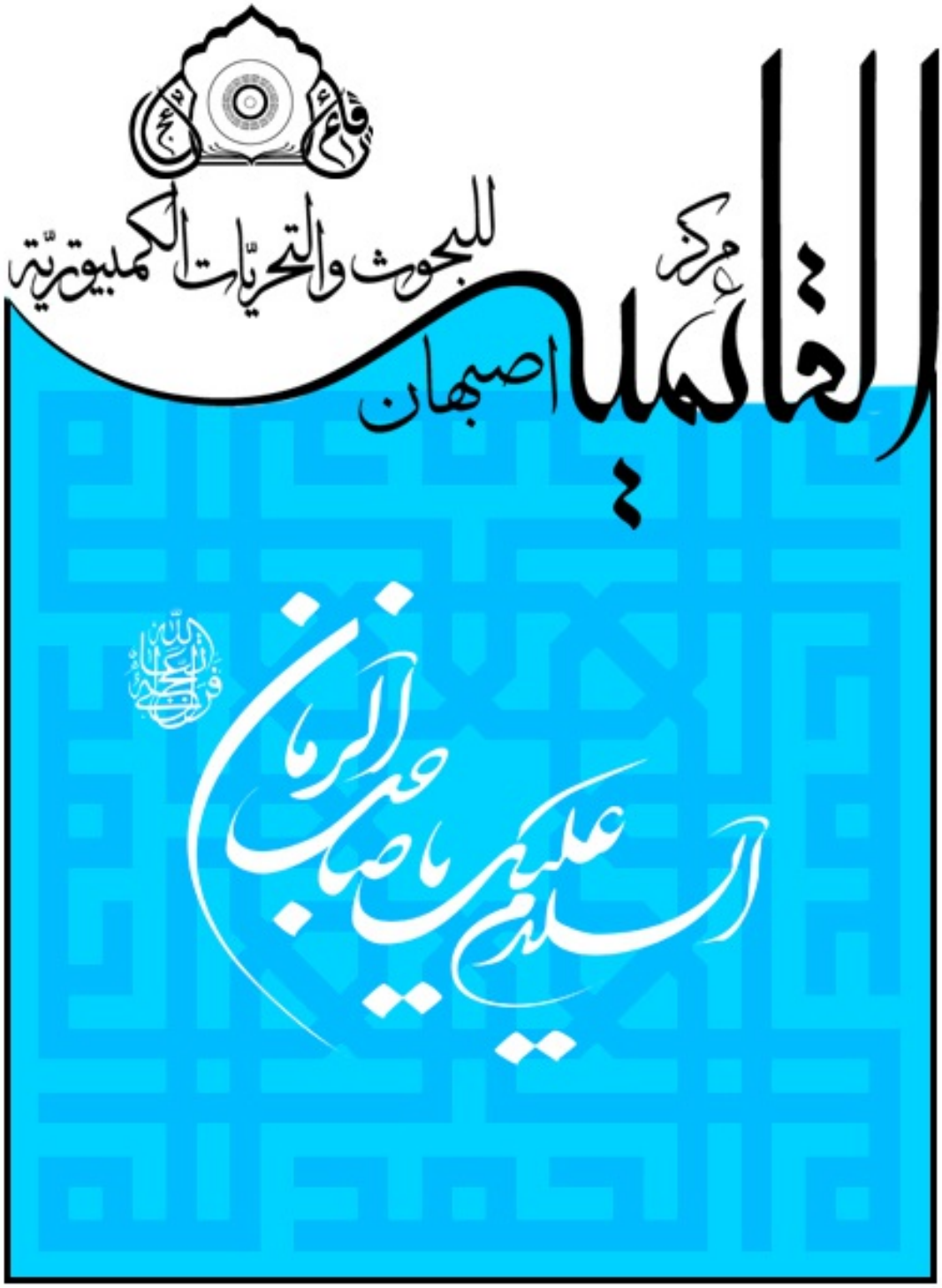
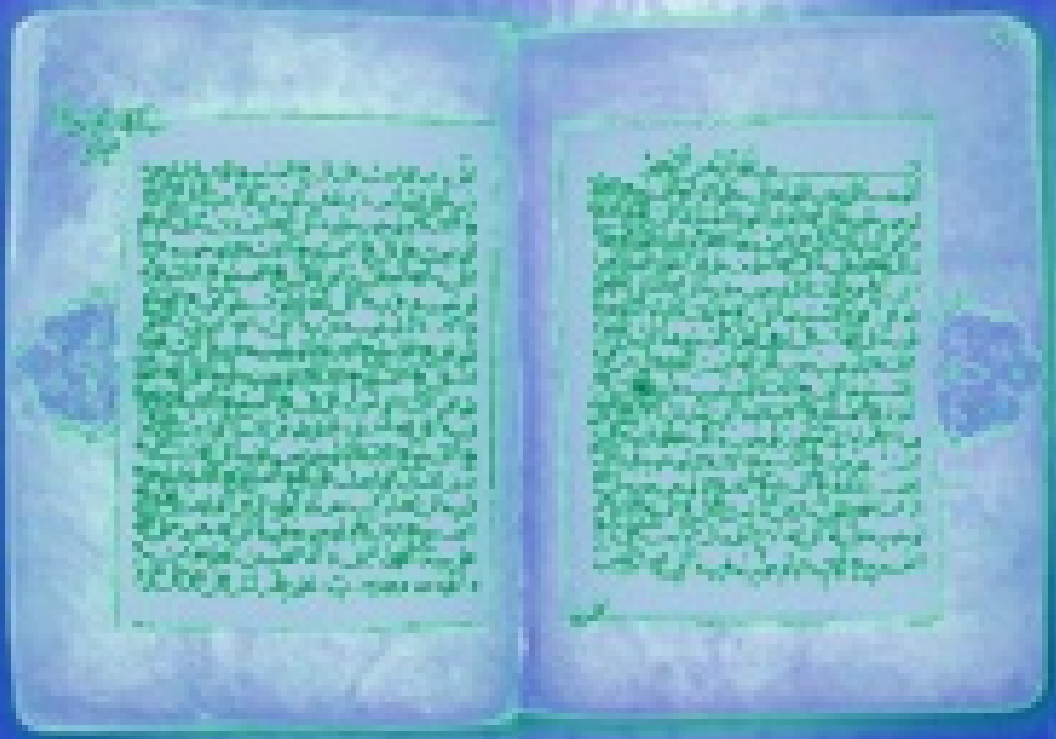


