# اعمال منی

## رمی

‌‌جلسه 124-601

**چهار‌شنبه - 09/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

راجع به روایتی که دیروز خواندیم از کافی که در آن سهل بن زیاد بود (روایت محمّد بن حکیم)، در تهذیب مرحوم شیخ نقل می‌کند به إسنادش از حسین بن سعید که در آن سهل بن زیاد نیست، فقط مشکل از ناحیۀ محمّد بن حکیم است که ما عرض کردیم ثقه است بخاطر روایت صفوان و ابن ابی‌عمیر. و لذا سند این روایت تمام است و اشکالی بر آن نیست.

وقت اعمال روز عید قربان

بحث واقع می‌شود در منی. بعد از اینکه از مشعر خارج شد مکلّف بعد از وقوف، می‌رسد به وادی محسّر، وادی‌محسّر را ما قبلا گفتیم که بین مشعر و منی واقع شده و استحباب مؤکّد است هروله در آن؛ بعد از اینکه از وادی محسّر گذشت -که مکانی است‌ که لشکر ابرهه در آن گرفتار عذاب الهی شدند و لذا مناسب هست انسان با تندی از آنجا رد بشود- وارد منی می‌شود. بعد از ورود به منی در روز عید قربان سه واجب هست: یکی رمی جمرۀ عقبه؛ دوم ذبح؛ سوم حلق یا تقصیر. البتّه نظر مشهور از جمله آقای خوئی در متن مناسک این هست که این سه از واجبات یوم العید هستند؛ ما معتقدیم آنکه واجب هست در روز عید همین رمی جمر‌ۀ عقبه است؛ نسبت به ذبح، واجب تعیینی نیست ذبح در روز عید؛ کما اینکه نسبت به حلق و تقصیر همینطور است: ذبح تا آخر روز سیزدهم وقت دارد؛ حلق و تقصیر هم که تا ‌آخر ذیحجّه وقت دارد؛ اختیارا هم جائز است تاخیر ذبح و حلق و تقصیر؛ و لو همه قائلند که اگر هم روز عید قربان ذبح و حلق یا تقصیر واجب باشد، واجب تکلیفی است و الّا با تاخیر ذبح یا تاخیر حلق و تقصیر حج قطعا لطمه‌ای نمی‌بیند؛ ذبح تا روز سیزدهم وقت دارد؛ "إنّ أیّام الذبح قد مضت" راجع به ایّام تشریق است؛ این را بعدها بحث خواهیم کرد انشاءاللّه.

فعلا برای توضیح مطالب مناسک عرض می‌کنم؛ فعلا بحث ما راجع به رمی جمرۀ عقبه است: ایشان در مناسک فرموده‌اندکه "معتبر است در رمی جمرۀ عقبه، شش مطلب" که یکی یکی باید این‌ها را بررسی کنیم.

وجوب رمی جمرۀ عقبه در روز عید

قبلا عرض کنم هیچ اشکالی و خلافی نیست در وجوب رمی جمرۀ عقبه در روز عید؛ چه در میان عامّه چه در میان خاصّه. در تذکره هم علّامه دارد؛ می‌فرماید:‌"لانعلم خلافا في وجوب رمی جمرة العقبة". فقط یک تعبیری دارد شیخ طوسی در کتاب جمل و عقود، می‌گوید: "الرمی مسنون"؛ ابن‌حمزه در وسیله فکر کرده که مسنون یعنی مندوب (مستحبّ) و لذا گفته: "الرمی واجب عند ابي‌یعلي و مندوب الیه عند الشیخ ابی‌جعفر" (شیخ طوسی) و لکن قطعا ابن حمزه اشتباه کرده؛ مسنون در مقابل مفروض الهی هست؛ مسنون استعمالاتی دارد: یک استعمالش به معنای مندوب است ولی استعمال رائجش به معنای "ما سنّه النبيّ" هست در مقابل ما فرضه اللّه؛ در صحیحۀ معاویة بن عمّار هم دارد: "الرمی سنّة‌و الطواف فریضة".

چطور ما می‌توانیم به شیخ طوسی -شیخ الطائفه- نسبت دهیم ایشان رمی جمرۀ عقبه را مستحبّ می‌داند در حالی‌که در مبسوط تصریح می‌کند به وجوب؛ می‌گوید: "علیه بمنی یوم النحر ثلاثة مناسک أوّله رمی جمرة الکبری" یا در نهایه می‌گوید که "لایجوز أخذ الحصی من غیر الحرم و لایجوز أن‌یرمی الجمار إلّا بالحصی و یستحبّ أن لایرمي الإنسان الجمار إلّا علی طهر فإن رماها علی غیر طهر لم‌یکن علیه الإعادة" می‌گوید: اگر بی وضوء رمی جمره بکند دیگه اعاده لازم نیست؛ کسی اینطور حرف می‌زند که اصل رمی جمره عقبه را واجب بداند. یا تعبیر می‌کند می‌گوید:‌"إذا رجع الإنسان إلی منی لرمی الجمار کان علیه أن‌یرمي ثلاثة أیّام". این‌ها [تعبیرها] همه یعنی واجب. و لذا در سرائر هم دارد می‌گوید که "لاأظنّ أحدا من المسلمین یخالف في ذلک" یعنی در وجوب رمی جمره "و قد يشتبه على بعض أصحابنا و يعتقد أنّه مسنون غير واجب و هذا غایة الخطأ فانّ شيخنا أباجعفر الطوسي قال في الجمل و العقود: "الرمي مسنون" فيظنّ من يقف على هذه العبارة أنّه مندوب و إنّما أراد الشیخ بقوله "مسنون" أنّ فرضه عرف من جهة السنّة لأنّ القرآن لايدل على ذلك". بعد استشهاد می‌کند می‌گوید: ببینید شیخ طوسی در باب وجوب غسل میّت و غسل مسّ میّت [که] روایت می‌گوید: "غسل المیّت سنّة" شیخ طوسی می‌گوید: فکر نکنید مراد از سنّت یعنی استحباب. خود شیخ طوسی متوجّه به این مطلب است می‌گوید که مراد از سنّت یعنی "إنّ فرضه عرف من جهة السنّة لأنّ القرآن لایدلّ علی ذلک و إنّما علمناه بالسنّة".

روایات دالّه بر وجوب رمی جمرۀ عقبه در روز عید

استدلال بر وجوب رمی جمرۀ عقبه غیر از تسالم اصحاب به:

صحیحۀ معاویة بن عمّار می‌شود: "خذ حصی الجمار ثمّ إئت الجمرة القصوی التي عند العقبة فإرمها من قبل وجهها و لاترمها من أعلاها" ظاهر امر، وجوب است دیگه.

یا در مورد معذورین ترخیص دادند: "أن‌یفیضوا بلیل و یرموا الجمرة بلیل". این معنایش این است‌ که بر بقیّه واجب هست رمی جمره منتها این معذورین می‌توانند شب انجام بدهند این کار را.

باز صحیحۀ عمر بن أذینه: "سألته عن قول اللّه الحجّ الأکبر قال: الحجّ الأکبر الموقف بعرفة و رمی الجمار" رمی متعارف جمار شامل رمی جمرۀ عقبه در روز عید هم می‌شود؛ خلاف ظاهر است‌ که بگوییم: مراد از رمی جمار فقط رمی روز یازدهم و دوازدهم هست؛ همان رمی جمار متعارف که یکی از آن‌ها در روز عید است، همان رمی الجمار جزء حجّ اکبر است و ظاهرش وجوب است دیگه.

باز در مورد معذورین از مباشرت رمی مثل مریض [مثل] کسی که استخوانش شکسته آمده: "یرمی عنهم" یعنی واجب است رمی از طرف این‌ها؛ خب معلوم می‌شود بدل اضطراری است؛ اگر می‌توانستند واجب بود خودشان رمی کنند. روایات در معذور که "یرمی عنه" [دارد] اختصاص ندارد به رمی جمرۀ یوم العید؛ و لکن باید این را ضمیمه‌اش کنیم که احتمال نمی‌دهیم که روز یازدهم و دوازدهم رمی جمار واجب باشد ولی روز دهم رمی جمرۀ عقبه واجب نباشد؛ اتّفاقا رمی جمرۀ عقبه یوم العید اشدّ حالا هست کما اینکه توضیح خواهیم داد.

باز می‌شود استدلال کرد بر وجوب رمی جمرۀ عقبه به وجوب قضاء آن برای کسی که ترک کرده رمی جمرۀ عقبه را در روز عید: صحیحۀ عبداللّه بن سنان: "سألت أباعبداللّه -علیه‌السلام- عن رجل أفاض من جمع حتّی إنتهی إلی منی فعرض له عارض فلم‌یرم حتّی غابت الشمس قال: یرمي إذا أصبح مرّتین: مرّة لما فاته و الآخری لیومه الذي یصبح فیه". این ظاهرش وجوب قضاء است دیگه؛ وجوب قضاء کشف می‌کند از وجوب اداء. اگر واضح نباشد استحباب یک عملی، ظهور امر به قضای آن در وجوب قضاء هست و این کشف می‌کند از وجوب اداء.

مناقشه در بعضی از ادلّه بر وجوب رمی جمرۀ عقبه

بله بعضی از استدلال‌ها مورد قبول ما نیست؛ مثلا آقای خوئی استدلال کردند به این روایت که "حصى الجمار إن أخذته من الحرم أجزأك و إن أخذته من غیر الحرم لم‌یجزئک لاترم الجمار ‌إلّا بالحصی". خب این، شرائط را بیان می‌کند مثل اینکه بگوییم: "لاتصلّ صلاة اللیل إلّا بالوضوء" دلیل نمی‌شود که نماز شب واجب باشد. [لذا] این استدلال به نظر ما ناتمام است؛ وجوب شرطی در مستحبّ هم هست؛ وجوب شرطی در رمی جمره این است‌ که با حصی الحرم باشد (با سنگریزه‌های داخل حرم باشد).

یا مثلا مرحوم آقای خوئی استدلال می‌کند به اخبار حجّ النبيّ: -در صحیحۀ معاویة بن عمّار هست- "أمرهم أن لایرموا الجمرة العقبة حتّی تطلع الشمس فلمّا أضاء له النهار رمی جمرة العقبة" خب این چه دلیلی می‌شود بر وجوب؟ پیغمبر رمی جمرۀ عقبه کرد، خب سنّت است؛ ما نداریم که هر کاری که پیغمبر در حج کرد بر ما واجب است؛ به چه دلیل؟ امّا "لایرموا الجمرة حتّی تطلع الشمس" هم بیان شرطیّت است؛ شرط عمل به سنّت این است‌ که در روز، رمی جمرۀ عقبه بکند؛ این، دلیل بر وجوب نمی‌شود؛ ولی بهرحال في أدلّة الوجوب غنی و کفایة.

ترک عمدی رمی جمرۀ عقبه مبطل حج است خلافا للسیّد الخوئی

بحث در این است‌ که آیا ترک عمدی رمی جمرۀ عقبه در روز عید قربان صرفا عصیان است؟ یا مبطل حج است؟ رکن است در حقّ عالم عامد؟ ظاهر کلام مرحوم آقای خوئی در مناسک این است‌ که رکن نیست؛ چون در مسأله 381 اینطور می‌گویند ایشان؛ می‌گویند: "إذا لم‌یرم جمرة العقبة فإن کان الترک مع العلم و العمد فالظاهر بطلان طوافه فیجب علیه أن‌یعید الطواف بعد تدارک الرمی" مشکل را از طواف می‌بیند؛ طواف قبل از رمی جمره می‌گوید باطل است؛ بخاطر آن، طواف مشکل پیدا می‌شود نه بخاطر ترک رمی جمرۀ عقبه؛ فرقش چیست؟ فرقش این است: اگر کسی عمدا ترک کند رمی جمرۀ عقبه را در روز عید، ولی فردای آن روز قضاء بکند یا فردا نه تا روزهای بعد ایّام تشریق یا حتّی بعد از ایّام تشریق قضاء کند رمی جمرۀ عقبه را آنوقت برود طواف بجا بیاورد آقای خوئی نباید اشکال داشته باشد؛ چون طوافش را بعد از قضای رمی جمره انجام داده و لو رمی جمرۀ عقبه را عمدا ترک کرد در روز عید.

یا کسی از روی جهل به ترتیب یا نسیان ترتیب عمدا ترک کرد رمی جمرۀ عقبه را ولی فکر می‌کند که طواف قبل از رمی جمرۀ عقبه هم صحیح است، همان صبح از مشعر که آمد سوار ماشین شد رفت مکّه طواف کرد -فرض کنید- سعی کرد به خیال اینکه اشکال ندارد که ترتیب معتبر نیست یا ناسی ترتیب بود طوافش صحیح است دیگه؛ خود آقای خوئی معتقد است‌ که ترتیب در اعمال روز عید قربان و اعمال بعد از آن شرط ذُکری است نه شرط رکنی؛ خب رفت اعمال مکّه را انجام داد عمدا رمی جمرۀ عقبه را ترک کرد ولی نسبت به ترتیب بین رمی و طواف جاهل بود برگشت منی باز هم عمدا تا غروب آفتاب رمی جمرۀ عقبه نکرد، طوافش صحیح است دیگه؛ چون نسبت به ترتیب جاهل بود گفت اول می‌روم طواف بعد می‌آیم رمی جمرۀ عقبه؛ آمد طوافش را کرد برگشت گفت شیطان چه ارزشی دارد که ما برویم هفت تا سنگ به او بزنیم از نظر آقای خوئی باید حجّش صحیح باشد دیگه؛ چون مشکل طوافش حل شد.

و لکن ما می‌گوییم به چه دلیل شما این را می‌فرمایید؟ نه فقط ما عرض کنیم، آقای سیستانی در ملحق مناسک دارند: "من ترک رمی جمرة العقبة یوم العید عمدا بطل حجّه" عرض ما موافق با آقای سیستانی است خطاب می‌کنیم به آقای خوئی می‌گوییم: جناب آقای خوئی مقتضای قاعده همین است‌ که آقای سیستانی می‌گویند؛ به چه دلیل ترک عمدی رمی جمرۀ عقبه یوم العید را شما از آن اغماض می‌کنید؟ ظاهر دلیل جزئیّت این است‌ که جزئیّتش مطلقه است؛ خود شما اینها را به ما یاد دادید؛ هرکجا دلیل داشتیم بر اینکه ترک عمدی یک واجبی در حج مبطل نیست، ملتزم می‌شویم؛ مثل ترک عمدی مبیت به منی. امّا اگر دلیل نداشتیم، مقتضای ظهور اوّلی این است‌ که رمی جمرۀ عقبه روز عید، جزء مطلق است.

نظر آقای زنجانی در ترک عمدی رمی جمرۀ عقبه

و این اشکال ما فقط به آقای خوئی نیست به آقای زنجانی هم هست؛ ایشان در مناسک‌شان فرموده‌اند: "من ترک رمی جمرة العقبة یوم العاشر عالما عامدا یجب علیه قضائه یوم الحادی‌عشر" نگفتند "بطل حجّه". اگر عالما عامدا ترک کند رمی جمرۀ یوم العید را نگفتند: "بطل حجّه" مثل آقای سیستانی. آقای سیستانی می‌گفت: "بطل حجّه". ایشان می‌گوید: نه؛ "وجب علیه قضائه یوم الحادی‌عشر". "و إن أهمل" اگر روز بعد هم اهمال کرد در قضاء، "فالأحوط في حقّه أن‌یجمع بین قضائه رجاء فیما بقي من ذیحجّة و یأتي بباقي النسک و أن‌یقضي بنفسه رجاء یوم العید من العامّ القادم"؛ احوط این است‌ که قضاء کند رمی جمرۀ عقبه را. اگر قضاء نکرد روز یازدهم، روزهای دیگر قضاء کند؛ و سال دیگر هم اگر خودش آمد روز عید قضاء کند رمی جمرۀ عقبۀ پارسال را؛ اگر خودش نیامد نائب بگیرد؛ نائبش در سال جدید در سال بعد روز عید رمی جمرۀ عقبۀ سال قبل این آقا را قضاء کند؛ هیچ کجا حرف از بطلان حج نزد؛ می‌گوییم چرا؟ اصلا آقای زنجانی از آقای خوئی هم آسان‌تر گرفتند؛ چون آقای خوئی گفت: "بطل طوافه" ایشان "بطل طوافه" هم نگفت.

مستند محقق خوئی و آقای زنجانی و نقد آن

ما دو مطلب اینجا می‌گوییم؛ یک مطلب این است‌ که ممکن است بلکه ظاهر این است‌ که مستند آقای خوئی [و] آقای زنجانی صحیحۀ عبداللّه بن سنان باشد؛ در صحیحۀ عبداللّه بن سنان اینطوری دارد: "رجل أفاض من جمع حتّی إنتهی إلی منی فعرض له عارض فلم‌یرم حتّی غابت الشمس قال: یرمي إذا أصبح مرّتین مرّة لما فاته و الأخری لیومه الذي یصبح فیه" گفته می‌شود که "عرض له عارض" می‌گیرد تساهل و تسامح افراد را؛ می‌گویند: چرا نمی‌روی رمی جمرۀ عقبه؟ می‌گوید: خسته‌ام معده‌ام درد می‌کند -معده‌ات درد می‌کند چه ربطی دارد به رمی جمرۀ عقبه؟- سرم درد می‌کند بهانه‌های واهی، خب "عرض له عارض" دیگه؛ نگفت عارض شرعی که؛ یک عارضی پیش آمد و لو عارضش این باشد که خسته‌ام معده‌ام درد می‌کند سرم درد می‌کند و امثال ذلک؛ خب "عرض له عارض" اینها را می‌گیرد دیگه؛ دیگه بین این‌ها و بین اینکه اصلا بی‌بهانه ترک کند فرقی نیست؛ بهانۀ واهی با بی‌بهانه فرقی نمی‌کند دیگه؛ باز خدا پدر آن آدمی را بیامرزد که بی‌بهانه می‌گوید نمی‌روم؛ این بهانه‌های واهی را نیاورد بهتر است که سرم درد می‌کند خسته‌ام؛ می‌گوید: حال ندارد حوصله ندارم بروم رمی جمرۀ عقبه بکنم. اطلاق روایت حالا و لو به اظهار خصوصیّـت نسبت به او که هیچگونه بهانه‌ای ندارد حتّی بهانۀ واهی ندارد شامل می‌شود.

به نظر ما این تمام نیست؛ بله آقای خوئی در بحث‌های آینده یک اشاره‌ای به این مطلب دارد می‌گوید: "عرض له عارض" شامل تسامح و تساهل می‌شود؛ ولی به نظر ما ظاهر "عرض له عارض" به تناسب حکم و موضوع یعنی یک مانع باشد؛ مانع یا مانع عرفی است یا مانع شرعی؛ بهانۀ واهی که مانع نیست؛ "عرض له عارض" یعنی "منعه مانع"؛ ظاهرش این است؛ علاوه بر فرض بگوییم: "عرض له عارض" مانع شرعی باشد حرج باشد اضطرار باشد امّا باید عذر عرفی باشد دیگه؛ عارض عرفی باشد دیگه؛ بعد می‌گوییم: عارض عرفی به چه دلیل الغاء خصوصیّت بکنیم از او به ترک عمدی بلا أیّ عارض؟ عارض عرفی یعنی به حدّ حرج نیست و لکن یک مانع عرفی است؛ مثل ترک سوره در نماز؛ می‌گویند: حاجت عرفیّه اگر داشت می‌تواند ترک کند؛‌[مثلا] درسم دیر می‌شود؛ زمستان نماز آخر وقت می‌خواند (نماز صبحش را)؛ سریع باید بیاید درس؛ مانده فقط گیرِ این سوره‌های نمازش؛ می‌گوید: این سوره‌ها را بخوانم به سرویس نمی‌رسم؛ می‌گویند: خب نخوان برو به سرویس برس؛ حاجت عرفیّه دارد که یخاف فوتها؛ ولی نمی‌شود تعدّی کرد (خود آقای خوئی هم تعدّی نکرده) که اگر حالا حاجت عرفیّه نداریم همینطوری سوره را ترک کنیم.

ما می‌گوییم: ظاهر "عرض له عارض" این است‌ که "یعتبر مانعا"؛ مثل حرج، اضطرار ولی اگر اصرار بکنید بگویید: نه؛ شامل اعذار عرفیّه هم می‌شود و لو به حدّ حرج و اضطرار نرسد، حاجت عرفیّه مانع شد (مانع عرفی شد) از رمی جمرۀ عقبۀ یوم العید، به چه دلیل ما تعدّی کنیم به غیر آن؟ اینکه آقای زنجانی سوره را در نماز واجب نمی‌دانند دلیلش را ما نمی‌دانیم؛ و صرف اینکه "عرض له عارض" حاجت عرفیّه را بگیرد نمی‌شود الغاء خصوصیّت کرد به آن جایی که اصلا حاجت عرفیّه هم ندارد به ترک رمی جمرۀ عقبۀ یوم العید و لذا ایشان می‌فرماید: "بین عمرۀ تمتّع و حج "إن عرضت له حاجة می‌تواند از مکّه خارج بشود (حاجت عرفیّه) ولی حاجت عرفیّه نداشت نمی‌تواند خارج بشود و اگر بدون حاجت عرفیّه خارج بشود حجّش باطل است". و حاجت عرفیّه هم ضرورت نیست.

نقد دوم بر کلام آقای زنجانی

اشکال دیگر ما این است‌ که بر فرض "عرض له عارض" شامل بهانه‌‌های واهی هم بشود (یعنی ترک عالما عامدا) جناب آقای زنجانی شما چطور می‌فرمایید فردا هم اگر قضاء نکند باز هم حجّش مشکل پیدا نمی‌کند؟ در فرض اهمال هم فقط گفتید که احوط این است‌ که هم امسال قضاء کند رمی جمرۀ عقبه را در روزهای دیگر و هم سال‌دیگر؛ حالا یا خودش اگر رفت روز عید رمی جمرۀ عقبه بکند و اگر خودش نرفت نائب بگیرد؛ این روایت صحیحۀ عبداللّه بن سنان که گفت: فردای آن روز که باید قضاء کنی فوقش می‌گویید: ترک عمدی رمی جمرۀ عقبۀ یوم العید مبطل نیست به دلیل صحیحۀ عبداللّه بن سنان، امّا اگر هم ادای آن را و هم قضای آن را ترک کند در روز عید یا فردای روز عید آنجا به چه دلیل می‌گویید: حجّش صحیح است؟ مثل ذبح؛ مشهور می‌گویند: ذبح در روز عید واجب است ولی اگر عمدا هم ترک کردی، تا آخر ایّام تشریق بجا بیاور ذبح را؛ "إذبح في یوم العید و إن لم‌یذبح و لو عمدا إذبح في أیّام التشریق" ولی اگر ذبح نکنی در ایّام تشریق حجّت باطل است؛ فوقش در رمی جمرۀ عقبه هم می‌گوییم: "إرم جمرة العقبة یوم العید" اگر ترک کردی رمی جمرۀ عقبۀ یوم العید و لو عالما عامدا ولی دیگر فردای آن روز (روز یازدهم) ترک نکن؛ اینجا که دلیل نداریم که اگر او را هم ترک کردی باز حجّت صحیح است و لو عالما عامدا ترک کنی.

ممکن است شما بگویید ما از آقای خوئی دفاع نمی‌کنیم؛ چون آقای خوئی ملتزم است به اینکه امر به شیئی ظهور دارد در جزئیّت مطلقه ولی آقای زنجانی ممکن است بگویند ما همچون ظهوری را قبول نداریم می‌تواند واجب مستقلّی باشد می‌گوییم این، خلاف مبانی ایشان است؛ ایشان فتویً یا احتیاطا ملترم است‌ که ظاهر امر به یک شیئی در مرکّب ارشاد به جزئیّت مطلقه است؛ و لذا فرمود: اگر عمدا کسی بدون حاجت عرفیّه بعد از عمرۀ تمتّع خارج بشود از مکّه [گرچه] همان ماه هم برگردد به مکّه حجّش باطل است علی الأحوط؛ چرا؟ برای اینکه "لایخرج حتّی یقضي الحجّ" را ارشاد گرفت به مانعیّت خروج (مبطلیّت خروج)؛ در حالی‌که آنجا هم مشهور اینطور نمی‌گویند مشهور می‌گویند: خروج عمدی در همان ماه عمرۀ تمتّع حرام است ولی مبطل حج نیست؛ ایشان گفت: علی الأحوط مبطل حج است اگر عالما عامدا باشد (بدون حاجت عرفیّه) خب اینجا که دیگه از آ‌نجا کمتر نیست. و لذا الأحوطُ إن لم‌یکن الأقوی همانی است‌ که آقای سیستانی گفتند؛ ترک رمی جمرۀ عقبه در روز عید موجب بطلان حج است.

نقد دوم و سوم بر کلام محقق خوئی

مطلب دوم این است‌ که اگر ما بیاییم بگوییم: ترک رمی جمرۀ عقبه بما هو هو مبطل حج نیست که نظر آقای خوئی بود، ما می‌گوییم حق با آقای زنجانی است‌ که گیر ندادند به طواف؛ آقای خوئی از یک طرف می‌گوید: ترک رمی جمرۀ عقبه رکن نیست ترک بکنی عمدا هم حج باطل نمی‌شود فقط مشکل این است‌ که طوافت خراب می‌شود؛ شرط طواف این است‌ که بعد از رمی جمرۀ عقبه باشد می‌گوییم به چه دلیل؟ یک حدیث ضعیف السند برای ما بیاورید که مفادش این باشد که "من طاف قبل أن‌یرمي أعاد الطواف" ما همچون حدیثی نداریم ما همچون حدیثی نداریم احادیثی که داریم "من زار البیت قبل أن‌یحلق" بله دلیل داریم که باید اعاده کند طواف را قبل از حلق و تقصیر. من روز عید رمی جمرۀ عقبه نمی‌کنم و لکن دلیل نمی‌شود که قبل الطواف تقصیر نکنم؛ چرا؟ برای اینکه خود آقای خوئی نظرش این است؛ می‌گوید: اگر رمی جمرۀ عقبه نکردی تا ضیق وقت شد تا وقت تنگ شد نزدیک غروب آفتاب روز عید است سریع برو حلق و تقصیر بکن چرا؟ برای اینکه دیگه متمکّن نیستی از رمی جمرۀ عقبه وقت تنگ شد و لو عمدا ترک کردی امّا حالا که وقت تنگ شد دیگه ترتیب ساقط است حلق و تقصیر بکن.

حالا گیرم فرمایش آقای خوئی را نپذیریم لااقل این است‌ که دیگه ما دلیلی بر ترتیب بین قضای رمی جمرۀ عقبه و حلق و تقصیر نداریم؛ [فقط]‌روز عید این‌ها ترتیب دارند: اوّل رمی بعد ذبح بعد حلق؛ عمدا روز عید رمی نکرد تمام شد دیگه؛ به چه دلیل فردایش اوّل باید بیاید رمی جمرۀ عقبه بکند بعد حلق و تقصیر بکند؟ به چه دلیل؟ دلیل نداریم؛ وقتی دلیل نداشتیم، حلق و تقصیر قبل از رمی جمرۀ عقبه مجزی است؛ فقط اگر می‌توانی روز عید بروی رمی جمرۀ عقبه بکنی [امّا] ‌عمدا بیایی حلق و تقصیر کنی صحیح نیست ولی اگر بیندازی به ضیق وقت که بیندازی به فردا دلیل نداریم که قضای رمی جمرۀ عقبه قبل از حلق و تقصیر باید باشد؛ دلیل نداریم؛ و لذا می‌‌تواند حلق و تقصیر کند بعد از حلق و تقصیر هم برود طواف کند و لذا ما می‌گوییم راه وسط درست نیست؛ یا مثل آقای سیستانی بگویید "من ترک رمی جمرة العقبة یوم العید عالما عامدا بطل حجّه" یا مثل آقای زنجانی بگویید که "لم‌یبطل حجّه" و اگر بعدش حلق و تقصیر بکند (شب یازدهم یا روز یازدهم حلق و تقصیر بکند) و لو بدون قضای رمی جمرۀ عقبه بعد از آن طواف بکند طوافش صحیح است. و لکن حق آن است‌ که آقای سیستانی گفتند؛ به نظر ما مقتضای ادلّه همان است. و الحمد للّه ربّ العالمین. انشاء اللّه بحث روز یکشنبه.

‌‌جلسه 125-602

**یک‌شنبه - 13/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

استدلال به روایت عمر بن یزید بر مبطل نبودن ترک عمدی رمی یوم العید و نقد آن

راجع به اینکه رمی جمرۀ عقبه در روز عید قربان واجبی است که اگر عمدا ترک بشود مبطل حج نیست -که نظر مرحوم آقای خوئی بود و آقای زنجانی هم تصریح کرده بودند- ممکن است استدلال بشود به نفع آن‌ها به روایت عمر بن یزید؛ در روایت عمر بن یزید اینطور هست: "من أغفل رمی الجمار او بعضها حتّی تمضی أیّام التشریق فعلیه أن‌یرمیها من قابل -سال آینده قضا کند این رمی را- "أغفل" شامل ترک عمدی هم می‌شود "أغفل الشیء" یعنی جعله مغفولا عنه نه اینکه غفل [بلکه] اغفل؛ اگر عمدا هم کسی چیزی را ترک کند می‌گویند: "أغفله". "و لاتطع من أغفلنا قلبه عن ذکرنا" [یعنی] قلب او به یاد خدا نیست نه اینکه خدا را فراموش کرده است به این معنا که ناسی است.

[سؤال: ... جواب:] حالا استدلالی که در لغت شاید شده باشد این استدلال [است] که اغفال و لو از روی عصیان باشد [صادق است] ولی استدلال کردند به همین آیۀ "و لاتطع من اغفلنا قلبه عن ذکرنا"؛ حالا ما به عنوان مؤید عرض کردیم و الا حق با شماست؛ این آیه می‌گوید:‌ خدا اغفال می‌کند قلب بعضی از مردم را از یادش؛ یعنی خدا کاری می‌کند که این ها غافل بشوند از یاد او؛ منتها غافل شدن آن‌ها غافل شدن عملی است نه غافل ذهنی؛ یعنی یعملون عمل الغافل؛ فرعون مصداق "من اغفلنا قلبه عن ذکرنا" بود؛ نه اینکه فرعون غافل بود [یعنی] ناسی بود؛ [بلکه] عاصی متعمّد بود؛ و لکن صدق می‌کند که "اغفلنا قلبه عن ذکرنا" به یاد خدا نیست؛ حالا لزومی هم ندارد که ما به این آیه استشهاد کنیم؛ ما می‌گوییم "اغفل رمی الجمار" اطلاق دارد و لو اغفالِ به معنای ترک عمدی را هم شامل می‌شود.

به نظر ما این استدلال اگر بشود به اینکه ترک عمدی رمی جمرات مبطل حج نیست فقط موجب وجوب قضا هست این استدلال تمام نیست؛ اوّلا: سند روایت، محمد بن عمر بن یزید در آن هست که توثیق ندارد؛ مجهول است. علاوه بر اینکه ذیلش یک قرینه‌ای دارد که این را مختص می‌کند به رمی جمرات روز یازدهم و دوازدهم؛ اختصاص پیدا می‌کند به رمی جمرات در ایام تشریق؛ اما رمی جمرۀ عقبه در روز عید که جزء ایام تشریق نیست؛ این ذیل این است: "فإنّه لایکون رمی الجمار إلّا أیّام التشریق" اینکه ما گفتیم کسی که "اغفل رمی الجمار حتّی تمضي أیّام التشریق" سال آینده قضا کند برای این است که رمی جمار فقط باید در ایام تشریق باشد؛ ایام تشریق که روز یازدهم دوازدهم سیزدهم ذی‌حجه است گذشت و رمی جمار را ترک کردید باید سال بعد قضا کنید خب رمی جمرۀ عقبه یوم العید که جزء ایام تشریق نیست؛ اگر کسی عمدا ترک کند رمی جمرۀ عقبه روز عید را این روایت او را شامل نمی‌شود؛ روایت که بیان نمی کند حکم رمی جمرۀ عقبه یوم العید را؛ موضوعش رمی الجمار در ایام تشریق است؛ "فانه لایکون رمی الجمار الا ایام التشریق" دیگه؛ رمی جمرۀ عقبه در روز عید که ربطی به ایام تشریق ندارد؛ ایام تشریق از روز یازدهم شروع می‌شود تا روز سیزدهم؛ اگر کسی عمدا ترک کند رمی جمرۀ عقبه یوم العید را که روایت نمی‌گوید حج او صحیح است؛ و لذا این روایت هم شامل نمی‌شود. الأحوط إن لم‌یکن الأقوی این است که رمی جمرۀ عقبه را اگر کسی ترک بکند در روز عید قربان عمدا حجش باطل هست.

طبق مبانی محقق خوئی موالات در رمی یوم العید معتبر است

بعد مرحوم آقای خوئی فرموده که شش چیز در رمی جمرۀ عقبه معتبر است. مناسب بود ایشان بگوید هفت چیز نه شش چیز؛ چرا؟ برای اینکه یکی از چیزهایی که به نظر ایشان باید معتبر باشد در رمی جمرۀ عقبه، موالات بین این هفت سنگ زدن به جمرۀ عقبه است؛ "إرم جمرة العقبة سبع حصیات" ایشان در شرح مناسک و جاهای دیگر فرمود که ظهور این اوامر در توالی هست؛ مثل اینکه بگوید: "طف سبعة اشواط" "إسع سبعة اشواط" چطور آنجا فرمود ظهورش در اعتبار موالات عرفیه است بین عدد اشواط اینجا هم ظهورش در موالات عرفیه باید باشد دیگه در عدد رمی. چه فرقی می‌کند "طف سبعة اشواط" یا "إرم سبع مرات"؟ چه فرق می‌کند؟ و موالات در اینجا مهمتر هم هست؛ از حیث اینکه در عدد اشواط طواف چون هر شوط طواف یک زمان متنابهی را اشغال می‌کند ممکن است شما اگر هفت و هشت دقیقه هم بین این شوط و شوط بعدی فاصله بیندازی صدق کند "طاف سبعة اشواط" اما در رمی چون زمانی که هر رمی اشغال می‌کند خیلی کم است، پنج دقیقه فاصله بیندازی بین این رمی اول و رمی دوم هم مخل به موالات عرفیه است در حالی‌که این پنج دقیقه در طواف مخل نبود در سعی مخل نبود؛ البته ما که موالات عرفیه را از ظهورات خطابات استفاده نمی کنیم و لذا شرط نمی دانیم موالات عرفیه را بین عدد رمی‌ها؛ البته این را توجه دارید بحث ما در رمی جمرۀ عقبه است و الا در رمی جمرات روز یازدهم و دوازدهم هر کدام از جمره‌ها با جمره بعدی مستقل هستند می‌توانید شما صبح رمی جمره اولی بکنید ظهر بیایید رمی جمره وسطی بکنید غروب بیایید رمی جمرۀ عقبه بکنید بین این جمرات موالات معتبر نیست؛ چون سه فعل مستقل است. کسی هم موالات را معتبر نمی داند بین این سه جمرات؛ آنکه مطرح است موالات در رمی فی کل جمرة هست.

شرط اول:‌ قصد قربت در رمی یوم العید

اما آن شش امری که آقای خوئی فرمودند معتبر است در رمی، یکی: قصد قربت است که دلیلش واضح است بعد از اینکه آیه شریفه فرموده: "وأتمّوا الحج والعمرة للّه" و رمی جمرات هم عرفا از شئون حج است و لو ما بگوییم: جزء حقیقی حج نیست مثل آقای خوئی چون آقای خوئی رمی جمرات را جزء حقیقی حج نمی داند معتقد است جزء حقیقی، آن چیزی است که یبطل الکل بترکه عمدا اگر بنا شد که با ترک عمدی رمی جمرات حج باطل نشود پس رمی جمرات جزء حقیقی حج واجب نیست. و لکن به نظرمان همین‌که از شئون حج است، به نظر عرفی جزء حج است و لو جزء واجب بما هو واجب نیست اما عرفا جزء حج است و از شئون حج است مثل مبیت به منی با اینکه مبیت به منی مسلم عمدا هم ترک بشود مبطل حج نیست و لکن عرف مبیت به منی را جزء حج می‌داند. حالا نظر دقی بکنیم مبیت به منی جزء واجب نیست؛ چون جزء واجب یعنی آنکه ینتفی الواجب بانتفائه ینعدم الواجب بانعدامه. بله به این معنا رمی جمرات و مبیت به منی جزء واجب بما هو واجب نیست. و لکن جزء عرفی حج است. و در آن روایت هم داشت که "الحج الاکبر الوقوف بعرفة و رمی الجمار"؛ عرفا جزء حج است و همین کافی است که بگوییم: "و أتمّوا الحج و العمرة للّه" شاملش می‌شود. علاوه بر اینکه مرتکز متشرعی هم هست که قصد قربت در رمی جمرۀ عقبه معتبر است؛ ارتکاز متشرعی افعال را از عبادات می‌داند. پس این امر اول واضح است.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی فرمودند که لکونه عبادة اما به چه دلیل رمی جمرۀ عقبه عبادت است؟ ایشان در جاهای دیگر فرموده بود: چون جزء حج هستند و "أتمّوا الحج و العمرة" شاملش می‌شود. اگر ایشان در اینجا به این آیه استدلال نکند به ارتکاز متشرعه استدلال کند آن هم درست است. ما که می‌گوییم استدلال به آیه هم مشکل ندارد؛ عرفا رمی جمار، جزء عرفی حج است؛ می‌شود به آیه شریفه استدلال کرد. ولی اگر هم ارتکاز متشرعه را لحاظ کنیم ارتکاز متشرعه هم بر عبادی بودن رمی جمرات هست.

شرط دوم:‌ رمی باید به هفت سنگ باشد

امر دوم این هست که رمی جمره باید هفت بار باشد نه اینکه هفت سنگ یکجا بزنیم به جمره؛ باید هفت بار سنگ بزنیم یعنی اگر دو تا سنگ برداشتیم با هم زدیم آن می‌شود یک رمی. این مطلب متفق علیه بین عامه و خاصه است. در رمی جمرۀ عقبه ما هیچ روایتی نداریم که هفت بار زده شود؛ ولی در رمی جمرات در ایام تشریق (یازدهم و دوازدهم و همینطور سیزدهم برای کسی که شب سیزدهم را در منی بماند) روایت داریم: صحیحه معاویه بن عمار: "رجل رمی الجمار فرمی الأولی بأربع" -کسی آمد جمره اولی را چهار سنگ زد جمره وسطی و عقبه را هفت سنگ زد هفت تا به جمره وسطی هفت تا هم به جمره کبری که جمرۀ عقبه است- امام فرمود: "فیعود فیرمی الأولی بثلاث" –برگردد و جمره اولی را سه سنگ دیگر بزند- "و قد فرغ و إن کان رمی الأولی بثلاث و رمی الأخیرتین بسبع فلیعد و لیرمهنّ جمیعا بسبع سبع" اما اگر سه تا سنگ بزند به جمره اولی بعد بیاید هفت سنگ بزند به جمره وسطی هفت سنگ بزند به جمره کبری باید برگردد و جمره اولی را هفت تا بزند- "و لیرمهنّ جمیعا بسبع سبع" حالا آن سه تای قبلی کافی نیست یا نه، آن سه تایی که به جمره اولی زده کافی است چهار تا دیگه بزند تا بشود هفت تا؛ با این هم می‌سازد؛ آنهایی که مثل ما موالات عرفیه را معتبر نمی‌دانند می‌گویند: خب دارد "ولیرمهنّ جمیعا بسبع سبع" و لو از باب تکمیل ‌آن سه سنگی که به جمره اولی زد چهار تا دیگه بزند می‌شود جمره اولی هفت تا.

در فرض اول فرض این است که چهار تا به جمره اولی زده بود جمره وسطی هفت تا زده بود جمره کبری هم هفت تا امام فرمود: فقط برود سه تا سنگ بزند به جمره اولی اما اگر به جمره اولی هفت تا سنگ زده بعد آمده به جمره کبری هفت تا سنگ زده "فلیعد و لیرمهنّ جمیعا بسبع سبع" این دو احتمال دارد: یکی اینکه بگوییم آن سه تایی که هم به جمره اولی زده ملغی است؛ لفوت المولاة العرفیة. موالات عرفیه در آن چهار سنگ اول معتبر است و یا بگوییم نه، آن سه تایی که به جمره اولی زده ملغی نیست "و لیرمهنّ جمیعا بسبع سبع" یعنی و لو به اینکه چهار تا سنگ به جمره اولی بزند که او بشود هفت تا با آن سه تای اولی؛ بعد برود هفت تا هم به جمره وسطی بزند هفت تا هم به جمره کبری می‌شود "و لیرمهنّ بسبع سبع".

یک مطلب عرض کنم این روایت را مشهور مختص می‌دانند به جاهل و ناسی -این را توجه داشته باشید- شامل متعمد نمی‌دانند چون می‌گویند: انسان متعمد انصراف دارد این حدیث از او؛ چون متعمد می‌خواهد به وظیفه‌اش عمل کند عمدا نمی‌آید خلاف وظیفه‌اش عمل کند پس این مثل حدیث لاتعاد است که انصراف دارد از متعمد؛ می‌گویند این هم انصراف دارد از متعمد؛ مختص جاهل و ناسی است حالا این بحثش بعدا انشاء الله می‌آید.

صحبت این است که امام فرمود: اگر جمره اولی را چهار سنگ بزند بعد جمره وسطی را هفت سنگ بزند جمره کبری را که جمرۀ عقبه است هفت سنگ بزند فقط برود سه سنگ بزند به جمره اولی "و قد فرغ" اما اگر جمره اولی را سه سنگ بزند بعد بیاید جمره وسطی را هفت سنگ و جمره کبری را هم هفت سنگ بزند "فلیعد ولیرمهنّ جمیعا بسبع سبع" ما عرض کردیم این دو احتمال دارد حالا آقایان می‌گویند ظاهر روایت این است که آن سه سنگی که به جمره اولی زد او ملغی است چون دارد "فلیرمهنّ بسبع سبع" یعنی الان که برگشتی هفت سنگ بزنی به جمره اولی آن سه سنگ اولی که زدی ملغی است چون فوت موالات عرفیه شده حالا اشکال ندارد فعلا مورد بحث ما نیست ما می‌خواهیم بگوییم دو احتمال است یک احتمال همین است یک احتمال این است که نه، چهار تا سنگ بزنی به آن جمره اولی هفت تا سنگ تکمیل شده حالا کدام احتمال اظهر است؟ بگذارید در بحث خودش بحث کنیم.

ما فقط از این روایت می‌خواستیم استفاده کنیم که هفت بار سنگ زدن به جمرات این مسلم است و جمرۀ عقبه یوم العید هم فرق نمی کند با این ها عرفا؛ در اینکه هفت بار سنگ بزنیم مشترک است؛ اینکه در روز یازدهم و دوازدهم می‌گویند: باید هفت بار سنگ بزنی به جمرات به هر جمره‌ای هفت سنگ بزنی محتمل نیست که رمی جمرۀ عقبه در روز عید این مطلب در آن شرط نباشد و ما بتوانیم مثلا شش سنگ بزنیم یا هفت تا سنگ با هم بزنیم. ظاهر این روایت است که هفت بار سنگ بزنی نه یکبار هفت تا سنگ را بگیری بزنی به طرف جمرات؛ اصلا عرفا وقتی می‌گویند: "رمی الاخیرة بسبعة‌سبع" متفاهم عرفی یعنی هفت بار سنگ زدن نه یکبار هفت تا سنگ زدن؛ علاوه بر اینکه خود ارتکاز متشرعی و تسالم حکم بین عامه و خاصه مطلب را واضح می‌کند.

شرط سوم:‌ تتابع در رمی

امر سومی که معتبر هست در رمی جمرۀ عقبه همین مطلبی است که شما یا ما عجله کردیم زودتر گفتیم که غیر از اینکه هفت سنگ لازم است باید هفت بار رمی کنیم. آن ثانیها این بود که باید هفت سنگ بزنیم؛ خوب آن صحیحه معاویة بن عمار هم که دلیل خوبی بود. ثالثها این است که باید این هفت سنگ را یکجا نزنیم اگر یک بار هفت سنگ بزنیم این می‌شود یک رمی؛ شش بار دیگر باید رمی کنیم؛ این به قول شما ممکن است به صحیحه معاویة بن عمار نشود مستقیم تمسک کرد؛ چون در آنجا داشت "رمی بسبع". و لکن متسالم علیه بین الفقهاء و مرتکز لدی المتشرعة همین است که هفت سنگ را هفت بار بزنید و الا اگر غیر از این بود لو کان لبان. اگر جایز بود یک بار هفت سنگ را بزنیم مثل اینکه چند تا مرغ را با یک چاقو یک بار بسم الله می‌گوییم ذبح می‌کنیم کافی است دیگه؛ "ذُکر اسم الله علیه" اما در رمی جمرات باید هر هفت بار رمی بکنیم. اگر هفت تا سنگ را یک بار در دست‌مان گذاشتیم زدیم به جمرات این می‌شود رمی واحد شش رمی دیگر لازم هست.

استدلال محقق خوئی به دو وجه بر لزوم تتابع در رمی و نقد آن

آقای خوئی فرمودند: ما یک دلیل دیگری هم می‌توانیم بیاوریم بر اینکه تتابع معتبر است در رمی یعنی یک بار هفت سنگ را بزنید به جمرات این هفت رمی نیست رمی واحد است نه اینکه مجزی نیست مجزی است اما مجزی از یک رمی است ده تا سنگ هم بزنید مهم نیست -برای اینکه مطمئن بشوید یکی از آنها خورد- ولی یک رمی است هر بار رمی یک رمی حساب می‌شود و لو مرمی چندین سنگ باشد ایشان فرموده دلیل دیگری هم می‌شود بر این مطلب بیاوریم و آن روایاتی که می‌گوید: مستحب است تکبیر عند رمی کل واحد من الحصیات. اگر بنا بود هفت تا سنگ را بشود یکجا زد به جمرات خوب یک تکبیر کافی بود دیگه پس تعدد تکبیر کشف می‌کند از تعدد رمی.

خوب جوابش این است که مستحب است تکبیر دیگه؛ کشف می‌کند مستحب است مطلوب است تعدد رمی. پس اینکه مستحب است تکبیر "کان یکبر رسول‌الله -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌آله- عند کل حصاة" برای اینکه پیامبر-صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌آله- یک سنگ دست می‌گرفت ابن عباس به ایشان یک سنگ می‌داد حضرت می‌زد سنگ دوم می‌داد حضرت می‌زد خوب "یکبر عند کل حصاة"؛ مستحب است؛ اما [اینکه] اگر کسی هفت تا سنگ را با هم بزند این مجزی نیست این استفاده نمی شود.

و همینطور ایشان استدلال کرده به استحباب اینکه رمی به شکل خذف باشد خذف چیست؟ خذف این است که سنگ را بگذارد روی ابهام با انگشت سبابه بزند طرف جمره. این در صحیحه بزنطی آمده: "یضع الحصی علی الإبهام و یدفعه بظفر السبّابة". این است خذف؛ ایشان می‌گوید: این کیفیت درست است که مستحب است و لکن دلالت می‌کند بر اینکه باید هفت بار سنگ بزنیم؛ چون اگر هفت تا سنگ را یکجا بزنیم که خذف معنا ندارد.

خوب اینهم جوابش روشن است دیگه برای اینکه برای عمل استحباب خذف ما می‌آییم هفت بار رمی حصاة می‌کنیم اما اگر یک کسی نمی خواهد عمل به مستحب بکند او چی؟ او که دلیل نمی شود این روایت که نمی تواند هفت تا سنگ را با هم بزند. پس عمده دلیل ارتکاز قطعی متشرعه است بر لزوم تتابع رمی و اگر جایز بود که با یک رمی هفت تا سنگ بزنیم لو کان لبان؛اگر جایز بود که هفت سنگ را یکجا با هم بزنیم لااقل یک فقیهی می‌گفت همین که هیچ شخصی نگفته و مرتکز لدی الفقهاء و المتشرعه این است که هفت بار سنگ بزنند هفت بار رمی حصاة بکنند این موجب وثوق می‌شود به حکم شرعی.

[سؤال: ... جواب:] بله هفت حضرت به او سنگ زد اما واجب هست که ما همان کاری که حضرت ابراهیم کرد بکنیم؟ حضرت عمل به مستحب کرد.

[سؤال: ... جواب:] [اینکه] آقا می‌فرمایند که این مطالب این ارتکازها اطلاق را در روایات رمی نمی‌گذارد شکل بگیرد قبول اما اگر کسی بگوید من استظهار نمی کنم وجوب تتابع را احتمال می‌دهم جایز است هفت سنگ را در مشتم جمع کنم یک باره پرتاب کنم طرف جمرات خب مقتضای اصل برائت این است که این کار جایز است نیازی به اطلاق گیری نداریم ما می‌گوییم: نه، ظاهر دلیل و مستفاد از مرتکز متشرعی این هست که لازم است تتابع بشود در رمی هفت بار رمی بکنیم و اگر شک بکنیم مورد، مورد اصل برائت از تعین تتابع است نه مورد قاعده اشتغال است. این هم راجع به شرط سوم.

[سؤال: ... جواب:] چه وجهی دارد که اگر گفتند "إرم" و متعارف بین مردم این بود که هفت بار سنگ می‌زدند به نحو تتابع بگوییم این متعین هست؟ اولا این تعارف بعد الخطاب است؛ در عرف که اینطور نیست که اگر بگویند هفت سنگ بزن به زید این بیاید به نحو تتابع سنگ بزند هفت تا سنگ را برمی دارد می‌زند به زید می‌گوید هفت تا سنگ زدم به زید دیگه؛ نگفت هفت بار سنگ بزن گفت هفت سنگ بزن به زید؛ از این کی عرف کجا تتابع را می‌فهمد؟ در مورد رمی جمرات می‌گوییم متعارف است اینکه تتابع می‌شود؛ آن می‌شود مرتکز متشرعی؛ این که انصراف دلیل نیست؛ اگر بخواهید انصراف دلیل را مطرح کنید باید ببینید اگر به عرف بگویید "إرم زیدا بسبع حصیات" چکار می‌کند؟ دانه دانه سنگ بر می‌دارد به زید می‌زند؟ یا نه ممکن است هفت سنگ بردارد یکجا به زید بزند این هم ممکن است و هیچ انصرافی به آن تتابع ندارد و لذا ما نیازی به این استدلال‌ها نداریم دلیل بر لزوم تتابع ارتکاز قطعی متشرعی است و تسالم بین عامه و خاصه.

پس امروز سه تا شرط را گفتیم قصد قربت، لزوم اینکه باید هفت سنگ بزنیم حداقل، سوم لزوم تتابع که این هفت سنگ را با هفت رمی بزنیم نه با رمی واحد این سه مطلب ثابت شد. اما شرائط دیگر که در ضمن آن ها این بحث مهم باید انجام بشود که اصلا جمره چیست؟ آیا جمره این دیوار و این ستون هست یا آن مجتمع الحصی هست که مکانی است که روی زمین که سنگ‌ها روی آن جمع می‌شده این بحث مهمی است که انشاءالله فردا دنبال می‌کنیم. والحمد لله رب العالمین.

‌‌جلسه 126-603

**دو‌شنبه - 14/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بررسی لزوم موالات در رمی جمرۀ عقبه

بحث در شرائط رمی بود. عرض کردیم مرحوم آقای خوئی شش شرط ذکر کردند که در بین این شش شرط لزوم موالات بین رمی‌ها نسبت به جمره عقبه نیست. از صحیحۀ معاویة بن عمّار ما استفاده می‌کنیم که در چهار رمی اوّل موالات معتبر است؛ چون ظاهر این صحیحه این است: اگر جمرۀ اولی را سه سنگ بزند بعد برود جمرۀ وسطی را هفت سنگ بزند بعد برود جمرۀ کبری را -که جمره عقبه است- هفت سنگ بزند برمی گردد و هفت سنگ به هر کدام از این سه جمره می‌زند. در ذیل صحیحۀ معاویة بن عمار روشن‌تر بیان کرده است؛ فرموده است‌ که اگر به جمرۀ وسطی چهار سنگ بزند به جمرۀ عقبه هفت سنگ بزند، "یرم الجمرة الوسطی بثلاث"؛ و اگر سه سنگ بزند به جمرۀ وسطی بعد برود هفت سنگ بزند به جمرۀ عقبه، "یرم الجمرة الوسطی بسبع"؛ این تعبیر کاملا نشان می‌دهد که اگر بنا بود در فرضی که سه سنگ زده تکمیل واجب باشد، می‌گفت: "یرمی بأربع" چطور قبلش گفت اگر چهار سنگ زده بعد رفته جمرۀ بعدی رو هفت سنگ زده "یرجع و یرمي بثلاث" اگر بنا بود سه سنگ بزند به جمرۀ وسطی -مثلا- بعد برود جمرۀ عقبه را هفت سنگ بزند باید بیاید تکمیل کند جمرۀ قبلی را می‌گفت "یرمي بأربع" دیگه چرا گفت "یرمي بسبع"؟

و این شرط است حتی در حق جاهل و ناسی؛ چون این صحیحۀ معاویة بن عمّار قدر متیقنش جاهل و ناسی است؛ شخص متعمد که نمی‌آید عمدا ترک کند بعض رمی در جمرۀ سابقه را و برود سراغ جمرۀ لاحقه با اینکه عالم است به ترتیب [از] این معلوم می‌شود که عالم عامد نبوده؛ عالم به ترتیب نبوده؛ بالاخره یا ناسی است یا جاهل به حکم است دیگه؛ قدر متیقنش جاهل و ناسی است. حالا عالم عامد را هم اگر بگیرد آن دیگه طوری نیست که بشود حمل کرد این صحیحه را بر عالم عامد. و لذا موالات در چهار سنگ اول رکن است حتی در حق جاهل و ناسی.

اما اینکه احتمال بدهیم اتیان به رمی جمرۀ لاحقه قبل از اینکه چهار سنگ بزنیم به جمرۀ سابقه این مانعیت داشته باشد ولی موالات شرط نباشد یعنی اگر شما سه سنگ بزنید به جمرۀ اولی مثلا بروید نیم ساعت بنشینید یک گوشه‌ای اشکال ندارد ولی بروید رمی کنید جمرۀ بعدی را این مانعیت داشته باشد این عرفی نیست ظاهرش این است‌ که مشکل، فوت موالات است ظاهر عرفی این است خوب پس موالات در چهار رمی اول (چهار سنگ اول را که می‌زنیم) رکن است اما در مازاد آن ما که اصلا معتقدیم دلیل نداریم بر اعتبار موالات اما کسانی مثل آقای خوئی آقای زنجانی که معتقدند ظهور خطاب "إرم سبعا" یا "طف سبعا" "‌إسع سبعا" در وحدت هیئت اتصالیه هست و حفظ موالات عرفیه هست خوب نسبت به رمی سنگ پنجم به بعد باید قائل به اعتبار موالات بشوند اما از خود صحیحۀ معاویة بن عمار فهمیده می‌شود که در حق جاهل و ناسی عفو شده اخلال به این موالات.

بلکه یک روایتی هست راجع به کسی که یکی از سنگ‌هایش افتاد (روایت سهل بن زیاد که یکی از سنگ‌هایش افتاد) حضرت می‌فرماید که "إن شاء رمی السابعة من ساعته و إن شاء رماها في غد"؛ آزاد است؛ شش تا سنگ مگر نزد به جمره؟ سنگ نهمی‌اش افتاد زمین گم شد بین سنگ های جمرات "لایأخذ من حصی الجمار" از سنگ های جمرات برندارد ولی هر وقت آن سنگ هفتم را بزند مجزی است؛ حتی اگر فردا هم بزند مجزی است.

[سؤال: ... جواب:] موالات چرا شرط نیست؟ بحث در اعتبار موالات که ربطی ندارد به دخول در رمی جمره بعدی خوب روز عید جمره عقبه است اما بحث موالات راجع به خود این جمره عقبه مطرح است دیگه؛ روایت مطلق است شامل رمی جمره عقبه در روز عید هم می‌شود؛ سهل بن زیاد عن احمد بن محمد عن ابن الکریم بن عمرو عن عبد الاعلی عن ابی‌عبدالله -علیه‌السلام- قلت له رجل رمی الجمرة بستّ حصیات فوقعت واحدة في الحصا قال: یعیدها إن شاء من ساعته و إن شاء من الغد إذا أراد الرمی و لایأخذ من حصا الجمار" این ظاهرش این است‌ که آخرین رمی است حالا که اگر روز عید است‌ که جمره عقبه می‌شود اگر روزهای دیگر هم است باز هم جمره عقبه نمی‌شود چون سنگ دیگر نداشته هفت سنگ برایش مانده بوده یکی از آن‌ها که افتاد زمین ماند شش تا معلوم می‌شود فقط همین جمره عقبه است اگر روز عید است یا روزهای دیگر اگر هم هست جمرات قبلی را زده بوده رسیده بوده به جمره عقبه و لکن این دلالت می‌کند که موالات معتبر نیست دیگه.

[سؤال: ... جواب:] "یعیدها" همان رمی حصاة سابعه را می‌گوید ببینید "رجل رمی الجمرة بستّ حصیات فوقعت واحدة في الحصا یعید" این واحده را "رجل رمی الجمرة بستّ حصیات فوقعت واحدة في الحصا" یک دانه از این سنگ ریزه‌ها که برداشته بود افتاد در این حصا الجمار حضرت فرمود: "یعیدها" ظاهرش این است‌ که اختصاص ندارد به جایی که یک کاری را کرده بعد تکرار می‌کند؛ روایاتی که در وضوء هست نگاه کنید؛ شخصی ترک کرده بود شستن دست راستش را دست چپش را شسته بود روایت داریم یعید. [سؤال: ... جواب:] نه، اعاده می‌کند؛ یعنی بر می‌گرداند خودش را به آن حال قبل؛ یعنی می‌آید دست راستش را می‌شوید؛ روایات را ببینید "یعید علیه" "یعیده". گاهی استعمال می‌شود در حالی که اصلا طرف این فعل را انجام نداده ولی چون محلش گذشت تعبیر می‌کنند "یعید" "قال یعیدها إن شاء من ساعته و إن شاء من الغد إذا أراد الرمی و لایأخذ من حصی الجمار" اصلا واضح است؛ این معنایش این است‌ که این سنگ هفتم را اگر بخواهد الان می‌زند اگر خواست فردا می‌زند و لکن از سنگ های جمرات چیزی را بر ندارد و لذا می‌بینید آقای زنجانی در مورد سنگ هفتم گفتند: موالات معتبر نیست و لو عمدا ترک بشود. [سؤال: ... جواب:] خود "یعیدها إن شاء من ساعته" قرینه است بر اینکه اگر خواست الان اعاده می‌کند؛ برای چی آن شش تا سنگ را اعاده کند؟ "یعیدها إن شاء من ساعته" اگر بنا باشد آن شش سنگ را، خوب زد؛ همین الان سنگ هفتم از رفیقش قرض می‌گیرد می‌زند باز هم می‌گویید یعید کل آن سنگ ریزه‌های قبلی را؟ این وجهی ندارد؛ این روشن است‌ که "یعیدها" یعنی یعید این سنگ هفتم را "من ساعته إن شاء"؛ همین الان از یکی سنگ بگیرد سنگ هفتم را بزند دیگه؛ همین الان سنگ را بگیرد که نمی‌گویند که از اول شروع کن؛ برای چی از اول شروع کنم؟ موالات که مختل نشده؛ [از] این‌ها معلوم می‌شود که مربوط به سنگ هفتم است و این قرینه می‌شود که موالات در سنگ هفتم معتبر نیست حتی عالما عامدا بلکه تاخیرش انداختش به فردا.

منتها ما این سندش را سهل بن زیاد که هست قبول نداریم. علاوه یک اشکالی به ذهن‌مان می‌آید که مانع می‌شود از اینکه ما مثل آقای زنجانی بیان کنیم که سنگ هفتم عمدا هم موالاتش ترک بشود مهم نیست و آن این است‌ که روایت در جایی است‌ که "فوقعت واحدة في الحصا" شاید این خصوصیت داشته باشد اما سنگ هفتم دستم است نمی‌زنم ممکن است فرق کند؛ سنگ هفتم بیافتد روی زمین گم بشود باید بروم دنبال سنگ خب امام فرموده لازم نیست الان بروی دنبال سنگ. و لذا فرمود "لایأخذ من حصی الجمار" از زمین برندار سنگ؛ ظاهرش این است‌ که سنگش تمام شد دیگه؛ "لایأخذ من حصی الجمار" امام فرمود لازم نیست بروی یک سنگ دیگری را پیدا کنی برو فردا بزن دوست داری برو پیدا کن دوست نداری برو فردا بزن اما اگر سنگ هفتم دارم می‌توانم نزنم بگذارم فردا؟ نه؛ شاید تاخیرش هم اشکال داشته باشد فوت موالات بشود.

البته ما که معتقدیم سه سنگ آخر موالات در آن معتبر نیست چون دلیل بر حفظ هیئت اتصالیه ما نداریم. این راجع به این بحث. [سؤال: ... جواب:] "یعیدها من ساعته" یعنی همان لحظه عرفی ظاهرش این است‌ که همان وقت و اگر بخواهد "و إن شاء أخّرها الی غد" آخر برای چه همان لحظه سنگ هفتم را بزند "یعید" کلّ را؟ برای چی "یعید" کلّ را؟ [سؤال: ... جواب:] اینکه بالاخره "یعیدها" یا به آن سنگ هفتم می‌خورد یا به کل سنگ‌ها اگر به سنگ هفتم می‌خورد دیگه بعدش هم "إن شاء أخّرها الی غد" یعنی همان سنگ هفتم را بزند [سؤال: ... جواب:] اولا اطلاق دارد شامل جمره عقبه هم می‌شود ثانیا بعید نیست که موردش جمره عقبه باشد چون این ظاهرش این است‌ که هفت تا سنگ داشت شش تایش خورد یکی‌اش افتاد زمین دیگه؛ سنگ ندارد؛ [اینکه] دیگه سنگ ندارد این در جمره اولی و وسطی که نیست؛ در جمره اولی و وسطی آدم سنگ جمرات بعدی را هم معمولا با خودش بر می‌دارد دیگه؛ بیست و یک سنگ بر می‌دارد به هر جمره هفت سنگ می‌زند روز یازدهم و دوازدهم.

شرط چهارم: برخورد سنگ به جمره در رمی

شرط چهارم در رمی جمره عقبه إصابة الجمرة است. شرط این است‌ که "أن‌تصل الحصیات الی الجَمرة" ظاهرا لفظ صحیح جمره است [به سکون میم] و لو معروف شده است جمره [به فتح میم] ما هم طبق همین حالا بگوییم غلط مشهور صحبت می‌کنیم اولی است غلط مشهور از صحیح غیر مشهور "أن‌تصل الحصیات إلی الجمرة".

بحث در اصل اینکه سنگ باید به جمره برسد واضح است خوب روایات داریم که مفادش این است‌ که اگر اصابت نکند سنگ به جمره "یعیدها" در این شکی نیست "فإن رمیت بحصاة فوقعت فی محمل فأعد مکانها" در صحیحۀ معاویة بن عمار هست؛ اصلا ظاهر "رمی الجمرة بحصاة" همین است وقتی می‌گویند "رماه بسهم" یعنی سهم خورد به او نه اینکه بین راه گیر کرد خورد زمین نخورد به او علاوه بر او صحیحه معاویة بن عمار هم هست و صحیحه‌های دیگه هم هست. در اینکه باید سنگ ریزه حصاة به جمره بخورد شکی نیست.

تعیین مصداقی جمره

اما بحث در این است‌ که جمره چیست؟ آیا جمره ستون است‌ که در زمان‌های قدیم در مکان جمرات نصب شده بود و الان به جای آن یک دیوار 26 متری به لحاظ طول تا ارتفاع سقف (سقف جمرات) هست آیا جمره این است؟‌این ستون است؟ [سؤال: ... جواب:] عرضش حالت بیضی شکل دارد وسطش عریض است چون داخلش خالی است سنگ‌هایی که در جمرات طبقات بالا می‌زنند از آن داخل داخل این دیوار می‌آید می‌رود طبقه زیر طبقه زیرزمین ما معمولا در طبقه همکف رمی جمرات می‌کنیم زیر این طبقه همکف طبقه زیرزمین است‌ که زعماء و رؤساء را می‌برند آنجا همه چیز آنجا فراهم است آب خنک امکانات می‌برندشان آنجا رمی جمرات می‌کنند زیر آن طابق سفلی مکانی است‌ که سنگ ریزه ها آنجا جمع می‌شود بعد با ماشین می‌آیند این سنگ ریزه‌‌ها را جمع می‌کنند می‌برند و بالای طبقه همکف که ما سنگ می‌زنیم فعلا دو طبقه دیگر ساختند حالا برنامه‌اشان این است‌ که پنج طبقه بکنند فعلا [سؤال: ... جواب:] اما دیوار که در هر طبقه‌ای هست 26 متر طولش است دور این دیوار یک حوضچه‌ای است دیوار یک متری حدودا به طول 32 متر که مردم می‌ایستند بیرون این حوضچه و معمولا آن دیوار را سنگ می‌زنند. آن محیط آن دیوار کوتاهی که دور این جمره هست حدودا 32 متر است و آن دیوار خودش 26 متر است حدودا و معمولا بیرون حوضچه قرار می‌گیرند فاصله آن حوضچه تا آن جمره حدودا سه متر است سنگ می‌زنند سنگ هم از همانجا می‌افتد در گودال از همان گودال می‌رود مخزن مخزن کجا بود؟ طبقه زیر طابق سفلی منفی 2 به قول آقایان.

قبلا (قبل از این تعمیرات) یک ستونی بود حدودا یک متر در یک متر حدودا و دور این ستون یک حوضچه‌ای بود که حدودا سه متر در سه متر بود خب مردم سنگ می‌زنند به آن ستون می‌افتاد در آن حوضچه. قبل از آن که ما دیگه ندیدیم اما عکس‌هایش هست در اینترنت نگاه کنید جمره عقبه یک ستونی بوده چسبیدۀ به دیوار و این طرفش هم تپه بوده مردم سنگ می‌زدند به آن ستون که حدودا یک متر بوده و سنگ ریزه‌ها جمع می‌شده دور آن ستون. بالای آن ستون و بالای آن دیوار یک زمین تقریبا مسطحی بوده در عکس اگر نگاه کنید مردم آنجا شترهایشان را می‌آوردند چادر می‌زدند آن بالای جمره عقبه می‌شده که در روایت دارد "لاترم الجمرة من أعلاها و إرمها من وجهها" یعنی از پائین سنگ بزنید به جمره نروید بالا از آن پشت از اعلای جمره سنگ به جمره بزنید.

حالا بحث این است‌ که آیا جمره یعنی همان ستون که قبلا یک متر بود یک متر حدودا عرض و طول یک متر هم ارتفاع حدودا و بعدا ارتفاعش بیشتر شد تا رسید آن زمانی که ما دیدیم ارتفاع رسیده بود به سقف (سقف جمرات) ولی طول و عرض زیاد نشده بود دیوار پشتش را هم برداشته بودند یعنی از چهار طرف خالی شده بود و الان هم که آن ستون 26 متر است این جمره است؟ که مشهور فعلا همین است و اختلافی هم اگر هست این است‌ که ما باید مکان ستون قدیم را رمی کنیم؟ یا اینکه مجازیم کل این 26 متر دیوار را هر کجایش را خواستیم رمی کنیم بلامانع است‌ که اختلاف است بین بزرگان؛ امروز اما مشهور بین فقهاء این است‌ که جمره عقبه یعنی ستونی است‌ که آنجا هست به او سنگ بزنید.

در مقابل یک نظری هست می‌گویند جمره ستون نیست جمره علامت است جمره یعنی مجتمع الحصا یعنی آن جایی که دور آن ستون سنگ‌ریزه‌ها جمع می‌شد و اصلا سنگ باید بخورد به آن مجتمع الحصا که زمین است اگر شما سنگ به ستون بزنید کمانه کند -حالا الان این امکان ندارد اما قدیم امکان داشت از ستون برود آن طرف- طبق این نظر غیر مشهور مجزی نیست چرا؟ برای اینکه شما به مجتمع الحصا سنگ نزدید یا اگر قدیم باز می‌گویم اینجور بود گیر می‌کرد لای همان جمرات چون این جمرات قدیم با سنگ و خاک و این‌ها درست می‌شد دیگه و گاهی سنگ می‌رفت داخل درز بین دو تا سنگ جمرات گیر می‌کرد طبق نظر مشهور مجزی است دیگه؛ به ستون سنگ زدید طبق نظر غیر مشهور مجزی نیست چون رمی مجتمع الحصا نکردید.

طبق این نظر غیر مشهور که بعضی از آقایان معاصر اصرار دارند و کتاب نوشتند در این رابطه "جمرات در عصر حاضر و گذشته" و اصرار دارند بگویند جمرات مجتمع الحصا است اصلا شما لازم نیست به ستون سنگ بزنید سنگ را بزنید به همان حوضچه حوضچه‌ای که قدیم بود مجتمع الحصا [سؤال: ... جواب:] مجتمع الحصا است دیگه اصلا جمره یعنی مجتمع الحصا طبق این نظر. الان که دیگه آل سعود -ما انشاء الله خواب آن‌ها را آشفته می‌کنیم- اما در جمرات آن‌ها خواب ما را آشفته کردند یک تغییراتی دادند که یک مقدار معادلات را به هم ریخته دیگه حوضچه‌ای ستونی و این‌ها نیست حالا چی می‌شود؟ مشهور که روی حرفشان هستند مشهور می‌گویند جای ستون یعنی همان ستون یا ستون قدیم یا کل این ستون که یک دیوار 26 متری است اما این نظر خلاف مشهور چی می‌گوید؟ این نظر می‌گوید که باید سنگ بخورد به مجتمع الحصا مجتمع الحصا کجاست؟ این ظاهری که می‌بینیم که خالی است چون پشت آن دیوار یک متری که محیط است به آن جمرات به حالت منحدر به حالت شیب دار می‌آید پائین تا نزدیکی حدود یک متر -یک متر و نیم- آن ستون آن دیوار تمام می‌شود دیگه؛ می‌شود مکان خالی که سنگ‌ها از آن ستون مستقیم می‌ریزد در آن جالی خالی؛ از طبقه زیرزمین هم می‌گذرد می‌رود طبقه بعد از آن می‌افتد روی زمین؛ مجمتع الحصا شده دو طبقه زیر همکف؛ و الا طبقه همکف دیگه مجتمع الحصا ندارد این را بدانید؛ آقایان هم بعضی‌ها می‌گویند ما هم تجربه کردیم الان طوری است‌ که سنگ که می‌زنید به جمرات دیگه بر نمی‌گردد به طرف شما از همانجا می‌افتد اینطور نیست که بیافتد و بخورد مثلا به این قسمت منحدر بعد از این دیوار کوتاه؛ به آنجا نمی‌خورد اصلا شاید هیچ نخورد از همان دیوار می‌آید پائین مستقیم شاید به هیج مانعی هم برخورد نکند بیافتد برود زیر طبقه زیرزمین؛ آن دو طبقه بعد از طبقه همکف یعنی طبقه منفی 2 آن می‌شود مجتمع الحصا؟ خوب این یک مشکله‌ای است یا این طبقه همکف مجتمع الحصا است؟ طبقه همکف که مجتمع الحصا نداریم مکان بازی است اگر نگویید ستون جمره است مجمتع الحصا آنجایی که سنگ‌ها جمع می‌شوند در طبقه همکف هیچی نداریم. مجتمع الحصا عملا شد طبقه منفی 2 خب آن مجتمع الحصا در جای مجتمع الحصا قدیم نیست این یک جهت یک مشکل. آخر مجتمع الحصا جای قدیم نیست دیگه؛ مجتمع الحصا جای قدیم در همان طبقه همکف بود دیگه؛ این یک مشکل.

مشکل دیگه این است‌ که رمی صدق نمی‌کند شما اگر دور دیواری که دور چاه می‌کشند فرض کنید یک دیواری است کنار چاه یک سنگ بزنی به این دیوار این سنگ بیافتد داخل چاه چاه هم فرض کنید ده متر پانزده متر است این سنگ که آخرش می‌رسد به آخر چاه صدق می‌کند رمیت اسفل البئر؟ صدق نمی‌کند اگر یک متری باشد خوب اگر قصد بکنید که ته این گودال یک متری سنگ بزنی ولی سنگت را اول بزنی به دیوار بعد از دیوار کمانه کند برود آنجا بخورد ممکن است اگر قصد کنی صدق کند رمی اما با فاصله ده متر یا بیشتر سنگی که می‌زنید همینطوری می‌آید [مثلا] کسی اگر سنگ بزند روی پشت بام دو طبقه یکی این سنگ وسط حیاط دیگه فشارش کم بشود بیاید بیافتد در حیاط می‌گویند به حیاط مردم سنگ زد؟ "رمی"؟ این هم مشکل دوم است‌ که باید این را بررسی کنند حالا ممکن است‌ که بگویند روایت می‌گوید:‌"رمت حصاة فأصابت جملا او انسانا فوقعت علی الجمرة قال لابأس" ممکن است بگویند خوب روایت می‌گوید "فوقعت علی الجمرة" کافی است اگر ما سنگ بزنیم بخورد به یک انسانی از آن انسان کمانه کند بیافتد فوقعت علی الجمرة امام فرمود یجزئه ذلک اشکال ندارد ممکن است به این استدلال کنند که حالا باید این‌ها را بررسی کنیم بگویند دیگه رمی صدق نکند مهم نیست عنوان وقعت علی الجمرة مهم است.

این اختلاف که آیا جمره بنا هست یا مجتمع الحصا یعنی ارض که محل بنا هست ارض اطراف بنا؟ کدام ها جمره هستد؟ این اختلاف از زمان شهید اول مطرح شده. در دروس شهید اول اینطور می‌گوید "الجمرة اسم لموضع الرمی و هو البنا أو موضعه ممّا یجتمع من الحصا" بصورت تردید بیان می‌کند "و صرّح علی بن بابویه انه الأرض" علی بن بابویه گفته جمره زمین هست نه ستون. در رسائل شهید اول صریحا اعلان موضع کرده در صفحه 246 رسائل می‌گوید "الجمرة اسم لتلک البنیة" جمره اسم بنا است یعنی اسم همان ستون است. در کشف اللثام می‌گوید: "هي المیل المبنيّ" جمره آن میل است ستون المبنيّ که بنا شده است "أو موضعه ان لم یکن" و اگر یک روزی آن ستون نبود جای آن ستون جمره است. اگر ستون نبود جای آن بنا را بزنید ولی حالا که جمره هست باید خود ستون را بزنید. در مدارک هم می‌گوید: "ینبغی القطع بإعتبار إصابة البنا مع وجوده" در مدارک می‌گوید باید به ستون بزنیم سنگ اگر باشد چرا "لأنّه المعروف الان من لفظ الجمرة" چون الان که می‌گویند جمره عرف همان ستون را می‌فهمد "و لعدم تیقّن الخروج من عهدته بدونه" می‌گوید قاعدۀ اشتغال هم می‌گوید هم به این ستون سنگ بزنیم. خب این هم که درست نیست چون قاعده اشتغال می‌گوید به هر دو جا سنگ بزنیم هم به ستون هم به آن زمین یا لااقل به ستون طوری سنگ بزن که بعدش بخورد به زمین قاعده اشتغال این را می‌گوید دیگه؛ نه اینکه فقط به ستون بزنید [سؤال: ... جواب:] نه اگر در ستون گیر بکند اگر از ستون کمانه کند برود آن طرف به مجتمع الحصا نخورد که قدر متیقن نمی‌شود. این هم کلام مدارک. در جواهر هم گفته به نظر ما هر دو مصداق جمره است. تامل بفرمایید انشاءالله کلام ایشان را فردا عرض می‌کنیم.

‌جلسه 127-604

**سه‌شنبه - 15/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بررسی تطبیقی نظریه مجتمع الحصی بودن جمره بر جمره فعلی

بحث در این بود که جمره اسم بنا هست یا اسم مجتمع الحصی که اطراف بنا هست. عرض کردیم در سال های گذشته یک ستونی بود و یک حوضچه‌ای بود در اطراف آن به قطر سه متر حدودا بحث بود که آیا سنگ به این حوضچه زده بشود یا به آن ستون زده بشود؟ مشهور می‌گویند: به ستون. بعضی‌ها گفتند: به آن حوضچه باید بیفتد. الان دیگه جمرات کلا تغییر کرده 26 متر دیوار هست که داخل مرکز این دیوار هم اجوف است (خالی است)‌که سنگ‌های طبقه بالا که رمی می‌شود از آن مکان اجوف می‌آید می‌رود در طبقه منفی 2 جمرات. دیگه حوضچه‌ای ما نداریم و در طبقه منفی 2 هم معلوم نیست اصلا سنگ‌ها روی زمین جمع بشود؛ ممکن است یک نقاله‌هایی باشد زیر آن سوراخی که به شکل خرطومی هست که سنگ‌ها از بالا می‌آید بریزد در آن نقاله‌ها- فرض کنید- ماشین های باربری بزرگ هر وقت پر شد می‌رود سنگ‌ها را بیرون منتقل کند ماشین بعدی نقاله بعدی می‌آید جایش ممکن است اینطور باشد و یساعده الاعتبار چون بعید است‌ که سنگ‌ها یک جایی جمع بشود باید دوباره کار اضافه بکنند بروند لودر بیاورند این سنگ‌‌ها را از زمین جمیع کنند در ماشین باربری علی القاعده یک نقاله‌هایی هست آنجا می‌گذارند سنگ‌‌ها در این نقاله‌‌ها که جمع شد پر شد ماشین این نقاله را -مثل آن بار ماشین های باربری- می‌برد بیرون ماشین بعدی می‌آید جای ماشین قبلی. احتمالش قوی هست که ما دیگه یک مکان معینی به عنوان مجتمع الحصی معلوم نیست داشته باشیم شما باید احراز کنید که سنگ به مجتمع الحصی می‌زنید.

[سؤال: ... جواب:] دیگه عرفا مدام ماشین بگذارند سنگ‌‌ها در آن ماشین جمع بشود آن ماشین برود ماشین بعد بیاید بعید است‌ که آن را مجمتع الحصی بدانیم.

یک راه هم هست برای کسی که دنبال مجتمع الحصی هست بگوید در همان طبقه همکفی که مثلا سنگ می‌زنیم یا طبقه 1 طبقه 2 که بعضی‌‌ها سنگ می‌زنند بعد از آن دیوار محیط به جمرات، زمین شیب دارد؛ شیب خیلی تندی دارد؛ خوب ممکن است یک کسی سنگ بزند به آن قسمت شیب‌دار زمین بگوییم این جمره است (مکان قبلی جمرات است) ولی مجمع الحصی نیست دیگه؛ شیب تند دارد سنگ اصلا نمی‌ماند آنجا و معمولا هم الان کسانی که به جمرات سنگ می‌زنند به آن قسمت شیب‌دار سنگشان نمی‌خورد. و مشکل دیگه این است‌ که فاصله‌اش با آن مرکز جمرات زیاد است؛ چقدر مثلا مکان جمرات قدیم بوده؟ باید یک مکان خیلی وسیعی در نظر بگیرید که خود آن جمره عمقش شاید به اندازه دو متر یا سه متر باشد آنوقت فاصله‌اش تا این مکان شیب‌دار هم کم نیست کل این‌ها را باید مجتمع الحصی بدانیم. این یک ادعاهایی است‌ که اثباتش کار مشکلی است. حالا ما اصل مطلب را دنبال کنیم که ببینیم جمره بنا است یا مجمتع الحصی که حالا وضع فعلی جمرات را باید برایش یک فکر دیگری کرد.

[سؤال: ... جواب:] حالا اجازه بدهید آنکه بحث اصلی ایشان هست در این کتاب و قدما روی آن بحث می‌کردند دنبال کنیم بعد ببینیم تا چه اندازه وضع فعلی جمرات را بنابراین که مجتمع الحصی باشد تعیین کرد. بنابراین که ستون باشد که مشکلی نیست الان هم بالاخره می‌شود به جایی که به جای آن ستون (بنایی که به جای آن ستون) ساخته اند و لو قطورتر سنگ زد. اگر ستون بگوییم نگاه که بکنید به زیر آن جمره فعلی جای آن ستون های قبلی هست نه اینکه آن ستون قبلی هست به شکل آن ستون قبلی ساخته شده دیگه. حالا یک مقداری هم روی آن سنگ گذاشتند گفتند هم: این سنگ‌‌ها که رویش هست که ما به آن می‌زنیم وصل به آن ستون نیست یعنی اینطور نیست که چسبیده باشد به آن ستون ممکن است با میله هایی محکم کاری کرده باشند. اما آن ستون را خراب کردند جایش مشابه آن ستون ساختند و لکن همان مشابه ستون را که ساختند اطرافش به او چسبیده نیست اینطور که بررسی کردند. بله برای محکم کاری میله هایی به آن ستون وصل است‌ که دیوار از هم نپاشد و لکن از زیر، کسانی که رفتند نگاه کردند گفتند باز بود و ما می‌توانستیم فضا را ببینیم فضای آسمان را ببینیم از این قسمت های باز. بهر حال وضع فعلی الان اینطور است ولی حالا ما برای اینکه اصل بحث را فراموش نکنیم کلمات قدما اصحاب را راجع به اینکه جمره بنا هست یا مجتمع الحصی است دنبال کنیم.