www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

ميقات الحج

٢٣



بسم الله الرحمن الرحيم

دو فصلنامه « میقات الحج »

كاتب:

محمدی ری شهری

نشرت فی الطباعة:

مشعر

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحریات الكمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
میقات الحج-المجلد الثالث والعشرون ----- ۱۱
مشخصات کتاب ----- ۱۱
الحج، رموز وحِکَمْ (۲) ----- ۱۱
معالم الحج فی القرآن الکریم ----- ۱۱
وقفات مع الخطاب الإلهی الخاصّ بالحج ----- ۱۶
معالم الحج فی الروایات ----- ۲۱
عظمة الحج فی أدعیة شهر رمضان ----- ۲۶
تذکّر: ----- ۲۷
الشرف الزمانی للحج ----- ۲۸
تنظیم العقود باسم الحج ----- ۲۹
أبرز اتفاقات أیّام الحج ومواثیقها ----- ۳۰
من آیات الحج (۲) ----- ۳۳
اشارة ----- ۳۳
الإعراب: ----- ۳۷
القراءة: ----- ۳۹
اللغة: ----- ۴۱
فی الروایات: ----- ۴۷
مع المفسرین فی معنی الرفث: ----- ۵۰
أنواع الرفث: ----- ۵۳
أما الفسوق ----- ۵۴
وأما الجدال ----- ۵۶
مواقف ثلاثة فی مسألة الجدال: ----- ۶۲

حقیقة الإحرام فی کلمات الفقهاء ۶۴
اشارة ۶۴
المقام الأول: الإحرام فی معاجم اللغة ۶۴
المقام الثانی: ما هی حقیقة الإحرام؟ ۶۵
اشارة ۶۵
۱. الإحرام أمر مرکب من أمور ثلاثة ۶۶
۲. توطین النفس علی ترک المنهیات ۶۸
۳. إدخال نفسه فی حرمة اللّه بسبب التلبیة ۷۰
۴. الإحرام أمر إنشائی یوجد بتحریم المحرمات ۷۲
۵. الإحرام حالة تمنع عن فعل شیء من المحظورات ۷۳
۶. الإحرام هو قصد الدخول فی العمرة أو الحجّ لا غیر ۷۴
المقام الثالث: کیفیة تعلق النیة بالإحرام ۷۶
فقهیات معاصرة فی الحج (۱) حکم الشکّ فی صدق العناوین ۷۸
الذکر فی الحج هل ذکر اللّه فی المشاعر واجب أو مستحب؟ ۱۱۸
تمهید ۱۱۸
النظریة الأولی: نظریة وجوب الدعاء فی عرفة ۱۱۹
أدلّة النظریة الأولی: ۱۱۹
مناقشة أدلّة النظریة الأولی: ۱۲۱
النظریة الثانیة: نظریة وجوب الذکر فی المشعر الحرام ۱۲۴
النظریة الثالثة: نظریة وجوب التکبیر فی منی أیام التشریق ۱۳۱
أدلّة النظریة الثالثة: ۱۳۲
الرأی المختار فی المسألة ۱۳۷
ما هو الذکر الواجب؟ ۱۴۲
شخصیات من الحرمین الشریفین (۱۹) حذیفة بن الیمان ۱۴۴

اشارة ----- ۱۴۴
نسبه: ----- ۱۴۴
اليمان: ----- ۱۴۵
إسلام حذيفة: ----- ۱۴۵
المؤاخاة الواعية: ----- ۱۴۶
جهاد ومواقف واعية: ----- ۱۴۷
لم يشهد بدراً ----- ۱۴۸
شهد معركة أحد: ----- ۱۴۸
وشهد حذيفة معركة الأحزاب: ----- ۱۵۰
معركة نهاوند وفتوحاته الأخرى: ----- ۱۵۶
فراسته: ----- ۱۵۷
حذيفة ودرس الصدقات: ----- ۱۵۸
ولاؤه وحبه لأهل البيت عليهم السلام ----- ۱۵۹
مما رواه: ----- ۱۶۰
ومما قاله: ----- ۱۶۴
وله أنه قال: ----- ۱۶۵
اختياره الكوفة! ----- ۱۶۶
ولايته على المدائن: ----- ۱۶۷
كلمات من نور: ----- ۱۶۹
وظائف أمير الحاج من كتاب الدروس ----- ۱۷۴
اشارة ----- ۱۷۴
درس: ----- ۱۷۴
درس: ----- ۱۷۷
الرحلة الحجّية لصاحب الذريعة آغا بزرگ الطهرانى قدس سره ----- ۱۸۲