نقل عبارات فقهاء در تبیین جمره عقبه

عرض کردیم دروس عبارتی دارد ما از عبارتش می‌فهمیم ایشان می‌گوید جمره بنا است نه مجتمع الحصی عبارت دروس یک مقدار ابهام دارد و لکن در رسائل کاملا روشن بیان کرده در رسائل شهید اول می‌گوید "الجمرة اسم لتلک البنیة" ولی در دروس عبارت ابهام دارد "الجمرة اسم لموضع الرمی و هو البنا او موضعه مما یجتمع من الحصا" این موضعه چیست؟ یک احتمال دارد که یعنی اگر بنا نبود بنا خراب شد موضع بنا [مرمی باشد] یک احتمال دارد که می‌خواهد بگوید اگر می‌خواهند زیاد سنگ بزنند پوشیده بشود این ستون از سنگ‌‌ها، روی آن سنگ‌‌ها رمی کنند ولی روی آن سنگ هایی که بنا را پوشانده "و هو البنا او موضعه مما یجتمع من الحصا".

[سؤال: ... جواب:] غالبا اینطور است‌ که ستون بالاخره مخفی نمی‌شده البته ما دیدیم شرائطی را که چون حوضچه بود تا -شاید- اندازه قد یک انسان متعارف سنگ پوشیده شاید زمان شهید اول هم ایچنین فرضی پیش اومده این امکانش هست که آنقدر سنگ زیاد بشود کومه‌های سنگ جمع بشود آن ستون را بپوشاند که صاحب دروس بگوید بزن روی آن سنگ‌هایی که دور بنا را پوشیده.

"و قیل هی مجتمع الحصا" پس شهید اول نظرش این نیست که جمره مجتمع الحصی است می‌گوید "و قیل هی مجتمع الحصا".

در کشف اللثام هم همین را گفت گفت "المیل المبنی او موضعه ان لم‌یکن".

در مدارک هم که همین را گفت گفت "ینبغی باعتبار اصابة البنا مع وجوده لانه المعروف الان من لفظ الجمرة".

در جواهر هم همین را می‌گوید می‌گوید "المراد من الجمرة البناء المخصوص او موضعه ان لم‌یکن" بعد می‌گوید "و یمکن -بصورت احتمال می‌گوید- کون المراد من الجمرة المحل باحواله" ممکن است بگوییم جمره مجموع این محل است "التي منها الارتفاع ببناء او غیره او الانخفاض" آن محل حالا مراد اطراف بنا است؟ یا نه، مراد این است‌ که آن محلی که ستون هست. اگر ستون باشد به ستون بزن اگر ستون نباشد به محل بزن [سؤال: ... جواب:] یعنی باز این عبارت "و یمکن" با این توجیه که ما کردیم که می‌خواهد بگوید جامع بین بنا و موضع بنا نه جامع بین بنا و اطراف بنا اول گفت "البناء المخصوص او موضعه ان لم‌یکن" اگر بنا نبود موضع بنا را بزنید "و یمکن کون المراد بها المحل" [یعنی] اصلا وضع شده جمره برای آن جامع. فرقش این است‌ که در احتمال اول که بگوییم "البنا ان کان و ان لم‌یکن فموضع البنا" ممکن است کسی بگوید که واجب است ما تجدید بنا کنیم از باب مقدمه واجب ولی تا تجدید بنا نشده از باب قاعده میسور آن جای بنا را می‌زنیم اما "و یمکن" می‌گوید نه اصلا جامع بین بنا و موضع بنا جمره است نیاز به تجدید بنا نداریم اما باز از آن فهمیده نمی‌شود مجتمع الحصی؛ اطراف بنا جمره است. تا حالا ما از عبارت فقهاء یک عبارت صریحی پیدا نکردیم که بگویند مجتمع الحصی جمره است‌ که اطراف آن ستون است.

خوب بعضی از اعلام هم در کتاب فقه الحج از معاصرین مطرح کردند این بحث را و گفتند متبادر از جمره در روایت و کلمات اصحاب همین بنا است‌ که تا زمان ما جمره به همین بنا گفته می‌شود حالا لابد ایشان به استصحاب قهقرائی تمسک می‌کنند می‌گویند الان عرفا به این بنا می‌گویند جمره نه به آن حوضچه‌ها حالا یا اصل عقلائی است -اصالة عدم النقل اصل عقلائی است دیگه؛ استصحاب قهقرائی استصحاب شرعی که نیست استصحاب عقلائی است در ظهورات می‌گویند الان یک لفظی ظهور داشت در یک معنا می‌گوییم زمان شارع هم همینطور بوده- ممکن است ایشان به استصحاب قهقرائی تمسک نکند بگوید این مسائلی است‌ که اگر تغییری در آن داده می‌شد لو کان لبان حجّ است شوخی نیست مورد اهتمام مسلمین بوده اگر بگوییم قبلا به آن حوضچه‌ها سنگ می‌زدند بعدا آمدند به بنا سنگ می‌زنند این یک نوع بدعت است و این بدعت در تاریخ ثبت می‌شود که این بدعت از کی شروع شد این دیگه می‌شود امارۀ قطعیه بر اینکه جمرۀ همین بنا است.

مرحوم آقای خوئی هم ظاهرش همین است چون می‌گوید جمره که مراد شخص آن صخره ای نیست که زمان رسول‌الله و ائمه -علیهم‌السلام- بوده. معلوم می‌شود جمره را صخره می‌داند می‌گوید حالا آن صخره از بین برود جای آن صخره یک چیز دیگری درست کنند آن هم جمره هست دیگه "انّ الجمرة لایراد بها شخص تلک الصخرة التي کانت موجودا فی عصر النبی و الأئمّه بداهة انها کسائر الاجسام لاتبقی الی یوم القیامة مع انّ الرمی باق فلو خربت ونصب مکانها اخری اجتزء برمیها بلااشکال" ببینید برای ایشان مسلم بوده که جمره یعنی بنا منتها نه همان شخص بنای قدیم و لو جای آن بنای جدیدی بسازند.

نقل نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

اما در مقابل بعضی از معاصرین عرض کردم اصرار دارند که جمره بنا نیست جمره یعنی مجتمع الحصی؛ یعنی اطراف آن ستون؛ آن حوضچه‌ای که هست که سنگ‌‌ها در آن جمع می‌شود جمره آنجا است. اگر به ستون بزنند نخورد به داخل آن حوضچه‌ها صحیح نیست اگر به داخل حوضچه‌ها بزنند و لو به ستون نزنند صحیح است؛ چرا؟ ایشان شواهدی از لغت فقه تاریخ روایت ذکر می‌کند این شواهد را بررسی کنیم:

شواهد لغوی نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

اما از لغت؛ ایشان می‌گوید در لغت سه معنایی که مناسب با جمرات هست ذکر شده معانی دیگر هم دارد: جمرة النار المتقدة (آتش روشن شده) ولی آن ربطی ندارد به این جمرات. معانی که ممکن است مربوط به جمرات باشد سه تاست: یک: اجتماع دو: سنگ‌های کوچک (سنگ ریزه) سه: دور شدن با سرعت. هر سه ذکر شده. به خود احجار صغر می‌گویند جمرات به آن مکان می‌گویند: مجتمع الحصی؛ گفتند جمره مجتمع الحصی؛ معنای اول این است دیگه؛ اجتماع می‌شود بخاطر مجتمع الحصی بودن دیگه. معنای سوم هم می‌گویند زمانی که حضرت آدم ابلیس را دید آنجا با سنگ ریزه به او زد "اجمر أی ابتعد".

ایشان می‌گویند اکثر لغویین فقط معنای اول را ذکر کردند که مجتمع الحصی است:

مصباح المنیر: "کل شیء جمعته فقد جمّرته و منه الجمرة و هی مجمتع الحصی بمنی" خب مجتمع الحصی بمنی کجاست؟ ستون نیست که؛ مجتمع الحصی اطراف ستون است آن حوضچه‌ای است‌ که سنگ‌‌ها در او جمع می‌شد.

مجمع البحرین: "الجمرات مجتمع الحصی بمنی".

لسان العرب: "الجمرة اجتماع القبیلة الواحدة و من هنا قیل لمواضع الجمار التي ترمی بمنی جمرات" به آن مواضع جمار می‌گویند جمرات "لان کل مجمع حصی منه جمرة" هر مجمع حصایی جمره است.

در نهایة ابن اثیر می‌گوید: "الجمار الاحجار الصغار و منه سمیت جمار الحج للحصی التی یرمی بها و اما موضع الجمار بمنی فسمی جمرة لانها ترمی بالجمار". این [عبارت] دلیل بر ایشان نیست این قسمت "اما موضع الجمار بمنی فسمی جمره لانها ترمی بالجمار" با ستون هم می‌سازد این عبارت؛ چون ستون هم "ترمی بالجمار دیگه" ولی ادامه‌اش: "و قیل لانها مجمع الحصی التي یرمی بها" [سؤال: ... جواب:] اول می‌گوید "موضع الجمار بمنی سمی جمرة لانها ترمی بالجمار و قیل لانها مجمع الحصی" خوب ایشان می‌گوید مجمع الحصی که ستون نیست اطراف ستون است روی زمین.

در تاج العروس می‌گوید "موضع الجمار بمنی سمی جمرة لانها ترمی بالجمار و قیل لانها مجمع الحصی" عین عبارت نهایه ابن اثیر است.

ایشان تکیه می‌کند به اینکه این علماء غالبشان اکثرشان گفتند جمره مجمع الحصی است می‌گوید ببینید هیچکدام نگفتند جمره آن عمود است آن بنا است. این، کلمات لغویین.

شواهد فقهی نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

اما کلمات فقهاء -خوب گوش بدهید- عباراتی دارند فقهاء از آن تلویحا فهمیده می‌شود که جمره را زمین می‌دانند نه بنا:

مبسوط: "اذا وقعت الحصاة علی مکان اعلی من الجمرة و تدحرجت الیها اجزأه" تدحرجت یعنی انحدرت (انحدار) اگر شما سنگ بزنید به یک مکانی این سنگ سرازیر می‌شود به کجا؟ به زمین دیگه؛ سرازیر می‌شود به زمین دیگه؛ سرازیر که نمی‌شود به ستون.

و همینطور ابوالصلاح حلبی در کافی می‌گوید: "ان رمی حصاة فوقعت فی محمل او علی ظهر بعیر ثم سقطت علی الأرض اجزأت" [از عبارت] سقوط علی الارض [فهمیده می شود که] جمره را ارض می‌داند. چطور شیخ طوسی در مبسوط عنوان تدحرج گفت تدحرج یعنی انحدار؛ انحدار به این معنا است‌ که این سنگ از مثلا شتر که افتاده شد به سمت شتر سرازیر شد؛ به کجا؟ به ستون؟ معنا ندارد؛ سرازیر شد به آن زمین که جمره است یا سقطت علی الارض یعنی سقطت علی ارض الجمرة خب ستون که ارض نیست. پس ببینید این تعبیرها نشان می‌دهد که جمره را ارض می‌دانستند (ارض مجتمع الحصی).

این عبارت کافی شبیهش عبارت غنیه است‌ که بعدش هم می‌گوید علیه اجماع الفرقه. همین تعبیر سقطت علی الارض در کتاب غنیه هم هست.

علامه در منتهی، تذکره، تحریر، تعبیری که می‌کند این است می‌گوید "اذا رمی بحصاة فوقعت علی الأرض" این را داشته باشید [که گفت] فوقعت علی الارض؛ معلوم می‌شود جمره را ارض می‌داند. بعد باز هم می‌گوید: "او اصابت شیئا صلبا ثم وقعت في المرمی" نه "وقعت علی المرمی" ستون اگر جمره باشد که "وقعت فیه" معنا ندارد سنگ افتاد در او؛ در او یعنی چی؟ در ستون؟ این معلوم می‌شود مجتمع الحصی بوده جمره که تعبیر می‌کنند "وقعت فی المرمی" در او سنگ افتاد.

بحر العلوم در رسالۀ تحفة الکرام از ابن جماعة نقل می‌کند که شافعیه اینطور می‌گفتند؛ می‌گفتند "الرمی مجتمع الحصی عند بناء الشاخص هناک لا ما سال من الحصی و لا بالشاخص" می‌گفتند: رمی باید به مجتمع الحصی باشد نه به آن بناء شاخص و نه به آن سنگ‌هایی که سرازیر شده به پائین. اگر عکسش را تکثیر کنند -دست من هست- یک بنایی هست یک سنگ ‌ریزه‌هایی هست اطراف آن بنا بعد یک مقدار سنگ‌‌ها که اضافه می‌آمد می‌ریخت زیر تپه زیر دست وپای مردم می‌گوید که شافعیه می‌گفتند جمره مجتمع الحصی است یعنی زیر این بنا (اطراف این بنا) که سنگ‌ها جمع می‌شد لا الشاخص نه آن بنا جمره است و نه آن سنگ ریزه‌هایی که "سال منه" به اطراف دور. بحث تقلید از شافعیه نیست بحث این است‌ که تاریخ را نشان می‌دهد و کلمات فقهای عامه را در کنار کلمات فقهای خاصه نشان می‌دهد.

نقل شواهد تاریخی نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

باز نقل می‌کند از محب الدین طبری می‌گوید "لم یذکر فی المرمی حد معلوم" حد معلومی برایش گفته نشده "غیر ان کل جمرة علیها علم" خود علم جمره نیست هر جمره‌ای "علیها علم فینبغی ان یرمی تحته علی الأرض" زیر این علم که روی زمین است یعنی همان مجتمع الحصی (اطراف آن بنا) او را رمی کنند. "و حدّه بعض المتاخرین من ثلاث اذرع من سائر الجوانب" بعضی از متاخرین گفتند که یک متر و نیم از هر طرف این علم [حد است].

[سؤال: ... جواب:] کلام محب الدین طبری آدرسش معلوم نیست ایشان هم مشخص نکرده که محب الدین طبری در کدام کتاب این حرف را زده و اصلا کی هست محب الدین طبری؟ و در کدام کتاب گفته؟ ما هم کتابی پیدا نکردیم گشتیم عمده کتب را هم ما بررسی کردیم نقل خاصی از او پیدا نکردیم. [یکی از آقایان درس: محب الدبن طبری قاضی مکه بوده در قرن هفتم]

ابراهیم پاشا که امیر الحاج بوده در عهد سلطان عبد الحمید در کتاب مرآة الحرمین می‌گوید در زمان متوکل "غیّر في زمان المتوکل بعض الناس غیر المطلعین" بعض افراد غیر مطلع "غیّر مکان الجمرة فکانوا یرمون فی غیر محل الرمی فبنی اسحاق بن سلمة الصائغ الذي کان امیر الحاج فی زمانه حائطا لتعیین محل الرمی" ابراهیم پاشا می‌گوید در زمان متوکل بعضی از افراد غیر مطلع جای جمره را تغییر دادند می‌رفتند جای دیگر رمی می‌کردند اسحاق در آن زمان امیر الحاج بود یک دیواری بنا کرد یعنی همین ستون تا مردم اشتباه نکنند علامت باشد و الا این ستون علامت است نه اینکه جمره هست علامت بود مردم نروند جای دیگری را رمی کنند. ایشان می‌گوید حائط یعنی همان ستون.

این نقل ابراهیم پاشا از اخبار مکه ازرقی گرفته شده -این را بنده به عنوان پرانتز بگویم- که قدیمی‌ترین کتاب است راجع به مکه در سال 240 زمان خلافت متوکل عباسی می‌گوید که رجوع کنید ج 1 اخبار مکه صفحه 298 تا صفحه 303 هست -این کتاب هم در مکتبه اهل بیت هست و هم در این جغرافیای جهان اسلام هست- می‌گوید امسال سال 240 خیلی باران آمد منازل زیادی منهدم شد مسجد پیامبر منهدم شد مسجد خیف منهدم شد "و السیل هدم العقبة المعروفة بجمرة العقبة" بعد می‌رسد به اینجا می‌گوید نامه نوشتند به متوکل خلیفه عباسی او هم اسحاق را فرستاد همان اسحاق که اسمش را بردیم اسحاق الصائغ "و احکم العقبة و جدراتها" آمد جمره عقبه را محکم سازی کرد ستون‌های آن را محکم کرد "و کانت الجمرة زایلة عن موضعها ازالها جهال الناس برمیهم الحصی".

ابراهیم پاشا و همینطور صاحب همین کتاب که استناد می‌کنند به کلام ایشان گفتند مراد این است‌ که مردم دچار اشتباه شدند جای جمره را اشتباه گرفتند تحریف معنوی کردند جمره را و الا ستون که معنا ندارد از اینجا برداریم بگذاریم جای دیگه ستون که آهن نبود بنا بود بنا را برداید خراب می‌شود اینکه می‌گوید "ازالها الجهال" این یعنی جهال آنجا را رمی نمی‌کردند می‌رفتند جای دیگر را رمی می‌کردند بعد اسحاق آمد یک کاری کرد که مردم برگردند جمره قبلی را رمی کنند می‌گوید "فردّها الی موضعها و بنی من ورائه جدارا" پشت این جمره عقبه دیواری ساخت "و مسجدا متصلا بذلک الجدار لئلایصل الیها من یرید الرمی من اعلاها" تا افراد نتوانند بیایند از بالای جمره رمی کنند خلاف سنت عمل نکنند همه بروند از پائین جمره رمی کنند جمره را.

انصاف این است -این جمله را بگویم بقیه‌اش برای فردا- این عبارت کاملا واضح است‌ که بحث اشتباه نیست بحث این است‌ که یک بنایی بود در جمره عقبه مردم از روی جهل طوری سنگ می‌زدند به آن بنا که آن بنا خراب شد این‌ها می‌گویند که نه، مردم اشتباهی رفتند جای دیگر سنگ زدند اسحاق آمد یک علَمی گذاشت در آن جمره شرعی که اینجا را بیایید رمی کنید. این عبارت که این را نمی‌گوید می‌گوید "و اما السیل هدم العقبة المعروفة" سیل منهدم کرد جمره عقبه را معلوم می‌شود جمره عقبه بنا بوده که سیل منهدمش کرده زمین را که سیل منهدم نمی‌کند این معلوم می‌شود که بنا بوده که سیل منهدم کرده. بعد می‌گوید "و قد احکم اسحاق العقبة و جدراتها" آمد عقبه و ستون های عقبه را محکم کرد "و کانت الجمرة زایلة عن موضعها ازالها جهال الناس برمیهم الحصی" این یعنی اشتباه کردند مردم؟ می‌گوید جهال مردم بخاطر سنگ زدن به این ستون یعنی سنگ های محکم که به این ستون می‌زدند کاری کردند که این ستون خراب شد نه اینکه "جهال الناس غیّروا الجمرة عن موضعها" آمدند به جای اینکه در آن نقطه شرعی رمی جمره عقبه بکنند رفتند جای دیگر رمی جمره عقبه کردند [سؤال: ... جواب:] نه آنکه حساب دیگر است سیل خراب کرد در آن سال آن یک بحث است چند صفحه بعدش می‌گوید می‌گوید "و کانت الجمرة زایلة عن موضعها ازالها جهال الناس برمیهم الحصی و ... عنها حتی ازیحت... شیئا یسیرا من فوقها فرّدها ای موضعها الذي لم‌تزل" این یک مقدار کمتر ساخت جمره عقبه را بعد کاملش کرد.

حالا تامل بفرمایید این عبارت به نظر ما درست نقطه مخالف نظر ایشان هست ظاهرش این است‌ که جمره عقبه یک بنایی داشت مردم به آن بنا سنگ می‌زدند ولی طوری سنگ می‌زدند که آن بنا را عملا منهدم کردند و اسحاق آمد آن بنا را مستحکم کرد. تامل بفرمایید در بقیه مطالب انشاء الله فردا.

‌جلسه 128-605

**چهار‌شنبه - 16/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

ادامه نقل شواهد فقهی شیعی بر نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

بحث راجع به ادله‌ای بود که بر این اقامه شده بود که جمره مجتمع الحصی هست نه عمود حجری و آن ستون سنگی که در قرن‌های اخیر رسم شده به آن سنگ می‌زنند. ابتداء کلمات لغویین مطرح شد. بعد رسیدیم به کلمات فقهاء. در کلمات فقهاء تعبیرهایی که آمده گفتند که این [کلمات] ظاهر در این هست‌که آقایان جمره را ستون نمی‌دانستند مثلا تعبیری که در کلام محقق در شرائع، علامه در قواعد، شهید ثانی در مسالک، محقق کرکی در جامع المقاصد [و] صاحب ریاض آمده، این است "لو وقعت الحصاة علی شیء و انحدرت علی الجمرة صح". تعبیر "انحدرت علی الجمرة" ظاهر در این است‌ که جمره، زمین بوده؛ و الا معنا ندارد بگوییم سنگ بزند به جایی بخورد از آنجا سرازیر شود به سمت ستون؛ [بلکه] سرازیر می‌شود به سمت زمین. یا یحیی بن سعید حلی در جامع شرائع می‌گوید "و اجعل الجمار علی یمینک و لاتقف علی الجمرة" "لاتقف علی الجمرة" اگر جمره ستون است‌ که متعارف نیست کسی برود روی ستون بایستد؛ [از] "لاتقف علی الجمرة" معلوم می‌شود جمره مجتمع الحصی است؛ می‌گوید نرو در مجتمع الحصی بایست بیا بیرون مجتمع الحصی و از بیرون مجتمع الحصی سنگ بزن به مجتمع الحصی و الا بگویند "لاتقف علی العمود" این عرفی نیست. [سؤال: ... جواب:] این‌که برود داخل آن مجتمع الحصی (داخل آن حوضچه‌ها) سنگ بزند، این ممکن است.

ادامه نقل شواهد فقهی عامه بر نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

باز کلمات فقهای عامه را در این رابطه ذکر می‌کنند که برخی از این کلمات را بررسی کنیم:

محی الدین نووی در کتاب مجموع ج8 صفحه176 می‌گوید "و قال الشافعي الجمرة مجتمع الحصی لا ما سال من الحصی". شافعی گفته جمره آنجایی است‌ که سنگ ریزه‌ها در آنجا جمع می‌شود نه آن سنگ ریزه‌هایی که سرازیر می‌شوند به بیرون مجتمع الحصی. "و المراد من مجتمع الحصی في موضعه المعروف و هو الذي کان في زمان رسول‌الله -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌آله-". مجتمع الحصی همان مجتمع الحصی زمان نبی اکرم مراد است. "و هذا الذي ذکرته" این کلام محی الدین نووی هست "هو المشهور و هو الصواب". در ضمن این مطالب جمله‌ای دارد آن هم جالب است؛ می‌گوید "و لو نحّی الحصی من موضعه الشرعی و رمی الی نفس الارض اجزأ". اگر مردم بروند جای دیگر سنگ بزنند آن جمره شرعیه غریب بماند کسی آنجا سنگ نزند شما طبق وظیفه شرعی‌تان بروید به همان زمین سنگ بزنید مجزی است. "لو نحی الحصی من موضعه الشرعی و رمی الی نفس الارض" شما بیایید سنگ بزنید به زمین "اجزأ" چرا؟ "لانها فی موضع الرمی" شما به وظیفه‌اتان عمل کردید درست است‌ که الان دیگه مجتمع الحصی نیست آن جمره شرعیه، مردم رفتند جای دیگر را سنگ می‌زنند اما شما مهم نیست که به مجتمع الحصی بالفعل سنگ نمی‌زنید بلکه مهم این است‌ که شارع گفته است به آنجا سنگ بزنید که رمی الی نفس الارض شما به این عمل کردید پس مجزی است. [از] این معلوم می‌شود مرمی و موضع الرمی ارض است نه عمود.

باز همین محی الدین نووی در روضة الطالبین ج3 صفحه114 می‌گوید "لایشترط بقاء الحجر فی المرمی". لازم نیست که آن سنگ ریزه در مرمی بماند. "فلایضر تدحرجه" زیاد نمی‌زند که او غلت بخورد "و خروجه" و خارج بشود از آن موضع رمی "و لکن ینبغی ان‌یقع فیه" ولی سزاوار است (بهتر است)‌که این در آنجا بماند؛ خوب سنگ در کجا می‌ماند؟ در ستون؟ سنگ در مجتمع الحصی در آن اطراف ستون می‌ماند منتها می‌گوید اگر نماند مهم نیست. -ادامه‌اش مهمتر است- می‌گوید "و لایشترط کون الرامی خارج الجمرة". و شرط هم نیست که رامی بیرون جمره بایستد. "فلو وقف فی طرف" اگر در یک گوشۀ جمره بایستد "و رمی الی طرف الآخر جاز". مراد از این نمی‌تواند ستون باشد باید همان مجتمع الحصی باشد (همان حوضچه باشد) که می‌گوید می‌توانی شما یگ گوشه این حوضچه بایستی (داخل در این جمره) گوشه دیگر را رمی کنید "و لایشترط کون الرامی خارج الجمرة". این عبارت در شرح کبیر رافعی هم هست‌که در قرن هفتم زندگی می‌کرده.

در کتاب الحاوی فی فقه الشافعی تالیف ماوَردی که متوفای قرن پنجم هست می‌گوید "اذا رمی الحصاة و کان فی الجمرة محمل" اگر در جمره یک محملی بود "فوقعت فیه" سنگ افتاد در محمل "او کانت فی الجمرة متاع فوقعت علیه" در آن متاع "لم یجزئه حتی یقع فی مکان الحصی". مجزی نیست تا واقع بشود در آن مکانی که سنگ ریزه‌ها هستند. این هم با ستون بودن جمره نمی‌سازد می‌گوید در جمره محملی بود متاعی بود؛ یعنی در ستون؟ این‌که نیست. بعد هم می‌گوید مجزی نیست سنگ بزنید مگر این‌که واقع بشود در آن مکان سنگ ریزه‌ها.

مالک در المدونة الکبری ج1 صفحه436 اینطور می‌گوید؛ می‌گوید "و ان وقعت فی موضع حصی الجمره و ان لم‌تبلغ الرأس اجزأ". اگر سنگ ریزه بخورد در موضعی که سنگ ریزه‌های جمره آنجا جمع می‌شود "و ان لم‌تبلغ الرأس" و لو به سر جمره نخورد، مجزی است. [از] این هم معلوم می‌شود که جمره را موضع الحصی می‌داند؛ تعبیر می‌کند "و ان وقعت فی موضع حصی الجمرة اجزأ و ان لم‌تبلغ الرأس".

در مرآة المفاتیح از روضة المحتاجین که از کتب فقهی اهل سنت هست نقل می‌کند می‌گوید "لو قصد الشاخص" اگر شخصی بخواهد شاخص را بزند شاخص همان ستون است "او حائط الجمرة لم‌یکف" مجزی نیست "و ان وقع فی المرمی" و لو بعد از این‌که سنگ زد به آن شاخص یا به آن دیوار افتاد سنگ در همان مرمی اصلی و شرعی مجزی نیست؛ چون این آقا قصد نداشت "کما یفعله کثیر من الناس" البته بسیاری از مردم همین کار را می‌کنند سنگ می‌زنند به آن شاخص (به آن حائط) ولی این مجزی نیست.

این هم کلمات فقهاء از عامه و خاصه. باز برای تکمیل آخرین عبارت را نقل کنیم از یکی از علمای اهل سنت به نام الباجی می‌گوید "الجمرة اسم لموضع الرمی" خوب این‌که چیزی نیست. ابن فرحون در شرحش [می‌گوید] -این ادامه‌اش مهم است- "قال ابن فرحون فی شرحه علی ابن الحاجب: لیس المراد بالجمرة البناء القائم و ذلک البناء قائم وسط الجمرة علامة علی موضعها". آن بناء در وسط جمره علامت موضع الجمرة است و الا مراد از جمره آن بناء نیست. "و الجمرة اسم للجمیع". یعنی اسم آن منطقه است‌ که داخل حوضچه است. مواهب الجلیل ج4 صفحه191.

شبیه این را محمد بن شربینی گفته. این متوفای سنه977 است. می‌گوید "ان قضیه کلامهم انه لو رمی الی علم منصوب فی الجمرة او الحائط الذي بجمرة العقبة کما یفعله کثیر من الناس ثم وقع فی المرمی لایجزی". "ان قضیة کلامهم" یعنی کلمات فقهاء عامه. مجزی نیست به آن علم منصوب در جمره یا آن حائط جمره عقبه بزند و لو بعدا بخورد به آن مرمی بخورد به آن اصل جمره این مجزی نیست. در ضمن هم گفته "کما یفعله کثیر من الناس". چه کنیم که کثیری از مردم همین کاری که ما می‌گوییم مجزی نیست انجام می‌دهند. این، کلمات فقهاء.

[سؤال: ... جواب:] ببینید حالا ما که داریم نقل قول می‌کنیم و استناد به فتوای این فقهاء عامه نیست. از این کشف می‌خواهند بکنند که معروف و معهود بین فقهاء چه فقهاء عامه چه فقهاء خاصه این بوده که مرمی آن ارض الجمرة است و لذا هم از علمای خاصه نقل کرد از علامه در چند کتاب که تعبیر می‌کرد "ثم وقعت فی المرمی اجزأ" مرمی را تعبیر کرد به "وقعت فیه" و به ستون که نمی‌گویند "وقعت فیه" به ستون می‌گویند "وقعت علیه". فقهاء عامه را هم نقل کرد؛ این برای کشف واقعیت است نه تعبد به فتاوای چه فقهاء عامه چه فقهاء خاصه.

اما روایات را هم بگوییم و بعدش هم یک مقدار از تاریخ بگوییم و دیگه فکر می‌کنم نهایت تقریبی که دفاع باشد از این قول ما داشتیم و لو موافق با این قول نیستیم اما سعی کردیم که کوتاهی نکنیم در تقریب این قول.

نقل سه روایت بر نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

راجع به روایات ایشان می‌گویند از بعضی از روایات تلویحا می‌فهمیم که جمره مجتمع الحصی است. یکی صحیحه معاویة بن عمار؛ "فان رمیت بحصاة فاصابت انسانا او جملا ثم وقعت علی الجمار اجزأک". می‌فرماید اگر سنگ ریزه زدی به یک انسانی یا جملی خورد سپس افتاد روی جمره، مجزی است. اگر جمره عمود باشد (ستون باشد) این معهود نیست متعارف نیست که ما سنگ بزنیم بخورد به یک انسان بعد از آن انسان برگردد بخورد به ستون؛ آخه وقتی خورد به یک انسان آن نیرویش کم می‌شود بخاطر این اصطکاک؛ دیگه می‌افتد زمین؛ نه این‌که تازه از آنجا نیرو بگیرد انرژی بگیرد از آن شتر یا از آن انسان محکم برود بخورد به یک ستون دیگر؛ نه این معمولا ضربه که دید می‌افتد زمین. پس معلوم می‌شود که جمره اسم زمین است‌ که تعبیر می‌کنند وقعت علی الجمار.

[سؤال: ... جواب:] نمی‌دانم شاید ایشان این مطلب را هم که شما می‌گویید نظرشان باشد که بگویند تعبیر به وقوع علی الجمار دلیل بر این است‌ که جمره قطعه ارض بوده و جمار واقع می‌شده بر او؛ شاید می‌خواهند بگویند اگر ستون بود باید می‌گفتند "اصابت الجمرة" نه "وقعت علی الجمرة"؛ حالا این هم بعید نیست که ایشان این را بگوید. می‌گوید مضافا به این‌که سنگ وقتی به یک انسانی یا به جملی خورد دیگه قوتش را از دست می‌دهد و دیگه نمی‌آید به یک ستون دیگری بخورد؛ می‌خورد به زمین که مجتمع الحصی است.

روایت دوم صحیحه بزنطی: "و اجعلهن علی یمینک کلَّهن و لاترم علی الجمرة" "لاترم علی الجمرة" یعنی نرو روی جمره از روی جمره رمی بکنی؛ "لاترم علی الجمرة" یعنی "لاترم و انت علی الجمرة" معنایش این است دیگه؛ کدام آدم عاقلی می‌رود روی ستون؟ که امام -علیه‌السلام- وقت شریفش را بگذارند برای این‌که بگویند "لاتصعد علی العمود" مخصوصا آن عمود‌هایی که نشان می‌دهند مثلا عمود در جمره اولی سه متر ارتفاع و یک متر در یک متر طول وعرض؛ مگر عقلش را از دست داده طرف برود بالای آن عمود که امام بفرماید "و لاترم علی الجمرة" [یعنی] نروی روی جمره سنگ بزنی نه از همین پائین سنگ بزن. این ظاهرش این است‌ که جمره یک منطقه‌ای بوده (همان مجتمع الحصی) می‌فرمایند که کراهت دارد یا نهی دارد؛ نروی داخل جمره رمی کنی بیا از بیرون رمی کن.

[سؤال: ... جواب:] مستحب است انسان در جمره اولی و وسطی دست راستش قرار بدهد آن‌ها را؛ چون از دو مسیر می‌شد برویم یکی از دست چپ یکی از دست راست. "واجعلنهم علی یمینک" یعنی جمره طرف راست شما باشد نه طرف چپ شما. [سؤال: ... جواب:] این هم بد نیست که ایشان می‌گوید چون مستحب هم هست‌که انسان سنگ ‌ها را با دست راست بزند؛ بله این هم خوب است.[سؤال: ... جواب:] دو تا مطلب است: یکی این‌که مستحب است انسان با دست راست سنگ بزند که مسلم است؛ یکی این‌که مستحب است انسان در جمره اولی و وسطی مستقبل القبله باشد که وقتی مستقبل القبله بود و مثلا از آخر منی دارد می‌آید بیاید آن طرف جمره که مکه روبرویش می‌شود و این جمره می‌شود علی یمینه دیگه؛ بیاید یک طوری قرار بگیرد که جمره یمین او باشد؛ چه در جمره اولی چه در جمره وسطی.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم فرمایش شما محتمل است من قبول دارم اما اگر به جمره بخورد در جمره هم مستحب است انسان طوری قرار بگیرد که جمرات طرف راستش باشد این که اشکال ندارد؛ حتی در جمره کبری هم چه اشکال دارد آنجا هم آدم طوری قرار بگیرد که بیاید -حتی در جمره کبری که مستحب است پشت قبله باشیم- رد بشویم از جمره طوری که از جمره رد شدیم جمره بشود دست راست‌مان؛ نه این‌که نرسیده به جمره سنگ بزنیم؛ هنوز نرسیده به جمره شما سنگ بزنی جمره می‌شود دست چپت؛ شما می‌خواهید مثلا درب یک خانه ای را بزنی اگر نرسیده به درب آن خانه دست ببرید زنگ بزنی خوب درب خانه طرف چپ شماست اما اگر رد بشوید از دری خانه بروید آن طرف درب خانه با دست راست‌تان زنگ بزنید درب خانه طرف راست‌تان قرار گرفته. فرق نمی‌کند دیگه در جمره اولی و جمره وسطی رو به قبله باشید اما در جمره کبری پشت به قبله؛ اما در همه این‌ها یک جهت را در نظر بگیرید و آن این است‌ که رد بشوید از جمره و بعدا سنگ بزنید نه این‌که قبل از رسیدن به جمره سنگ بزنید؛ قبل از رسیدن به جمره که سنگ می‌زنید جمره دست چپت‌تان واقع می‌شود رد که بشوید آن‌وقت جمره دست راست‌تان واقع می‌شود و ممکن است اینطور باشد. حالا ببینید استدلال‌ما به این عبارت است‌ که می‌گوید "و لاترم علی الجمرة".

روایت سوم روایتی است‌ که در کتب عامه نقل شده. ازرقی در اخبار مکه این روایت را دارد. می‌گوید عطا گفت "سألت ابن عباس فقلت یابن عباس انی توسطت الجمرة فرمیت بین یدیّ و من خلفی و عن یمینی و عنی شمالی" "انی توسطت الجمرة" می‌گوید من رفتم وسط جمره؛ نمی‌شود بگوید وسط ستون رفتم؛ "توسطت العمود" که عرفیت ندارد. این می‌خواهد بگوید جمره یعنی مجتمع الحصی و وسط آن رفتم. این هم دلیل بر این‌که از روایت استفاده کردیم -و لو روایت عامیه است-‌که جمره مجتمع الحصی است. این هم راجع به این روایات.

محصل کلام ایشان تا اینجا این شد کلمات لغویین دلیل بر این است‌ که جمره مجتمع الحصی است. کلمات فقهاء دلیل بر این بود که جمره مجتمع الحصی است. یکی از کلمات فقهاء که مناسب هست چون ایشان مطرح کرده مطرح کنیم که بعد کار داریم با آن عبارت عبارتی است‌ که برخی از فقهاء امامیه تعبیر کردند می‌گویند "و لاتقف علی الجمرة"؛ آن هم یحیی بن سعید که و "لاتقف علی الجمرة" که اشاره کردیم در جامع شرائع بود. و این هم روایات بود.

ادامه نقل شواهد تاریخی بر نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

اما کتب تاریخ ایشان می‌گوید این تاریخ قرن‌های اخیر را ما قبول داریم. دیگه مردم دچار اشتباه بودند و به ستون سنگ می‌زدند. همانطور که در مرآة الحرمین ابراهیم پاشا می‌گوید. و جالب این است: می‌گوید ابراهیم پاشا می‌گوید که "و من فکاهات الحجاج عند رمی جمرات السبع ان بعضهم لایکتفی بالحصیات الصغیرة بل یاتی باحجار کبیرة و یرمي بها الجمرة العمود الواقع". می‌گوید از فکاهیات حجاج این است‌ که با سنگ ریزه‌ها نمی‌آیند این ستون را بزنن سنگ های بزرگ می‌آورند ستون بیچاره را سنگ می‌زنند؛ "بل لایرتاح له بال الا اذا هدم جزءا من البناء". آنقدر بعضی‌‌ها بی‌توجه هستند که سنگ‌‌های بزرگ می‌آورند دل‌شان هم خنک نمی‌شود مگر این‌که جزئی از این عمود را تخریب کنند. "و منهم من یقف علی البناء و یرمي و منهم من یلصق به جسده و یرمی". این‌ها را به عنوان کارهای خنده‌دار مطرح می‌کند. و لکن در تاریخ‌های گذشته در زمان ائمه و قریب به ائمه تاریخ نشان می‌دهد که ستون نبوده زمین بوده و زمین را این ‌ها رمی می‌کردند؛ مجتمع الحصی بوده.

و مثلا از ابن جنید اندلسی که رحله ابن جنید را نوشته صفحه136 که قرن هفتم بوده؛ می‌گوید جمرة عقبه "علی قارعة الطریق مرتفعة للمتراکم بها من حصی الجمرات و بها علم منصوب". "و بها علم منصوب" یک علم منصوبی در جمره هست. و نظیر این را در جمره اولی و وسطی هم ذکر کرده. این هم برخی از کلمات تاریخ نویس‌ها.

در اخبار ازرقی هم هست‌که در جمره عقبه علمی هست؛ این هم در اخبار مکه ازرقی آمده ج2 صفحه176 که می‌گوید یک علمی گذاشته بودند بالای جمره عقبه؛ یعنی جمره عقبه یک چیز است علم چیز دیگر است. [سؤال: ... جواب:] "اخبار مکه" زمان متوکل عباسی [نوشته شده] حدود240 زمان ائمه بوده. این هم کتب تاریخ.

نقل دو روایت بر بطلان نظریه مجتمع الحصی بودن جمره و پاسخ به آن

بعد ایشان می‌گویند اشکالاتی هم به ما کردند ما این اشکالات را جواب می‌دهیم. حالا ما دو روایت است‌ که مطرح می‌کند ایشان و جواب می‌دهد آن‌ها را عرض کنیم که استدلال ایشان تمام بشود.

یک روایت این است: روایت می‌گوید که -روایت ابی‌غسّان- "قال سألت اباعبدالله -علیه‌السلام- عن رمی الجمار علی غیر طهور قال الجمار عندنا مثل الصفا و المروة حیطان ان طفت بینهما علی غیر طهور لم‌یضرک". به ما اشکال می‌کنند که آقا پس جمره حائط است شما چطور می‌گویید حائط زمین است؟ ایشان می‌گویند اولا این روایت ضعیف السند است چون ابی‌غسّان (حمید بن مسعود) توثیق ندارد. خوب این را خود ایشان متوجه شدند که این روایت سند نمی‌خواهد؛ جعل هم کرده باشد ابی‌غسان، بالاخره جعل کرده یک مطلبی را که تکوینا هست حکم شرعی‌اش را دست‌کاری می‌کند و الا خلاف آن‌چه که هست مثلا حائط نبوده بگوید [حائط هست]این که محتمل نیست.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌گوید نبوده؛ این ستون ‌ها نبوده؛ اینها بعد از زمان متوکل درست شده که مردم اشتباه نکنند جای جمرات را گم نکنند.

اشکال عمده ایشان این است‌ که حائط به معنای جدار نیست به معنای عمود نیست حائط یعنی ما یحیط بالشیء. خود این جمرات همان حالت ارتفاع که داشت آن سرشان، که دورش یک حوضچه‌ای درست کرده بودند همان حوضچه‌ها حالت حائط دارد یعنی محیط است؛ حائط به معنای ستون که نیست همان حوضچه‌ها دور جمرات حائط است یعنی یحیط بالشیء؛ حائط به معنای عمود نیست که؛ مثل صفا و مروه مگر صفا و مروه ستون است؟ آن هم همینطور است؛ محیط به اطراف است.

روایت دوم روایت عبد الاعلی است "رجل رمی الجمرة بست حصیات فوقعت واحدة فی‌الحصی قال یعیدها". شش تا سنگ زد به جمره یک سنگ را زد ولی نیافتاد به جمره افتاد در حصی امام فرمود اعاده کن این رمی هفتم را رمی هفتم شما صحیح نبود چون در حصی افتاد. ایشان می‌گوید به ما اشکال کردند که معلوم می‌شود وقوع الرمی فی الحصی کافی نیست. بعد جواب می‌دهد می‌گوید آقا ما نگفتیم وقوع در حصی کافی است؛ [بلکه] وقوع در مجتمع الحصی کافی است و الا آن مجتمع الحصی یک مقدار سنگ‌ها از آن سرازیر می‌شد می‌ریخت از تپه پائین سائل می‌گوید این سنگ ما افتاده در آن سنگ‌هایی که پائین افتاده بود امام می‌فرماید نخیر باید سنگت به جمره بخورد ما می‌گوییم سنگ باید بخورد به جمره؛ جمره آن مجتمع الحصایی است‌ که در آن حوضچه هست این راوی می‌گوید سنگم افتاده بود در این سنگ ریزه‌هایی که در دست‌و‌پا بود؛ حرف درستی است [که] باید اعاده بشود. ما که نمی‌گوییم هر حصایی جمره است آن مکان اصلی که مجتمع الحصی است جمره است و لذا این روایت مخالف با حرف ما نیست. سندش هم البته ضعیف است سهل بن زیاد است.

این ملخص استدلال ایشان هست بر این‌که جمره ستون نیست زمین است. تامل بفرمایید این ادله به نظر ما قابل مناقشه است این نظر نظر صحیحی نیست انشاء الله روز شنبه.

‌جلسه 129-606

**‌شنبه - 19/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که جمره اسم است برای بنا یا مجتمع الحصی که زمین هست در اطراف بنا؟ مشهور بین متاخرین این هست‌که جمره اسم بنا هست و سنگ باید به بناء بخورد و لو به اطراف آن نیفتد بلکه از آن، رد بشود و به جاهای دیگر برود یا روی همان قرار بگیرد جای دیگر هم نرود.

در مقابل این نظر برخی از معاصرین اصرار کردند که جمره اسم مجتمع الحصی هست؛ آن زمینی که سنگ در آن جمع می‌شود سنگ ریزه‌هایی که می‌زنند در اطراف آن بنا جمع می‌شود و لذا باید به آن زمین سنگ بخورد. حالا اگر به دیوار هم سنگ بزنید چون قصدتان رمی جمره است (خطای در تطبیق دارید) اگر بعدش سنگ بیفتد در اطراف آن بناء مجزی است و الا مجزی نیست. [سؤال: ... جواب:] اگر قصد نداشته باشید رمی بکنید مجتمع الحصی را حتی خطای در تطبیق هم نبود -مشهور قائلند که مشکلی ندارد- آنوقت دیگر مجزی نیست؛ شما قصد رمی چیزی را دارید که جزء جمره نیست. ولی اگر قصد رمی جمره دارید اجمالا منتها اول فکر می‌کنید جمره یعنی این بنا به بنا سنگ می‌زنید و از آنجا سنگ می‌افتد روی مجتمع الحصی، شما رمی جمره کردید و مشکلی ندارد.

نقل اشکالات بر نظریه مجتمع الحصی بودن جمره و پاسخ به آن‌ها

ایشان استدلال کردند به کلمات لغویین، کلمات فقهاء، روایات و برخی کتب تاریخ. به نظر ما این بیان‌ها قابل مناقشه است. قبل از این‌که مناقشه بر این مطالب را عرض کنیم -چون ایشان در انتهای بحث اشکالاتی را که به ایشان شده خواستند جواب بدهند- برخی از آن اشکالات را که ایشان جواب دادند عرض کنیم:

اشکال اول و پاسخ آن

برخی به ایشان اشکال کردند که در روایت داریم در جمره عقبه "فارمها من قبل وجهها و لاترمها من اعلاها" این نمی‌سازد با این‌که جمره را بگویید مجتمع الحصی؛ مجتمع الحصی اعلای جمره است دیگه؛ [پس] یعنی چی "لاترمها من اعلاها"؟ پس معلوم می‌شود که در دامنه عقبه یک ستونی بود گفتند نروید بالای عقبه سنگ به این ستون بزنید بیایید از پائین عقبه سنگ به این ستون بزنید. اگر جمره عقبه خود رأس این تپه هست خود این جمره می‌شود اعلی دیگه؛ "لاترمها من اعلاها" دیگه یعنی چی؟

[تکرار اشکال] گفته می‌شود روایت می‌گوید "لاترم من اعلاها ارمها من قبل وجهها"؛ حتما باید ستونی باشد در دامنه این تپه کما این‌که در عکس های قدیمی هست‌که یک تپه‌ای است جمره عقبه؛ در نزدیکی‌های رأس این جمره یک ستونی هست؛ مردم از این پائین سنگ می‌زنند به این ستون؛ روایت می‌گوید همین کاری را بکنید که مردم می‌کنند نروید از بالای عقبه (بالای این تپه) سنگ بزنید به این ستون؛ اگر بنا باشد جمره عقبه مجتمع الحصی باشد (مجتمع الحصی در رأس آن تپه محل رمی باشد) دیگه معنا ندارد بگویند "لاترمها من اعلاها".

[ایشان در جواب] می‌گویند جمره عقبه دارای شیب بود و مجتمع الحصی هم رأس این عقبه (رأس این تپه) نبود پائین‌تر از رأس تپه بود و ستونی هم ساختند؛ کنار همان مجتمع الحصایی ساختند که در رأس این عقبه نیست و لذا از دو راه می‌شد این مجتمع الحصی را زد: یکی از پائین تپه بزنیم که روایت می‌گوید همین کار را بکنید؛ یکی این‌که برویم بالای تپه [که] اعلای آن مجتمع الحصی می‌شود. رأس تپه نبود مجتمع الحصی؛ ما قبل رأس بود. یک مقدار باید از سر تپه شیب را می‌آمدیم پائین می‌رسیدیم به آن مجتمع الحصی و لذا صحیح است "لاترم من اعلاها" که این حرف درستی هست.

این اشکال وارد است. یعنی می‌گویند از وادی (از همان پائین جمره) سنگ بزنید؛ نروید از اعلی سنگ بزنید. وقتی که شما مجتمع الحصی را رأس تپه ندانستید یک مقدار پائین‌تر از آن رأس دانستید دیگه صادق هست وقتی شما پائین تپه ایستادید در مقابل وجه جمره ایستاده اید "ارمها من قبل وجهها". اگر بروید بالای آن تپه (بالای عقبه) از بالا می‌خواهید سنگ بزنید به مجتمع الحصی، می‌شود "لاترمها من اعلاها"؛ چون این مجتمع الحصی در سراشیبی این عقبه بوده، منتها سراشیبی به سمت بالا یعنی مثلا حدود یک متر یا دو متر پائین‌تر از آن رأس عقبه مجتمع الحصی بوده؛ و آن دیوار را هم کنار همان مجتمع الحصی درست کردند (آن بناء، آن عمود). این جواب ایشان درست است.

اشکال دوم و پاسخ آن

باز می‌گویند به ما ایراد کردند که از جمره عقبه تعبیر کردند به جمره عظمی -هم در روایات داریم مثل صحیحه سعید اعرج هم در تاریخ داریم- گفتند که مجتمع الحصی که معنا ندارد تعبیر بشود به عظمی؛ مجتمع الحصی مجتمع الحصی است دیگه؛ همان سنگ‌هایی که جای دیگه جمع می‌شود یک بخشی‌از آن اینجا جمع می‌شود؛ چطور شد جمره صغری؟ شد جمره وسطی؟ این هم جمره عظمی شد؛ معلوم می‌شود [چون] ‌ستون در این جمره عظمی بزرگ‌تر بوده و این ستون، جمره است گفتند جمره عظمی.

ایشان هم جواب می‌دهد که نه؛ این درست نیست؛ خود مجتمع الحصی در جمره عظمی بزرگ‌تر بود؛ یعنی دائره ای که سنگ در او جمع می‌شد (آن نیم بناء دائره‌ای که یک طرفش ستون گذاشته بودند و البته نیم دائره بود جمره عقبه) و آن نیم دائره بزرگتر بود از دائره در جمره صغری و وسطی؛ برای همین گفتند جمره عظمی.

ما عرض می‌کنیم بهتر بود ایشان می‌گفتند جمره عظمی که می‌گویند چون عقبه عظمی است؛ (تپه بزرگتری هست، عقبه کبری بوده، عقبه عظمی بوده، تپه بزرگ‌تری بوده، الجمرة العظمی). بقیه، تپه‌های کوچکتری بود؛ جمره اولی تپه کوچک‌تری بود، جمره وسطی تپه کوچک‌تری بود، جمره عظمی تپه بزرگ‌تری بود. [سؤال: ... جواب:] جمرة العقبة الکبری می‌شود؛ جمرة العقبة العظمی می‌شود. این هم که دلیل نمی‌شود که وصف بخاطر این بوده که ستون بزرگ‌تر بوده در اینجا که این هم مطلب درستی است.

اشکال سوم و پاسخ آن

ایشان می‌گویند باز ممکن است به ما اشکال کنید بگویید آقا مستحب است رمی حصاة به نحو خذف، خذف چیست؟ خذف این است‌ که سنگ را می‌گذاریم پشت شصت‌مان (پشت ابهام‌مان) و با ناخن سبابه‌مان سنگ ریزه را پرتاب می‌کنیم؛ اگر بنا باشد که ستون نباشد که اصلا نمی‌شود سنگ به زمین بخورد به نحو خذف؛ حتما باید ستون باشد برویم نزدیک ستون خذف کنیم؛ اما به نحو خذف که به زمین (مجتمع الحصی) نمی‌خورد.

این‌هم که درست نیست؛ -راست می‌گویند ایشان- اگر انسان نزدیک جمره باشد خذف ممکن است چه به ستون چه به زمین؛ اگر دور باشد ناوارد هم باشد بعضی‌ها که وارد هستند می‌گویند ما تا پنج شش متری هم می‌توانیم به نحو خذف سنگ ریزه را پرتاب کنیم حالا اگر وارد باشد عمل به این مستحب می‌کند [اگر] وارد نباشد یا دور باشد مستحب است [و] ساقط می‌شود. دلیل نمی‌شود چون خذف مستحب است پس مقصود از جمره، ستون است. این هم مطلب درستی است‌ که ایشان گفتند.

اشکال چهارم و پاسخ آن

باز به ایشان اشکال شده که درست است‌ که جمره زمین است اما آن زمین، این بناء، رویش بناء شده دیگه نمی‌شود آن زمین را زد پس مجبوریم بناء را بزنیم.

ایشان هم در جواب می‌گوید کی گفته زیر آن بناء فقط جمره است؟ جمره مجتمع الحصی است؛ اطراف آن بناء تا یک متر و نیم از هر طرف جمره است اگر نگوییم بیش از این هم جمره است؛ چون این همه جمعیت در حجة الوداع آمدند فقط همین یک متر و نیم را همه‌آن‌ها سنگ زدند؟ مطمئن می‌شویم که وسیعتر بوده مجتمع الحصی از این یک متر و نیم. ولی بهرحال اینطور که در تاریخ مثل مرآة الحرمین [هست] یک متر و نیم از اطراف بنا [جمره است] زیر بنا نیست که.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌گوید این حوضچه را ساخته بودند برای این‌که سنگ‌ها پخش نشود. حالا بالاخره سنگ‌ها برای چی پخش بشود؟ [سؤال: ... جواب:] شما زمین را چی حساب می‌کنید؟ زمین شیب‌دار کامل که نیست؛ بعضی جاهایش زمینِ صاف می‌شود یک مقدار سنگ جمع می‌شود و می‌ریزد آن طرف؛ این که مهم نیست.

پس این که ما بگوییم موضع البناء جمره است ولی دیگه نمی‌شود موضع البناء را زد باید خود بناء را بزنیم موضعی که بنی علیه البناء قابل رمی نیست ایشان می‌گوید نه؛ اطراف بنا هم جمره است. [سؤال: ... جواب:] حالا دیگه با آن توجیهی که ایشان کرد گفت مطمئنا از یک متر و نیم هم بیشتر است حالا اگر یک مقدار هم بیشتر باشد الحمدلله این دیواری که الان ساختند عرضش زیاد نیست طولش 26 متر است عرضش حدودا سه متر است.

اشکال پنجم و پاسخ آن

بعد ایشان باز می‌گویند ممکن است به ما اشکال کنند بگویند در بعضی کلمات فقهاء عامه می‌گویند -در کتاب المصنّف لابن ابی شیبة الکوفي- "لایرمی رأس جمرة الاولی و یرمی ساقها". ایشان می‌گوید به ما اشکال می‌کنند که راس الساق مربوط به ستون است دیگه؛ تپه که راس الساق در آن معنا ندارد؛ مجتمع الحصی که راس الساق ندارد؛ پس معلوم می‌شود که ستون هست‌که می‌گوید "لایرمی راسها بل یرمی ساقها".

بعد جواب می‌دهند وقتی سنگ می‌ریزند -شما ندیدید؟- مثل کومه می‌شود این سنگ؛ مثل مخروطی می‌شود خود این مجتمع الحصی؛ این مخروط یک راس دارد یک ساق دارد؛ همین سنگ ریزه هایی که جمع شد -در روز عید مثلا- یک کومه‌ای شد دیگه همان مجتمع الحصی؛ می‌گوید "لایرمی رأسها بل یرمی ساقها" این‌که اشکال ندارد. [سؤال: ... جواب:] مخروطِ هر چی که بود نمی‌گویند اعلی مخروط به مثابه راس است [و] اسفل مخروط به منزله ساق است؟

حالا بهتر این است‌ که بگوییم مقصود خود آن تپه است [و] به یک اعتبار در جمره عقبه می‌شود گفت "لایرمی راسها" چون راس می‌شود اعلا؛ همان اعلایی که گفتیم بالاتر از مجتمع الحصی است. در عکس‌ها هم اگر نگاه کنید -اگر این عکسی که پیش ما هست تکثیر می‌کردند به شما می‌دادند مربوط به حدودا صد سال قبل است- اینطوری است‌ که مردم از پائین سنگ می‌زنند به جمره عقبه و بالای جمره عقبه یک زمینی است‌ که آنجا فوق جمره عقبه است؛ چادر زدند، شترشان یا قاطرشان آنجا استراحت کرده، خودشان آنجا لباس پهن کردند، رفت و آمد می‌کنند، آن می‌شود راس الجمرة. حالا این احتمال هم هست -ایشان ذکر نکرده- که مراد این باشد که آن رأس را نزنند ساق را بزنند چون مجتمع الحصی در آن بخش ساق است.

اشکال ششم و پاسخ آن

بعد ایشان آخرین مطلبی که نقل می‌کند می‌گوید به ما اشکال کردند گفتند آقا! سنگ به زمین زدن که رمی نیست، آن الغاء حصاة علی الارض است؛ سنگ زدن باید به یک بنائی به یک ستونی به یک دیواری باشد.

ایشان در جواب می‌گوید نه؛ در عهد جاهلیت به قبرها گاهی سنگ می‌زدند مثل قبر ابو رغال که راه مکه را نشان داد به اصحاب ابرهه و در بین راه هم مرد (به درک واصل شد) مردم مکه می‌آمدند روی قبرش؛ سنگ می‌زدند. جریر شاعر معروف عرب که رقیب فرزدق بود می‌گوید "اذا مات الفرزدق فارجموه کما ترمون قبر ابی‌رغال" رمی می‌کردند با سنگ ریزه قبر ابو رغال را. می‌گویند قبر ابولهب را هم همین کار می‌کردند تا مدتی. می‌رفتند سنگ می‌زدند به قبر؛ پرتاب می‌کردند سنگ را به قبر. پس می‌شود رمی به قبر؛ مجتمع الحصی هم جایی بود که شیطان آنجا ایستاده بود دستشان به شیطان نمی‌رسید به آنجایی که شیطان ایستاده بود سنگ پرتاب می‌کردند؛ این‌که اشکال ندارد.

این، مطالب ایشان. ایشان می‌گویند موید این مطلب ما این است‌ که در صحیحه محمد بن مسلم هست‌که سوال می‌کند از امام "این اراد ان‌یذبح ابراهیم ابنه؟ قال علی الجمرة الوسطی". "علی الجمرة الوسطی" یعنی بر ستون؟ روی ستون گذاشت حضرت اسماعیل را؟ این‌که دیسک کمر می‌گرفت؛ اصلا آن موقع ستون بود؟ ستون نبود که؛ یعنی گذاشت بر همان ارضی که الان شده مجتمع الحصی.[سؤال: ... جواب:] مجتمع الحصی خصوصیت که ندارد یعنی آن زمین که یرمی الیه.

مناقشه در نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

بناء یک نماد است

این مطالب ایشان به نظر ما قابل مناقشه است. مطلب اولی که ما عرض می‌کنیم به عنوان مناقشه بر ایشان این است‌ که مناسبت حکم و موضوع اقتضاء نمی‌کند رمی زمین را؛ چرا؟ برای این‌که می‌خواهیم رمی کنیم مثال ابلیس را؛ تاسیا به آدم و ابراهیم. در تاریخ هست در روایات هم هست حضرت آدم وقتی حج بجا می‌آورد "فعرض له ابلیس فامره جبرئیل ان‌یرمیه بسبع حصیات" در جمره اولی. بعد از هفت بار سنگ زدن به ابلیس، ابلیس ناپدید شد در جمره وسطی ظاهر شد باز جبرئیل گفت هفت سنگ بزن به او باز ناپدید شد. در جمره کبری ظاهر شد باز جبرئیل گفت هفت بار سنگ به او بزن هفت بار سنگ به او زد دیگه ناپدید شد. حضرت ابراهیم هم در روایت هست موقع رفتن از مکه به سمت منی اول ابلیس در جمره کبری ظاهر شد "فامره جبرئیل ان‌یرمیه بسبع حصیات" هفت سنگ زد حضرت به ابلیس ناپدید شد. رفت آن طرف در جمره وسطی باز ظاهر شد ابلیس، هفت سنگ حضرت به او زد طبق امر جبرئیل باز پنهان شد ابلیس. در جمره صغری باز ابلیس ظاهر شد حضرت طبق دستور جبرئیل هفت سنگ به او زد ابلیس ناپدید شد. ما هم می‌خواهیم چیزی را که نماد ابلیس هست سنگ بزنیم؛ زمین چه گناهی کرده؟

[سؤال: ... جواب:] پس زمین نماد نیست ممکن است ابلیس در زمین مکه هم ظاهر بشود؛ مگر بدتر از ابلیس در کنار پیامبر نخوابیدند؟ ببینید ظاهر این، نماد است. خود ازرقی -نگاه کنید- در اخبار مکه نقل می‌کند؛ می‌گوید عمرو بن ... زعیم قریش بود در عهد جاهلیت؛ هفت بت گذاشته بود در منی؛ منتها بت خوب داریم بت بد داریم؛ اهل جاهلیت یک سری از بت‌هایشان نماد رحمت بودند؛ [مثل] الهه آب، الهه باد، الهه باران؛ بعضی از بت‌ها نماد شر بودند نماد ابلیس بودند؛ بت‌هایی درست کرده بودند به عنوان بدی‌ها؛ در هفت جا کار گذاشته بودند؛ سه جایش که همین جمره اولی، وسطی و کبری است؛ به هر بتی سه تا سنگ می‌زدند مجموعا می‌شد 21. ببینید در عصر جاهلیت هم به این بت‌ها سنگ می‌زدند.

این‌که ایشان می‌گویند قبر یک افراد منفور را با سنگ می‌زدند خب آن افراد منفور زیر خاک بود به خودش می‌خواستند سنگ بزنند با واسطه قبرش؛ چه ربطی دارد به مجتمع الحصی؟ در مجتمع الحصی مگر ابلیس زیر آن جمره است؟ این زمین چه گناهی کرده؟ مگر ابلیس نبود [که] در مسجد ظاهر شد؟ در تاریخ بعد از وفات پیامبر مگر نمی‌دانید "اول من بایع" کی بود؟ پیرمردی بود آمد بیعت کرد دیگه هم دیده نشد؛ و گفتند او ابلیس بود. کلام در این است‌ که زمین که گناهی ندارد مناسبت حکم و موضوع این است‌ که یک نمادی [باشد]. مجموع عرائض ما را گوش بدهید اگر قبول نشد آن‌وقت ما بعد می‌رویم سراغ اصل عملی.

بناء قبلا هم بوده است

اما این‌که ایشان گفتند بناء بعدا موجود شده، این ثابت نشده بلکه خلافش ظاهر هست؛ چون ازرقی سال 240 تعبیر که می‌کند می‌گوید "قدم اسحاق مکه و جاء الی منی و کانت الجمرة زایلة عن موضعها ازلها الجهال من الناس برمیهم الحصی" این‌که این را معنا کنیم [به اینکه] مردم رفتند جای دیگر را سنگ زدند (تحریف معنوی کردند جمرات را) به جای این‌که بیایند آن مجتمع اصلی حصار را سنگ بزنند رفتند جای دیگر را سنگ زدند، این تعبیر، عرفی است "ازالها الناس برمیهم الحصی"؟

[سؤال: ... جواب:] سبب این است‌ که سنگ‌ها را بزرگ انتخاب می‌کردند و شدید می‌زدند؛ این بناء هم با گل و این‌ها ساخته شده بود؛ به تدریج شل می‌شد؛ بخشی از این سنگ‌ها می‌ریخت؛ جدا می‌شد (فاصله می‌گرفت از هم) اجزای سنگ‌ها؛ بخشی از آن هم می‌ریخت زمین اطراف؛ بعد می‌گوید که "فاعادها الی موضعها" برگرداند آن سنگ‌ها را به جای اصلی‌اش؛ یک مقدار مانده یک مقدار شل شده از جایش کنده شد یک مقدار هم افتاده آن طرف.

[سؤال: ... جواب:] می‌گوید "فکانت الجمرة زایلة عن موضعها ازالها جهال الناس برمیهم الحصی و غفل عنها حتی ازیحت عن موضعها شیئا یسیرا منها من فوقها فردها الی موضعها الذی لم‌تزل علیه". بخشی از این بناء از بالای منی افتاده بود؛ قسمت دیگر هم شکسته شده بود یعنی از جا در آمده بود که آماده برای زایل شدن بود؛ "فردها الی موضعها الذی لم‌تزل علیه و بنی من ورائها جدارا اعلاه علیها و مسجدا متصلا بذالک الجدار" این ظاهرش این است‌ که آن زمان بناء بوده قبل از آن هم بناء بوده اسحاق آمد در زمان متوکل عباسی بناء را مستحکم کرد تعبیر هم می‌کند می‌گوید "احکم العقبة و جدراتها". پس زمان ائمه بوده.

[سؤال: ... جواب:] جهال الناس ظاهرش این است‌ که جاهل به کیفیت خاصی که سنگ می‌زدند؛ شدید با سنگ بزرگ. اصلا طبیعی است‌ که آدم وقتی اطراف یک بنایی مجتمع الحصی هست اگر هم می‌خواهد به آن مجتمع الحصی بزند برای این‌که نشان‌گیری‌اش دقیق باشد می‌زند به آن بناء از آن بناء بیفتد روی مجتمع الحصی این‌که طبیعی است؛ این‌که جهال الناس نمی‌شود. [سؤال: ... جواب:] این‌که جهال الناس نمی‌شود که حالا بیاید هفت تا سنگ ریز -آرام به نحو خذف- بزند به این بناء؛ برای این‌که راحت‌تر است سنگ زدن به این بناء تا سنگ زدن به اطراف بناء. [سؤال: ... جواب:] ازالها نه حسبها انها جمرة.

لازمه نظریه مجتمع الحصی بودن جمره، غفلت عظیمه فقهاء است

شاهد بر این عرض ما -ببینید- این است: زمان شهید اول تا الان مردم به بناء سنگ می‌زنند؛ شهید اول که گفت "الجمرة هی البنیة" صریحا گفت در رسائل. در دروس هم گفت "الجمرة هی البناء" زمان شهید قرن هشتم [است] زمان شهید جمره، بنا بود. صاحب مدارک شاگرد مقدس اردبیلی -که زمانش معلوم است نوه شهید ثانی است- می‌گوید "المعروف الان من لفظ الجمرة البناء". معروف الان از لفظ جمره، بناء است. ابراهیم پاشا در مرآة الحرمین قبل از یک قرن امیر الحاج بوده از طرف سلطان عبد الحمید عثمانی می‌گوید مردم به بناء سنگ می‌زنند و اصلا جمرات را همان بناء می‌داند آنو‌قت شما فکر نمی‌کنید اگر بنا بود زمان ائمه و قدمای اصحاب جمره اطراف بنا بود تا زمان علامه -ایشان استشهاد می‌کند به کلام علامه- که گفته "وقعت الحصاة فی المرمی" یا بعضی از تعابیر هست‌که "وقعت الحصاة علی الارض اجزأ" "وقعت الحصاة فی المرمی اجزأ". مگر فاصله بین زمان علامه و زمان شهید اول چقدر است؟ خواب اصحاب کهف که نرفتند مردم که بلند بشوند ببینند همه چیز عوض شده؛ فقهای ما وقتی برای ایشان اینطور هست‌که زمان علامه می‌گویند مرمی آن زمین اطراف بناء است از زمان شهید اول عوض بشود بگویند مرمی بناء است؛ صاحب مدارک بگوید که "المعروف الان من لفظ الجمرة البناء" آنوقت این تغییر 180 درجه نباید مورد نقل تاریخ ‌نویس‌ها مورد نقد و بررسی فقهاء قرار بگیرد؟ فقهاء ما در آن زمان خواب بودند؟ تاریخ نویس‌ها در آن زمان دنبال تاریخ نویسی لیلی و مجنون بودند؟ این مطلب به این مهمی را ثبت نکنند؟ اعتبار [را] هم آدم باید حساب کند آیا مساعدت می‌کند با این حرف؟.

[سؤال: ... جواب:] صاحب مدارک می‌گوید "المعروف الان من لفظ الجمرة البناء"؛ معروفِ پیش کی؟ اگر بنا باشد که مجتمع الحصی جمره است و آن بناء علامت است چطوری شد که -مردم هم فقه الحج را از علماء یاد می‌گرفتند- مردم بروند آن ستون را بزنند فکر کنند ستون جمره است در حالی‌که جمره اطراف ستون است؟ [سؤال: ... جواب:] از گذشته که خبر ندارد می‌گوید [معروف] الان اینطور است دیگه. ما نمی‌گوییم اختلافی نیست بین فقهاء عامه؛ بله اخلاف است ایشان هم درست نقل می‌کند در کتاب‌هایشان هست‌که اختلاف است‌ که جمره چیست؟ علم است؟ زمین است؟ هر دو است؟ هست در کتاب‌هایشان؛ در همین مجله نصوص "البحوث الفقهیة‌المعاصرة" نقل کرده اختلاف را؛ اما کلام در این است‌ که ما بین فقهای امامیه [اختلاف نظر هست یا نه؟] حالا اختلاف نظر بین فقهای عامه هست [اما] کشف نمی‌کند از این‌که عرف چی می‌گوید عرف راجع به جمره چی نظری دارد؟.

اما فقهای امامیه که این‌ها معمولا حج هر سال مشرف می‌شدند عده‌ای از آن‌ها؛ اینطور نبود که بیگانه باشند از حج؛‌شیعه‌ها هر سال در حج شرکت می‌کردند؛ آنوقت همینطوری ناگهانی معروف بشود که بناء جمره است و فرض هم این است‌ که این بناء از زمان متوکل عباسی بوده آن‌وقت تا زمان علامه حلی می‌گفتند جمره همین مجتمع الحصی است (اطراف بنا) و اگر به بناء بزنی [و] نخورد به محتمع الحصی (اطراف بنا) گیر کند در بناء -که قبلا گیر هم می‌کرد- یا از بناء برود آن طرف برود آن طرف اعلای عقبه که عرض کردم محمل بوده کاروان‌ها بودند دیگه به مجتمع الحصی نمی‌خورد؛ تا زمان علامه بگویید نه، باید به مجتمع الحصی بزنید؛ بعد از ایشان از شهید اول -که شهید اول شاگرد پسر علامه حلی است فاصله زیادی با هم ندارند- عوض بشود فرهنگ حج در بین فقهاء شیعه این احتمالش احتمالی است‌ که قابل اعتناء نیست؛ وثوق به خلافش هست.

ما تعابیر را یکی یکی بررسی می‌کنیم؛ به نظر ما نه تعابیر در روایات منافات دارد با این‌که جمره بناء باشد نه تعابیر فقهاء. فقط این روایت را بگویم بقیه‌اش برای فردا:

بررسی صحیحه معاویة بن عمار

صحیحه معاویة بن عمار می‌گفت "ان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت علی الجمار اجزأک". این چه دلیل می‌شود که جمار یعنی مجتمع الحصی؟ آقا! عرض کردم جمره عقبه -اگر عکسش را تکثیر کنند به شما بدهند- بالای این ستون -که حدودا دو متر است- وصل به یک دیواری است‌ که بالای آن کاروان‌ها هستند؛ ایشان می‌گوید از "وقعت علی الجمار" معلوم می‌شود که به زمین خورده به ستون که نمی‌خورد بعد از اصابت انسان و جمل. ما می‌گوییم چرا نمی‌خورد؟ آن بالای جمره عقبه -عکسش را ببینید- انسان‌ها بودند جمل بوده طرف سنگ می‌زده یکی بالاتر می‌زده می‌خورده به یک انسان به یک جمل؛ گاهی هم می‌افتاده روی آن عمود؛ مخصوصا کی می‌گوید عمود آن موقع مثل عمودهای چند سال قبل ستون مانند بوده؟ شاید عمود‌های عریضی بوده؛ یک عمود عریضی مثل این میزهای ناهار خوری؛ چی می‌دانیم؟ مثل میزهای ناهار خوری که وسطش هم یک مقدار تو رفتگی اگر داشته باشد قشنگ سنگ از آن بالا می‌افتاده در همان بنایی که [اگر] یک مقدار عریض و طویل هم باشد کاملا این، عرفی هست.

نگفتند هم همیشه که می‌خورد گفتند "ان اصابت" "ان وقعت" از صد تا ده تا هم بخورد پنج تا هم بخورد این مسأله درست می‌شود؛ چه لزومی دارد حتما بگوییم به زمین خورده؟ گاهی از همان پائین وقتی شما می‌خواهی سنگ بزنی به آن بناء در راهت یک انسانی هست یک جملی هست گوشه این سنگ می‌خورد به سر آن انسان از آنجا هم می‌رود یا به حواشی بناء یا به خود بناء می‌خورد. این روایت کجا دلیل بر این می‌شود که مجتمع الحصی (اطراف بنا) جمره بوده؟ تامل بفرمایید انشاء الله تا فردا.

‌جلسه 130-607

**یک‌شنبه - 20/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که جمره آیا بنا هست و یا مجتمع الحصی هست؟ مشهور بین متاخرین این بود که بنا هست و مثل شهید اول، صاحب مدارک، شیخ بهایی در جامع عباسی تصریح کردند که جمره همان بنا هست و یا به تعبیر صاحب مدارک وشیخ بهایی میل هست؛ یعنی همان بناء.

نقد نظریه مجتمع الحصی بودن جمره

و لکن شواهدی ذکر شده بود بر این‌که جمره زمینی است‌ که در اطراف آن، میل هست‌که سنگ ریزه‌ها در آن جمع می‌شد. ما به نظرمان این شواهد تمام نیست. دو تا مطلب می‌خواهیم اینجا بیان کنیم:

یک مطلب این است‌ که می‌خواهیم این ادعا را که یقینا بناء جزء جمره نیست این را نفی کنیم؛ چون اصرار برخی این هست‌که اصلا جمره شامل بناء نمی‌شود؛ جمره همان اطراف بناء (مجتمع الحصی) هست. و لذا می‌گویند اگر سنگ بزنید به بناء [و] نیفتد به اطراف که مجتمع الحصی است این مجزی نیست و طبعا اگر سنگ بیفتد به اطراف که مجتمع الحصی است چون شما قصد اجمالی رمی الجمرة را دارید مجزی است (خطای در تطبیق کردید که فکر کردید جمره این ستون هست) و الا اگر تقیید باشد بگویید ما اصلا نمی‌خواهیم مجتمع الحصی را سنگ بزنیم ما می‌خواهیم ستون را سنگ بزنیم طبعا این رمی صحیح نخواهد بود؛ چون ستون را مصداق جمره نمی‌دانیم.

ما هدف اول‌مان این است‌ که بگوییم نخیر، این‌که ستون مصداق جمره نیست این مطلب ناتمام است. و لااقل جای شک هست اگر نگوییم علم پیدا می‌کنیم به این‌که بناء جزئی از جمره است. لااقل مشکوک است و نوبت به اصل عملی می‌رسد که مقتضای اصل عملی به نظر ما برائت است و جواز رمی به همین بناء هست.

هدف دوم ما این است‌ که می‌خواهیم اثبات کنیم مجتمع الحصی (آن زمین) جمره نیست؛ جمره‌ای که "یرمی الیه"؛ جمره‌ای که شرعا باید به او سنگ بزنیم این مجتمع الحصی و این زمین نیست.

و لذا این دو هدف باید از هم منفک بشود؛ ممکن است کسی هدف دوم ما را نپذیرد امّا این به معنای این نیست که هدف اول را منکر بشود. این مطلبی است‌ که توجه بکنید؛ چون برخی از معاصرین اکتفاء نکردند به جواز رمی به مجتمع الحصی بلکه گفتند جایز نیست رمی به بناء الا از این باب که رمی به بناء بعدش سنگ به مجتمع الحصی می‌افتد و می‌شود رمی مجتمع الحصی که این هم به نظر ما تمام نیست؛ چون الان دیگه آنقدر مجتمع الحصی فاصله دارد تا آن ستون که رمی می‌کنیم که دیگه عرف "رَمی" نمی‌گوید؛ "رمی" دیگه صادق نیست؛ افتادن سنگ در ته چاه، این، مصداق رمی نیست؛ این مصداق وقوع است. و ما بعدا خواهیم گفت که یکی از شرائط این است‌ که افتادن سنگ به جمره به نحو رمی باشد نه به نحو مطلق اصابت. حالا یکی برود سنگ را بگذارد روی جمره، این رمی است؟ با آرامش سنگ را برساند به جمره، این رمی است؟ رمی یک مفهوم خاصی است‌ که به صرف رسیدن سنگ به یک مکان نمی‌گویند "رمی الیه الحصاة".

[سؤال: ... جواب:] روایات را که عمده صحیحه معاویة بن عمار هست‌که "ان اصابت انسانا او جملا فوقعت علی الجمار اجزأک" آن [را] بعدا خواهیم گفت که ظهوری ندارد در این که بخواهد شرطیت رمی را نفی کند؛ چون با رمی هم سازگار است؛ اگر در مسیر انداختن سنگ به جمره، سنگ بخورد به جملی و از آن جمل رد بشود بخورد به جمره یا سنگ بخورد به انسانی از آن انسان رد بشود بخورد به جمره، عرفا می‌گویند "رمی الحصاة علی الجمرة"؛ منتها در وسط راه تنه‌ای هم زد این حصاة به یک انسان؛ این رمی صدق می‌کند. اینطور نیست که صحیحه معاویة بن عمار بگوید رمی معتبر نیست به خود جمره؛ همین که "اصابت انسانا او جملا ثم وقعت علی الحصاة اجزأک"؛ [عبارت] "وقعت علی الحصاة" نگفت رمی معتبر نیست؛ اطلاق دارد؛ دلیل "ارم الجمرة" می‌گوید رمی معتبر است.

[سؤال: ... جواب:] الان اگر کسی سنگی بزند به یک -فرض کنید که- پرنده‌ای؛ می‌خواهد او را بکشد حالا این سنگ بخورد به دیوار و از کنار دیوار رد بشود بخورد به آن پرنده و پرنده را بکشد نمی‌گویند شما سنگ زدی پرنده ما را کشتی؟ [نمی‌گویند] "رمیت الحصاة علی الطیر فقتلته"؟ صدق می‌کند. و لکن اگر شما به دیواری که در اطراف یک چاه ساختند سنگ بزنی این سنگ با آرامش برود ته چاه واقع بشود نمی‌گویند "رمیت الحصاة علی منتهی البئر" "رمیت الحصاة علی اسفل البئر". و ما از صحیحه معاویة بن عمار الغاء شرطیت رمی را نمی‌فهمیم؛ چون اطلاق دارد؛ دلیل مقید می‌گوید باید رمی بکنی جمره را. این روایت صحیحه معاویة بن عمار می‌گوید "ان اصابت انسانا او جملا فوقعت علی الجمار اجزأک". این، اطلاق دارد "سواء کان بنحو الرمی ام لا" دلیل که می‌گوید "ارم الجمرة" می‌گوید "یعتبر ان‌یکون اصابة الحصاة علی الجمرة بنحو الرمی".

[سؤال: ... جواب:] اولا ما در ادله اجزاء و شرائط باید جمع اووی بکنیم اگر یک دلیل بگوید "لاصلاة الا بطهور" یک دلیل بگوید "لاصلاة الا برکوع" شما می‌گویید هر دو شرط است هم این شرط است هم آن. پس باید در این مورد هم اصابت حصاة بر جمره باشد و هم "رمی الجمرة". ثانیا "اصابة الحصاة علی الجمرة" اعم است از رمی و غیر رمی؛ دلیل رمی اخص است؛ دلیل رمی جمره می‌گوید "یعتبر الرمی" مطلق اصابة کافی نیست.[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم دلیل اعتبار رمی قید می‌زند به این صحیحه معاویة بن عمار. [سؤال: ... جواب:] چه حکومتی؟ در شرط بعدی این را بحث می‌کنیم؛ در شرط بعدی این را بعدا مفصل بحث می‌کنیم؛ شرط بعدی این هست‌که "ان یکون الحصاة علی الجمرة بنحو الرمی" آنجا بیشتر این مطلب را توضیح خواهیم داد.

ادامه بررسی صحیحه معاویة بن عمار

راجع به استشهاد به روایاتی که شده بود یکی صحیحه معاویة بن عمار بود که "ان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت علی الجمار اجزأک" گفتند که [از] "وقعت علی الجمار" معلوم می‌شود که جمره زمین بوده نه ستون؛ چون سنگ ریزه که به یک جسم سفتی بخورد بعد نمی‌آید بخورد به ستون؛ قدرتش کم می‌شود می‌خورد به زمین. علاوه بر این‌که تعبیر "وقعت علی الجمار" غیر از "اصابت الجمار" است؛ این ظاهرش این است‌ که "وقعت علیه"؛ افتاد روی او. پس آنکه افتاده رویش او زمین است و ستون نیست. عرض کردم دو حالت دارد:

[فرض اول] گاهی در مسیری که بین رامی و جمره هست یک انسانی واقع شده؛ من می‌خواهم جمره‌را که روبروی خودم هست سنگ بزنم بین من و آن جمره یک انسانی واقع شده یک جملی واقع شده؛ سنگ از کنار او که رد می‌شود برخورد می‌کند به آن انسان یا آن جمل؛ و لکن بعد می‌رود می‌خورد به آن جمل؛ این‌که مشکلی ندارد. ممکن است آن جمره زمین باشد؛ ممکن است آن جمره ستون باشد. مخصوصا عرض کردم ستون هم به معنای ستون باریک که نیست؛ ممکن است یک بناء عریضی بوده و داخلش هم یک مقدار گود بوده؛ با زمین چه فرقی می‌کند؟ اگر ستون هم باشد سنگ می‌زنند می‌خورد به یک انسانی که در وسط راه هست از او رد می‌شود می‌خورد به ستون؛ این چه مشکلی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] فرض کنید آن انسان نزدیکی‌های آن ستون است؛ می‌خورد به آن انسان از آن انسان -چون من ضربه زدم به این سنگ که بخورد به آن جمره به آن انسان که خورد- رد می‌شود می‌خورد به آن جمره. فرض این است‌ که این انسان یا این جمل وسط راه بین من رامی است و آن جمره؛ اگر در جمره عقبه مثلا فرض کنید که بالای جمره یک فضایی بود که انسان و جمل و محمل بود سنگ به او می‌زدیم بر می‌گشت به جمره، این محل اختلاف است‌ که مجزی است یا مجزی نیست؛ آقای خوئی که می‌گویند صاحب جواهر می‌گویند مجزی است ما هم بعید نمی‌دانیم مجزی باشد. به این می‌گویند طفرة؛ نه این‌که در طریق ما قرار داشت.