اشارة ----- ۱۸۲
رحلة أخرى إلى الحج ----- ۱۸۷
الحج فی گلستان [حدیقة الزهور] السعدی الشیرازی (ت: ۵۸۰- ۶۹۰ ه) ----- ۱۹۴
بین یدی البحث ----- ۱۹۴
الحج فی گلستان السعدی ----- ۱۹۷
اشارة ----- ۱۹۷
۱- الطریق إلی مکة المکرمة والکعبة المشرفة: ----- ۱۹۷
۲- فی الحج ----- ۲۰۰
۳- العودة من الحج: ----- ۲۰۲
۴- التوظیف البلاغی لمفاهیم الحج ----- ۲۰۴
اشارة ----- ۲۰۴
- المجاورة: ----- ۲۰۴
- الحرم والحمی: ----- ۲۰۴
- الکعبة: ----- ۲۰۵
- کسوة الکعبة ----- ۲۰۶
- ستار الکعبة: ----- ۲۰۷
- طریق الکعبة: ----- ۲۰۷
- استدبار القبلة أو استقبالها: ----- ۲۰۷
۵- مقام الحجاز ----- ۲۰۸
أدب الحج فی المشرق العربی ----- ۲۱۰
مدخل و تمهید ----- ۲۱۰
المحور الأول ----- ۲۱۱
ثانیاً: أهمیة کتب رحلات الحج وقیمتها: ----- ۲۱۳
ثالثاً: أهم الرحلات من المشرق العربی وأبرزها: ----- ۲۱۵

۳/ ۱ رحلة إبراهيم رفعت باشا: ۲۱۵
۳/ ۲: رحلة إبراهيم عبدالقادر المازنى: ۲۱۷
۳/ ۳: الأمير شكيب أرسلان: الارتسامات اللطاف فى خاطر الحاج إلى أقدس مطاف «الرحلة الحجازية» ۲۱۹
۳/ ۴: رحلة جغمان: (إسماعيل بن حسين جغمان): ۲۲۰
۳/ ۵: محسن بن عبدالكريم إسحاق ورحلته إلى الحج عام ۱۲۳۷ ه: ۲۲۱
۳/ ۶ الإمام محمد رشيد رضا: رحلة الحجاز ۲۲۳
۳/ ۷ محمد صادق باشا- الرحلات الحجازية-: ۲۲۷
الكتاب الأول: ۲۲۸
الكتاب الثانى: ۲۲۹
الكتاب الثالث: ۲۳۰
الكتاب الرابع: ۲۳۱
۳/ ۸ محمد بهجة البيطار الدمشقى: الرحلة النجدية الحجازية «صور من حياة البادية» ۲۳۳
۳/ ۹ محمد حسين هيكل: فى منزل الوحى: ۲۳۴
المحور الثانى: ۲۳۷
الأوبئة والأمراض: ۲۳۷
العربان واللصوص والتسول: ۲۳۸
مشكلة الماء فى الحجاز ۲۴۱
المحورالثالث: ۲۴۴
جدة- مكة- المدينة ۲۴۴
أولًا: أبرز المظاهر الاجتماعية/ البعد الاجتماعى: ۲۴۵
۱/ ۱ مايتعلق بالسكان من مواطنين وحجاج: ۲۴۵
۲/ ۱ ما يتعلق بالعادات والأخلاق والتقاليد ۲۴۷
۳/ ۱ ما يتعلق باللغة: ۲۵۰
ثانياً: أبرز المظاهر الاقتصادية/ البعد الاقتصادى: ۲۵۰

ثالثاً: أبرز المظاهر السياسية/ البعد السياسى: ۲۵۲
رابعاً: أبرز المظاهر الثقافية/ البعد الثقافى: ۲۵۸
المصادر التاريخية لجزيرة العرب فى النصوص الجغرافية الإيرانية القديمة ۲۶۶
المقدمة: ۲۶۶
محورية مكة فى النصوص الجغرافية الكلاسيكية ۲۶۹
أبو سعد الخرگوشى ومدينتى مكة والمدينة فى القرن الخامس ۲۷۲
ناصر خسرو والحجاز ۲۷۳
الزمخشرى وجزيرة العرب ۲۷۶
حافظ أبرو وديار العرب ۲۷۷
مختارات شعرية ۲۸۲
«مناجاة العارفين» ۲۸۲
أضواءٌ... على المركباتِ الاجتماعيّةِ والطبيعيةِ فى الحجِّ... ۲۸۶
الضوء الأول: ۲۸۶
الضوء الثانى: شعور النيّة ۲۸۸
الضوء الثالث: عوالم القُربى فى الحجّ ۲۹۵
الضوء الرابع: منشأ النيّة فى الحج ۲۹۸
الضوء الخامس: الكعبة والتأسيس الاجتماعى ۳۰۲
الضوء السادس: إشارات دالّة ۳۰۷
الإشارة الثانية: ۳۰۹
الإشارة الثالثة: ۳۱۱
الإشارة الرابعة: ۳۱۳
الإشارة الخامسة: ۳۱۵
تعريف مركز ۳۱۶

میقات الحج-المجلد الثالث والعشرون

مشخصات کتاب

نام کتاب: دو فصلنامه« میقات الحج»