فرض دوم این است: بر خلاف فرض اول که آن انسان در مسیر ما قرار واقع شده بود تا جمره به نحوی که سنگ به او خورد و از او رد شد به جمره افتاد؛ این که مشکلی نداشت. حالا آن جمره زمین باشد یا بناء باشد فرق نمی‌کند. می‌تواند سنگ به جمره بخورد؛ چون صرفا این انسان در مسیر راه قرار داشت یک مقدار ضربه این رمی را کم کرد امّا ضربه‌اش را که صد در صد از بین نمی‌برد. فرض دوم این است‌ که نه، فرض کنید یک انسانی یا جملی آن طرف جمره (بالای جمره) قرار گرفته ما می‌خواستیم به جمره بزنیم اشتباه کردیم یک مقدار بالاتر زدیم خورد به آن انسانی که بالای جمره بود؛ یا دو طرف جمره بود. اگر این مجزی باشد که سیاتی که به نظر ما مجزی هست؛ اگر بر گردد و به جمره بخورد مجزی است؛ خلافا للسید الخوئی که مجزی نمی‌داند این فرض دوم را ما معتقدیم این فرض هم مجزی است‌ که سنگ بزنیم اشتباها بخورد به یک انسانی که بالای جمره است یا دو طرف جمره است و از او بر گردد بدون این‌که آن انسان نقشی داشته باشد؛ او فقط یک جسم جامد فرض کنید از او بر گردد به سمت جمره بیاید و به جمره بخورد ما این را مجزی می‌دانیم سیاتی بیانه باز هم می‌تواند بخورد به مجتمع الحصی؛ می‌تواند بخورد به بناء.

مخصوصا این عکسی که ظاهرا دادند به شما نگاه کنید جمره عقبه یک مقداری بالاتر است از آن مکان مرتفع بعد از جمره؛ سنگ می‌آید می‌خورد به آن بناء؛ چه مشکلی دارد؟ روایت هم که نگفت صد در صد هر کجا سنگ بخورد به یک انسان بر گردد، بر می‌گردد به جمره. گفت اگر بر گردد، به جمره بخورد، مجزی است؛ از صد تا دو مورد هم اینطور باشد یک مورد هم اینطور باشد بیان حکم فرد نادر که اشکال ندارد. اگر جمره بناء است "وقعت علی البناء" می‌شود دیگه؛ می‌شود "ان اصابت الحصاة انسانا او جملا ثم وقعت علی البناء اجزأک" این، اشکال دارد؟

[سؤال: ... جواب:] مگر حتما باید حکمی را بیان بکنند که کثیر الوقوع است؟ حکمی را بیان می‌کنند و لو نادر الوقوع است برای تسهیل امر بر مردم. وانگهی شما از کجا کشف کردید که نادر الوقوع است‌ که سنگ بخورد به بناء؟ وقتی من قصدم این هست‌که بناء را سنگ بزنم؛ یک انسانی در دو طرف بناء یا فوق بناء هست سنگ من به او بخورد یکی از احتمالات این است‌ که بر گردد بخورد روی بناء؛ این احتمال غیر عرفی نیست؛ مخصوصا عرض کردم اگر بناء عریض هم باشد این احتمال کاملا عرفی است.

[سؤال: ... جواب:] آنکه شما شبهه می‌کردید این بود که اگر به دیوار جمار بخورد "وقعت علی الجمار" نمی‌گویند و الا اگر بر سقف آن بناء بخورد که دیگه مسلم می‌گویند "وقعت علی الجمار". ما می‌گوییم اولا ممکن است به سقف بناء بخورد همان قسمت بالای بناء. و ثانیا به اطراف دیوار بناء هم بخورد صدق می‌کند "وقعت علی الجمار" سنگی "وقعت علی الجدار"؛ نمی‌گویند؟ سنگی از پشت بام افتاد [و] "وقعت علی الجدار"؛ به دیوار افتاد؛ چه اشکالی دارد؟ از بالا (از ارتفاع) بیفتد به دیواره بناء، صدق می‌کند "وقعت علیه" دیگه. شما مسلم نگیرید که جمره بناء نیست؛ شما می‌گویید این روایت دلیل بر این است‌ که جمره بناء نیست؛ ما می‌گوییم نه، این روایت دلیل نمی‌شود؛ جمره را بناء اگر معنا کنیم کاملا این روایت معنایش واضح می‌شود. اولا ممکن است مراد از "وقعت علی الجدار" یعنی آن سقف بناء یعنی آن بالای بناء که چه بسا ممکن بود عریض هم بود اگر عریض هم نبود به همین مقداری که در این عکس‌ها هست باز صحیح است‌ که گاهی سنگ از بالا می‌افتد روی همان قسمت؛ و اگر هم بخورد به دیوار بناء چون از بالا افتاده صدق می‌کند "وقعت علی الجمار".

[سؤال: ... جواب:] شما نمی‌گویید یک قطره آب روی من افتاد؟ [سؤال: ... جواب:] حالا کی می‌گوید مکث نمی‌کرده؟ مگر بناء قیرگونی شده بوده؟ مگر بناء کاشی کاری شده بوده که لیز بخورد بیفتد زمین؟ خود این بناء هم ممکن است فراز و نشیب داشته؛ پستی و بلندی داشته؛ سنگ می‌خورده؛ به دیوارش هم ممکن است گیر کند؛ به یک بخشی از دیوار. علاوه بر این‌که گیر کردن در "وقعت علی الجمار" هم نیست ما هم مماشاة با شما گفتیم که حالا ممکن است گیر هم بکند؛ یک قسمت‌هایی، سوراخ‌های این دیوار بناء، پستی و بلندی دیوار بناء به نحوی است‌ که سنگ رویش قرار بگیرد مدتی.

بررسی روایت بزنطی: "و لاترم علی الجمرة"

اما روایت بزنطی؛ در روایت بزنطی داشت که "و لاترم علی الجمره" در بعضی از نقل‌ها که در تهذیب هست دارد "لاترم اعلی الجمرة". در کافی دارد "لاترم علی الجمرة". حال چه کافی که "لاترم علی الجمرة" باشد چه تهذیب که همین روایت را می‌گوید "لاترم اعلی الجمرة" این ظاهرش این است‌ که از اعلای جمره، جمره را رمی نکن؛ یعنی در جمره عقبه نرو روی آن مکان مرتفع؛ از اسفل وادی رمی کن جمره را نه از اعلای وادی که بالای جمره است‌ که خلیفه دوم این کار را کرد دید ازدحام است سریع رفت بالای تپه از آن اعلی الجمرة سنگ زد به جمره؛ پیامبر فرمود این کار را نکنید؛ امام -علیه‌السلام- هم فرمود این کار را نکنید "لاترم علی الجمرة". معنای این "لاترم علی الجمرة" این نیست که روی جمره نایستید در حال رمی تا بعد بگویید معلوم می‌شود که جمره مجتمع الحصی است‌ که می‌شد رویش بایستیم ستون که رویش نمی‌شود ایستاد.

آقا! مراد این حرف‌‌ها این نیست که روی جمره بایستیم؛ مراد این است‌ که در حال رمی، اعلای بر جمره نباشید؛ در آن اسف الوادی قرار بگیرید رمی کنید جمره را نه در اعلای وادی که از پشت جمره رمی بکنید جمره را؛ این کار مکروه هست یا حرام است.

[سؤال: ... جواب:] شما از کجا می‌گویید جمره، جمره اولی و وسطی بوده؟ [سؤال: ... جواب:] [اینکه] بقیه روایت راجع به جمار بوده، غیر از این جمله است‌ که "و لاترم الجمرة" به لفظ مفرد گفته. و مورد رمی از اسفل و اعلی، جمره عقبه بوده موردش آن بوده.

[سؤال: ... جواب:] اصلا خود آن روی مجتمع الحصی قرار گرفتن هم غیر متعارف است؛ می‌رفتند بالای آن ارتفاع فوق جمره عقبه، روایات یکی دو تا نیست روایات زیادی داریم هم پیامبر نهی کرد هم ائمه نهی کردند هم در کتب عامه هست‌که عبدالله مسعود گفت از پائین از اسفل بیاییم خود عبدالله مسعود از اسفل وادی آمد در مقابل جمره عقبه قرار گرفت "فرماها" در حالی که عمر "صعد الوادی" صعود کرد رفت بالای جمره (آن بالای تپه عقبه) و از آن بالا خلوت بود سنگ زد به جمره که روایات از این نهی کرده. این ربطی به رفتن روی جمره ندارد که بگوییم جمره ستون نبوده جایی بوده که می‌شود رویش رفت. علاوه بر این‌که کی می‌گوید نمی‌شده روی جمره رفت؟ کی می‌گوید جمره مثل ستون باریکی بوده که اگر کسی برود رویش مضحکه عام و خاص باشد و امر غیر متعارفی باشد؟ اگر جمره یک بناء عریضی باشد رویش هم می‌شود رفت.

[سؤال: ... جواب:] اصلا مستحب است در جمره اولی و وسطی برویم از همان پشت جمره اولی و وسطی سنگ بزنیم که مستقبل القبله باشیم؛ در جمره عقبه مستحب است مستدبر القبله باشیم؛ مستدبر القبله این است‌ که بیاییم همان طرف اسفل الوادی پشت به قبله می‌شویم رمی کنیم جمره عقبه را من وجهها "ارمها من وجهها و لاترمها من اعلاها". روایات این را می‌گوید؛ این روایت هم مثل آن روایات است؛ "لاترمها لا من اعلاها" خود نقل تهذیب هم نسبت به این روایت بزنطی این است‌ که "و لاترم اعلی الجمرة".

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش کراهتی است. ولی بهرحال این ربطی به این ندارد که پس کشف می‌شود جمره ستون نبوده و جایی بوده که می‌شد برویم روی آن جمره پس مجتمع الحصی بوده؛ این هم امر عقلائی است‌ که آدم برود وسط مجتمع الحصی و به او سنگ بخورد و روایت بگوید این کار را نکنید؟

[سؤال: ... جواب:] او یک فرضی کرده که "لایجب ان‌یکون الرامی خارج الجمرة فلو وقف فی طرف و رمی طرفا آخر جاز" یک فرضی را مطرح می‌کند حالا آن را می‌رسیم امّا نه این‌که ائمه ما بیایند در رویات متعدده بگویند "ولاترم علی الجمرة" بخواهند بگویند نرو داخل جمره؛ این امری نبوده که متعارف باشد بخواهند از آن نهی کنند.

بررسی روایت فقه الرضا: "ان اصابت الحصاة المحمل"

اما روایت بعدی روایت فقه الرضا است. روایت فقه الرضا این بود "ان اصابت الحصاة المحمل ثم دفعت علی الارض اجزأتک" گفتند که معلوم می‌شود که ارض یعنی جمره؛ جمره ارض است نه بناء. اولا جمره تپه بوده و مجتمع الحصی تقریبا بالای تپه بوده. حالا این بالای تپه تقریبا (یعنی نه بالای آن مرکز و رأس عقبه [بلکه] یک مقدار پائین‌تر) مجتمع الحصی بوده و یک بنائی هم کنارش هست؛ این ارض به آن معنا که شما می گویید به تپه که نمی‌گویند ارض؛ این، چیست؟ این نسبت به آن محمل یا جمل یا انسان که حساب می‌شود می‌گویند زمین یعنی زدید سنگ را و خورد به محمل زدید سنگ را خورد به انسان یا به جمل افتاد روی زمین این زمین بالقیاس الی المحمل و الانسان و الجمل حساب شده؛ حالا این زمین یک بنایی هم که جزء این زمین حساب می‌شود بر آن باشد؛ صدق نمی‌کند زمین؟ شمایی که اگر این بناء نبود بالای تپه را می‌گویید سنگ زدم خورد به یک انسانی و افتاد روی زمین و آن قسمت بالای تپه را زمین می‌دانید؛ حالا یک بنایی هم با یک ارتفاع مختصری آنجا بسازند و سنگ بخورد روی آن بناء، این مانع می‌شود که بگویید سنگ زدم به یک انسانی خورد به یک جملی خورد به یک محملی بعد افتاد روی زمین؟

[سؤال: ... جواب:] بناء هم جزء زمین بوده دیگه؛ شما می‌گویید بناء زمین جزء زمین نبوده؟ بناء اینقدر مرتفع نبوده؛ یک حالتی داشته که بصورت نماد بوده و از اجزاء آن زمین هم بوده؛ جزء زمین بوده؛ چرا صدق نکند؟ [سؤال: ... جواب:] "فانحدرت منه الی الارض"؛ چه فرق می‌کند؟ یعنی بالاخره آن انسان یا آن محمل بالاتر آن بناء بوده خورده به آن انسان یا خورده به آن محمل افتاده روی این بناء خب این بناء هم جزء زمین است دیگه؛ نگاه کنید در این عکس هم هست این جمره عقبه با این بزرگی "الجمرة العظمی" حالا بالای این تپه یک بناء مختصری هم هست؛ قصر شاهانه که نساخته بودند برای شیطان؛ یک بناء مختصری بوده روی زمین؛ این هم جزء ارض است. هذا اولا.

وثانیا: این چه دلیل می‌شود؟ فقه الرضا می‌گوید اگر بخورد روی زمین مجزی است. اولا این نفی نمی‌کند که بناء جزء باشد؛ ممکن است بناء جزء جمره باشد؛ اطرافش هم جزء جمره باشد؛ شما این‌ها را نافی می‌خواهید بگیرید که پس معلوم می‌شود بناء جزء جمره نیست به چه دلیل؟ شاید مثل همانی است‌ که در روضه بهیه ایهامش هست یا اشعارش هست‌که جمره اعم است از بناء و حوالی بناء.

پس بر فرض مراد از ارض بناء نباشد [بلکه] مجتمع الحصی باشد اولا این، دلیل بر نفی جمره بودن منی نیست؛ می‌تواند بناء هم جمره باشد؛ حواشی بناء هم جمره باشد. ثانیا: اصلا دلیل بر این که حواشی بناء جمره هم است نیست؛ شاید فتوای فقه الرضا این است‌ که این مجزی است. شما زدید؛ به محمل خورد افتاد روی مجتمع الحصی، مجزی است؛ همین مقدار کافی است و لو رمی حقیقی جمره نشد؛ امّا بیگانه هم نبود با رمی جمره خورد به سنگ‌های اطراف این جمره، این مجزی باشد؛ این، دلیل بر این می‌شود که می‌خواهد بگوید جمره شامل مجتمع الحصی می‌شود؟ از کجا؟ شاید این می‌خواهد بگوید ما این مقدار را مجزی می‌دانیم.

[سؤال: ... جواب:] چرا خلاف ظاهر است؟ شاید همین مقدار که نزدیک بناء که جمره حقیقی است این افتاد (این سنگ ریزه که مجتمع الحصی هست) همین مقدار مجزی باشد؛ یک روایتی پیدا کردند بر اجزاء آن. این‌ها که می‌گویند فقه الرضا اصلا روایت است. خوب گفتند مجزی است. این دلیل بر این می‌شود که جمره شامل مجتمع الحصی می‌شود؟

[سؤال: ... جواب:] ما چه می‌دانیم؟ شاید تعبدی است؛ این‌ها فتوی دادند بر اساس این تعبد که مجزی است.

بررسی صحیحه محمد بن مسلم: "اراد ذبح اسماعیل"

اما صحیحه محمد بن مسلم؛ می‌گوید که "اراد ذبح اسماعیل علی الجمرة الوسطی" خب آن زمان می‌گویید جمره بناء ندارد روی ستون بروند ذبح کنند یکی را خب معلوم است آن زمان ستون نبوده؛ مکان آنجا بوده؛ صدق می‌کند بر جمره وسطی خواست ذبح کند؛ امّا آن موقع که بناء نبود موضع بناء، جمره وسطی باشد این چه ربطی دارد به این‌که شما می‌گویید نه، اطراف بناء، جمره است؟ نه اصلا شاید موضع البناء جمره باشد؛ آنکه بناء رویش بناء شده. و انگهی عرض کردم جمره یک معنای اعمی دارد؛ به کل آن منطقه می‌گفتند جمره که این هم از روایات استفاده می‌شود.

تامل بفرمایید انشاء الله تا فردا.

‌جلسه 131-608

**دو‌شنبه - 21/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به ادله ای بود که ذکر شده بود برای اثبات اینکه جمره مجتمع الحصی هست نه بناء.

بررسی عبارت کتاب "العین"

یک عبارتی را دوستان آوردند از کتاب "العین" برای اینکه بگویند ظاهر جمره یعنی سنگ ریزه؛ و "رمی الجمار" یعنی رمی سنگ ریزه‌ها؛ یعنی رمی کنیم به آن جایی که سنگ ریزه‌ها موجود هستند. در "العین" دارد که "المحل الموضع الذی یحل منحره یوم النحر بعد رمی جمار العقبة". می‌گوید که "محل" [در آیه] "حتی یبلغ الهدی محله" آنجایی که شتر بعد از نحر آنجا به زمین می‌افتد. کی نحر می‌کنند شتر را در حج؟ "بعد رمی جمار العقبة". گفته می‌شود که اگر جمره اسم بنا باشد که لفظ جمع بکار نمی‌برند؛ نمی‌گویند "جمار العقبة". [از] این معلوم می‌شود که مراد از جمار سنگ ریزه‌ها است‌ که اطراف آن ستون هست؛ می‌گویند به آن قسمت سنگ بزنید؛ می‌شود "رمی الجمار".

این مطلب به نظر ما درست نیست. ببینید مسلما عرفی نیست کسی بگوید من به طرف سنگ ریزه‌ها، اینطور تعبیر کند بگوید "رمیت الحصیات" یعنی سنگ زدم به سنگ ریزه‌ها. بگویند روز عید قربان بروید به سنگ ریزه‌ها سنگ بزنید اصلا این تعبیر معهودی نیست. و لذا ما احتمال می‌دهیم مراد از "رمی الجمار العقبة" این باشد که سنگ ریزه هایی (یعنی هفت تا سنگی) که بنا است به عقبه بزنید آن‌ها بروید بزنید که جمار می‌شود احجار صغار که "یرمی فی یوم العید"؛ بروید آن احجار صغار را بزنید (سنگ ریزه هایتان را بزنید) بعد بیایید قربانی کنید. "رمی الجمار العقبة" یعنی بروید آن سنگ ریزه‌ها را که در عقبه بنا هست بزنید بروید آن سنگ ریزه‌ها را بزنید بعد بیاید نحر کنید.

خب آن سنگ ریزه‌ها را به کجا بزنیم؟ به همان جایی که باید بزنید که حالا آنجا یا بناء است یا مجتمع الحصی است. آن محلی که "یرمی الیه" مفرد است در هر جمره‌ای؛ حالا آن محل، بناء است یا آن مجتمع الحصی است؛ مجتمع الحصی هم مفرد است. اینکه بگویند ما سنگ‌مان را به سنگ ریزه‌ها بزنیم این اصلا عرفی نیست؛؛ حالا آمد و سنگ ریزه نبود آنجا. [سؤال: ... جواب:] مجمع الحصی که واحد است جمع نیست آن سنگ ریزه‌هایی که آنجا هست واحد است. عرفی نیست که بگویند سنگ ریزه‌ها را سنگ بزنید؛ این یا به این معنا هست‌که آن سنگ ریزه‌های هفتگانه‌ای که دست‌تان گرفتید آن‌ها را بروید بزنید به آنجایی که باید بزنید؛ "رمی الجمار" یعنی "ما یرمی به" یعنی آن‌ها سنگ‌هایی که باید بزنید. این یک مطلب.

مطلب دوم هم این است‌ که ممکن است اصلا بگوییم خود آن بناء چون اصلا ساخته شده بود از مجموع سنگ ریزه‌ها (سنگ ریزه‌هایی که آنجا بود با آن‌ها یک بنائی ساخته بودند. این احتمالش که هست؛ [سؤال: ... جواب:] قلوه سنگ هم اگر خیلی درشت نباشد می‌شود جمره دیگه؛ جمره که لازم نیست به اندازه یک نخود باشد؛ قلوه سنگ‌هایی که یک مقدار درشت باشند آن‌ها هم جمره‌اند دیگه؛ و با همان شاید آن ستون را ساخته بودند؛ به این لحاظ به آن‌ها ممکن است بگویند‌جمار.

[سؤال: ... جواب:] اصلا عرفی نیست که بگویند آقا! بروید به سنگ ریزه‌ها سنگ بزنید؛ سنگ ریزه‌های کجا؟ روی زمین هم سنگ ریزه ریخته؛ در آن روایت که می‌گفت "فوقعت واحدة في الحصی قال یعیدها" می‌گفت یک سنگش افتاد در سنگ ریزه‌ها امام فرمود اعاده کند بعد اینجا بگویند که به سنگ ریزه‌ها سنگ بزند؛ این عرفیت ندارد؛ این بالاخره یا مراد مجتمع الحصی است‌ که مفرد است یا مراد بناء است‌ که مفرد است. چرا گفتند؟ عرض کردم یا بخاطر این است‌ که "ما یرمی به" یعنی آن هفت سنگ ریزه را می‌خواهد بزند بخاطر آن هفت سنگ ریزه گفتند "رمی الجمار" یعنی آن‌ها را برو بزن یا بناء چون ساخته شده بود از مجموع قلوه سنگ‌ها به آن بناء گفته شده جمار.

حالا این‌ها در صورتی که این لفظ، لفظ جمار باشد. و الا این نسخه‌ها که اعتباری ندارد؛ "جمرة" "جمار" این‌ها را واقعا می‌شود تشخیص داد که کدام‌ها در این نسخه‌های قدیمی مثل کتاب "العین" که خیلی قدیمی هست؟ ما اثبات کنیم این نسخه بوده آن نسخه نبوده این‌ها استدلالش [مشکل است]. در قرآن که با این عظمت این همه اختلاف نقل است "صراط الذین انعمت علیهم" "صراط من انعمت علیهم"؛ "صراط" با سین با صاد؛ "ملک" با الف بی الف؛ در نمازی که پیامبر هر روز به عنوان امام جماعت نماز صبح و مغرب و عشاء حمد و سوره با صدای بلند می‌خواند مسلمان‌ها می‌شنیدند اختلاف است‌ که "مالک" است یا "ملک"؟ "صراط" با سین است یا صاد؟ "من انعمت علیهم" است یا "الذین انعمت علیهم"؟ آن‌وقت ما بگردیم یک کتاب "العین" یک نسخه‌اش "جمار" [دارد] که معلوم نیست نسخه‌صحیحه است به او استشهاد کنیم این درست نیست.

بررسی کلام عطا

می رسیم به کلام عطا؛ عطا گفت "توسطت الجمرة" به ابن عباس گفتم که من رفتم وسط جمره سنگ زدن "بین یدی و من خلفی و عن یمینی و عن یساری". ایشان می‌گویند معلوم می‌شود که جمره طوری بود که می‌شد بروید وسطش؛ در حالی‌که اگر جمره ستون باشد که نمی‌شود وسطش رفت. اولا عرض کردم جمره دو استعمال دارد: یکی به آن منطقه می‌گویند جمره یکی به آن محل رمی می‌گویند جمره. مثال بزنم به شجره؛ هم به مسجد الشجرة می‌گویند [شجرة] هم به منطقه ذو الحلیفه. شاهدش این استعمالاتی است‌ که مثلا داریم "حملت ام النبی به فی الجمرة الوسطی" مثلا؛ این یعنی همان حوالی که خیمه می‌زدند می‌ماندند آنجا بعد از ایام حج در ایام تشریق همانجا چادر می‌زدند می‌ماندند آنجا؛ نه اینکه روی همان مجتمع الحصی چادر می‌زدند؛ یعنی همان حوالی؛ به آن حوالی می‌گویند "الجمرة الوسطی" "الجمرة الاولی" "الجمرةالعظمی"؛ و این یک بیان عرفی است؛ همیشه هم شما شنیدید که استعمال اعم از حقیقت است؛ اگر شما بیایید اطراف حرم باشید زنگ بزنند بگویند کجا هستید؟ بگویید حرم مقصودتان این است‌ که حوالی حرم [هستم]؛ نمی‌شود بگوییم چون شما گفتید من حرم هستم پس این خیابان اطراف حرم هم جزء حرم است؛ یک استعمال عرفی است؛ نمی‌شود به این استعمال‌ها استشهاد کرد.

[سؤال: ... جواب:] رفته آن منطقه دور آن بناء از هر طرف سنگ زده؛ پشت سر که یعنی بر می‌گردد، آنجا می‌شود بین یدی دیگه؛ هر طرف را که بزند می‌شود بین یدیه؛ معهود نیست که به پشت سرش سنگ بزند؛ او مقصودش این است‌ که آن جمره را گشتم از هر طرف سنگ زدم؛ نه اینکه "رمیت من خلفی"؛ یعنی سنگ را می‌زدم به پشت سرم؛ اینکه عرفی نیست؛ یعنی به هر طرف جمره سنگ زدم.

و انگهی عرض کردم کی می‌گوید جمره ستون باریکی بوده؟ شاید یک بناء عریضی بوده و می‌شده برویم رویش؛ شما فرض کردید جمره آن زمان هم مثل جمره‌ای که در زمان‌‌های ما بوده که یک مثلا یناء یک متر در یک متر بوده؛‌کی می‌گوید؟ شما این‌ها را اصل مسلم گرفتید. [سؤال: ... جواب:] شما می‌خواهید ابطال کنید احتمال اینکه بناء جمره است؛ باید یک دلیل قاطعی بیاورید.

ما عرض‌مان این است‌ که اولا آن بناء ممکن است عریض بوده [سؤال: ... جواب:] عریض بوده نه جزء عرض؛ بله جزء عرض هم حساب می‌شود. امّا مجتمع الحصی که می‌گویید اطراف آن بناء [است]، نه؛ خود بناء. ثانیا: این را باز تاکید می‌کنم از استعمالات می‌فهمیم که جمره یک استعمال اعمی داشته: در مستدرک نقل می‌کند از بعض نسخ فقه الرضا؛ می‌گوید "ابدأ بالجمرة الاولی فارمها و اقصد الرأس". می‌گوید شروع کن جمره اولی را بزن "و اقصد الرأس" راس جمره اولی را بزن؛ معلوم می‌شود یک راسی دارد جمره اولی و یک ساقی. این مجموع را می‌گویند جمره اولی؛ گاهی هم به آن راس می‌گویند جمره؛ از باب آن موضعی است‌ که باید آن را بزنیم؛ ابوطالب شعری دارد راجع به جمره آن را بخوانم: خلاصه عبارتش این است‌ که مردم می‌آیند جمره و قصد می‌کنند راس الجمرة را با سنگ بزنند " و بالجمرة القصوی اذا صمدوا لها - یَؤُمّون قذفا راسها بالجنادل" یعنی برای جمرة عقبه یک راسی فرض کرده ولی جمره عقبه اعم از آن راس گرفته شد.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم خود آن مجموعه را عرفا می‌گفتند جمره؛ آن موضع رمی هم جمره بالمعنی الاخص بود؛ گاهی جمره می‌گفتند [و] مراد کل آن جمره هست (کل آن تپه "جمرة العقبة") گاهی می‌گفتند "ارم جمرة العقبة" مراد همان موضعی بود که واجب بود رمی به آن؛ لااقل اگر این شواهدی که ما عرض کردیم کافی نباشد برای جزم انسان، برای احتمال که کافی است؛ دیگه شما نمی‌توانید ابطال کنید این نظریه را که بگویید چون در این استعمالات گفتند حضرت ابراهیم "اراد ذبح اسماعیل علی الجمرة الوسطی"؛ عطا گفت "توسطت الجمرة"؛ هذلی گفتند "جلس علی الجمرة"؛ بعد بگویید معلوم می‌شود جمره یک جایی بوده که می‌شده بشینی؛ می‌شده آدم آنجا ذبح کنی؛ می‌شده آنجا مانور بدهی "توسطت الجمرة" از این طرف جمره بروی به آن طرف جمره؛ خب جمره معنای اعم هم داشته؛ این استعمالات ممکن است در آن جمره بالمعنی الاعم باشد.

نتیجه‌

تا اینجا ما هیچ دلیلی در این روایات و کلمات پیدا نکریم که جمره به معنای حقیقی که ما واجب است رمی کنیم به آن شامل اطراف بناء بشود تا چه برسد شما بخواهید بگویید بناء خارج است از جمره. اگر آن عرض ما که احتمال انقلاب فکری از زمان علامه حلی تا زمان شهید اول نیست که تا زمان علامه بگویند جمره یعنی مجتمع الحصی؛ بعد زمان شهید بگویند الجمرة هو البناء و ما چون یقین داریم از زمان شهید می‌گفتند جمره بناء هست کشف می‌کنیم کشفا علمیا لا ببرکة اصل عقلائی -نیازی به آن نداریم؛ اصل عدم نقل مورد نیاز نیست کشف علمی می‌کنیم- که لو هناک اختلاف لبان؛ اگر این مطالب موجب کشف علمی نشود که از اول آن بناء جمره بوده لااقل خلافش کشف نمی‌شود نوبت به اصل عملی می‌رسد که به نظر ما اصل برائت است.

[سؤال: ... جواب:] ببینید ما احتمال می‌دهیم در جمره [که] اصلا وضع شده برای اعم از آن بناء و اطراف آن بناء؛ این احتمال را که می‌دهیم وقتی احتمال دادیم شارع به ما گفته رمی جمره بکن و رمی جمره در آن زمان واضح بوده برای عرف؛ جمره واضح بوده برای عرف که چیست؛ وقتی می‌گوید رمی جمره بکن برای آن زمان واضح بوده؛ مردم هر سال می‌رفتند رمی می‌کردند؛ حالا یا بناء را رمی می‌کردند؛ یا مجتمع الحصی را رمی می‌کردند؛ یا یکی از این دو را علی التخییر رمی می‌کردند. وقتی واضح بوده پس نمی‌دانیم مولی گفته که رمی کن بناء را یا گفته رمی مجتمع الحصی را یا مخیر دانسته بین این دو رمی؟ برائت از تعین رمی به مجتمع الحصی جاری می‌کنیم.[سؤال: ... جواب:] برای عرف آن زمان واضح بوده برای ما شبهه هست؛ وقتی برای عرف آن زمان واضح بوده ارجاع به یک امر مخفی که نبود که شارع بگوید من نمی‌دانم جمره چیست هر چی عرف بگوید. جمره واضح بوده برای همه که چیست؛ الان مشتبه شده؛ معنای عرفی‌اش این است‌ که آن ستون را بزنید یا بروید آن مجتمع الحصی را بزنید یا مخیرید یکی از این دو جا را بزنید؛ می‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر برائت جاری می‌کنیم.

بررسی کلام مصباح المنیر

اما کلمات لغویین؛ مصباح المنیر که می‌گفت "الجمرة مجتمع الحصی"؛ "کل کومة من الحصی جمرة". اگر مفاد اولی‌اش را بخواهید حساب کنید این ظاهرش این است‌ که خود آن سنگ ریزه‌ها جمره است؛ شما اینکه این را نمی‌گویید؛ کسی هم این را نمی‌گوید که بگوید این سنگ ریزه‌ها جمره است؛ "کل کومة من الحصی جمرة" آقا مصباح المنیر می‌گوید سنگ ریزه‌های انباشته شده جمره است نمی‌گوید آن مکانی که سنگ ریزه‌ها را با آن زدند جمره است؛ خود این سنگ ریزه‌ها؛ حالّ نه محل؛ آن سنگ ریزه‌ها را می‌گوید جمره است؛ اینکه محتمل نیست عرفا؛ پس باید بگوییم مقصودش آن مکانی است‌ که سنگ ریزه‌ها به آن زده می‌شود یا اطراف آن جمع می‌شود؛ می‌تواند بناء باشد؛ بناء جایی است‌ که سنگ ریزه‌ها را به او می‌زنند و اطرافش هم جمع می‌شود. حالا آیا لغوی اینقدر دقیق صحبت می‌کند که مرادش از جمره "ما یجتمع فیه الحصی" باشد؟ نه ممکن است مرادش "ما یجتمع حوله الحصی" باشد؛ که عنوان آن بناء است؛ آن بناء بنائی است‌ که سنگ را به آن می‌زنن و سنگ ریزه‌ها اطراف آن جمع می‌شود؛ به این مناسبت اسم آن بناء را گذاشتند جمره.

[سؤال: ... جواب:] عبارتش این است‌ که این سنگ ریزه‌ها جمره است؛ این سنگ ریزه‌ها که جمره نیست؛ خود ایشان هم می‌گوید مجتمع الحصی (آن ارض) جمره است ما می‌گوییم بناء جمره است. پس عبارت مصباح المنیر دقیق نیست؛ حالا یا کنایه است از آن مکانی است‌ که "یجتمع فیه الحصی که ایشان می‌گویند یا کنایه است از آن بناء که "یرمی الیه الحصی و یجتمع حوله تلک الحصیات".

علاوه بر اینکه ما عرض کردیم ممکن است آن بناء‌ها اصلا از همان قلوه سنگ‌ها ساخته شده بود. نه اینکه هر سال مردم می‌آیند سنگ می‌ریزند آنجا؛ نه، قلوه سنگ‌ها را جمع کردند با گل قاطی کردند یک ستونی ساختند؛ چرا به آن می‌گویند جمره؟ چون مجتمع الحصی به هم پیوسته است؛ کومه‌ای است‌ که با گل با هم چسباندند؛ چه اشکالی دارد؟ چه اصراری دارید شما که این نیست آنکه شما فکر می‌کنید هست؟ ما اصرار نداریم بگوییم حتما مصباح المنیر همان را که ما می‌گوییم می‌گوید امّا حرف‌ما این است‌ که آنکه شما می‌گویید چرا اصرار دارید مصباح المنیر همان را گفت.[سؤال: ... جواب:] در این بیابان گاهی سنگ ریزه‌هایی که می‌ریزند گرد و گل این‌ها هم می‌آید این‌ها با هم می‌چسبندند؛ چرا نگویند به این "کومة من الحصی"؟ چرا به این نگویند "مجتمع الحصی"؟ علاوه بر اینکه عرض کردم -آن نکته اول را هم در نظر داشته باشید- خود حصیاتی سنگ می‌زنند آن که جمره نیست پس این کنایه می‌شود یا از آن "ما یجتمع فیه الحصی" که ایشان می‌گویند یا آنکه ما می‌گوییم "البناء الذی یرمی الیه الحصی و یجتمع الحصی حوله". و عبارت مجمع البحرین هم همین است.

سؤال: ... جواب:] مگر آن شواهدی که در مقابل بود کم بود؟ شما مواجه هستید با شواهدی که در مقابل هست؛ شواهدی که در عصر جاهلیت بود؛ شواهدی که در کلمات فقهاء بود؛ صاحب مدارک می‌گفت معروف از جمره الان بناء هست؛ شهید اول می‌گفت جمره بنیه هست؛ شما این مطالب را کنار هم بگذارید بعد ببینید آیا برایتان روشن است‌ که جمره یعنی آن زمین اطراف بناء که مجتمع الحصی بوده؟ مردم می‌آمدند می‌خواستند سنگ بزنند به اطراف آن بناء؛ حالا گاهی هم سنگ به بناء می‌خورد آن اتفاقی بود و الا از اول هدف این بود که سنگ بزنند به اطراف بنا بعدا دچار اشتباه شدند هیچکس هم این‌ها را متوجه اشتباهشان نکرد؛ این توجیه عرفی است؟ شما این مطلب را هم در نظر بگیرید.

بررسی کلام لسان العرب

در لسان العرب تعبیرش این است؛ می‌گوید "و من هنا قیل لمواضع الجمار التی ترمی بمنی الجمرات" مواضع جمار "التی ترمی بمنی جمرات لان کل مجمع حصی منها جمرة" این می‌تواند شامل بناء بشود چون بناء موضعی است‌ که "ترمی الیه الجمار" "المواضع الجمار التی ترمی بمنی". آن بناء هم سنگ به آن می‌خورد و اطرافش جمع می‌شود؛ همین کافی است‌ که بگویند این بناء "موضع الجمار التی ترمی ببناء". [سؤال: ... جواب:] ادنی مناسبت کافی است دیگه؛ وقتی به این ستون سنگ می‌زنند سنگ در اطراف ستون جمع می‌شود صدق می‌کند "المواضع التی ترمی بمنی". شما فکر می‌کنید لغویین چقدر دقیق صحبت می‌کنند؟ این بیان عرفی است [و] با هر دو سازگار است.

بررسی کلام نهایه ابن اثیر و تاج العروس

آنچه که در نهایه ابن اثیر و تاج العروس هست آن هم که دو وجه ذکر کرده بود؛ گفته بود به دو جهت ممکن است به جمره بگویند جمره: یکی اینکه چون "ترمی بالجمار" یکی اینکه چون "مجتمع الحصی" [است] دو وجه ذکر کرده بود "ترمی بالجمار" که با بناء هم می‌سازد. دو احتمال در آن گفت هست؛ "ترمی بالجمار" یکی هم "مجتمع الحصی" "ترمی بالجمار" که به آن بناء هم سنگ می‌زنند بوسیله این سنگ ریزه‌ها؛ مجتمع الحصی هم که یک احتمالی بود داد و آن احتمال هم که ما توجیه کردیم با بناء سازگار است.

بررسی کلام مبسوط و کافی

اما کلمات فقهاء: کلام مبسوط این بود که می‌گفت "اصابت الحصاة فتدحرجت الی الجمرة" ایشان می‌گوید تدحرُج یعنی غلط خوردن به این است‌ که بیفتد روی زمین. ما جواب می‌دهیم می‌گوییم: اولا ممکن است آن بناء عرض کردیم عریض بوده و اطرافش (وسطش) طوری بوده که فرورفتگی داشته سنگ در آن قرار می‌گرفته؛ وقتی شما بزنید به یک محملی به یک جملی از آن بالا بیاید بیفتد داخل آن بناء، صدق می‌کند تدحرج؛ چرا صدق نکند؟ علاوه در جمره عقبه آن مکانی که پشت جمره عقبه است مرتفع است وقتی که سنگ بخورد به یک انسانی یا محملی یا جملی بیفتد آن پشت از آن پشت غلط می‌خورد می‌افتد می‌خورد به بناء دیگه؛ مخصوصا که بناء یک مقداری برآمدگی دارد از آن مکان مرتفع؛ این صدق می‌کند "تدحرجت علی الجمرة". چرا صدق نکند؟

اما آنچه که در کافی از حلبی نقل شد که گفت "رمی حصاة فوقعت فی مجمل او علی ظهر بعیر ثم سقطت علی الارض اجزأت". این هم که در آن عبارت فقه الرضا بود و اصلا ممکن است مستندشان همان فقه الرضا باشد که ما توضیح دادیم و اشکالش را گفتیم.

بررسی کلام علامه

اما کلام علامه: می‌گوید "اذا رمی بحصاة فوقعت علی الارض او اصابت شیئا صلبا ثم وقعت فی المرمی اجزأه". ایشان می‌گوید "وقعت فی المرمی" حتما باید زمین باشد که بگویند "وقعت فیه" ستون "وقعت علیه" است نه "وقعت فیه". جواب این است‌ که -باز تکرار می‌کنیم- شما فرض کردید یک ستون باریک [را]؛ اگر یک ستون عریضی باشد یا همان ستون باریکی که سقفش یک مقدار نشست دارد و فرو رفتگی دارد صدق می‌کند که "وقعت فی المرمی" [سؤال: ... جواب:] کی می‌گوید متعارف نبوده؟ اتفاقا به اطراف این بناء هم می‌خورده تو رفتگی داشته گاهی این بعضی سنگ‌هایش ریخته بوده سنگ می‌رفته داخل آن دیوار بناء آن را هم می‌گوید "وقعت فی المرمی" [سؤال: ... جواب:] عرض کردم سیمان کاری که نبوده عکس را هم نگاه کنید فرورفتگی دارد حتی دیوار بناء؛ می‌رفته گیر می‌کرده؛ مثل یک طاقچه‌ای بوده داخل این بناء؛ می‌رفته در آن طاقچه می‌ایستاده می‌شود "وقعت فی المرمی" یا بالای این بناء قرار می‌گرفته؛ مخصوصا اگر بناء عریض باشد. و نگفته که همشه اینطوری می‌شود که؛ اگر اینطوری شد اگر هم نشد هم که نشد اگر اینطوری شده مجزی است. شما می‌گویید اگر بناء باشد اصلا اینطور نمی‌شود؟ این خلاف وجدان است مخصوصا آن بناهای قدیم؛ چون من هدفم این است‌ که بناء را سنگ بزنم می‌خورد یک مقدار آن طرف‌تر می‌خورد به یک جسم سفتی از آنجا حالا یا کمانه می‌کرد یا در مسیر بود آن جسم سفت؛ می‌رفت قرار می‌گرفت روی آن بناء یا در آن دیواره‌های بناء که حالت طاقچه مانند پیدا کرده بود به علت ناهمواری؛ این‌ها که دلیل نمی‌شود؛ شما مدام اصرار نکنید که چرا اینقدر توجیه می‌کنید؟ کلمات بزرگان دیگر و این معهودیت بناء این‌ها را هم در نظر بگیرید بعد مجموع این‌ها را حساب کنید.

بررسی کلام نووی

اما نووی در روضة الطالبین گفت "لایشترط بقاء الرمی فی المرمی". سنگ می‌زنی لازم نیست در مرمی بماند. این دلیل بر چی می‌شود؟ لازم نیست در مرمی بماند لازم نیست روی بناء بماند لازم نیست در دیواره های بناء می‌ماند می‌تواند بیفتد روی زمین [سؤال: ... جواب:] می‌ماند و لو لحظاتی؛ روی بناء می‌ماند. می‌گوید در مرمی در آن بناء بماند یعنی روی بناء بماند. یعنی مدتی بماند ممکن است همان لحظه بیاید این طرف؛ یک آن بخورد به مرمی و برگردد لازم نیست مدتی بماند؛ چه اشکالی دارد؟ اینکه "و لایجب کون الرامی خارج الجمرة" لازم نیست رامی خارج جمره باشد می‌تواند داخل جمره باشد آن را هم عرض کردیم آن هم اولا احتمال دارد بناء عریض بوده که می‌شده بروی روی جمره علاوه که نظرش حجت نیست برای ما؛ او اینطور فکر کرده شما از یک طرف می‌گویید ما مقلد این‌ها نیستیم می‌خواهیم از طریق این مطالب کشف کنیم جمره عرفا چی بوده؟ بعد حالا جمود کنیم که این آقا گفته "لایجب کون الرامی خارج الجمرة". حالا او اینطوری گفته؛ گفتن او چه اعتباری دارد؟

[سؤال: ... جواب:] اختلاف فقهاء عامه که باید به ستون زد یا به زمین بزنیم این که مورد انکار ما نیست؛ خود این‌ها گفتند ما با هم اختلاف داریم امّا برویم بگردیم بگوییم این آقا گفته لازم نیست به بناء سنگ بزنیم؛ پس معلوم می‌شود که جمره بناء نیست، خود این‌ها می‌گویند ما با هم اختلاف داریم؛ خود این‌ها در کلماتشان می‌گویند "اختلفنا" نگاه کنید مجله بحوث فقهیه معاصرة صریحا خودشان هم نقل کردند می‌گویند خود فقهاء هم اختلاف دارند که به بناء بزنیم یا به زمین بزنیم یا مخیریم به هر کدام بزنیم بعد بگردیم قول آن‌هایی که می‌گویند "لایشترط کون الرامی خارج الجمرة" که ممکن است معنایش این باشد که جمره زمین است؛ بگردیم برای تایید نظر خودمان؛ پس این اختلاف هست. انشاء الله بقیه مطالب فردا.

‌جلسه 132-609

**سه‌شنبه - 22/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

خلاصه بحث قبلی

خلاصه بحث راجع به این‌که جمره بناء هست یا مجتمع الحصی این شد که عرض کردیم جمره دو استعمال دارد: یکی جمره به معنای آن مکانی که بناء در او هست فعلا؛ که در اخبار ازرقی بود که "هدم السیل العقبة و هی المعروفة بجمرة العقبة" و یا در کلام مرحوم حلبی در اشارة‌السبق هست‌که "الجمرة و هی العقبة" عقبه یعنی گردنه؛ این دیگه در آن بحثی نیست. خود آن عقبه کبری معروف شده بود به جمره. و لذا بعضی از این تعابیر که می‌گوید در جمره این کار را کرد "تَوَسَّط الجمرة" یا در جمره وسطی دارد که "اراد ذبح ابنه" یا مثلا "جلس الهذلی و تغنّی علیه" این ممکن است همین جمره بالمعنی الاعم باشد که محل بحث نیست؛ جمره بالمعنی الاخصی که واجب است رمیش جزئی از این جمره است.

و ما گفتیم کلمات فقهاء هم هیچ ظهوری ندارد که جمره مجتمع الحصی هست. این‌که در کلمات بود که "فان وقعت الحصاة فی المرمی اجزأ" ما گفتیم می‌سازد با این‌که مرمی بنا باشد ولی اگر هم بگویید مراد از مرمی حوالی بناء است، این دلیل نمی‌شود که بناء خارج باشد از جمره؛ فوقش دلیل می‌شود بر این‌که مجموع البناء و حوالی بناء به نظر این آقایان مثل علامه مثلا جمره بوده؛ اثبات مدعای بعض معاصرین را نمی‌کند که می‌خواهند جمره بودن خود بناء را.

و لذا به نظر ما این عبارت‌هایی که ما نقل کردیم مثل عبارت ازرقی در اخبار مکه که گفت "کانت الجمرة زایلة عن موضعها ازالها جهال الناس برمیهم الحصی" که ما استظهار کردیم که معلوم می‌شود قبل از این تاریخ هم بنائی بود که به او رمی می‌شد؛ و نیز آن استبعادی که کردیم که بین زمان علامه و زمان شهید اول به بعد بخواهد اینقدر اختلاف باشد که قبلش بگویند مرمی "اطراف البناء" هست از زمان شهید اول به بعد معروف بشود که مرمی بناء هست، این خلاف وجدان است؛ اگر این‌ها را به ضمیمه آنچه هم گفتیم مناسبت و حکم موضوع این است‌ که نماد شیطان را رمی کنند مثل حضرت ابراهیم که خود شیطان را رمی کرد یا عمرو بن لهی .. بت گذاشت روی سه جمره و او را رمی کرد این‌ها را با هم تلفیق کنید اگر موجب علم عادی بشود که جمره همان بناء است فهو و لایبعد ذلک اگر این را نپذیرید بگویید این همه اختلاف بود توجیهات مختلفه‌ای که هم ذکر شد ما را قانع نکرد، نوبت می‌رسد به اصل عملی؛ اصل عملی به نظر ما در دوران بین تعیین و تخییر، برائت از تعیین است. ما نمی‌دانیم که آیا باید سنگ بزنیم به خصوص بناء یا سنگ بزنیم به آن اطراف بناء یا مخیریم؟ برائت از تعیین جاری می‌کنیم و این به نظر ما مشکلی ندارد.

شبهه:‌الان دیگه مجتمع الحصی نداریم؛ چرا برائت از وجوب اصل رمی جاری نیست؟

فقط یک اشکالی که هست این است‌ که امروز بنابر آن شبهه‌ای که ما داشتیم دیگه مجتمع الحصایی نداریم؛ چون ماشین در آن طبقه منفی 2 قرار می‌گیرد سنگ‌ها را می‌برد؛ مجتمع الحصایی نداریم. قسمتی که بعد از این حوضچه‌هایی که الان هست (یک قسمتش شیب‌دار هست) آن هم که آقایان قبول نکردند که این مجتمع الحصی است؛ این‌که مجتمع الحصی نیست؛ خود ایشان هم نپذیرفت که آن مجتمع الحصی است؛ مجتمع الحصی را انتهای زیر جمرات دانست که ما معتقدیم آن هم مجتمع الحصی نیست؛ چون ماشین سنگ‌ها را می‌برد که نمی‌شود مجتمع الحصی. اگر اینطوری بگویید اشکال این است‌ که شاید جمره مجتمع الحصی باشد، الان هم که نمی‌شود به مجتمع الحصی سنگ زد پس تکلیف ساقط است. مثال: این شبهه را با این مثال مطرح کنم جواب بدهم: من نمی‌دانم که مولی به من گفت "اکرم زیدا" یا گفت "اکرم عمروا" یا گفت احدهما؛ مشهور که می‌گویند احتیاط کنید؛ هم عمرو را اکرام کنید هم زید را چون محتمل التعیین هست هر کدام. ما معتقدیم برائت از تعیین اکرام زید و اکرام عمرو جاری است نتیجه می‌شود تخییر؛ امّا به یک شرط؛ به شرطی که اکرام آن محتمل التعیین‌ها ممکن باشد؛ و الا شک در اصل تکلیف می‌شود. اگر اکرام زید ممکن نباشد شاید فی علم الله اکرام زید واجب بود و تکلیف، شد تکلیف به غیر مقدور؛ ساقط شد و ما دیگر تکیلفی نداریم برائت جاری می‌کنیم از اصل تکلیف به اکرام. اینجا هم ممکن است کسی بگوید اگر جمره مجتمع الحصی باشد و فرض این باشد که مجتمع الحصی می‌گویید ما دیگه نداریم یا رمی به او ممکن نیست پس تکلیف ساقط می‌شود؛ دیگه اصل رمی جمره می‌شود مشکوک الوجوب؛ برائت از اصل وجوب رمی جمره باید جاری کنیم.

جواب از این شبهه این است‌ که ما قطع داریم که این تکلیف ساقط نیست؛ از تکالیفی است‌ که اگر هم ممکن نباشد رمی به مجتمع الحصی بنابر وجوب آن، باید قاعده میسور را در آن جاری کرد؛ چون حج یک تکلیفی است‌ که الی یوم القیامه است و نباید تعطیل بشود؛ این را از روایات استفاده کردیم و قطع داریم که به صرف عجز از رمی به مجتمع الحصی، تکلیف ساقط نمی‌شود -تکلیف واقعی نه تکلیف خیالی- و لذا اصل وجوب رمی مسلم است؛ برائت جاری می‌کنیم از این‌که واجب باشد به غیر این بناء سنگ بزنیم. این مورد از مواردی است‌ که و لو قاعده میسور عامه را قبول نکنیم که ما هم [قبول] نداریم ولی این از مواردی است‌ که قطع داریم شارع تکلیف به یکی از واجبات حج که "الحج الاکبر الوقوف بعرفة و رمی الجمار" از این تکلیف رفع ید نکرده است. مخصوصا که سنگ زدن در آنجا سنگ زدن به نماد شیطان است؛ یک نوع رمز است؛ تعدد مطلوب است. حالا شما به مجتمع الحصی نتوانی سنگ بزنی بگویند دیگه اصلا سنگ نزن؟ خب این یک نمادی است برای سنگ زدن به شیطان؛ تاسیا بابراهیم و آدم -علیهما‌السلام- و لذا اصل وجوب مقطوع است. این‌که ما باید به بناء سنگ بزنیم یا مجتمع الحصی؛ اگر مجتمع الحصی ممکن نبود سنگ بزنیم خوب به بناء سنگ می‌زنیم اگر به مجتمع الحصی ممکن شد، سنگ بزنیم که ایشان در این جزوه خودشان گفتند که الان مجتمع الحصی رفته است آن پائین؛ خب برائت جاری می‌کنیم از وجوب رمی به مجتمع الحصی و می‌توانیم رمی کنیم به بناء.

[سؤال: ... جواب:] اگر نگوییم که ما علم عادی پیدا می‌کنیم که "ما یجب رمیه هو البناء" کما لایبعد حصول العلم بذلک، امّا ما بعید نیست علم پیدا کنیم که جمره بناء هست. با این شواهدی که ذکر کردیم اگر علم پیدا نکنیم [و] نوبت به اصل عملی برسد و امکان رمی مجتمع الحصی باشد بله، برائت از تعین رمی بناء هم جاری می‌شود برائت از تعین خصوص مجتمع الحصی جاری می‌شود نتیجه‌اش می‌شود تخییر. این، راجع به این مسأله. چون این مسأله زیاد طول کشیده اجازه بدهید از این بحث رد بشویم بحث بعدی را انشاء الله اشکال کنید استفاده کنیم.

راجع به این قسمت اضافه شده به این بناء هم به لحاظ طول و عرض هم به لحاظ ارتفاع این بحثی است‌ که در مناسک مطرح شده انشاء الله بررسی می‌کنیم در مسائل آینده. مرحوم آقای خوئی در آن مسأله احتیاط کردند گفتند "اذا زیدت فی ارتفاع الجمرة فالاحوط" رمی آن مکان قدیم [است] که حالا آن مکان قدیم کجاست خود همان هم تشخیصش کار آسانی نیست. این را ما می‌گذاریم در توضیح همان مسأله آینده انشاء الله بررسی می‌کنیم.

شرط پنجم:‌ وصول سنگ به جمره باید به سبب رمی باشد.

اما بحث‌های بعدی. شرط دیگری که ذکر شده برای رمی این است‌ که وصول سنگ ریزه به جمره به سبب رمی باشد. اگر سنگ را بگذارد روی جمره این، رمی نیست. این واضح است؛ چون مطلق ایصال، رمی نیست.

امّا نزاع در این است‌ که اگر این سنگ ریزه که پرتاب می‌کنیم در مسیر بخورد به یک جسم سفتی بخورد (به انسانی یا به جملی در زمان قدیم) بعد اصابت کند به جمره، حکمش چیست؟ مرحوم آقای خوئی فرموده این دو صورت دارد:

صورت اول این است‌ که این حائل که سنگ به او خورد صرفا تلاقی کرد سنگ با او و از او رد شد به جمره خورد؛ در مسیر ما به جمره، یک انسانی قرار داشت که سنگ ما از گوشه صورت او عبور کرد و به جمره خورد، این‌که شکی ندارد که جمره صادق است.

نقد کلام محقق خوئی در عدم اکتفاء به طفرة

اما صورت دوم این است‌ که نه، طفره بشود؛ یعنی انسانی مثلا روبروی ما ایستاده سنگ ما به او می‌خورد از او بر می‌گردد به سمت جمره که البته الان این فرض ممکن نیست معمولا ولی زمان‌های قدیم ممکن بود؛ چون در زمان‌های قدیم از چهار سمت ستون، سنگ می‌زدند؛ آن‌وقت آن آقائی که آن طرف ایستاده بود که سنگ می‌زد سنگش می‌خورد به پیشانی انسان؛ پیشانی انسان را زخم می‌کرد گاهی هم آنقدر شدیدتر بود که از پیشانی انسان بر می‌گشت دو مرتبه می‌خورد به آن ستون؛ این الان عادة ممکن نیست؛ حالا بالاخره بحث علمی است؛ صاحب جواهر گفته مجزی است دیگه؛ رمی صدق می‌کند دیگه؛ "رمی الجمرة"؛ روایت صحیحه معاویة بن عمار هم که بود "ان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت علی الجمار اجزأک".

آقای خوئی فرموده اولا: رمی صدق نمی‌کند؛ رمی ظاهرش این است‌ که خوردن این سنگ به آن جسم مثل جمره، مستند به انداختن من باشد؛ نه مستند به طفره و بازگشت سنگ از آن جسم. رمی الجمرة ظاهر است‌ که خوردن سنگ به جمره مستند باشد به پرتاب کردن من؛ نه به برگشتن سنگ از آن انسان یا آن جمل. به این "رمی الجمرة" نمی‌گویند. "و لااقل من الشک" در صدق رمی؛ و وقتی شک کردیم باید طبق قاعده اشتغال احتیاط کنیم. بعد ایشان فرموده است‌ که امّا آن صحیحه معاویة بن عمار "ان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت علی الجمار اجزأک" آن فقط فرض اول را می‌گیرد که طفره نبود و الا در فرض دوم ما مشکل صدق رمی داریم؛ نمی‌توانیم به صحیحه معاویة بن عمار تمسک کنیم.

به نظر ما حق با صاحب جواهر است. امّا این‌که آقای خوئی فرمود رمی صدق نمی‌کند چرا صدق نمی‌کند؟ ما اگر قصدمان -دیگه چون عنوان قصدی است در رمی الجمرة من این را می‌گویم و الا در جاهای دیگر که نیاز به قصد هم نیست ولی حالا برای تکمیل بحث می‌گویم قصدمان- این بود که یک پرنده را سنگ بزنیم سنگ زدیم خورد به دیوار از دیوار برگشت افتاد روی آن پرنده بیچاره و بال آن پرنده شکست؛ نمی‌گویند که شما سنگ زدید به این پرنده؟ قطعا می‌گویند. [نمی‌گویند] "رمیت بحصاة علی هذا الطیر"؟ قطعا می‌گویند.

[سؤال: ... جواب:] حالا اگر قصد نداشتی هم می‌گویند ولی چون رمی جمره عنوان قصدی هست ما می‌گوییم قصد رمی هم فرض می‌کنیم بود؛ البته آقای خوئی قبول دارد که "جرحتَ الطیر"؛ می‌گوید "رمیت الطیر بسهم" نمی‌گویند؛ امّا "جرحته" می‌گویند. ما می‌گوییم نه، هم "جرحته" [می‌گویند] هم "رمیته بسهم". [سؤال: ... جواب:] بحث در این است‌ که "رمی الطیر" صادق است و لو سنگ بخورد به دیوار از دیوار بخورد به گنجشک؛ چه قصد طیر داشته باشم چه نداشته باشم منتها عرض کردم ما در رمی جمره چون عنوان قصدی است می‌گوییم قصد رمی الجمرة هم باشد.

پس اولا رمی صادق است "رمی الجمرة" صادق است و لو بخورد به یک انسانی در مقابل، از آن انسان برگردد به جمره بخورد.

ثانیا اگر شک بکنیم، می‌شود شبهه مفهومیه رمی. در شبهه مفهومیه رمی شک در تکلیف زاید هست؛ چرا برائت جاری نشود؟ ما مبنای‌مان فرق می‌کند؛ ما معتقدیم "ارم الجمرة" یعنی کاری بکن که عرفا صدق کند "رمی الجمرة". یک مبنایی داریم در بحث شبهات مفهومیه؛ می‌گوییم شبهات مفهومیه‌ای که نسبت مولی و عبد به او مساوی است یعنی چه بسا مولی بما هو مولی عرفی هم جاهل است به صدق، به او بگوییم آیا به این نحو ما سنگ زدیم به جمره خورد، "رمی الجمرة" صدق می‌کند یا نه؟ بگوید باید از عرف بپرسید؛ در این موارد ما می‌گوییم اصلا متعلق امر این است‌ که "ائت بفعل یصدق علیه رمی الجمرة عرفا" و شک در صدق عرفی رمی جمره بر این فعل ما می‌شود شک در امتثال. بله مبنای ما این است ولی این مبنا خلاف مشهور است؛ آقایان معمولا این‌ها را شبهه مفهومیه می‌دانند. شبهه مصداقیه، آن را می‌دانند که در خارج شک داریم سنگ به کجا خورد؛ من می‌دانم سنگ به کجا خورد و از کجا خورد به جمره نمی‌دانم عرف به این می‌گوید رمی یا نه؟ یعنی شک در سعه و ضیق مفهوم رمی دارم؛ نمی‌دانم واجب است بر من آن مفهوم مضیق که صادق نیست بر این طفره؟ یا بر من واجب است مفهوم موسع که بر این طفره صادق است؟ خوب برائت جاری می‌کنیم از وجوب آن مفهوم مضیق. نتیجه‌اش می‌شود جواز اکتفاء به مفهوم موسع. مبنای خود آقای خوئی این است؛ چطوری شده اینجا غفلت شده از این مبنا.

ثالثا: آقا! وقتی شک داریم در صدق رمی بر این مورد دوم که طفره هست چرا به اطلاق صحیحه معاویة بن عمار تمسک نکنیم؟ "ان اصابت انسانا او جملا ثم وقعت علی الجمار اجزأک". بله اگر احراز کنیم "رمی الجمرة" صادق نیست، آن‌وقت می‌گوییم دلیل "ارم جمرة" می‌شود مقید این اطلاق؛ ولی وقتی شک داریم که رمی صادق است یا صادق نیست شک در تقیید این اطلاق داریم؛ شبهه مفهومیه است دیگه برای رمی؛ در شبهه مفهومیه خطاب منفصل که نمی‌شود ما بخاطر شبهه مفهومیه خطاب منفصل از ظهور خطاب خودمان رفع ید کنیم.

شرط ششم: ‌زمان رمی جمره عقبه

این راجع به شرط پنجم که "وصول الحصاة" به سبب جمره باشد. شرط ششم این است‌ که رمی بین طلوع آفتاب تا غروب آفتاب باشد. وجهش واضح است؛ صحیحه صفوان: "ارم الجمار ما بین طلوع الشمس الی غروبها". صحیحه زراره و ابن اذینه هم مشابه این است: "و الله ما بین طلوع الشمس الی غروبها".

یک مطلبی بگویم و آن این است‌ که گاهی افرادی می‌آیند نزدیک غروب آفتاب می‌رسند به جمره سنگ هم می‌زنند شک می‌کنند که آیا غروب آفتاب شده بود موقع سنگ زدن یا نشده بود؟ این یک بحث اصولی است‌ که می‌شود با استصحاب بقاء النهار اثبات کرد که رمی ما فی النهار بوده یا نمی‌شود اثبات کرد؟ این یک نزاعی است خیلی عمیق که در بحث استصحاب زمان در اصول مطرح می‌شود. ما به نظرمان مشکل ندارد؛ ما به نظرمان عرفا استصحاب می‌کنیم بقاء نهار را می‌گوییم الان روز هنوز باقی است رمی هم که انجام شد بالوجدان، موضوع، مرکب است عرفا از تحقق رمی و وجود النهار. ما اینطور استظهار می‌کنیم. و اصل مثبت هم نیست.

اما برخی از اصولیین محقق مثل مرحوم آقای صدر این را قبول ندارند می‌گویند این اصل مثبت است؛ چرا؟ برای این‌که گاهی شرط الواجب، اختیاری است مثل وضوء گاهی غیر اختیاری است مثل زمان؛ در شرط اختیاری می‌گویند منحل می‌شود امر به واقع المشروط و واقع الشرط. "صل مع الوضوء" یعنی "ائت بعملین" یعنی "کن مصلیا و متطهرا فی زمان الصلاة". فعل اختیاری است می‌شود متعلق امر ضمنی باشد. امّا در زمان -که شرط غیر اختیاری است‌ نمی‌شود بگویند واجب است بر تو رمی و واجب است الان روز باشد؛ مگر روز بودنِ الان، در اختیار من هست؟ فعل خدا است؛ "لا الشمس ینبغي لها ان‌‌تدرک القمر و لا الیل سابق النهار"؛ در اختیار من نیست. و لذا ترکیب، اینجا غیر معقول است؛ نمی‌شود بگوید امر ضمنی رفته روی ذات رمی و روی زمان؛ زمان که فعل اختیاری من نیست. پس امر می‌رود روی عنوان بسیط و مقید؛ "تقید الرمی بکونه فی النهار" یعنی بر من واجب است یک عنوان مقید؛ عنوان مقید چیست؟ این‌که رمی من در روز باشد؛ استصحاب بقاء روز ثابت نمی‌کند که رمی من در روز بوده. این می‌شود اصل مثبت؛ مگر این‌که اول زمان رمی هنوز روز بود و استصحاب کنیم رمی من قبلا در روز بود استصحاب می‌گوید هنوز هم تا آخر در روز است. ولی اگر از اول سنگ زدن شک دارم نکند شب شده خب استصحاب بقاء نهار ثابت نمی‌کند "اتصاف الرمی بکونه فی النهار" را. این، اشکالش چیست؟ بماند دیگه انشاء الله برای بحث اصول در استصحاب. از این بحث بگذریم.

استثنائات رمی در روز

راجع به رمی در روز استثنائاتی شده: نساء و ضعفاء در شب عید که مرخصند همان شب رمی جمره بکنند؛ معتبره ابی‌بصیر هم می‌گوید که "رخص رسول‌الله -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌آله- للنساء و الضعفاء ان‌یفیضوا من جمع بلیل و ان‌یرموا الجمرة بلیل". بحث در این است‌ که آیا این مختص به شب عید است یا شب یازدهم و دوازدهم هم می‌توانند زن‌ها و ضعفاء اختیارا شب رمی کنند بجای فردا شب رمی کنند؛ شب یازدهم و شب دوازدهم؟ البته این بحث مربوط به اینجا نیست مربوط به "رمی الجمار یوم الحادی‌عشر و الثانی‌عشر" هست‌که بعد‌ها می‌آید ولی اجمالش را عرض بکنم:

بررسی روایت ابی‌بصیر: "ان‌یرموا الجمار بلیل"

بعض استفتائات آقای خوئی هست‌که می‌گوید جایز است‌ که زن‌ها و پیرمرد‌ها و ناتوان‌ها شب یازدهم رمی روز یازدهم را انجام بدهند شب دوازدهم رمی روز دوازدهم را انجام بدهند اختیارا؛ چرا؟ برای این‌که در معتبره ابی‌بصیر اینطور آمده؛ آمده که "رخص رسول‌الله -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌آله- للنساء و الصبیان ان‌یفیضوا بلیل و ان‌یرموا الجمار بلیل". جمار که مختص به جمره عقبه نیست. پس معلوم می‌شود ترخیص در رمی جمار در شب، مختص شب عید نیست شبه عید فقط جمره عقبه را دارد.

جواب این است -اگر این استفتاء درست باشد که چاپ شده در استفتائات ایشان- استنادش هم به این روایت است ظاهرا؛ ما اشکال داریم اولا: این روایت ابی‌بصیر در این نقل ابی‌المغراء "یرموا الجمار" است ولی در نقل حفص بن البختری و غیره "ان‌یرموا الجمرة بلیل" است. معلوم نیست کدام‌ها درست است؟ قدر متیقن "رمی الجمرة" است. [سؤال: ... جواب:] یک روایت است دیگه با یک متن با یک راوی.

ثانیا: [اگر]‌احتمال عرفی می‌دهید دو روایت است ما اصراری نداریم ما که استظارمان این است یک روایت است امّا شما می‌گویید دو روایت است بسیار خوب ذیل این روایتِ "ان‌یرموا الجمار بلیل" دارد احکام شب عید را می‌گوید‌"و ان‌یرموا الجمار بلیل و ان‌یصلوا الغداء فی منازلهم فان خفن الحیض مضین الی مکة و وکلن من یضحي عنهن". این‌ها مربوط به چه شبی است؟ معلوم است‌ که مربوط به شب عید است دیگه. پس این جمار باید مراد همان رمی جمره عقبه باشد در شب عید. حالا چرا گفتند جمار؟ یا بخاطر این‌که هفت تا سنگ ریزه می‌زنیم به عقبه به این خاطر می‌گویند "رمی الجمار" یعنی "یرمی بالجمار" یعنی "یرمی بسبع حصیات" یا خود آن ستونی که در جمره عقبه بود به آن، جمار هم می‌گفتند؛ چون کومه‌ای از سنگ ریزه‌ها بود؛ بناء تشکیل شده بود از سنگ ریزه‌هایی که این‌ها را با گل و خاک و این‌ها با هم چسبانده بودند.

رمی در شب برای نساء و ضعفاء، ترخیص نیست

از این بحث هم بگذریم. صحبت این است‌ که این زن‌ها اگر فردا نمی‌توانند رمی کنند، شب ترخیص نیست؛ واجب است رمی کنند؛ اینطور نیست که از عبارت بعضی از مناسک‌ها استفاده می‌شود که " لابأس بالرمی لیلا للنساء و الضعفاء". می‌توانند روز هم بگذارند اگر توانستند خودشان بروند اگر نتوانستند نائب بگیرند. این وجهی ندارد؛ وقتی واجب واجب موسع است شب هم می‌توانند رمی کنند، برای چی نوبت را برسانند به استنابه در روز؟ و [گاهی] شب عاجز هستند از مباشرت و روز هم عاجز هستند از مباشرت. -پس دقت کنید مسائل با هم روشن بشود- فرض قبلی این است‌ که اگر روز بشود مجبور است نائب بگیرد؛ چون شلوغ است اینطور نیست که بگوییم آقا! آزادی در رمی شب؛ نه، واجب است رمی شب بر این نساء و ضعفاء.

فرع

و اگر می‌گویند آقا! شب و روز فرقی نمی‌کند شب عید هم که هست من ناتوانم حرجی که خودم بروم سنگ بزنم باید نائب بگیرم، سوال این است می‌تواند این نساء و ضعفاء که مجوز داشتند "ان‌یرمین الجمرة بلیل" می‌توانند در همان شب عید نائب بگیرند برای رمی جمره؟ جواب این است‌ که نه؛ چرا؟ برای این‌که "لارمی الا من طلوع الشمس الی غروبها"؛ مجوز فقط به زن‌ها و ضعفاء دادند که خودتان از مشعر شب کوچ کنید خودتان جمره عقبه را رمی کنید. مجوز استنابه در شب ندادند؛ شرط نائب این است‌ که در روز باشد طبق اطلاق "انما الرمی من طلوع الشمس الی غروبها"؛ حتی اگر نائب خودش جزء نساء و ضعفاء باشد؛ برای خودش دارد سنگ می‌زند در آن شب حق ندارد (این دختر خانم که شب آمده منی برای خودش سنگ بزند) از طرف مادر بزرگش [که] با او هست نائب بشود؛ مادر بزرگش [اگر] نمی‌تواند شب سنگ بزند روز هم نمی‌تواند بزند باید صبر کند فردا نائب بگیرد؛ چون شرط صحت رمی این است‌ که در روز باشد الا ما خرج بالدلیل.

تامل بفرمایید انشاء الله بقیه مطالب فردا.

‌جلسه 133-610

**چهار‌شنبه - 23/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

عدم جواز تاخیر رمی از شب برای نساء و ضعفاء اگر می دانند که که در روز عاجزند

بحث راجع به شرط ششم برای رمی جمره عقبه بود که گفتیم باید بین طلوع شمس تا غروب شمس باشد. و لکن نساء و ضعفاء مستثنی هستند می‌توانند شب عید (شب دهم) رمی کنند؛ بلکه اگر روز متمکن نباشند از رمی یا خوف عدم تمکن از رمی داشته باشند واجب هست طبق قاعده که رمی کنند مثل هر واجب موسعی که ابتداء شخص قادر است و احتمال می‌دهد اگر تاخیر بیندازد عاجز بشود باید مبادرت کند به این واجب در اول ازمنه امکان. پس آنچه که در مناسک امام آمده که می‌توانند این معذورین تاخیر بیندازند رمی را و در روز نائب بگیرند، این ناتمام به نظر می‌آید؛ چه وجهی دارد جواز استنابه در روز‌با توجه با امکان مباشرت در شب؟ وجهی برای آن به نظر نمی‌رسد. کما این که یک عبارتی در مناسک امام هست فکر می‌کنم در ترجمه اشتباه شده. [سؤال: ... جواب:] برای نساء و ضعفاء شد واجب موسع از شب تا غروب آفتاب روز عید؛ وقتی شد واجب موسع [و] متمکن نیستید از این واجب موسع مگر در اول وقت، به چه مجوز شرعی آن را تاخیر بیندازی تا بعدا عاجز بشوید و نائب شما این کار انجام بدهد؟ دلیل بر این که استنابه در عرض مباشرت رمی باشد در شب عید برای نساء و ضعفاء ما دلیلی بر این نداریم.

[سؤال: ... جواب:] "رخص" حیثی است دیگه؛ امّا این ترخیص بالعرض ممکن است بشود متعین؛ آن را که نفی نمی‌کند. [سؤال: ... جواب:] "رخص للنساء و الضعفاء ان‌یفیضوا بلیل و یرموا الجمرة بلیل" اطلاق دارد؛ کسی نگفته است‌ که این مشروط است به عجز از رمی جمره در روز.

بهرحال واجب است مباشرت در رمی در شب عید برای کسی که در روز عاجز از مباشرت است. بلکه این را هم عرض کنم: در شب یازدهم و دوزادهم با این که ما مجاز نمی‌دانیم اختیارا که نساء و ضعفاء رمی کنند در شب یازدهم و دوازدهم و لکن اگر در روز عاجز بشوند معتقدیم باید شب رمی کنند. روز یازدهم عاجز است این شخص (حالا یا نساء یا ضعفاء یا هر شخصی که حرجی است بر او رمی روز یازدهم) ما معتقدیم باید اگر شب یازدهم بر او حرجی نیست خودش برود و در شب رمی کند.

کلام آقای سیستانی در عدم جواز تقدیم رمی در شب یازدهم و دوازدهم و نقد آن

اینجا آقای سیستانی هم فرموده که نه دیگه؛ تقدیم رمی در شب یازدهم و دوازدهم برای نساء و ضعفاء وجهی ندارد؛ اگر روز می‌توانند رمی جمار بکنند، (روز یازدهم و دوازدهم) خودشان بروند؛ [اگر] نمی‌توانند نائب بگیرند. چه وجهی دارد که تقدیم کنند رمی جمار را در شب یازدهم و دوازدهم؟.

به نظر ما این بیان تمام نیست؛ چرا؟ برای اینکه از روایات صحیحه استفاده کردیم که موثقه سماعه می‌گوید "رخص للعبد و الخائف و الراعی فی الرمی لیلا". به خائف به چوپان (چوپان خصوصیت ندارد کسانی که در روز شغلی دارند که مانع هست از این که بیایند رمی کنند جمار را) ترخیص دادند شب بیایند رمی کنند؛ این اطلاق دارد. و ظاهرش این است‌ که خصوصیتی برای خائف و راعی نیست؛ "کل من یتعسر علیه رمی الجمار فی النهار یقدم الرمی فی اللیل"؛ ظاهرش این است دیگه.

کلام حضرت امام در مناسک مبنی بر جواز تاخیر رمی یوم العید للمعذورین تا شب یازدهم و نقد آن

امام در مناسک‌شان این مطلبی را که الان عرض کردیم قبول دارند ولی تعبیرشان این است‌ که چه شب قبل چه شب بعد؛ یعنی اگر شما در روز جمره عقبه نمی‌توانید رمی کنید یا شب قبل یا شب بعد رمی کنید. "شب بعد" دیگه چه خصوصیتی دارد که در مناسک محشی امام هست و من فکر می‌کنم اشتباه از مترجم هست؛ و الا در تحریر دارد که "العاجز عن الرمی فی النهار یرمی فی اللیل" "یرمی فی اللیل" این‌ها گفتند چه شب قبل چه شب بعد؛ "لیل" است دیگه؛ اطلاق دارد؛ در حالی‌که این درست نیست؛ ظاهر "لیل" در زبان عربی این است‌ که شب هر روزی قبل از آن روز هست.

[سؤال: ... جواب:] شما طرف حساب‌تان یک فقیه است. "رخص للعبد و الخائق و الراعی فی الرمی لیلا"‌این ترخیص می‌دهد در رمی در شب در مقابل لزوم در رمی در روز؛ پس اگر اینطوری است اصلا چه لزومی دارد رمی روز یازدهم را شب دوازدهم انجام دهد؟ می‌گذارد شب سیزدهم انجام بدهد.

[سؤال: ... جواب:] "خائف" خائف است از این که روز آشکار بشود؛ مامورین سعودی دنبالش هستند فکر می‌کند که فقط در روز دنبالش هستند شب‌ها آزاد می‌گردد روز‌ها مخفی می‌شود این اشکال شما وارد نیست شب قبل هم می‌تواند بیاید شب بعد هم می‌تواند بیاید.

ببینید ظاهر این تعبیر این است‌ که شب قبل چون مشابه‌اش در جمره عقبه همین بود دیگه: "رخص للخائف رخص للنساء رخص للصبیان رخص للضعفاء ان‌یفیضوا بلیل و یرموا الجمرة بلیل و یصلو الغداة فی منازلهم". این هم ظهور ندارد که بگوییم اطلاق دارد شب؛ "رخص للعبد و الخائف و الراعی فی الرمی لیلا" بگوییم اطلاق دارد هر شبی چه شب قبل چه شب بعد این انصافا اطلاق ندارد و قدر متیقن از تخصیص دلیل وجوب رمی فی النهار این است‌ که جایز است بر این معذورین رمی در شب قبل از آن. این، راجع به این مسأله.

[سؤال: ... جواب:] الزامی نیست که بیاید منی؛ امّا اگر نیاید منی روز نمی‌تواند رمی بکند ما گفتیم وجهی ندارد اگر حرجی نیست باید بیاید منی شب رمی کند و نمی‌تواند به این بهانه بگوید فردا نائب می‌گیرم.

**مسأله 377: اذا شک فی الإصابة و عدمها بنی علی العدم إلا ان‌‌یدخل فی واجب آخر مترتب علیه او کان الشک بعد دخول اللیل.**

عدم اعتناء به شک در اعمال رمی عند الدخول فی الجزء المترتب للقاعدة التجاوز

اگر شک بکند شخص در این که سنگم به جمره خورد یا نخورد، یا اصلا سنگ زدم یا نزدم، اصل رمی جمره عقبه مشکوک باشد، تعداد رمی مشکوک باشد، یا اصابت سنگ به جمره مشکوک باشد، اصل عدم امتثال است و باید طبق استصحاب و قاعده اشتغال برود احراز کند امتثال را؛ مگر در دو فرض:

فرض اول مرحوم آقای خوئی فرمودند این است‌ که داخل بشود در واجب مترتب که عبارت است از ذبح در روز عید یا حلق و تقصیر در روز عید. در روزهای دیگر شک می‌کند در مورد رمی جمره اولی جزء مترتب به این است‌ که داخل بشود در رمی جمره وسطی مثلا. این، مورد قاعده تجاوز است.

نسبت به این مورد اول اشکالی که هست این است‌ که ترتیب، شرط ذُکری است؛ یعنی اگر کسی از روی جهل یا نسیان رمی جمره عقبه را ترک کند برود ذبح کند، ذبحش مجزی است؛ حلق و تقصیر کند، مجزی است؛ و فرض این است‌ که این ‌آقا متعمد که نیست؛ اگر مشکلی پیدا شد برای رمی جمره او از روی جهل و نسیان داخل شد در جزء لاحق؛ در این حال که ترتیب شرط نیست؛‌عمل غیر مترتب است در این حال. و اگر بداند که جمره عقبه را درست رمی نکرده نیازی به تدارک ذبح نیست نیازی به تدارک حلق و تقصیر نیست می‌رود همان جمره عقبه را رمی می‌کند تمام.

جواب این اشکال این است‌ که قاعده تجاوز اطلاق دارد. شما در نسیان سجده چه می‌گویید؟ اگر من شک کنم بعد از رکوع که آیا فراموش کردم سجده واحده رکعت سابق را یا نه؟ قاعده‌تجاوز جاری است یا نه؟ بلااشکال قاعده تجاوز جاری است در حالی که ترتیب در آنجا هم ذکری است؛ یعنی اگر بدانم سجده واحده را فراموش کردم باز نمازم را ادامه می‌دهم و اعمال را به هیچ وجه اعاده نمی‌کنم؛ فقط بعد از سلام تدارک می‌کنم آن سجده منسیه را. ما بیش از این دلیل نداریم که در قاعده تجاوز باید از محل شرعی به حسب ترتیب اولی خارج بشویم نه به حسب ترتیب فعلی؛ اطلاق دارد قاعده تجاوز. و لذا این فرض اول که ایشان فرمود دخول در واجب مترتب موجب قاعده تجاوز هست مطلب تمامی است.

احتمال غفلت شرط جریان قاعده فراغ و تجاوز

البته مناسب بود ایشان قید بزند؛ بگوید "مع احتمال الالتفات حین الدخول فی الجزء المترتب". توضیح این مطلب این است:

ما راجع به قاعده فراغ اختلاف داریم بین فقهاء که آیا با فرض علم به غفلت حال العمل قاعده فراغ جاری می‌شود یا نه؟ من حواسم نبود که در هنگام وضوء نگاه بکنم ببینم حاجبی در اعضاء وضویم هست یا نیست؛ الان بعد از وضوء شک کردم علم به غفلت حال العمل دارم؛ بعضی مثل محقق عراقی و آقای سیستانی می‌گویند قاعده فراغ جاری می‌شود و لو با غفلت حال العمل. مشهور می‌گویند نه، باید احتمال التفات حال عمل را بدهیم؛ در موثقه بکیر بن اعین هست "الرجل یشک بعد ما یتوضأ قال هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک". مشهور این را علت می‌دانند برای قاعده فراغ نه حکمت که انسان عادة هنگام عمل ملتفت هست‌که درست عمل کند. و همینطور در روایت محمد بن مسلم هست: "و کان حین انصرف اقرب الی الحق". هنگام انصراف از عمل، عادة انسان اقرب است به واقع که طبق واقع عمل کند. شخص غافل که اقرب نیست به واقع؛ غافل است.

بعضی از بزرگان بیشتر از این شرط کردند؛ گفتند باید علاوه بر احتمال التفات احتمال ندهد که خلل در عمل، ناشئ باشد از جهل به حکم؛ از تسامح در حکم. فقط برخی از بزرگان هم در معاصرین هستند در احیاء هستند آقای زنجانی هم؛ در بزرگان گذشته مرحوم آقای صدر اینطور است؛ می‌گویند قاعده فراغ خلل مشکوکی را نفی می‌کند که فقط مستند باشد به احتمال غفلت؛ امّا کسی که احتمال می‌دهد از روی جهل اخلال کرده به این عمل یا از روی تسامح، قاعده فراغ ندارد. قاعده فراغ شد مساوی و برابر با اصالة عدم الغفلة. البته این نظر ما را قبول نداریم وفاقا للسید الخوئی و شیخنا الاستاذ معتقدیم خلل محتمل را که ناشی از جهل به حکم یا تسامح باشد را هم می‌شود با قاعده فراغ نفی کرد؛ اطلاق به نظر ما دارد دلیل قاعده فراغ و مقیدی هم ندارد.

بحث این است‌ که این شرط احتمال التفات مختص قاعده فراغ نیست در قاعده تجاوز هم هست؛ ظاهر عرفی این است‌ که نکته قاعده فراغ و تجاوز همان اذکریت است‌ که در روایت ذکر شده. اگر کسی هنگامی که وارد رکوع می‌شد علم داشت به این که غافل بود از اتیان به جزء سابق؛ در حالی که داخل در قیام می‌شد غافل بود از اتیان به سجدتین رکعت اخیره؛ می‌داند که غافل بود فقط احتمال می‌دهد که اتفاقا بر اساس عادت سجده کرده باشد قاعده تجاوز جاری نمی‌شود. و لذا آقای زنجانی هم در جریان قاعده تجاوز در اینجا گفتند به شرط احتمال التفات.

[سؤال: ... جواب:] نکته‌اش عرفا مشترک است؛ نکته عرفیه مشترک است بین قاعده فراغ و تجاوز؛ وقتی روایت این نکته را در فراغ و تجاوز می‌گوید عرف استظهار می‌کند همین نکته در قاعده تجاوز هم هست.[سؤال: ... جواب:] بحث عفو نیست بحث این است‌ که نکته عرفیه قاعده فراغ و تجاوز تصحیح ما مضی است؛ و این هم گفتند "هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک". این نکته عرفیه ذکر شده در روایت؛ و عرف هم اگر علت بفهمد که مشهور این نظرشان هست فرق نمی‌کند بین قاعده فراغ و تجاوز. [سؤال: ... جواب:] محقق عراقی حکمت می‌داند "هو حین یتوضأ اذکر منه حین یشک" را؛ معتقدند این‌ها ظهور در علت ندارد که ما معتقدیم که خلاف ظاهر است‌ که حکمت را بیایند در جواب سوال به عنوان حکم شرعی ذکر کنند؛ یک وقت می‌پرسد لم جعلت قاعدة‌الفراغ؟ در روایات علل الشرایع، آن می‌شود حکمت. یک وقت سوال می‌کنند امام در جواب اصلا خود اذکریت حال العمل را اعطاء می‌کند به عنوان جواب سوال، این خلاف ظاهر است‌ که حکمت را به این نحو بیان کنند.

البته کسانی که می گویند قاعده فراغ با علم به غفلت هم جاری است یک روایت صحیحه هم مطرح می‌کنند روایتش را بخوانم دیگه بحث مفصلش در جای خودش؛ روایت دارد که خاتم در حال وضوء امام فرمود "قال فی الوضوء تدیره" بچرخاند "و قال فی الغسل حوّله من مکانه فان نسیت حتی تقوم فی الصلاة فلاآمرک ان‌تعید الصلاة". گفتند امام فرمود اگر فراموش کردی که خاتم را بچرخانی در وضوء یا جابجا کنی در غسل حکم می‌کنیم به صحت این وضوء و غسل؛ یعنی علم به نسیان و غفلت هم مانع از جریان قاعده فراغ نیست.

گفتند یک آقایی از علماء رفت خدمت مرحوم سید اسماعیل صدر ایشان این روایت را خواند قاعده با علم به فراغ هم جاری است دلیلش صحیحه حسین بن علا است‌ که عرض کردم. آمد خدمت سید یزدی. این آقا می‌گوید با خودم تعجب کردم فقهاء ما به این روایت توجه نکردند. آمدم از شدت تعجب به سید یزدی گفتم آقا! شما که احتمال التفات را شرط می‌دانید -حالا گاهی احتیاط می‌دهید در عروه گاهی فتوی می‌دهید که خود همین هم اضطراب متن عروه است- این روایت هست این روایت را چه می‌کنید؟ می‌گوید سید یزدی یک اشکالی کرد به دلالت این روایت که تعجب کردم که سید اسماعیل صدر چطوری به این روایت استدلال کرد. حالا آن اشکال چی بود؟ الله اعلم. حالا ما احتمالاتی ذکر کردیم در بحث خودش. ما هم دلالت این روایت را قبول نداریم.

عدم اعتناء به شک در اعمال رمی عند الدخول در شب

استثناء دوم که در این استثناء دوم هم قاعده تجاوز جاری است دخول در لیل است. شب شد نه ذبح کرده؛ نه حلق کرده؛ نسبت به رمی جمره عقبه هم شک دارد پس چکار می‌کردی امروز؟ آقای خوئی می‌گوید نسبت به رمی جمره عقبه شک داری قاعده تجاوز جاری می‌کنیم؛ چون از وقت شرعی رمی جمره عقبه گذشتی. قاعده تجاوز بعد از خروج جاری می‌کنیم. دلیلش چیست؟ راجع به نماز دلیل داریم: صحیحه فضلاء می‌گوید: "ان شککت بعد وقت فریضة انک لم‌تصلها لم‌تصلها" قریب به این مضمون؛ از آن تعبیر می‌کنند به قاعده حیلوله. این، راجع به نماز است. راجع به غیر نماز مثل همین رمی جمره عقبه -مثل روزه که بعدش نمی‌دانیم روزه مان را گرفتیم یا نگرفتیم- عمومات قاعده تجاوز را ایشان جاری می‌کند.

عمومات قاعده تجاوز یک جمله ای دارد می‌گوید "اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره"؛ اگر این "دخلت فی غیره" را از کار نیندازیم نمی‌توانیم در این بحث استفاده کنیم از این روایت؛ چرا؟ برای این که کسی که بعد از غروب آفتاب شک می‌کند در رمی جمره عقبه یا در روز یازدهم در رمی جمار [در رابطه با او گفته می شود] "خرجت من شیء"؟ بله از محل شرعی رمی الجمار گذشت "دخلت فی غیره" دیگه چیست؟ "دخلت فی غیره" ندارد که؛ ظاهر "دخلت فی غیره" به مناسبت "خرجت من شیء" یعنی "دخلت فی فعل آخر مترتب".

آقای خوئی فرموده این عرفا بخاطر این ذکر شده که بخواهد محقِّق تجاوز از محل شرعی مشکوک باشد و الا چه خصوصیتی دارد عرفا "دخلت فی غیره"؟ حالا اگر کسی بعد از حدث شک کرد که آیا من سلام نماز را دادم یا نه؟ حالا کاری نداریم سلام نماز مشمول حدیث لاتعاد است اگر هم نداده بود مهم نیست یا شک کرده اصلاسجدتین و تشهد و سلام رکعت اخیره را داده بودم قبل از این احداث حدث یا نه؟ "دخلت فی غیره" ندارد. احداث حدث جزء مترتب بر نماز که نیست؛ "دخلت فی غیره" یعنی از محل شرعی مشکوک آمدیم بیرون. و حرف بعیدی هم نیست؛ عرفی است این حرف.

پس این استثناء دوم هم درست است اگر هم مطمئن نیستید به این تمسک به این قاعده تجاوز برائت از وجوب قضاء [جاری می‌شود]؛ چون تکلیف به اداء ساقط شد شک داریم در تکلیف جدید (تکلیف به قضاء) برائت جاری می‌کنیم از وجوب قضاء. [سؤال: ... جواب:] استصحاب عدم اداء،‌اثبات فوت نمی‌کند؛ شاید موضوع قضاء فوت باشد؛ شاید.

بله، اگر این قاعده تجاوز درست نشود که ما گفتیم بعید نیست قاعده تجاوز در شک بعد از وقت جاری بشود مطلقا اختصاص به نماز ندارد این برائتی که ما جاری کردیم یک اشکالی دارد نه این اشکالی که این آقایان اشاره می‌کنند که این اشکال آنقدر کهنه شده هم اشکالا هم جوابا که بحث مطرحی است‌ که استصحاب عدم اتیان می‌تواند اثبات فوت بکند که موضوع وجوب قضاء هست یا نه؟ که ما می‌گوییم نمی‌تواند بعضی می‌گویند می‌تواند آن بحث جایش اینجا نیست ما می‌گوییم نمی‌تواند.

اشکال به جریان اصل برائت در استثناء دوم

اشکال دیگری اینجا هست -خوب دقت کنید- این اشکال در مانحن‌‌فیه هست‌که وجوب ضمنی دارد رمی جمره عقبه؛ یک وقت شک در فوت واجب استقلالی داریم مثل همان روزه؛ نمی‌دانم روزه گرفتم یا نه؟ قاعدة تجاوز که جاری نشد؛ می‌گوییم شک داری در فوت صوم شاید موضوع وجوب قضاء "من فاته الصوم" باشد که اثبات نکرد استصحاب عدم اتیان که صوم از ما فوت شد اصل مثبت بود؛ برائت از وجوب قضاء جاری می‌کنیم. امّا در واجب ضمنی مشکلی داریم -این مشکل را مطرح می‌کنم برای شما تامل کنید- مشکل این است: واجب ضمنی که جایش عوض می‌شود مثل رمی جمره عقبه روز عید برای ناسی و جاهل یا حتی برای متعمد بنابر نظر مشهور جایش می‌شود، رمی جمره عقبۀ در روز بعد به عنوان قضاء، در این موارد ما یک تکلیفی داریم به جامع؛ جامع بین این جزء "فی محله" و بین این جزء "فی خارج المحل عند نسیانه فی المحل".

مثال بزنم؛ سجده واحده در نماز؛ ما وقتی اذان ظهر می‌گویند موذن که اذان می‌گوید "اذا دخل الوقت وجبت الصلاة" به ما می‌گویند یا ایها الذین آمنوا اقیموا الصلاة" واجب است بر شما نمازی که مشتمل باشد بر دو سجده در خود رکعت یا بر یک سجده در خود رکعت و یک سجده بعد از نماز در حال نسیان سجده ثانیه در محل. اینطوری است دیگه؛ غیر از این است؟ واجب ضمنی است دیگه؛‌وجوب استقلالی که ندارد؛ وجوب ضمنی یعنی مرکب باید تنظیم بشود بر اساس این واجب. پس صبر کنید! اذان ظهر که شد به ما گفتند واجب است بر شما نمازی بخوانید که مشتمل است بر دو سجده در رکعت خودش و یا یک سجده در رکعت خودش و یک سجده بعد از نماز در حال نسیان آن سجده ثانیه در محل. من شک دارم سجده ثانیه را در محل آوردم یا نه؟ یک وقت قاعده تجاوز جاری می‌شود؛ می‌گوید "بلی قد سجدت" خوب است دیگه؛ راحت شدیم.

امّا یک موقع قاعده تجاوز جاری نمی‌شود تعارض می‌کند؛ داریم در فقه؛ فروع علم اجمالی را اگر کسی مسلط باشد، هست مواردی که قاعده تجاوز در سجده ثانیه تعارض کرد با یک اصل‌هایی تساقط کرد؛ آن را که احراز نکردیم؛ دیگه نمی‌توانیم بگوییم نسبت به قضای سجده منسیه برائت جاری است؛ چرا؟ برای این که وجوب نفسی استقلالی که ندارد برائت جاری باشد؛ بعد هم بگوییم آقا! استصحاب عدم اتیان که مثبت فوت این سجده نیست تا وجوب قضاء آن ثابت شود بله مثبت فوت آن نیست ولی قاعده اشتغال می‌گوید باید احراز کنی آن تکلیف جامع را امتثال کردی؛ الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی؛ شما یقین به تکلیف داری و شک در امتثال چطور برائت جاری می‌کنی از وجوب قضاء‌سجده منسیه؟ این اشکال ما به بزرگانی است‌ که در فروع علم اجمالی قلم زدند قدم زدند جولان دادند بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی که این نکته مورد توجه واقع نشده و یک مطالبی در آن بحث‌ها فرمودند خلاف این نکته.

حالا این نکته را اینجا پیاده می‌کنیم:‌اگر قاعده تجاوز در رمی جمره عقبه یوم العید جاری نشود بعد از خروج وقت ما که گفتیم شک می‌کنیم در فوت، برائت از وجوب قضاء جاری می‌کنیم [آن را] طبق این نظر مشهور می‌گوییم یا بنابراین که وجوب استقلالی داشته باشد؛ امّا چون وجوب ضمنی دارد قاعده اشتغال جاری است؛ آن‌وقت فردا باید طبق قاعده اشتغال برویم احتیاطا رمی جمره عقبه را قضاء کنیم. ولی الذی یسهل الخطب این است‌ که ما قاعده تجاوز را قبول کردیم. این، راجع به قاعده تجاوز.

صحت جریان قاعده فراغ انصرافی در مسأله

اما اشکال اصلی ما به آقای خوئی این است؛ اشکال مبنایی است نه بنایی؛ آقا! ما بعد از فراغ انصرافی از رمی جمره عقبه چه اشکال دارد قاعده فراغ جاری کنیم؟ در همان روز قبل از دخول در جزء مترتب رمی جمره عقبه کردیم آمدیم داریم بر می‌گردیم به طرف خیمه‌ها هنوز هم ذبح نکردند برای ما؛ شک می‌کنیم (فراغ است دیگه؛ فراغ انصرافی)‌هفت تا سنگ زدیم یا شش تا شک می‌کنیم آن سنگ‌هایی که زدیم بعضی از آن‌ها به هدف خورده یا نه معظمش به هدف خورده یعنی عنوان عمل محقق شده (رمی الجمرة‌العقبة) معظمش محقق شده به قول آقای سیستانی؛ امّا احتمال می‌دهیم یکی یا دو تا نخورده اصلا یادمان رفت یکی دو تا سنگ را بزنیم؛ آقا! "کل ما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو" چه گیری دارد؟ این را هم قبلا در بحث سعی گفتیم؛ وفاقا لجمع من الاعلام کالمحقق النائینی و در بین معاصرین هم آقای سیستانی آقای زنجانی این‌ها فراغ انصرافی را قبول دارند.

مخصوصا اگر ما موالات را معتبر بدانیم در رمی؛ آن چهار تا سنگ اول را که ما معتبر دانستیم موالاتش را طبق صحیحه معاویة ‌بن عمار و بعضی‌ها که تا هفت تا سنگ گفتند عرفا وقتی می‌گویند "ارم الجمرة سبعا" ظهور در موالات دارد که گفتیم آقای خوئی هم باید همین را بگوید آقای سیستانی هم نظرشان همین است؛ بنابر اعتبار موالات که عمل واحدی است‌ که موالاتش به هم خورده دیگه؛‌ما الان پنج دقیقه است آمدیم از جمره عقبه به این طرف.

[سؤال: ... جواب:] به حسب ترتیب اولی موالات معتبر است دیگه؛ حتی در آن سه تای آخر؛‌در آن چهار تای آخر که هم موالات اصلا رکن بود؛ در این سه تای آخر هم به نظر مشهور موالات به حسب شرط اولی به حسب این نظر عرض می‌کنم که مشهور بین معاصرین ظاهرا این است‌ که در سنگ اخیر هم شرط است؛ به حکم اولی برای متعمد شرط است؛ خب قاعده فراغ هیچ اشکالی به نظر ما ندارد. این هم راجع به این مسأله.

کلام واقع می‌شود در مسأله بعدی. انشاء الله روز دوشنبه؛‌یک‌شنبه رو تعطیل می‌کنیم مختص به بحث فقه. ولی بحث اصول روز یک‌شنبه از ساعت نه تا یک ربع به ده هست انشاء الله.

‌جلسه 134-611

**دو‌شنبه - 28/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این که مسأله 378 را عرض کنیم یک نکته‌ای راجع به بحث گذشته در رابطه با جریان قاعده تجاوز و فراغ در رمی جمره عقبه عرض کنیم. مرحوم آقای خوئی فرمود که قاعده فراغ جاری نیست؛ چون فراغ حقیقی در رمی جمره عقبه محقق نمی‌شود؛ مولات که شرط نیست در رمی جمره عقبه مخصوصا در سه رمی اخیر. چهار تا سنگ را که زدید سه تای دیگه‌اش را چهار ساعت بعد بیایید بزنید. پس فراغ از عمل محقق نمی‌شود. شک در جزء اخیر با امکان تدارک آن، دیگه جایی نمی‌گذارد برای این که بگوییم فراغ حقیقی حاصل شد از عمل. مثل شک در جزء اخیر غسل جنابت هست‌که موالات در غسل جنابت که معتبر نبود هر وقت شک کنید شک قبل الفراغ من العمل هست؛ چون شاید جزء اخیر را نیاوردی و قابل تدارک هم هست پس احراز نمی‌کنید از عمل فارغ شدید.

که ما این را قبلا جواب دادیم؛ گفتیم به نظر ما در صدق عرفی "شککت فیه مما قد مضی"، فراغ انصرافی کافی است. همین که از رمی جمره عقبه برگردد، به سمت خیمه‌ها بخواهد بیاید عرفا اگر یقین هم بکند که سنگ هفتم را نزده می‌گوید آقا! من این رمی جمره عقبه‌ای که انجام دادم و فارغ شدم از آن، حالا فهمیدم که سنگ هفتم را نزدم؛ عرف این را می‌گوید. شما واقعا وقتی غسل می‌کنید می‌آیید مشغول غذا خوردن می‌شوید شک می‌کنید که پای چپ‌تان را شسته‌اید یا نه؛ نمی‌گویید که شک کردم در غسل گذشته‌ام؟ عرفا غسل گذشته است دیگه؛ عرفا "ما مضی" هست دیگه.

این بحث را ما قبلا هم مفصل بحث کردیم اعاده نمی‌کنیم. امّا آن‌که باعث شد که این مطلب را تکرار کنم بخاطر این هست‌که قاعده تجاوز که آقای خوئی جاری کرده بعضی‌ها اشکال کردند گفتند ما قاعده تجاوز نداریم (هم در منتقی الاصول هست هم در مبانی منهاج الصالحین و مصباح الناسک در همین بحث) گفتند قاعده تجاوز که شما جاری می‌کنید که مثلا بعد از دخول در ذبح شک می‌کند آیا رمی جمره عقبه کردم یا کامل انجام دادم رمی جمره عقبه را یا نه؟ قاعده تجاوز را جاری می‌کنید؛ قاعده تجاوز دلیل ندارد. دو تا روایت داریم یکی صحیحه زراره است یکی موثقه اسماعیل بن جابر است. ذیل صحیحه زراره دارد که "اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککت فشکک لیس بشیء". و لکن این، اشکال دارد که استدلال به آن بخواهید بکنید بر جریان تجاوز مطلق.

اشکال مرحوم نائینی به جریان قاعده تجاوز در غیر نماز و دو جواب آن

یک اشکال مرحوم نائینی کرده فرموده که قدر متیقن در مقام تخاطب در این روایت این است‌ که مربوط به نماز است چون در صحیحه زراره می‌گوید "رجل شک فی الاذان و قد دخل فی الاقامة قال یمضی رجل شک فی الاذان و الاقامة و قد کبر قال یمضی رجل شک فی القراءة و قد رکع قال یمضی رجل شک فی الرکوع بعد ما سجدت قال یمضی" بعد می‌فرماید "یا زراره اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککت فی شیء‌فشکک لیس بشیء". بیش از این ظهور ندارد که تجمیع یک قاعده تجاوزی است در مورد اجزاء نماز.

این اشکال جواب داده شده. گفتند: قدر متیقن در مقام تخاطب که مانع از اطلاق نیست؛ و الا هر سؤالی باید مانع از اطلاق جواب باشد؛ "سالته عن اکرام العالم العادل قال اکرم العالم" بگوییم قدر متیقن در مقام تخاطب، عالم عادل است؛ چون سؤال قدر متیقن در مقام تخاطب است دیگه. می‌شود جواب، ناظر به سؤال نباشد؟ علاوه، موثقه اسماعیل بن جابر که عموم است نه اطلاق. درست است در صدرش شک در رکوع و سجود است امّا در ذیل فرموده "کل شیء جاوزه و دخل فی غیره"؛ کل شیء‌ادات عموم است دیگه. [سؤال: ... جواب:] این مبنا که درست نیست که مدخول ادات عموم هم نیاز به مقدمات حکمت دارد؛ بعد بگویید مقدمات حکمت تمامیتش فرع بر این هست‌که قدر متیقن در مقام تخاطب نداشته باشیم. ادات عموم که نیاز به مقدمات حکمت ندارد.[سؤال: ... جواب:] اگر چند سؤال راجع به اجزاء‌ نماز بود امام در ذیل بصورت مطلق یا بصورت عام فرمود "اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککت فشکک لیس بشیء" بگوییم یعنی در خصوص نماز؟ حالا در مطلق این را بگویید در عام هم می‌خواهید همین را بگویید که موثقه اسماعیل به جابر است؟ این انصافا عرفی نیست.

البته یک اشکالی هست‌که ما در نقل به معناها داریم؛ می‌گوییم معلوم نیست امام عام فرموده بوده شاید امام در موثقه اسماعیل بن جابر هم مطلق فرموده بوده؛ نقل به معنا که کرده اسماعیل بن جابر دیده به نظر بدوی فرقی نمی‌کند؛ عام و مطلق را مردم تا دقیق نشوند فرقش را که متوجه نمی‌شوند که تاثیر گذار هست در فقه. مولی می‌گوید "اکرم العالم" این هم می‌گوید مولی گفت هر عالمی را اکرام کن به او بگویند مولی که نگفت هر عالمی می‌گوید چه فرقی می‌کند "اکرم العالم" هم یعنی "اکرم کل عالم" دیگه؛ متوجه نیست چه فرق‌هایی ممکن است پیدا کند. نقل به معنا به نظر بدوی حساب می‌شود؛ راوی می‌بیند به نظر بدوی‌اش این دو تا مطلب با هم فرق نمی‌کند نقل به معنا می‌کند.

ولی عمده جواب اول ما است‌ که مقدمات حکمت با قدر متیقن در مقام تخاطب مختل نمی‌شود.

اشکال آقای روحانی به جریان قاعده تجاوز در غیر نماز و نقد آن

عمده ایراد دوم است‌ که ایراد منتقی الاصول و مبانی منهاج الصالحین هست. می‌گویند آقا! "خرجت من شیء" یعنی خروج از خود شیء نه خروج از محل شیء. الان به یکی بگویند "خرجت من الصلاة؟" یعنی نماز را خواندی و تمام کردی؟ ظاهرش این است دیگه. نه این که بگویند یعنی "خرجت" از محل شرعی نماز؛ این خلاف ظاهر است. پس "خرجت من شیء" ظاهرش یعنی خروج از خود شیء و این ربطی به قاعده تجاوز ندارد این مربوط است به قاعده فراغ؛ در قاعده فراغ ما از خود عمل بیرون می‌آییم و بعد شک می‌کنیم در صحت آن. حمل "خرجت من شیء" بر خروج شرعی شیء این خلاف ظاهر است. حالا یا این ذیل -در صحیحه زراره "خرجت من شیء" و در موثقه اسماعیل بن جابر "کل شیء جاوزه" که ظاهر است در تجاوز از خود شیء نه تجاوز از محل شرعی شیء یا این ذیل- اقوی ظهورا هست قرینه می‌شود که مطالب قبلی مربوط می‌شود به شک در صحت عمل "شک فی الاذان ای شک فی صحة الاذان؛ شک فی الرکوع ای شک فی صحة الرکوع" یا اگر تکافئ هم بکنند تعارض صدر و ذیل بشود، صدر ظهور داشته باشد در شک در اصل وجود این شیء ذیل ظهور داشته باشد در صحت فعل موجود تعارضا تساقطا؛ قاعده تجاوز بی دلیل می‌شود. بله در مورد نماز ما روایت داریم "رجل سجد فلم‌یدر أ رکع ام لا؟ قال فلیمض" این، مسلم قاعده تجاوز است دیگه؛ " ولی مربوط به نماز است. قاعده در تجاوز در غیر باب صلاة شد بی دلیل.

به نظر ما این ایراد هم تمام نیست. انصافا ظهور صدر صحیحه زراره و موثقه اسماعیل بن جابر در شک در اصل وجود، آن‌قدر قوی است‌ که عرف ذیل را حمل می‌کند بر شک در شیء بعد خروج عن محله. "اذا خرجت من شیء" را می‌گوید یعنی "خرجت من محله الشرعی"؛ چرا؛ برای این که تکرار سؤال و تکرار جواب مطلق [این را می‌فهماند]. زراره می‌پرسد شخصی در اذان شک کرد بعد از دخول در اقامه امام می‌فرماید اعتناء نکند؛ سؤال ظاهرش شک در وجود است جواب هم مطلق است؛ یا لااقل سؤال اعم است از شک در وجود و شک در صحت [اما] جواب مطلق است. باز می‌پرسد "رجل شک فی الاذان و الاقامة و قد کبّر" معمولا آدم شک در صحت اذان و اقامه که نمی‌کند با هم؛ شک در وجودش می‌کند دیگه؛ امام می‌فرماید "یمضی؛ رجل شک فی القراءة و قد رکع" که ظاهرش شک در اصل وجود قرائت است.

باز زراره گفت "شک فی الرکوع و قد سجد". ما که به نظرمان کالصریح است این سؤال در شک در اصل رکوع؛ آدم شک در صحت رکوع چطوری می‌کند؟ عرفی نیست. و انگهی اطلاق هم داشته باشد "شک فی رکوع" نسبت به شک در اصل وجود آن و شک در صحت آن، امام بطور مطلق فرمود "یمضی".

بعد از این سؤال‌ها که به نظر ما یا صریح است در شک در اصل وجود یا اگر هم مطلق باشد امام هم مطلقا جواب داد فرمود "یمضی" آخرش (ذیلش) امام تجمیع کرد این جواب‌ها؛ و یک جمله جامعه‌ای فرمود "اذا خرجت من شیء" ظاهرش این است‌ که این ذیل، تابع صدر است؛ چون تجمیع آن سؤال‌ها و جواب‌ها است؛ و عرف ظهور این سؤال‌های مکرر در صدر را اقوی می‌داند از ظهور ذیل در این که مراد از خروج من الشیء خروج از خود فعل است نه خروج از محل شرعی آن. [سؤال: ... جواب:] اگر اطلاق داشته باشد سؤال‌ها، ما می‌گوییم اقوی ظهورا هست؛ ذیل عرفا تابع صدر است؛ و تجمیع آن سؤال‌ها و جواب‌های صدر است؛ امّا به نظرمان قوی می‌آید که اصلا کالصریح است سؤال‌های زراره در صحیحه زراره در اصل شک در وجود. و این دیگه نص می‌شود و حمل می‌کنیم "اذا خرجت من شیء" را بر خروج از محل شرعی شیء.

[سؤال: ... جواب:] ما نظرمان این است‌ که ذیل، قاعده فراغ را نمی‌گیرد. ولی کسانی که می‌گویند ذیل مربوط به قاعده فراغ است و این صحیحه را مربوط می‌دانند به قاعده فراغ، آن‌ها مجبورند یکی از شرائط قاعده فراغ را دخول در غیر بدانند. چون وقتی این صحیحه زراره شد مربوط به قاعده فراغ، قید زده "خرجت من شیء و دخلت فی غیره". و لذا ملتزم شدند در مبانی منهاج الصالحین به این که ما طبق این صحیحه زراره می‌گوییم قاعده فراغ مشروط باشد به دخول در غیر. [استاد:] بحث صحت و سقمش در جای خودش.

[سؤال: ... جواب:] صد رحمت به ایراد اول؛ می‌گفت قاعده تجاوز فهمیده می‌شود از این دو تا روایت معتبره امّا قدر متیقن در مقام تخاطب این است‌ که مختص به باب صلاة است. ایراد دوم می‌گوید این دو تا روایت معتبره مربوط به قاعده تجاوز نیست؛ مربوط به قاعده فراغ است. ما می‌گوییم این دو روایت مربوط به قاعده تجاوز است و اطلاق و عموم ذیل هیچ مقیدی ندارد که مختص بکند آن را به باب نماز.

[سؤال: ... جواب:] صحیحه زراره و موثقه اسماعیل بن جابر دلیل ما است بر جریان قاعده تجاوز چه در اجزاء نماز چه در اجزاء حج و چه در واجب‌های دیگر.

[سؤال: ... جواب:] این بحث‌ها طویل الذکر است؛ این که ما در ابعاض عمل واحد قاعده فراغ داریم یا نداریم بله داریم خود "کل ما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو" هم شامل کل نماز می‌شود هم شامل اجزاء نماز می‌شود که بعد از خروج از آن جزء شک می‌کنیم در صحت آن، می‌توانیم بگوییم شک کردیم "فیما قد مضی" قرائت‌‌مان تمام شد هنوز وارد رکوع نشدیم شک می‌کنیم که قراءت‌مان صحیح بود یا نه می‌گوییم "کل ما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو"؛‌اطلاق دارد قاعده فراغ چه نسبت به مرکب چه نسبت به اجزاء مرکب.

شرط اول در حصیات: باید سنگ ریزه‌ها از حرم باشد

مسأله378: یعتبر فی الحَصَیات امران؛ در حصیات، ایشان می‌فرمایند دو شرط معتبر هست: شرط اول این است‌ که سنگ ریزه‌های حرم باشد. این شرط، مسلم است. صحیحه زراره می‌گوید "حصی الجمار ان اخذته من الحرم اجزأک و ان اخذته من غیر الحرم لم یجزئک". صحیحه حنان بن سَدیر: "یجوز اخذ حصی الجمار من جمیع الحرم الا من المسجد الحرام و مسجد الخِیف". بعد فرمودند افضل این است‌ که از مشعر الحرام سنگ ریزه‌ها را جمع کنید. این هم دلیلش صحیحه معاویة بن عمار و ربعی هست: "خذ حصی الجمار من جمع". سنگ ریزه‌های جمرات را از مشعر جمع کنید. "و ان اخذته من رحلک بمنی اجزأک".

[سؤال: ... جواب:] امر ظهور دارد در استحباب دیگه حداقل. وجوب که ندارد می‌شود استحباب چون قبلش فرمود "حصی الجمار ان اخذته من الحرم اجزأک یجوز اخذ الجمار من جمیع الحرم الا من المسجد الحرام و مسجد الخیف" پس قرینه می‌شود که مستحب است اخذ "حصی الجمار" از مشعر.

شرط دوم: سنگ ریزه‌ها از حصی الجمار نباشد

شرط دوم در سنگ ریزه‌های جمرات گفتند این است‌ که باید بکر باشد؛ یعنی قبلا با او جمرات را نزده باشند. دلیل چیست؟‌اول گفتند اجماع. که می‌گوییم خواهش می‌کنیم دیگر اجماع را مطرح نکنید این اجماع‌ها مدرکی است اعتباری ندارد. دلیل اصلی‌تان را بگویید؛ می‌گویند دلیل اصلی‌مان چند تا روایت ضعیف السند است.

یکی از آن‌ها روایت حریز "عمن اخبره عن ابی‌عبدالله -علیه‌السلام- فی حصی الجمار لاتاخذ من موضعین من حصی خارج الحرم و من حصی الجمار". "حصی الجمار" یعنی همان سنگ ریزه‌هایی که به جمرات زدند. روایت دوم روایت سهل بن زیاد "لاتاخذ حصی الجمار". روایت سوم مرسله فقیه؛ می‌گوید "فی خبرٍ لاتاخذ من حصی الجمار الذی قد رُمی". و لذا مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند که سه تا روایت ضعیف السند هم که احتمال دارد مشترک باشند مستفیض نیستند؛ احتمال دارند که راوی آن‌روایت اول با روایت سوم که در فقیه هست یکی باشد؛ عملا می‌شود دو تا روایت. دو تا روایت ضعیف السند که علم‌آور نیست. و لذا ما فتوی نمی‌دهیم به این شرط دوم احتیاط واجب می‌کنیم. و لذا فرمود "ان‌تکون ابکارا علی الاحوط".

ما به نظرمان این تعبیر در روایات به معنای بکر بودن نیست؛ به معنای این است‌ که سنگ ریزه‌هایی که در جمرات است را بر ندارید. امّا [اگر] همین سنگ ریزه‌ها [را] که در جمرات است جمع کنند با ماشین بیایند بریزند در مشعر، آن دیگه حصی الجمار نیست. [گر چه] بکر نیست؛ [اما] در هیچ روایتی لفظ بکر نبود؛ داشت: "لاتاخذ من حصی الجمار" حصی الجمار هم بعضی‌هایش را نزدند همینطوری انداختند آنجا؛ یک سری از سنگ ریزه‌های در جمرات است‌ که به جمرات زدند بعضی‌هایش را نزدند همنیطوری از دستش افتاده. یک سری از سنگ ریزه‌هاست که آنجا هست. الان اسفالت شده؛‌قدیم بیابان بوده؛ یک سنگ ریزه‌هایی آنجا بود یا از جیبش می‌افتد از دستش می‌افتد حصی الجمار است و لکن "قد رُمی" نیست. اگر گفتند "لاتکرم الشاعر الفاسق" می‌گویید فاسق یعنی شاعر خصوصیت ندارد؟ وصف موجب توسعه در موصوف می‌شود؟ این می‌گوید "لاتاخذ من حصی الجمار الذی قد رمی" شما می‌گویید حصی الجمار خصوصیت ندارد؟ معیار رمی است؟ عرفی نیست این حرف. بیش از این دلیل نداریم که حصی الجمار را نمی‌شود برداشت.

و از جهت سند آن روایت دوم به نظر بعضی‌ها قابل تصحیح است؛ سهل بن زیاد را که قبول دارند خیلی‌ها. عبدالاعلی بن الاعین هم که ثقه است مشکل ندارد. و لذا آقای زنجانی طبق این روایت دوم [گر چه] فتوی می‌دهند امّا فتوی این است‌ که "لایجوز اخذ حصی الجمار". سنگ ریزه‌هایی که در جمرات هست برندارید امّا سنگ ریزه‌هایی که قبلا جمرات را با آن زدند ولی سال‌های قبل زدند روزهای قبل زدند حالا آوردند در بیابان ریختند آن‌ها که عرفا حصی الجمار نیست و لو بکر نیست امّا روایت که نمی‌گفت باید بکر باشد.

این نکته را هم عرض کنم آن مطلبی هم که چند روز پیش ما می‌گفتیم: احتمالا ماشین در آن طبقات زیرزمین هست سنگ‌ها را می‌برد بعضی از بزرگانی که مورد وثوق هستند تایید کردند گفتند همینطور هست؛ ماشین هست در آنجا -با یک کیفیت خاصی البته توضیح می‌دادند که می‌گفتند ماشین آنجا هست- سنگ‌ها در آن ماشین پر می‌شود. ولی یک قسمت‌هایی هم هست‌که پائین‌تر از آن ماشین که آنجا هم باز جمرات ساختند آنجا را می‌شود به خود جمرات سنگ زد و سنگ‌ها روی زمین جمع می‌شود ولی آنجا برای ما قابل دسترسی نیست. سنگ ریزه‌ها ممکن است در ماشین نیفتد بیفتد اطراف ماشین ولی عمدةً این سنگ‌هایی که زده می‌شود ایشان می‌گفتند همین درست است‌ که در یک ماشینی جمع می‌شود.

حالا این ماشین پر کرد این سنگ ریزه‌ها را برد در بیابان‌های مشعر یا بیابان‌های مکه ریخت زمین، چرا نتوانیم با آن‌ها سنگ بزنیم؟ حصی الجمار نیست دیگه؛ حصی الجمار یعنی آن‌هایی که فعلا در جمرات است. مگر الغاء خصوصیت بکنید یعنی مشهور الغاء خصوصیت کردند گفتند حصی الجمار نکته‌اش این است‌ که بکر نیست. فهم مشهور این است. نمی‌شود خیلی فهم مشهور را ما حجت بدانیم.

[سؤال: ... جواب:] ببینید تا یک فتره قصیره‌ای هنوز حصی الجمار است. گفت: یکی از علماء به فرزندش می‌گفت که جنس خارجی استفاده نکن. یک زن کافره‌ای شیعه شد. این عالم همان را گرفت. پسرش گفت شما که می‌گفتید از جنس خارجی استفاده نکن. گفت فرزندم تبدل موضوع شده است. حالا تبدل موضوع که اشکال ندارد که این تا حالا حصی الجمار بود تبدل موضوع می‌شود دیگه حصی الجمار نیست؛ اشکال دارد؟ حالا آن لحظات اولیه هنوز به آن می‌گویند حصی الجمار. امّا فرض کنید سال قبل با آن سنگ زدند الان در بیابان‌های مشعر رها کردند این‌ها را کدام عرف به این، می‌گوید حصی الجمار؟ به قول آن آقا تبدل موضوع شده است؛ چه اشکال دارد رمی به این‌ها؟

[سؤال: ... جواب:] راجع به حصی الحرم هم ما همین را می‌گوییم؛ ما می‌گوییم از بیابان‌های طائف سنگ ریزه جمع کنند بیاورند مشعر چند ماهی بماند در مشعر، عرفا می‌شود حصی الحرم دیگه. مگر سنگ ریزه‌های حرم چطوری است؟ سیل می‌آورد دیگه؛ همه‌اش که کوه‌های خود حرم نبود که؛ سنگ ریزه‌ها را سیل می‌آورد. الان هم چه اشکال دارد دولت سعودی هر سال بیاید از بیرون، سنگ ریزه بیاورد چند بار خالی کند در مشعر؛ بعد حاجی‌ها که می‌آیند شب عید جمع کنند این سنگ‌ها را؛ حصی الحرم است دیگه؛ یک مدتی که استقرار پیدا کرد در اینجا این هم می‌شود حصی الحرم. ولی اگر شک کنیم احتمال می‌دهیم همین یکی دو روز قبل این سنگ ریزه‌ها را از بیرون حرم آوردند نمی‌توانیم آن‌ها را بزنیم چون با یکی دو روز حصی الحرم نمی‌شود؛ باید مطمئن بشویم لااقل مدت متنابهی در حرم بوده و لو اصلش از بیرون حرم است تا عرفا بگویند حصی الحرم.

بقیه مطالب انشاء الله فردا.

جلسه 135-612

**سه‌شنبه - 29/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث در رمی جمره عقبه بود رسیدیم به این بحث که رمی جمره عقبه در روز عید قبل از ذبح و حلق باید باشد و ترتیب بین این‌ها معتبر هست. در رابطه با رمی جمره عقبه دو شرط ذکر شد. یکی این که باید رمی جمره عقبه با سنگ ریزه‌های حرم باشد که ما گفتیم کافی است‌ که مدتی این سنگ ریزه‌ها در داخل حرم مانده باشد و لو قبلا از غیر حرم منتقل شده به حرم با سیل و حتی با اسباب اختیاری. شرط دوم هم این بود که باید سنگ ریزه‌ها بکر باشد که ما اشکال کردیم؛ گفتیم آن‌که مطرح است این است‌ که از حصی الجمار سنگ ریزه‌هایی که در آن جمرات هست استفاده نشود و الا اگر آن سنگ ریزه‌ها را ببرند بریزند در مشعر، سال بعد حجاج همان سنگ ریزه‌ها را بردارند ببرند رمی کنند؛ چون عرفا به این‌ها دیگه حصی الجمار نمی‌گویند. از این دو بحث گذشتیم.

شرط سوم:‌ مباح بودن حصیات

شرائط دیگری که مطرح شده راجع به رمی جمره عقبه یکی این است‌ که می‌گویند سنگ‌ها باید مباح باشد اگر کسی سنگ ریزه غصبی بردارد و با سنگ ریزه غصبی بخواهد سنگ بزند این، مجزی نیست. این، مربوط می‌شود به بحث اجتماع امر و نهی؛ مثل وضوء با ماء مغصوب می‌شود؛ کسانی که قائلند به امتناع اجتماع امر و نهی مثل مرحوم آقای خوئی می‌گویند اگر این سنگ ریزه‌ها ملک غیر باشد حیازت کرده یک شخصی سنگ ریزه‌ها را گذاشته در خیمه؛ این آقا رفته این سنگ ریزه‌ها را که دیگری حیازت کرده بی اذن او برداشته برده رمی جمرات گفته بعدا راضی می‌کنم؛ این، غصب نیست؟

مرحوم آقای خوئی می‌فرماید یک‌وقت این شخص نهی از غصب در حقش ساقط است واقعا چون ناسی است نسبت به غصب یا معتقد است به عدم غصب جاهل مرکب است احتمال نمی‌دهد این، غصب باشد یا حرام باشد تصرف در آن و در این جهل مرکب هم مقصر نیست، نهی ساقط است از غصب؛ وقتی نهی ساقط شد از غصب اطلاق دلیل رمی جمره شاملش می‌شود. امّا اگر نه، نهی واقعی از غصب ساقط نشده مثل جاهل ملتفت شک دارد که این سنگ ریزه‌ها ملک مردم است یا مالکش راضی است یا راضی نیست؛ با اصل عملی یا اماره معتبره حلیتش را اثبات کرد استصحاب کرد که هیچکس این را مالک نشده است یا استصحاب کرد بقاء اذن مالک را چون مالک قبلا به او اذن داده بود اماره شرعیه گفت مالکش راضی است و این آقا به این اماره اعتماد کرد رفت سنگ‌ها را زد برگشت دید دوستش (هم‌سفرش) عصبانی است؛ [گفت] آقا این سنگ ریزه های ما را تو برداشتی؟ [گفت] بله. شروع کرد بد گفتن که بی‌جا کردی برداشتی معلوم شد که این آقا راضی نبوده؛ آقای خوئی می‌فرماید که برگرد برو یک بار دیگر رمی جمره عقبه بکن؛ آن رمی جمره عقبه‌ات مجزی نیست چون حرام واقعی بود آن سنگ ریزه‌ها را که می‌زدی به جمره و امتناع اجتماع امر و نهی اقتضاء می‌کند بگوییم دیگر این فعل تو مصداق واجب نبود.

اگر ناسی که حرمت واقعی از او ساقط است مقصر باشد مثل این که خودش غصب کرد عالما عامدا این سنگ ریزه‌ها را بعد فراموش کرد (ناسی است امّا ناسی مقصر) این جا درست است؛ نهی ساقط شده ولی مبغوضیت از بین نرفته؛ فعل این آقا مبغوض است؛ چون ناسی مقصر است. این هم صلاحیت عبادیت ندارد. [سؤال: ... جواب:] اگر شخص معذور باشد و نهی واقعی هم ساقط شده باشد بخاطر نسیان یا جهل مرکب حیث صدور این فعل از این فاعل مبغوض نیست؛ فعل مفسده دارد؛ مفسده فعل مانع از عبادتیت آن نیست؛ حیث صدور این فعل از فاعل مبغوض نیست؛ و فرض این است‌ که نهی هم ندارد این فعل تا جلوی امر را بگیرد. پس وجهی برای بطلان این فعل در موارد سقوط نهی واقعا نیست.

این اشکال شما که نهی هم اگر ساقط باشد و لکن چون ملاکش باقی است و فعل هنوز مبغوض است باز عمل باطل است، این نظر محقق نائینی است و لذا محقق نائینی فرمود وضوء به ماء مغصوب و لو نسیانا و لو اکراها اضطرارا باطل است؛ چطور؟ ایشان گفت شمای ناسی تکلیف ندارید؛ شخصی شما را اکراه کرد که باید از این آب استفاده کنی؛ باید این آب را مصرف کنی و الا تو را می‌کشم؛ شما هم گفتید چشم؛ حالا که بنا هست این آب را مصرف کنیم بگذار وضوء بگیریم با آن؛ مرحوم نائینی فرموده است "وضوءک باطل"؛ چرا؟ برای این که [گرچه] نهی ساقط شد [اما] ملاک نهی که ساقط نشد. ملاک نهی یعنی مبغوضیت و مفسده فعل که باقی است و او مانع از عبادیت آن هست.

این مطلب را در صلاة در مکان مغصوب نمی‌گوید مرحوم نائینی؛ چون آنجا ترکیب را انضمامی می‌داند؛ می‌گوید نماز یک حیثیتی است در خارج غیر حیثیت غصب؛ ترکیبش انضمامی است. امّا در وضوء به ماء مغصوب یا رمی به حصاة مغصوبه در جمرات، اینجا ترکیب اتحادی است؛ یعنی نفس این فعل، مصداق حرام است در خارج؛ دو حیثیت نداریم که یکی بشود مصداق حرام دیگری بشود مصداق واجب. و لذا این اشکال مرحوم نائینی است‌ که آقا هم اشاره می‌کنند.

ما هم جواب دادیم که [گرچه] مفسده از بین نمی‌رود با سقوط خطاب نهی، امّا مفسده که مانع از صحت عبادت نیست؛ آن‌که مانع است مبغوضیت صدور این فعل است از این شخص؛ و مبغوضیت صدور فعل از این شخص از بین رفت. ولی این فعل مفسده دارد امّا حیث صدور این فعل از این فاعل چون مبغوض نیست در موارد سقوط نهی بنسیان او اضطرار او اکراه و لذا مشکلی ما نداریم.

هذا بناءً علی امتناع اجتماع الامر و النهی. امّا ما قائل شدیم به جواز اجتماع امر و نهی. بنابر قول به جواز اجتماع امر و نهی ما می‌گوییم اگر این آقا نهی واقعی هم داشته باشد از غصب حالا یا چون جاهل متردد است یا ما گفتیم جاهل مرکب و ناسی هم نهی واقعی دارد -کما هو الصحیح- و لکن نهی غیر منجز مشکلی ایجاد نمی‌کند. بعد از این‌که ما قائل شدیم به جواز اجتماع امر و نهی، امر به رمی جمره عقبه شامل این مصداق رمی بحصاة‌مغصوب می‌شود؛ مشکل در عبادیت این عمل هست آن هم وقتی نهی، منجز نیست نهی غیر منجز که مانع از تمشی قصد قربت نیست؛ مانع از مقرب بودن عمل نیست؛ چون این عمل، حرام غیر منجز است؛ حرام غیر منجز، مبعّد از مولی نیست؛ وقتی که مبعّد از مولی نیست و این شخص قصد قربت کرده مشکلی ما نداریم.

بلکه در فرض علم و عمد هم برخی مثل امام، آقای زنجانی در گذشته، قائل هستند که عبادت، صحیح است و لو این فرد از حرام را عالما و عامدا انتخاب کند. بالاخره این آقایی که سنگ غصبی را برده به جمره می‌زند از یک حیث مطیع است و قصد امتثال امر به رمی جمره عقبه دارد از یک حیث عاصی هست‌که تطبیق کرده است این واجب را بر فرد حرام. از حیث امتثال امر، متقرب الی المولی است از حیث عصیان نهی، متبعد از مولی است.

البته امام فرمودند لولا الاجماع ما این را می‌گوییم؛ چه کنیم که اجماع ادعا شده است بر این که ارتکاب حرام عالما عامدا مانع هست از این که آن، مصداق واجب تعبدی بشود. که البته این اجماع هم درست نیست؛ همچون اجماعی نداریم؛ رجوع کنید به کتاب طلاق کافی که کلام فضل بن شاذان را نقل می‌کند و با سکوت خودش تایید می‌کند؛ ببینید ما همچون اجماعی نداریم بر بطلان این عملی که شخص با فرد حرام عالما عامدا می‌خواهد مصداق واجب را ایجاد کند در موارد اجتماع امر و نهی.

آقای زنجانی کاری به اجماع ندارند؛ قبلا که فتوی می‌دادند وضوء با آب مغصوب عالما عامدا صحیح است؛ لابد همینطور رمی جمره عقبه با سنگ غصبی صحیح است؛ تقبل الله. اخیرا اشکال‌شان اشکال اثباتی است؛ می‌گویند عرف وثوق پیدا نمی‌کند به اطلاق دلیل واجب که شامل این فرد حرام بشود حتی در مواردی ترکیب انضمامی که تفکیک‌شان یک مقداری سخت است؛‌برخی از ترکیب‌های انضمامی دقیق هست؛ مثل غسل در فضای مغصوب ظاهرا ایشان آنجا را هم شبهه می‌کنند در انعقاد اطلاق در خطابات واجب.

و لکن ما گفتیم اگر مشکل ثبوتی حل بشود اشکال اثباتی نداریم؛ خطاب قانونی است [و] مطلق است. شک هم بکنیم احتمال انصراف بدهیم در خطاب، اصل برائت جاری می‌شود از تقید واجب؛ می‌گوییم انشاء الله واجب ما مقید نیست به این که در غیر این فرد حرام بشود مثل بقیه موارد اقل و اکثر ارتباطی.

اما انصاف این است‌ که نه بخاطر اجماع بخاطر ارتکاز متشرعی و عقلائی می‌گوییم عملی که مبعّد از مولی است [مثلا] عالما عامدا داری وضوء می‌گیری با آب مغصوب سنگ می‌زنی با سنگ مغصوب مولی می‌گوید بد کردی؛ ملائکه من! "خذوه فغلّوه علی عمله هذا" از آن طرف هم خود مولی می‌گوید این وضوءت مقبول باشد خدا قبول کند این وضوء تو را یا خود خدا بفرماید ما که قبول کردیم این وضوء تو را این عبد دچار پارادوکس می‌شود -به قول شماها- می‌گوید آن تازیانه و این که این کار بدی بودی کردی؛ بد کردی؛ از آن طرف بگوید عملت به عنوان عبادت و تقرب به من پذیرفته است این‌ها تهافت عرفی دارد حتی در عرف متشرعه و عرف عقلاء. و لذا عالم عامد را می‌گوییم رمی جمره عقبه بکند با سنگ غصبی صحیح نیست؛ جاهل مقصر هم این کار را بکند صحیح نیست؛ ناسی مقصر هم این کار بکند صحیح نیست. اما جاهل قاصر نهی منجز ندارد و مشکلی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] اصلا متشرعه این فضل بن شاذان را می‌شناسد کی هست‌که بخاطر حرفش ارتکاز برایشان شکل بگیرد؟ [سؤال: ... جواب:] نمی‌شود فضل بن شاذان خلاف ارتکاز متشرعی و عقلائی حرف بزند؟ مثل این که آقای زنجانی خلاف ارتکاز حرف زدند؛ دیگه علماء هر حرفی بزنند بگوییم پس معلوم می‌شود که ارتکاز مخالف آن‌ها، نیست؟ این که نمی‌شود بحث. ما وجدان‌‌خودمان می‌گوید این خلاف ارتکاز است؛ کسی با آبی که ملک یتیم است یتیم رفته خریده برای این که در این هوای گرم تشنگی‌اش را برطرف کند با این آب خنک از دستش آب خنک را بگیریم بریزیم روی صورت‌مان "اللهم بیض وجهی یوم تسود الوجوه"؟ ببینیم مردم چی می‌گویند؛ مردم ارتکاز متشرعه را بیان می‌کنند می‌گویند خجالت نمی‌کشی؟ "اللهم بیض وجهی یوم تسود فیه الوجوه" با آب ملک یتیم؟ یتیم دارد آنجا له‌له می‌زند آب را از دستش گرفتی داری دعای وضوء می‌خوانی؟ بعد بگویند این عملش مقرب الی المولی است؟

اما جاهل قاصر معذور است؛ عملش مبعّد از مولی نیست. حالا ما این بحث‌ها را می‌خواهیم تطبیقات کبریات بکنیم بر صغریات خیلی در کبریات گیر نکنیم.

[سؤال: ... جواب:] ترکیب انضمامی که عرف ملتفت بشود دو تا فعل منضم است مثل این که در نماز نظر به نامحرم می‌کند می‌گویند آن نظر به نامحرم بد نمازت خوب. جدا می‌کند عرف از هم. غیر از رمی جمره است با سنگ های غصبی؛ طرف هم کنارش ایستاده می‌گوید حرومت باشه این هم مدام می‌گوید بسم الله می‌زند به جمره [می گوید] الله اکبر او هم می‌گوید کوفت. این کجایش قبول است؟ [سؤال: ... جواب:] حالا دیگه وارد آن بحث ترکیب انضمامی نشویم؛ ظرف از یتیم می‌گیرد آب مباح در آن پر می‌کند بعد آن آب مباح را می‌ریزد در دستش از دستش می‌رود به صورتش؛ چه ربطی به هم دارد؟ آب به صورت ریختن چه ربطی دارد به غصب؟

[سؤال: ... جواب:] ترکیب در اینجا واضح است‌ که اتحادی است؛ سنگ غصبی به جمره زدن خودش تصرف در مال غیر است دیگه. نفس این رمی مصداق غصب است دیگه. ما که در سجده هم گفتیم ترکیب اتحادی است اگر ما را می‌گویید. ولی [مانحن‌فیه] واضح‌تر از سجده است؛ این مثل وضوء با آب غصبی است؛ وضوء‌با آب غصبی مثل همین سنگ غصبی زدن به جمره است. متحد است حقیقتا این فعل با حرام؛ اصلا ترکیب انضمامی حتی به نظر عقلی هم ندارد. بله اگر قیچی غصبی بگیرد تقصیر بکند، چاقوی غصبی بگیرد ذبح بکند هدی را، آنجا بیان شما می‌آید که اینجا گفته می‌شود که ترکیب انضمامی است؛ چون قیچی غصبی سبب تقصیر است؛ تصرف در قیچی غصبی عین تقصیر نیست؛ حلق و تقصیر مسبب است از این فعل. یا در ذبح، ذبح مسبب است از استعمال چاقوی غصبی. حالا این، بحثش در جای خودش. ترکیب ممکن است آنجا انضمامی باشد امّا در رمی جمره عقبه با سنگ‌های غصبی، شبهه ای در این که این ترکیب، اتحادی است نیست.

بقیه شرائط، مستحبات است.

استحباب این‌که حصیات به اندازه انمله باشد

آن‌که لازم است این است‌ که به این حصی بگویند سنگ ریزه. سنگ ریزه لازم نیست خیلی ریز باشد؛ یعنی عرفا به آن بگویند حصاة (سنگ ریزه). به اندازه دو بند انگشت بنده هم باشد به آن می‌گویند حصاة؛ خیلی سخت نگیرید. مستحب است به مقدار انمله [باشد].

و یک سری مستحبات هست‌که در کتب و در روایات ذکر شده.

استحباب این‌که حصیات، بُرش باشد

در روایت صحیحه هشام داریم که می‌گوید "فی حصی الجمار قال کُره الصُمّ منها و قال خذ البرش". بُرش یعنی آن سنگ‌های رنگارنگ که در مشعر زیاد هست؛ سنگ‌های رنگارنگ که نرم هم هست. و در روایت بزنطی هست‌که "حصی الجمار تکون مثل الانملة و لاتاخذها سوداء و لابیضاء و لا حمراء خذها کُحلِیَّةَ المُنَقَطَّة". یعنی آن سنگ‌هایی که رنگارنگ است‌ که آن‌هایی که مشرف شدند متوجه می‌شوند چی عرض می‌کنم. این‌ها یقینا مستحب است و واجب نیست؛ بخاطر تسالم اصحاب؛ لو کان واجبا لبان.

فقط یک روایتی داریم؛ روایت ابی‌حمزه بطائنی هست‌که سندش را ما تصحیح کردیم؛ مشهور هم قبول دارند عمل کردند به روایات علی بن ابی‌حمزه بطائنی عن ابی بصیر قال سمعت اباعبدالله -علیه‌السلام- یقول "التقط الحصی و لاتَکسرنّ منها شیئا". ممکن است کسی بگوید شکستن سنگ که مرسوم هست بعضی از سنگ‌های بزرگ را می‌شکنند تا کوچک بشود؛ بشود حصاة؛ این، منهی‌عنه است. و لکن ظاهرا هیچ فقیهی ملتزم نشده فیما نعلم به حرمت این فعل تکلیفا او وضعا؛ حمل بر کراهت می‌شود. و بر فرض هم کسی بخواهد احتیاط کند خودش این سنگ‌ها را نشکند ولی اگر کسی دیگر شکسته بود سنگ ریزه‌ها جمع شده بود آن‌ها را بردارد اشکال ندارد؛ چون امام فرمود "التقط الحصی و لاتکسرن منها"؛ من هم نه خودم شکستم نه به کسی گفتم بشکن؛ قبل از من کسی آمده است اینجا؛ این سنگ‌ها را شکسته است تبدیل به سنگ ریزه کرده؛ من دارم "التقط الحصی" می‌کنم؛ من نمی‌شکنم این سنگ‌ها را. بخواهید احتیاط هم بکنی همین کافی است‌ که خودتان سنگ‌ها را نشکنید.

[سؤال: ... جواب:] "التقط الحصی و لاتکسرن منها شیئا" ظاهرش این است یعنی شما سنگ را نشکن تبدیل به حصی بشود؛ ظاهرش این است دیگه. "التقط الحصی" یعنی برو سنگ ریزه را پیدا کن؛ یعنی سنگ ریزه‌هایی که هست برو آن‌ها را پیدا کن. "و لاتکسرن منها شیئا" ظهور عرفی‌اش این است‌ که یعنی سنگ بزرگ را هم نشکن تبدیل بشود به سنگ ریزه؛ چون "التقط الحصی" نیست [بلکه] "التقطیتَ حجرا کبیرا و جعلته حصیات". این "التقط الحصی" نیست که. و لکن عرض کردم کسی قائل نشده که جایز نیست بلکه حمل بر کراهت کردند. این، راجع به این بحث هست و از این بحث خارج شدیم.

اما استحباب دیگری هم که مطرح شده آن‌ها را هم سریع بگوییم.

استحباب این‌که رامی پیاده باشد

مستحب است‌ که رامی پیاده باشد سواره نباشد. الان هم که دیگه کسی نمی‌تواند سواره باشد در روزهای معمولی در جمرات؛ و لذا اصلا بحثش را مطرح نمی‌کنیم در جزوه هست مراجعه کنید.

استحباب این‌که رامی با طهارت باشد

یکی دیگر از مستحبات این است‌ که انسان با طهارت رمی جمره بکند. با طهارت برود در مقابل شیطان سنگ بزند. دلیلش صحیحه محمد بن مسلم است؛ "لاترم الجمار الا و انت علی طهر". ممکن است یکی بگوید این که ظهورش در وجوب است. می‌گوییم اولا: تسالم قطعی هست بین فقهاء و متشرعه بر عدم وجوب. ثانیا: صحیحه معاویة بن عمار می‌گوید "ویستحب ان‌ترمی الجمار علی طهر". "یستحب" در روایات ظاهرش این است‌ که در مقابل وجوب است؛ مثل کلمات فقهاء است فرق نمی‌کند؛ با "یکره" فرق می‌کند؛ "یکره" در کلمات فقهاء معاصر ظهور دارد در مقابل حرمت ولی در روایات و کلمات فقهاء گذشته ظهور کراهت در مقابل حرمت نبوده ظهور در کراهت اصطلاحیه نداشته. حالا بعضی‌ها مثل آقای سیستانی و آقای زنجانی می‌گویند ظهورش در حرمت بوده ما می‌گوییم نه، ظهورش در جامع بین حرمت و کراهت اصطلاحیه است. امّا "یستحب" ظاهر در این است‌ که در روایات هم در مقابل وجوب بوده.

علاوه بر این که روایت دیگر هم هست از معاویة بن عمار؛ آن هم صحیحه است: "لابأس ان‌یقضی المناسک کلها علی غیر وضوء الا الطواف بالبیت و الوضوء افضل". همۀ مناسک حج را می‌توانی به غیر وضوء انجام بدهی مگر طواف را. این عرفا اباء از تخصیص دارد؛ اباء از این که تخصیص بزنیم رمی جمرات را از آن، که یک فرد اخص الافراد هست؛ چون در سعی هم داشتیم که سعی بکن "علی طهر" آن را خارج کنیم؛ رمی جمرات را هم خارج کنیم؛ دیگه مبیت در منی لازم نیست با حال طهارت باشد آن، که معلوم است؛ وقوفین لازم نیست با حال طهارت باشد آن هم که معلوم است؛ پس این روایت چی می‌خواهد بگوید؟ این روایت می‌گوید "لابأس ان‌یقضی المناسک کلها علی غیر وضوء الا الطواف بالبیت و الوضوء افضل". این، کالصریح است در این که در رمی جمرات وضوء شرط نیست. مؤیدش هم روایت ابی‌غسّان حمید بن مسعود است‌ که ضعف سند دارد و الا دلالتش صریح است بر این که می‌گوید "رمی الجمار علی غیر طهور" امام فرمود "الجمار عندنا کالصفا و المروة حیتان ان طفت بینهما علی غیر طهور لم‌یضرک و الطهر احبّ الی". این راجع به استحباب وضوء در حال رمی جمرات.

اما استحباب غسل برای رمی جمرات ثابت نیست بلکه ظاهر این است‌ که خلافش ثابت است؛ چون در صحیحه محمد حلبی می‌گوید "سألته عن الغسل اذا رمی الجمار قال ربما فعلت فاما السنة فلا و لکن من الحرّ و العرق". این، استحباب است؟ معنایش این است‌ که من هم می‌روم غسل می‌کنم امّا این دیگه غسل شرعی نیست این بخاطر این هست‌که از گرما و عرق می‌خواهم خلاص بشوم. این راجع به این مسأله بود.

عمده مسأله379 است‌ که می‌گوید "اذا زید فی الجمرة فی ارتفاعها ففی الاجتزاء برمی المقدار الزائدة اشکال". بحث را برده آقای خوئی در آن جمره‌ای که زمان خود ایشان بود که فقط ارتفاع جمره را زیاد کرده بودند دو طبقه کرده بودند طبقه اول هم آن ستون تا سقف ادامه پیدا کرده بود، ایشان می‌فرماید احتیاط واجب این است‌ که فقط مقدار قدیم جمرات را رمی کنند و اگر کسی عاجز شد یا حرجی شد مقدار قدیم جمرات را رمی کند احوط این است: نائب بگیرد برای رمی مقدار قدیم؛ خودش هم برود آن مقدار جدید را رمی کند. احوط جمع بین استنابه رمی مقدار قدیم هست و مباشرت رمی مقدار جدید. حالا که توسعه فقط در ارتفاع نیست در عرض جمرات هم عرض کردم حدود 26 متر عرض جمرات شده و این بحث، بحث مهمی است‌ که آیا رمی جمره قدیمه لازم است یا رمی جمره جدیده مجزی است؟ تامل بفرمایید انشاء الله تا فردا.

جمره قدیمه و جدیده

جلسه 136-613

**چهار‌شنبه - 30/02/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

**منشأ اختلاف در کفایت و عدم کفایت رمی قسمت جدید جمرات**

بحث راجع به رمی در قسمت‌های جدید الاحداث در جمرات است از حیث ارتفاع و از حیث عرض جمرات که توسعه داده شده است اخیرا. مرحوم آقای خوئی احتیاط کردند که مقدار قدیم جمره را رمی کنیم و برخی مثل امام -قده- تجویز کردند رمی مطلق جمره را. این نزاع منشأش فقط این نیست که برخی مثل مرحوم آقای خوئی این خطاباتی که حکم شرعی را مترتب کرده بر اماکن و بلدان به نحو قضیه خارجیه می‌دانند و مثل امام به نحو قضیه حقیقیه می‌دانند؛ درست است این یکی از اسباب اختلاف است؛ برخی مثل مرحوم آقای خوئی می‌گویند تخییر در نماز قصر و تمام در مکه و مدینه مختص مکه و مدینه زمان پیامبر هست. امام می‌فرمایند که تخییر مختص به مکه و مدینه زمان پیامبر نیست البته ایشان احتیاط واجب می‌کنند که تخییر مختص به مسجد الحرام و مسجد النبی باشد و لکن نظرشان این است‌ که این‌ها به نحو قضیه حقیقیه است. اگر تخییر، موضوعش مکه و مدینه باشد اعم است از مکه و مدینه قدیم یا جدید. [در] احرام آقای خوئی می‌فرماید باید از مکه قدیم باشد برای حج تمتع. امام می‌فرماید مطلق مکه کافی است برای احرام حج تمتع.

ممکن است منشأ اختلاف در رمی جمرات که جمره قدیمه را رمی کنیم یا مطلق جمره کافی است همین نزاع باشد ولی ما می‌بینیم برخی در جاهای دیگر طرفدار قضیه حقیقیه هستند مثل آقای سیستانی آقای وحید در جاهای دیگر که می‌رسند [مثلا در] احرام از مکه می‌گویند مطلق مکه؛ تخییر بین قصر و تمام [می گویند] مطلق مکه و مدینه؛ امّا می‌رسند به رمی جمره می‌گویند رمی جمره قدیمه. حالا آقای سیستانی احتیاط واجب می‌کند. آقای وحید که می‌گویند به لحاظ ارتفاع احتیاط واجب هست امّا بخاطر توسعه عرضیه اگر بتواند بشناسد مکان جمره قدیمه را واجب است (فتوای به وجوب دادند) که آن بخش قدیم را رمی کند. امّا اگر امکان شناختن موضع جمره قدیمه نباشد احتیاط واجب هست‌که آنقدر سنگ بزنند به اطراف جمره جدیده تا مطمئن بشوند که آن جمره قدیمه را رمی کردند. آقای سیستانی هم همین احتیاط واجب را کردند منتها می‌گویند [آنقدر بزند] تا این‌که یا مطمئن جمره قدیمه را رمی کرده اگر شناسایی نتواند کند موضع قدیمه را یا به حرج بیفتد. 26 متر است و در این 26 متر 32 سنگ است (32 کاشی است به شکل سنگ یک متری یا کمتر از یک متر) هفت تا سنگ بزنید به اینجا؛ هفت تا سنگ بزنید به یک متر آن طرف‌تر؛ هفت تا سنگ بزنید به یک متر آن طرف‌تر تا مطمئن بشوید که به آن موضع قدیم سنگ زدید یا از حال بروید (به حرج بیفتید).

ما عرض کردیم که "الاحسان بالاتمام" بعد از این هم که به حرج افتاد طبق این مبنا نایب بگیرد؛ پول خرج کند؛ یک نایب هم اگر کافی نبود چند تا نایب بگیرد اگر واقعا اینقدر سخت هست مسأله.

پس می‌بینید آقای وحید و آقای سیستانی جاهای دیگر طرفدار قضیه حقیقیه هستند در خطابات اماکن و بلدان؛ اینجا می‌رسند می‌گویند رمی موضع قدیم جمره؛ معلوم می‌شود منشأ اختلاف فقط اختلاف در این‌که این خطابات قضیه حقیقیه است یا قضیه خارجیه است نیست.

از طرف دیگر آقای بهجت -قده- جاهای دیگر احتیاطا قضیه خارجیه‌ای بودند؛ [در] مسجد شجره احتیاط آن است‌ که از همان مسجد قدیم محرم بشوند؛ تخییر بین قصر و تمام احتیاطا مختص است به مکه و مدینه قدیمه امّا در جمره می‌گفتند هر کجای جمره را بزنید مانعی ندارد. حالا زمان ایشان من آن‌که یادم هست طبقه دوم مطرح بود؛ ایشان می‌گویند طبقه دوم، رمی جایز است؛ با این‌که جای دیگر قضیه خارجیه‌ای هستند امّا اینجا توسعه دادند. شاید بخاطر این‌که همانطور برخی گفتند از جمله در تعالیق مبسوطه گفتند رمی جمرات رمز است رمز سنگ زدن به شیطان است یک نمادی باشد به آن سنگ بزنیم در آن مکان. حالا موضع قدیم باشد موضع قدیم نباشد مهم این است یک کار شعارگونه رمزی انجام بدهیم که این مطالب قانع کننده نیست باید دلیل اقامه بشود بر هر دو طرف.

استدلال محقق خوئی بر وجوب رمی جمره قدیمه و نقد آن

حالا آقای خوئی استدلال کردند بر وجوب رمی جمره قدیمه به این‌که فرمودند که آن سنگی که زمان شارع بود که مسلم زدن به آن لازم نیست؛ چون حج واجب ابدی است ولی عمر یک سنگ، ابدی نیست. پس باید آن ستونی را که در جای آن سنگ زمان شارع بنا شده است رمی کنیم.

در مصباح الناسک گفتند: اگر واقعا جمره زمان پیغمبر از بین رفته، موضوع رمی جمره از بین رفته. شما می‌گویید حج، واجب ابدی است خب رمی جمره هم واجب ابدی است امّا به شرط بقاء موضوعه؛ همه احکام اسلام ابدی است امّا به شرط بقاء موضوع آن؛ واجب هست ما همان بناء زمان شارع را سنگ بزنیم؛ اگر هست می‌زنیم نیست ساقط می‌شود تکلیف. بعد ایشان می‌گویند که شما از کجا مطمئنید که آن بناء زمان شارع از بین رفته؟ بلکه ما مطمئنیم که آن بناء هست چون اگر آن بنا تغییر می‌کرد گزارشش در تاریخ ثبت می‌شد.

این مطالب عجیب است؛ لااقل باید دیگه بعد از این تغییراتی که در سال‌های اخیر داده شده این مطالب را حذف کنند از کتاب چون دیگه معلوم است‌ که آن ستونی که پنجاه سال پیش بود حداقل دو بار تغییر کرده؛ یک بارش را که ما می‌دیدیم که یک ستون یک متر در یک متر بود تا ارتفاع سقف و الان هم که آن را برداشتند یک دیوار 26 متری درست کردند. و اشکال ایشان به آقای خوئی هم وارد نیست؛ آقای خوئی ادعا می‌کند یقین داریم؛ اصلا ظاهر دلیل هم همین است‌ که رمی خصوص آن بناء قدیم که لازم نیست.

منتها اشکالی که ما به آقای خوئی داریم این است‌ که می‌گوییم آقای خوئی! شما چرا می‌گویید رمی موضع بناء قدیم واجب تعیینی است؟ دلیلش چیست؟ اگر اشکال می‌کنید به آن‌هایی که معتقدند رمی جمره قضیه حقیقیه است [و] می‌گویید نه، رمی جمره قضیه حقیقیه نیست قضیه خارجیه است یعنی چی؟ یعنی وقتی امام در زمان خودشان فرمودند "ارم جمرة العقبة" اطلاق ندارد نسبت به توسعه آن بناء ارتفاعا و عرضا. [اگر] این را می‌فرمایید ما قبول داریم ما هم با شما موافقیم. این را بنده عرض می‌کنم که ما هم معتقدیم این خطابات اطلاق ندارد نسبت به توسعه‌های بعد از زمان شارع؛ در آن زمان فرمودند "ارم الجمرة" حالا یک زمانی می‌آید آن بناء را که حدود دو متر مثلا بوده ارتفاعش را چند طبقه می‌کنند عرضش را هم 26 متر می‌کنند؛ اطلاق دارد؟ انصافا اطلاق ندارد.

قابل قیاس نیست با اسم افراد؛ نوزاد را که می‌گویند "سمیناه زیدا" این در معرض این است‌ که این زید بزرگ بشود زید اسم این شخصیت است این شخصیت الان در قنداق است بیست سال دیگه ممکن است بشود "زاده بسطة فی العلم و الجسم" دویست کیلو بشود یک انسان عریض و طویل بشود؛ زید بزرگ شد؛ مصداق زید بزرگ شد ولی زید اطلاق دارد؛ "اکرم زیدا" شامل این زید هم می‌شود؛ مثل گوسفندی که لاغر بود چاق شد. امّا اماکنی که در معرض غالبی توسعه نیستند. [در] شهرها بعید نیست؛ آن‌را ما قبول داریم؛ مکه در معرض توسعه بود دیگه؛ خانه‌های جدید می‌ساختند دیگه؛ و لذا بعید نمی‌دانیم در مکه وقتی می‌گویند مخیری بین قصر و تمام هر روز یک خانه‌ای می‌ساختند توسعه پیدا می‌کرد و نفرمود مکه زمان پیامبر فقط جایز است مسافر نماز تمام بخواند. ولی اماکن در معرض غالبی توسعه که نیستند. آن زمان بناء جمره عقبه یک متر در ارتفاع دو متر بوده مثلا؛ گفتند "ارم جمرة العقبة" ولی ما قبول داریم مثل آقای خوئی این اطلاق ندارد نسبت به توسعه آن.

اما اطلاق نداشتن یک بحث است ظهور در وجوب رمی موضع قدیم داشتن یک مطلب دیگری است. وقتی ظهور نداشت در رمی موضع قدیم، به اصل برائت رجوع کنید. بالاخره این توسعه‌ها که مباین نیست با جمره. یک وقت می‌آیند در کنار جمره یک بناهای جدا و مستقلی می‌سازند به جای یک بناء‌سه تا بناء‌ می‌سازند -که همچنین چیزی نیست ولی اگر این فرض می‌شد- می‌گفتید این بناء را گفتند بزنید؛ آن بناء طرف راست و طرف چپ که مستقل است و منفصل است از این بناء قدیم، ‌اصلا خطاب شامل او نمی‌شود. ولی فرض این است‌ که این توسعه‌ عرفا یعنی توسعه همان جمره؛ جمره کوچک را بزرگ کردند؛ منتها شما می‌گویید اطلاق ندارد دلیل "ارم الجمرة" نسبت به این توسعه‌های مستحدثه بعد از زمان شارع؛ می‌گوییم قبول؛ امّا ظهور در این هم دارد خطاب "ارم الجمرة" که در آن موضع قدیم باید رمی کنیم؟ ظهور در تعیین آن موضع هم ندارد. می‌شود دوران امر بین تعیین و تخییر.

[سؤال: ... جواب:] نمی‌شود اجمال داشته باشد؟ اطلاق ندارد؛ ظهور در انحصار هم ندارد مجمل است مبهم است. یعنی اطلاق گیری نمی‌شود کرد. ببینید آن داستانی که راجع به مسجد جمکران هست‌که امام -علیه‌السلام- به آن حسن بن مثله ... جمکرانی فرمود که آن بخش را مسجد بساز. اطلاق ندارد نسبت به این توسعه الان مسجد جمکران؛ امّا آیا مفهوم هم داشته که اگر بعدا توسعه دادند دیگه مثلا آن نماز مستحب در آن توسعه مشروع نیست؟ حتما باید برویم در آن مکان مسجد قدیم نماز بخوانیم؟ ظهور در مفهوم که ندارد. باید به اصل عملی رجوع کنیم؛ اصل عملی به نظر مشهور احتیاط است در دوران بین تعیین و تخییر. امّا به نظر صحیح -وفاقا للسید الخوئی- برائت از تعیین جاری می‌شود.

و یؤید ما ذکرنا که الان دیگه کسی فکر کند موضع قدیم جمره را رمی می‌کند متاسفانه خواب تشریف دارد؛ تا چند سال قبل صحیح بود بگویید ستون یک متر در یک متر مثلا جمره عقبه یا جمره اولی یا جمره وسطی هست؛ بالاخره یک جایش موضع قدیم است آن ارتفاعش موضع جدید است. الان دیگه آن ستون قدیم، محاط هست به دیوار ضخیم در اطراف که آن دیوار طبق نقل ثقات اصلا متصل هم نیست به آن ستون. شما به هر کجا سنگ بزنید به آن ستون نمی‌خورد؛ حتی به جسمی که چسبیده به آن ستون هم باشد نمی‌خورد؛ اصلا امکان ندارد. در آن موضع قدیم، ستون ساختند ولی آن ستون در عمق این دیوار است؛ شما وقتی سنگ می‌زنید دارید به آن جایی سنگ می‌زنید که فاصله دارد از آن ستون منتها می‌روید شما وسط آن جمرات، دارید به اقرب مکان به آن ستون سنگ می‌زنید؛ اگر دور بشوید به ابعد سنگ می‌زنید. اقرب و ابعد بودن، ملاک ندارد. دیگه به خود آن موضع ستون، شما نمی‌توانید سنگ بزنید.

بالاخره یا باید بگویید رمی جمره ساقط است‌ که این محتمل نیست فقهیا یا دیگه به هر کجای این جمره سنگ می‌زنی بزن. حتی جمره عقبه یک بخشش که بیرون منی است به آن قسمت هم می‌شود سنگ زد ما دلیل نداریم که باید آن جمره عقبه‌ای سنگ بزنیم که در منی هست. [از] توسعه [ای که شده] حدودا 12 مترش بیرون منی است از یک طرف. بعضی‌ها احتیاط می‌کنند می‌گویند آنجا را سنگ نزنید. ما دلیل نداریم که جمره عقبه‌ای را که در منی هست سنگ بزنیم. اصل آن محور جمره عقبه در منی بود؛ و ما به آن هم دسترسی نداریم به آن مکان قدیم. اگر هم دسترسی داشتیم اصل برائت جاری می‌کردیم می‌گفتیم سنگ زدن به آن مکان لازم نیست. و لذا به نظر ما رمی جمره چه عقبه چه وسطی چه اولی به هر بخشی از آن جایز است.

حتی در جمره عقبه شما می‌توانید بروید از آن پشت سنگ بزنید؛ چرا؟ برای این‌که آن روایاتی که می‌گفت "لاترمها من اعلاها" دیگه الان موضوع ندارد و این هم که در مناسک امام هست‌که از پشت جمره یک دیوار سیمانی هست [و] آن جزء جمره نیست این‌ها مربوط به زمان قدیم است‌ که پشت جمره عقبه یک دیوار سیمانی بود که عرفا هم جزء جمره نبود؛ می‌خواستند افراد از آن طرف سنگ نزنند که مدام ترامی سنگ‌ها بشود از آن طرف سنگ بخورد به پیشانی مردمی که این طرف هستند. آن دیوار سیمانی را هم که برداشتند تمام شد؛ آن طرف جمره است این طرف هم جمره است. و لذا به نظر ما مشکلی ندارد رمی این جمرات چه طبقه اول چه طبقه دوم؛ اصل برائت جاری می‌کنیم از تعیین؛ ما معتقدیم دوران امر بین تعیین و تخییر "رفع ما لایعلمون" نفی وجوب تعیینی می‌کند از محتمل التعیین.

[سؤال: ... جواب:] روز دوازدهم نفر از منی قبل از ظهر جایز نیست. خروج که نفر نیست؛ چند متر می‌آید این طرف سنگ می‌زند باز بر می‌گردد در منی منتظر می‌شود تا اذان ظهر بشود. نفر از منی قبل از ظهر جایز نیست و الا خروج از منی که مصداق نفر نباشد هیچ مشکلی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] اگر برائت از تعیین را جاری ندانستیم [و] مثل مشهور می‌گفتیم اصالة الاحتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر [و] از طرف دیگر مثل امام و آقای زنجانی نگفتیم این‌ها قضیه حقیقیه هستند ("ارم الجمرة" مثل گوسفند لاغری که چاق بشود مثل نوزادی که بشود در جوانی مرد آهنین دویست کیلویی این‌ها می‌گویند اطلاق دارد) اگر ما دو راه داشتیم برای جواز رمی مطلق جمره: یکی قضیه حقیقیه بدانیم که ما ندانستیم. دوم این‌ [است] که برائت از تعیین جاری کردیم. یکی گفت طبق نظر مشهور ما قائلیم در دوران امر بین تعیین و تخییر به احتیاط، باید احتیاط کنیم که آقای سیستانی همینطور است قائل است در دوران امر بین تعیین و تخییر به احتیاط، باید احتیاط بکند.

بررسی ارتفاع جمره قدیمه در کلام آقای سیستانی و نقد آن

اما این نکته را توجه کنید: این‌که مدام اصرار دارند جمره عقبه موضع قدیمش حدودا دو متر از سطح زمین بوده؛ یک قاعده عرضیه داشته این ستون جمره‌ای که قبلا ما می‌دیدیم پایه‌ای داشته روی زمین؛ پایه‌ای که ستون رویش بناء می‌کنند حدودا نیم متر بود آن پایه؛ آقای سیستانی می‌گویند آن قاعده عرضیه را حساب نکن؛ یک انسان به مقدار متعارف القامة (حدودا می‌شود یک و مثلا هفتاد یک و هشتاد) آن می‌شود ستون به مقدار قدیم؛ مازادش می‌شود ارتفاع آن.

می گوییم اولا: جمره عقبه آن قدیمی‌ها که ما سؤال کردیم از افراد مختلف می‌گویند شیب داشته می‌رفته بالا؛ اخیرا هم سؤال کردم گفتند پنج پله می‌خورد می‌رفت بالا تا می‌رسیدیم به آن کف جمره عقبه؛ هر پله را 25 سانت می‌گفتند حساب می‌کنیم حدودا می‌شود یک متر و بیست و پنج سانت. آن‌وقت الان شما دارید از زمین حساب می‌کنید؛ این‌که درست نیست؛ آن مقدار قدیم بالاتر از کف زمین بوده؛ حداقل حدود یک متر و بیست و پنج سانت؛ به آن یک و متر و بیست و پنج سانت پس نباید بزنیم از همان کف زمین؛ بالاتر از او باید حساب کنید جمره قدیمه را. آن‌وقت جمره زمان ائمه کی می‌گوید به مقدار قامت انسان متعارف بوده؟ این عکس‌هایی که هست مربوط به صد سال قبل است؛ بله این را که دیدیم حدودا دو متر و اندی بود؛ ولی زمان ائمه هم همین مقدار بوده؟

[سؤال: ... جواب:] در آن عکس، بناء اصلا قاعده عرضیه ندارد پایه ندارد. این پایه زمان چند سال قبل بود که ما می‌دیدیم.