نویسنده: مرکز تحقیقات حج

الحج، رموز وحِکَمْ (۲)

معالم الحج فی القرآن الکریم

ص: ۱

ص: ۲

ص: ۳

ص: ۴

ص: ۵

آية اللَّه عبداللَّه جوادى آملى

۱- الحج- بماله من كرامةٍ خاصّة- عهد إلهى يُتشرّف به، من هنا، جاء التعبير عن وجوبه بلغة الميثاق والعهد الإلهى الخاص: [وللَّه على الناس حجّ البيت] (۱)، ولا نجد مثل هذا العهد فى سائر العبادات، عهدٌ جاءت فيه كلمة الجلالة منضمّةً إلى اللام (ل)، ومقدّمةً على متعلقها.

لقد قال اللَّه سبحانه فى أمر الصيام: «الصوم لى وأنا أجزى به» (۲)، والحج يستوعب الصيام، ذلك أنّ الحاجّ الذى لا يملك هدياً يجب عليه صيام ثلاثة أيام فى الحجّ وسبعة بعد عودته، قال تعالى: [... فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة إذا رجعتم] (۳). وهكذا كانت الصلاة مشرّعةً فى الحج بالطواف؛ إذ «الطواف بالبيت صلاة» (۴)، علاوةً على وجود فريضة الصلاة فى الحجّ، ذلك أنّ الطائف يقف بعد

۱- آل‌عمران: ۹۷.

۲- وسائل الشيعة ۷: ۲۹۰.

۳- البقرة: ۱۹۶.

۴- سنن النسائى ۵: ۲۲۲.

ص: ۶

طوافه خلف أو جنب مقام إبراهيم عليه السلام لإقامة صلاة الطواف، قال سبحانه:

[واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى] (۱)، وبالصلاة هناك يُنال تمام ما للصلاة من مزايا وخاصيات.

من هنا، جاء فی الرواية أنّ الحج أفضل من الصلاة والصيام (۲).

وهكذا، ينال الحاجّ بركات الزكاة فی حجّه، ذلك أنّ فی الحجّ إنفاقاً مالياً ونثاراً وإيثاراً يُعدم البخل ويبدّده، فيحفظ الحج بذلك الأرواح والنفوس عن التلوّث بكدورات البخل ويحميها منه، وكل من كان محفوظاً من البخل فهو من الصالحين المفلحين، قال سبحانه: [ومن يوق شحّ نفسه فأولئك هم المفلحون] (۳).

وحصيلة الكلام، إنّ الحج تركيبة من عبادات متنوّعة، تشمل فضائل كثيرة تحتويها تلك العبادات (۴)، ليس هذا فحسب، بل مع ذلك كلّه، فی الحجّ ميزته الخاصّة به، تلك التی لا يعثر عليها فی غيره، وهذه الميزة عبارة عن كون الحج عهداً و ميثاقاً خاصاً بين العبد وربّه سبحانه.

من هنا، جاء فی الرواية عن الصادق عليه السلام: «ودّ من فی القبور لو أنّ له حجةً بالدنيا وما فيها» (۵).

وقفات مع الخطاب الإلهی الخاصّ بالحج

۱- ۱ البقرة: ۱۲۵.

۲- من لا يحضره الفقيه ۲: ۲۲۱.

۳- الحشر: ۹.

۴- وسائل الشيعة ۸: ۷۷- ۸۳.

۵- المصدر نفسه: ۸۲.

ص: ۷

تذکر آیة [وللّه علی الناس حج البیت من استطاع إلیه سبیلًا] (۱) وجوب الحج وتنصّ علیه، فی جوّ من التوکیدات الکثیرة، التی نشیر هنا إلی بعضها:

أ- إن الجملة المشار إلیها جملة خبریة، ودلالتها علی الإنشاء أقوی من دلالة الجملة الإنشائیة نفسها علیه.

ب- إنّها جملة إسمیة، وهی جملة یعدّ توکیدها علی معنی الثبوت أکبر من الجملة الخبریة الفعلیة.

ج- إنّ الوجوب قد بیّن فیها مرفقاً بلام التکلیف فی کلمة «للّه»، وهو تکلیف قدّم- بسبب أهمیته- علی المبتدأ وهو «حِجُّ».

د- ولمزید من التوکید، جاءت «علی» فوراً، وبدون فصل، عقیب کلمة «للّه»، وهو ما یدلّ هنا علی الوجوب ویرشد إلیه.

ه- ورد ذکر المکلّفین (۲) فی الآیة مرتین: ابتداءً بصورة الإجمال والعموم، واستمراراً بصورة التفصیل والخصوص.

ووجه التأکید فی هذا السیاق بیان الموضوع مع البدل، ثم ذکر البدل بمثابة التکرار، فبدل أن یقال: للّهعلی المستطیع، قال: [للّه علی الناس... من استطاع...]، فقد جاء بدل بعض عن الکل فی الآیة موضع کلمة «الناس».

۱- آل‌عمران: ۹۷.

۲- إن سعة مفهوم الحج وشموله بلغ حداً غدا فیه إطافة المولود الصغیر مشروعاً ومستحباً، علی خلاف سائرالعبادات، التی یری بعض الفقهاء أنّ القیام بها فی سن الصغر إنما هو للتمرین.