آن بناء حدودا دو متر و اندی بود امّا زمان شارع هم همین مقدار بود؟ چی می‌دانیم؟ اگر بنا است بگویید مقدار قدیم رمی بشود، تشخیصش یک مقدار سخت می‌شود. خیلی تشخیصش آسان نخواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] الان زمین جمرات صاف است هیچ شیب ندارد. ولی قبلا می‌گفتند شیب داشت جمره عقبه؛ پنج پله می‌خورد می‌رفت تا می‌رسیدید به آنجایی که می‌ایستادید سنگ بزنید. شما چطوری مقدار قدیم را از کف زمین حساب می‌کنید می‌گویید آن قاعده عرضیه (آن پایه ستون) حدودا پنجاه سانت است بعدش هم به مقدار قامت یک انسان متعارف روی آن می‌شود مقدار قدیم؟ از کجا این‌ها را کشف می‌کنید؟

[سؤال: ... جواب:] اگر جای قدیم را پیدا کنید که مطمئنا جای قدیم، همان حدودا ستون هفدهم هیجدهم در جمرات هست و به لحاظ ارتفاع حالا فوقش احتیاط می‌کنید دو متر یا یک متر و نیم از کف زمین بالاتر را می‌زنید. [اما] ستون که محاط است به دیوار اطراف جمره که حسابش با کرام الکاتبین است دیگه هیچ احتیاط ممکن نیست؛ مشهور می‌گویند برو همان دیوار نزدیک همان ستون را بزن. به ملانصر الدین می‌گفتند -دستش نمی‌رسید -عذر می‌خواهم- به الاغ خودش بچه الاغ را می‌زد- بلاتشبیه. البته جمره، مظهر شیطان است قیاس خیلی اشکال ندارد. ما دیگه دست‌مان به آن ستون نمی‌رسد به این دیواری که بالاخره یک حق المجاوره‌ای دارد با آن ستون به او می‌زنیم.

استدلال بر جواز رمی جمره جدیده به نماد بودن آن و نقد آن

در تعالیق مبسوطه استدلال کردند بر جواز رمی آن قسم مستحدث از جمره؛ گفتند ما فهمیدیم که این یک شعار اسلامی است به عنوان رمز دور شدن از شیطان. شاهد چیست؟ ایشان می‌گوید شاهد ما صحیحه معاویة بن عمار است: "ان اول من رمی الجمار آدم -علیه‌السلام- و قال الامام -علیه‌السلام- اتی جبرئیل ابراهیم فقال ارم یا ابراهیم فرمی جمرة العقبة و ذلک ان الشیطان تمثل له عندها" حضرت آدم و حضرت ابراهیم به شیطان سنگ زدند ما هم به عنوان یک الگوپذیری از این دو بزرگوار می‌رویم آنجا سنگ می‌زنیم و این بیش از این ظهور ندارد که یک رمزی است برای تبری و رجم شیطان. در روایت علی بن جعفر هم هست‌که "سالته عن رمی الجمار لم جعلت؟" امام می‌فرماید "لان ابلیس اللعین کان یتراءی لابراهیم -علیه‌السلام- في‌موضع الجمار فجمره ابراهیم فجرت السنة بذالک". مکان خصوصیت ندارد بناء خصوصیت ندارد مهم این است‌ که در آنجا به عنوان یک مظهر رمی شیطان انسان سنگ بزند به یک نمادی که نماد شیطان شده.

این‌ها که انصافا دلیل نمی‌شود. این‌ها حکمت برای این است‌ که شارع بگوید به این بناء سنگ بزنید؛ چه می‌دانیم؟ پس به بناء اصلا نزنیم به فضا بزنیم؛ تجسیم کنیم شیطان کنار بناء هست اصلا به خود بناء نزنیم به کنار بزنیم، می‌شود؟ به فضا بزنیم؟

و عجیب‌تر از این‌که بعضی‌ها گفتند حضرت آدم در روایت دارد که هفتاد ذراع بوده قدش یا شصت ذراع؛ می‌شود حدودا سی متر سی و پنج متر؛ مناسب هم این است‌ که شیطان هم که برای او ظاهر شد و خواست فریب بدهد حضرت آدم را او هم به قد حضرت آدم ظاهر بشود دیگه؛ او هم بشود سی متر مثلا. حضرت آدم با قد سی متری بخواهد سنگ بزند به آن یک متر نزدیک زمین که مناسبت ندارد. پس حضرت آدم سی متری لابد آن شیطان هم که تمثل له و تراءی له او هم سی متری شد و حضرت آدم هم هفت تا سنگ به او زد؛ خصوصیت ندارد که ما برویم آن دو متر ابتداء زمین را رمی کنیم.

این مطالب را در بعضی کتاب‌ها نوشتن انصافا این‌ها فقه نیست. گیرم حضرت آدم سی متر بود -آن که الله اعلم ما که نمی‌دانیم. قبر حضرت آدم و نوح که در نجف هست بعید است سی متر قد حضرت آدم باشد. بر فرض اینطور باشد- چه دلیل می‌شود که شیطان هم تراءی له در همان قد حضرت آدم؟ بعدش سنگ که حضرت آدم می‌زند به همان بالای اندام شیطان بزند مثلا؛‌بعدش هم حالا حضرت آدم هر چی کرد برای خودش بود این‌ها که فقه نمی‌شود؛ این‌ها یک مطالبی است‌ که منشا حکمت تشریع شده که شارع بگوید که جمره عقبه را رمی کنید. این مطاب را مطرح کردن در فقه به نظر می‌آید که صحیح نباشد.

فقط ما با اصل برائت مشکل را حل می‌کنیم. از این بحث می‌گذریم.

کلام واقع می‌شود در نسیان رمی جمار یا تعمد ترک جمار. انشاء الله روز شنبه.

جلسه 137-614

**‌شنبه - 02/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

حکم کسی که ترک کند رمی جمره عقبه یوم العید را نسیانا او جهلا

مسأله380 "اذا لم‌یرم یوم العید نسیانا او جهلا بالحکم لزمه التدارک الی الیوم الثالث‌عشر حسب ما تذکر او علمت".

کسی که روز عید فراموش کند رمی جمره عقبه را یا از روی جهل ترک کند -حالا یا جهل به حکم یا جهل به موضوع- (اشتباه کند برود جای دیگری را رمی کند بجای جمره عقبه جمره اولی را -فرض کنید- رمی کند) واجب هست در روز یازدهم قضاء کند رمی جمره عقبه را؛ بخاطر صحیحه عبدالله بن سنان: "رجل افاض من جمع حتی انتهی الی منی فعرض له عارض فلم‌یرم حتی غابت الشمس قال یرمی اذا اصبح مرتین". روز یازدهم ابتدای صبح رمی کند قضاء دیروز را و هنگام ظهر رمی کند اداء روز یازدهم را. "و لیفرق بینهما یکون احدهما بُکرة و هی للأمس و الاخری عند زوال الشمس". که ظاهرا مشهور این امر به تفریق را حمل بر استحباب کردند. و لکن کسانی مثل مرحوم آقای خوئی احتیاط واجب می‌کنند در این تفریق؛ چون می‌گویند که [یا] ظاهر این امر، وجوب هست؛ یا به حکم عقل ما باید خطاب امر را حمل بر وجوب کنیم مگر دلیل قطعی بر عدم وجوب باشد و اینجا دلیل قطعی بر عدم وجوب نداریم جز شهرت که اعتباری ندارد.

تفریق بین اداء و قضاء رمی جمره عقبه واجب است

[سؤال: ... جواب:] مشهور برخی از اوامر را حمل بر استحباب کردند در فقه. حالا اگر احتمال ارتکاز متشرعی معاصر با ائمه را بدهیم بر عدم وجوب، ما هم همین کار را می‌کنیم؛ می‌گوییم دیگه احراز نمی‌کنیم ظهور امر در وجوب است با توجه به احتمال ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب در زمان ائمه. امّا در این مسأله که مسأله عام البلوایی نیست، احتمال ارتکاز متشرعیۀ عام بر عدم وجوب تفریق بین اداء‌وقضاء، احتمال موهومی است انصافا. و لذا مقتضای صناعت و لو از باب احتیاط واجب این هست‌که این تفریق مراعات بشود. وقتی عام البلوی نبود یک مسأله، دیگه ارتکاز شکل نمی‌گیرد؛ چون مبتلابه عموم مردم نیست که ارتکاز بر اساس او پیدا کنند.

شمول روایت عبدالله بن سنان برای تذکر در ایام تشریق

این روایت فقط موردش تذکر در روز یازدهم است؛ امّا خصوصیت ندارد. حالا روز یازدهم یادش نیامد روز دوازدهم یادش آمد، احتمال می‌دهیم که قضاء رمی جمره عقبه واجب نباشد؟ این احتمالش که نیست. بله بعد از مضیّ ایام تشریق اگر یادش بیاید، از این صحیحه عبدالله بن سنان نمی‌شود چیزی استفاده کرد چون الغاء خصوصیت نمی‌شود کرد از روز یازدهم که جزء ایام تشریق است؛ [مثلا اگر] روز چهاردهم یادش آمد که رمی جمره عقبه روز دهم را ترک کرده است، چطور الغاء خصوصیت کنیم از صحیحه عبدالله بن سنان؟ و مقتضی قاعده این است‌ که قضاء واجب نیست.

فتوی مشهور به قضاء رمی فراموش شده در سال آینده

مشهور بخاطر یک روایتی گفته‌اند که سال آینده واجب است قضاء بکند؛ اگر خودش بیاید حج خودش قضاء کند؛ [اگر] خودش حج نیاید نایب بگیرد که روز عید قربان سال آینده از طرف او رمی جمره عقبه بکند. دلیل‌شان هم روایت محمد بن عمر بن یزید هست: "من اغفل رمی الجمار او بعضِها حتی تمضی ایامُ التشریق فعلیه ان‌یرمیها من قابل فان لم‌یحج رمی عنه ولیه فان لم‌یکن له ولی استعان برجل من المسلمین یرمی عنه فانه لایکون رمی الجمار الا ایام التشریق". دلالت روایت کاملا واضح است. وقتی رمی جمرات روز یازدهم و دوازدهم را می‌گویند سال آینده قضاء بکنید، رمی جمره عقبه روز عید را بگویند لازم نیست قضاء بکنید؟ این‌که اولی است در ارتکاز متشرعی و اهم است. و لذا به اولویت می‌گوییم اگر رمی جمره عقبه را اگر یادش رفت تا ایام تشریق گذشت روز سیزدهم که روز آخر ایام تشریق است گذشت طبق این روایت سال آینده قضاء کند.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر این است‌ که سال دیگه در همان روز قضاء کنند. در همان روز عید قربان رمی جمره عقبه را قضاء بکنند.

ولی آن "اولی الناس به" مثل ولد اکبر خصوصیت ندارد ولیّ؛ از باب این هست‌که تا ولی هست آدم به او می‌گوید؛ یا ممکن است ولیّ نیاز به استنابه نداشته باشد که من لازم باشد نایب بگیرم ولیّ را؛ "رمی عنه ولیه" ولی اگر ولیّ نبود آن‌و‌قت دیگه نیاز به استنابه هست؛ من باید حتما نایب بگیرم؛ به کسی بگویم این کار را بکن؛ تبرع شخص اجنبی مجزی نیست.

مناقشه محقق خوئی در سند روایت ابن یزید

آقای خوئی فرموده که این روایت ضعیف السند است؛ محمد بن عمر بن یزید توثیق ندارد. پس این روایت را باید بگذاریم کنار و الا ایشان دلالت روایت را تمام می‌داند. وقتی راجع به فراموش رمی جمرات روز یازدهم و دوازدهم گفتند بعد از ایام تشریق یادتان آمد سال آینده حتما قضاء کنید -یا مباشرةً اگر به حج بروید یا نیابةً دیگران از جانب شما قضاء کنند- رمی جمره عقبه که اهم است از رمی جمار روز یازدهم و دوازدهم.

[سؤال: ... جواب:] این تعبیر "رمی الجمار" حالا اگر هم اطلاق داشت که چه بهتر ولی چون ظاهر ذیلش که می‌گوید "لایکون رمی الجمار الا ایام التشریق" و ایام تشریق به نظر مشهور شامل روز دهم نمی‌شود [پس] این‌که می‌گوید رمی جمار فقط در ایام تشریق است (یعنی یازدهم دوازدهم سیزدهم) این معنایش این است‌ که مربوط به رمی جمره عقبه یوم العید نیست ولی به اولویت می‌شود حکم این را هم فهمید.

آقای خوئی می‌فرماید چه کنیم که سندش ضعیف است حالا که سندش ضعیف است ما هستیم و اطلاقات. سه تا روایت مطلقه داریم که مفادش این است: تا در مکه هستی باید برگردی قضاء کنی رمی جمرات را و لو بعد از ایام تشریق.

صحیحه معاویة بن عمار: "رجل نسی رمی الجمار حتی اتی مکة قال یرجع فیرمیها یفصل بین کل رمیتین بساعة". اطلاق دارد و لو بعد از ایام تشریق در مکه باشد کل رمی جمرات را هم فراموش کرده باشد می‌‌آید روز چهاردهم پانزدهم قضاء می‌کند آن رمی جمرات را و بین هر دو قضاء یعنی قضاء روز دهم با قضاء روز یازدهم مثلا [یا] قضاء روز یازدهم با قضاء روز دوازدهم یک ساعت فاصله بیندازد.

بررسی اجمالی معنای ساعت در روایات

حالا این یک ساعت چیست؟ مرحوم آقای اراکی فرموده بودند همین یک ساعت خودمان است (شصت دقیقه). ولی در زمان ائمه و حداقل معنای لغوی اصلی ساعت، نیامده شصت دقیقه. و لذا نوعا می‌گویند ساعت عرفیه؛ برهه‌ای از زمان حالا یک ربع مثلا.

آقای زنجانی می‌گویند در روایت داریم و روایت هم معتبر است‌ که ساعات لیل، دوازده ساعت است ساعات روز هم دوازده ساعت است. ساعت می‌شود یک دوازدهم روز یا یک دوازدهم شب. آن‌وقت یک دوازدهم روز در زمستان خیلی کوتاه‌تر است از یک دوازدهم روز در تابستان.

ولی به نظر ما می‌آید که عرفی نیست که یک روایتی [را] در یک جا که فرموده ساعات نهار دوازده ساعت است، ساعات لیل دوازده ساعت است، حاکم قرار بدهیم برای لفظ ساعت در آن روایات. در حدیث کسا [دارد که] "فما کان الا ساعة" یعنی الا برهة من الزمان دیگه؛ این هم همین است؛ "یفصل بینهما بساعة" یعنی "ببرهة من الزمان"؛ ظهور ندارد آن روایاتی که [می گوید] "ساعات اللیل اثنی‌عشر ساعة ساعات النهار اثنی‌عشر ساعة" در این‌که می‌خواهد بگوید هر کجا ما لفظ ساعت را گفتیم یعنی یک دوازدهم روز (می‌شود "ساعة من النهار") و یک دوازدهم شب ([می‌شود] "ساعة من الیل").

احتیاط محقق خوئی بخاطر مشهور

مشهور همین جا هم گفته اند "یفصل بینهما" حمل بر استحباب می‌شود. همان بحث قبلی اینجا می‌آید؛ آقای خوئی فرموده طبق این روایات صحیحه ما می‌گوییم تا در مکه است باید برگردد و قضاء کند این جمرات فراموش شده را امّا اگر از مکه بیرون رفته یادش آمد، قضاء ندارد حتی در سال آینده؛ چون روایت عمر بن یزید ضعیف السند است. امّا چه کنیم ما از مشهور می‌ترسیم یعنی از خدا می‌ترسیم که مبادا فتوایی بدهیم به خلاف واقع؛ بالاخره مشهور وقتی یک حرفی را می‌زند انسان جرئت مخالفت این‌ها را به این سادگی پیدا نمی‌کند مخصوصا که ظاهر این است‌ که این حکم متسالم علیه بین الاصحاب است؛ مخالفی نقل نشده؛ همه طبق همین مضمون روایت عمر بن یزید فتوی دادند و گفتند عمل مشهور هم جابر ضعف سند است.

آقای خوئی می‌فرمایند [این] که از آن طرف هم خلاف مشهور فتوی ندادیم، دلیل نمی‌شود که شهرت حجت باشد؛ باید احتیاط کنیم. احتیاط این است‌ که تا در مکه هست هم قضاء کند امسال جمرات فراموش شده را، هم سال دیگر اگر خودش حج آمد خودش [قضاء کند] اگر نیامد نایبش قضاء کند. این، خلاصه مطلب ایشان. [سؤال: ... جواب:] ظاهرش این است‌ که در ایام ذیحجه است روایت معاویة بن عمار. حالا شما بفرمایید اطلاق دارد؛ بعد از محرم را هم می‌گیرد؛ ولی بعید است این اطلاق‌ها.

اثبات وثاقت محمد بن عمر بن یزید

محمد بن عمر بن یزید را به نظر ما می‌شود اثبات کرد وثاقتش را؛ چون اجلاء مثل موسی بن قاسم اکثار روایت دارند از محمد بن عمر بن یزید. مؤید وثاقت این آقا همین عمل اصحاب است در مقام به روایت او که روایت منحصره است. و بر خلاف قاعده هم هست. البته موافق احتیاط است از یک حیث که می‌گوید سال دیگه قضاء کند. ولی از یک حیث هم خلاف احتیاط است چون می‌گوید امسال لازم نیست قضاء کند.

محمد بن عمر بن یزید از مشایخ محمد بن ابی‌عمیر نیست

بعضی‌ها فکر کردند که محمد بن عمر بن یزید از مشایخ ابن ابی‌عمیر است. گفتند از این راه هم می‌شود توثیقش کرد. چون در وسائل نقل می‌کند از امالی شیخ طوسی و ثواب الاعمال از "یعقوب بن یزید عن محمد بن ابی‌عمیر عن محمد بن عمر عن اخیه الحسین بن عمر بن یزید".

امالی شیخ طوسی را که ما اصلا پیدا نکردیم همچون روایتی نداشته باشد یعنی نیست؛ نه این‌که ما پیدا نکرده باشیم. در ثواب الاعمال هم هست با یک نسخه مغلوطه؛ دارد "ابن ابی‌عمیر عن محمد بن عثمان عن بریر عن اخیه الحسین عن عمر بن بزیع"؛ خیلی بهم ریخته است. حالا چون بهم ریخته است ما می‌گوییم علی القاعده نقل صاحب وسائل متقن است. در عین حال به احتمال قوی -که بعید نیست به حد اطمینان برسد- در نقل وسائل هم تصحیف شده. چرا؟ برای این‌که ظاهرا محمد بن ابی‌عمیر و محمد بن عمر این‌ها نسخه بدل بوده. یعنی محمد بن عمر بوده؛ بعدا بعضی‌ها آمدند این را حالا یا اشتباه یا از روی این‌که خواستند اصلاح کنند (یا سهو بوده یا خطا) کردنش محمد بن ابی‌عمیر. نسخه بدل‌ها بعدها می‌آمده در متن. دیدید [در] زیارت عاشورا می‌خوانند "ثاریکم" هم "ثاری" هست هم "ثارکم" هست. هر دو آمده در متن. آقایان هم می‌گویند "ثاریکم"؛ "ثاریکم" دیگه چیست؟ از این چیزها زیاد است در روایات؛ چون این‌ها اول نسخه بدل را در حاشیه می‌نوشتند؛ اصلاحات را در حاشیه می‌نوشتند؛ کاتب بعدی فکر می‌کرد این، جا مانده بوده؛ اضافه‌ای است‌ که باید وارد متن بکند؛ [و] وارد متن می‌کرد خراب می‌شد.

چرا ما اینطور می‌گوییم؟ چون ما موردی نداریم که محمد بن ابی‌عمیر از محمد بن عمر بن یزید نقل کند. و راوی محمد بن عمر بن یزید همین یعقوب بن یزید است‌ که قبل از محمد بن ابی‌عمیر واقع شده؛ یعقوب بن یزید عن محمد ابی‌عمیر عن محمد بن عمر. راوی محمد بن عمر بن یزید، در خیلی از موارد همین یعقوب بن یزید است. همین مورد، این نسخه مغلوطه کذائی هست‌که نمی‌شود به آن اعتماد کرد. اصل نسخه ثواب الاعمال هم که نسخه ملحونه است. و لذا این نقل اعتباری ندارد. و عمده، اکثار روایت اجلاء هست‌که می‌شود به این روایت محمد بن عمر بن یزید اعتماد کرد.

صحیحه بن یزید مقید صحیحه معاویة بن عمار است

این روایت محمد بن عمر بن یزید صریح است در این‌که بعد از ایام تشریق دیگه قضاء ندارد رمی جمرات در همان سال؛ باید سال آینده قضاء بشود. آن روایات صحیحه معاویة بن عمار تقیید می‌خورد که می‌گفت برگردد قضاء کند می‌گوییم در صورتی که هنوز ایام تشریق نگذشته (هنوزروز سیزدهم نگذشته) وقتی روایت عمر بن یزید شد روایت معتبره، تخصیص می‌زنیم معایة بن عمار را به تذکر قبل از مضی ایام تشریق.

توهم تعارض بین صحیحه معاویة بن عمار و صحیحه ابن یزید و دفع آن

اما سؤال این است‌ که این روایت صحیحه معاویة بن عمار که می‌گوید "فاته و خرج قال لیس علیه شیء" ممکن است یکی بگوید که امام چرا نفرمود سال دیگر قضاء کند؟ صحیحه معاویة بن عمار که ذیلش که گفت آقا شما که می‌فرمایید اگر در مکه باشد برگردد قضاء کند این جمرات را؛ اگر از مکه خارج شد [چکار کند؟] "قال لیس علیه شیء"، شما می‌گویید بعد از ایام تشریق اگر یادش آمد باید سال دیگه قضاء کند طبق روایت عمر بن یزید؛ این صحیحه معاویة بن عمار می‌گوید "لیس علیه شیء". پس بیاییم بگوییم روایت عمر بن یزید که می‌گوید سال دیگر قضاء کند، مستحب است قضاء سال آینده و الا صحیحه معاویة بن عمار می‌گفت "لیس علیه شیء".

جواب این است‌ که "لیس علیه شیء" یعنی "لیس علیه شیء" در این‌که امسال برنگردد؛ همین سالی که فراموش کرده جمرات را اگر خارج شد از مکه امام فرمود چیزی بر او نیست. چیزی بر او نیست یعنی لازم نیست برگردد همین الان مکه. اطلاقش می‌گوید که سال دیگر هم قضاء ندارد؛ صحیحه عمر بن یزید تخصیصش می‌زند می‌گوید ولی نه، سال دیگر قضاء دارد. "لیس علیه شیء بان‌یجب علی الرجوع فی هذه السنة".

[سؤال: ... جواب:] مگر در بقیه مطلق‌ها و مقیدها شما چکار می‌کنید؟ همین است دیگه؛ می‌گوید "من افطر فلیعتق رقبة" آقا مردم متوجه آن خطاب "فلیعتق رقبة مومنة" که نمی‌شوند؛ می‌ روند رقبة کافرة آزاد می‌کنند؛ خب آزاد کنند معذورند. بالاخره در روایات ما مطلق و مقید منفصل داشتیم دیگه؛ من هم می‌دانم حمل مطلق بر مقید در محاورات عرفیه نیست ولی در روایات ما که بوده؛ چکار کنیم؟ یک مطلقی است می‌گوید "لیس علیه شیء" یک دلیل مقیدی می‌گوید "فعلیه ان‌یرمیها من قابل فان لم‌یحج رمی عنه ولیه فان لم‌یکن له ولیّ استعان برجل من المسلمین یرمی عنه" سال آینده. این، اخص است از آن صحیحه معاویة بن عمار که می‌گوید "فان فاته و خرج من مکه لیس علیه شیء". "لیس علیه شیء" یعنی لازم نیست همان سال برگردد.

[سؤال: ... جواب:] جمع موضوعی را در اصول گفتند مقدم است بر جمع حکمی. حالا اگر بخواهیم این مبانی اصول را بهم بزنیم در جای خودش باید بحث بکنیم. فعلا طبق مبانی اصولی که مشهور هم اینجا ملتزم شده‌اند همین است‌ که این صحیحه‌های معاویة بن عمار که می‌گوید اگر یادش نیامد در ایام تشریق، خارج شد از مکه "لیس علیه شیء". اینطور حمل کردند گفتند "لیس علیه شیء" در این‌که رجوع کند به مکه و لو در ایام تشریق باشد روز دوازدهم است از مکه آمد لازم نیست برگردد امسال؛ با این‌که ایام تشریق هم نگذشته؛ مثلا ظهر دوازدهم نفر کرد از منی آمد رفت به سمت وطن خودش برود یک مقدار دور که شد از مکه، یادش آمد امروز رمی جمرات نکرده، روایت می‌گوید لازم نیست برگردی و لو هنوز ایام تشریق نگذشته. لازم نیست برگردی. امّا صحیحه عمر بن یزید می‌گوید ولی سال آینده قضاء فراموش نشود اگر خودت بر می‌گردی خودت قضاء کن برنمی گردی نایب بگیر. صحیحه عمر بن یزید تقیید می‌زند به این روایات صحیحه معاویة بن عمار دیگه. سال بعد لازم نیست خودش برگردد؛ اگر آمد قضاء کند خودش نیامد یکی از دوستانش که می‌آید حج می‌گوید تو برو از طرف من قضاء کن رمی جمرات را.

[سؤال: ... جواب:] روایت نمی‌گوید که اگر می‌توانی باید سال دیگر برگردی. روایت می‌گوید اگر برگشتی باید رمی جمرات کنی سال آینده؛ "فان لم‌یحج" اگر حج بجا نیاوردی نایب بگیر؛ نه این‌که واجب است سال آینده بخاطر قضاء رمی جمرات بروی مکه؛ این را هیچکس نگفته روایت هم این را نمی‌گوید؛ "ان حج فان لم‌یحج استعان برجل من المسلمین" اگر سال دیگه حج نرفتی هیچکس این را نگفته که سال دیگه باید حج برود مقدمةً لقضاء رمی الجمرات؛ اگر حج رفتی، خودت؛ اگر نرفتی نائبت رمی جمرات می‌کند.

بررسی ترک عمدی و یا جهلی رمی جمره عقبه یوم العید

راجع به جاهل به وجوب رمی جمره عقبه آقای خوئی می‌گویند که همان صحیحه عبدالله بن سنان که می‌گفت "عرض له عارض فلم‌یرم جمرة العقبة یوم العید" شامل جاهل هم می‌شود مختص ناسی نیست. پس نگویید نسبت به جاهل دلیل نداریم و این روایت راجع به ناسی است نخیر "عرض له عارض" شامل جاهل هم می‌شود که قضاء می‌کند رمی جمره عقبه را روزهای بعد و لو ترکش از روی نسیان نباشد از روی جهل باشد. بلکه ایشان می‌فرماید شامل عمد هم می‌شود؛ "عرض له عارض" و لو تنبلی و لو تسامح.

بعد ایشان می‌فرماید اگر خیلی گیر بدهید به ما بگویید این روایات شامل جاهل نمی‌شود؛ "عرض له عارض" جهل را نمی‌گیرد که انصافا هم همینطور است؛ انصافا "عرض له عارض" جهل را نمی‌گیرد؛ "عرض له عارضَ" یعنی حادثه‌ای برایش پیش آمد جهل که حادثه نیست برای آدم پیش بیاید. و لذا انصاف این است‌ که اصرار نکند آقای خوئی که "عرض له عارض" جهل را می‌گیرد. ایشان می‌فرماید اگر "عرض له عارض" بگویید جهل را نمی‌گیرد ما یک روایت دیگری داریم شامل جاهل می‌شود دیگه نمی‌توانید او را رد کنید و آن صحیحه جمیل است: "سالت اباعبدالله -علیه‌السلام- الرجل یزور البیت قبل ان‌یحلق قال لاینبغی الا ان یکون ناسیا ثم قال ان رسول‌الله -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌آله- اتاه اناس یوم النحر فقال بعضهم یا رسول‌الله انی حلقتُ قبل ان اذبح قال بعضهم حلقت قبل ان‌ارمی فلم‌یترکوا شیئا ینبغی ان‌یؤخروه الا قدموه". عجب حجاجی! یک گروهی خدمت حضرت رسیدند عرض کردند هر کاری که بنا بود ترتیب در آن مراعات در آن رعایت بشود ما ضد ترتیب عمل کردیم "فقال لاحرج" باکی بر شما نیست؛ حج‌تان صحیح است. آقای خوئی می‌فرماید معلوم است‌ که اکثرا از روی جهل اخلال کرده بودند به تکلیف؛ درست است‌ که صدر روایت دارد "لاینبغی الا ان‌یکون الناس فیها" ولی حتما باید قید بزنیم "او جاهلا". چرا؟ برای این‌که ذیل روایت را نمی‌شود حمل کرد بر ناسی؛ این‌هایی که آمدند پیش پیامبر نمی‌شود همه‌اشان فراموش کردند ترتیب را. جاهل بودند یک سری از آن‌ها به ترتیب. پس این روایت دیگه شامل جاهل می‌شود قطعا.

واقعا این استدلال آقای خوئی ناتمام است. چرا؟ برای این‌که چه ربطی به بحث ما دارد؟ بحث ما در ترک رمی جمره عقبه است یوم العید عن جهل بالحکم نه اخلال به ترتیب. "ان رسول‌الله اتاه اناس یوم النحر" روز عید قربان آمدند گفتند یا رسول‌الله ما تقدیم و تاخیرمان بیجا بود امّا اصل را بجا آورده بودند "فلم‌یترکوا شیئا ینبغی ان یؤخروه الا قدموه" چه ربطی دارد به بحث ما که رمی جمره عقبه یوم النحر است تا آخر روز؟ این را که نمی‌گوید؛ چطور به این روایت استدلال می‌کند؟

[سؤال: ... جواب:] "اتاه یوم النحر" روز عید قربان نه روزهای بعد؛ روز عید قربان آمدند گفتند یا رسول‌الله اعمال را انجام دادیم امّا چه انجام دادنی، با اخلال به ترتیب؛ حضرت فرمودند "لاحرج". چه ربطی دارد به رمی جمره عقبه یوم العید تا آخر؟ همه حرف‌ها مربوط به روز عید قربان است. بعد که حضرت اصلا چیزی نقل نکرد راجع به اصحاب. "الا قدموه" نه "الا ترکوه".

ولی انصاف این است‌ که اگر کسی که ترک می‌کند رمی جمره عقبه را جاهل قاصر باشد، احتمال نمی‌دهیم که حجش باطل باشد. حالا "عرض له عارض" صدق نکند [لکن]‌فهم عرفی الغاء خصوصیت می‌کند. "عرض له عارض" اضطرار یا حتی عذر عرفی را هم شامل می‌شود. احتمال خصوصیت ندارد که کسی بخاطر عذر رمی جمره عقبه را ترک کند حجش صحیح باشد ولی بخاطر جهل قصوری ترک کند حجش باطل باشد؛ آن هم "عرض له عارض" را اگر معنا کنیم [که] شامل مطلق بهانه‌های عرفی هم بدانیم؛ [مثلا] سردرد داشت گفت سردرد دارم نمی‌روم امروز رمی جمره عقبه. عارضه عرفی است دیگه. این عارض عرفی باعث بشود حجت باطل نشود اگر ترک بکنی رمی جمره عقبه را امّا اگر جاهل قاصر باشی [و] ترک کنی رمی جمره عقبه را یوم العید حجت باطل باشد،‌اگر این بود لو کان لبان.

ولی اگر کسی جاهل مقصر باشد خیلی مشکل است حکمش؛ ما که گیر کردیم. [اگر] رمی جمره عقبه را ترک کند در روز عید عالما عامدا او جاهلا مقصرا، مشهور می‌گویند حجش صحیح است قضاء کند رمی جمره عقبه را. آقای خوئی هم همینطور فرموده؛ فرموده "عرض له عارض" می‌گیرد صورت تسامح و تعمد را.

انصاف این است‌ که "عرض له عارض" صورت عمد را نمی‌گیرد؛ "عرض له عارض" یعنی برای او حادثه‌ای پیش آمد ترک کرد رمی جمره عقبه را. این، عذر‌های عرفی را می‌گیرد. جاهل قاصر را هم به اولویت یا عدم خصوصیت عرفیه شامل می‌شود. ولی عالم عامد و جاهل مقصر امرش مشکل است. ولی از آن طرف هم ندیدیم فقهاء فتوی به بطلان حج بدهند با ترک رمی جمره عقبه یوم العید حتی با علم و عمد. در ترک وقوفین گفته‌اند "من فاته الوقوفان بطل حجه". ولی نگفتند "من ترک رمی الجمرة العقبة عمدا او جهلا تقصیریا بطل حجه"؛‌با این‌که این، مسأله مهمه‌ای است. و لذا ما در این مسأله متوقفیم.

آقای سیستانی که فتوی می‌دهد؛ می‌گوید کسی که رمی جمره عقبه را در روز عید عمدا ترک کند حجش باطل است. راجع به جاهل مقصر هم ظاهرا احتیاط واجب می‌کند.

ما راجع به عمدش هم می‌گوییم بهتر است احتیاط واجب بشود؛ چون مشهور در عمدش هم فتوی به بطلان ندادند.

[سؤال: ... جواب:] "السنة لاتنقض الفریضة" به نظر ما خوب است؛ چون ما معتقدیم اخلال به سنت و لو از روی جهل تقصیری امّا جهل تقصیری بدون التفات نه با حالت تردید و شک (جاهل مقصر غافل یا جاهل مرکب) مشمول "السنة لاتنقض الفریضة" است. و لذا ما آنجا مشکل نداریم. امّا عالم عامد که مشمول "السنة لاتنقض الفریضة" نیست؛ چون "القراءة سنة فمن ترکها متعمدا اعاد الصلاة". ترک عمدی سنت، مبطل است. بله "السنة لاتنقض الفریضة" با توجه به این‌که دلیل داریم "الرمی سنة" می‌گوییم جاهل مقصر غیر متردد حجش صحیح است. امّا می‌ماند عالم عامد و جاهل مقصر متردد؛ او "فی صحة حجه عند ترک رمی جمرة العقبة اشکال".

اما آن که آقا اشاره کردند صحیحه عبدالصمد "ایما رجل رکب امرا بجهالة فلاشیء علیه" آن را که قبلا ما بحث کردیم این ربطی به اجزاء ندارد؛ این مربوط به نفی کفاره است؛ این، دلیل بر اجزاء نیست. ما در اصول هم بحث کردیم؛ در بحث طواف هم بحث کردیم. وجوب اعاده و قضاء از آثار فوت واجب است؛ از ‌آثار ترک واجب است؛ نه از آثار ارتکاب این عمل محذوف. "من ارتکب امرا بجهالة" بخاطر این ارتکاب چیزی به گردنش نمی‌آید؛ امّا فوت واجب موضوع وجوب قضاء و اعاده است آن بحث جدایی است. این را مفصلا در بحث طواف هم گفتیم. بحث در اینجا تمام شد. کلام واقع می‌شود در ذبح. انشاءالله از فردا بحث ذبح را شروع می‌کنیم.

عاجز از رمی

جلسه 138-615

**‌یک‌شنبه - 03/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

قبل از این‌که وارد مباحث ذبح هدی بشویم، دو مسأله از رمی جمره عقبه باقی مانده عرض کنم.

حکم عاجز از اصل رمی

مسأله اول این است‌ که عاجز از مباشرت رمی جمره عقبه در روز و در شب قبل از آن وظیفه‌اش این است‌ که نایب بگیرد برای رمی جمره عقبه.

در صحیحه معاویة بن عمار و عبدالرحمن بن الحجاج هست‌که "الکسیر و المبطون یرمی عنهما".

در معتبره اسحاق بن عمار دارد "المریض ترمی عنه الجمار؟ قال نعم یُحمل الی الجمرة و یرمی عنه قلت لایطیق قال یترک فی منزله و یرمی عنه".

این معتبره فی حد نفسه ظاهرش این است‌ که اگر بشود مریض را ببریم کنار جمرات و در حضور او نیابت کنیم رمی جمرات را، لازم هست این کار. و لکن اصحاب این امر را حمل بر حکم استحبابی کردند. و شاهدش هم این است‌ که بقیه روایات خالی است از این قید. اگر بنا بود لازم باشد که مریض را عند التمکن ببریم کنار جمرات و در حضور او نیابةً از او رمی کنیم این در روایات دیگر هم مناسب بود مطرح بشود؛ و در هیچ روایتی مطرح نشده. و آن نکته‌ای هم که ما بارها عرض کردیم (احتمال ارتکاز متشرعیه بر عدم وجوب هم مانع از احراز ظهور خطاب امر می‌شود در وجوب) آن مطلب هم هست؛ و لذا ما هم وفاقا للمشهور می‌گوییم مستحب است‌ که مریض را اگر متمکن بود ببرند کنار جمرات و از طرف او رمی کنند.

[سؤال: ... جواب:] امام وقتی فرمود "یحمل الی الجمرة یرمی عنه" او گفت که طاقت ندارد مشقت دارد برایش این کار؛ سؤال کردن او که نفی نمی‌کند احتمال ارتکاز متشرعه را بر عدم وجوب حمل مریض به جمرات.

در صحیحه رفاعه هم هست‌که "رجل اغمی‌علیه قال یرمی عنه الجمار".

صحیحه حریز هم دارد که "سالته عن الرجل یطاف به و یرمی عنه قال نعم اذا کان لایستطیع".

نقد و بررسی نظر آقای زنجانی مبنی بر عدم لزوم اذن منوب‌عنه

در مناسک آقای زنجانی هست‌که نیابت در رمی نیاز به اذن و طلب خود منوب عنه ندارد؛ تبرعا هم می‌شود. شخص بگوید حالا ما آمدیم سنگ بزنیم به جمره عقبه مثلا دوست‌مان مریض است و وقتی آمدیم خواب بود حالا از طرف او سنگ می‌زنیم سنگ زد از طرف او برگشت خیمه‌ها و گفت من برای شما سنگ زدم او هم گفت خدا پدرت را بیامرزد که ما مریض بودیم شما به فکر ما بودی.

و لکن به نظر ما این، مجزی نیست؛ چون چه فرق می‌کند با طواف و سعی که شما در آنجا گفتید تبرع غیر از عاجز از طواف یا عاجز، مجزی نیست [و] نیاز به استنابه دارد؟ خب اینجا هم نیاز به استنابه دارد. چرا؟ برای این‌که ظاهر این روایات الغاء وجوب مباشرت است؛ امّا حیث عبادیت رمی اقتضاء می‌کند که یک استنادی و یک دخلی داشته باشد آن شخص مکلف. نایب اگر متبرع از این مریض بشود در رمی جمره عقبه، این مریض چه عمل عبادی از او صادر شده؟ لااقل استنابه بکند تا این عمل یک انتساب و لو انتساب استنابه‌ای به او پیدا بکند. و اذن بعدی که کافی در این نیست. نمی‌گویم رمی با استنابه مریض به مریض منتسب می‌شود؛ طواف هم با استنابه مریض منتسب به مریض نمی‌شد نمی‌گفتند "طاف المریض" می‌گفتند "طافوا عنه". اینجا هم نمی‌گویند "رمی المریض" می‌گویند "رمی عنه" و لکن بالاخره یک نقشی و یک تاثیری داشته باشد این مریض در این عمل نایب تا علی وجه العبادیة این عمل از مریض صادر بشود و لو این عملی که از مریض صادر می‌شود استنابه للرمی است.

[سؤال: ... جواب:] در مغمی‌علیه قرینه داریم در طوافش هم همین بود که "المغمی‌علیه یطاف عنه یحرم عنه" در مغمی‌علیه روشن است‌ که استنابه نیست امّا در مریض چطور؟

[سؤال: ... جواب:] ببینید حیث صدور این عمل چون عبادی است اقتضاء می‌کند یک انتساب‌مایی به آن منوب‌عنه داشته باشد دیگه. و الا در طواف هم داشتیم "یطاف عنه" چرا آنجا فرمودند طواف نایب به طلب منوب عنه باید باشد؟ بله یک روایتی بود: "یامر من یطوف عنه" و لکن روایات دیگر بود که "یطاف عنه"؛ و آن "یامر من یطوف عنه" [را] -اگر نبود حیث عبادیت این طواف- عرف حمل می‌کرد [بر] طریقیت. اگر شما امر نکنی دیگران از طرف شما طواف بجا می‌آورند کسی نمی‌رود از طرف شما طواف کند. پس آنجا "یامر من یطوف عنه" سبب نشد بگوییم طواف نایب تبرعا مجزی نیست چون عرف حمل می‌کرد بر طریقیت با وجود روایت "المریض یطاف عنه". فقط حیث عبادیت طواف بود که می‌گفتند اگر دیگری از طرف تو طواف بجا بیاورد بدون این‌که تو نقشی در آن داری این چه عبادتی است از شما؟ این منشأ می‌شد که قرینه لبیه داشته باشد که "یطاف عنه" یعنی "یطاف عنه بطلب منه" "یرمی عنه" هم می‌شود "یرمی عنه بطلب منه".

بله اگر نوبت می‌رسید به اصل عملی آن‌وقت مقتضای اصل عملی به نظر ما برائت بود از وجوب استنابه؛ چون نمی‌دانیم بر این مکلف واجب است رمی مع طلب منه (رمی النایب بطلب من المنوب‌عنه) یا رمی النائب لابشرط از طلب منوب‌عنه؟ برائت جاری می‌کردیم. و لکن ما می‌گوییم نوبت به اصل عملی نمی‌رسد؛ ظاهر ادله، لزوم استنابه است و عدم کفایت نیابت تبرعیه است.

حکم عاجز از رمی در اول وقت و جریان استصحاب استقبالی از نظر آقای خوئی و نقد‌آن

مطلب دوم این است: مرحوم آقای خوئی فرموده که اگر این افرادی که اول روز قادر نیستند بر رمی جمره عقبه یا بر آن‌ها حرجی است رمی البته با توجه و التفات به این‌که اگر رمی قسم جدید جمره برای آن‌ها مقدور است باید بروند احتیاطا آن قسم جدید را خودشان رمی کنند و لو از طبقات فوقانی و ضمیمه کنند احتیاطا رمی آن قسم جدید الاحداث را به نایب گرفتن آن موضع قدیم. ولی اگر یک مکلفی گفت حرجی است بر من یا عاجزم از رمی جمره مطلقا، چه قسم جدید الاحداث چه قسم قدیم ولی احتمال می‌دهم اگر صبر کنم تا ساعتی سبک بشود این ازدحام جمعیت، آقای خوئی فرموده که نایب بگیر بیا خیمه‌ها لحاف بکش روی سرت بگیر بخواب انشاءالله به مقتضای استصحاب استقبالی تا غروب آفتاب این عجز شما از مباشرت در رمی و یا حرج شما در مباشرت در رمی باقی خواهد بود. و لذا این استنابه شما با این استصحاب استقبالی مشروع خواهد بود. بله اگر کشف خلاف شد آن‌وقت مجبوری برگردی رمی جمره بکنی. امّا می‌توانی کاری کنی که کشف خلاف نشود.

اما به نظر ما این درست نیست همانطور که جمعی از بزرگان اشکال کردند ما هم اشکال داریم در این استصحاب استقبالی؛ چون یا استظهار می‌کنیم از ادله یا لااقل احتمال می‌دهیم که موضوع استنابه این باشد: "من عجز عن صرف الوجود الرمی فی النهار فلیستنب". از شما یک سؤال می‌کنیم جواب بدهید؛ اگر بدانید که یک ساعت دیگر دو ساعت دیگر جمرات خلوت می‌شود قادر می‌شوید بر رمی جمره عقبه، بگویند شما قادر هستی بر رمی جمره عقبه در روز عید، چی جواب می‌دهید؟ می‌گویید بله، قادر هستم؛ قادر نیستم بر رمی جمره اول صبح؛ امّا قادر هستم بر رمی جمره عقبه در روز عید.

مثل این می‌ماند که مولی به عبدش گفته فردا نان بخر؛ ساعت هم ساعت دوازده شب است تمام نانوایی‌ها بسته‌اند؛ این عبد وقتی به او بگویند شما قادری بر خرید نان در فردا؟ می‌گوید بله که قادرم؛ همین الان ساعت دوازده شب تمام نانوایی‌ها بسته است؛ ولی می‌گوید من قادرم بر خرید نان در فردا. عرفا این را می‌گویند دیگه. بله الان قادر نیستم؛ قید عجز را بخواهید [قید] زمان قرار بدهید بگویید الان "انا عاجز عن شراء الخبز" یعنی زمان را بجای این‌که قید شراء بدانید ببرید قید عجز بگیرید، می‌گویید الان عاجزم از شراء نان ساعت دوازده شب استصحاب می‌گوید عجز من از شراء نان مستمر خواهد بود و باقی خواهد بود تا فردا. این در صورتی است‌ که زمان قید عجز باشد نه قید فعل؛ در حالی که ظاهر ادله این است‌ که زمان قید فعل است چون واجب رمی جمره عقبه فی النهار است به نحو قید الفعل (شرط الواجب). می‌گوید هر کس عاجز از این واجب باشد، یعنی هر کس عاجز از رمی جمره عقبه در روز عید هست نایب بگیرد. اگر شما بدانید چند ساعت دیگه قادر خواهید بود بر رمی جمره عقبه همین الان که ازدحام جمعیت کشنده است از شما سؤال کنند بگویند شما بر رمی جمره عقبه روز عید قادرید؟ می‌گویید بله که قادرم نگاه نکن به این ازدحام این‌ها مقطعی است چند ساعت دیگه بیا می‌بینی خلوت است.

حالا شک بکنیم می‌شود شبهه مصداقیه قدرت و عجز نسبت به مباشرت در رمی جمره یوم العید. تمسک به دلیل استنابه می‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه.

مرحوم آقای خوئی زمان را قید عجز می‌گیرد می‌گوید "العاجز من اول النهار الی آخره عن رمی الجمرة العقبة فیستنیب" بعد می‌گوید من الان عاجزم از رمی جمره عقبه اول النهار استصحاب می‌گوید تا آخر نهار عاجز خواهم بود موضوع ثابت شد.

ما می‌گوییم یا ظاهر این است یا محتمل این است‌ که زمان قید رمی جمره عقبه باشد؛ چون زمان شرط الواجب است. "ارم الجمرة العقبة فی نهار الیوم العید" بعد می‌گوید "ان عجزت عن ذلک" یعنی عاجز شدی از رمی جمره عقبه یوم العید، نایب بگیر. استصحاب، حالت سابقه ندارد. شما می‌گویید من الان عاجزم از رمی جمره عقبه یوم العید؛ کی می‌گوید عاجزی؟ اگر چند ساعت دیگه قدرت خواهی داشت بر رمی جمره عقبه شما قادر بر صرف الوجود هستی. و لذا احتیاط به این است‌ که به این استصحاب استقبالی اعتماد نکنیم. بلکه احراز کنیم استمرار عجز را تا آخر وقت. البته ما با استصحاب استقبالی فی حد ذاته مشکلی نداریم.

[سؤال: ... جواب:] اگر رجاء نایب می‌گیرد بعد کشف می‌شود که عاجز می‌شود که مشکلی ندارد. ثمره‌اش در جایی است‌ که شک، مستمر باشد. یعنی تا آخر شاک است‌ که اگر می‌ماندم یا بر می‌گشتم به سمت جمرات در آخر وقت قادر خواهم بود بر رمی جمره عقبه. با وجود شک باید احتیاط کند بر گردد. آقای خوئی می‌گوید احتیاط لازم نیست می‌تواند برنگردد به مقتضای استصحاب استقبالی.

ما با اصل استصحاب استقبالی مشکلی نداریم. جاهای دیگر استصحاب اسقبالی می‌کنیم؛ مثلا استصحاب استقبالی می‌گوید این زن الان پاک است و تا آخر روز در ماه رمضان پاک می‌ماند فیجب علیه الصوم. بقاء طهر از حیض تا غروب آفتاب موضوع است برای وجوب صوم. مشکلی نداریم با استصحاب استقبالی. امّا اینجا استصحاب استقبالی موضوع بدل اضطراری را که استنابه باشد ثابت نمی‌کند. از این بحث بگذریم.

به نظر آقای زنجانی رمی بخشی از جمره که خارج از منی است کافی نیست

یک نکته‌ای هم نقل کنم. در مناسک محشی از قول آقای زنجانی نقل شده که ایشان فرمودند که جمره عقبه و لو آن بخشی که از منی خارج است، رمیش اشکال ندارد. ولی از ایشان سؤال کردند ایشان گفتند نه این درست نیست؛ و ما آن جمره قدیم را چون در معرض توسعه متعارفه بوده در زمان ائمه و یک مقدار کم و زیاد می‌شده می‌گوییم یک مقدار کم و زیادش مخل نیست. امّا این‌که بیاییم بگوییم قضیه حقیقیه است "ارم الجمرة العقبة"؛ و هر چه توسعه پیدا کند اطلاق دارد دلیل، نه این را ما نمی‌گوییم. و لذا ایشان می‌گویند رمی جمره عقبه در آن بخش جدید که خارج است از منی مجزی نیست؛ بر خلاف آنچه که در مناسک محشی از ایشان نقل شده.

[سؤال: ... جواب:] چون ایشان باید اطلاق داشته باشد و الا مقتضای اصل عملی را احتیاط می‌داند در دوران امر بین تعیین و تخییر. و اطلاق را هم نسبت به این قسم‌های مستحدث فوق متعارف، جاری نمی‌داند. [سؤال: ... جواب:] نظر ایشان این است. می‌گویند اطلاق ندارد؛ قضیه حقیقیه نیست. ما هم که قبول داشتیم این‌ها قضیه حقیقیه نیست. پس این اشکال شما نه به ما وارد است نه به ایشان. به آن هایی اشکال کنید که مثل آقای سیستانی معتقدند این خطابات به نحو قضیه حقیقیه اشت ولی در عین حال در جمره می‌گویند احتیاطا جمره قدیمه را رمی کند به آن‌ها ظاهر اشکال وارد است و از خودشان باید پرسید در جمره استثناءً به عنوان قضیه خارجیه برخورد کردند ولی در جاهای دیگه قضیه را حقیقیه می‌گیرند و می‌گویند توسعه‌های جدید هم مشمول اطلاق ادله هست.

## ذبح

ذبح در تمتع

الخامس من واجبات الحج التمتع الذبح او النحر فی المنی

در بحث ذبح در منی جهاتی است‌ که بحث می‌کنیم:

جهت اولی: وجوب هدی

یکی این‌که هدی در حج تمتع واجب است؛ ولی در حج افراد مستحب است. آیه شریفه هم که می‌گوید "فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی". که این ظاهرش این است‌ که متمع واجب هست هدیی که برای او میسور است‌ که در روایت داریم "اقله شاة"؛ این را ذبح کند یا شتر اگر باشد نحر کند. روایات هم داریم؛ مثل صحیحه زراره "المتمتع علیه الهدی قلت و ما الهدی؟ قال افضله البدنة و اوسطه البقرة و آخره شاة".

استثناء اول از وجوب هدی در تمتع از نظر آقای خوئی و نقد آن

یک روایتی داریم که آقای خوئی در بحث خودش گفته سندش صحیح است یک استثنایی زده به وجوب هدی در حج تمتع. "فی رجل تمتع عن امه و اهل بحجة عن ابیه". یک آدم زرنگ آمد عمره تمتعش را برای مادرش انجام داد در حج مستحب و حجش را از طرف پدرش، حضرت فرمود "ان ذبح فهو خیر له و ان لم‌‌یذبح فلیس علیه شیء لانه انما تمتع عن امه و اهل بحجة عن ابیه". متن هیچ مشکلی ندارد فقط سند ضعیف است بخاطر جهالت صالح بن عقبه.

[سؤال: ... جواب:] عمره تمتع را از طرف مادر بجا آورد حج تمتع را بعد از عمره تمتع از طرف پدر، امام می‌فرماید بالاخره تفکیک شد در نیت بین عمره تمتع و حج تمتع [و] نیازی به قربانی ندارد. قربانی در جایی است‌ که عمره تمتع حج تمتع از شخص واحد باشد.

[سؤال: ... جواب:] اگر سند روایت تمام باشد مگر کسی جرأت دارد بگوید درست نیست؟ امام فرموده. ما احکام را باید از ائمه یاد بگیریم.

ولی سند روایت ضعیف است چون صالح بن عقبه در سند هست. ابن غضائری هم می‌گوید "غال کذاب لایلتفت الیه". ولی آقای خوئی فرموده نه، صالح بن عقبه در تفسیر علی بن ابراهیم قمی هست. امّا کتاب ابن غضائری که علامه حلی نقل می‌کند ثابت نیست. شیخ طوسی (یا نجاشی) نقل کردند که کتاب رجال ابن الغضائری تلف شد ورثه او تلف کردند کتاب‌های او را. پس چطور علامه حلی پیدا کرده این کتاب را؟ و لذا ایشان می‌فرمایند که ما توثیقی که از تفسیر علی بن ابراهیم قمی استفاده می‌کنیم مشکل‌مان را حل می‌کند و حتی فتوی به مضمونش می‌دهیم مشکلی نداریم. این راجع به این جهت.

ولی ما چون تفسیر قمی توثیق عامش را قائل نیستیم و اشکال می‌کنیم به این روایت اعتماد نمی‌کنیم. این یک مطلب.

استثناء دوم از وجوب هدی در تمتع از نظر شیخ طوسی و نقد آن

مطلب دیگر این است‌ که شیخ طوسی در مبسوط استثناء دیگری زده فرموده: مکّی اگر حج تمتع بجا بیاورد نیاز به قربانی نیست. چرا؟ ایشان فرموده چون قرآن اینطوری می‌گوید؛ می‌گوید "فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الهدی" بعد می‌رسد "ذلک لمن یکن اهله حاضری المسجد الحرام". این "ذلک" به چی بر می‌گردد؟ اقرب مرجع‌های این اسم اشاره محمول در این قضیه است یعنی "فما استیسر من الهدی" "فیجب علیه الهدی" این، وجوب هدی را بر متمتع تخصیص می‌زند. می‌گوید مختص است به کسی که مکّی نباشد.

مشهور "ذلک" را به "فمن تمتع" می‌زنند. می‌گویند تمتع برای کسی است‌ که مکّی نباشد. مرحوم شیخ طوسی در مبسوط می‌گوید نه، وجوب هدی بر متمع بر کسی است‌ که مکّی نباشد؛ چون رجوع اسم اشاره به اقرب، عرفی است. برخی گفتند -در جواهر هم هست- اصلا کلام شیخ طوسی در مبسوط عرفی است. مثلا اگر بگویند: "من دخل داری فلیُکرَم. ذلک ان لم‌یکن فاسقا" این، ظاهرش چیست؟ یعنی جواز در دخول دار من مختص است به غیر فاسق؟ یا نه، مفاد قضیه شرطیه که "من دخل داری فلیکرم" باشد (این ثبوت الجزاء للشرط) مقید است به این قید؟ ظاهرش این است دیگه. پس ظاهر "ذلک لمن لم‌یکن اهله حاضری المسجد الحرام" این است‌ که مفاد این قضیه شرطیه (که وجوب الهدی علی المتمتع باشد) مختص به غیر مکی است.

ولی اشکال به شیخ طوسی این است‌ که اولا: شما چرا روایات را نادیده گرفته‌اید؟ چندین روایت داریم که می‌فرماید "لیس لاهل مکة متعة و ذلک لقوله تعالی ذلک لمن یکن اهله حاضری المسجد الحرام". روایات متعدده آمده "ذلک" را زده به شرط. شما می‌زنید به جزاء؟. ثانیا: اگر این روایات هم نبود گفته شده است از جمله در کلمات مرحوم آقای خوئی هست‌که "ذلک" اشاره به بعید است. شما می‌گویید ظهور "ذلک" این است‌ که به مذکور قبل از آن بر می‌گردد؛ "المذکور الذی تقدم ذکره قبله بلافصل"؛ جناب شیخ طوسی! به "الذی تقدم ذکره قبله بلافصل" "ذلک" نمی‌گویند "هذا" می‌گویند.

این اشکال به مرحوم شیخ طوسی جواب دارد شیخ طوسی می‌گوید که بالاخره فاصله که حفظ شده؛ چون بعد از "فما استیسر الهدی" که نگفتند "ذلک لمن لم‌یکن اهله حاضری المسجد الحرام"؛ یک جمله‌ای بعدش هست‌که "فمن لم‌یجد فصیام ثلاثة ایام فی الحج و سبعة اذا رجعتم تلک عشرة کاملة ذلک لمن لم‌یکن اهله حاضری المسجد الحرام".

ولی انصاف این است: این اشکال به شیخ طوسی قبول داریم که وارد نبود که "ذلک" اسم اشاره به بعید است بالاخره "فما استیسر من الهدی" هم بعید است. انصاف این است: به شیخ طوسی بگوییم ظهور ندارد این "ذلک" که به جزاء برگردد؛ چرا به شرط بر نگردد؟ مثال بزنم؛‌ شما اگر بگویید "من دخل داری فیتغدی عندی فمن لم یکن جایعا فیاکل فاکهة" هر کس وارد منزل من بشود باید با من ناهار بخورد اگر سیر باشد لااقل میوه بخورد "ذلک لمن کان مسافرا" واقعا عرف این "ذلک" را استظهار می‌کند که به جزاء می‌خورد؟ یعنی به آن "یتغدی" عندی می‌خورد؟ یا نه، مجمل است می‌گوید شاید به "من دخل داری" بخورد. می‌گوید این‌که من گفتم "من دخل داری" دخول دار من برای کسی است‌ که مسافر است. کسانی که مسافر نیستند من اذن نمی‌دهم داخل منزل من بشوم. شاید مراد این است.

[سؤال: ... جواب:] فارسی بگوییم ببینیم خلاف ظاهر است؟ می‌گوید هر کس وارد منزل من بشود ناهار با من بخورد اگر سیر است میوه بخورد؛ این، -یا آن- برای کسی است‌ که مسافر باشد. خب معلوم نیست این "آن" به کی برمی گردد؟ به دخول "دار" برگردد که این جواز دخول "دار" این است یا "یتغدی عندی" به او می‌خورد. می‌گوید دخول "دار" لمن کان مسافرا.[سؤال: ... جواب:] به جدت من استظهار نمی‌کنم چه بکنم؟ من استظهاری ندارم نه استظهار شیخ طوسی نه استظهار مخالفین او از جمله مرحوم آقای خوئی؛ مجمل هست. و فی الروایات "غنی و کفایة". و لذا اطلاقات می‌گوید "المتمتع علیه الهدی". آیه را نمی‌گویم که مجمل شده. روایات [می گوید] "المتمتع علیه الهدی" شامل مکّی هم می‌شود. مکی که تمتعش صحیح است‌ که مشهور می‌گویند حج مستحب برای مکّی می‌تواند تمتع باشد. ما می‌گوییم نه، مکی حج تمتع مستحب هم نمی‌تواند بجا بیاورد؛ مگر آن که در روایت صحیحه بود که "المکّي اذا خرج الی بعضی الامصار و رجع الی المیقات أ یتمتع؟ قال ما ازعم انّ ذلک لیس له و لکنّ الاهلال بالحج احب الیّ". مکّی که "خرج الی بعض الامصار" مشروع است حج تمتع بجا بیاورد بعد از رجوع به میقات. امّا به نظر ما مکی در داخل مکه حج تمتع مستحبی‌اش هم مشروع نیست خلافا للمشهور که می‌گویند حج تمتع واجبش مشروع نیست. بهرحال آن حج تمتع مشروعش حد دارد.

کلام واقع می‌شود در جهات دیگر که عمده آن این است‌ که الان هدی در منی ممکن نیست ذبح بشود؛ چه باید کرد؟ انشاء الله تامل بفرمایید تا فردا.

## تتمه مبحث رمی

جلسه 139-616

**دو‌شنبه - 04/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

اشکال در شمول "اغفل" در روایت ابن یزید، برای ناسی

قبل از این‌که بحث ذبح را دنبال کنیم یک مطلبی را عرض کنم. راجع به روایت محمد بن عمر بن یزید که [فرمود] "من اغفل رمی الجمار او بعضه فعلیه ان‌یرمی الجمار من قابل فان لم‌یحج رمی عنه ولیه فان لم‌یحج ولیه رمی عنه رجل من المسلمین فانه لایکون رمی الجمار الا فی ایام التشریق" اشکال شده که "اغفل" در لغت به معنای ترک متعمدا گرفته شده و شامل ترک نسیانا نمی‌شود. و لذا این روایاتی که راجع به ترک نسیانا هست‌که مفادش این است‌ که "لاشیء علیه" (لازم نیست بعد از خارج شدن از مکه کاری بکند) راجع به ناسی و همینطور جاهل اقتضاء می‌کند که لازم نباشد سال دیگه قضاء کند رمی جمار را. روایت محمد بن عمر بن یزید راجع به ترک عمدی یک سخت‌گیری دارد که باید سال دیگر قضاء کند؛ امّا راجع به ترک غیر عمدی این سخت‌گیری شاید نباشد. شک هم بکنیم که اغفال شامل موارد ترک سهوی و جهلی می‌شود مقتضای اصل برائت این است‌ که در این موارد وجوب قضای سال آینده نباشد.

این که گفته شد که "اغفل" در لغت به معنای ترک عمدی گرفته شده جهتش این است‌ که در کتاب العین و کتاب محیط اللغة و کتاب الصحاح دارد که "اغفلت الشیء، ترکته و انت له ذاکر". لسان العرب می‌گوید "اغفلت، ترکته علی ذُکر". قال اللیث "اغفلت الشیء و انت له ذاکر". مصباح المنیر هم می‌گوید "ترکته من غیر نسیان".

البته در مفردات اعم معنا کرده؛ می‌گوید "اغفلنا من قولهم اغفلت الکتاب اذا جعلته خالیا من الکتابة و من الإعجام". "اغفلت الکتاب" یعنی نقطه چینی نکردم اعراب نگذاشتم. این، ندارد عمدا یا سهوا. و لکن یک کتاب مفردات است با این همه کتاب لغت در مقابلش؛‌لااقل موجب اجمال می‌شود.

و این اشکال اشکال وجیهی است. منتها نفرمایید کسی که بعد از ایام تشریق یادش می‌آید دیگه طبق صحیحه معاویة بن عمار تا در مکه هست باید برگردد و قضاء کند رمی جمار را؛ نه، ذیل روایت محمد بن عمر بن یزید تعلیل دارد "لانه لایکون رمی الجمار الا فی ایام التشریق" این‌که فرق نمی‌گذارد بین عامد و ناسی. فقط فرق عامد با ناسی این است‌ که در عامد، دلیل می‌گوید سال دیگه قضاء کند بنفسه او بنائبه ولی در ناسی دلیل بر وجوب قضاء سال بعد ندارد.

منتها ما یک مطلب می‌گوییم؛ می‌گوییم: اولا فوقش این [روایت] ناسی را شامل نمی‌شود. جاهل به حکم را که شامل می‌شود چون جاهل به حکم "اغفل رمی الجمار"؛ منتها "لجهله بالحکم". ذاکر بود دیگه؛ حکم را نمی‌دانست؛ امّا ملتفت بود دارد رمی جمرات را ترک می‌کند. [روایت فرمود] "اغفل" [یعنی] "تَرَکَه من غیر نسیان" این هم "تَرَکَه من غیر نسیان" لکن "تَرکُه کان ناشئا عن جهل بالحکم".

وانگهی ما بعید می‌دانیم به وجدان لغوی آشنا به زبان عربی این‌که "اغفل" مطلق ترک باشد. ولی دیگه حربه ما برندگی ندارد بعد از این همه قول لغویین. ممکن است شما مناقشه کنید که یک غیر عرب حالا چطور شده که وجدان لغوی عربی پیدا کرد و از "اغفل" مطلق ترک فهمید؟ ولی دیگه مقتضای حب ذات این است‌ که آدم به آنچه که خودش فکر می‌کند بیشتر قانع می‌شود. من فکر می‌کنم که "اغفل" در استعمالات یعنی "تَرَکَ". [معنای] "اغفل هذا الشیء" بعید نیست مطلق ترک باشد. ولی حالا دیگه با وجود این قول لغویین که حتما شما قول لغویین را بر عرض ما ترجیح خواهید داد. البته عرض ما جزمی نیست؛ [بلکه] بعید نمی‌دانیم. نتیجه صناعی بحث این است‌ که اعتراف کنیم بر خلاف آنچه که ظاهر کلمات مشهور است‌ که "اغفل" مطلق است [و] بگوییم "اغفل" معلوم نیست شامل مورد نسیان بشود. و لذا شخص ناسی نسبت به رمی جمرات بعد از ایام تشریق دیگه قضاء نمی‌کند رمی جمرات را چون فرمود "لایکون رمی الجمار الا ایام التشریق" سال دیگر هم برائت می‌گوید قضاء نمی‌خواهد بکند. این راجع به این مسأله.

## ادامه مبحث ذبح

جهت ثانیه: ذبح عمل عبادی است

بر گردیم به بحث ذبح.

راجع به بحث ذبح مطالبی هست:

مطلب اول این بود که هدی بر متمتع واجب هست مطلقا.

مطلب دوم این است‌ که گفتند: ذبح واجب عبادی است نیاز به قصد قربت دارد؛ چون از افعال حج است "و اتموا الحج و العمرة لله"؛ حج تعبدی است.

عدم اعتبار ایمان در ذابح

یک مطلبی عرض کنم: برخی از بزرگان از جمله امام، مرحوم آقای گلپایگانی می‌فرمودند مباشر ذبح باید مؤمن شیعی اثنا‌عشری باشد. چرا؟ چون ذبح عمل قربی است در حج؛ عبادت هست؛ و عبادت غیر اثناعشری صحیح نیست؛ "من دان الله بغیر امام فالله شانیء لاعماله". اصلا مبغوض خداست عبادت کسی که امام معصوم را قبول ندارد. مگر می‌شود شخصی که عبادت او مبغوض خدا باشد در عین حال عبادتش صحیح بشود؟ گفتند و لذا اگر سنی مباشر ذبح باشد این ذبح مجزی نیست از هدی واجب در حج تمتع؛ چون ذبح عمل عبادی است و عمل عبادی از غیر مومن اثنی‌عشری صحیح نیست.

به نظر ما این مطلب درست نیست. چرا؟ برای این‌که ذبح مثل حلق و تقصیر می‌ماند؛ فرق می‌کند با طواف و سعی و رمی؛ "طاف عنه" وقتی شد، عرفا مستند نیست به منوب‌عنه که بگویند منوب‌عنه طواف کرد. مستند نیست به منوب‌عنه که بگویند منوب‌عنه سعی کرد رمی کرد و لکن وقتی شخصی به دیگری می‌گوید که برای من گوسفند ذبح کن مستند می‌شود ذبح به خود این مکلف؛ چه در حج چه در غیر حج. می‌گویند برای فرزندت ذبح کردی به عنوان عقیقه؟ می‌گوید نه، هنوز موفق نشدم ولی انشاءالله فردا بنا است ذبح بکنم؛ فردا خودش می‌خواهد ذبح کند؟ یا می‌خواهد به قصاب محل بگوید بیاید ذبح کند؟ خودش اصلا ذبح بلد نیست. بعد که قصاب محل ذبح کرد به درخواست این شخص، به دوستانش می‌گوید ما گوسفند ذبح کردیم به عنوان عقیقه تشریف بیاورید ناهار در خدمت‌تان باشیم. به خودش منتسب می‌کند مثل حلق مثل تقصیر.

یعنی ذبح یک عملی است‌ که مشترک است بین فعل مباشری و فعل تسبیبی. مثل بناء مسجد "بنی الامیر المسجد" یا مثل حلق "حلق راسه". جوانی است رفته سرش را با تیغ زده آمده خانه خانمش می‌گوید چرا سرت را با تیغ زدی؟ صحیح است بگوید نخیر من سرم را با تیغ نزدم می‌گوید پس این چیست؟ می‌گوید من نزدم آرایشگر زد؟ عرفی نیست. "لِمَ حلقتَ راسک؟" اعم است از این‌که "لم حلقت راسک و لو بالتسبیب؟

[سؤال: ... جواب:] مجاز نیست. اینقدر متعارف شده که این افعال را با تسبیب انجام می‌دهند که واقعا مفهومش موسع شده. [و] از اول متعارف بوده. اکثر زن‌ها، اکثر صبیان این‌ها که به حج می‌آمدند ذابح از طرف این‌ها ذبح می‌کرد منتها به درخواست این‌ها.

[سؤال: ... جواب:] [در] دستگاه که هیچ کسی تشکیک نمی‌کند (لایختلف فی ذلک سنی و لاشیعی) که [اگر] دستگاه را روشن بکنی، ذابح شما هستی و شما باید بسم الله بگویی؛ چون سبب اقوی از مباشر است‌ که آن دستگاه باشد. بحث در این است‌ که ذابح یک شخصی است و او بسم الله می‌گوید؛ ذابح اوست؛ مباشر ذبح اوست که بسم الله می‌گوید. کلام در این است‌ که و لو او مباشر ذبح است، به شمای حاجی هم می‌گویند ذبحتَ. ولذا ما معتقدیم که ذابح سنی هم باشد مهم نیست. حتی کافر هم باشد. بنابراین که ذبح کافر همراه با تسمیه مجزی است و سبب تزکیه است، آن هم کافی خواهد بود. عبادت، عبادت این حاجی است نه عبادت آن مباشر ذبح.

کلام آقای سیستانی در اشتراط ایمان ذابح و نقد آن

البته این اشکال به مشهور را آقای سیستانی قبول ندارند. آقای سیستانی می‌گویند که ما هم معتقدیم که ذبح نیابت است؛ حلق هم نیابت است -شفاها اینطور فرمودند- امّا چون قبول نداریم ایمان شرط صحت عبادت است، بلکه شرط قبول عبادت می‌دانیم شرط استحقاق ثواب بر عبادت می‌دانیم، هر کجا که دیدیم مشهور اختلاف پیدا کردند و لو منشا اختلاف چیز دیگری است (بحث این است‌ که آیا این تسبیب است یا نیابت است) ما برمی گردیم به مبنای خودمان؛ می‌گوییم و لو ما معتقدیم که ذبح نیابت است حلق هم نیابت است امّا حالا که اختلاف شد بین فقهاء ما اعمال می‌کنیم نظر خودمان را؛ نظر خودمان این است‌ که ایمان شرط صحت عبادت شخص نیست. امّا در مثل طواف همه قبول دارند نیابت است؛ آنجا احتیاط واجب می‌کنیم که نایب در طواف علی الاحوط باید شیعه باشد.

ما می‌گوییم خداییش در حلق و تقصیر دیگه نفرمایید نیابت؛ می‌گویند "حلق راسه" دیگه. "أَخَذَ من شعره". حالا [اگر] "أَخَذَ من شعره" نگویند، "قصّر راسه" ""مُقصّرین رئوسکم" کافی است دیگه؛ و لو بالتسبیب؛‌"محلقین رئوسکم" و لو بالتسبیب.

[سؤال: ... جواب:] ایشان مبنایش این است‌ که ایمان شرط صحت عبادت نیست؛ شرط استحقاق ثواب است؛ می‌گوید مفاد روایات این است‌ که "ما کان له علی الله حق فی شیء من ثواب".

[ایشان] می‌فرماید که جاهایی که مسلم است‌ که این عمل نیابتی است مثل طواف نایب، دیگه ما مجبوریم بخاطر نظر مشهور احتیاط واجب کنیم که یشترط فی النایب الایمان علی الاحوط. اما بعضی از جاها که می‌بینیم اختلاف است؛ یک عده آمدند گفتند "لایشترط فی الذابح الایمان" و لو منشا این سخنشان این است‌ که ذبح را نیابت نمی‌دانند تسبیب می‌دانند مثل آقای خوئی ولی همین باعث می‌شود که ما از آن مبنای خودمان (که ذبح ذابح از حاجی نیابت از طرف اوست) استفاده کنیم. دیگه از مشهور نمی‌ترسیم.

در حالی که شما می‌دانید اگر کسی قائل است ذبح ذابح از طرف حاجی نیابت از طرف او هست یعنی تخطئه می‌کند نظر مثل آقای خوئی [را] که می‌گوید ذبح ذابح تسبیبی است از طرف مکلف و این ذبح مستند است به آن حاجی. به آن حاجی می‌گویند "ذَبَحَ". و لذا باید آن حاجی قصد قربت بکند نه آن ذابح. [و] آقای سیستانی این نظر را قبول ندارد [اما] مقتضای صناعت بود که اینجا هم احتیاط کند دیگه.

[سؤال: ... جواب:] ما دنبال بحث فنی هستیم. ما می‌گوییم ذبح فعل نیابتی نیست فعل تسبیبی است و لذا به حاجی می‌گویند "ذَبَحَ" و قصد قربت هم باید حاجی بکند و لو ذابح مباشری نیست. بسم الله را آن ذابح مباشری می‌گوید امّا این حاجی ذابح تسبیبی است و عبادت از طرف این ذابح تسبیبی واقع می‌شود او باید قصد قربت بکند. در حلق هم همین است؛ حلق فعل خود مکلف است فعل تسبیبی مکلف است‌ که آمده است به حج و عمره. و لذا او قصد قربت می‌کند و لو آن حلاقش اصلا کافر باشد ناصبی باشد. چکار داریم به او؟ منِ مکلف "حلقتُ رأسی"؛ من باید قصد قربت بکنم. این هم راجع به این جهت ثانیه.

[سؤال: ... جواب:] حلاق باید قصد قربت بکند؟ بله، درست است. طبق بیان ایشان که حلق را نیابتی می‌داند از حلاق و لذا ایشان می‌گفت که اگر این حلاق، خودش مُحرم باشد این حلق مجزی نیست. ما به ایشان اشکال کردیم؛ گفتیم این حلاق یا این کسی کسی که قیچی دست گرفته موی این محرم را می‌چیند (کوتاه می‌کند) خودش هنوز مُحرم است، این داخل می‌شود در بحث اجتماع امر و نهی؛ شما که اجتماعی هستید امتناعی نیستید چرا مجزی نمی‌دانید این حلق مُحرم را لمُحرم آخر؟ تقصیر مُحرم لمُحرم آخر؟ ایشان می‌فرمودند که چون حلق و تقصیر یک عمل نیابی است و ما دلیل نداریم بر جواز نیابت مُحرم نسبت به حلق و تقصیر مُحرم دیگر. طبق این بیان -به قول شما- باید ایشان ملتزم بشود که باید حلاق قصد قربت هم بکند دیگه و لو سنی است امّا عبادت نایب قصد قربت که می‌خواهد. در حالی‌که این‌ها درست نیست به نظر ما این‌ها فعل تسبیبی هستند نه فعل نیابی. مستند می‌شود به خود مکلف که "ذبح" "حلق" "قصر رأسه" و لذا او باید قصد قربت بکند و هیچ بحثی در این جا نیست.

جهت ثالثه: ذبح در شب دهم و یازدهم مجزی است

اما جهت ثالثه. آقای خوئی فرمودند که باید ذبح در روز واقع بشود.

آقای خوئی ظاهرا در این بحث نظر دارد به این‌که بگوید شب عید ذبح مجزی نیست نه این‌که شب یازدهم مثلا مجزی نیست. و اگر این باشد حرف درستی است؛ شب عید برای چی ذبح بکند مکلف؟ ذبح باید در روز عید به بعد باشد. چرا؟ برای این‌که ذبح شب عید برای خائف تجویز شده "لاباس ان‌یرمی الخائف باللیل و یضحّی و یفیض باللیل" که در صحیحه ابن سنان است یا در صحیحه محمد بن مسلم است "فی الخائف لاباس ان‌یضحی باللیل". در مورد نساء و صبیان هم که در شب عید رمی جمره می‌کنند تعبیر بود "فان خفن الحیض مضین الی مکة‌و وکّلن من یضحّین عنهن". بحث توکیل در ذبح مطرح شد در شب عید. اگر بنا بود که ذبح در شب عید مجزی باشد، نیاز به توکیل نبود. ظاهر توکیل این است‌ که الان ذبح نکنند؛ وکیل بگیرند که فردا از طرف آن‌ها ذبح بکند. و لذا [این که] شب عید نمی‌شد ذبح کرد واضح است.

بحث این است‌ که شب یازدهم چرا نشود ذبح کرد؟ امام که فرمودند چرا نمی‌شود؟ حالا تاخیر نباید بیندازی از روز دهم اختیارا به نظر امام و به نظر مشهور و لکن حالا به تاخیر افتاد عمدا [یا] اضطرارا و شد شب، چه اشکالی دارد در شب یازدهم از طرف شما ذبح کنند؟ ما دلیل نداریم که باید ذبح در بیاض النهار باشد. ولی بعضی‌ها [مثل] آقای خوئی [هستند] که ظاهرا احتیاط واجب می‌کند آقای سیستانی هم همین را دارند که در شب اشکال می‌کنند ذبح را و لو شب‌های تشریق.

[سؤال: ... جواب:] هیچکس نگفته اگر تاخیر انداختی حجت مشکل می‌شود حالا اگر مضطر هم باشد که هیچ. "ما من محرم و قد احله الله لمن اضطروا الیه" بحثی ندارد.

حالا بحث این است‌ که شب که شد باید بگذارد فردا که آفتاب طلوع کرد ذبح کند یا همان شب می‌تواند ذبح کند؟ امام فرمودند همان شب یازدهم ذبح کن. امّا بعضی‌ها گفته‌اند ذبح باید در روز باشد. چرا؟ -خوب دقت کنید- چون تعبیر در روایات این است: "ایام الذبح"؛ معتبره ابی‌بصیر: "ان ایام الذبح قد مضت" می‌گوید اگر کسی در یوم النفر -حالا یوم النفر چه روزی است؟ هر روزی باشد مهم نیست فعلا، روز دوازدهم روز سیزدهم یا روزی که از مکه نفر می‌کند به کشور خودش می‌گوید کسی که تا روز نفر- پول گوسفند را نداشت بعد پول گوسفند را پیدا کرد "أ یذبح او یصوم قال بل یصوم فانّ ایام الذبح قد مضت" گفتند ظاهر ایام الذبح این است‌ که ذبح در روز باشد.

[برق کلاس رفته است. این عبارت‌ها، یادگاری می‌ماند] ولی انصافش در این فضای تاریک قصد قربت قصد اخلاص‌تان هم بیشتر متمشی می‌شود ایام الذبح بینکم و بین الله ظهورش در بیاض النهار است؟ می‌گوید ایام جوانی ما گذشت این یعنی روزِ در مقابل شب؟ ببینید "ایام الذبح قد مضت" می‌گوید روزهای ذبح گذشت یعنی می‌خواهد بگوید ذبح باید در روز باشد نه در شب؟ چه ظهوری در این دارد؟

[سؤال: ... جواب:] ایام صوم هم بخاطر این است‌ که صوم در روز است. ببینید یک وقت می‌گویند حیض سه روز است شما می‌گویید این ظهور دارد در سه بیاض النهار شب اول و شب آخر را شامل نمی‌شود. از طلوع آفتاب یا طلوع فجر تا غروب روز سوم اگر حیض ببیند کافی است‌ که "لایکون الحیض اقل من ثلاثة ایام" این یک بحث است. یک بحث این است‌ که وقتی می‌گویند مثلا ایامِ فقر گذشت ایام حزن گذشت ایام فرح گذشت این چه ظهوری دارد؟ ظهور دارد در بیاض النهار؟ اینجا همین است دیگه. "ایام الذبح قد مضت" [یعنی] ایام ذبح گذشت؛ یعنی ایام ذبح سپری شد؛ الان دیگه جایی برای ذبح نمانده؛ باید روزه بگیرد. انصاف این است‌ که ظهور ندارد در یومِ در مقابل لیل.

آن روایت هم که می‌گفت "الخائف لاباس ان‌یضحی باللیل" آن هم مفهوم مطلق که ندارد [و بگوید] پس دیگران در شب نباید ذبح کنند؛ چون قدر متیقنش شب عید است. "لاباس ان‌یضحّی باللیل" و لو شب عید. دیگران حق ندارند شب عید ذبح کنند؛ امّا شب‌های دیگر هم نمی‌توانند ذبح کنند؟ شب یازدهم و دوازدهم؟ اطلاق ندارد مفهومش. و لذا ما دلیلی بر عدم اجزاء ذبح در شب یازدهم و دوازدهم و مانند آن نداریم.

[سؤال: ... جواب:] "یوم النحر" دلیل نمی‌شود که اگر شب شد دیگر نباید ذبح کرد. "یوم النحر" برای این بوده که سنت بوده در روز ذبح کنند. یا اصلا واجب تکلیفی بوده در روز ذبح کنند می‌گفتند "یوم النحر" ولی اگر شب شد حکمش چیست؟ نمی‌شود ذبح کنند باید صبر کنند بگذارند فردا طلوع آفتاب بشود؟ نه همچون ظهوری ندارد.

بله انصاف این است‌ که اطلاقی هم نداریم که به آن استدلال کنیم ذبح در شب مجزی است. باید به اصل عملی رجوع کنیم. اصل عملی دوران امر بین اکثر و اقل اقتضاء می‌کند برائت جاری کنیم از شرطیت وقوع الذبح فی بیاض النهار؛ این، اقل و اکثر است دیگه. برائت جاری می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] "ایام الذبح قد مضت" ناظر نیست به این‌که در ایام الذبح در شب هم می‌شود ذبح کرد؛ این‌که اطلاق ندارد. اطلاق لفظی نداریم. ببینید "فمن تمتمع بالعمرة الی الحج" این ناظر به نوع هدی است‌ که هر چی توانستی؛ شما و کرمت؛ "افضله بدنة اوسطه بقرة و اقله شاة". امّا زمان ذبح هدی روز باشد؟ یا شب هم باشد؟ انصافا در مقام بیان نیست.