ص: ۸

و- ولم تـذكر الآيـة فى تاركى الحج: «ومن ترك الحج»، بل عبّرت عنهم بكلمة [ومن كفر...]، وهو تعبير يقوم- كما تفيده الروايات- مقام ترك الحج (۱).

ومن الواضح أنّه ليس المقصود بالكفر هنا الكفر الاعتقادى، بل الكفر العملى، وفى هذا المجال يقول الإمام الصادق عليه السـلام: «من مـات ولم يحـجّ حجّة الإسـلام لم يمنعه من ذلـك حاجـة تجحف به، أو مرض لا يُطيق فيه الحـج، أو سـلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً» (۲).

ز- إنّ جملـة: [فإن اللَّه غنىّ عن العالمين] فى ذيل الآيـة جاءت لإبراز عدم الاعتناء بتارك الحج، أى أنّ اللَّه سـبحانه ليس مسـتغنياً عن تارك الحج فحسب، بل هو فى غنى أيضاً عن العالمين بأجمعهم.

۲- لقـد عـدّ اللَّه سـبحانه زمان الحـج والعمرة ومكانيهما، وكـذلك الحجّاج والمعتمرين، بل حتى الـذين يقصـدون الحج والعمرة من أقصـى نقاط العالم دون أن يكونوا قـد وصـلوا بعـدُ إلى الميقات، وكذلك أضاحى الحج، بل حتى ذاك الحذاء المتدلى- معلقاً- من رقبـة الحيوان المصـحوب، دلالةً على صـيرورته أضـحيةً فى الحج... عدّ سـبحانه ذلك كلّه من الشـعائر الإلهية، فقد قال: [يا أيها الذين آمنوا لا تحلّوا شعائر اللَّه ولا الشهر الحرام ولا الهدى ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام] (۳)، كما تحدّث عن الصفا والمروة فقال: [إنّ الصفا والمروة من

۱- بحارالأنوار ۶۹: ۹۳، ۱۱۰.

۲- وسائل الشيعة ۸: ۱۹، تـدلّ فاء التفريع فى «فليمت يهودياً أو نصـرانياً» على الوجوب الفورى للحـج، ذلك أنّ أحـداً لا يعرف زمان موته، وهو فى كل لحظةٍ عرضة لهذا الخطر المحتمل الهائل، لذا لا يمكن للمسـتطيع أن يكون نائباً عن غيره، ذلك أنه ليس لأحد حق تأخير الحج عن سنة الاستطاعة.

أمّا تأخير المسـلمين حجهم عن عام فتح مكّة، وهو عام ۸ ه، لمدة عامين، ليحجّوا فى السـنة العاشرة، فقد كان ذلك بسبب عقدٍ عقدوه مع المشـركين قبل فتح مكّة أن لا يردوا مكّة، أى أنّ الحج لم يكن واجباً على المسـلمين بسبب انعدام الاستطاعة السربية تخلية الطريق من هنـا، أرسـل رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله فى العـام التـاسع للهجرة، بعـد فتـح مكـة، على بن أبى طالب عليه السـلام مع جمع من المسلمين.

۳- المائدة: ۲.

ص: ۹

شعائر اللَّه] (۱).

ولکی یحثّ الآخرین ویرغبهم فی تعظیم الشعائر وحفظ الحدود الإلهیة، تحدّث عن آثار تعظیم الشعائر فقال: [ومن یعظّم حرمات اللَّه فهو خیر له عند ربّه] (۲)، وقال: [ومن یعظم شعائر اللَّه فإنّها من تقوی القلوب] (۳).

یعدّ الحج من أهم مظاهر الإسلام، نظراً لاشتماله علی الکثیر من السنن والأسرار

۳- وتعدّ الآیة المبارکة: [ویسألونک عن الأهلّة قل هی مواقیت للناس والحج] (۴)، أنموذجاً آخر من الدوالّ علی أهمیة الحج، فرغم أنّ کلمة «الناس» تشمل تمام الأمور التی یواجهها الناس ویتعاملون معها، إلا أن ذکر الحج مستقلًا بعد ذلک، إنّما جاء من باب ذکر الخاص بعد العام لبیان أهمیة الخاص، لیقول: إنّ تغیّر أوضاع القمر وأشکاله جاء لکی یسهل علی الإنسان تحدید أشهر الحج، حتّی یتسنّی للناس المبادرة إلی إقامة الحج فی هذه الأشهر.

۴- ومع کثرة الآیات القرآنیة الحاکیة عن دلالة کل شیء علی اللَّه سبحانه وحکایته عنه، إلا أنّ موضوع الحج جاء التعبیر عنه ب [آیات بینات] (آل‌عمران: ۹۷) (۵)، نظراً لما فی الحج من خصوصیات متنوّعة، زمانیاً ومکانیاً،

۱- البقرة: ۱۵۸.

۲- الحج: ۳۰.

۳- الحج: ۳۲.

۴- البقرة: ۱۸۹.