روایات دیگر هم که ما دیدیم، همه‌اش ناظر به حیثیت‌های دیگر است اطلاق لفظی نداریم.

می ماند اطلاق مقامی؛ واقعا اینجا جای تمسک به اطلاق مقامی نیست. چرا؟ برای این‌که شاید متعارف بوده لدی المتشرعة ذبح در روز و به این تعارف اکتفاء کردند ائمه. اطلاق مقامی جایی است‌ که غفلت نوعیه باشد از یک شرطی می‌گوییم ائمه ذکر نکردند اگر شرط بود ذکر می‌کردند؛ اینجا ثابت نیست غفلت نوعیه و متعارف هم این است‌ که در روز ذبح می‌کنند. نه اطلاق لفظی داریم نه اطلاق مقامی داریم. فقط اقل و اکثر ارتباطی است برائت جاری می‌کنیم. فالظاهر وفاقا للسید الامام جواز ذبح در شب یازدهم و بعد از آن.

[سؤال: ... جواب:] متعارف است ذبح در روز؛ سیره استنکاریه که نداریم که اگر کسی در شب ذبح کند بیایند محکومش کنند چرا در شب ذبح کردی.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقا تا آخر ذیحجه اگر وقت باشد که آخرش می‌شود نهار؛ شب بعدش که شب اول محرم است. ایام تشریق هم باشد آخرش نهار است. شما مثل این‌که عادت عرب‌ها با عادت عجم‌ها و غیر عجم‌ها [را] بما فیهم الفُرس و التُرک و غیرهم [یکی گرفتید]؛ این‌ها را باید تفکیک کنید. شب عربی قبل از روز است بر خلاف شب عجمی. ایشان دارند اشاره می‌کنند به یک بحث اصولی که فقط خودش فهمید و بنده: ما در اقل و اکثر یک تفصیلی دادیم خواست به ما اشکال کند و لکن اشکال در صورتی وارد است‌ که زمان امتثال اکثر، اگر زودتر تمام بشود یعنی آن لحظات آخر دیگه مکلف نتواند احتیاط کند اکثر را بجا بیاورد فقط می‌تواند اقل را بجا بیاورد ما آنجا گفتیم که برائت جاری نیست و مشکل دارد. امّا اینجا اینطور نیست؛ اینجا تا آن لحظات آخر مکلف می‌تواند احتیاط کند اکثر را بجا بیاورد چون اکثر عبارت است از ذبح فی النهار؛‌و تا آن آخرین لحظه من می‌توانم ذبح فی النهار بکنم. دیگه شب بعد از ایام تشریق یا شب بعد از ذیحجه که مجزی نیست قطعا. این هم راجع به این بحث.

جهت رابعه: ترتیب بین ذبح و رمی، ذُکری است

جهت رابعه را هم سریع بگوییم. ذبح باید بعد از رمی جمره عقبه باشد. ترتیب هست بین ذبح و رمی جمره عقبه.

صحیحه معاویة‌بن عمار می‌گوید: "اذا رمیت الجمرة فاشتر هدیک".

صحیحه سعید الاعرج هم می‌گوید که "یرمین الجمرة فان لم‌یکن علیهن ذبحٌ فلیاخذن من شعورهم". یعنی اول رمی جمره بعد اگر ذبح به گردنشان هست، ذبح؛ بعدش تقصیر. ظاهرش ترتیب است دیگه. ظاهرش این است‌ که اگر ذبح داشتند بعد از رمی جمره باید ذبح کنن.

ترتیب بین رمی و ذبح دلیلش این دو روایتی است‌ که خواندیم. و لکن این را بدانید ترتیب، شرط ذُکری است؛ اخلال به ترتیب جهلا او نسیانا مبطل نیست؛ دلیلش صحیحه جمیل است‌ که قبلا خواندیم که پیامبر در جواب آن‌هایی که ترتیب را مختل کرده بودند ("لم‌یترکوا شیئا کان ینبغی ان‌یؤخروه الا قدموه") فرمود "لاحرج" و این یعنی باکی بر شما نیست؛ حج‌تان مشکلی پیدا نمی‌کند. و لذا ترتیب بین ذبح و رمی شرط ذکری است. در حال جهل و نسیان حتی جهل تقصیری، اخلال به ترتیب مشکل ندارد.

کلام واقع می‌شود در جهت خامسه که جهت مهمه‌ای هست. و آن این است‌ که الان که ذبح در منی ممکن نیست، چه بکنیم؟ این مسأله مسأله‌مهمه‌ای است‌ که انشاءالله فردا بررسی می‌کنیم.

جلسه 140-617

**سه‌شنبه - 05/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

راجع به ترتیب بین رمی جمره عقبه و ذبح عرض کردیم ترتیب شرط ذُکری است بخاطر صحیحه جمیل که فرمود "لاحرج"؛ فهمیدیم در حال جهل و نسیان، تقدیم ذبح بر رمی صحیح است.

نقد و بررسی این نظریه که ترتیب در اعمال منی، تکلیف محض است.

برخی از فقهاء فرموده‌اند ترتبیب اصلا شرط نیست؛ تکلیف محض است. مکلف باید رمی جمره عقبه را قبل از ذبح انجام بدهد تکلیفا. امّا اگر عمدا هم تخلف کرد مشکلی نیست صحیح است عملش. مشابه آنچه که برخی مثل مرحوم آقای صدر و آقای سیستانی راجع به قصد در قربت در اداء زکات و خمس می‌گویند؛ می‌گویند تکلیف مستقلی است حالا اگر شما بدون قصد قربت زکات دادید خمس دادید عصیان کردید وجوب قصد قربت در اداء زکات و خمس را و لکن این عمل‌تان مجزی است. البته ما این را در آنجا قبول نداشتیم می‌گفتیم "خذ من اموالهم صدقة" تطبیق شده بر زکات؛ خمس هم که بدل زکات است. و در روایت داریم "لاصدقة الا ما ارید به وجه الله" تا ما زکات را بدون قصد قربت ندهیم مصداق صدقه نمی‌شود و پیامبر از مردم باید صدقه بگیرد برای فقراء و مساکین؛ زکات بدون قصد قربت که مصداق صدقه نیست و مجزی نیست.

[سؤال: ... جواب:] حالا اجبار حاکم بر اداء زکات دلیل خاص دارد؛ در آن مورد ملتزم می‌شویم به اجزاء.

در مورد ترتیب بین اعمال منی آن که می‌گوید ترتیب تکلیف است و نه شرط صحت حتی در حال علم و عمد، به اطلاق صحیحه جمیل تمسک می‌کند که "ان اناسا اتوا النبی یوم النحر فقالو قدّمنا ما اخّرت أخّرنا ما قدّمت فلم‌یترکوا شیئا ینبغی لهم ان یؤخّروه الا قدّموه فقال -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌آله- لا حرج" اطلاق دارد؛‌و لو آن‌ها عمدا این کار را می‌کردند.

این اطلاق به نظر ما درست نیست و این نظر که برخی به نظرم مرحوم ‌آقای اراکی هم نظرشان همین بود که ترتیب را شرط صحت نمی‌دانست تکلیف مستقل می‌دانست تمام نیست. چرا؟ برای این‌که صدر صحیحه جمیل دارد "لاباس اذا کان نسیانا" و کلام پیامبر را که نقل می‌کند قدر متیقنش جهل است آن را هم اضافه می‌کنیم می‌شود "لاباس اذا کان نسیانا او جهلا؛ امّا اگر بخواهیم بگوییم "او عمدا" آن‌وقت "نسیانا" می‌شود لغو. "لاباس اذا کان نسیانا او جهلا او عمدا"‌ این‌که یعنی الغاء‌شرط.

اگر مقصود شما این است‌ که "لاباس تکلیفا اذا کان نسیانا" ولی در مورد عمد "فیه باس تکلیفا" (به لحاظ تکلیف تفصیل می‌دهد بین نسیان و عمد) دیگه لغو نمی‌شود شرط؛ چون به لحاظ تکلیف، تفصیل هست ولی به لحاظ وضع، اخلال به ترتیب اخلال به ترتیب مطلقا مبطل عمل نیست، این با استشهاد امام به کلام پیامبر سازگار نیست؛ اگر بنا باشد " اذا کان نسیانا فلاباس تکلیفا و وضعا و امّا اذا کان عمدا ففیه باس تکلیفا لا وضعا" این با استشهاد به کلام پیامبر سازگار نیست چون ظاهر استشهاد این است‌ که همان لاحرجی را که پیامبر فرمود همان را امام به شکل "لاباس" فرموده. مراد از "لاباس" در صدر صحیحه جمیل با "لاحرجی" که پیامبر فرمود یکی است‌ که امام دارد به کلام پیامبر در تایید کلام خودش استشهاد می‌کند. اگر اینطور باشد: "لاباس تکلیفا اذا کان نسیانا امّا اذا کان عمدا ففیه باس تکلیفا و ان لم‌یکن فیه باس وضعا" آن‌وقت "لاحرج" را شما معنا می‌کنید "لاحرج وضعا"؛ تطابق ندارند با هم. "لاحرج"‌را شما وضعا می‌گیرید مطلقا حتی در حال علم و عمد؛ ولی "لاباس" را می‌خواهید بگویید "لاباس اذا کان نسیانا"؛ تطابق بین کلام امام و آن استشهادی که امام کرد به کلام پیامبر که فرمود "لاحرج" مختل می‌شود و این خلاف ظاهر است.

لااقل این‌که ما می‌گوییم، ما یصلح للقرینیة است‌ که ظهور پیدا نکند صحیحه جمیل در این‌که شرط ترتیب در حال علم و عمد هم معتبر نیست و فقط وجوب تکلیفی محض است؛ ظهور ندارد در این. ظهور که نداشت، اطلاق "اذا رمیت الجمرة فاشتر اضحیتک" و اطلاق آن روایت صحیحه سعید سمّان که "یرمین الجمرة فان لم‌یکن علیهن ذبح یذهبن الی مکة‌" -که ظاهرش این بود که "ان کان علیهن ذبح" بعد از رمی جمره ذبح می‌کنند- در ارشاد به شرطیت ترتیب، محکّم خواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] وثوق هست‌که همه این‌ها جاهل قاصر نبودند با وجود پیامبر و تعلیم پیامبر. وانگهی چه اشکال دارد بگوییم اطلاق دارد نسبت به جاهل چون قرینه گفت فقط باید ما شرطیت ترتیب را در مورد عالم عامد حفظ کنیم و الا این کلام و این جمله شرطیه "اذا کان نسیانا"، لغو می‌شود. دلیل لغویت می‌گوید نباید هیچ فرضی محکوم باشد به این اجزاء. و قدر متیقنش فرض عالم عامد است ولی جاهل باقی است در اطلاق "لاحرج" و لو جاهل مقصر.

جهت پنجم: ذبح تمتع باید در منی باشد

جهت خامسه از بحث این است‌ که از روایات بسیاری استفاده می‌شود که ذبح هدی حج تمتع باید در منی باشد در حال اختیار.

نقل گفتار بزرگان در حکم عاجز از ذبح در منی

اما از الان باید دنبال این بحث باشیم و روایات را که بررسی می‌کنیم دنبال این مطلب باشیم که الان که ذبح در منی برای نوع حجاج غیر مقدور است چون کشتارگاه‌ها رفته به وادی معیصم نه در وادی منی هست نه در وادی محسر هست‌که عند ازدحام الناس منی تعبدی است (اذا ضاق منی بالناس یرتفعون الی وادی محسر). اصلا در یک وادی دیگری است‌ که البته داخل در حرم هست. اکثر حجاج در همین مجازر وادی معیصم ذبح می‌کنند. برخی هم که حجاج شیعه داخل عربستان هستند یا برخی از بعثه‌های مراجع، داخل در مکه ذبح می‌کنند (در این رستوران‌هایی که آشنا هستند ذبح می‌کنند). نه این‌که الان ممکن نیست برای هیچکس ذبح در منی؛ برای نوع مردم ممکن نیست؛ عجز نوعی هست و یا حداقل حرج نوعی هست در ذبح در منی. امّا برخی بدون هیچ حرج، در منی ذبح می‌کنند مخصوصا روز سیزدهم به بعد؛ که منی خالی است و هیچ مانعی ندارد که افرادی بروند گوسفند تهیه کنند و بیایند در منی ذبح کنند.

مرحوم آقای خوئی نظرش این بود که هر کس تمکن دارد بدون حرج شخصی -حرج نوعی را آقای خوئی قبول ندارد- که ذبح بکند در منی و لو با تاخیر ذبح تا آخر ذیحجه، واجب است بر او ذبح در منی.

آقای سیستانی تخفیف داده؛ می‌گوید اگر تا آخر روز سیزدهم که ایام التشریق است کسی متمکن است از ذبح در منی بدون حرج، واجب است تاخیر ذبح در منی. امّا اگر تا غروب روز سیزدهم عاجز باشد از ذبح در منی بدون حرج، مجزی است ذبح در حرم. چرا؟ برای این‌که ایام ذبح برای کسی که پول قربانی را دارد تا آخر ایام تشریق بیشتر نیست؛ "ان ایام الذبح قد مضت". ایشان می‌گویند این روایت می‌گوید ایام تشریق ایام ذبح است؛ ایام تشریق که گذشت دیگر ایام ذبح گذشته است. امّا ایشان هم قائل است اگر بدون حرج شخصی می‌توانیم در منی ذبح کنیم تا آخر روز سیزدهم، باید ذبح را تاخیر بیندازیم.

یک اختلافی بین این دو بزرگوار هست؛ آقای خوئی می‌فرمایند چون ذبح و حلق و تقصیر واجب است در روز عید قربان، و شما نمی‌توانید ذبح کنید در روز عید قربان در منی -و لو بعدا می‌توانید- ذبح را تاخیر بیندازید؛ ولی واجب است همان روز عید قربان با حلق یا تقصیر از احرام خارج بشوید. می‌شوید مُحل و لباس احرام را در بیاورید. و لکن اعمال مکه (طواف، سعی و طواف نساء) را بگذارید بعد از ذبح انجام بدهید. ترتیب بین ذبح و اعمال مکه باید حفظ بشود. امّا آقای سیستانی می‌گویند نه، اولا: دلیل نداریم حلق و تقصیر در روز عید قربان واجب فوری باشد که این را بعدا توضیح خواهیم داد. ثانیا: [بر فرض] حلق و تقصیر واجب فوری باشد و لکن بشرطه و شروطه؛ شرط حلق و تقصیر این است‌ که بعد از تحصیل قربانی باشد. شما وقتی هنوز تحصیل قربانی نکردید در منی و می‌توانید این کار را بکنید در روزهای آینده، اصلا شما ترتیب بین ذبح و حلق و تقصیر را باید مراعات کنید. وجهی ندارد که مراعات نکنید این ترتیب را. که انصافا اشکال واردی هست.

پس اگر متمکنی از ذبح در منی بدون حرج و لو با تاخیر از ذبح، فرمودند واجب است این کار. و لکن اگر متمکن نیستی از ذبح در منی و لو با تاخیر ذبح، مرحوم آقای خوئی فرموده: ما اگر دلیلی داشتیم که مطلق بود، می‌گفت: "لاذبح الا بمنی" آن‌وقت می‌گفتیم نوبت می‌رسد به صوم بدل هدی؛ "فمن لم‌یجد" یعنی "فمن لم‌یتمکن من الذبح الواجد للشرائط فصیام ثلاثة ایام فی الحج و سبعة‌اذا رجعتم تلک عشرة کاملة". امّا خوشبختانه ما یک دلیل معتبر سندا و دلالةً پیدا نکردیم بر این‌که شرط ذبح در منی، شرط مطلق باشد که شامل حال عدم تمکن هم بشود. مثل شرطیت طهارت از حدث که می‌گویند شرطیت مطلقه است؛ اگر شما متمکن نبودی از تحصیل از طهارت از حدث (فاقد الطهورین بودی) نماز ساقط است از شما چون "لاصلاة الا بطهور".

اگر "لاذبح الا بمنی" هم داشتیم که سندا و دلالة تمام بود این جا هم می‌گفتیم تکلیف به ذبح ساقط است بروید روزه بگیرید. پول قربانی را هم بروید سوغاتی بخرید. امّا وقتی اطلاق نداریم در دلیل شرطیت ذبح در منی، عند العجز عن الذبح فی منی، نوبت می‌رسد به اطلاق "فما استیسر من الهدی"‌؛ یا اطلاق ادله ذبح که اطلاقات زیادی داریم که فرموده است: "والبدن جعلناه لکم من شعائر الله لکم فیها خیر فاذکروا اسم الله علیها صواف فاذا وجبت جنوبها فکلوا منها و اطعموا القانع و المعترّ". یا صحیحه زراره می‌گفت "المتمتع علیه الهدی". دلیل شرطیت منی هم که اطلاق نداشت نسبت به حال عجز. و لذا ذبح بکنید این قربانی را.

لازمه این فرمایش این است‌ که هرکجا می‌شود ذبح کرد چون منی ساقط شد از شرطیت. دلیل نداریم بر این‌که باید در حرم ذبح کنید و لو تلفن بزنید به شهر خودتان بگویید از طرف ما یک گوسفند ذبح کنید. که در بعضی از استفتائات آقای خوئی این مطلب هست. مرحوم آقای صدر هم در مناسک‌شان همین دارند. می‌گویند وقتی که امکان نداشت ذبح در منی، دیگه ساقط است. چه لزومی دارد ما پول زیاد بدهیم گوسفند بخریم در مکه؟ تلفن می‌زنیم دوستان‌مان در پاکستان با ارزان‌ترین قیمت گوسفند تهیه می‌کنند می‌دهند به شیعیان فقیر پاکستان. این سیر بحث فقهی.

آقای سیستانی مدتی است‌ که فرمودند: ما از ادله استفاده کردیم که دو تا شرط دارد قربانی: یکی در منی باشد که آن مشروط به تمکن است. دوم این‌که در حرم باشد. این هم مشروط به تمکن است امّا ما در حرم متمکنیم. از کجا استفاده کردیم که قربانی در حرم ذبح شود؟ از این‌که در قرآن هست: "حتی یبلغ الهدی محله" معلوم می‌شود که قربانی حج محلی دارد مطلقا. شما می‌خواهید بگویید وقتی عاجز شدید از ذبح در منی دیگر قربانی محل ندارد؛ شما اینطور می‌گویید دیگه؛ می‌گویید لابشرط شد. یا در آیه دیگر دارد که "هدیا بالغ الکعبة". این هم ظاهرش این است‌ که این قربانی به کعبه برسد یعنی به حوالی کعبه. یا در آیه دیگر هست‌که "ثم محلّها الی البیت العتیق" مکان حلول قربانی حج، بیت عتیق هست. بیت عتیق که جا ندارد برای این همه قربانی؛ یعنی حوالی بیت عتیق؛ می‌شود حرم. می‌خواهم سیر بحث را بگویم تا با آشنایی بیشتر وارد بررسی روایات بشویم.

آقای زنجانی می‌گویند ما یک معیاری داریم؛ حتی اگر تمکن شخصی دارید ذبح کنید در منی، به نظر ما لازم نیست؛ شارع نمی‌آید یک حکمی را جعل کند که موجب حرج نوعی است. این خلاف این است‌ که دین، شریعه سهله سمحه است. خلاف مستفاد از آیات و روایات است‌ که دین حرجی نیست. ما از مذاق شارع و این آیات و روایات کشف کردیم که شارع جعل نمی‌کند این چنین حکمی را که اگر مردم به آن ملترم باشند، نوع مردم به حرج می‌افتند. و لذا و لو شما اگر هیچ به حرج نمی‌افتی شخصا در ذبح در منی امّا لازم نیست این کار را بکنید؛ در همان حرم ذبح کنید و مجزی است.

امام معتقد به مبنای تقیه بود. "التقیة دینی و دین آبائی". تقیه اقتضاء می‌کند در همین مجازر و کشتارگاه‌هایی که دولت سعودی تعیین کرده است ما ذبح کنیم و مجزی است. و لذا عمومات "ما صنعتم فی تقیة فانتم منه فی سعة" جاری است.

نقد و بررسی گفتار محقق خوئی در عاجز از ذبح در منی

ما بر گردیم به فرمایش آقای خوئی که مرحوم استاد هم همین فرمایشات ایشان را داشتند. می‌گوییم جناب آقای خوئی! امّا این‌که فرمودید "عند التمکن من الذبح فی منی" با تاخیر، واجب است ذبح در منی؛ و لو در روزهای آینده در ماه ذیحجه. شما وقتی اطلاق را در ادله منکرید و فرمایش‌تان این است‌ که می‌گویید ما از ادله آیات و روایات استفاده شرطیت مطلقه نکردیم؛ چون در مقام بیان نبود نسبت به شرطیت در منی. مفروغ‌عنه گرفته شده بود که منی شرط است در ذبح در حج؛ امّا در مقام بیان تفاصیل این شرط نبود قدر متیقنش فرض تمکن است. قدر متیقنش فرض تمکن بدون حرج نوعی آن هم در یوم النحر است. وقتی قدر متیقن می‌گیرید چرا وحشت می‌کنید؟ قدر متیقن کسی است‌ که در روز عید قربان قادر است بر ذبح در منی بدون وقوع در حرج نوعی.

البته یک‌وقت پول ندارد فردا پول بدست می‌آورد، او نه؛ از روایات استفاده کردیم "وجد ثمن الهدی" در ایام تشریق "یشتری الهَدی و یذبح". اینجا که بحث پول نداشتن نیست بحث این است‌ که دولت عربستان نمی‌گذارد در روز عید قربان کسی در منی ذبح کند بلکه بعدا هم از نظر قانون آن‌ها آسان نیست منتها دیگه اغماض می‌کنند؛ کاری ندارند؛ می‌شود از خلأ پلیس استفاده کرد؛ پس قدر متیقن را بگیرید فرض تمکن از ذبح یوم النحر "من غیر استلزام الحرج النوعی. این، یک مطلب.

مطلب دوم این است‌ که شما فرمودید ذبح را تاخیر بیندازی در فرض تمکن و لکن حلق و تقصیر بکنی. چرا؟ شما فرمایش‌تان این است‌ که حلق و تقصیر واجب فوری است در روز عید قربان؛ مثل ذبح. حالا قادر نبودید ذبح را انجام بدهید در روز عید قربان او ساقط می‌شود مثل نماز ظهر؛ در ضیق وقت عاجز می‌شوید ساقط می‌شود امّا نماز عصر را باید بخوانید در وقت. ذبح را عاجزید در منی بکنید او ساقط می‌شود؛ اما حلق و تقصیر که در روز عید قربان واجب است، او ساقط نمی‌شود.

ما هیچ دلیلی بر وجوب حلق و تقصیر در روز عید قربان نداریم. الا یک روایت که می‌گوید: چه چیزی یوم النحر بر متمتع حلال می‌شود؟ امام می‌فرماید همه چیز حلال می‌شود الا النساء و الطیب. هر وقت طواف و سعی کرد طیب حلال می‌شود. هر وقت طواف نساء کرد نساء حلال می‌شود. بعد شما می‌گویید: پس معلوم می‌شود واجب است در یوم النحر ما محل بشویم؛ حلق و تقصیر کنیم؛ نه آقا؛ شاید علت این‌که گفته یوم النحر چه چیزی حلال می‌شود بخاطر این‌که متعارف بود سنت بود سنت مستحبه که روز عید قربان محل می‌شدند با حلق و تقصیر. بالاخره وقوع حلق و تقصیر که مفروغ‌عنه است. منتها چرا نگفت وقوعش [و] گفت چه چیزی یوم النحر حلال می‌شود؟ شاید از این باب که متعارف بود واقع می‌شد؛ نه از این باب که چون واجب بود.

وانگهی حلق و تقصیر واجب باید بعد از ذبح باشد نه قبل ذبح. نماز ظهر و عصر دلیل خاص داریم که می‌گوید اگر خوف فوت نماز عصر بود "فلیبدأ بالعصر" چه ربطی دارد به بحث حلق و تقصیر؟ حلق و تقصیر باید بعد از ذبح باشد؛ "فاذا ذبح و حلق حلّ له کل شیء الا الطیب و النساء" باید ذبح و حلق انجام بشود به ترتیب. وقتی نمی‌توانم ذبح کنم پس حلق واجد شرائط هم نمی‌توانم بکنم و محل هم نمی‌شوم اگر حلق کنم؛ "و لاتحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محله". نمی‌توانم حلق کنم در حج تا این‌که قربانی ذبح بشود. "و لاتحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محله" اطلاق دارد. وقتی اطلاق داشت نباید حلق کنیم یوم العید قبل الذبح.

بررسی روایات

اما عمده بحث ما با آقای خوئی این است ببینیم این روایاتی که ایشان فرمود یا این آیات، اطلاق ندارد نسبت به فرض از عجز از ذبح در منی؟ یا اطلاق دارد؟

روایت اول

اولین دلیل موثقه زرعه هست: "سألته عن رجل احصر فی الحج قال فلیبعث بهدیه اذا کان مع اصحابه و محله ان یبلغ الهدی محله و محله منی یوم النحر اذا کان فی الحج". حضرت فرمود محصور باید قربانی بفرستد و این قربانی برسد به محل خودش (مکان حلولش مکان سقوطش) کجا مکان سقوط هدی است؟ "و محله منی یوم النحر ان کان فی الحج و ان کان فی عمرة نحر بمکة". ظاهر این موثقه زرعه این است‌ که این آیه را دارد تفسیر می‌کند؛ آیه می‌گوید " فان احصرتم فما استیسر من الهدی و لاتحلقوا رؤوسکم حتی یبلغ الهدی محله".

آقای خوئی می‌فرماید اگر این روایت هم نبود ما از این آیه هم همین را می‌فهمیدیم. چرا؟ برای این‌که آیه می‌خواهد می‌گوید قربانی حج محل دارد؛‌بی محل نیست؛ محلش کجاست؟ قطعا محلش منی است؛‌ غیر منی که محل قربانی نیست؛‌ پس خود آیه هم چون بیان کرد قربانی حج، محل دارد و ما تسالم داریم که اگر محل داشته باشد قربانی محلش منی است. آیه هم قابل استدلال است موثقه زرعه هم تایید این آیه می‌شود.

به نظر ما این درست نیست؛ اگر ما بودیم و آیه می‌گفتیم شاید محل هدی حرم باشد کی می‌گوید منی هست؟ حرم باشد؛‌منی افضل است. پس دلیل ما آیه نیست. اولین دلیل موثقه زرعه است. بقیه ادله انشاءالله فردا.

جلسه 141-618

**چهار‌شنبه - 06/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که آیا دلیل ذبح در منی مطلق هست؟ شامل فرض عدم تمکن از ذبح در منی هم می‌شود تا نوبت برسد به بدل ذبح که صوم است؟. روایات را بررسی می‌کردیم.

**روایت اول** موثقه زرعه بود "سألته عن رجل احصر فی الحج قال یبعث بهدیه و محله ان‌یبلغ الهدی محله منی یوم النحر اذا کان فی الحج".

گفته می‌شود که این روایت در مقام بیان حکم اولی است‌ که محل هدی، منی هست چون در مقام بیان تفاصیل محل هدی نیست تا ما اطلاق‌گیری بکنیم و بگوییم شامل فرض عجز از ذبح در منی هم می‌شود؛ شامل فرض حرج نوعی ذبح در منی هم می‌شود. و لذا گفته می‌شود این روایت موثقه زرعه اطلاق ندارد.

روایت دوم

**روایت دوم**: صحیحه منصور بن حازم "عن ابی‌عبدالله -علیه‌السلام- فی رجل یضل هدیه فیجده رجل آخر فینحره فقال ان کان نحره بمنی فقد اجزأ عن صاحبه و ان کان نحره فی غیر منی لم‌یجزئ عن صاحبه". شخصی هدیش شتر بود و گم شد شخص آخری آن را پیدا کرد و نحر کرد حضرت فرمود اگر در منی نحر کرده این هدی را مجزی است از صاحب هدی و الا مجزی نیست.

این هم در مقام تفاصیل حکم نیست و در مقام بیان حکم آخری است؛ در مقام بیان اجزاء ذبح دیگری است نسبت به این هدیی که صاحب اصلیش آن را گم کرده است و حضرت می‌فرماید که اگر آن را در مکان شرعی انجام بدهند مجزی است از صاحب اصلی‌اش. امّا آیا ذبح در مکان اصلی که منی است شرط مطلق است یا شرط در حال اختیار؟ در مقام بیان نیست.

[سؤال: ... جواب:] شما قدر متیقن بگیرید که "وجده رجل آخر فنحره بقصد صاحبه" شما اینطور معنا کنید. بحث در این است‌ که فرمود اگر در منی نحر کرد مجزی است، این دلیل بر این می‌شود که مکان ذبح عند الاختیار باید منی باشد. امّا عند الاضطرار و الحرج و لو کان حرجا نوعیا چطور؟ این روایت در مقام بیان آن نیست. مثل این می‌ماند که صحیحه زراره می‌گوید "اصاب ثوبی دم رعاف او غیره او شیء من المنی فعلمت اثره الی ان‌اجد له الماء فنسیت فصلیت فهل علیّ أن‌أعیده؟ امام می‌فرمود "تغتسله و تعید". نمی‌شود گفت اطلاق دارد؛ "تغتسل"‌این ثوب را از هر دمی باشد و لو دم تخم مرغ؛ چون در مقام بیان نیست؛ مفروغ‌عنه گرفت که آن دم، نجس کرد ثوب را. اینجا هم امام مفروغ‌عنه گرفته است‌ که ذبح در منی شرط صحت ذبح است؛ امّا با چه تفصیلی؟ در مقام بیان نیست.

روایت سوم

**روایت سوم** معتبره عبدالله بن زراره: "القارن لایحل حتی یبلغ الهدی محلّه و محله النحر بمنی فاذا بلغ احل". امام فرمود قارن (کسی که حج قران بجا می‌آورد) محل نمی‌شود مگر این‌که هدیش برسد به محلش و محل هدی عبارت است از منی.

این روایت از روایاتی است‌ که ندیدیم آقایان آن را مطرح کنند در این بحث؛ آقای خوئی که روایات را متعرض شده گفته که عمده روایات، ضعاف هستند الا روایت اول و دوم (در ذهنم هست‌که فقط آن دو روایت را مطرح کرده). امّا این معتبره عبدالله بن زراره را مطرح نکرده. ولی به نظر ما این روایت هم دلیل هست فی المقام. و به نظر ما این روایت اطلاق دارد. [زیرا فرموده] محل هدی، منی است. چرا اطلاق نداشته باشد نسبت به جمیع احوال؟ پس این روایت به نظر ما دلیل بر این است‌ که منی، "شرطٌ فی صحة الذبح مطلقا". حج قران هم که خصوصیت ندارد؛ اتفاقا حج تمتع، هدی در آن واجب است امّا در حج قران هدی واجب نیست. اگر هدی از بین رفت چیزی به گردن شما نیست. ولی در حج تمتع باید بخرید هدی را اگر از بین رفت.

[سؤال: ... جواب:] بهرحال حداقل در حج قران این روایت دلیل است بر این‌که محل ذبح منی است. و هیچکس تفصیل نداده بین حج قران و حج تمتع.

[سؤال: ... جواب:] آن بحث دیگری است‌ که بعدها مطرح می‌کنیم که آیا این روایات نسبت به فرض های مستحدث که در زمان خود شارع نبوده، اطلاق دارد یا ندارد؟ این غیر از اشکالی است‌ که آقای خوئی می‌کنند که در مقام بیان این حکم نیست.

این روایت را که آقای خوئی مطرح نکرده انصافا هم سندش خوب است و هم در مقام بیان این هست‌که محل ذبح، منی است.

اما این مطلب که بعدا بحث خواهیم کرد و این یک اشکال مهمی است‌ که در زمان ائمه اصلا فرض نمی‌شد که کسی در منی نتواند نحر کند یا ذبح کند. منی با بقیه اماکن چه فرقی می‌کرد؟ بیابان بود.

[سؤال: ... جواب:] "نَحَرَ بغیر منی"؛ نه این‌که متمکن نبود در منی نحر کند.

آیا روایات ما اطلاق دارد نسبت به فروض مستحدثه در عصر غیبت؟ فروضی که اصلا در زمان خود ائمه مطرح نبود. این یک اشکالی است یک شبهه ای است‌ که بعدا مطرح می‌کنیم و این شبهه را باید بالاخره برایش یک فکری کرد و اختصاصی به این بحث هم ندارد.

فعلا ما می‌خواهیم بگوییم اشکال آقای خوئی به این روایات این است‌ که ما چند تا روایت صحیح داریم که آن‌ها در مقام بیان نیستند نسبت به شرطیت منی للذبح که روایت اول و دوم هست. بقیه روایات هم ضعاف هستند. لکن ما می‌گوییم این روایت سوم را که شما مطرح نکردید هم سندا معتبر است و هم این‌که وجهی ندارد بگوییم در مقام بیان این نیست که "محل النحر منی".

[سؤال: ... جواب:] در "و محل الهدی النحر بمنی" زمان مطرح نشد. اگر زمان هم باشد می‌شود "محله یوم النحر بمنی"‌ولی بالاخره منی را گفتند. "محله"‌دو چیز [را می‌گوید] هم زمان که یوم النحر باشد و هم مکان که منی باشد.

روایت چهارم

**روایت چهارم** صحیحه منصور بن حازم: عن ابی‌عبدالله -علیه‌السلام- "من لم‌یصم فی ذیحجة حتی یهل هلال محرم فعلیه دم شاة و لیس له صوم و یذبحه بمنی". می‌فرماید اگر کسی امسال گوسفند نداشت نوبت رسید به صوم و روزه هم نگرفت تا ماه ذیحجه گذشت، سال آینده گوسفند بر او واجب است؛ تا قضاء‌کند ذبح گوسفندی را که نکشت و روزه هم نگرفت در منی.

این روایت خصوصیت ندارد [و شامل می‌شود موردی را] که ذبح بر او واجب نبود بعد روزه واجب شد روزه را نگرفت و لو نسیانا و دیگه ماه ذیحجه هم گذشت روزه از او ساقط می‌شود. هدی واجب امسال را باید در مکان خودش که منی است ذبح کند. ظاهرش این است‌ که می‌خواهند مکان ذبح هدی را که منی است بیان کنند. خصوصیتی برای ذبح هدی فی السنة‌القادمة عرفا نیست. اصلا "یذبحه بمنی" ظهور عرفی‌اش این است‌ که منی در ایام حج [مراد است]؛ در مرتکز متشرعی وقتی می‌گویند "و یذبحه بمنی"‌یعنی منی در ایام حج. این بحث اصلی ما نیست.

بحث اصلی ما این است‌ که هدی حج امسال باید در منی ذبح بشود. حج امسال هدیش خصوصیت ندارد الا این‌که هدی حج است. این‌که بگویند چون که بعد از محرم است عقوبت زایده‌ای دارد که می‌گویند این هدی را در منی ذبح کن این عرفی نیست؛ عقوبت زایده‌ای نیست ممکن است فراموش کرده باشد.

و لکن این اشکال که گفته می‌شود در مقام بیان این حکم نیست که مکان ذبح هدی منی هست اینجا هم مطرح می‌شود ولی باز جواب ما این هست‌که بالاخره این روایت حکم مستقلی را بیان کرد که "و یذبحه بمنی" ‌باشد و اطلاق دارد. بیان شرطیت منی می‌کند و ظاهرش شرطیت مطلقه است. لولا آن شبهه عدم اطلاق روایات زمان شارع نسبت به حالات و فروض مستحدثه در عصر غیبت که این شبهه را باید بعدا حل کنیم. و الا این شبهه در همه این روایات می‌آید.

[سؤال: ... جواب:] روایات دیگر هم به نظرم هست راجع به این‌که کسی که ماه ذیحجه گذشت و روزه نگرفت، این شخص، قربانی می‌کشد برای حج در سال های آینده. ما به نظرمان و فتوی فقهی هم همین است‌ که وقت صوم تا ذیحجه است. اگر ذیحجه گذشت و روزه نگرفت همان هدی حج بر می‌گردد و سال بعد باید هدی حج را قربانی کند.

[سؤال: ... جواب:] اقل هدی را گفته دیگه.

روایت پنجم

**روایت پنجم** روایت حسن بن محبوب از ابراهیم کرخی: "فی رجل قدم بهدیه مکة فی العشر"؛ هدیش را در دهه اول ذیحجه آورد به مکه؛ "فقال ان کان هدیا واجبا فلاینحره الا بمنی". اگر هدی واجب است یعنی هدی حج است، باید در منی نحر کند این هدی را که شتر است.

آقای خوئی در دلالت این روایت اشکال نکرده؛ قبول دارد دلالت این روایت شرطیت مطلقه است‌ که می‌خواهد بگوید مکان قربانی حج، منی هست. لکن اشکال سندی کرده می‌گوید ابراهیم کرخی که توثیق ندارد.

ولی به نظر ما مشکلی ندارد ابراهیم کرخی چون ابن ابی‌عمیر از ابراهیم کرخی نقل حدیث کرده و اصلا صدوق سندش به روایات ابراهیم کرخی از طریق ابن ابی‌عمیر عن ابراهیم کرخی هست همانطور که در مشیخه فقیه گفته. و ما معتقدیم که مشایخ ابن ابی‌عمیر، ثقات هستند؛ شیخ طوسی شهادت داده در عدة‌که "انهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة".

[سؤال: ... جواب:] "لاصلاة الا بطهور" "لاتصل الا متطهرا" همه از آن استفاده شرطیت مطلقه می‌کنند نماز نخوان مگر با طهارت از حدث و اگر طهارت از حدث نمی‌توانی داشته باشی نماز نخوان. مقتضای شرطیت مطلقه همین است‌ که نحر نکند اگر نمی‌تواند در منی انجام دهد.

[سؤال: ... جواب:] این روایات‌هایی که در مقام افتاء است (سائل سؤال می‌کند و وظیفه او را بیان می‌کنند)، شبهه این‌که اطلاق نداشته باشد نسبت به فروض مستحدثه در عصر غیبت در آن بیشتر است. روایاتی که به نحو قضیه حقیقیه است شبهه‌اش کمتر است و لکن آنجا هم این شبهه هست‌که اطلاق نداشته باشد نسبته به فروض مستحدثه در عصر غیبت. مثلا اگر در آن زمان فرمودند که "ان سافرت ثمانیة فراسخ فقصر" اطلاق نداشته باشد نسبت به امروز که مردم با ماشین رفت و آمد می‌کنند؛ چون فروض مستحدثه در عصر غیبت است. حالا چه به نحو خطاب به یک شخص باشد که "ان سافرت ثمانیة فراسخ فقصر" یا به نحو قضیه حقیقیه باشد که "من سافر ثمانیة‌فراسخ فلیقصر". این شبهه را آخر بحث بعد از این‌که روایات را خواندیم به بررسی این شبهه بپردازیم.

روایت ششم

**روایت ششم** روایت ابان عن عبدالاعلی قال ابو عبدالله -علیه‌السلام- "لاهدی الا من الابل و لاذبح الا بمنی".

دو تا اشکال به این روایت می‌شود: یکی اشکال سندی است. آقای خوئی فرمودند که این عبدالاعلی مجهول است؛ چون عبدالاعلی بن اعین است و ما یک عبدالاعلی [بن اعین] عجلی داریم که او ثقه است چون شیخ مفید در رساله عددیه [در رابطه با او] گفته "من الاعلام الرؤساء الماخوذ منهم الحلال و الحرام والفتیا و الاحکام". در تفسیر قمی هم هست.

[سؤال: ... جواب:] شیخ مفید یک رساله عددیه دارد که در این جامع نور [به نام] "رسالة‌فی العدد" هست.راجع به این است‌ که ماه رمضان همیشه سی روز است. شیخ مفید می‌خواهد این را اثبات کند که "لاینقص ابدا". بعد در آن رساله از روات این روایتی که دارد: "ماه رمضان سی روز است و هیچ‌وقت کمتر نمی‌شود" اینطور تعبیر می‌کند؛ می‌گوید روات این روایت "من الرؤساء الاعلام الماخوذ منه الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لاطریق الی ذم واحد منهم". حالا کاری نداریم که بعدش می‌گوید "فقد روی ابوالجارود عن محمد بن سنان" آن ابوالجارود که رئیس فرقه ضاله زیدیه است. آن محمد بن سنان هم چند صفحه قبلش شیخ مفید گفته که "هذا ضعیف جدا متهم مطعون علیه". و لذا ما گفتیم این توثیق شیخ مفید توثیق مجموع من حیث المجموع است نه تک تک افراد.

[سؤال: ... جواب:] باید توجیه کنیم. و الا معنا ندارد که بگوید "لاطریق الی ذم واحد منهم" بعد بگوید روایت ابی‌الجارود عن محمد بن سنان، محمد بن سنانش را چند صفحه قبل دیگه حرفی نبوده که به او نزند، از هستی ساقطش کرده، چون در آن روات روایتی که می‌گوید ماه رمضان گاهی بیست و نه روزه است گاهی سی روزه است محمد بن سنان در آن روایت هست. آنجا گفته "ضعیف جدا مطعون علیه متهم" -قریب به این مضمون-. ابی‌الجارود هم جایی تضعیفش نکرده ولی خداییش [در رابطه با] ابی‌الجارود نمی‌شود گفت "من الرؤساء الاعلام الماخوذ منهم الحلال و الحرام و الفتیا و الاحکام الذین لاطریق الی ذم واحد منهم". ابی‌الجارود که رئیس فرقه زیدیه است. فرقه زیدیه دو تا فرقه هستند: زیدیه بُطریه زیدیه جارودیه. زیدیه جارودیه بهترند از زیدیه بطریه؛ چون آن‌ها شیخین را قبول نداشتند. ولی بالاخره مخالف بودند با ائمه ما. و فقه‌شان هم فقه ابو حنیفه بود چون ابوحنیفه هم جزء طرفداران زید بود و در مبارزه زید نقش داشت. در جهاد زید حضور داشت. و فرقه جارودیه هم طرفدار فقه ابوحنیفه هستند. در کتاب الاحکام نگاه کنید؛ " الامام الهادی الی الحق یحیی بن الحسین". بر اساس فقه ابوحنیفه است.

پس ما گفتیم شیخ مفید مجموع من حیث المجموع را می‌خواهد بگوید یعنی می‌خواهد بگوید در این‌ها آدم‌های بزرگی هستند. حالا برای این‌که وقتی بیان می‌کنیم احادیث را، دیگه رطب و یابس را با هم می‌گوییم، این اشکالی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] زیدیه اصلا جزء اصحاب شمرده نمی‌شوند چون فقه‌شان اصلا فقه امامیه نیست. امّا فطحیه و حتی واقفیه را به عنوان اصحابنا ذکر کردند چون فقه‌شان فقه امامیه است.

آقای خوئی فرموده که عبدالاعلی بن اعین عجلی، توثیق دارد چون در رساله عددیه شیخ مفید توثیقش کرده که وضعش معلوم شد. و تفسیر قمی هم توثیقش کرده که آن هم وضعش معلوم بود. بعد ایشان فرموده و امّا عبدالاعلی بن اعینی که در این روایت است ربطی به آن عبدالاعلی بن اعین عجلی ندارد. این، مولی آل سام است. مولی آل سام یک فرد دیگری است‌ که ابان از او نقل می‌کند و این اصلا توثیق ندارد.

این حرف آقای خوئی درست است؛ مروی‌عنه ابان، عبدالاعلی مولی آل سام است. ولی به نظر ما چون ابن ابی‌عمیر از عبدالاعلی ابن اعین مولی آل سام نقل حدیث کرده در علل شرائع جلد1 صفحه85. و لذا از این طریق می‌شود کشف وثاقتش کرد. البته یک مورد است اگر قِلّت مورد شما را به شک نیندازد. و لذا بعید نیست سند تمام باشد. آن عبدالاعلی بن اعین عجلی را هم ما توثیق می‌کنیم بخاطر اکثار اجلاء. مشکلی ندارد.

اما دلالت روایت:‌گفته می‌شود که چون "لاهدی الا من الابل" قطعا حکم استحبابی است، "لاذبح الا بمنی ظهور پیدا نمی‌کند در حکم الزامی؛ مثل "اغتسل للجمعة و الجنابة" یا مثلا "صل صلاة اللیل و الغفیلة". صلاة لیل یقینا مستحب است حالا صلاة غفلیه را نمی‌دانیم مستحب است یا نه؟ نمی‌توانیم بگوییم که اصالة الظهور اقتضاء می‌کند که بگوییم واجب است نماز غفلیه؛ چون قرینه سیاق مانع از این ظهور است.

این را ما قبول نداریم؛ اگر دو تا خطاب باشد که یکی از آن‌ها یقینا مستحب است و آن دیگری مشکوک است، می‌توانیم بگوییم آن هم مستحب است؟ مولی گفت "اکرم زیدا و عمروا" و ما می‌دانیم اکرام زید واجب نیست؛ اگر اکرام نکنیم عمرو را مولی مؤاخذه نمی‌کند؟ نمی‌گوید تو می‌دانستی اکرام زید واجب نیستی چرا عمرو را اکرام نکردی؟ عقلاء نمی‌گویند حق با مولی است؟ ما در جایی که کثرت اوامر استحبابیه به حدی است مثلا فرض کنید ده تا امر استحبابی داریم یک امر مشکوک الوجوب داریم آنجا گفتیم: انصافا کثرت جمل استحبابیه مانع از انعقاد ظهور این جمله منفرده می‌شود در وجوب. امّا اگر دو تا جمله است یکی مستحب دیگری مشکوک الوجوب، این، قرینه سیاق درست نمی‌کند. و لذا جمله ثانیه را حمل بر وجوب می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] "اکرم" را تکرار هم نکند "اکرم زیدا و عمروا" هم بگوید، ما همان را می‌گوییم. وانگهی اینجا که تکرار شده؛ "لاهدی الا من الابل و لاذبح الا بمنی".

روایت هفتم

**روایت هفتم** روایت مسمع هست: "منی کله منحر وافضل المنحر المسجد". یعنی اطراف مسجد خیف.

آقای خوئی فرموده سندش ضعیف است؛ گرچه این حسن لؤلؤیی توثیق دارد (نجاشی توثیقش کرده) و لکن معارضه دارد با تضعیف ابن الولید.

ما می‌گوییم این اشکال وارد نیست. چرا؟ برای این‌که ابن الولید مگر گفته ضعیفٌ؟ گفت: "لااعمل بروایته". من نمی‌دانم ابن الولید چرا عمل نمی‌کند به روایت حسن لؤل‍ؤیی؟ شاید مبانی او فرق می‌کند با مبانی ما؛ او می‌بیند اگر یک شخصی روایات زیادی دارد که مشتمل بر فضائل اهل بیت است‌ که از نظر او غلو است دیگر اعتنایی به این راوی نمی‌کند و لو این راوی از اجلاء باشد. مگر ما مقلد ابن الولید هستیم؟ مرحوم صدوق تابع ابن الولید بود؛‌ابن نوح تابع ابن الولید بود. امّا نجاشی گفته "ثقةٌ".

بله، دلالت روایت به نظر ما مشکل دارد چون "منی کله منحر" مفهوم ندارد. او توسعه می‌خواهد بدهد در منحر بودن منی؛‌ می‌گوید اختصاص به اطراف جمرات و مسجد خیف ندارد؛ کل منی، منحر است؛ امّا غیر منی منحر نیست؟ لااقل غیر منی در حالات اضطرار منحر نیست؟ این را که دلالت نمی‌کند. و لذا اشکال دلالی به این روایت تمام است.

روایت هشتم

**روایت هشتم** معتبره دیگر مسمع: "اذا دخل بهدیه فی العشر فان کان اشعره و قلّده فلاینحره الا یوم النحر بمنی" کسی که با هدیش در دهه اول ذیحجه وارد مکه بشود، هدیش را اشعار کرده یا تقلید کرده "فلاینحره الا بمنی".

اشعار این است‌ که سنان شتر را می‌بُرد خون می‌آید می‌شود اشعار. تقلید این است‌ که یک چیزی را آویزان می‌کند دور گردن گوسفند مثلا یک کفش کهنه را آویزان می‌کند دور گردن گوسفند؛ می‌شود "قلده". (قلاده‌ای). منتها نه این‌که طلا بخرد بیندازد دور گردن گوسفند؛ کفش کهنه‌‌اش را می‌اندازد دور گردن گوسفند؛ گردن گوسفند می‌شود "قلده".

این هم اطلاق دارد دیگه.

روایت نهم

**روایت نهم** معتبره سعید سمان: "و من کان علیه هدی فلاتبرح حتی تذبح" امام از قول پیامبر -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌‌آله- نقل می‌کند که پیامبر به زن‌هایی که شب می‌آمدند برای رمی جمره عقبه امر فرمود هر کسی که هدی بر او واجب است "لاتبرح" از جای خودش تکان نخورد "حتی تذبح". یعنی در منی ذبح کند دیگه؛ چون دارد که "عجل النساء لیلا من المزدلفة الی منی و امر من کان منهن علیها هدی ان‌ترمی و لاتبرح حتی تذبح"

این، قضیه خارجیه است. پیامبر احراز کرد این‌ها واجد شرائط و قدرت بر ذبح در منی هستند. اصلا اطلاق ندارد.

روایت دهم و یازدهم و دوازدهم را انشاء الله روز شنبه می‌خوانیم و بعد این بحث اساسی را دنبال کنیم که این روایات نسبت به شرائط زمان ما اطلاق دارند یا ندارند؟ انشاء روز شنبه.

جلسه 142-619

**‌شنبه - 09/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که آیا شرطیت ذبح در منی شرطیت مطلقه هست‌که در فرض از عجز از ذبح در منی نوبت برسد به صوم بدل الهدی؟ یا شرطیت فی حال الاختیار هست؟.

مرحوم آقای خوئی فرمودند روایاتی که دلالت می‌کند بر شرطیت مطلقه، ضعیف السند است. مثل "لاهدی الا من الابل و لاذبح الا بمنی" که ضعیف السند است. امّا روایاتی که تام السند است، در مقام بیان شرطیت ذبح در منی نیست. مثلا ما در صحیحه منصور بن حازم در مورد کسی که هدیش گم شد و شخص دیگری آن را پیدا کرد و ذبح کرد می‌بینیم امام فرمود "ان کان نحره بمنی" شتری بود که نحر کرده بود "فقد اجزأ عن صاحبه و ان کان نحره فی غیر من لم‌یجزء عن صاحبه". ایشان می‌فرماید این روایت ناظر به گم شدن هدی است؛ متعارف در هدیی که گم شده مثل بقیه هدی‌ها این بود که امکان ذبح در منی را داشت. در مقام بیان این نیست که اگر یک روزی ذبح هدی در منی ممکن نبود هم باز ما می‌گوییم ذبح در منی شرط است. اجماع هم که می‌گوید ذبح در منی باید باشد آن هم دلیل لبی است؛ لسان ندارد. و لذا ایشان می‌فرماید حالا که اطلاقی در ادله ذبح در منی نبود که شامل فرض عجز بشود، ما رجوع می‌کنیم به اطلاق دلیل وجوب ذبح بر متمتع؛ و لو بیرون منی ذبح بکند. در مناسک فرمودند "جاز له الذبح فی المذبح الفعلی فانه یجزی ذلک". این دلیل نمی‌شود که ایشان بخواهد بگوید حتما باید در مذابح فعلی ذبح بکنیم؛‌[بلکه می‌گوید] جایز می‌شود ذبح در مذابح فعلی. و طبق بیان ایشان ذبح در غیر منی هر کجا که شد جایز می‌شود؛ از جمله مثلا الان در وادی معیصر.

ما روایات را بررسی می‌کردیم عرض کردیم که بعضی از این روایات هم سندا خوب است هم دلالةً ظاهرش شرطیت مطلقه است.اشکال آقای خوئی را در برخی از این روایات پذیرفتیم که دلالتشان تام نیست.

مثل موثقه زرعة "عن رجل احصر فی الحج" راجع به محصور سؤال می‌کند امام فرمود "فلیبعث بهدیه و محله منی یوم النحر ان کان فی الحج". انصاف این است‌ که این ناظر است به حکمی که راجع به محصور است. در مقام بیان شرطیت مطلقه بودن ذبح در منی نیست. نمی‌خواهد بگوید این شرطیت، مختص است به حال اختیار یا مطلق هست؛ اعم از حال اختیار یا حال عجز.

و لکن دلالت برخی از روایات اطلاق دارد.

مثل معتبره عبدالله بن زراره راجع به حج قران: "القارن لایحل حتی یبلغ الهدی محله و محله النحر بمنی". حج قران هم که خصوصیت نداشت؛ چه فرق می‌کند حج قران با حج تمتع؟ بالاخره محل نحر حج منی است.

روایت ابراهیم کرخی هم که داشت "فی رجل قدم بهدیه مکة‌فی العشر فقال ان کان هدیا واجبا فلاینحره الا بمنی". این هم اطلاق دارد دیگه. می‌گوید اگر هدی واجب است در آن ده روز اول، آن هدی را نحر نکند یا ذبح نکند؛ بلکه صبر کند در منی روز دهم به بعد ذبح یا نحر بکند. ارشاد به شرطیت مطلقه است. سندش هم که خوب است.

رسیدیم به روایات دهم و یازدهم و دوازهم. این‌ها را هم بخوانیم.

روایت دهم

**روایت دهم**: معتبره فضل بن یونس "سألته عن رجل عرض له سلطان فاخذه ظالما له یوم عرفة قبل ان‌‌یعرّف فلما کان یوم النفر خلّی سبیله کیف یصنع؟ قال یلحق فیقف بجمع ثم ینصرف الی منی فیرمی و یذبح و یحلق". بعد از وقوف اضطراری مشعر، برود به منی و رمی کند جمره عقبه را و ذبح کند و حلق کند. ظاهرش است‌ که در منی این کارها را انجام دهد.

روایت یازدهم

روایت یازدهم روایت حسین بن محمد هست عن معلی بن محمد عن الحسن بن علی بن وشاء -که ما حسین بن محمد و معلی بن محمد را سابقا توثیق کردیم- عن ابان عن زرارة "فی المحرم اذا اصاب صیدا فوجب علیه الفداء فعلیه ان‌ینحره ان کان فی الحج بمنی حیث ینحر الناس". می‌گوید اگر قربانی‌ای بخاطر کفاره بر این شخص واجب شده باشد و در حج باشد،‌در منی این قربانی را بکشد همان جایی که مردم قربانی می‌کنند. یعنی مردم در منی باید قربانی بکنند.

روایت دوازدهم

**روایت دوازدهم** هم معتبره اسحاق بن عمار هست‌که دارد "ان رسول‌الله -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌‌آله- نحر هدیه بمنی و امر الناس فنحروا فی منازلهم". پیامبر در منی در همان اطراف مسجد الخیف قربانی‌ها را کشت برای خودش ولی به مردم فرمود در منازل خودتان در منی قربانی بکنید "و کان ذلک موسعا علیهم فکذلک موسع علی من ینحر الهدی بمکة فی منزله اذا کان معتمرا". بعد حضرت خواست بفرماید که در مکة هم با این‌که منحر عمرة مفردة نزدیک مسجد الحرام هست (حزورة که الان دیگه جزء مسجد الحرام شده) امّا مجاز هستند مردم که در آن منحر که افضل است نحر نکنند بلکه در منازل‌شان هدی بکنند. از این روایت هم معلوم می‌شود که پیامبر امر فرموده بود که مردم هدی حج را در منازلشان قربانی بکنند.

این روایاتی که امروز مطرح کردیم به نظر می‌رسد که اطلاق ندارد. (این سه روایت اخیره)

این معتبره اسحاق بن عمار که برای توسعه است. می‌خواهد بفرماید نحر در آن مکانی که معدّ برای نحر است واجب نیست؛‌در کلّ منی، نحر مجاز است. در مقام بیان فرض عجز از نحر در منی که نیست. تازه دارد توسعه می‌دهد. می‌فرماید لازم نیست در اطراف مسجد الخیف قربانی بکشند (جایی که پیامبر قربانی کشت) بلکه در تمام منی مجاز است نحر. حالا حکم روزی را که عاجز بشوند از نحر در منی که بیان نمی‌کند.

یا در روایت زراره که راجع به قربانی کفاره، فرمود:‌"ینحره بمنی حیث ینحره الناس" می‌گوییم که کافی است در صدق "ینحره الناس" این‌که در حال اختیار مردم در منی نحر می‌کنند. راجع به این‌که کفاره در منی نحر بشود که قطعا مشروط است به قدرت. اگر قدرت نداشته باشیم کفاره را در منی (گوسفند کفاره یا شتر کفاره) قربانی کنیم بیرون منی قربانی می‌کنیم. مهم این است‌ که راجع به هدی حج می‌گویید [از این‌که حضرت فرمود] "حیث ینحر الناس" معلوم می‌شود که بر مردم واجب بود که قربانی حج را در منی نحر کنند، [در جواب می‌گوییم] بله در حال اختیار واجب بود و همین کافی است در صدق "حیث ینحر الناس"؛ بیش از این لازم نیست. از این تعبیر، نمی‌شود شرطیت مطلقه را فهمید.

و امّا معتبره فضل بن یونس هم در مقام بیان کفایت وقوف اضطراری به مشعر است. می‌گوید وقوف اضطراری به مشعر کافی است برای کسی که معذور است. [بنابراین] وقوف می‌کند می‌آید بقیه اعمال را انجام می‌دهد (یرمی و یذبح و یحلق و لاشیء علیه). حالا اگر یک روزی نشود در منی ذبح کرد حکم او را که بیان نمی‌کند. در مقام بیان از آن جهت نیست.

پس ما از این دوازده روایت چند تا روایت بیشتر پیدا نکردیم که بدرد شرطیت مطلقه بخورد: یکی معتبره عبدالله بن زراره بود "القارن لایحل حتی یبلغ الهدی محله و محله النحر بمنی"؛ یکی صحیحه منصور بن حازم بود "من لم‌یصم فی ذیحجة حتی یهل هلال المحرم فعلیه دم شاة و یذبحه بمنی". روایت سوم روایت ابراهیم کرخی بود "ان کان هدیا واجبا فلاینحره الا بمنی". روایت چهارم روایت آخری بود روایت عبدالاعلی بود که "لاذبح الا بمنی". این چهار روایت فقط بدرد ما می‌خورد.

اشکال عام بر روایات باب

اشکال عامی که بر این چهار روایت وارد است این است‌ که گفته می‌شود اولا: اطلاق در این روایات -مثل اطلاق در بقیه موارد- فرع بر امکان تقیید هست عرفا. اگر امکان تقیید بود عرفا و امام تقیید نزد، مقدمات حکمت جاری می‌شود. در زمان ائمه ذبح در منی قطعا ممکن بود برای کسی که حاج است. اگر پول قربانی را داشت و قربانی هم موجود بود، می‌توانست در منی ذبح کند و لو با توکیل غیر. همچون فرضی اصلا مطرح نبود؛ چه در زمان ائمه چه در زمان بعد ائمه -علیهم‌السلام-. مگر همین چهل سال اخیر؛ قبل از چهل سال هم آن‌هایی که حج مشرف می‌شدند در منی ذبح می‌کردند. چهل سال است حدودا که کشتارگاه‌ها را اول منتقل کردند به بخش وادی محسر؛ بخشی از آن هم که بیرون از وادی محسر بود؛ الان کلا منتقل شده است به وادی معیصر. این روایات امکان تقیید عرفی داشت و تقیید نزد تا ما اطلاق‌گیری بکنیم؟

این اشکال به این شکل وسیع اگر تمام بشود مختص اینجا نیست بلکه در خیلی از مسائل مستحدثه این اشکال پیش می‌آید؛ جایی که امکان تقیید عرفا نبود. مثل این‌که زمان ائمه سفر متعارف با چهارپایان بود یا پیاده بود؛ با ماشین و هواپیما نبود. البته سفر متعارف الان با ماشین (قوافل) هست؛ که مسیرة یوم للقوافل با ماشین هست با اتوبوس هست. امّا در زمان ائمه که این فرض متعارف نبود. پس می‌شود بگوییم این روایاتی که می‌گوید حد تقصیر، هشت فرسخ است اطلاق ندارد نسبت به زمان ما؟ فقط فرضی را شامل می‌شود که سیر متعارف یک روز برای قافله‌ها، هشت فرسخ بوده؟ حالا یا پیاده می‌رفتند یا سواره بودند.

یا مثلا در "اوفوا بالعقود" "تجارة عن تراض" بگوییم اطلاق ندارد نسبت به این خرید و فروش‌ها و قراردادهای مستحدث؟ چون در آن زمان امکان تقیید عرفا نبود. اگر امام عقد بیمه را قبول نداشت عرفی نبود بفرماید یا خداوند متعال عرفی نبود بفرماید "اوفوا بالعقود الا عقد التامین" بعد مردم می‌پرسیدند عقد تامین چیست؟ بگویند "سیأتی اقوام" که عقد تامین بینشان متعارف می‌شود. این می‌شود علائم آخر الزمان. دیگه این، قانون نمی‌شود. در قانون ملزم نیست مقنن که تقیید‌های غیر متعارف را ذکر بکند.

بله، اگر امکان تقیید به یک بیان دیگری وجود داشته باشد، حرفی نیست. اگر به یک نحوی می‌شود تقیید بزنند اطلاقات را که بیان، بیان عرفی بشود،‌[در این فرض چون] قضیه حقیقیه است و تقیید عرفی نزدند، اطلاق‌گیری می‌کنیم. امّا در مواردی که به هیچ نحو امکان بیان تقیید عرفا وجود ندارد، اینجا اطلاق‌گیری مشکل می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] برخی از مراحل بیان تقیید، استهجان عرفی دارد؛ استهجان یعنی استیحاش؛ و الا حمل می‌کنند این را بر علم غیب. "غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون". از آینده خبر دادن که استهجان ندارد؛ بلکه خیلی خوب است؛ اعجاز است. و لکن استیحاش می‌کنند مردم. مردم می‌گویند این قید یعنی چی؟ این‌که یک زمانی بیاید که مردم در یک روز هزار کیلومتر سفر کنند، همه مردم [از این خبر] به دست و پا می‌افتند می‌گویند چطور می‌شود هزار کیلومتر؟ طی الارض می‌کنند؟ چکار می‌کنند؟ مردم از ذکر این قیود استیحاش می‌کنند. گاهی هم استیحاش نیست بلکه ملزم نمی‌دانند متکلم را که این قیود را ذکر بکند.

این اشکال اشکال قوی است. ما جواب مقنعی برای این اشکال پیدا نکردیم.

این که گفته می‌شود که دین برای زمان حضور ائمه تنها نیست؛ برای عصر غیبت هم هست؛ پس این روایات که بیان احکام می‌کند نمی‌تواند فقط ناظر باشد به عصر حضور ائمه و در عصر غیبت مردم متحیر باشند. پس باید بگوییم این‌ها اطلاق دارد؛ و لو از باب ظهور نباشد بلکه از باب اصل باشد. اصل تعبدی این است‌ که ما به این خطاب‌ها عمل کنیم؛ و لو کاشفیت از مراد جدی مولی نداشته باشد. امّا وظیفه فعلیه ما عمل به همین روایات است چون اگر این روایات نسبت به زمان ما اطلاق نداشته باشد، لازمه‌اش این است‌ که وظیفه مؤمنین در عصر غیبت، اهمال شده باشد؛ بیان نشده باشد.

جواب این اشکال این است‌ که در عمده احکام احتمال خصوصیت نیست. دروغ حرام است. زنا حرام است. معلوم است‌ که [دروغ حرام است] چه دروغ اینترنتی چه دروغ غیر اینترنتی. این‌ها احتمال خصوصیت ندارد. امّا یک‌سری احکام هست‌که عرف احتمال خصوصیت می‌دهد. [مثلا] این روایاتی که می‌گوید شطرنج بازی حرام است، اطلاق دارد نسبت به جایی که طرف بازی شطرنج، کامپیوتر است؛ یک نفر می‌آید با کامپیوتر (با یک هم‌بازی فرضی یعنی هم‌بازی کامپیوتری) بازی می‌کند، برخی می‌گویند اطلاق دارد دیگه؛ لعب به شطرنج حرام است مطلقا. یکی از مصادیقش این است‌ که شما بنشینید در مقابل کامپیوتر و آن رقیبت، رقیب کامپیوتری باشد. ولی جای این اشکال هست‌که احتمال خصوصیت می‌دهیم که شارع این را حرام نکرده؛ چون قمار باعث بغضاء می‌شد بین مردم؛ "انما یرید الشیطان ان‌یوقع بینکم العداوة و البغضاء فی الخمر و المیسر" میسر همان قمار است. این شبهه، هست. حالا اگر کسی بگوید ما در اینجا اطلاق‌گیری نمی‌کنیم و اصل برائت جاری می‌کنیم از بازی شطرنجی که طرف دیگرش کامپیوتر است (رقیب ما کامپیوتر است) این، اهمال دین لازم می‌آید در عصر غیبت؟ مراد این نیست که دو نفر نشستند جلوی کامپیوتر، بجای آن ابزار شطرنج مجسّم، ابزار شطرنج کامپیوتری دارند. آن را نمی‌گوییم. ما که وارد نیستیم؛ اینطور می‌گویند.

[سؤال: ... جواب:] در بحث قصر و اتمام، یک فکری برایش انشاءالله کردیم یا می‌کنیم.

اما حالا در بحث خودمان واقعا کلام در این است‌ که اطلاق دارد "لاذبح الا بمنی" نسبت به این جایی که حکومت سعودی، کشتارگاه‌ها را از منی بیرون برده؟ بگوییم در آن زمان هم شاید حکومت منع می‌کرد از ذبح در منی یک‌روزی، می‌گفت بروید خارج منی ذبح کنید. اگر واقعا امکانش باشد مشکلی نیست اطلاق پیدا می‌کند. ولی عرض ما این است‌ که این اشکال مبتنی بر این است‌ که در آن زمان امکان تقیید نبود که بگویند "یعتبر الذبح فی منی مطلقا" "من عجز عن الذبح فی منی" و لو بخاطر این‌که کشتارگاه‌ها را برده‌اند بیرون منی ذبحش مجزی نیست خارج منی. معنای شرطیت مطلقه این است دیگه.

جواب از اشکال عام در خصوص مقام

ما جوابی فعلا بر آن اشکال به شکل کلی نداریم مدتهاست فکر می‌کنیم جوابی پیدا نکردیم. اما در مقام گفته می‌شود که چرا امکان تقیید نبوده؟ بگویند "اذا امکن الذبح فی منی وجب". امکان نبوده؟ چرا امکان نبوده؟ "اذا امکن الذبح فی من وجب" دیگه. یا بگویند "لاهدی الا بمنی لمن یستطیع ذلک".

[سؤال: ... جواب:] کلام در این است‌ که این تعبیر عرفی نیست بگویند "لاذبح الا بمنی لمن یستطیع ذلک"؟ آن زمان وقتی می‌گفتند "لاذبح الا بمنی لمن یستطیع ذلک" مردم در ذهنشان عجز شخصی می‌آمده. می‌گفتند یک شخصی عاجز است از ذبح در منی بخاطر یک عذر خاص. الان مصداق جدیدی پیدا می‌کند و آن عذر عام است. پس امکان تقیید با یک بیان عرفی در این جا بود. منتها اگر امام می‌فرمود "لاذبح الا بمنی لمن استطاع ذلک" مردم مصداق "من استطاع" را کسی می‌دانستند که عذر خاصی ندارد و می‌تواند ذبح در منی بکند؛ امّا امروز یک مصداق جدیدی پیدا کرده است و آن این است‌ که افراد عذر عام دارند.

[سؤال: ... جواب:] پس امکان تقیید بود. این اشکال که ما مطرح کردیم که انعقاد اطلاق فرع بر امکان تقیید است عرفا، این اشکال موجبة جزئیة در اینجا جواب داده شده که در اینجا امکان تقیید بود؛ بگویند "لاذبح الا فی منی لمن یستطیع ذلک".

[سؤال: ... جواب:] همان زمان هم امکان عقلی داشت که یک روز حکومت منع بکند از ذبح در منی بخاطر یک بیماری؛ که نگران این بودند که مثلا ذبح در منی، امسال موجب انتقال یک بیماری بشود. امکان عقلی آن که بود؛ امّا متعارف نبود همچون چیزی و عملا هم پیش نیامد. امّا عدم تمکن برای افراد به نحو عذر خاص که آن زمان هم فرض می‌شده دیگه. پس عرفی بوده که بگویند "لاذبح الا فی منی لمن یستطیع ذلک" "لاذبح الا فی منی الا علی من لایتمکن من ذلک فمن لم‌‌یتمکن من الذبح فی منی یذبح فی مکان آخر" این را که می‌شد امام بفرماید. و اگر این را می‌فرمود وافی بود به بیان قید.

[سؤال: ... جواب:] ببینید کلام در این است‌ که امام می‌توانستند این خطاب را قیدی بزنند که از اطلاق بیفتد؛ امّا این قید را نزدند.

[سؤال: ... جواب:] این اشکال که شما مطرح می‌کنید در ذهن هست. فعلا سیر اشکال ما این است‌ که اشکال اول به این اطلاقات این است‌ که امکان تقیید نبود پس اطلاق منعقد نمی‌شود. جواب این است‌ که نخیر امکان تقیید بود. منتها این شبهه که شما مطرح می‌کنید هست‌که اگر کسی بگوید شارع بین عذر خاص و عذر عام فرق گذاشته؛ اگر عذر خاص داشتیم، من شخصا عاجز بودم از ذبح در منی ولی نوع مردم قادر بودند، اینجا شرطیت ذبح در منی ساقط نمی‌شود. اطلاق "لاذبح الا فی من اینجا را می‌گیرد؛ چون امام اگر قصدشان این بود که در فرض عجز از ذبح در منی بفرمایند که ذبح در خارج منی مجزی نیست می‌توانستند قید بزنند بفرمایند "لا ذبح الا فی منی لمن یستطیع ذلک". امّا اگر احتمال بدهیم در عذر خاص، ذبح در خارج منی مجزی نیست اما در عذر عام، ذبح در خارج منی مجزی است، اگر این احتمال را بدهیم آن‌وقت باز این اشکال عود می‌کند که امکان این‌که امام-علیه‌السلام- از "لاذبح الا فی منی" فرض عذر عام را با یک بیان عرفی خارج کند -مثل امروز که عذر عام است- وجود نداشته است پس اطلاق "لاذبح الا فی منی" نسبت به فرض عذر عام مشکل می‌شود. بله، این شبهه هست. منتها این شبهه مبتنی بر این است‌ که ما احتمال فرق بین عذر خاص و عذر عام بدهیم. اگر احتمال فرق بدهیم -که بعضی مثل ‌آقای زنجانی که بحث حرج نوعی را مطرح می‌کنند و این احتمال را عرفی می‌دانند- آن‌وقت این اشکال مسجل می‌شود که امکان تقیید اینجا عرفا نبوده که عذر عام را خارج کنند؛ [چون] آن زمان عذر عام مطرح نبود که نوع حجاج عاجز بشوند از ذبح در منی. چون امکان تقیید عرفا نبود پس مقدمات حکمت هم تمام نشده پس این اشکال مسجل می‌شود.

ادامه بحث و بررسی تفصیلی این چهار روایت انشاءالله فردا.

جلسه 143-620

**یک‌شنبه - 10/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که شرطیت ذبح در منی، شرطیت مطلقه هست‌که شامل حال عجز و حرج از ذبح در منی هم بشود یا نه؟.

ما چند روایت را مطرح کردیم و گفتیم ظاهر این‌ها شرطیت مطلقه است. و لکن یک اشکال عامی هست و آن اشکال عام این است: در مواردی که قیود مستحدثه در عصر غیبت قابل تبیین عرفا در زمان شارع نبوده، برای انعقاد اطلاق در این خطابات، مقدمات حکمت منعقد نمی‌شود؛ چون یکی از مقدمات حکمت امکان تقیید هست؛ اگر امکان تقیید نباشد عرفا نمی‌شود از عدم البیان اطلاق‌گیری کرد. و در این روایات هم نسبت به عذر عام (یک‌روزی بیاید عذر عام باشد از ذبح در منی) [می گوییم] این فرض عذر عام فرض متعارفی نبود که در زمان ائمه بشود عرفا برای مردم بیان کرد. و شاید ائمه نسبت به فرض عذر عام، شرطیت مطلقه "کون الذبح فی منی" را قائل نبودند. ما چه می‌دانیم؟ نسبت به عذر خاص، امکان تقیید بود [مثلا بفرماید] "ان استطعت فاذبح فی منی". ولی اگر ائمه می‌خواستند بفرمایند که در فرض عذر خاص (که این شخص، عجز دارد به عذر خاص) اگر این شخص نتواند در منی ذبح کند لامباشرة و لاتوکیلا وظیفه‌اش می‌شود صوم؛ امّا در عذر عام -مثل امروز- شاید نظر ائمه این بوده که وظیفه می‌شود ذبح در خارج منی؛ ائمه چطور می‌خواستند این مطلب را تفهیم کنند به مخاطبین؟ اگر می‌فرمودند "یجب الذبح فی منی لمن استطاع" شخصی که عاجز بود به عذر شخصی، از این کلام دچار اشتباه می‌شد و فرض این است‌ که شاید نظر ائمه این بود که تفصیل بدهند بین عذر خاص و عذر عام.

و واقعا احتمال تفصیل هست. ما چرا اصرار کنیم که این احتمال تفصیل نیست؟ مگر در باب اجاره خود فقهاء نفرمودند: اگر مستاجر متمکن نبود از انتفاء به عین مستاجره، اگر عذر خاص داشت اجاره منفسخ نمی‌شود و اگر عذر عام داشت اجاره منفسخ می‌شود. یک وقت من اجاره می‌کنم یک خانه‌ای را یک هتلی را در یک شهر و لکن بلیط هواپیما گیرم نمی‌آید و اگر سفر خارج کشور است به من ویزا نمی‌دهند و عملا نمی‌توانم بروم از آن هتل استفاده کنم، در این فرض، اجاره منفسخ نمی‌شود و باید اجاره بهای آن هتل را بدهم. امّا اگر عذر عام بود مثل این‌که یک شهری دچار جنگ شد که دیگر امکان عرفی سفر به آنجا نیست، اجاره منفسخ می‌شود. نکته‌اش عرفا در عذر عام این است‌ که آن منفعت منتفی می‌شود ( قابلیت عین للمنفعة‌از بین می‌رود).

[سؤال: ... جواب:] ممکن است آنجا هم بگوییم که عذر عام است‌ که به قول شما به هیچ ایرانی ویزا ندهند که عمره بروند. ولی نکته‌ای که در آنجا هست و روشن است این است‌ که عذر عام به حدی باشد که عرفا قابلیت این عین للمنفعة از بین برود. مثالی که زده می‌شود این است‌ که یک مکانی را برای ورزش اجاره می‌کنند و یک‌وقت برف می‌آید که امکان ورزش کردن در این فضای باز نیست و در این فرض اجاره منفسخ می‌شود. امّا یک‌وقت به این ورزش‌کار‌ها ویزا ندادند بلیط هواپیما جور نشد (عذر خاص بود) این‌ها که اجاره کردند آن مکان ورزشی را باید اجاره بها را پرداخت کنند. شاید در ذبح در منی هم شبیه همین حکم باشد.

و لذا معتقدیم که این ادله شرطیت ذبح در منی، اطلاق ندارد نسبت به وضع امروز که حرج نوعی است از ذبح در منی در ایام تشریق؛ و لو حرج شخصی نباشد فضلا از این‌که عجز شخصی باشد. برای بعضی‌ها صرفا حرج نوعی است نه عجز شخصی است نه حرج شخصی است. اطلاق نداریم در ادله نسبت به این فرض که بخاطر منع حکومت عربستان حرج نوعی است‌ که مردم بخواهند در منی ذبح بکنند. اطلاق که نداشتیم در دلیل شرطیت ذبح که باید در منی باشد، رجوع می‌کنیم به اطلاقات ذبح که می‌شود در هر مکانی ذبح کرد. این اطلاقات را بعدا عرض می‌کنم. البته ما می‌گوییم باید در حرم باشد بخاطر همان آیه "ثم محلها الی البیت العتیق" که بعدا توضیح خواهیم داد.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق ذبح [مراد است] نه ذبح در منی. در "فما استیسر من الهدی" که ندارد در منی [باید باشد].

تجدید نظر در اطلاق روایات اربعه‌ای که گفته شد اطلاق دارد

راجع به این روایات ما یک تجدید نظری کردیم دیدیم همین چند روایتی هم که ما می‌خواستیم بگوییم دلالتشان تمام است، مبتلا به اشکال ضعف دلالت هست؛ لولا این اشکال عام در قیود مستحدثه. ما چند روایت را مطرح کردیم حالا دو مرتبه می‌خواهیم آن‌ها را بررسی کنیم:

یکی **معتبره عبدالله بن زراره** بود: "القارن لایحل حتی یبلغ الهدی محله و محله النحر بمنی". ما می‌گفتیم این روایت راجع به حج قران می‌گوید "محل النحر منی" و احتمال فصل هم نیست بین حج قران و حج تمتع. امّا اشکال ما امروز این هست‌که اولا این معتبره در مقام بیان این حکم نیست. مفاد این معتبره این است: امام -علیه‌السلام- به پسر زراره فرمود: سلام من را به پدرت برسان و به او بگو این‌که من از او عیب‌جویی می‌کنم بخاطر حفظ جان تو است دفاع از تو است و به پدرت بگو برای حج، محرم بشو به حج افراد و قصدت این باشد که بعد از طواف و سعی عدول کنی به عمره تمتع؛ این یک کیفیتی است در حج تمتع؛ کیفیت حج اصحاب پیامبر.

کیفیت‌های دیگر هم هست‌که قبلا مطرح کردیم: یکی حج تمتع است از اول با اظهار نیت حج تمتع که ما انجام می‌دهیم. این یک نوع از حج تمتع. نوع دوم این هست‌که نیت حج تمتع کند امّا از بیان نوع حج سکوت کند. تعبیر می‌کند که "اصحاب الاضمار احبّ الی"؛ در دل نیت بکن عمره تمتع را و در زبان چیزی نگو. در زبان بگو "لبیک". نوع سوم این است‌ که در دل نیت عمره بکنی در زبان بگویی که محرم می‌شوم به حج "اهل بالحج و انو العمرة" در زبان می‌گویی "لبیک بحجة لبیک" امّا در دل نیت کردی عمرة تمتع را.

نوع چهارم این است‌ که در این معتبره عبدالله بن زراره گفته شده؛ در زبان حج افراد و در دل هم نیت حج افراد [را داشته باش] و لکن قصد فسخ داری؛ قصد داری بعدا عدول کنی به عمره تمتع. حضرت به عبدالله بن زراره فرمود: به پدرت بگو که این کار را بکند؛ محرم بشود به حج إفراد ظاهرا و باطنا، لفظا و قصدا و لکن ینوی الفسخ و یقلب حجه الی عمرة التمتع که اصحاب پیامبر این کار را کردند. بعد حضرت می‌فرماید: چرا خود پیامبر این کار را نکرد؟ "و انما لم‌یفعل ذلک النبی -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌‌آله- لسوقه الهدی" چون سوق هدی کرده بود و قارن بود "و القارن لایحلّ حتی یبلغ الهدی محله" و شخصی که حج قران بجا می‌آورد نمی‌تواند محل بشود یعنی نمی‌تواند عدول کند به عمره تمتع و محل بشود مگر همین حج افراد را تا روز عید قربان ادامه بدهد و روز عید قربان محل بشود. [این روایت] اصلا در مقام بیان نیست نسبت به تفاصیل این حکم؛ دارد یک حکم دیگری را برای عبدالله بن زراره بیان می‌کند که به پدرش منتقل بکند. چطور ما اطلاق‌گیری بکنیم؟ حضرت دارد توضیح می‌دهد که چرا پیامبر عدول نکرد از حج خودش به حج تمتع؟ می‌فرماید چون قارن بود.

[سؤال: ... جواب:] در مقام بیان این است‌ که "لایحلّ القارن حتّی یبلغ الهدی محلّه". محل هدی هم مکّه نیست -که در روز چهارم ذیحجّه پیامبر به مکه رسید- بلکه محل هدی حج قران، منی است و لذا پیامبر نتوانست عدول کند از حج قران به عمرة تمتع. در مقام بیان این جهت است. امّا این‌که آیا شرطیت ذبح در منی در حج، شرطیت مطلقه است حتی نسبت به حال عذر؟ در مقام بیان این حیث نیست. هذا اولا.

و ثانیا مسلم است در حج قران که اگر نتواند حاجی در منی قربانی کند باید در غیر منی قربانی بکند؛ چون اشعار و تقلید کرده؛ هدیش شده للّه؛ ("من شعائر الله"). آیا می‌تواند برگرداند به شهر خودش و بدهد به قصاب محل و بگوید ما نتوانستیم در منی این شتر را قربانی کنیم و روزه گرفتیم و سپردیم این شتر را به قصاب محل که نحر کند و گوشتش را بفروشد به مردم؟ نه،‌این جایز نیست. و لذا در مورد خود حج قران، مسلم است‌ که شرطیت ذبح و نحر در منی، شرطیت مطلقه نیست نسبت به حال عجز از ذبح در منی؛ و ما چطور تعدی کنیم به حج تمتع؟ پس این روایت هم قابل استدلال نیست.

روایت دوم که استدلال کردیم **صحیحه منصور بن حازم** بود: "من لم‌یصم فی ذیحجة حتی یهل هلال محرم فعلیه دم شاة و لیس له صوم و یذبحه بمنی". ما گفتیم این ذبح در سال آینده مربوط به ذبح هدی حج است. امّا این احتمال هست و از آقای زنجانی هم نقل کردند که ایشان هم این احتمال را می‌دهند که این قربانی، کفاره ترک صوم با شد نه هدی الحج. خیلی از فقهاء این را هدی الحج می‌گیرند ولی واضح نیست. شاید این قربانی، کفاره ترک صوم باشد.

[سؤال: ... جواب:] در کفاره، مسلم است‌ که با عجز از ذبح در منی، ساقط نمی‌شود؛ او را که روایت داریم.

ظاهر روایت این است‌ که صوم بر او واجب بود روزه نگرفت ماه محرم رسید دیگه صوم ساقط می‌شود باید دم شاة‌بدهد.

[سؤال: ... جواب:] در کفاره مسلم است‌ که ذبح در منی، شرطیت مطلقه ندارد؛ بلکه اگر عمدا هم ترک کردید ذبح در منی را و در وطنتان ذبح کردید مجزی است بلااشکال. [این حکم] منصوص است.

روایت سوم **روایت ابراهیم کرخی** است: "فی رجل قدم بهدیه مکة فی العشر قال ان کان هدیا واجبا فلاینحره الا بمنی". اگر مورد این روایت، حج قران باشد که همان اشکال در حدیث اول اینجا هم می‌آید. ولی اگر کسی بگوید اطلاق دارد و شامل حج تمتع هم می‌شود، می‌گوییم معلوم نیست امام -علیه‌السلام- به شکل قضیه حقیقیه این را فرموده باشند که هر کسی که در دهه اول ذیحجه هدیش را به مکه بیاورد و هدیش واجب باشد، نحر نکند آن را مگر در منی. معلوم نیست قضیه، حقیقیه بوده. شاید یک شخصی آمده خدمت آقا عرض کرده: "انی قدمت بهدیی الی مکة فی العشر الاول" و امام به او فرموده "ان کان هدیک واجبا فلاتنحره الا بمنی". این احتمال، هست. این روایت هم که نمی‌گوید قال الامام -علیه‌السلام- "من قدم" بلکه می‌فرماید "فی رجل"؛ [یعنی] امام راجع به یک شخصی که "قدم مکة" اینطور فرمود. شاید قضیه، خارجیه بوده و آن شخص آنجا بوده و امام می‌دانسته این شخص قادر بر نحر در منی است. دیگه اطلاق ندارد شرطیت ذبح در منی در حج واجب نسبت به یک روزی که هزار و چند سال بعد خواهد رسید که امروز هست‌که مردم عجز نوعی و حرج نوعی پیدا می‌کنند از ذبح در منی. همچون اطلاقی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] "رجل شک بین الثلاث و الاربع" که احتمال خصوصیت ندارد. [در این روایت، تعبیر می‌کند به] "فی رجل". امام راجع به یک رجلی اینطور فرمود؛ شاید آن رجل رفته خدمت امام به عنوان استفتاء، راجع به خودش چیزی فرمود.

بله در **معتبره مسمع** -روایت هشتم از این روایاتی که خواندیم- ظاهرش این است‌ که قضیه، حقیقیه است؛ "عن ابی‌عبدالله اذا دخل فی العشر فان کان اشعره و قلده فلاینحره الا یوم النحر بمنی". بعید نیست بگوییم این روایت قضیه حقیقیه را بیان می‌کند. ولی مسلم است‌ که این روایت در حج قران است؛ [چون دارد] "اشعر و قلده". و عرض کردیم در حج قران اگر عاجز بشوید از ذبح در منی، یقینا ذبح ساقط نیست؛ چون این دیگه شد لله؛ "و البدن جعلنا لکم من شعائر الله". "ما کان لله فلایرجع فیها". این را که دیگه نمی‌شود برگرداند به شهر خودمان بدهیم قصاب یا بفروشیم. نمی‌شود تعدی کنیم به حج تمتع.

آخرین روایت **روایت عبدالاعلی** است: "لاهدی الا من الابل و لا ذبح الا بمنی". فقط همین روایت است. این روایت هم اولا سندش باید تمام باشد. عبدالاعلی مشترک است؛ باید ثابت کنیم یا عبدالاعلی بن اعین عجلّی است‌ که اثباتش مشکل است یا ثابت کنیم عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام هست و ابن ابی‌عمیر از او روایت کرده که [البته] ما یک روایت پیدا کردیم در علل الشرائع عن ابن ابی‌عمیر عن عبدالاعلی بن اعین مولی آل سام. آیا با یک روایت می‌شود وثوق به نسخه پیدا کنیم؟ این نسخ قدیمه، مغلوطه بوده و "واو" و "عن" خیلی جابجا می‌شده. سقط زیاد داشته؛ بجای این‌که بنویسند "ابن ابی‌عمیر و" نوشته می‌شده "ابن ابی‌عمیر عن".

نگاه کنید به منتقی الجمان؛ صاحب معالم تصریح می‌کند که تهذیب شیخ طوسی پیش من هست به خط شیخ؛ من می‌بینم اشتباهاتی که برای دیگران رخ داده. نوشتند "عن" می‌روم نسخه شیخ را پیدا می‌کنم می‌بینم شیخ اولش نوشته بوده "عن" منتها نون را که مثل ما نمی‌نوشتند بلکه نون را می‌کشیدند و مثل واو می‌شده؛ بعد شیخ اصلاح کرده با یک قلم کم‌رنگ‌تر و سَر لفظ "عن" را بهم وصل کرده تا بشود واو. و لذا از جهات دیگر این‌ها شبیه هم بوده. کُتّاب، طبق فرمایش صاحب معالم توجه نمی‌کردند به اینکه شیخ طوسی اصلاح کرده این "عن" را کرده "و". یا بالعکس هم همین ممکن است باشد.

علل الشرائع هم که جزء کتب اصلیه رواییه شیعه نیست. در کتب اصلیه رواییه شیعه مثل کافی ببینید این همه اختلاف نسخ هست.

[سؤال: ... جواب:] اصل عدم خطا در این کتّاب؟ شما می‌دانید کتّاب، چه اشخاصی بودند؟ این چه اصل عدم الخطایی است در مورد غیر محرز الوثاقة؟ کسی که محرز الوثاقه نیست شاید اهمیت نمی‌داده [و با این که] شک داشته می‌نوشته. مگر نگفت قرآن را داد به یکی که بنویسد گفت خواهش می‌کنم که اصلاح نکن گفت اصلاح نکردم الا چند مورد که دیگه نمی‌شد: "شغلتنا" را کردم "شدرستنا". مگر نشنیدی؟ اعتماد بر ظنیات می‌کنند و می‌نویسند. اگر چند مورد باشد که انسان وثوق پیدا کند بله، بالاخره در این موارد همه‌اش که اشتباه نیست. [اما در مانحن‌فیه] یک مورد در علل الشرایع هست‌که به نسخه آن هم آدم وثوق پیدا نمی‌کند. در این کتاب‌های دیگر هم که نقل نکردند تا ما بگوییم این‌ها نسخه صحیحه داشند بر فرض. این یک اشکال سندی.

اشکال دلالی هم این است؛ البته بر خلاف نظر خودمان و طبق اشکال آقای زنجانی می‌گوییم: ایشان معتقد است‌ که قرینه سیاق مانع از ظهور است. در "اغتسل للجمعة و الجنابة" این، حکم عقل است‌ که می‌گوید باید امتثال کنی؛ چون قرینه بر ترخیص نداریم نه از باب ظهور؛ و لو ظهور نداشته باشد در وجوب. امّا در "لاهدی الا من الابل" که امر و نهی نیست تا حکم عقل مطرح باشد بلکه بیان شرطیت می‌خواهد بشود. در "لاذبح الا بمنی" در کنار "لاهدی الا من الابل" ایشان اشکال می‌کند که این تعبیر دیگه ظهور در شرطیت مطلقه نداشته باشد شاید شرط کمال باشد نه شرط صحت. البته این اشکال طبق مبنای ما وارد نیست. فعلا ما اشکال دلالی نمی‌کنیم. امّا اشکال سندی داریم. ولکن الذی یسهل الخطب همان اشکال اول ما است‌ که اشکال عام است در مقام.

نتیجه عرض ما این شد که در روز عید قربان حرج نوعی است ذبح کنیم و همین کافی است یا در روز عید قربان عجز شخصی داریم. آن هم می‌تواند نکته دیگری باشد [برای سقوط شرطیت ذبح در منی]. ما چه می‌دانیم؟ شاید همین مقدار عجز شخصی [نکته سقوط باشد] منتها عام؛ یعنی هم عموم عجز دارند هم من عجز دارم؛ در روز عید قربان اینطور است دیگر. یعنی هم عجز عمومی و هم عجز خصوصی با هم هست. شاید این هم نکته باشد برای این‌که ذبح در منی ساقط بشود شرطیتش.

اگر اطلاق ادله از بین برود نوبت می رسد به علم اجمالی

و لذا بحث در این واقع می‌شود که اگر این را بگوییم که مشکل حل است. منتها یک مطلبی را هم باید اضافه کنیم به این عرض خودمان و آن این است‌ که قصور در دلیل شرطیت در صورتی موثر هست‌که یک خطاب مطلقی داشته باشیم که امر کرده باشد به اصل هدی و در هنگام شک در شرطیت مطلقه ذبح در منی نسبت به وضع کنونی بگوییم رجوع می‌کنیم به اطلاق امر به ذبح هدی. امّا اگر اطلاقی در امر به ذبح هدی نبود نوبت می‌رسد به علم اجمالی؛ که علم اجمالی داریم یا بر ما صوم واجب هست اگر منی شرط مطلق باشد و نوبت می‌رسد به صوم بدل الهدی و یا ذبح خارج منی واجب است اگر منی شرط مطلق نباشد. این علم اجمالی منجز می‌شود.

این را توضیح بدهم:

ما شرطیت مطلقه را منکر شدیم در ذبح در منی؛ با دو بیان؛ حداقل آن بیان اشکال عام نسبت به عدم اطلاق در قیود مستحدثه منشا شد بگوییم اطلاق این روایات، اقتضاء شرطیت ذبح در منی فی حال الحرج النوعی نمی‌کند. اطلاق ندارد نسبت به این فرض. و لکن مطلبی که لازم هست این است‌ که باید اطلاق در امر به ذبح منعقد بشود (مثلا "فما استیسر من الهدی" اطلاق داشته باشد) تا بعد بگوییم رجوع می‌کنیم به اطلاق "فما استیسر من الهدی" بعد از قصور دلیل شرطیت ذبح در منی. امّا اگر اطلاقی نباشد در دلیل امر به ذبح نسبت به این حال عجز از ذبح در منی، علم اجمالی تشکیل می‌شود. علم اجمالی این است‌ که یا فی علم الله ذبح در منی شرطیت مطلقه دارد -مثل طهارت در حدث نسبت به نماز که شرطیت مطلقه دارد و لذا فاقد الطهورین تکلیف به قضا دارد که بدل اضطراری اداء هست- و ذبح از ما ساقط بشود و واجب بشود بر ما صوم بدل هدی -چون امکان ذبح در منی نداریم- و یا ذبح در منی شرطیت مطلقه ندارد پس بر ما واجب است ذبح خارج منی. و این علم اجمالی منجز است و باید احتیاط کنیم و جمع کنیم بین ذبح خارج منی و صوم بدل هدی. پس برای این‌که از شر این علم اجمالی خلاص بشویم تنها راه این است‌ که دلیل امر به ذبح هدی،‌اطلاق داشته باشد.

[سؤال: ... جواب:] یعنی احتمال می‌دهید که نه ذبح خارج منی واجب باشد بر ما نه صوم؟ تخییر بین ذبح خارج منی و صوم، موهوم است؛ چون صوم بدل ذبح است. این احتمال که ما را مخیر بکنند به نحو تخییر عرضی که یا ذبح کنید در خارج منی یا روزه بگیرید، موهوم است و الا اگر این احتمال را بدهیم و قائل بشویم در دوران امر بین تعیین و تخییر اصل برائت از تعیین جاری است -خلافا للمشهور- بله، حق با شما هست و برائت از تعین ذبح خارج منی و برائت از تعین صوم جاری می‌شود و نتیجه‌اش می‌شود تخییر. امّا این احتمال موهوم است.

راجع به اطلاق به امر به ذبح که شامل فرض عجز از ذبح در منی بشود، دو تا شبهه است: یک شبهه این است‌ که اصلا این خطابات در مقام بیان نیست؛ چون در روایات که ما پیدا نکردیم که در مقام بیان باشد به لحاظ مکان ذبح. می‌ماند آیه شریفه "فما استیسر من الهدی". "فما استیسر من الهدی" ظهورش این است‌ که می‌خواهد بگوید متمتع آن قربانی که توان دارد، قربانی کند. از این حیث در مقام بیان است‌ که قربانی خاصی مثل شتر واجب نیست. از این حیث در مقام بیان است. ظهور ندارد که از حیث مکان ذبح هم در مقام بیان باشد. ثانیا ما یصلح للقرینیه دارد؛ "و لاتحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله" نشان می‌دهد که هدی، محل دارد. با وجود این ما یصلح للقرینیة چطور ما بگوییم اطلاق دارد "فما استیسر من الهدی" نسبت به مکان هدی؟ این اشکال، راجع به قصور مقتضی است در خطابات ذبح.

اشکال دیگر ابتلاء به مانع است. و آن این است‌ که گفته می‌شود این آیه شریفه بر فرض در مقام بیان باشد، چطوری می‌خواست بیان کند که در زمانی که امکان ذبح در منی برای نوع مردم نیست (حرج نوعی هست)، آن موقع هم واجب است ذبح خارج منی؟ منتها باید بگوییم "فما استیسر من الهدی" در مقام بیان این است‌ که قربانی حج در آن شرائطی که در عصر غیبت به وجود خواهد آمد (قیود مستحدثه) نسبت به آن قیود مستحدثه در مقام بیان است‌ که در آن زمان منی شرط مکانی ذبح نیست. [در این فرض است که] اشکال دیروز پیش می‌آید که اگر خدا می‌خواست بفرماید که در آن روزی که امکان نوعی نیست برای ذبح در منی (حرج نوعی هست برای ذبح در منی) ما در آن روز از شما ذبح نمی‌خواهیم بروید روزه بگیرید، چطور می‌خواست بیان کند این قیود را؟ که اصلا در زمان شارع نبود و مردم اصلا متوجه نمی‌شدند این قیود را.

این دو اشکال هست: یکی اشکال در قصور مقتضی در این خطابات که اصلا در مقام بیان نیست. دوم: اشکال ابتلاء به مانع از بیان که اصلا چگونه می‌توانست این قیود مستحدث را بیان کند که از عدم البیان می‌خواهیم بگویم اطلاق دارد وجوب ذبح در شرائطی که در عصر غیبت به وجود می‌آید و دیگر ذبح در منی ممکن نیست نوعا، در آنجا ما از شما ذبح می‌خواهیم. این دو اشکال را تامل بفرمایید ببینیم اگر این دو اشکال را نتوانیم به هیچ وجه [جواب بدهیم] آن علم اجمالی منجز می‌شود و برای نجات خودمان هم که شده باید این علم اجمالی را به نحوی منحلش کنیم. انشاءالله فردا.

جلسه 144-621

**دو‌شنبه - 11/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که ما دلیلی بر شرطیت مطلقه ذبح در منی پیدا نکردیم که شامل موارد عجز یا حرج نوعی که در زمان ما هست در ذبح در منی، بشود. و لکن این به تنهایی کافی نیست برای این‌که ما بگوییم پس واجب است ذبح در خارج منی؛ چون که ما باید یک اطلاقی پیدا کنیم که بر اساس آن اطلاق بگوییم ذبح واجب است در حج تمتع حتی در آن حالی که متمکن نیستیم از ذبح در منی. و گفته می‌شود که ما همچون اطلاقی در ادله نداریم به دو بیان:

بیان اول بر عدم اطلاق در ادله بر شرطیت ذبح در منی (فقدان مقتضی)

بیان اول این است‌ که آیه شریفه "فما استیسر من الهدی" در مقام بیان نیست از حیث شرائط ذبح هدی؛ مثل شرط این‌که در چه مکانی باشد و در چه زمانی باشد. و شاهدش این است‌ که در روایات کثیره قیودی ذکر کرده‌اند (شرائطی ذکر کردند) برای مکان ذبح، زمان ذبح، خود مذبوح. این‌ها کشف می‌کند که آیه در مقام بیان اصل وجوب ذبح است در حج تمتع. علاوه بر این‌که در آیه ما یصلح للقرینیة هست: "و لاتحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله" و نشان می‌دهد که هدی مکان شرعی دارد که در آنجا باید ذبح یا نحر بشود.

اما روایات: ما یک روایت پیدا کردیم که شبهه اطلاق دارد. و آن روایت این است: صحیحه زراره عن ابی‌جعفر -علیه‌السلام- فی المتمتع قال و علیه الهدی قلت و ما الهدی؟ فقال افضله بدنة و اوسطه بقرة و آخره شاة". گفته می‌شود که اطلاق دارد؛ فرمود "علیه الهدی"؛ نگفت در کجا ذبح کند. جایی که دلیل داریم باید در منی ذبح بشود و آن فرض امکان ذبح در منی است بدون حرج نوعی، قید می‌زنیم به این اطلاق؛ در مازاد آن تمسک می‌کنیم به اطلاق این حدیث.

و لکن به نظر می‌رسد این اطلاق هم درست نیست؛ عرف از این گونه تعابیر بیش از اصل وجوب هدی را استفاده نمی‌کند؛ بعد از این‌که معلوم است‌ که هدی، شرائط دارد. چه شرائط خود هدی چه شرائط مکانی ذبح چه شرائط زمانی ذبح؛ این‌ها فی الجمله معلوم بوده برای مردم. و لذا عرف استظهار نمی‌کند که در مقام بیان است این جمله. مثل این‌که می‌گویند "یجب علی العامی التقلید" امّا این‌که از چه کسی تقلید کند شرائط تقلید چیست؟ در مقام بیان نیست.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم این تعبیر "علیه الهدی" عرفا در مقام بیان نیست؛ با توجه به این‌که مسلم است‌ که این اطلاق، قیود زیادی دارد. و لذا عرف می‌گوید در مقام بیان اصل وجوب هدی است.

و انگهی احتمال قوی هست‌که ارتکاز متشرعه بر شرط مکانی ذبح که باید در منی باشد، کالقرینة المتصلة بوده و مانع از انعقاد اطلاق بوده در این خطاب. چطوری ما تمسک کنیم به اطلاق این خطاب؟

و لذا به نظر ما این طائفه چه در آیات قرآن "فما استیسر من الهدی"، چه در روایات "المتمتع علیه الهدی" اطلاق ندارد که در فرضی که عاجزیم از ذبح در منی، برای وجوب ذبح به آن رجوع کنیم.

شبهه تمسک به اطلاق هیئت ادله بر شرطیت مطلقه ذبح در منی و پاسخ به آن

در این جا یک اشکالی هست؛ این اشکال را عرض کنم و جواب بدهم. اشکال این است‌ که ممکن است آیه یا صحیحه زراره به لحاظ متعلق اطلاق نداشته باشد امّا به لحاظ وجوب اطلاق دارد. ما یک اطلاق هیئت داریم که از آن تعبیر می‌کنند به اطلاق وجوب و یک اطلاق ماده داریم که از آن تعبیر می‌کنند به اطلاق متعلق. "المتمتع علیه الهدی" یک اطلاق هیئت دارد که "یجب علی المتمتع الهدی". این وجوب مطلق است؛ در هر شرائطی این وجوب هست. یک اطلاق هم در متعلق وجوب است‌ که از آن تعبیر می‌کنند به اطلاق ماده. شما با این بیان، اطلاق ماده را زیر سؤال بردید؛ امّا اشکال این است‌ که اطلاق هیئت که از بین نرفته ما به اطلاق هیئت تمسک می‌کنیم. می‌گوییم واجب است هدی حتی امروز؛ بالملازمه کشف می‌کنیم پس امروز که ذبح واجب است، دیگه لازم نیست در منی ذبح کنیم چون قادر بر ذبح در منی نیستیم. اگر هم قادر شخصی بودیم بر ذبح در منی برائت جاری می‌کنیم از شرطیت ذبح در منی. اصل وجوب ذبح به اطلاق هیئت "فما استیسر من الهدی" یا به اطلاق هیئت "المتمتع علیه الهدی" اثبات شد. و این مهم است.

در جواب از این اشکال عرض می‌کنیم که در مثال وجوب نماز هم در اصول گفتیم که مثلا در "اقیموا الصلاة" اگر متعلق (مثل نماز) اهمال داشته باشد -که طبعا اهمال هم دارد و در مقام بیان شرائط نماز نیست- دیگه نمی‌توانیم به اطلاق هیئت تمسک کنیم و اثبات کنیم وجوب را در مواردی که عاجزیم از مشکوک الشرطیة یا مشکوک الجزئیة. مثلا در فاقد الطهورین که عاجز است از تحصیل طهارت از حدث، نمی‌شود برای اثبات وجوب نماز در حق او به "اقیموا الصلاة" تمسک کنیم و بگوییم هیئت "اقیموا الصلاة" اطلاق دارد و اثبات وجوب نماز می‌کند در حق او و بالملازمه کشف می‌کنیم نمازی که بر او واجب است نماز بدون تحصیل طهارت است. این، درست نیست. چرا؟

برای این‌که وقتی متعلق وجوب مردد بود بین مقدور و غیر مقدور (اگر وجوب نماز وجوب نماز با طهارت باشد غیر مقدور است و اگر وجوب ذات نماز باشد در این حال فاقد الطهورین، مقدور است؛ [چون] فرض این است‌ که دلیل لبی و لفظی تقیید زده است همه وجوب‌ها را به این‌که باید متعلقش مقدور باشد)، چطور ما تمسک کنیم به اطلاق وجوب نماز برای اثبات وجوب نماز بی‌طهارت برای فاقد الطهورین؟ شاید متعلق وجوب، نماز با طهارت باشد؛ و اگر متعلق وجوب، نماز با طهارت باشد، مقید لبی و لفظی گفته است‌ که تکلیف مشروط به قدرت است. می‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقیۀ مخصص لبی متصل و یا لفظی منفصل؛ که در هیچکدام جایز نیست تمسک به عام. مخصوصا در مخصص لبی متصل هیچکس قائل به جواز تمسک به عام نیست. اینجا هم همینطور است. ما نمی‌دانیم مراد جدی در "المتمتع علیه الهدی" چیست؟ آیا مراد از "المتمتع علیه الهدی"، "علیه الهدی فی منی" است؟ یا مراد، "علیه الهدی و لو خارج منی" است؟ ما نمی‌دانیم. فرض این است‌ که اطلاق ندارد؛ وقتی اطلاق نداشت شاید متعلق وجوب، "ذبح الهدی فی منی" باشد؛ و اگر اینطور باشد تکلیف، مشروط به قدرت است. می‌شود شبهه مصداقیه این خطاب تکلیف. شاید متعلق وجوب، "ذبح الهدی فی منی" باشد که دلیل لبی متصل و لفظی منفصل مثل "لایکلف الله نفسا الا وسعها" گفته است‌ که این وجوب در فرض عجز از متعلق، منتفی خواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] موارد شک در قدرت بر یک شیء معین -که مثلا مولی به من می‌گوید "اکرم زیدا" و نمی‌دانم که قادرم بر اکرام زید یا نه- در سیره عقلائیه مجرای احتیاط است. امّا اگر دوران امر باشد بین این‌که متعلق وجوب، اکرام زید است‌ که قطعا مقدور است یا اکرام عمرو است‌ که قطعا غیر مقدور است در اینجا ما نه سیره عقلائیه داریم بر وجوب احتیاط و نه اجماع. مانحن‌فیه هم از این قبیل است. وقتی اطلاق وجوب، مشروط است به مقدور بودن متعلقش و اگر متعلقش ذبح در منی باشد پس این وجوب ذبح در منی می‌شود تکیلف به غیر مقدور؛ و تکلیف به غیر مقدور منتفی است به مقید لبی متصل و یا لفظی منفصل؛ [در این صورت] چطور تمسک کنیم به اطلاق خطاب؟

پس به نظر ما این خطابات برای وجوب ذبح -که ذکر شد- اطلاق ندارد. و لذا این‌که مرحوم آقای خوئی فرمود: خطابات ذبح در منی چون شرطیت مطلقه ندارد، رجوع می‌کنیم به اطلاق دلیل وجوب ذبح و می‌گوییم ذبح واجب است و لو خارج منی؛ در جایی که قادر بر ذبح در منی نیستیم؛ اشکال به ایشان این است‌ که این اطلاق ثابت نیست در ادله وجوب ذبح.

بیان دوم بر عدم اطلاق (وجود مانع) و جواب از آن

وجه دیگری که ذکر شد برای منع از اطلاق در ادله وجوب ذبح، این بود که گفته شد: امکان تقیید عرفا به قیود مستحدثه وجود ندارد. در زمان شارع عرفی نیست تقیید به قیودی که در زمان غیبت به وجود خواهد آمد. مثل این‌که دلیل "المسافر یقصر" را تقیید بزنیم و بگوییم مگر کسانی که با اتوبوس سفر کنند. مگر در زمان ائمه اتوبوس بود که بخواهند تقیید بزنند؟ و لذا اشکال این بود که چون امکان تقیید نیست عرفا، پس اطلاق هم منعقد نمی‌شود در دلیل. و در اینجا هم "المتمتع علیه الهدی" قابل تقیید نیست به این فرض مستحدث در عصر غیبت که حکومت سعودی منع کرده است عموم حجاج را از ذبح در منی [چون] این فرض در آن زمان نبود. [و چون] امکان تقیید به این فرض نیست پس اطلاق هم منعقد نمی‌شد در دلیل.

این اشکال به نظر ما درست نیست. چرا؟ برای این‌که ما می‌خواهیم بگوییم دلیل وجوب ذبح، امکان تقیید به ذبح در منی را دارد. اطلاق "یجب ذبح الهدی" تقابل دارد با تقیید به "لزوم کونه فی منی". هر اطلاقی برای این‌که ببینیم ممکن است یا نیست (منعقد شده است یا منعقد نشده است) باید مقابلش را (آن تقییدی که در تقابل با او است) ملاحظه کنیم؛ تقییدی که در مقابل اطلاق وجوب ذبح هست عبارت است از "تقیید الذبح بکونه فی منی"؛ این‌که در زمان ائمه بود. تقیید اثباتی در مقابل اطلاق اثباتی دلیل وجوب ذبح هدی، عبارت از این است‌ که ما بیاییم این اطلاق وجوب ذبح هدی را مقید کنیم "بان‌یکون فی منی". این تقیید اثباتی ممکن بود، پس اطلاق اثباتی هم ممکن است. این غیر از بحث در جلسات قبل است‌ که ما می‌گفتیم "لاذبح الا بمنی" چون قابل تقیید نیست به فرض عجز عام از ذبح در منی، پس اطلاق هم ندارد نسبت به این فرض. آنجا تقابل بین اطلاق شرطیت ذبح در منی بود نسبت به فرض عجز عام با تقیید شرطیت ذبح در منی به فرض عجز عام؛ بعد می‌گفتیم فرض عجز عام که در زمان ائمه نبوده پس تقیید اثباتی عادة ممکن نبود اطلاق اثباتی هم منعقد نمی‌شد.

و لذا اشکال ما در اینجا فقط به قصور مقتضی است در ادله ذبح در منی. فقط این اشکال را داریم و می‌گوییم جناب آقای خوئی بعد از این‌که دلیل شرطیت ذبح در منی اطلاق نداشت نسبت به فرض عجز عام -مثل زمان ما که عجز عام دارند حجاج از ذبح در منی- ما در صورتی می‌توانیم رجوع کنیم به اطلاق امر به ذبح و بگوییم شامل ذبح در غیر منی می‌شود که همچون اطلاقی در آیات و روایات داشته باشیم. و همچون اطلاقی نه در آیه "فما استیسر من الهدی" داریم و نه در روایات داریم. اگر این اشکال تثبیت بشود، ما نمی‌توانیم بگوییم الان ذبح در خارج منی مجزی است؛ باید بگوییم علم اجمالی منجز است: یا باید ذبح کنیم خارج منی یا باید روزه بگیریم بدل هدی. علم اجمالی داریم یکی از این‌ها بر ما واجب است و باید احتیاط کنیم.

ما سه جواب برای این اشکال به ذهن‌مان می‌رسد. قبل از این‌که این سه جواب را بدهیم اشکال را گسترش می‌دهم:

مرحوم آقای خوئی چون اطلاق قائل است در دلیل امر به ذبح و می‌فرماید که دلیل شرطیت ذبح در منی اطلاق ندارد نسبت به حال عجز از ذبح در منی لذا رجوع می‌کند به این اطلاق. فعلا بنا شد که اشکال به ایشان بشود که همچون اطلاقی نداریم. امّا مطلبی می‌خواهم بگویم و آن این است‌ که آقای خوئی فرض کرد اگر دلیل شرطیت ذبح در منی مطلق باشد، نوبت می‌رسد به صوم چون اگر "لاذبح الا بمنی" ثابت بشود، دلیل بر شرطیت ذبح در منی می‌شود و حالا که عاجزیم از ذبح در منی، می‌شویم مصداق "فمن لم‌یجد فصیام ثلاثه ایام فی الحج و سبعة اذا رجعتم". ما می‌خواهیم بگوییم این هم اشکال دارد. برای این‌که ظاهر "فمن لم‌یجد" این است‌ که واجد الهدی نباشد. کسی که الان در مکه حج انجام می‌دهد واجد الهدی است عرفا. این‌که نمی‌گذارند وارد منی بکند گوسفند خود را و در آنجا ذبح بکند، عرفا مصداق فاقد الهدی نیست. فاقد الهدی عرفا کسی است‌ که پول هدی را ندارد یا در حرم گوسفند پیدا نمی‌شود. امّا ما فرض کردیم این حاجی هم پول دارد و هم گوسفند هست در اطراف منی؛ و لکن حکومت سعودی مانع از ذبح هدی در منی است و در این فرض بر این شخص "فمن لم‌یجد" صادق نیست عرفا. پس حتی اگر دلیل شرطیت ذبح در منی مطلق بود باز این علم اجمالی مطرح می‌شد.

این که آقای خوئی مسلم گرفته که اگر شرطیت مطلقه ذبح در منی دلیل داشته باشد مثلا "لاذبح الا بمنی" سندش معتبر باشد که روایت عبدالاعلی هست، باید الان که ما عاجز هستیم از ذبح در منی نوبت برسد به صوم، نه؛ [این حرف درست نیست] باز هم علم اجمالی هست. چرا؟ برای این‌که آیه صوم موضوعش "من لم‌یجد" است و عرفا ما در حج واجد الهدی هستیم [فقط] نمی‌گذارند قربانی خودمان را در آن مکان شرعی خودش ذبح کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اگر می‌خواهید الغاء خصوصیت کنید، ما علم به عدم خصوصیت نداریم و اگر می‌خواهید بگویید به ما می‌گویند "انت لاتجد الهدی" این، خلاف وجدان است.

پس اشکال، اعمق است از این مطلب که مرحوم آ‌قای خوئی آمدند شرطیت مطلقه ذبح در منی را منکر شدند بعد گفتند رجوع می‌کنیم به اطلاق وجوب ذبح. بلکه اگر کسی شرطیت مطلقه را هم بپذیرد، اینطور نیست که شما فرمودید که در آن صورت، وظیفه صوم بدل هدی می‌شود،‌نه، باز علم اجمالی منجز هست؛ چون "فمن لم‌یجد" شامل او نمی‌شود. این مهم نیست چون آقای خوئی بعد از این‌که شرطیت مطلقه را منکر شد می‌گوید من چکار دارم به آن‌هایی که قائل به شرطیت مطلقه هستند. من به فکر حل مشکل خودم هستم و مشکل من با پذیرش اطلاقات ذبح، حل می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اگر کسی آب دارد ولی نمی‌تواند با آن، وضوء بگیرد الغاء خصوصیت می‌شود. بدل وضوء، تیمم است بدل دیگری ندارد امّا در اینجا بدل ذبح در منی می‌تواند ذبح خارج منی باشد. بر فرض دلیل شرطیت ذبح در منی مطلق باشد امّا کی می‌گوید حالا که من عاجزم از ذبح در منی نوبت می‌رسد به "فمن لم‌یجد"؟ نه، شاید شارع بدل اضطراری را ذبح خارج منی قرار بدهد.

جواب اول از شبهه علم اجمالی

جواب اول این است‌ که بگوییم ما به اطلاق "فما استیسر من الهدی" رجوع نمی‌کنیم تا بگویید اطلاق ندارد. آیه دیگری است؛ در سوره حج می‌فرماید "و اذن بالناس بالحج" تا به اینجا می‌رسد "و یذکروا الله فی ایام معلومات علی ما رزقهم من بهیمة الانعام فکلوا منها و اطعموا البائس الفقیر لکم فیها منافع الی اجل مسمی ثم محلها الی البیت العتیق" باز در ادامه آمده است‌ که "و البدن جعلناه لکم من شعائر الله لکم فیها خیر فاذکروا الله علیها صواف فاذا وجبت جنوبها فکلوا منها و اطعموا القانع و المعتر". "ثم محلها الی البیت العتیق" ظاهر در این است‌ که واجب است ذبح هدی یا نحر هدی قریب به بیت عتیق؛ یعنی در حرم. چرا این آیه اطلاق نداشته باشد؟ "فما استیسر من الهدی" اطلاق ندارد این آیه چرا اطلاق نداشته باشد؟

[سؤال: ... جواب:] این آیه تقیید خورد به این‌که عند التمکن در منی باشد. فرض این است‌ که دلیل شرطیت ذبح در منی مطلق نیست. بعد خواستیم برویم سراغ یک اطلاقی در دلیل ذبح بگوییم ذبح در غیر منی مجزی است نوبت به صوم نمی‌رسد شما گفتید "فما استیسر من الهدی" اطلاق ندارد. "المتمتع علیه الهدی" اطلاق ندارد این آیه شریفه "ثم محلها الی البیت العتیق" چرا اطلاق ندارد؟ اصلا این ‌آیه در مقام بیان وجوب نحر هدی و یا ذبح هدی است. این آیه ظاهر در این است‌ که واجب است ذبح یا نحر هدی قریب به بیت عتیق و این اطلاق دارد. چرا نداشته باشد؟

[سؤال: ... جواب:] از این آیه وجوب ذبح را می‌فهمیم در حج. اصلا می‌گوید این کارها را بکنید نه این‌که بفرماید دست‌تان درد نکند که شما این کارها را می‌کنید. می‌فرماید باید این کارها را بکنید؛ باید قربانی بکنید؛ که محل نحر یا ذبح این قربانی اطراف بیت عتیق باشد یعنی حرم باشد. ظاهرش این است. چرا اطلاق نداشته باشد؟.

و لذا ما می‌گوییم دلیل شرطیت ذبح در منی وقتی اطلاق نداشت این آیه شریفه می‌گوید ذبح کنید قربانی حج را در حرم که قریب به بیت عتیق است. این عرض ما هم اطلاق درست کرد برای وجوب ذبح هدی در حج حتی در فرض عجز از ذبح در منی. و هم دلیل بر این است‌ که در فرض عجز از ذبح در منی نمی‌شود هرکجای عالم ذبح کرد و لو تلفن بزنیم در ایران ذبح کنند. ظاهر این آیه این است‌ که واجب است ذبح هدی در اطراف بیت عتیق.

[سؤال: ... جواب:] بله، تعدد مطلوب است واجب است ذبح هدی اطراف بیت عتیق کما این‌که عند التمکن باید در منی که یکی از مناطق اطراف بیت عتیق است قربانی حج را بکشیم.

[سؤال: ... جواب:] مشیر بودن خلاف ظاهر است. اگر امری بکنند به یک عنوانی، ظاهر این است‌ که این عنوان، موضوعیت دارد نه این‌که مشیر باشد به یک عنوان دیگر.

جواب دوم از شبهه علم اجمالی

جواب دوم: ما از روایات استفاده کردیم که به مجرد عجز از ذبح در منی قربانی ساقط نمی‌شود و اینطور نیست که نوبت به صوم برسد. صوم برای کسی است‌ که پول ندارد قربانی بخرد یا قربانی پیدا نمی‌کند.

**بزنطی عن النضر بن قرواش**: نضر بن قرواش چون مروی عنه بزنطی است و در کتاب‌های مختلف نقل شده این نقل بزنطی از نضر بعید نمی‌دانیم که وثوق پیدا بشود که مروی عنه بزنطی هست (احمد بن محمد بن ابی‌نصر بزنطی) و لذا سند به نظر ما خوب است "سالت اباعبدالله-علیه‌السلام- عن رجل تمتع بالعمرة الی الحج فوجب علیه النسک فطلبه فلم‌یجده و هو موسر حسن الحال و هو یضعف عن الصیام فما ینبغی له ان‌یصنع؟ قال یدفع ثمن النسک الی من یذبحه بمکة ان کان یرید المضی الی اهله و لیذبح عنه فی ذی‌الحجة". فرمود شخصی است‌ که قربانی گیر نیاورد طاقت روزه گرفتن هم ندارد، حضرت فرمود پول بگذارد پیش اهل مکه و اگر می‌خواهد برگردد وطنش برگردد "و یدفع ثمن النسک الی من یذبحه بمکة".

این روایت ظاهر در این است‌ که ذبح، در مکه می‌شود. پس شرطیت ذبح در منی، شرطیت مطلقه نیست. [این روایت می‌گوید] قربانی پیدا نشد تا حج این شخص تمام شد رفت به شهر خودش و بعد از او ذبح می‌کنند قربانی را در مکه.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است‌ که شارع بالاخره نوبت را رساند به ذبح در مکه و از این معلوم می‌شود که شرطیت ذبح در منی شرطیت مطلقه نیست.

**صحیحه معاویة بن عمار** "رجل نسی ان‌یذبح بمنی حتی زار البیت فاشتری بمکة ثم ذب قال لاباس قد اجزأ عنه". بعد از این‌که از منی آمد و طواف بجا آورد یادش آمد که قربانی نکشته است [اما] قربانی خرید در مکه و ذبح کرد.

ظاهرش این است‌ که "فاشتری بمکه ثم ذبح فیها" و حضرت فرمود "لاباس قد اجزأ عنه". این [روایت] با شرطیت مطلقه ذبح در منی سازگار نیست.

**صحیحه حریز** هم هست: "یخلف الثمن عند بعض اهل مکة و یامر من یشتری له و یذبح عنه و هو یجزئ عنه".

جواب سوم از شبهه علم اجمالی

این هم وجه دوم. وجه سوم یک جمله است ملاک هدی حج اطعام فقیر است "و اطعموا القانع و المعتر" تاسی به حضرت ابراهیم است‌ که خواست اسماعیل را ذبح کند بجای آن کبشی از بهشت آوردند آن قوچ را ذبح کرد ما می‌خواهیم تاسی کنیم به حضرت ابراهیم بگوییم ما می‌خواهیم خودمان را قربانی در راه خدا بکنیم فدای خدا بکنیم این ملاک ساقط می‌شود با این‌که عاجز بشویم از ذبح در منی و تمام حجاج بیایند روزه بگیرند؟ این چیزی است‌ که قطع پیدا می‌شود از مذاق شارع به این‌که نوبت به صوم نمی‌رسد در فرض عجز عام از ذبح در منی و امکان ذبح در خارج من مخصوصا ذبح در حرم (ذبح در مکه).

تامل بفرمایید انشاءالله تا فردا.

جلسه 145-622

**سه‌شنبه - 12/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

بحث راجع به این بود که در زمان کنونی که ذبح در منی یا مقدور نیست یا مورد حرج نوعی است، به نظر ما نیازی به انتظار نیست بلکه در روز عید قربان می شود در همین کشتارگاه‌های موجود ذبح کرد چون این ها داخل در حرم هستند. "و ثم محلها الی البیت العتیق" بیش از این اقتضاء ندارد که در اطراف بیت عتیق که حرم است ذبح محقق بشود. ادله شرطیت ذبح در منی هم که اطلاق نداشت تا شامل وضع موجود فعلی بشود.

کلام آقای زنجانی در حرج نوعی شبهه علم اجمالی را از بین نمی‌برد

آقای زنجانی در رابطه با این که واجب نیست حتی آن‌هایی که متمکن هستند بدون حرج در منی ذبح کنند و لو با تاخیر فرموده است که ما از مجموع ادله حرج و مذاق شارع استفاده کردیم حکمی که مستلزم حرج بر نوع مکلفین باشد، شارع جعل نمی کند. اگر بخواهند مؤمنین در حج ملتزم باشند به ذبح در منی، این مستلزم حرج نوعی است و شارع همچون حکمی جعل نمی کند در زمان ما.

این فرمایش ایشان را ما به عنوان یک بحث مبنایی نمی خواهیم تکرار کنیم و اشکال بگیریم. اشکالش قبلا گذشت که وجوب ذبح در منی یک حکمی بود در اسلام و هزار و چند سال حرجی نبود شاید در آینده هم زیر منی بخواهند کشتارگاه بزنند که پیشنهاد هم شده بود ولی فعلا عمل نکردند و مشکل ذبح در منی در آینده هم حل بشود؛ چند سالی است که ذبح در منی موجب حرج نوعی است؛ آیا می شود [در رابطه با] کسی که به هیچ وجه مشکل پیدا نمی کند از ذبح در منی و لو با این که صبر کند روز سیزدهم (دوستانی دارد آشنایانی دارد می تواند گوسفند به داخل منی بیاورد و ذبح کند) ما بگوییم چون بر نوع مردم حرجی است بر تو هم واجب نیست ذبح در منی؟ انصاف این است که این [ترخیص] فی غایة الاشکال است. مثال می زدیم می گفتیم یک شخصی است که هر روز صبح می رود در کنار خانه‌شان و در زمستان در آب سرد رودخانه شنا می کند -که یک‌وقت هم نشان می دادند- که برای نوع مردم حرجی است ضرری است؛ حالا این شخص جنب شده و احتیاج به غسل دارد [آیا می توانیم] بگوییم چون بر نوع مردم غسل در این آب سرد حرجی است، تو هم لازم نیست در این آب غسل کنی؟

[سؤال: ... جواب:] در مانحن‌فیه هم که اصل حکم حرجی نیست؛ در این مقطع زمانی حرج نوعی دارد؛ در گذشته قبل از چهل سال که این وضع نبود شاید بعد از چند سال دیگر هم اوضاع درست بشود و ممکن هست پیشنهادی که شده بوده به آن ها از طرف ایران یک زمانی عمل کنند روابط خوب بشود و حکام آنجا یک حکام عاقلی باشند و عمل کنند. حالا در این مقطع زمانی ذبح در منی حرج نوعی دارد به چه دلیل ما بگوییم از آن هایی که به حرج شخصی نمی افتند ذبح در منی بر داشته می شود؟

اگر بخواهیم آن علم اجمالی که یا ذبح خارج منی واجب است بر کسی که ذبح در منی نکند یا واجب است صوم، منحل بشود، صرف این که ذبح در منی حرج نوعی است کافی نیست چون حرج نوعی بودن ذبح در منی می گوید ذبح در منی واجب نیست اما آیا بدلش ذبح خارج منی است یا صوم است؟ دیگه با دلیل لاحرج نمی شود ثابت کرد بدل ذبح در منی چیست؟ و لذا آقای زنجانی هم نیاز دارند برای این که علم اجمالی را منحل کنند و یا با توجه به این که در دوران امر بین تعیین و تخییر ایشان قائل به احتیاط هستند و لو علم اجمالی در کار نباشد؛ پس برای این که واجب نشود احتیاط که هم ذبح خارج منی بکنند حجاج و هم روزه بگیرند "ثلاثة ایام فی الحج و سبعة اذا رجعتم"، برای این که همچون مشکلی پیش نیاید ایشان چاره‌ای ندارد از همان سه وجهی که ما دیروز استفاده کردیم برای اثبات بدلیت ذبح خارج منی و انکار بدلیت صوم برای کسانی که ذبح در منی بر آن ها واجب نیست. ایشان هم باید از آن سه وجه استفاده کند. و الا به صرف این که ذبح در منی واجب نیست چون حرج نوعی است، مشکل حل نمی شود.

نقد و بررسی کلام محقق خوئی در عاجز از ذبح در منی

مطلب دیگر این هست که آقای خوئی فرموده‌اند: کسانی که متمکن هستند از ذبح در منی بدون حرج و لو به این که به تاخیر بیندازند ذبح را تا آخر ذیحجه، واجب است بر آن‌ها تاخیر ذبح. البته ایشان یک مبنایی دارد که قبلا هم مطرح کردیم و این مبنا را مرحوم استاد هم داشتند؛ می فرماید: اگر روز عید قربان عاجز هستید از ذبح در منی و به حرج می افتید از ذبح در منی کما هو کذلک و شک می کنید که این عذر تا آخر ذیحجه باقی می ماند یا نه، استصحاب استقبالی کنید و ذبح کنید خارج منی و حلق و تقصیر کنید و اعمال مکه (طواف و سعی و طواف نساء) را انجام بدهید. اگر کشف خلاف نشد فالحمد لله. اگر کشف خلاف شد اتفاقا و فهمیدید قادرید بر ذبح در منی در ماه ذیحجه فقط قربانی را اعاده می کنید؛ اما بقیه اعمال شما صحیح است طبق صحیحه جمیل "لاحرج"؛ [چون] اخلال به ترتیب، عن عذر بوده عن جهل یا عن نسیان و شبه ذلک بوده.

آقای سیستانی چون این استصحاب استقبالی را قبول ندارد -و ما هم قبول نداشتیم- می گویند اگر شک داری در زوال عذر باید صبر کنی. ولی معیار ایام ذبح، تا آخر ذیحجه نیست؛ بلکه تا ایام تشریق است (تا روز سیزدهم ذیحجه است). اگر تا روز سیزدهم قادر بر ذبح در منی نباشید، ذبح کنید خارج منی؛ [چون] بعد از روز سیزده دیگر ذبح در منی موضوعیت ندارد. اصلا ذبح باید در ایام تشریق یا روز دهم باشد و تاخیر عمدی ذبح به بعد از ایام تشریق موجب بطلان حج است. تاخیر غیر عمدی هم باعث می شود که ذبح در منی موضوعیت نداشته باشد. منی برای ایام تشریق موضوعیت دارد [و لذا] بعد از ایام تشریق اگر عذر داشتید در تاخیر ذبح، جای ذبح، مکه است نه منی. این ها مطالبی است که باید بررسی کنیم.

اما آن مطلبی را که ‌آقای خوئی فرمود که اگر شما در روز عید قربان متمکن نبودید از ذبح در منی و لو بعدا بدانید متمکن خواهید بود از ذبح در منی، باید امروز که روز عید قربان است از احرام خارج بشوید به حلق یا تقصیر. ایشان احتیاط واجب می کند که کسی که متمکن نیست از ذبح در منی در روز عید قربان ولی بعدا متمکن خواهد بود از ذبح در منی، ذبحش را تاخیر بیندازد. البته حلق و تقصیر را حق ندارد تاخیر بیندازد و باید روز عید قربان حلق و تقصیر کند. چرا؟ چون از واجبات روز عید قربان سه چیز است: الرمی و الذبح و الحلق و التقصیر؛ شما متمکن نیستید از ذبح پس وچوب ذبح ساقط می شود اما وجوب حلق و تقصیر امروز باقی است و فعلی است و باید حلق و تقصیر کنید و از احرام هم خارج می شوید. فقط چون شما ذبح نکردید لذا اعمال مکه را نمی توانید انجام بدهید. چون می دانید بعدا می توانید ذبح کنید در منی [لذا] ذبح را تاخیر انداختید و حلق و تقصیر کردید؛ اعمال مکه را هم بگذارید بعد از ذبح.

اما آن فرضی که مطرح شد که استصحاب استقبالی جاری شد که الان عاجزید از ذبح در منی در روز عید استصحاب می کردید که انشاء الله عاجز خواهیم بود آنجا ایشان می گوید واجب است ذبح همان روز در خارج منی؛ استصحاب استقبالی به نحو عزیمت جاری می شود نه به نحو رخصت و واجب می کند بر شما ذبح خارج منی را. این استصحاب استقبالی که ایشان جاری کرد اگر بعدا کشف خلاف شد اتفاقا، باید گوسفند دیگری ذبح کنید. اما اگر در روز عید قربان می گویید شک ندارم می دانم در آینده تا آخر ذیحجه متمکن خواهم شد از ذبح در منی، اینجا را ایشان می گوید که ذبح در منی را تاخیر بینداز اما حلق و تقصیر بکن با حلق و تقصیر و از احرام خارج بشو.

می گوییم جناب آقای خوئی در مطالب شما ایرادهایی به ذهن قاصر می آید که یکی یکی عرض می کنیم:

**ایراد اول**: شما فرمودید اگر بداند این مکلف که در روزهای آینده متمکن می شود از ذبح در منی، تاخیر بیندازد ذبح را. و لکن "یجب علیه الحلق و التقصیر فی یوم العید". به چه دلیل این را می فرمایید؟ به چه دلیل حلق و تقصیر در روز عید واجب فوری است؟ ما دلیلی از شما بر این مطلب ندیدیم الا یک دلیل که آوردید و آن صحیحه محمد بن حمران است: "سالت اباعبدالله-علیه‌السلام- عن المتمتع ما یحل له یوم النحر؟ قال کل شیئ الا النساء و الطیب". متمتع در روزعید قربان چه چیز بر او حلال می شود؟ حضرت فرمود هر چیزی مگر نساء و طیب. با طواف و سعی، طیب حلال می شود. با طواف نساء، نساء حلال می شود. اما غیر نساء و طیب، در روز عید قربان بقیه محرمات احرام همه‌اش حلال خواهد شد. ایشان فرموده است احلال روز عید قربان را این صحیحه مفروغ‌عنه گرفته پس معلوم می شود واجب است احلال با حلق و تقصیر در روز عید قربان.

می گوییم جناب آقای خوئی دلیل شما این است دیگه و الا تاسی به پیامبر که دلیل بر وجوب نیست. علاوه بر این که پیامبر حلق و تقصیر کرد بعد از قربانی اما شما می خوهید بگویید قبل از قربانی واجب است حلق و تقصیر لمن لایتمکن من الذبح فی یوم العید.

این صحیحه محمد بن حمران فرض کرده که این متمتع در یوم النحر حلق و تقصیر کرده و اعمال یوم النحر را بجا آورده؛ این را مفروغ‌عنه گرفته [بعد] می گوید چه چیز یوم النحر حلال می شود؟ یعنی فرض کرده که این آقا اعمال منی را انجام داده می خواهد بگوید با اعمال منی که حلق و تقصیر آخر آن هست چه چیز حلال می شود؟ شما می فرمایید چون مفروغ‌عنه گرفته پس معلوم می شود واجب بوده؛ بخاطر وجوبش مفروغ‌عنه بوده؛ نخیر شاید بخاطر متعارف بودن، افضل بودن، آسان بودن (بقاء بر احرام سخت است) بوده. متعارف شده همان لحظه اولی که مردم بتوانند از احرام خارج می شوند. هم افضل است خروج از احرام یوم النحر وهم اوفق به این است که انسان دچار مشکل نشود. آسان است بر انسان این وضع. این که ذکر نکرد اتیان به اعمال منی را، دلیل نمی شود که لمفروغیة وجوبه بوده نخیر ذکر نکرد لمفروغیة تعارفه، لمفروغیة وجوده لکونه متعارفا و سنّة.

[سؤال: ... جواب:] اصلا "ما یحل له یوم النحر" فرض کرد که اعمال منی انجام شده است. این را فرض کرد. آقای خوئی هم قبول دارد این را فرض کرد. منتها آقای خوئی می گوید چرا یوم النحر را کنایه گرفت از تحقق این اعمال؟ چون این اعمال در یوم النحر واجب است. ما می گوییم نه، کنایه گرفت یوم النحر را از تحقق این اعمال چون تحقق این اعمال در یوم النحر متعارف است.

[سؤال: ... جواب:] کی می گوید قربانی یوم النحر جزء حج است؟ کی می گوید حلق و تقصیر یوم النحر جزء حج است؟ چرا خصوص زمان یوم النحر را قید اجزاء حج قرار می دهید؟ حلق و تقصیر تا آخر ذیحجه وقت دارد. ذبح هم به نظر ما تا آخر ایام تشریق وقت دارد. تخییری است و لذا در آن فرضی هم که ایشان استصحاب استقبالی کرد بقاء عجز را و گفت باید ذبح کنید خارج منی بخاطر این استصحاب استقبالی آنجا هم ما می گوییم چه لزومی دارد؟ به چه دلیل واجب است ذبح یوم النحر؟ نه حلق و تقصیر یوم النحر واجب است؛ نه ذبح یوم النحر واجب است. شما می گویید چون گفتند یوم النحر پس معلوم می شود که واجب است ذبح در یوم النحر. ما می گوییم نه، چون ذبح یوم النحر افضل است متعارف است.

[سؤال: ... جواب:] از سؤال سائل فرض تعارف استفاده می شود نه فرض وجوب این اعمال در روز عید قربان.

**[ایراد دوم:]** هذا اولا و ثانیا: بر فرض از روایت استفاده کنیم که احلال در یوم النحر واجب است؛ اما این وجوب مشروط است به قدرت و من قدرت بر احلال ندارم. چرا؟ چون حلق وتقصیری، سبب احلال است که بعد از ذبح باشد. حلق و تقصیر قبل از ذبح، سبب احلال نیست. ترتیب، معتبر است بین ذبح و حلق. من متمکن از ذبح در روز عید نیستم و بقول شما می خواهم در آینده در منی ذبح کنم چرا می فرمایید برو حلق و تقصیر بکن؟ حلق و تقصیر قبل از ذبح مشروع نیست. چرا؟ چون قرآن می فرماید "و لاتحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محه" آیه در مورد محصور است اما دو روایت داریم که تفسیر کرده آیه را و منطبق کرده بر حج:

**موثقه عمار** "سالته عن رجل حلق قبل ان‌یذبح قال یذبح و یعید موسی" (یعنی تیغ). بعد از ذبح، آن تیغ را به سر تیغ زده‌اش می کشد "لان الله یقول ولا تحلقوا روؤسکم حتی یبلغ الهدی محله". تطبیق کرده بر متمتع.

**صحیحه حلبی** "و لم‌یکن النبی -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌‌آله- یستطیع ان‌یُحل". پیامبر نمی توانست قبل از روز عید قربان محل بشود یعنی عدول کند از حجش به عمره تمتع و محل بشود. چرا؟ "من اجل الهدی الذی کان معه" پیامبر سوق هدی کرده بود "ان الله یقول و لاتحلقوا روؤسکم حتی یبلغ الهدی محله".

پس مفاد این آیه و لو به برکت تفسیر در این دو روایت معتبره این است که "لایجوز للمحرم الحلق و التقصیر قبل ان‌یبلغ الهدی محله".

"بلوغ الهدی محله" چیست؟ ظاهر اولیش عبارت است از ذبح و یا نحر. اما روایت صحیحه داریم که توسعه داده؛ **معتبره ابی‌بصیر** توسعه داده؛ می فرماید "ان اشتریت اضحیّتک و قَمَطتَها فی جانب رحلک" اگر گوسفند قربانی را خریدی و بستی به آن اثاث خودت "فقد بلغ الهدی محله". همین کافی است در "بلوغ الهدی محله". "فان احببت ان تحلق فاحلق" [و دیگه] نیاز به ذبح نیست. همین که قربانی آماده است در مکانی که مجزی است برای ذبح (در رحل منی) یا در هر مکانی که مجزی است برای ذبح، قربانی تو آماده است. و البته قربانی تعیین شده باشد نه این که بگویید از یک هفته پیش گوسفندها آماده است در وادی معیسر؛ [چون] می فرماید "ان‌اشتریت اضحیتک و قَمَطتَها فی جانب رحلک فقد بلغ الهدی محله فان شئت ان تحلق فاحلق". اما اگر نه ذبح کردم و نه تحصیل هدی کردم در مکانی که مجزی است ذبح هدی در آن، به چه مجوزی من حلق و تقصیر بکنم؟ همین دو تا روایت می گوید لاتحلقوا روؤسکم حتی یبلغ الهدی محله". پس حلق و تقصیر قبل از تحصیل هدی در مکانی که مجزی است ذبح هدی در آن، جایز نیست. من متمکن نیستم روز عید قربان از ذبح در منی می گویید تاخیر بینداز ذبح را و از آن طرف می گویید "الاحوط وجوبا الحلق او التقصیر فی یوم العید"؛ [این درست نیست]. اتفاقا باید بگویید "الاحوط وجوبا عدم الحلق و التقصیر".

[سؤال: ... جواب:] نه دیگه، حلق باید یوم العید باشد و لکن لازم نیست گوسفند را ذبح کرده باشی؛ همین که در منی گوسفندت آماده است و رفتی رمی جمره کردی همانجا حلق بکن تقصیر بکن برگرد به خیمه‌ها و ذبح بکن اشکال ندارد.

**[ایراد سوم:]** نکته‌ای عرض کنم و آن نکته این است که آیا با این حلق قبل از ذبح از احرام خارج می شوید؟ با این که اینجا حلق جایز شد. گوسفند را بسته‌اید به خیمه‌ها در منی رفتید رمی جمره عقبه کردید همانجا حلاق بود شما هم طبق این معبتره ابی‌بصیر که می گوید "ان احببت ان‌تحلق فاحلق" حلق کردید، می توانید آن حوله احرام را بکشید روی سر تیغ‌زده‌تان که آفتاب اذیت نکند؟ ابدا. چرا؟ برای این که حلق و تقصیر به تنهایی سبب احلال نیست. جایز هم باشد به تنهایی سبب احلال نیست. باید توأم با ذبح باشد. دلیل هم **صحیحه معاویة بن عمار** است که می فرماید "اذا ذبح الرجل و حلق فقد احل من کل شیء احرم منه الا النساء و الطیب". نفرمود "اذا حلق الرجل فقد احل من کل شیء".

[سؤال: ... جواب:] جمله شرطیه است دیگه. مضافا به این که مفهوم دارد [چون] این که لغو می شود. فرمود "اذا ذبح الرجل و حلق فقد احل من کل شیء الا النساء و الطیب"؛ نه "اذا حلق". آقای خوئی می فرماید "اذا حلق فقد احل من کل شیء". این خلاف این روایت است.

پس اشکال ما به آقای خوئی این است که اولا حلق و تقصیر در یوم العید دلیل بر وجوب ندارد اختیارا هم می شود تاخیر انداخت. ثانیا بر فرض واجب باشد لیکن وجوب، مشروط به قدرت است. حلق و تقصیری واجب است که بعد از ذبح باشد "لاتحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله". ثالثا این حلق و تقصیر موجب محل شدن نمی شود و وقتی سبب محل شدن نمی شود (دقت کنید) نیاز دارد به این که ذبح هم در کنارش باشد. دیگر نمی توانید به آن روایت صحیحه محمد بن حمران تمسک کنید و بگویید احلال در روز عید قربان واجب است. این حلق و تقصیر بدون ذبح که سبب احلال نیست. بر فرض جایز باشد اما سبب احلال نیست.

[سؤال: ... جواب:] این ها در مقام تحدید است اولا. ثانیا: لفظ "ذبح الرجل" لغو می شود.

[سؤال: ... جواب:] روایت [محمد بن حمران] می گفت "ما یحل له یوم النحر؟ قال کل شیء الا النساء و الطیب" این [روایت معاویة بن عمار] قیدش می زند. می گوید "اذا ذبح الرجل و حلق فقد احل من کل شیء الا النساء و الطیب".

[سؤال: ... جواب:] ما که گفتیم اصلا جایز نیست حلق و تقصیر قبل الذبح "و لاتحلقوا روؤسکم حتی یبلغ الهدی محله". پس این حلق و تقصیر نه جایز است و نه موجب خروج از احرام است. پس چرا می فرمایید "الاحوط وجوبا"؟ این اشکال را ما به استاد هم داریم ایشان هم مثل آقای خوئی فرمودند "من لایتمکن من الذبح فی منی یوم العید و یتمکن بعد ذلک فالاحوط وجوبا ان‌یخرج من الاحرام بالحلق و التقصیر یوم العید" نخیر "الاحوط وجوبا عدم جواز الحلق و التقصیر علیه".

**[ایراد چهارم:] ا**شکال چهارم به ایشان: جناب آقای خوئی فرمودید از احرام خارج بشو و ذبح را در آینده انجام بده در منی. حالا که من از احرام خارج شدم، به چه دلیل می فرمایید من نمی توانم طواف و سعی بکنم الان؟ یک روایت بیاورید بگوید طواف و سعی باید بعد از ذبح باشد. آن که ما دیدیم این است که طوف و سعی باید بعد از حلق باشد "زار البیت قبل ان‌یحلق". یک روایت نداریم که "زار البیت قبل ان‌یذبح". ما دلیل نداریم بر ترتیب بین طواف و ذبح. این، مثل این می ماند: من رمی جمره عقبه روز عید را فراموش کردم رفتم ذبح کردم حلق و تقصیرکردم شب شده یادم آمده ما رمی جمره عقبه نکردیم یا اشتباهی سال اول حج بوده رفتیم جمره وسطی بعد گفتیم عجب خلوت است مردم کجا رفتند معلوم شده ما رفتیم یک ستون دیگری را سنگ زدیم حالا شب است ذبح و تقصیر کردیم رفقا می گویند بیا برویم مکه اعمال مکه را امشب بجا بیاوریم بعضی ها گفتند نباید بروید چون اول قضای رمی جمره عقبه بکن فردا، بعد برو برای اعمال مکه. احتیاط کردند. ما می گوییم وجهی ندارد این احتیاط. دلیل نداریم که قضای رمی جمره عقبه باید قبل از طواف باشد. به چه دلیل؟ دلیل نداریم. مگر زور است؟ اینجا هم همین است. ما دلیل نداریم که طواف باید بعد از ذبح باشد. باید بعد از حلق و تقصیر باشد.

[سؤال: ... جواب:] کی می گوید کنایه است؟ بعد از حلق و تقصیر باید باشد و این حلق و تقصیر هم که می گویید مشروع است و موجب خروج از احرام است پس چرا من نتوانم بروم طواف کنم؟

**[ایراد پنچم:]** این هم اشکال چهارم. اشکال پنجم به ‌آقای خوئی را تامل بفرمایید انشاءالله روز شنبه عرض می کنیم و آن این است که روایات داریم که ذبح مربوط به ایام تشریق است؛ "الاضحی فی منی اربعة ایام". چطور شما می فرمایید که تا آخر ذیحجه وقت دارد؟ چون واجب تکلیفی برای "من یقدر علی الذبح" این است که روز قربان ذبح کند اما ایشان می فرماید اگر ذبح در منی ممکن نبود مگر روز پانزدهم ذیحجه باید روز پانزدهم ذیحجه ذبح کند؛ به چه دلیل؟ "ایام الذبح قد مضت" اگر ایام تشریق بگذرد ایام ذبح هم می گذرد. انشاءالله روز شنبه این بحث را مختصری دنبال می کنیم و وارد مسائل بعدی می شویم. انشاءالله هفته آینده آخرین هفته درسی امسال هست.

جلسه 146-623

**چهار‌شنبه - 13/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

سند گفته مشهور ‌که وقت ذبح تا آخر ذیحجه استمرار دارد

دو مطلب از بحث گذشته مانده عرض کنیم و سپس وارد مسأله جدید بشویم.

مطلب اول این بود که مرحوم آقای خوئی در مناسک فرمود: اگر انسان در روز عید قربان متمکن از ذبح در منی نیست، ولی بعدا تا آخر ذیحجه متمکن می‌شود از ذبح در منی، واجب هست بر او تاخیر ذبح. این [فرمایش] مبتنی بر مسلک مشهور است‌ که می‌گویند: وقت ذبح تا آخر ذیحجه استمرار دارد. و لو تکلیفا واجب هست افراد متمکن در روز عید قربان ذبح کنند امّا وقت ذبح وضعا تا آخر ذیحجه مستمر هست و شخص عاجز از ذبح در منی روز عید هم که تکلیف ندارد به وجوب ذبح در منی یوم العید؛ چون عاجز است.

این نظر هر چند نظر مشهور است بلکه ادعا شده تسالم اصحاب بر آن و لکن بر خلاف جمله‌ای از روایات هست؛ روایاتی داریم که ایام ذبح را در منی، روز عید قربان و سه روز بعد از آن می‌دانند؛ و برخی از روایات روز عید قربان و دو روز بعد از آن می‌داند (روز یازدهم و دوازدهم). این روایات را بررسی کنیم.

قبل از این‌که این روایات را بررسی کنیم وجه قول مشهور را عرض کنم: دلیل مشهور بر امتداد وقت ذبح تا آخر ذیحجه غیر از اطلاقات، **روایت صحیحه حریز** هست. در صحیحه حریز داشت که اگر کسی واجد ثمن هدی بود و لکن قربانی پیدا نکرد، پولش را نزد بعض اهل مکه می‌گذارد؛ "في متمتع یجد الثمن و لایجد الغنم قال یخلف الثمن عند بعض اهل مکة و یامر من یشتری له و یذبح عنه و هو یجزی عنه فان مضی ذو‌الحجة اخّر ذلک الی قابل من ذی‌الحجة". فرمود: متمتعی که پول قربانی را دارد و لکن گوسفند پیدا نمی‌کند پولش را نزد اهل مکه بگذارد به رسم امانت و امر کند کسی را که از طرف او قربانی بخرد در این ماه ذیحجه و ذبح کند و اگر ماه ذیحجه گذشت و ذبح نشد از طرف او، در ذیحجه سال آینده این کار انجام بشود.

گفته می‌شود که این روایت صریح است در امتداد وقت قربانی تا آخر ذیحجه.

آن **روایت نضر بن قرواش** هم که بزنطی از او نقل می‌کرد هم مؤید همین هست؛ اگر بهانه نکنید ضعف سندش را؛ که بعید نیست بزنطی از نضر بن قرواش در برخی از کتب از جمله در همین‌جا نقل کرده و این دلیل بر وثاقت نضر باشد. "سالت اباعبدالله -علیه‌السلام- عن رجل تمتع بالعمرة الی الحج فوجب علیه النسک فطلبه فلم‌یجده و هو موسر فهو یضعف عن الصیام قال یدفع ثمن النسک الی من یذبحه بمکة و یذبح عنه فی ذی‌الحجة". این نظر مشهور و مستند نظر مشهور است.

دلیل کسانی که وقت ذبح را تا آخر ایام تشریق می‌دانند

در مقابل این نظر، عده‌ای قائل شدند که ایام ذبح مختص است به ایام تشریق و یوم العید (چهار روز)؛ از جمله آقای سیستانی که صریحا می‌گویند: اگر کسی قربانی را عمدا ترک کند تا روز سیزدهم ذیحجه بگذرد، حج او باطل است. و لذا ایشان می‌گوید: اگر ذبح در منی تا روز سیزدهم ممکن بود ذبح در منی را تاخیر بیندازید و روز چهاردهم بدرد ما نمی‌خورد. اگر روز چهاردهم می‌خواهی ذبح در منی بکنید همان بهتر که این کار را نکنی؛ برو در همین کشتارگاه‌ها ذبح بکن قبل از روز چهاردهم. و حتی جاهل مقصر هم اگر ترک کند ذبح را در ایام تشریق بطل حجه علی الاحوط وجوبا. بله جاهل قاصر و ناسی حجش باطل نیست. و لکن منی بعد از روز سیزدهم دیگه در کار نیست. "الاحوط ان‌یجمع بین الذبح فی مکة و الصوم بدل الهدی و الاحوط استحبابا اعادة‌الحج من قابل".

دلیل این آقایان چیست؟ دلیل این آقایان یکی **معتبره ابی‌بصیر** است. در معتبره ابی‌بصیر اینطور آمده است: "سالت عن رجل تمتع فلم‌یجد ما یهدی به حتی اذا کان یوم النفر وجد ثمن شاة". شخصی گوسفند پیدا نکرد مگر در یوم النفر، نه این‌که گوسفند نبود، بعد توضیح می‌دهد می‌گوید پول گوسفند را نداشت "حتی اذا کان یوم النفر وجد ثمن شاة" و در یوم النفر پول گوسفند را پیدا کرد "أ یذبح او یصوم؟ قال بل یصوم فان ایام الذبح قد مضت". فرمود دیگه ایام ذبح گذشته.

مورد این روایت کسی است‌ که ثمن هدی را نداشت در ایام تشریق. و لذا مرحوم شیخ طوسی فرموده‌اند این دو روایت با هم تنافی ندارد؛ صحیحه حریز راجع به کسی است‌ که پول گوسفند را داشت امّا گوسفند نداشت "یخلف ثمنه عند بعض اهل مکة"؛ این معتبره ابی‌بصیر می‌گوید پول گوسفند را نداشت و روزه گرفته سه روز حالا بعد از ایام تشریق پول گوسفند را پیدا کرد حضرت فرموود دیگه ایام ذبح گذشت برو همان روزه را ادامه بده و تمام کن.

ولی اشکالی که می‌شود این است‌ که تعلیل معمم است و اختصاص ندارد به فاقد الثمن. "انّ ایام الذبح قد مضت" (تعلیل) اعم است از این‌که انسان پول قربانی را در ایام تشریق نداشت بعد پیدا کرد یا قربانی نداشت یا قربانی داشت پول قربانی هم داشت و لکن عمدا یا جهلا یا نسیانا تاخیر انداخت ذبح را تا ایام تشریق گذشت. "ان ایام الذبح قد مضت" شامل همه این‌ها می‌شود. و از این جهت که سه روز روزه گرفته هم اطلاق دارد؛ ندارد سه روز روزه گرفته؛ "عن رجل تمتع فلم‌یجد ما یهدی به حتی اذا کان یوم النفر وجد ثمن شاة أ یذبح او یصوم قال بل یصوم". این‌که مرحوم شیخ فرموده است: فرض در جایی است‌ که سه روز را روزه گرفته است قبل از ایام تشریق، نخیر همچون فرضی در روایت نیست و اطلاق دارد. بله موردش کسی است‌ که ثمن الهدی را نداشت و بعد از ایام تشریق ثمن الهدی پیدا کرد و لکن تعلیل معمم است؛ "ان ایام الذبح قد مضت".

مهم این است‌ که این یوم النفر چه روزی است؟ چهار احتمال در یوم النفر هست:

**[احتمال اول:]** یکی این‌که بگوییم مراد از یوم النفر یوم نفر مردم هست به بلادشان. مردم غالبا از روز چهاردهم شروع می‌کردند به نفر به شهرهای خودشان. یوم النفر یعنی یوم الرابع‌عشر؛ چون غالبا نفر مردم به بلادشان از روز چهاردهم به بعد بوده. این یک احتمال.

**احتمال دوم** این است‌ که بگوییم مراد از یوم النفر روزی بوده که این مکلف می‌خواست از مکه به شهرش برگردد. بحث دیگران و بحث غلبه نفر حجاج از روز چهاردهم به بعد نیست بلکه بحث این هست‌که آن روزی که این آقا می‌خواست نفر کند به شهر خودش "وجد ثمن شاة".

این دو احتمال -که احتمال اول می‌گفت "نفر الحجاج نوعا من مکة‌الی بلادهم" و احتمال دوم می‌گفت "نفر هذا الحاج من مکة‌الی بلده"- می‌سازد با این‌که ذبح چهار روز باشد در منی: روز عید و سه روز بعد آن. شاهد بر این مطلب **موثقه عمار** است: "عن ابی‌عبدالله -علیه‌السلام- قال سالته عن الاضحی بمنی فقال اربعة ایام". اضحی در منی چهار روز است: روز عید قربان و سه روز بعد آن. "و عن الاضحی فی سائر البلدان قال ثلاثة ایام". می‌گوید "اضحی منی اربعة ایام"؛ می‌شود روز دهم و سه روز بعد آن (ایام تشریق).

برخی گفته‌اند که این "اضحی بمنی اربعة ایام" مربوط به اضحیه مستحبه است؛ از جمله مرحوم آقای داماد. می‌گویند این روایت مربوط به اضحیه مستحبه است‌ که چهار روز در منی وقت دارند امّا هدی حج تا اخر ذیحجه وقت دارد طبق صحیحه حریز.

ما وجه این مطلب را نفهمیدیم. چرا شما می‌گویید "الاضحی بمنی اربعة ایام" مختص است به اضحیه مستحبه؟ غالب موارد اضحیه در منی اضحیه واجبه هست. این حمل عرفی نیست. اگر می‌گویید ظهور اضحی در اضحیه مستحبه است‌ که این اشد اشکالا است؛ چه ظهوری دارد اضحیه در اضحیه مستحبه؟ "سالته عن الاضحی بمنی" [حضرت می‌فرماید] ایام اضحیه در منی چهار روز است. اضحیه چرا مختص بشود به اضحیه مستحبه؟ مگر در آن روایت معتبره ابی‌بصیر نداریم "ان اشتریت اضحیتک و قمطتها -قمطتها یعنی دست و پایش را بستی- فی جانب رحلک فقد بلغ الهدی محله فان احببت ان‌تحلق فاحلق"؟ "فان احببت ان‌تحلق فاحلق" کاملا روشن است‌ که مربوط به اضحیه واجبه است. اگر می‌گویید اضحیه، مطلق است ولی ما حمل می‌کنیم بر اضحیه مستحبه می‌گوییم این حمل بر فرد غیر متعارف است چون در منی فرد متعارف اضحیه، اضحیه واجبه است.

[سؤال: ... جواب:] این حمل شما غیر از حمل آقای داماد است ایشان می‌فرماید این روایت راجع به اضحیه مستحبه است. شما حمل می‌کنید بر تعدد مطلوب؛ می‌گویید اضحیه واجبه که چهار روز وقت دارد در منی یعنی افضل. این یک جمع حکمی است و باید بعدا بحث کنیم که درست است یا درست نیست.

**احتمال سوم** در این روایت این است‌ که بگوییم مراد از یوم النفر یوم النفر از منی است و مراد هم نفر اول است؛ چون در منی حد واجب مبیت این است‌ که انسان شب یازدهم و شب دوازدهم بیتوته کند در منی و روز دوازدهم می‌تواند نفر کند بعد از رمی جمرات. ولی مستحب است‌ که شب سیزدهم بیتوته کند در منی و طلوع شمس که شد سنگ‌ها را بزند (جمرات را رمی کند) و کوچ کند و لو قبل از ظهر روز سیزدهم. البته اگر بیتوته کند شب سیزدهم در منی، واجب می‌شود رمی جمرات روز سیزدهم. منتها همین که رمی جمرات کرد و لو اوائل طلوع آفتاب می‌تواند کوچ کند (نفر کند). می‌شود نفر دوم (نفر ثانی). "فمن تعجل فی یومین فلااثم علیه و من تاخر فلااثم علیه لمن اتقی" یعنی آن‌هایی که اجتناب نکردند از صید، واجب است‌ که شب سیزدهم را در منی بمانند. و بعضی گفتند آن‌هایی که اجتناب از نساء نکردند همین حکم را دارند. برای "لمن اتقی" تخییر است امّا "من لم‌یتق ای لم‌یجتنب عن الصید او عن النساء" واجب است‌ که شب سیزدهم هم در منی بمانند و یوم نفر ثانی از منی کوچ کنند. پس احتمال سوم می‌شود یوم النفر الاول از منی که روز دوازدهم است. طبق این احتمال، ایام ذبح می‌شود سه روز؛ چون یوم النفر را یوم النفر اول گرفتید که روز دوازدهم است.

**احتمال چهارم** این است‌ که مراد از یوم النفر یوم النفر ثانی باشد (روز سیزدهم) چون سنت است‌ که انسان یوم النفر ثانی از منی کوچ کند. طبق این احتمال چهارم ایام ذبح می‌شود سه روز. طبق احتمال سوم می‌شود دو روز.

اگر یوم النفر الاول را بگیریم (روز دوازدهم) "حتی اذا کان یوم النفر وجد ثمن شاة أ یصوم او یذبح؟ قال بل یصوم فان ایام الذبح قد مضت" معنایش این است‌ که ایام ذبح دو روز بود روز دهم و دوازدهم. که این احتمال سوم خلاف متسالم علیه بین الاصحاب است. ولی طبق احتمال چهارم محتمل است‌ که یوم النفر ثانی مراد باشد (روز سیزدهم کوچ کرده) و همان روز یوم النفر الثانی، "وجد ثمن شاة" و امام می‌فرماید "ایام الذبح قد مضت" که ایام الذبح می‌شود روز دهم، یازدهم و دوازدهم. پس احتمال چهارم ایام الذبح را سه روز می‌کند و روز سیزدهم خارج می‌شود از ایام الذبح امّا احتمال سوم ایام الذبح را دو روز می‌کند که خلاف متسالم علیه بین الاصحاب است. امّا احتمال اول و دوم نه، می‌سازد با این‌که ایام الذبح چهار روز باشد؛ چون یوم النفر را "یوم النفر من مکة الی بلده" گرفتیم.

[سؤال: ... جواب:] می‌گوید ایام الذبح قد مضت" امّا کی "ایام الذبح قد مضت" دیگه بیان نمی‌کند. آن‌وقت معلوم می‌شود که ایام الذبح تا آخر ذیحجه ادامه ندارد. این را می‌فهمیم. اقلش روشن نیست که ایام الذبح سه روز است یا چهار روز. ولی می‌فهمیم که قبل از گذشت ماه ذیحجه، ایام الذبح تمام می‌شود و اینطور نیست که تا آخر ذیحجه ادامه پیدا کند.

مؤید احتمال چهارم **صحیحه منصور بن حازم** است: "سمعت اباعبدالله-علیه‌السلام- یقول: النحر بمنی ثلاثة ایام فمن اراد الصوم لم‌یصم حتی تمضی ثلاثة ایام". نحر در منی سه روز است. یعنی دهم، یازدهم و دوازدهم.

**معتبره کلیب اسدی**: "سالت اباعبدالله -علیه‌السلام- عن النحر قال فاما بمنی فثلاثة‌ایام امّا فی البلدان فیوم واحد". **صحیحه جمیل** عن محمد بن مسلم "عن ابی‌جعفر -علیه‌السلام- الاضحی یومان بعد یوم النحر". که می‌شود سه روز. این در منی است. "و یوم واحد بالامصار". امّا اضحی در امصار فقط یک روز هست.

پس مفاد این روایات این هست‌که اضحی در منی سه روز است.

احتمال سوم -که گفتیم یوم النفر الاول (روز دوازدهم) وجد ثمن شاة و امام بفرماید "ان ایام الذبح قد مضت"- فقط خلاف متسالم علیه بین الاصحاب است و خلاف این روایات و الا خودشان گفتند گاهی جمع بر دو نفر هم (بر دو عدد هم) صدق می‌کند؛ دو روز را هم ممکن است بگویند ایام.

[سؤال: ... جواب:] طبق احتمال سوم روز دوازدهم یوم النفر است و امام می‌فرماید این ایام الذبح "قد مضت" یعنی روز دهم و یازدهم که می‌شود دو روز. اولا گفت "حتی اذا کان یوم النفر" نگفت "حتی اذا تحقق النفر" و ممکن است صبح روز دوازدهم باشد؛ یوم النفر است دیگه؛ یوم النفر اول است روز دوازدهم. بر فرض شما بگویید نه، ظاهرش این است‌ که نفر هم کرد از منی می‌گوییم که فوقش این است‌ که ظهر نفر کرده از منی و از ظهر تا شب کلی وقت است؛ پول گوسفند پیدا کردم سریع گوسفند می‌خرم و یک ساعت راه است تا منی می‌روم سریع ذبح می‌کنم (پیاده یک ساعت راه است). امّا امام فرمود "ان ایام الذبح قد مضت" و باید بروی روزه بگیری چون ایام ذبح گذشته. و لذا احتمال سوم اصلا خلاف متسالم علیه بین اصحاب می‌شود. شما دارید روز دوازدهم را نادیده می‌گیرید و از ایام ذبح خارج می‌کنید.

یک مؤید دیگری دارد این احتمال چهارم آن را هم عرض کنم. احتمال چهارم ایام ذبح را در منی سه روز می‌گیرد. مؤیدش روایتی است‌ که اصلا می‌گوید ایام التشریق عبارت است از روز دهم یازدهم و دوازدهم. روز سیزدهم اصلا جزء ایام التشریق نیست. و این‌که گفتند روزه نگیرید در منی مربوط به روز دهم یازدهم و دوازدهم است. روایت از سهل بن زیاد عن حسن بن محبوب عن **ابی‌‌ایوب** عن ابی‌عبدالله-علیه‌السلام- فی رجل کان علیه صوم شهرین متتابعین فی ظهار فصام ذی‌القعدة ثم دخل علیه ذوالحجة" دو ماه باید روزه بگیرد "فقال یصوم ذاالحجة کله الا ایام التشریق". ماه ذیقعده را که روزه گرفته ماه ذیحجه را هم روزه می‌گیرد مگر ایام تشریق را. ایام تشریق چند روز است؟ "یقضیها فی اول یوم من المحرم حتی یتم ثلاثة ایام فیکون قد صام شهرین متتابعین" روز عید قربان پس چی می‌شود؟ اگر بنا بود که ایام تشریق روز یازدهم دوازدهم سیزدهم باشد یوم العید هم که می‌شود روز چهارم و چهار روز باید قضا کند این آقا نه سه روز.