۵- لمکّة والحرم آداب وسنن، تنشأ جمیعها من حرمة المسجد الحرام، وهکذا کانت للمسجد الحرام أیضاً آدابوأحکام وسنن، منشؤها احترام الکعبة، ولدی البحث عن مرجع الضمیر فی «فیه» و «دخله» فی الآیات الشریفة: [فیه آیات بینات مقام إبراهیم ومن دخله کان آمناً] و [ومن یرد فیه بإلحاد بظلم نذقه من عذاب ألیم] الحج: ۲۵، یلاحظ أنّه یعود تارةً- بتناسب الحکم والموضوع- إلی أرض مکة أو إلی دائرة الحرم، فیما یرجع أحیاناً إلی المسجد الحرام، وأخری إلی الکعبة، وهی القبلة والمطاف، وعلیه فلم یکن مرجع الضمیر واحداً، ذلک أنّه- وکما جاء فی أبحاث عدیدة متنوّعة- لیس من التهافت عود الضمیر المذکور إلی أکثر من مرجع، نعم الکعبة بما لها من خصوصیة بوصفها القبلة والمطاف تبقی مکانتها محفوظة.

ص: ۱۰

ففی الحـج آیات إلهیـة، کالکعبـة والحجر الأسود، ومقام إبراهیم، وزمزم وغیر ذلک من أمثاله مما هو واضح مشـهود. فأرض قاحلة لا تقبل الزراعة، تغدو بدعاء النبی إبراهیم علیه السلام: [فاجعل أفئدةً من الناس تهوی إلیهم] (۱)

کعبةً للمشتاقین، هی فی حدّ ذاتها من الآیات الإلهیة، کسائر برکات الحج وأسراره، مما لا یشاهد الکثیر منها سوی أولیاء الحق.

۵- إضافـةً إلی الآیات المـذکورة آنفاً، ثمـة آیات أخری طبّقت فی الروایات علی الحـج أیضاً، ومن بین هذه الروایات، ثلاث روایات ننقلها هنا هی:

أ- معاویة بن عمّار قال: «سألت أبا عبداللَّه علیه السلام عن رجل له مال ولم یحج قط؟

قال: هو ممّن قال اللَّه تعالی: [ونحشره یوم القیامة أعمی] (۲)، قال: قلت: سبحاناللَّه! أعمی؟ قال: أعماه اللَّه عن طریق الحقّ» (۳).

ب- عن أبی بصـیر قال: «سألت أبا عبـداللَّه علیه السـلام عن قول اللَّه عز وجل: [ومن کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی وأضـلّ سبیلًا] (۴)، قال: ذلک الذی یسوّف نفسه الحج- یعنی حجة الإسلام- حتی یأتیه الموت» (۵).

والمسـتفاد من هذین الحدیثین أن باطن تارک الحج أعمی فی الدنیا، وأنّ هذا الباطن، سـیغدو ظاهراً فی الآخرة، ولهذا فسوف یحشـر هذا الإنسان فاقد البصر یوم القیامة.

ج- طبّقت فی بعض الأحادیث الآیة المبارکة: [ففرّوا إلی اللَّه] (۶)

علی الحج، منها ما قاله الإمام الباقر علیه السلام فی تفسیر المراد منها: «حجّوا إلی اللَّه» (۷).

۱- إبراهیم: ۳۷.

۲- طه: ۱۲۴.

۳- وسائل الشیعة ۸: ۱۷.

۴- الإسراء: ۷۲.

۵- وسائل الشیعة ۸: ۱۷.

۶- الذاریات: ۵۰.

۷- وسائل الشیعة ۸: ۵.

ص: ۱۱

معالم الحج فی الروایات

یعدّ الحج من أهم مظاهر الإسلام، نظراً لاشتماله علی الکثیر من السنن والأسرار، ولهذا وردت فی أهمیته، ومکانته، وأبعاده المختلفة، وأسرار تشریعه..

الکثیرُ من الروایات عن المعصومین علیهم السلام، ونحاول هنا الاکتفاء ببعض ما جاء عنهم علیهم السلام فی ذلک.

۱- عن معاویة بن عمّار عن أبی عبداللّه علیه السلام عن أبیه، عن آبائه علیهم السلام: «أنّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله لقیه أعرابی فقال له: یا رسول اللّه! إنی خرجت أرید الحج ففاتنی، وأنا رجل مملیق، فمرنی أن أصنع فی مالی ما أبلغ به مثل أجر الحاج.

فالتفت إلیه رسول اللّه صلی الله علیه و آله فقال: أنظر إلی أبی قبیس، فلو أنّ أباقبیس لک ذهبة حمراء أنفقته فی سبیل اللّه ما بلغت ما یبلغ الحاج.

ثم قال: إن الحاجّ إذا أخذ فی جهازه لم یرفع شیئاً ولم یضعه إلا کتب اللّه له عشر حسنات، ومحی عنه عشر سیئات، ورفع له عشر درجات، فإذا رکب بعیره لم یرفع خفاً ولم یضعه إلا کتب اللّه له مثل ذلک، فإذا طاف بالبیت خرج من ذنوبه، فإذا سعی بین الصفا والمروة خرج من ذنوبه، فإذا وقف بعرفات خرج من ذنوبه، فإذا وقف بالمشعر الحرام خرج من ذنوبه، فإذا رمی الجمار خرج من ذنوبه.

قال: فعدّ رسول اللّه صلی الله علیه و آله کذا وکذا موقفاً إذا وقفها الحاج خرج من ذنوبه، ثم قال: أنی لک أن تبلغ ما یبلغ الحاج، قال أبوعبداللّه علیه السلام ولا تکتب علیه الذنوب أربعة أشهر، وتکتب له الحسنات، إلا أن یأتی بکبیرة» (۱).

ولعل مراد النبی صلی الله علیه و آله من التأکید علی خروج الحاجّ من ذنوبه عقب أداء کلٍّ من المناسک الإشارة إلی أنّ کل واحدٍ من هذه الأعمال له دور فی غفران نوع خاص

۱- وسائل الشیعة ۸: ۷۹.

ص: ۱۲

من الذنوب، ولهذا كان واجباً لتحصيل هذه المغفرة الإلهية، أو أنّ المراد أنّ الذنوب حيث تراكمت و خزّنت حتى غدت حجاباً يغطّى قلب المذنب الخاطىء كان كل منسكٍ من هذه المناسك موجباً لإنقاصها، ورفع هذا الغطاء تدريجياً عن صفحة القلب.

۲- جاء فی وصايا النبی صلی الله علیه و آله لأمیرالمؤمنین علیه السلام: «یا علی! تارک الحج وهو مستطیع کافر، یقول اللَّه تبارک وتعالی: [وللَّه علی الناس حج البیت من استطاع إلیه سبیلًا ومن کفر فإن اللَّه غنی عن العالمین] (۱)» (۲).

۳- وعن أمیرالمؤمنین علیه السلام: «... وفرض علیکم حجّ بیته الحرام، الذی جعله قبلةً للأنام، یَردونه ورود الأنعام، ویألهون إلیه وُلُوهَ الحمام، وجعله سبحانه علامةً لتواضعهم لعظمته، وإذعانهم لعزّته، واختار من خلقه سُمّاعاً أجابوا إلیه دعوته، وصدّقوا کلمته، ووقفوا مواقف أنبیائه، وتشبّهوا بملائکته المطیفین بعرشه، یُحرِزون الأرباح فی متجر عبادته، ویتبادرون عنده موعد مغفرته، جعله سبحانه وتعالی للإسلام عَلَماً، وللعائذین حَرَماً، فَرَض حقّه، وأوجب حجّه، وکتب علیهم وِفادته» (۳).

۴- ویقول علی علیه السلام أیضاً حول فضیلة الحج والعمرة: «إنّ أفضل ما توسّل به المتوسّلون إلی اللَّه سبحانه وتعالی الإیمان به وبرسوله، والجهاد فی سبیله... وحج البیتِ واعتماره، فإنّهما ینفیان الفقر، ویَرحَضان الذنب...» (۴).

۵- ویحتل الحدیث عن الکعبة وأرض مکة وبیان سرّ کون بیت اللَّه هناک قسماً أساسیاً من الخطبة القاصعة لأمیرالمؤمنین علیه السلام، ففی هذه الخطبة یشیر الإمام علیه السلام إلی تاریخ الحج، وإلی دوره فی خلق روح التواضع وتحطیم التکبر والاستکبار، إنّه یقول فی مطلع هذا القسم من خطبته: «ألا ترون أنّ اللَّه سبحانه اختبر الأوّلین من لدُن آدم صلوات اللَّه علیه إلی الآخرین من هذا العالم بأحجارٍ

۱- آل‌عمران: ۹۷.

۲- وسائل الشیعة ۸: ۲۰.

۳- نهج البلاغة، الخطبة: ۱.

۴- المصدر نفسه، الخطبة: ۱۱۰.

ص: ۱۳

لا تضرّ ولا تنفع، ولا تبصر ولا تسمع، فجعلها بیته الحرام الذی جعله للناس قیاماً...».

وفی ختام هذا القسم من الخطبة جاء: «... ولکنّ اللّه یختبر عباده بأنواع الشدائد، ویتعبّدهم بأنواع المجاهد، ویبتلیهم بضروب المکاره، إخراجاً للتکبّر من قلوبهم، وإسکاناً للتذلّل فی نفوسهم، ولیجعل ذلک أبواباً فُتُحاً إلی فضله، وأسباباً ذُلُلًا لعفوه» (۱).

۶- ویقول علی علیه السلام أیضاً: «اللّه اللّه فی بیت ربّکم، لا تخلوه ما بقیتم، فإنه إن ترک لم تناظروا» (۲).

۷- ویقول الإمام الباقر علیه السلام: «بنی الإسلام علی خمسة أشیاء: علی الصلاة، والزکاة، والحج، والصوم، والولایة- وبعد ذکر فضائل الخمسة قال-: قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: لحجة مقبولة خیر من عشرین صلاة نافلة» (۳)، رغم أن الصلاة عمود الدین و معراج المؤمن.

۸- ویتحدّث الإمام الباقر علیه السلام أیضاً عن جامعیة الحج وقدمه فیقول: «أتی آدم هذا البیت ألف آتیة علی قدمیه، منها سبعماءة حجّة، وثلاثماءة عمرة» (۴)«۴».

۹- وفی روایة منقولةٍ عن الإمام الصادق، جاء عن زرارة: «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام: جعلنی اللّه فداک، أسألک فی الحج منذ أربعین عاماً فتفتینی، قال: یا زرارة! بیت حجّ إلیه قبل آدم بألفی عام ترید أن تفتی مسائله فی أربعین عاماً» (۵).

۱- المصدر نفسه، الخطبة: ۱۹۲ القاصعة.

۲- المصدر نفسه، الرسالة: ۴۷.

۳- الکافی ۲: ۱۸- ۱۹.

۴- وسائل الشیعة ۸: ۹۴، وقد ذکر أن عمر آدم علیه السلام کان من ۹۳۰ إلی ۱۰۳۰ عاماً، فراجع ۱۱: ۲۶۸- ۲۶۹.