از این روایت معلوم می‌شود که ایام التشریق را روز دهم یازدهم دوازدهم قرار داده و سیزدهم را اصلا جزء ایام التشریق حساب نکرده. تشریق هم یعنی گذاشتن گوشت‌های قربانی جلوی آفتاب در منی؛ به این می‌گویند ایام التشریق و الا هر روز وسط ماه که ایام تشریق نیست. تشریق یعنی گذاشتن گوشت‌ها جلوی نور خورشید تا خورشید آب این گوشت‌ها را خشک بکند این گوشت‌ها بشود قابل نگهداری.

[سؤال: ... جواب:] اگر مقصود این است‌ که تعدد مطلوب است‌ که این جمعی است‌ که می‌رسیم. این یک جمعی است‌ که می‌گویند -مثل آقای خوئی-: واجب اولی، ذبح یوم العید است. نشد تا آخر ایام تشریق (واجب فوری درجه دو). اگر ایام تشریق هم گذشت و نشد ذبح کنی و یا امکان داشت امّا شما نکردی آن‌وقت دیگه تا آخر ذیحجه [وقت است]. یعنی بلیط درجه یک داریم بلیط درجه دو داریم بلیط درجه سه داریم از نظر آقای خوئی. بلیط درجه یک برای ذبح این است‌ که روز عید قربان ذبح کنید. این، واجب فوری درجه یک است. اگر نشد یا عمدا نکردید واجب فوری درجه دو می‌آید که عبارت است از ذبح تا آخر ایام تشریق. اگر آن هم نشد یا عمدا نکردید واجب درجه سه می‌آید که عبارت است از ذبح تا آخر ذیحجه.

آن‌وقت آقای زنجانی چون یوم النحر را برایش موضوعیت قائل نیست و می‌گویند اگر روز عید قربان عمدا هم ذبح نکردی مهم نیست، از این جهت ایشان این بلیط درجه یک را حذف کرده. ولی می‌گوید روز عید قربان و یازدهم و دوازدهم این سه روز می‌شود بلیط درجه یک. باید در این سه روز ذبح کنی و اگر نکردی -حالا نسیانا عصیانا عجزا- روز سیزدهم ذبح کن؛ چون "الاضحی بمنی اربعة ایام". اگر روز سیزدهم هم ذبح نکردی صحیحه حریز می‌گوید تا آخر ذیحجه. این هم یک جور جمعی است.

چه آقای خوئی چه آقای زنجانی در این جامع مشترکند که جمع حکمی کردند. منتها آقای خوئی می‌گوید واجب فوری اول، ذبح فی یوم العید است و اگر نکردی و لو عصیانا، واجب فوری دوم، ذبح در ایام تشریق است -مراد از ایام تشریق از نظر آقای خوئی روز یازدهم دوازدهم سیزدهم است-. اگر آن را هم انجام ندادی مرحله آخر ذبح تا آخر ذیحجه است‌ که بعد از روز سیزدهم معیّنی ندارد (ملزمی ندارد) که حتما روز چهاردهم باشد. روز چهاردهم با روز بیستم ذیحجه فرقی نمی‌کند.

آقای زنجانی هم همینطور جمع کردند بین روایات؛ حمل کردند بر تعدد مطلوب؛ و لکن روز دهم و یازدهم و دوازدهم برای ایشان واجب تخییری است بخاطر همین روایاتی که در این احتمال چهارم مطرح کردیم. اگر تا روز دهم یازدهم دوازدهم شما ذبح نکردی و لو عصیانا روز سیزدهم این کار را انجام بده تا الاضحی بمنی اربعة ایام (آن مطلوب) حفظ بشود و اگر روز سیزدهم انجام ندادی و لو عمدا تا آخر ذیحجه وقت داری.

اما مشکل ما این است‌ که چرا جمع حکمی؟ آقای سیستانی اشکالش همین است می‌گوید چرا جمع حکمی می‌کنید؟ اگر کسی عمدا ذبح را ترک کند تا آخر ایام تشریق طبق "ان ایام الذبح قد مضت" و طبق "الاضحی بمنی اربعة ایام" دیگه ذبحش بعد از آن مجزی نیست و حجش باطل است. فقط ما یک مورد پیدا کردیم و آن کسی بود که ثمن هدی را داشت ولی قربانی نداشت آن را صحیحه حریز می‌گوید تا آخر ذیحجه اگر پول قربانی پیدا کردی پول را بگذار پیش بعض اهل مکه تا برایت قربانی بکنند. تخصیص موضوعی بزنید چرا جمع حکمی می‌کنید؟ چرا حمل بر تعدد مطلوب می‌کنید؟ جمع موضوعی مقدم است دیگه. ما یک صحیحه حریز داریم در مورد خودش ملتزم می‌شویم؛ مورد خودش کسی است‌ که "متمتع وجد ثمن الهدی و لم‌یجد الغنم" فرمود "یخلف الثمن عند بعض اهل مکة" تا در ماه ذیحجه از طرف او قربانی بکنند بسیار خوب این مورد را ملتزم می‌شویم امّا غیر این مورد طبق "ان ایام الذبح قد مضت" -که البته ایشان معتقد است‌ که "ایام الذبح قد مضت" ایام الذبح چهار روز است چون اگر این معتبره ابی‌بصیر مجمل هم باشد "الاضحی بمنی اربعة ایام" مبین است- برای عالم عامد چهار روز بیشتر وقت نیست. ذبح در منی برای جاهل مقصر هم بیشتر از این وقت نیست. بله ناسی و جاهل قاصر را ما با قرائنی می‌فهمیم که ملحق هستند به همان مورد صحیحه حریز که "لایجد الهدی". اگر جاهل قاصر و ناسی در ایام تشریق ذبح نکنند در منی، حجشان باطل نمی‌شود؛ طبق قرائنی که بعدا عرض خواهم کرد. امّا غیر از این‌ها داخل در عمومات "ان ایام الذبح قد مضت" "الاضحی بمنی اربعة ایام" هستند.

ببینیم کدامیک از این بیان‌ها قابل قبول هستند انشاء الله فردا.

جلسه 147-624

**یک‌شنبه - 17/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

آیا ایام ذبح تا آخر ذیحجه ادامه دارد؟

بحث در این بود که آیا ایام ذبح در منی تا آخر ماه ذیحجه ادامه دارد یا نه؟

مشهور گفته‌اند ایام ذبح تا آخر ذیحجه ادامه دارد وضعا و لو تکلیفا واجب هست مبادرت به ذبح در یوم النحر. مرحوم آقای خوئی هم فرمود اگر ذبح نکرد در یوم النحر، در ایام تشریق واجب هست مبادرت به ذبح. و اگر مبادرت نکرد، تا آخر ماه ذیحجه فرصت دارد.

و لکن عرض کردیم روایات خلاف این را می‌فهماند؛ در معتبره ابی‌بصیر دارد که "سالته عن رجل تمتع فلم‌یجد ما یهدی حتی اذا کان یوم النفر وجد ثمن شاة أ یذبح او یصوم؟ قال بل یصوم فان ایام الذبح قد مضت؟. گرچه یوم النفر مجمل است ولی قدر متیقن از این معتبره این است‌ که ماه ذیحجه تمام نشده و در اثناء ماه ذیحجه، ایام ذبح می‌گذرد. اگر ادعای آقای خوئی درست باشد که تسالم قطعی اصحاب است بر سعه وقت ذبح در قربانی حج، ما طبق تسالم اصحاب عمل می‌کنیم و الا انصاف این است‌ که ظاهر این معتبره به عموم تعلیل این است‌ که ایام ذبح، قبل از مضی ماه ذیحجه تمام می‌شود که قدر متیقنش این است‌ که بعد از ایام تشریق دیگه جایی برای ذبح نمی‌ماند.

در روایت دیگر از ابی‌بصیر که سندش ضعیف است، عُبَیس عن کرّام عن ابی‌بصیر یک جمله‌ای دارد دارد که "سالته عن رجل تمتع فلم‌یجد ما یهدی و لم‌یصم ثلاثة ایام حتی اذا کان یوم النحر وجد ثمن شاة" یعنی مورد این معتبره را می‌کند [مختص به] جایی که متمتع نه پول قربانی داشته نه روزه گرفته قبل از ایام تشریق. ولی این مهم نیست؛ چه قبل از ایام تشریق روزه بگیرد چه نگیرد، "ان ایام الذبح قد مضت" می‌گوید دیگه جایی برای ذبح نیست و بعد از ایام تشریق دیگه ایام ذبح تمام می‌شود و باید روزه بگیرد. حالا اگر قبلا سه روز اول صوم بدل هدی را، روزه نگرفتی بعدا می‌گیری این که مشکل ندارد.

[سؤال: ... جواب:] این روایت کرام یک جمله اضافه دارد می‌گوید "و لم‌یصم ثلاثة ایام" ولی عرض می‌کنم این مهم نیست. سند این روایت که ضعیف است. بر فرض سندش تمام هم باشد، مهم نیست. مهم برای ما عموم تعلیل است؛ عموم تعلیل می‌گوید ایام ذبح بعد از یوم النفر دیگه تمام می‌شود؛ قدر متیقین از یوم النفر هم یوم النفر حجاج است از مکه یا یوم نفر این شخص مکلف است از مکه به سمت شهر خودش. "ایام الذبح قد مضت".

روایاتی که راجع به اضحی بود که "اربعة ایام بمنی"، تعارض داشت؛ بعضی داشت "الاضحی بمنی اربعة ایام " بعضی داشت "الاضحی بمنی ثلاثة ایام" ولی جمع عرفی دارد؛ جمع عرفی این است‌ که افضل این است‌ که ذبح در منی سه روز اول باشد و لکن "الاضحی بمنی اربعة ایام" توسعه داده می‌گوید با این که افضل این است‌ که سه روز (روز دهم یازدهم دوازدهم) ذبح کنید ولی روز سیزدهم هم مجازید در ذبح.

این که مرحوم آقای داماد "اضحی" را معنا کردند به اضحیه مستحبه و گفتند [مراد از] "الاضحی اربعة‌ایام بمنی و فی سائر البلدان ثلاثة ایام" اضحیه مستحبه است یک روایتی هست شاهد بر فرمایش ایشان هست این روایت را عرض کنم؛ **صحیحه حلبی** "سالت اباعبدالله -علیه‌السلام- عن النفر (یعنی گروهی) أ تجزیهم بقرة؟" یک گاه ذبح کنند به نیت چند نفر "قال امّا فی الهدی فلا و امّا فی الاضحی فنعم". و لکن این که اگر کلمه "اضحی" را در مقابل "هدی" بکار ببریم ظهور پیدا کند در این که در مقابل هدی واجب هست، دلیل نمی‌شود که "اضحی" بقول مطلق ظهور داشته باشد در اضحیه مستحب. با این که متعارف در اضحیه در منی، ذبح واجب هست.

[سؤال: ... جواب:] چه قرینه‌ای می‌شود که در سائر بلدان اضحی بالمعنی الاعم در غیر منی سه روز است [که] مصداقش اضحیه مستحبه است و امّا اضحی در منی که مصداق متعارفش هدی واجب هست چهار روز وقت دارد.

بنابراین به نظر ما همین مطلب اگر خلاف تسالم خلاف اصحاب نباشد موافق با قاعده است‌ که ایام ذبح در منی چهار روز است. و این "الاضحی بمنی اربعة ایام" دلیل بر این هست. اگر هم نبود، همین "ان ایام الذبح قد مضت" کافی بود. و هیچ دلیل ندارد که "الاضحی" را حمل کنیم بر اضحیه مستحب. و نیز هیچ وجهی ندارد که ما بگوییم مراد از اضحی، صوم فی الاضحی است؛ یعنی صوم فی الاضحی که ممنوع است، در منی چهار روز است و در غیر منی سه روز است. این هم وجهی ندارد. الاضحی را بگوییم یعنی مقدرش صوم است به این معنا که در منی اگر شما باشید روز سیزدم نباید روزه بگیرید امّا اگر در غیر منی خارج شدید از منی رفتید مکة می‌توانید روز سیزدهم رزوه بگیرید این‌ها تگلف ایت این‌ها قرینه‌ای ندارد.

و امّا آن که آقای زنجانی مطرح کردند یک روایتی که ایام تشریق را تطبیق کرده بود بر روز دهم یازدهم دوازدهم که ما گفتیم ایام تشریق هم یعنی ایام هدی؛ یعنی ایامی که گوسفندها و شترها یا گاوها را ذبح می‌کردند و در مقابل نور خورشید خشک می‌کردند تا فاسد نشود؛ تشریق للشمس می‌کردند. این روایت ظاهرش همین است‌ که روز سیزدهم جزء ایام تشریق نیست. و لکن قابل التزام نیست؛ ایام تشریق واضح بوده که سه روز بعد از یوم النحر بوده.

این روایتی که ایشان مطرح کردند بخوانیم؛ دارد شخصی ظهار کرد و ماه ذیقعده را روزه گرفت ماه ذیحجه چه بکند حضرت می‌فرمود: "یصوم ذاالحجة کله الا ایام التشریق یقضیها فی اول یوم من المحرم حتی یتم ثلاثة ایام". این سه روزی را که روزه نگرفته در ماه ذیحجه در اول محرم این سه روز را می‌گیرد تا دو ماه کامل روزه گرفته باشد.

این روایت اگر می‌خواهد بگوید ایام تشریق یعنی روز یازدهم و دوازدهم و سیزدهم و روز دهم روزه بگیرد این شخص، این خلاف ضرورت فقه است‌ که روز دهم روزه بگیرد این مظاهر (این ظهار کننده) امّا روز یازدهم دوازدهم و سیزدهم را روزه نگیرد. اگر می‌خواهید بگویید نه، سه روز یعنی روز دهم و یازدهم و دوازدهم، این خلاف تسالم قطعی هست‌که ایام تشریق، روز یازدهم و دوازدهم و سیزدهم است‌ که روایاتش را خواهیم خواند. من احتمال می‌دهم که عدم صوم یوم العید را حضرت مفروغ‌عنه گرفته. [حضرت می‌فرماید] آن سه روزی که گفتیم افطار بکند آن را قضاء می‌کند و یوم النحر را که واضح است‌ که باید قضاء بکند.

این که ما عرض کردیم ایام تشریق واضح بوده که روز یازدهم و دوازدهم و سیزدهم است روایات دارد که مثلا حضرت به کرام در روایتی که نقل شده فرمود -کرّام نذر کرده بود صوم دهر را- حضرت فرمود "فصم یا کرّام و لاتصم صوم العیدین و لا ثلاثة التشریق". از این که ثلاثة التشریق را در مقابل عیدین گذاشت روشن می‌شود که عید قربان با ثلاثة التشریق فرق می‌کند. پس می‌شود چهار روز: عید قربان یک روز و ثلاثة التشریق سه روز دیگر بعد از آن.

یا مثلا "و رجع الی منی و اقام بها حتی کان الیوم الثالث من آخر ایام التشریق ثم رمی الجمار" پیامبر که ظاهر این روایت هست و در تاریخ هم هست تا روز سیزدهم در منی ماند و لذا سنت هست‌که انسان شب سیزدهم در منی بماند صبح روز سیزدهم رمی جمار کند و نفر کند از منی. "حتی کان الیوم الثالث من آخر ایام التشریق روز سیزدهم شد.

یا در یک روایت دیگر داریم که می‌فرماید ظهر روز دوازدهم "وسطُ ایام التشریق". ظهر روز دوازدهم "وسطُ ایام التشریق" با این می‌سازد که ظهر روز یازدهم، اول ایام تشریق است تا روز سیزدهم و ظهر روز دوازدهم می‌شود "وسط ایام تشریق". امّا اگر بگویید ایام تشریق تا غروب روز دوازدهم تمام می‌شود، ظهر روز دوازدهم می‌شود "وسط ایام التشریق"؟ "وسط ایام التشریق" که نمی‌شود.

و لذا به نظر ما ایام ذبح، یوم النحر است و ایام تشریق. فقط صحیحه حریز و روایت نضر بن قرواش راجع به کسی که واجد ثمن هدی است و لایجد الهدی فرمود تا آخر ذیحجه وقت دارد برای ذبح. اگر هدی پیدا کرد خودش یا شخصی از اهل مکه به نیابت از او قربانی پیدا کرد، در ماه ذیحجه قربانی می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] شاید آن وقت یوم النفر واضح بود برای عرف. برای ما واضح نیست. بگذارید یک بحث اصولی بگویم برای شما: در صورتی که اجمال للعرف باشد (اجمال فی نفسه باشد) در سؤال، ترک استفصال در جواب، موجب اطلاق هست. از امام پرسید یک سؤالی که مجمل فی حد نفسه است و امام استفصال نکرد (امام توضیح نخواست) مطلق جواب داد. امّا اگر احتمال بدهیم سؤال، مجمل لنا است امّا برای عرف زمان امام مبین بود یا این که سائل برای امام مبین سؤال کرد امّا نقل به معنا که کرد سؤال را و جواب را برای دیگران مجمل شد، اینجا که جای ترک استفصال نیست؛ شاید سؤال نزد امام مبین بود. [در مانحن‌فیه هم شاید] یوم النفر ظهور داشت در بعد از روز سیزدهم و اینجا که دیگه نمی‌شود اطلاق‌گیری کرد.

[سؤال: ... جواب:] اجمال که خلاف وثاقت نیست. اگر معنای ظاهری بر خلاف واقع بیان بشود این، خلاف وثاقت است و الا مجمل صحبت کردن که خلاف وثاقت نیست.

نقد و بررسی کلام آقای سیستانی در اختصاص شرطیت ذبح در منی به عالم یا جاهل مقصر

مطلب دوم این است: آقای سیستانی فرموده‌اند که شرطیت ذبح در منی، مختص به شخص عالم یا جاهل مقصر است. اگر کسی از روی نسیان یا جهل قصوری خارج منی ذبح بکند مجزی است؛ و لو در ایام تشریق ملتفت بشود و عالم بشود. ذبح کرد در وادی معیصم که امروز کشتارگاه‌ها هست دوستش به او گفت شما واجب بود ذبح در منی بکنید گفت به ما همچون چیزی را یاد ندادند یعنی جاهل قاصریم یا ناسی هستیم یا معتقد بود یا غافل بود که آنجا منی است، فکر می‌کرد آنجایی که ذبح می‌کرد منی است، این مجزی است.

ما سؤال می‌کنیم که دلیل شما بر این مطلب چیست؟

اگر می‌گویید "السنة لاتنقض الفریضة" شرطیت ذبح در منی را شامل می‌شود و اخلال به شرطیت ذبح در منی اخلال به سنت است این، خلاف ظاهر روایاتی است‌ که آیه را تفسیر می‌کند: "و لاتحلقوا روؤسکم حتی تبلغ الهدی محله و محله منی".

اگر می‌خواهید تمسک کنید به یک روایتی که صحیحه هم هست "عمن نسی فزار البیت فاشتری بمکة فذبح قال أجزأ عنه" شخصی فراموش کرد ذبح کند و آمد طواف کرد [حضرت می‌فرماید] این مجزی است. گفته می‌شود که موردش ذبح خارج منی است عن نسیان. این نسیان هم که نمی‌شود نسیان موضوع باشد چون می‌داند که در مکه دارد ذبح می‌کند پس باید نسیان حکم باشد، اشکال ما این است‌ که این روایت در خصوص ذبح در مکه است. چطوری می‌گویید ذبح خارج منی مجزی است؟ شاید ذبح در مکه خصوصیت دارد. "مکة کلها منحر" مکه منحر است حالا منحر هدی عمره مفرده است بالاخره شاید مکه خصوصیت داشته باشد. چطور تعدی می‌کنید به غیر مکه؟ و لذا ذبح خارج منی از روی جهل قصوری و نسیان مشکل هست.

این روایت در خصوص مکه است و بعید نیست که این نسیانش منشا ذبح در مکه شده نه این که "نسی ان‌یذبح فزار البیت" ولی بعدا "عن التفاتٍ و تعمدٍ اشتری بمکة ثم ذبح" این، خلاف ظاهر است؛ ظاهرش این است‌ که استمرار داشت این نسیان و منجر شد که در مکه قربانی بخرد و ذبح بکند و لو در ایام تشریق.

و این را هم توجه بکنید: ممکن است کسی از این روایت جواب بدهد که دارد "فاشتری بمکة ثم ذبح" امّا ندارد که "ثم ذبح بمکة". "فاشتری بمکة ثم ذبح ذبحا واجدا للشرائط" که شرطش این است‌ که در منی باشد. نه، این جواب درست نیست؛ همه آن نقلی که من دیدم -حالا در بحار "فذبح بها" دارد- ولی در وسائل دارد "ثم ذبح" ولی انصافا وقتی می‌گویند کسی فراموش کند ذبح در منی را، بعد آمد طواف کرد و بعد گوسفند در مکه خرید و ذبح کرد، ظاهرش این است‌ که در مکه ذبح کرد نه این که ذبح کرد در منی؛ این که خلاف ظاهر است. اینطور توجیه، توجیه درستی نیست. ولی این روایت مختص به ذبح در مکه است و نمی‌شود تعدی کرد به ذبح در غیر مکه.

نقد و بررسی کلام محقق خوئی در جواز خروج از احرام برای متمکن از ذبح تا آخر ذیحجه

مطلب سوم که مطلب اخیر هست راجع به این مسأله است‌ که آقای خوئی فرمود که کسی که متمکن است از ذبح تا آخر ذیحجه در منی، فقط روز عید حلق و تقصیر کند.

این نکته را مناسب است عرض کنم که چون یازدهم عربستان دهم ایران است و دهم عربستان نهم ایران است معمولا لذا یک عده ای هستند که احتیاط می‌کنند و می‌روند مجددا در روز عرفه شرعی -که روز دهم عربستان هست- عرفات. یعنی ذبح و حلق و تقصیر نکردند و صبح روز یازدهم به اعلان عربستان این‌ها در مشعر هستند (وقوف احتیاطی مشعر) بعد می‌آیند منی. بعضی‌ها اینطوری هستند می‌گویند ما روز سیزدهم در منی که می‌خواهیم ذبح کنیم امروز حلق و تقصیر می‌کنیم طبق نظر آقای خوئی؛ چون متمکن هستیم از ذبح در منی با تاخیر. این درست نیست؛ برای این که آقای خوئی فقط روز دهم شرعی را می‌گوید که می‌توانید حلق و تقصیر را در آن انجام بدهید و باید انجام بدهید و لو ذبح را تاخیر را انداختید. دهم شرعی به نظر آقای خوئی در جایی که احتمال مطابقت حکم عربستان را با واقع می‌دهیم، همان روز اعلان حکومت است. می‌خواهی احتیاط بکنی بکن امّا چون احتمال می‌دهی روز دهم عربستان، مطابق با واقع باشد پس از نظر آقای خوئی روز دهم که اعلان عربستان است شما باید حلق و تقصیر بکنی. اگر حلق و تقصیر نمی‌کنی و می‌گذاری روز بعد، دیگر روز بعد تا ذبح نکنی حق حلق و تقصیر نداری.

این یک مطلب استطرادی بود ولی کلا ایشان فقط در روز دهم ذیحجه معتقد هست‌که اگر ذبح نکردید و لو بخاطر عدم تمکن از ذبح در منی و می‌خواستید بعدا ذبح کنید، در منی باید حلق و تقصیر بکنید.

ما یک اشکالی که به ایشان کردیم این بود که بر فرض این حلق و تقصیر جایز باشد و ترتیب ملغی باشد ولی صحیحه معاویة بن عمار می‌گوید "اذا ذبح و حلق حلّ له کل شیء الا الطیب و النساء" جناب آقای خوئی جناب استاد -قدّس‌سرّک-! چطور شما فتوی می‌دهید که اگر در روز عید قربان ذبح در منی میسور نیست ذبح را تاخیر بینداز امّا حلق و تقصیر بکن و از احرام خارج می‌شوی؟ صحیحه معاویة بن عمار می‌گوید "اذا ذبح و حلق حل له کل شیء الا الطیب و النساء".

ممکن است اشکالی به ما بشود و آن اشکال این است‌ که در معتبره یونس بن یعقوب آمده: "عن المتمتع حلق هل یغطی راسه؟ فقال -علیه‌السلام-: بُنیّ انّ حلق راسه اعظم من تغطیته ایاه" این آقا سرش را تراشیده این که مهمتر است از تغطیة الراس. وقتی سرش را مجاز بود بتراشد، تغطیه راس (کلاه بر سر گذاشتن) حرام است؟ گفته می‌شود که پس اگر حلق و تقصیر نامشروع است‌ که آن بحث دیگری است. و اگر قبول کنید حلق و تقصیر در روز عید و لو قبل از ذبح در منی مشروع است، دلیل بر ترتیب نداریم. این روایت می‌گوید مگر می‌شود که حلق و تقصیر جایز باشد امّا تغطیة الراس حرام باشد؟ تغطیة الراس که خصوصیت ندارد؛ سایر محرمات احرام هم همین است.

ما می‌گوییم اولا این [روایت] مختص به تغطیة الرأس است. چطور تعدی می‌کنید به سایر محرمات احرام؟ الغاء خصوصیت دلیل می‌خواهد. ما احتمال خصوصیت می‌دهیم در تغطیة‌الرأس.

[سؤال: ... جواب:] نظر خود ما همین است -وفاقا للسید السیستانی و السید الزنجانی- که کسی که تحصیل هدی بکند در منی ولو ذبح نکرده جایز است بر او حلق و تقصیر؛ "ان اشتریت اضحیتک و قمطتها (یعنی دست و پایش را ببندی یعنی مطمئن بشوی که فرار نمی‌کند) فی جانب رحلک فقد بلغ الهدی محله فان احببت ان‌تحلق فاحلق" و لکن می‌گوییم تا حلق و تقصیر کردی مبادا لباس احرام را در بیاوری؛ صحیحه معاویة بن عمار می‌گوید "اذا ذبح و حلق حل له کل شیء".

مستشکل می‌گوید که معتبره یونس بن یعقوب می‌گوید که "ان حلق راسه اعظم من تغطیته ایاه" جواب ما این است‌ که اولا شاید تغطیة الراس خصوصیت داشته باشد. ثانیا: استظهارمان از این معتبره این است‌ که یک تقریب عرفی است برای دفع استیحاش؛ استیحاش می‌کرد یونس بن یعقوب که چطور می‌شود این آقایی که طواف و سعی نکرده و اعمال حجش تمام نشده، تغطیة راس بکند؟ امام فرمود حلق راس کرد دیگه، آن که مهمتر از تغطیه راس است. یک بیان عرفی است نه یک بیان شرعی که بگوید ملازمه هست بین جواز حلق و جواز تغطیة‌الراس. ظهور در بیان ملازمه شرعیه ندارد بلکه یک تقریب عرفی است. چرا؟ برای این که ما وقتی که هنوز حلق نکردیم و لکن اعمالی قبلی را انجام دادیم جایز است بر ما حلق دیگه و لو هنوز حلق نکردیم و دنبال حلاق می‌گردیم. طبق این بیان ملازمه شرعیه باید بگوییم الان بر من حلق جایز است و لو هنوز حلق نکردم؛ بالملازمة الشرعیة پس تغطیة الراس هم جایز است سرم کلاه می‌گذارم تا این حلاق بیاید؛ چون ملازمه شرعیه درست می‌کنید بین جواز حلق راس و جواز تغطیة الراس. درحالی که این عرفی نیست. [روایت] یک بیان عرفی است برای این که دفع استیحاش کند. بنیّ! سرت را تراشیدی چه استیحاشی می‌کنی که کلاه سرت بگذاری؟. و لذا ظهور ندارد این روایت در ملازمه شرعیه.

من نقض نمی‌کنم به موارد حلق الرأس بخاطر اضطرار در اثناء احرام مثل کسی که شپش دارد در سرش جایز است بر او حلق راس که بگویم او هم جایز است تغطیة الراس بکند. نه، آن جواز به عنوان ثانوی است. ظاهر این روایت جواز به عنوان اولی است. و لکن همین جواز به عنوان اولی در حلق الراس، ملازمه شرعیه از آن فهمیده نمی‌شود با جواز تغطیة الراس. این یک تقریب عرفی بوده نه این که بیان ملازمه شرعیه.

و لذا الاحوط ان لم‌یکن الاقوی تا ذبح خارجا محقق نشود و لو حلق وتقصیر مشروع بکند امّا محرمات احرام حلال نمی‌شود طبق صحیحه معاویة بن عمار "اذا ذبح و حلق حل له کل شیء". هذا تمام الکلام فی هذه المسئلة یقع الکلام فی المسئلة الآتیة که مسأله 383 هست انشاء الله فردا.

جلسه 148-625

**دو‌شنبه - 18/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

نقد و بررسی کلام مرحوم تبریزی در ایام ذبح

یک نکته‌ای از بحث دیروز باقی مانده عرض کنم. مرحوم استاد فرموده‌اند که باید شخص متمکن از ذبح اگر در روز عید قربان ذبح نکند حتما یا روز یازدهم یا دوازدهم ذبح بکند و تاخیر نیندازد به روز سیزدهم. ولی اگر تاخیر انداخت، تا آخر ذیحجه ذبحش مجزی است. اجزاء مشکل ندارد ولی خلاف تکلیف عمل کرده. در مقابل، فرمایش مرحوم آقای خوئی است‌ که می‌فرمود اگر در روز عید قربان ذبح نکند، باید در ایام التشریق (یا یازدهم یا دوازدهم یا سیزدهم) ذبح کند و اگر نکرد تا آخر ذیحجه وقت دارد. استاد فرمودند اگر در روز عید قربان ذبح نکرد یا روز یازدهم ذبح کند یا دوازدهم. و اگر این کار را نکرد و لو عصیانا تا آخر ذیحجه وقت دارد.

ایشان استدلالی که می‌کنند یکی به همان معتبره ابی‌بصیر است‌ که "ان ایام الذبح قد مضت". می‌گویند در "یوم النفر وجد ثمن الهدی" شخصی پول قربانی نداشت تا یوم النفر و یوم النفر از نظر عرف عام یعنی روز سیزدهم -که پیامبر هم همان روز نفر کرد از منی- پس در روز سیزدهم گفتند "ایام الذبح قد مضت". یعنی روز سیزدهم جزء ایام الذبح نیست. منتها ایام الذبح نیست تکلیفا؛ [یعنی] باید قبل از روز سیزدهم ذبح کنید و الا وضعا که مشکلی ندارد [چون] صحیحه حریز می‌گفت تا آخر ذیحجه قربانی کردن وقت دارد. شخصی بود پول قربانی داشت ولی قربانی پیدا نکرد امام فرمود که پولت را بگذار نزد بعض اهل مکه تا آخر ذیحجه برایت قربانی بکنند.

ایشان می‌گوید آن روایاتی که می‌گوید "الاضحی بمنی اربعة ایام" تعارض می‌کند با آن روایاتی که می‌گوید "الاضحی بمنی ثلاثة ایام"؛ و عرفا هم حمل می‌شود بر اضحیه مستحبه. دلیلی هم که ایشان می‌آورد این است‌ که می‌گوید ما در صحیحه محمد بن مسلم داریم "اذا وجد الرجل هدیا ضالا" شخصی یک هدی گمشده‌ای را پیدا می‌کند از کجا می‌فهمیدند این هدی است؟ یا از اشعار؛ (شتری بود که کوهانش را بریده بودند یعنی با شمشیر شکاف داده بودند) یا با این متوجه می‌شود که این هدی است‌ که این هدی تقلید شده بود (یک نخی یا یک کفش پاره‌ای آویزان کرده بودند به گردن این حیوان حالا یا شتر یا گاو یا گوسفند) معلوم می‌شد که این هدی است. حضرت فرمود که "اذا وجد الرجل هدیا ضالا فلیعرفه یوم النحر و الثانی و الثالث" سه روز تعریف کند "ثم لیذبحها عن صاحبها عشیة الثالث" عصر روز سوم دیگه تاخیر نیندازد و ذبح کند از طرف صاحب این هدی. عصر روز سوم کی هست؟ عصر روز دوازدهم. سه روز یعنی روز دهم یازدهم دوازدهم گشت و اعلان عمومی کرد امّا صاحبش پیدا نشد، عصر روز سوم که روز دوازدهم می‌شود، ذبح کند. ایشان می‌فرمایند که پس واجب است این شخص عصر روز دوازدهم ذبح کند معلوم می‌شود که دیگه وقت دارد می‌گذرد. اگر بنا بود روز سیزدهم هم وقت داشته باشد ذبح تکلیفا پس چرا حضرت امر فرمود -که ظاهر امر هم وجوب هست- حتما عصر روز دوازدهم ذبح کن این هدی ضال را؟

به نظر ما این صحیحه محمد بن مسلم دلالتش بر وجوب مبادرت ذبح تا قبل از روز دوازدهم قابل انکار نیست [و بحث ما در آن نیست] بحث ما در جمع عرفی است. ما می‌گوییم جمع عرفی بین این صحیحه محمد بن مسلم با آن روایاتی که می‌گوید "الاضحی بمنی اربعة ایام" چیست؟ بحث ما در این هست و الا ما منکر نیستیم که ظهور "ثم لیذبحها عن صاحبها عشیة الثالث" این است‌ که واجب است ذبح این هدی عصر روز دوازدهم و مفادش این است‌ که تاخیر جایز نیست از روز دوازدهم. امّا آیا جمع عرفی اقتضاء می‌کند که ما قائل بشویم به تعدد مراتب وجوب؟ یا قائل بشویم به تعدد مراتب فضل؟ این را توضیح بدهم:

اگر یک خطاب بگوید "ان فعلت کذا فصم یوما قبل انقضاء‌الاسبوع" (اگر قبل از انقضاء هفته فلان کار را کردی، یک روزه بگیر) و خطاب دیگر بگوید "ان فعلت ذاک (اگر همان کار را کردی) فصم یوما قبل انقضاء‌الشهر"، عرف چی می‌گوید؟ عرف حمل نمی‌کند آن "قبل الانقضاء الاسبوع" را بر افضلیت؟ انصاف این است‌ که حمل می‌کند بر افضلیت. نه این‌که بگوید تعدد مراتب وجوب است؛ یعنی اگر می‌توانی قبل از انقضاء هفته روزه بگیر و اگر نتوانستی یا نافرمانی کردی تا قبل از انقضاء هفته روزه نگرفتی تا قبل از انقضاء ماه روزه بگیر. واقعا این جمع، عرفی نیست.

اگر ایشان می‌فرماید "الاضحی بمنی اربعة ایام" را حمل می‌کنیم بر اضحیه مستحبه و لو به قرینه این‌که این صحیحه محمد بن مسلم، اخص است و در هدی واجب است و "الاضحی بمنی اربعة‌ایام" فوقش مطلق است (اعم است) از هدی واجب و اضحیه مستحبه، جواب می‌دهیم و می‌گوییم این روایت، عرفا اباء از تقیید دارد. و قدر متیقن از تعبیر به "الاضحی بمنی اربعة ایام" همان هدی متعارف است در منی (منسبق به ذهن همان هدی واجب حج است). وقتی می‌گویند "الاضحی بمنی" قدر متیقن و آن که منسبق به ذهن است، هدی واجب هست. مگر از اول تصریح به خلاف بکنند مثل صحیحه حلبی که می‌گفت "اما الهدی فلا و امّا الاضحی فنعم"؛ اگر می‌خواهید هدی قربانی حج بجا بیاورید باید از یک نفر باشد در منی؛ امّا اگر اضحیه مستحبه است، از چند نفر هم می‌توانید یک اضحیه مستحبه کنید. آنجا از اول، هدی را در مقابل اضحی گذاشتند. و آن اضحی ظهورش از اول یعنی اضحیه مستحبه. ولی این‌که بیاییم و از این روایتی که می‌گوید "الاضحی بمنی اربعة ایام"، خارج کنیم هدی حج را، [درست نیست چون] عرفا اباء از تقیید دارد. این نکته‌ای است‌ که به نظر ما می‌رسد.

غیر از این اشکال اشکال ما به مرحوم استاد این است‌ که شما به چه دلیل می‌فرمایید وضعا جایز است ذبح تا آخر ذیحجه و لو عصیانا تاخیر بیندازد؟ به چه دلیل؟ چون صحیحه حریز راجع به کسی است‌ که "لایجد الهدی" (کسی که قربانی پیدا نمی‌کند) ولی پول قربانی را دارد و در آن مورد فرمود پول قربانی را بگذارد نزد بعض اهل مکه تا آن‌ها از طرف او ذبح کنند در ماه ذیحجه؛ پس این صحیحه دلیل نمی‌شود چون موردش اخص از مدعی است؛ موردش "من وجد ثمن الهدی و لایجد الهدی" است. آیا شامل عالم عامد هم می‌شود که عمدا تاخیر انداخته ذبح قربانی را از روز دوازدهم؟ یا از روز سیزدهم تاخیر انداخته؟ شامل او نمی‌شود و [همینطور] شامل جاهل مقصر نمی‌شود. بله موردش مورد عاجز است و بگوییم مطلق معذور و لو جاهل قاصر یا ناسی. امّا اگر عالم عامد ذبح نکرد تا روز دوازدهم گذشت یا روز سیزدهم گذشت، ما از صحیحه حریز چطور استفاده کنیم که وضعا مشکلی پیدا نمی‌کند؟ این درست نیست. بعد آن‌وقت بگوییم تا آخر ذیحجه هم مکان ذبح، منی است؛ این‌ها اصلا دلیل ندارد. اگر بعد از روز دوازدهم یا سیزدهم عالما عامدا یا جاهلا مقصرا ذبح نکردی و بروی در منی ذبح کنی، ذبحت صحیح و مجزی است؟ نه اجزاء دلیل دارد و نه این‌که در منی برویم ذبح کنیم.

[سؤال: ... جواب:] خود این روایت می‌گفت که "یخلفه عند بعض اهل مکة" ظاهرش این است. نگفت در منی ذبح کنند. ظاهرش این است‌ که وقتی می‌گویند "یخلف الثمن عند بعض اهل مکة و یامر من یشتری له و یذبح عنه" ظاهر "یشتری له و یذبح عنه" این است‌ که در مکه ذبح کند. در روایت نضر بن قرواش که روشن‌تر است؛ می‌فرماید "یدفع ثمن النسک الی من یذبحه بمکة" ایام تشریق گذشت [پس] منی دیگه چه موضوعیتی دارد.

[سؤال: ... جواب:] معتبره ابی‌بصیر راجع به کسی است‌ که واجد ثمن هدی نیست و در یوم النفر ثمن الهدی گیرش می‌آید. چون ایام تکلیفی ذبح گذشته -نه ایام وضعی یعنی آن ایامی که مکلف بود مبادرت کند به ذبح در آن ایام و لو اگر عصیان هم می‌کرد، تا آخر ذیحجه هم وقت داشت- دیگه پیدا کردن پول قربانی بعد از آن، موجب انتقال وظیفه‌اش از صوم به قربانی نمی‌شود و او روزه می‌گیرد چون ایام تکلیفی ذبح گذشت و بعد از آن پول قربانی پیدا کرد. اینطور معنا می‌کنند؛ می‌گویند "ان ایام الذبح" یعنی ایامی که مکلف می‌شود انسان به ذبح و آن ایام گذشت و بعد از آن پول پیدا کرد، [در این حالت] وظیفه‌اش همان صوم است.

بررسی سندی روایت "ان ایام الذبح قد مضت"

یک نکته هم عرض کنم برای تکمیل این بحث؛ این "ایام الذبح قد مضت" دو سند دارد: یک سند همان سند معروف هست‌که قبلا مطرح کردیم. سند دوم سندی است‌ که "عبیس" در آن هست. سند اول "ابن ابی‌عمیر عن عبدالکریم بن عمرو عن ابی‌بصیر" است. سند دوم "عبیس عن کرّام عن ابی‌بصیر" است. ما دیروز یک اشتباهی کردیم گفتیم که سند این روایت دوم ضعیف است؛ نه، این اشتباه بود؛ "عبیس" معتبر است؛ [چون] "عباس بن هشام" است‌ که نجاشی می‌گوید "ثقةٌ جلیل فی اصحابنا کثیر الروایة کُسّر اسمه فقیل عبیس". عباس را گفتند عبیس. "کرّام" که همان "عبدالکریم بن عمرو" است‌ که از اجلاء بوده. نمی‌دانم چرا مرحوم استاد فرمودند که این‌ها دو روایت هستند؟ فرمودند این روایت عبیس با آن روایت ابن ابی‌عمیر عن عبدالکریم بن عمرو دو روایت است. چرا دو روایت هستند؟ فقط یک جمله در روایت عبیس اضافه شده و آن جمله این است‌ که می‌گوید "و لم‌یصم ثلاثة ایام" که قبل از پیدا کردن پول گوسفند آن سه روز روزه بدل هدی را نگرفت. و این موجب تعدد روایت نمی‌شود [فقط] یک مطلب اضافه داشته.

و یک وقت فکر نکنید روزه نگرفتن آن سه روز تاثیر دارد در حکم، قطعا تاثیر ندارد. چرا؟ برای این‌که اگر کسی روزه نگرفته بود آن سه روز را قبل از ایام تشریق (صیام ثلاثة ایام فی الحج) و بعد از ایام تشریق پول قربانی پیدا می‌کند، می‌گویند ایام ذبح گذشته و روزه بگیر. [در این صورت که] سه روز را روزه نگرفته بود می‌گویند ایام قربانی گذشته و تو الان بعد از ایام تشریق پول قربانی را پیدا کردی و روزه بگیر (یعنی سه روز روزه را بعد از این بگیر) امّا کسی که سه روز روزه را قبلا گرفته که بطریق اولی به او می‌گویند ایام قربانی گذشته و همان سه روز روزه‌ای که گرفتی تکمیلش کن. هم اولویت عرفیه است و هم عموم تعلیل "ان ایام الذبح قد مضت" شاملش می‌شود.

و لذا من نمی‌دانم که اصرار مرحوم استاد که این‌ها دو روایت هستند ... می‌خواهد بفرمایند اگر یک روایت بودند مجمل می‌شد؛ نمی‌دانستیم این جمله "لم‌یصم الثلاثة الاولی" در این روایت هست یا نیست. نه، یک روایت است و مجمل نمی‌شود؛ چون این زیاده اگر باشد مخل به معنا نیست (معنا عوض نمی‌شود) و اگر نباشد اطلاق دارد. و اگر هم باشد فرض صوم ثلاثة ایام را ما به اولویت، حکمش را اثبات می‌کنیم. وقتی [در فرض] "لم‌یصم الثلاثة الاولی ثم وجد ثمن الهدی بعد ایام التشریق" امام می‌فرماید روزه بگیرد و ایام ذبح قد مضت، بنابراین اگر آن سه روز را روزه گرفته قبلا، که بطریق اولی عرفی می‌گویند که لازم نیست ذبح کنی و همان سه روز را که گرفتی، هفت روز دیگه بگیر تمام بشود. عموم تعلیل هم می‌گوید "ان ایام الذبح قد مضت".

مسألة 382: الأحوط أن‌يكون الذبح أو النحر يوم العيد

مسأله بعدی (مسأله382) نوعا مطالبش گفته شده و لذا ما تکرار نمی‌کنیم.

فقط یک نکته بگویم؛ در این مسأله که بحث این است‌ که احوط این است‌ که ذبح، روز عید باشد که ما اشکال کردیم و گفتیم این احتیاط، فوقش احتیاط استحبابی است. احتیاط وجوبی هم ما قبول نداریم که ذبح در یوم العید واجب باشد. بعد فرموده است‌ که اگر روز عید ذبح نکرد واجب است تا آخر ایام تشریق ذبح کند. این را ما قبول داریم و لکن معتقدیم که اصلا واجب موسع است از اول این چهار روز. در ادامه‌ ایشان می‌فرماید که اگر کسی فراموش کرد ذبح را و رفت طواف کرد بعد ملتفت شد، طوافش صحیح است و لازم نیست طواف را اعاده کند و [لکن] ذبح را تدارک می‌کند. این هم دلیلش همان صحیحه جمیل و صحیحه حمران است‌ که پیامبر فرمود "لاحرج". دارد که "ان رسول‌الله -صلّی‌اللّه‌علیه‌و‌‌آله- اتاه اناس یوم النحر فقال بعضهم یا رسول‌الله انی حلقت قبل ان‌یذبح و قال بعضهم قال بعضهم انی حلقت قبل ان‌ارمی فلم‌یترکوا شیئا کان ینبغی ان‌یؤخروه الا قدموه فقال لاحرج". اطلاق دارد و لو این‌که اول طواف کردند بعد آمدند ذبح کردند. در خصوص نسیان ذبح قبل از طواف که صحیحه معاویة‌بن عمار صراحت داشت که "من نسی ان‌یذبح فی منی حتی زار البیت فاشتری بمکة فذبح" امام فرمود "لاباس قد اجزأ عنه". صریحا می‌گوید: کسی که فراموش کند ذبح را در منی و بعد از طواف ملتفت بشود، مشکلی ندارد و ذبح بعد از طوافش مجزی است.

راجع به این صحیحه معاویة بن عمار نکته‌ای بگویم؛ در این صحیحه نیامده که ذبحش در مکه بعد از طواف، عن نسیانٍ بوده؛ این روایت دارد که نسیان ذبح در منی قبل الطواف [بوده]. در این روایت اینطور فرض شده که شخصی فراموش کرد ذبح در منی بکند و طواف بالبیت کرد "فاشتری بمکة‌فذبح". در روایت ندارد که این شراء هدی در مکه و ذبح در مکه این هم عن نسیانٍ بوده. و لذا شبهه‌ای که در این روایت هست این است‌ که گفته می‌شود این روایت اصلا مفادش این است‌ که ذبح در مکه مجزی است. [البته] منافات ندارد که ذبح در منی واجب باشد تکلیفا ولی اگر کسی آمد در مکه ذبح کرد ذبحش مجزی است. این شبهه در این روایت هست چون در این روایت می‌گوید "نسی ان‌یذبح فی منی حتی زار البیت" تا این مقدار نسیان دارد "فاشتری بمکة فذبح" ندارد "فاشتری بمکة و ذبح نسیانا". شبهه این است‌ که اطلاق این روایت می‌گیرد کسی را که "فاشتری بمکة‌و ذبح عمدا". بله، فراموش کرد ذبح را قبل از طواف و طواف کرد بعد متذکر شد که من ذبح نکردم در منی امّا بعد از این‌که متذکر شد، آیا ذبحش در مکه عن نسیانٍ بود؟ این‌که در روایت نیست. و لذا شبهه این می‌شود که این روایت می‌خواهد بگوید کسی که در منی ذبح نکرد و آمد در مکه ذبح کرد ذبحش مجزی است. آن‌وقت شبهه این است‌ که این روایت دلیل می‌شود که ذبح در منی واجب اولی است و لکن اگر کسی این واجب را ترک کرد و در مکه ذبح کرد ذبحش مجزی است. این شبهه در این روایت هست.

[سؤال: ... جواب:] بله، بقول آقا مورد روایت جایی است‌ که تا زمان طواف فراموشی‌اش نسبت به ذبح ادامه داشت. تا طوافش تمام شد یادش نیامد که من ذبح نکردم در منی ولی بعد از این‌که طوافش تمام شد یادش آمد در منی ذبح نکرده. ندارد که "فاشتری بمکة‌فذبح نسیانا" این‌که دیگه نسیانا نیست. و اطلاق دارد و لو جاهل مقصر باشد و لو جاهل متردد باشد.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است‌ که ندارد "فاشتری بمکة ثم ذبح نسیانا قد اجزأ". شبیه این می‌شود که آقای سیستانی هم دارد از بعضی از روایات استفاده کردند که کسی که "حلق راسه بمکة "در روایت داریم که مجزی است. آقای سیستانی فتوی می‌دهد می‌گوید اگر کسی عمدا در غیر منی ذبح کند، خلاف وظیفه اولی انجام داده که چرا در منی حلق نکردی امّا حلقش مجزی است. حالا می‌گویند موهایش را هم اگر می‌تواند بفرستد در منی "لیلقی شعره بمنی"؛ حالا آن یک تکلیف آخری است‌ که موهایش را بفرستد به منی و در منی بیندازند روی زمین. امّا چطور آقای سیستانی از روایات در حلق در خارج منی استفاده کرده که مجزی است و لو عالما عامدا شما حلق نکنی در منی؟ البته واجب اولی، حلق در منی است. اجزاء یک بحث است و واجب اولی یک بحث دیگری است. واجب اولی حلق در منی است امّا حلق خارج منی هم مجزی است به نظر آقای سیستانی. اینجا هم گفته می‌شود که این روایت در مورد ذبح هم همین را می‌گوید.

[سؤال: ... جواب:] اگر بگویند "رجل ترک السورة فی صلاته" و امام بفرماید "لاباس" شما اطلاق‌گیری نمی‌کنید؟ تمسک نمی‌کنید به این اطلاق که اگر کسی عمدا ترک بکند سوره را نمازش صحیح است؟ "من ترک السورة فی صلاته صلاته صحیحة" می‌گویید اطلاق دارد؛ قضیه حقیقیه است و لو عالما عامدا این کار را بکند. "رجل ترک القراءة فی صلاته قال لاباس قد اجزأ عنه".

و لذا برخی آمدند از متاخرین حالا صاحب مدارک است یا صاحب کشف اللثام است الان یادم نیست می‌گویند "فاشتری بمکة فذبح" ندارد "فذبح بها". و ذبح واجد شرائط این است‌ که برود در منی ذبح کند. نگویید در فقه الرضا دارد "فذبح بها" چون ما می‌خواهیم روایت صحیحه را حساب کنیم به فقه الرضا چکار داریم؟

ولی انصاف این است‌ که این کلام درست نیست چون ظاهر "فاشتری بمکة‌فذبح" همانطور که دیروز گفتیم یعنی "فذبح بمکة".

ولی عرض ما در جواب این شبهه این است‌ که یا ظاهر انصرافی این روایت این است‌ که این ذبحش هم از روی نسیان بوده "نسی ان‌یذبح بمنی". و این نسیان منجر شد به این کارها؛ منجر شد به این‌که بیاید طواف بکند؛ منجر شد به این‌که بیاید ذبح بکند در مکه. همه این‌ها مشکل فراموشی‌اش است. گفت رفت دکتر، هر چی گفت سرم درد می‌کند دکتر گفت از پیری است گفت پاهایم درد می‌کند گفت از پیری است، این آقا عصبانی شد داد و فریاد کرد، دکتر این هم از پیری است این عصبانیتت هم از پیری است. "نسی ان‌یذبح بمنی حتی زار البیت" این از روی نسیان است، ظهور انصرافی‌اش این است‌ که "فاشتری بمکة‌ثم ذبح"‌هم از روی نسیان است حالا نسیان حکم. یا این است یا این است‌ که اطلاقش با روایاتی که می‌گوید محل ذبح در ایام تشریق در منی است، تقیید می‌خورد و حمل می‌کنیم بر فرض مضیّ ایام تشریق. "فاشتری بمکة‌فذبح" بعد از ایام تشریق.

[سؤال: ... جواب:] آن روایتی که می‌گفت اگر کسی شتر دیگری را پیدا کرد "ان کان نحره بغیر منی لم‌یجزء عن صاحبه" فرمود اصلا مجزی نیست. بله آن داشت "نحر بغیر منی لم‌یجزء عن صاحبه" و این روایت دارد "ذبح بمکة" شما می‌گویید شاید ذبح در غیر منی مجزی نیست مگر این‌که ذبح در مکه باشد. شاید اینطور می‌خواهید جواب بدهید. عرض ما این است‌ که مفاد روایاتی که می‌گفت "محل النحر منی" و آن هم می‌گفت "الاضحی بمنی اربعة ‌ایام"‌ این است‌ که باید در این چهار روز نحر در منی باشد -ظاهرش هم وضعی است- و این، قرینه می‌شود که روایت "فشتری بمکة‌فذبح" را حمل کنیم بر بعد از ایام تشریق.

[سؤال: ... جواب:] چرا اینطور می‌گویید؟ بگویید "الاضحی بمنی اربعة ایام" ظاهرش این است‌ که وضعی و تکلیفی است و محل ذبح در این چهار روز منی است. پس حکم وضعی اقتضاء می‌کند عدم اجزاء در غیر منی را در این چهار روز (روز عید و سه روز ایام تشریق) و این روایت حمل می‌شود بر مضی ایام تشریق. بر فرض نسبت بین این روایت و روایاتی که می‌گوید "الاضحی بمنی اربعة ایام" عموم من وجه باشد -که بگویید آن اعم از این است‌ که نسیان بکنی ذبح را قبل از طواف یا نسیان نکنی- و نگویید این روایات "الاضحی بمنی اربعة‌ایام" اخص است فوقش با این صحیحه -که می‌گوید مجزی است ذبح در مکه- تعارض می‌کند و عمومات "محل النحر منی" مرجع است.

مسألة 383: لايجزئ هدی واحد إلّا عن شخص واحد

مسأله بعد مسأله 383 هست: "لایجزئ هدی واحد الا عن شخص واحد".

خیلی واضح است؛ ظاهر "المتمتع علیه الهدی" استقلال است یعنی هدی مستقل. مثل عقیقه که مستحب است از نوزاد. حالا خدا دو تا دوقلو نوزاد به او داده خُب دو تا عقیقه مستحب است دیگه؛ اینجا هم همینطور است. علاوه بر این‌که روایات صحیحه، صریح است؛ صحیحه محمد بن مسلم می‌گوید "لاتجوز البدنة ‌و البقرة الا عن واحد بمنی". صحیحه حلبی می‌گوید "تجزئ البقرة و البدنة فی الامصار (در شهر‌های دیگر یعنی در غیر از هدی الحج) عن سبعة (از هفت نفر می‌توانید قربانی مستحب روز عید قربان بکشید در غیر منی) و لاتجزی بمنی الا عن واحد" ولی در منی هدی واحد مجزی است از مکلف واحد.

این روشن است امّا برخی از بزرگان مثل شیخ طوسی، ابن حمرة، سلار و شیخ مفید گفتند در فرض اضطرار یعنی در فرضی که پول ندارید یا گوسفند کمیاب است مجزی است ذبح یک هدی از هفت نفر عند الضرورة نه اختیارا. ضرورت یا به این است‌ که پول کافی ندارید یا به این است‌ که گوسفند کافی ندارید. بحث بحث اضطرار است و لذا از اینجا دارم عرض می‌کنم که آقای خوئی مثل این‌که لطف نکرده در این بحث وارد موضوع بشود؛ می‌فرماید که بعضی قائل شدند به اجزاء ذبح هدی واحد از جماعتی؛ بعد روایات را مطرح می‌کند و بین این روایات تعارض می‌اندازد [و حال این‌که] اصلا توجه نشده که محل بحث کجاست؛ محل بحث فرض اضطرار است و این تاثیر دارد در بحث. شیخ طوسی در کتاب‌هایش گفته که "یجزئ الهدی الواجب عند الضرورة عن خمسة و عن سبعة و عن سبعین". بله یک جا در خلاف گفته مجزی نیست ولی در کتاب‌های دیگر گفته مجزی است. شیخ صدوق و شیخ مفید هم دارند "تجزئ البقرة عن خمسة اذا کانوا اهل بیت واحد". سلار می‌گوید تجزئ البقرة عن خمسة". ابن حمزة می‌گوید "لایجزئ واحد الا عن واحد حال الاختیار و یجزئ حال الاضطرار عن خمسة و سبعة و سبعین". و لکن مشهور بین فقهاء عدم اجزاء است حتی در حال اضطرار و می‌گویند همه باید روزه بگیرند. بحث، بحث مهمی است و منشا این نزاع اختلاف روایات است‌ که فردا بررسی می‌کنیم.

جلسه 149-626

**سه‌شنبه - 19/03/94**

**أعوذ باللّه من الشیطان الرجیم بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه ربّ العالمین و صلّی اللّه علی سیّدنا محمّد و آله الطاهرین سیّما بقیّة اللّه في الأرضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.**

ادامه بررسی کلام مرحوم تبریزی در ایام ذبح

یک مطلبی از بحث گذشته باقی مانده عرض کنم؛ در روایت ابی‌بصیر در نقل ابن ابی‌نصر بزنطی از عبدالکریم بن عمرو از ابی‌بصیر دارد "فاذا کان یوم النفر وجد ثمن شاة أ یذبح او یصوم؟ قال بل یصوم فان ایام الذبح قد مضت"؛ در روایت "عبیس" دارد که "فاذا کان بعد النفر وجد ثمن شاة"؛ مرحوم استاد توجه داشت که اگر این روایت دوم باعث بشود که مجمل بشود این جمله برای ما و دیگه از این جمله نفهمیم که روز سیزدهم خارج است از ایام ذبح چون روایت اولی دارد که "فاذا کان یوم النفر"‌و ایشان استظهارشان این است که یعنی یوم النفر مستحب -که پیامبر انجام داد- که روز سیزدهم بود؛ روز سیزدهم ثمن هدی پیدا کرد امام می فرماید دیگه ایام ذبح گذشته است و روزه بگیرد اما اگر نقل مجمل بشود و احتمال بدهیم که نقل عبیس درست باشد که "فاذا کان بعد النفر وجد ثمن شاة" این "بعد النفر" اطلاق دارد؛ ممکن است روز سیزدهم باشد؛ بعد از نفر آمد مکه هنوز روز سیزدهم است؛ صبح رمی جمرات کرد آمد مکه؛ بعد النفر است و هنوز روز سیزدهم است؛ ولی ممکن است روز چهاردهم باشد؛ اطلاق دارد بعد النفر؛ یوم النفر که ندارد؛ بعد النفر هم روز سیزدهم را می گیرد بعد از کوچ کردن از منی؛ هم روز چهاردهم را می گیرد؛ هم روز پانزدهم را می گیرد و هکذا. اگر این نقل محتمل باشد با آن روایت "الاضحی بمنی اربعة‌ایام" قابل تقیید است؛ او می گوید اضحی بمنی چهار روز است؛ یعنی روز سیزدهم هم جزء ایام ذبح است در منی؛ آن‌وقت "اذا کان بعد النفر" حمل می شود بر روز چهاردهم به بعد.

مرحوم استاد برای حل این شبهه فرمودند ما ملتزم می شویم به تعدد روایت؛ دو بار ابوبصیر از امام این مطالب را شنید: یک‌بار سائل گفت "فاذا کان یوم النفر وجد ثمن شاة" یک‌بار سائل گفت "فاذا کان بعد النفر وجد ثمن شاة" و ما کاری به سؤال دوم نداریم؛ سؤال اول برای ما مهم است. تعارض که با هم ندارند؛ دو حدیث از امام هست. ما به حدیث اول استناد می کنیم که "فاذا کان یوم النفر" یعنی روز سیزدهم که شد "وجد ثمن شاة" و امام فرمود "یصوم فان ایام الذبح قد مضت".

انصاف این است که این فرمایش تمام نیست؛ احتمال تعدد حدیث از امام احتمال ضعیفی است که وثوق نوعی است به خلافش. و با وجود وثوق نوعی به خلاف، ارتکاز عقلاء حجت نمی داند این خبر ثقه را و لو ظاهرش تعدد حدیث باشد. تمام متن تقریبا مشابه هم هست؛ سؤال و جواب. هر دو حدیث هم از عبدالکریم بن عمرو عن ابی‌بصیر هست. احتمال تعدد حدیث از امام، موهوم است. و لکن اگر از "یوم النفر" استظهار می کردیم که به معنای روز سیزدهم باشد، به نظر ما راه حل دیگری داشت استاد -قدس‌سره- برای حل این شبهۀ تعارض این دو نقل. و راه حل این شبهه این است که چه اشکال دارد که راوی یک خصوصیت را در یک نقلش بیان بکند و یک خصوصیت دیگری را در یک نقل دیگر؟ شما داستان که تعریف می کنید ممکن است بگویید ما روز جمعه ماه رمضان وارد مثلا شهر نجف شدیم و روزه گرفتیم. به یک شخص دیگری بگویید ما هفته اول ماه رمضان در هوای گرم (در شدت گرما) وارد نجف شدیم؛‌شدت گرما را در نقل دوم گفتید و این که روز جمعه وارد شدید را در نقل اول گفتید؛ با هم تنافی ندارد. اینجا هم همینطور است. "عبدالکریم بن عمرو" داستان را که نقل می کند (حدیث را نقل می کند) شاید هر دو مطلب بوده در حدیث؛ هم "یوم النفر" بوده هم "بعد النفر" بوده.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است ابو‌بصیر هر دو را به این [عبدالکریم بن عمرو] گفته. چه اشکال دارد که هم یوم النفر هم بوده که "وجد ثمن شاة"‌هم بعد النفر؟ یعنی صبح روز سیزدهم رمی جمرات کرد و آمد مکه و اتفاقا پول گوسفند گیرش آمد؛ هم صدق می کند یوم النفر پول گوسفند گیرش آمد هم صدق می کند بعد النفر پول گوسفند گیرش آمد؛ با هم تنافی ندارد. و الا اگر با هم تنافی داشته باشند، انصافا احتمال تعدد حدیث موهوم است.

منتها اصل مطلب برای ما روشن نیست که واقعا "یوم النفر" ظهور داشته در آن زمان در روز سیزدهم. البته اگر "یوم النفر من منی" باشد، باید بگوییم روز سیزدهم؛ چون نمی توانیم بگوییم روز دوازدهم چون اگر بگوییم روز دوازدهم یعنی ایام ذبح تا روز دهم و یازدهم هست [و در] روز دوازدهم [باید] بگوییم "ایام الذبح قد مضت" که دیگه قابل التزام نیست. ولی اشکال ما این است که کی می گوید "یوم النفر یوم النفر من منی" است؟ شاید "یوم النفر من مکة الی بلده" هست. این احتمال را ما می دهیم. و لذا این روایت برای ما مجمل هست.

[سؤال: ... جواب:] گاهی یوم النفر را به یوم النفر از منی به مکه می گویند [آنجا] قرینه داریم اما دلیل نمی شود که همه جا اگر بگویند یوم النفر، ظهور داشته باشد در یوم النفر از منی. [لذا] آن روایتی که شما می فرمایید (معتبره فضل بن یونس) دارد که رجلی "اخذه السطان ظالما له" یوم عرفه حبسش کرد بعد اگر یوم النفر آزادش بکنند حجش مبدل شده است به عمره مفرده؛ آنجا یوم النفر یقینا یوم النفر من منی است؛ اما آیا همه جا یوم النفر به معنای یوم النفر من منی هست؟

برای ما روشن نیست و اگر روشن بشود که یوم النفر، "یوم النفر من منی" هست و حمل بکنیم بر روز سیزدهم، مشکل این است که اولا می شود معارض با آن "الاضحی بمنی اربعة ایام" چون عرض کردیم حمل "الاضحی بمنی اربعة ایام" بر اضحیه مستحبه، حمل بر فرد غیر متعارف هست. ثانیا: ما می گوییم چرا یوم النفر من منی" خصوص روز سیزدهم باشد؟ شاید روز دوازدهم باشد. نگویید روشن است که ایام ذبح دو روز نیست -چون اگر بگویید روز دوازدهم "وجد ثمن شاة فان ایام الذبح قد مضت" یعنی ایام ذبح روز دهم و یازدهم است- زیرا می گوییم شاید مراد از یوم النفر، روز دوازدهم باشد ولی مقصود از "ان ایام الذبح قد مضت" این است: آن ایامی که اگر انسان پول گیرش بیاید واجب می شود بر او ذبح، آن ایام گذشته. "ان ایام الذبح قد مضت را اینطور معنا کنیم: ایامی که لو "وجد ثمن الهدی فوجب علیه الذبح" آن ایام گذشته. آن ایام کی هست؟ ممکن است اصلا آن ایام با روز دوازدهم هم بگذرد یعنی روز دوازدهم هم که شد قبلش پول گیر نیاوردی و روز دوازدهم پول گیر بیاوری امام می فرماید روزه بگیر چون ایام ذبح یعنی آن ایامی که اگر پول داشتی به تو می گفتند "یجب علیک الذبح" آن ایام دیگه گذشت. الان یک ایامی است که اگر الان پول گیر بیاوری دیگه ذبح بر تو واجب نیست؛ اما اگر قبلا پول داشتی و ذبح نکردی الان بر شما ذبح واجب است و لو روز دوازدهم و لو روز سیزدهم. پس منافات نخواهد داشت.

[سؤال: ... جواب:] امام می فرماید دیگه ذبح نکند و روزه بگیرد چون ایام ذبح دیگه گذشته. ایام ذبح گذشته یعنی چه؟ شما هم همینطور توجیه می کنید (مثل استاد اینطور توجیه می کنند) می گویند یعنی ایامی که اگر پول داشته باشی برای ذبح، واجب می شود، گذشته. ایشان هم همینطور معنا می کند. و لذا ایشان خودش می گوید اگر پول داشتی اما قربانی گیرت نیامد یا پول داشتی و قربانی هم گیرت می آمد اما عمدا جهلا ذبح نکردی، ایام ذبح تو تا آخر ذیحجه هست. ایشان هم توجیه می کند این روایت را و می گوید معنای "ایام الذبح قد مضت" این است که آن ایامی که اگر پول گیرت بیاید در آن ایام مصداق "فمن وجد" می شوید نه مصداق "فمن لم‌یجد فصیام" آن ایام گذشته. ایشان هم همینطور معنا می کند. فوقش اگر یوم النفر، "یوم النفر من منی" باشد معنایش این است که آن ایامی که اگر در آن ایام پول گیرتان بیاید ذبح بر شما واجب می شود آن ایام گذشته و منافات ندارد که روایت دیگه می گوید "الاضحی بمنی اربعة ایام"؛ در این روایت که دیگه این حرف ها نیست. معنایش این است که بعد از چهار روز دیگه ایام ذبح در منی تمام می شود. [در این روایت] همچون قرینه‌ای که در معتبره ابی‌بصیر بود در آن وجود ندارد. از این بحث بگذریم .

مسألة 383: لايجزئ هدی واحد إلّا عن شخص واحد

**بررسی سه روایتی که مرحوم آقای خوئی مطرح کردند**

راجع به بحث مسأله 383 مرحوم شیخ مفید، شیخ طوسی، شیخ صدوق، صاحب وسیله و صاحب مراسم گفته‌اند عند الضروره می توانند چند نفر یک گوسفند ذبح کنند. دلیل این ها یک‌سری روایات است. مرحوم آقای خوئی سه تا روایت از این روایات را مطرح می کند و می خواهد بین این سه روایات جمع‌بندی کند؛ با این که نه تا روایت داریم. ولی حالا آن مقدار که مرحوم آقای خوئی مطرح کرده بیان کنیم. بعد اگر فرصتی بود توضیحات‌مان را می دهیم.

مرحوم آقای خوئی می فرماید عمده در مقام سه روایت است:

**اول** صحیحه حمران است؛ قال: "عزّت البدن سنة بمنی حتی بلغت البدنة مأة دینار شتر ده دینار بود حالا شد صد دینار -ده برابر- فسئل ابوجعفر -علیه‌السلام- عن ذلک فقال اشترکوا فیها قلت و کم؟ قال ما خفّفه افضل (هر چی شریک کمتر قربانی بهتر) قلت عن کم یجزی؟" حالا که شتر کمیاب شد و می خواهیم شریک بشویم در قربانی کردن شتر از، چند نفر مجزی است؟ حضرت فرمود از هفتاد نفر. این روایت اول.

ایشان می فرماید اما این روایت که ندارد هدی واجب؛ دارد "عزّت البدن سنة بمنی". یا منصرف است به اضحیه مستحبه یا اگر مطلق است حملش می کنیم بر اضحیه مستحبه. چرا؟ چون صحیحه حلبی که سند صدوق به این صحیحه، صحیحه است دارد که "سالت اباعبدالله-علیه‌السلام- عن النفر تجزیهم البقرة؟ قال اما فی الهدی فلا و اما فی الاضحی فنعم". فرمود در هدی واجب یک بقره از چند نفر مجزی نیست اما در اضحیه مجزی است. پس این صحیحه حمران مشکلش حل شد و حمل شد بر اضحیه مستحبه.

**روایت دوم** صحیحه عبدالرحمن بن حجاج: "سالت اباابراهیم عن قوم غلت علیهم الاضاحی و هم متمتعون و هم مترافقون لیسوا باهل بیت واحد و قد اجتمعوا فی مصیرهم و مضربهم واحد (یعنی خرجشان با هم هست) أ لهم ان‌یذبحوا بقرة؟ (می توانند مجتمعا یک بقره ذبح کنند به عنوان قربانی حج تمتع؟) فقال لااحب ذلک الا من ضرورة". فرمود من دوست ندارم این را مگر ضرورتی در کار باشد.

مرحوم آقای خوئی راجع به این روایت فرموده است که این روایت می فرماید "لااحب ذلک" و معنایش این نیست که این کار جایز است. بله "لااحب" ظهور در تحریم ندارد اما ظهور در جواز هم ندارد. "ان الله لایحب الفساد" ظهور دارد در جواز؟ این هم راجع به این روایت.

همین جا قبل از این که وارد روایت سوم بشویم روشن می شود که اصلا مثل این که مرحوم آقای خوئی اصل نزاع را اینجا مطرح نکرده. [و حال این که] نزاع در فرض ضرورت است؛ شما می گویید "لااحب ذلک" دلیل بر جواز ذبح بقره از جماعتی در حج تمتع نیست، قبول؛ اما استثناء "من ضرورة" را چه می کنید؟ این استثناء که دلیل بر جواز است. و بحث بزرگان ما (در علماء متقدمین) این بود که "یجوز ذبح هدی واحد عن جماعة فی حال الضرورة". اما ایشان به این نکته توجه نکرده و اصلا بحث نکرده. حالا این را داشته باشید.

[سؤال: ... جواب:] ما راجع به "لااحب" فرمایش آقای خوئی را قبول نداریم. ما می گوییم اگر خدا بگوید "لااحب" خدا مبدا حکم است خدا دوست ندارد فساد را "و الله لایحب الفساد" "لایحب کل مختال فخور" بله این با حرمت هم می سازد. اما امام -علیه‌السلام- نقشش در عرف متشرعی، بیان احکام خدا بود.

[سؤال: ... جواب:] "ان الله لایحب" اعم از حرمت و کراهت است لذا با حرمت می سازد اما ظهور در حرمت ندارد مگر به مناسبت حکم و موضوع مثل "ان الله لایحب الفساد".

اما امام فرق می کند امام در عرف متشرعی، شان یک مبیّن حکم الله را دارد؛ مثل یک فقیه. الان اگر شما بروید از یک فقیه سؤال کنید که آیا پنیر خوردن بدون گردو حکمش چیست؟ و او بگوید "من دوست ندارم این کار را" این کلامش ظهور در جواز دارد دیگه. اگر حرام باشد، کم هست عرفا برای یک حرام الهی که فقیه بگوید "لااحب ذلک"؛ مگر در ظرف تقیه. در ظرف تقیه، آدم به حداقل اکتفاء می کند. می گوید من دوست ندارم تظلیل را در حال احرام. چون عامه حلال می دانستند امام فرمود دوست ندارم؛ نفرمود حرام است. آن "لااحب" در مقام تقیه (در مظان تقیه، در جایی که موضوعش موضوع تقیه‌ای هست) ظهور در جواز ندارد. ولی در جایی که بحث تقیه نیست مثل همین خوردن پنیر بدون گردو اگر فقیه بگوید "لااحب ذلک" ظاهرش این است که حلال است. در این روایت ما می گوییم چون استثناء زده ضرورت را از "لااحب" و فرموده "لااحب ذلک الا من ضرورة" (من دوست ندارم که یک قربانی (یک بقره) از چند نفر ذبح بکنند مگر در حال ضرورت) بعید نیست که ظهورش در این است که ناظر به فرد استثناء است؛ یعنی کأنّه اگر ضرورت باشد اشکال ندارد. من دوست ندارم این کار را مگر ضرورت باشد.

[سؤال: ... جواب:] در "لااحب ذلک الا من ضرورة" (این کار خوشایند من نیست مگر ضرورت باشد) ممکن است عمود و مصب کلام، بیان حکم مستثنی باشد نه حکم مستثنی منه. این احتمال در ذهنم می آید که اینجا حق با آقای خوئی است که "لااحب ذلک" ظهور در جواز ندارد نسبت به حال اختیار. اما نسبت به حال اضطرار که اضطرار فرض استثناء است؛ استثناء زدند از "لااحب ذلک" و این قطعا دلالت می کند بر جواز ذبح یک بقره از چند نفر در حال ضرورت.

**روایت سوم** که آقای خوئی مطرح کردند، صحیحه معاویة‌بن عمار است؛ "تجزئ البقرة عن خمسة بمنی اذا کانوا اهل خوان واحد"؛ یک بقره مجزی است از پنج نفر در منی اگر اهل خوان واحد هستند یعنی در یک سفره غذا می خورند.

آقای خوئی فرموده که این روایت شبهه‌اش قوی است که بگوییم اخص مطلق است از آن روایاتی که می گفت "لاتجزئ البقرة الا عن واحد" و این روایت استثناء می کند می گوید "تجزئ عن خسمة اذا کانوا اهل خوان واحد". و لکن دو جواب می دهد از این روایت می گوید:

اولا این "ابوالحسین نخعی" که صحیحه معاویة بن عمار را نقل می کند در اینجا نگفته اضحیۀ مستحب ولی یک روایت دیگری دارد که از حلبی نقل می کند و در آنجا قرینه‌ای دارد که معلوم می شود که بحث اضحیه مستحب است نه هدی واجب؛ آن روایت این است "تجزئ البقرة او البدنة فی الامصار عن سبعة و لاتجزی بمنی الا عن واحد"؛ مجزی نیست بقره یا بدنه در منی مگر از یک نفر. این تفصیل برای چیست؟ این که فرمود "مجزی است در امصار از هفت نفر ولی در منی مجزی نیست مگر از یک نفر" ظاهرش این است که موردش اضحیه مستحبه است. و الا اضحیه واجبه در غیر منی چه می کند؟ اضحیه واجبه که در منی است و در امصار نیست. این که "تجزئ البقرة او البدنة فی الامصار عن سبعة" معلوم می شود که اضحیه مستحبه است به قرینه "فی الامصار". پس می شود موردش اضحیه مستحبه. وقتی موردش شد اضحیه مستحبه، تفصیل در اضحیه مستحبه داده می گوید اضحیه مستحبه در منی فقط برای یک نفر و در غیر منی برای چند نفر هم می شود (برای هفت نفر هم می شود). پس خلاصه فرمایش آقای خوئی این است که ایشان می گویند این صحیحه حلبی که بحث "البقرة و البدنة فی الامصار تجزی عن سبعة" را مطرح کرد این قرینه "امصار" نشان می دهد که بحث اضحیه مستحبه است. آن‌وقت این اضحیه مستحبه در منی از یک نفر فقط مجزی است. آن‌وقت قرینه می شود که صحیحه معاویة بن عمار هم حمل بشود بر اضحبه مستحبه؛ اضحیه مستحبه حکمش این است که "تجزئ البقرة عن خمسة‌بمنی اذا کانوا اهل خوان واحد"؛ فرموده که اگر در یک سفره غذا می خورند در منی هم (اضحیه مستحبه) می شود یک بقره را از چند نفر اداء کنند. این جواب اول ایشان است از صحیحه معاویة بن عمار.

جواب دوم: ایشان فرموده است سلمنا که صحیحه معاویة بن عمار اعم است از اضحیه واجبه و اضحبه مستحبه و نسبتش با آن صحیحه حلبی که می گوید در هدی واجب مجزی نیست ذبح مگر از یک نفر، می شود عموم من وجه. چطور؟ ایشان اینطوری می فرمایند که صحیحه معاویة بن عمار که موردش متمتع نیست بلکه مطلق است. صحیحه معاویة بن عمار این بود "تجزی البقرة عن خمسة بمنی"؛ ندارد "فی الاضحیة ‌الواجبة" مطلق است و نگفت "فی الحج التمتع". پس اعم است از اضحیه واجب و مستحب. و لکن مختص است حکم به اجزاء به یک بقره از پنج نفر به جایی که اهل خوان واحد باشند. پس این صحیحه معاویة بن عمار از یک حیث اعم است؛ از حیث این که هدی واجب است یا اضحیه مستحبه و از یک حیث اخص است که می گوید "اذا کانوا اهل خوان واحد". اما صحیحه حلبی تفصیل داد و گفت "النفر تجزیهم البقرة؟ قال اما فی الهدی فلا و اما فی الاضحی فنعم"؛ صحیحه حلبی هم مختص است عدم اجزائش به هدی واجب [چون] "اما فی الهدی فلا" ظاهر در هدی واجب است. اما از این حیث که چه اهل خوان واحد باشند چه نباشند، اعم من وجه است.

چطور شد؟ صحیحه معاویة بن عمار در خصوص اهل خوان واحد که اهل یک سفره هستند (غذا در یک سفره می خورند یعنی خرجشان شریک است) فرمود مجزی است "ذبح بقرة واحدة‌عن جماعة" مطلقا چه در هدی واجب چه در اضحیه مستحبه. صحیحه حلبی می گوید در هدی واجب مجزی نیست "ذبح بقرة عن جماعة"‌ چه اهل خوان باشند چه اهل خوان واحد نباشند. در هدی واجب که آن جماعت اهل خوان واحد هستند، اطلاق صحیحه معاویة بن عمار می گوید مجزی است "ذبح بقرة عن جماعة" و اطلاق صحیحه حلبی می گوید مجزی نیست. مورد اجتماع کجا شد؟ هدی واجب "من جماعة اهل خوان واحد".

[سؤال: ... جواب:] نه، از یک کاروان جماعتی که خرجشان با هم است؛ سر یک سفره غذا می خورند. هم کاروانی که هر کدام جدا خرج می کنند نه [مراد نیست].

بعد ایشان فرموده پس نسبت عموم من وجه شد فتعارضا تساقطا و رجوع می کنیم به عمومات که اقتضاء می کند که هر مکلفی در حج، واجب است بر او هدی مستقل. "فمن لم‌یجد فصیام" (اگر نتوانست روزه بگیرد). پس حق با مشهور است که گفتند تشریک جایز نیست و کسی که هدی مستقل ندارد روزه بگیرد چه در حال اختیار باشد چه در حال اضطرار. ذبح هدی واحد عن جماعة مجزی نخواهد بود اگر اضطرار است روزه بگیرند.

فرمایش آقای خوئی انصافا ناتمام است؛ اولا بحث مشهور برای حال ضرورت است. شما یک روایت پیدا کنید که در حال حال ضرورت بگوید جایز نیست "ذبح بقرة واحدة‌عن جماعة"؛ ما پیدا نکردیم. وقتی پیدا نکردیم، چطور صحیحه عبد الرحمن بن الحجاج را طرح کنیم؟ صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج در خصوص حج تمتع بود؛ "و هم متمتعون". به این صحیحه "قوم غلت علیهم الاضاحی و هم متمتعوم أ لهم ان‌یذبحوا بقرة؟ قال لااحب ذلک الا من ضرورة" چرا عمل نکنیم؟

[سؤال: ... جواب:] حج تمتع است. و حج تمتع مستحب هم باشد هدیش واجب می شود. اولا اطلاق دارد "و هم متمتعون"؛ چه حج تمتع واجب چه مستحب. وانگهی حج تمتع مستحب، اعمالش بعد از شروع می شود واجب.

و لذا به نظر ما حق با مرحوم شیخ طوسی است. ما این روایت را چطور طرح کنیم؟ بعید نیست در حال ضرورتی که هست "ذبح بقرة واحدة‌عن جماعة" مجزی باشد. بله تعین ندارد. اجزاء را ما قائلیم نه تعین. اگر روزه می خواهند بگیرند، بگیرند. اما مجزی است در فرض ضرورت. [توجه کنید که] بقره است؛ قاطی نشود؛ اگر بروند هفت نفر پول بگذارند یک گوسفند لاغر هفت ماهه پیدا کنند و بگویند در حال ضرورت است، نخیر روایت در بقره است. آن هم دلیل بر اجزاء‌است نه تعین. و ما به این ملتزم می شویم.

و اما صحیحه معاویة بن عمار "تجزئ البقرة عن خمسة بمنی" را عرض کردیم که عرفی نیست حملش کنیم بر اضحیه مستحب؛ حمل بر فرد غیر متعارف است و قدر متیقنش هدی واجب است. منتها قید می خورد به حال ضرورت بخاطر صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج.

فالاظهر ما علیه الشیخ الطوسی من اجزاء هدی واحد عن جماعة‌فی حال الضرورة. این راجع به این بحث.

دیگه چون بحث قبلی را تعطیل کردیم این بحث را امروز تعطیل می کنیم. اگر مطالبی در این مسأله باقی مانده -که برخی از روایات مانده- اگر ضرورت بود انشاءالله دهم شهریور سه‌شنبه این بحث را شروع می کنیم به خواست خدا.

اللّهمّ کن لولیّک الحجّة ‌بن‌الحسن صلوتک علیه و علی آبائه في هذه الساعة و في کلّ ساعة ولیّا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتّی تسکنه أرضک طوعا و تمتّعه فیها طویلا.