۵- وسائل الشیعة ۸: ۷، وثمّة بحوث یمکن طرحها تخصّ جملة «ألفی عام قبل آدم»، کما توجد بحوث تتعلّق بالأجیال البشریة القدیمة، ولکنها خارجة عن طاقة هذه الدراسة، وإنما نشیر هنا إلی جملة «أربعین سنة سؤالًا وجواباً» الواردة فی هذه الروایة، فقد ولد الإمام الصادق علیه السلام عام ۸۳ ه، وتولی منصب الإمامة عام ۱۱۴ ه، وقد توفی عام ۱۴۸ ه، وبهذا تکون مدّة حیاته المبارکة ۶۵ عاماً، فیما تکون مدّة إمامته ۳۴ عاماً، وبناءً علیه، فمقصود زرارة من کلمة «أربعین سنة» ما هو أعمّ من فترة الإمامة وما سبقها، ذلک أن الإمام علیه السلام کان عالماً بالأحکام الدینیة حتی قبل إمامته، عندما کان تحت زعامة الإمام الباقر علیه السلام، أو أنّ المراد فترة إمامته البالغة ۳۴ سنة، وجاء التعبیر بأربعین سنة علی سبیل المتعارف، حیث لا یحسب العرف کسور العقود الزمنیة، مکتفین بذکر الرقم التقریبی.

ص: ۱۴

۱۰- وعن الإمام الصادق علیه السلام حول علّة وجوب الحج: «فجعل فیه الاجتماع من الشرق والغرب لیتعارفوا... ولتعرف آثار رسول اللّه صلی الله علیه و آله وتعرف أخباره ویذکر ولا ینسی» (۱).

۱۱- ویجیب الإمام الصادق علیه السلام أیضاً عن سؤال وجّه إلیه عمّن أنجز حجّه الواجب علیه، فهل التصدّق فی السنوات اللاحقة بدل الحج أفضل له أم لا؟

فیقول: «کذبوا، لو فعل هذا الناس لعطّل هذا البیت، إن اللّه عز وجل جعل هذا البیت قیاماً للناس» (۲).

۱۲- وحول الکعبة، یقول الإمام الصادق علیه السلام فی إحدی الروایات: «جعلها اللّه لدینهم ومعائشهم» (۳)، تماماً کما جاء فی روایةٍ أخری: «لا یزال الدین قائماً ما قامت الکعبة» (۴).

والأصل هنا قیام الدین وقوامه، فالحج الذی لا یؤدی للدین ولا یُقام له لا ثمرة من ورائه.

من هنا، قال النبی صلی الله علیه و آله: «یأتی علی الناس زمان یکون فیه حج المملوک نزهة، وحج الأغنیاء تجارة، وحج المساکین مسألةً» (۵).

۱۳- وعن آثار الحج وبرکاته، یقول الإمام علی بن موسی الرضا علیه السلام: «إنما

۱- المصدر نفسه: ۹.

۲- المصدر نفسه: ۱۴.

۳- المصدر نفسه: ۴۱.

۴- المصدر نفسه: ۱۴.

۵- المصدر نفسه ۱۱: ۶۰.

ص: ۱۵

أمروا بالحج لعلّة الوفادة إلی اللّه عز وجل، وطلب الزیادة، والخروج من کل ما اقترف العبد، تائباً مما مضی، مستأنفاً لما یستقبل...».

إلی أن قال: «وقضاء حوائج أهل الأطراف فی المواضع الممکن لهم الاجتماع فیه، مع ما فیه من التفقّه ونقل أخبار الأئمة علیهم السلام إلی کل صقع وناحیة» (۱).

۱۴- وما ورد فی الحج بوضوح من الحق وسعة الرحمة لم یرد فی أیّ من العبادات الأخری، فاللّه تعالی یتحدث عن وضوح الحق فی الحج بالقول: [فیه آیات بینات] (۲)، ذلک أنّ أسرار الحج، وهی آیات اللّه تعالی، ستکون واضحةً بینةً هناک.

أمّا فیما یخصّ سعة رحمة الحج:

أ- فیتحدّث الإمام الباقر علیه السلام عمن خرج قاصداً الحج الواجب ثم مات وهو فی الطریق: «إن مات فی الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام...» (۳).

وهذا مظهر من مظاهر سعة الرحمة، وأدب الضیافة الإلهیة.

ب- ویقول رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی حجة الوداع، عند الوقوف بعرفات قریب الغروب: «إنّ ربکم تطوّل علیکم فی هذا الیوم، وغفر لمحسنکم، وشفّع محسنکم فی مسیئکم، فأفیضوا مغفوراً لکم» (۴).

ج- ولعلّه لما فی الحج من خصوصیات کهذه قال الإمام الصادق علیه السلام لعیسی ابن أبی منصور: «یا عیسی! إنی أحب أن یراک اللّه فیما بین الحج إلی الحج وأنت تتهیّأ للحج» (۵).

د- وفی روایة أخری عنه علیه السلام: «لیحذر أحدُکم أن یعوّق أخاه عن الحج،

۱- المصدر نفسه ۸: ۷- ۸.

۲- آل عمران: ۹۷.

۳- وسائل الشیعة ۸: ۴۷.

۴- المصدر نفسه ۸: ۶۵.

۵- المصدر نفسه: ۱۰۶

ص: ۱۶

فتصیبه فتنة فی دنیاه مع ما یُدّخر له فی الآخرة» (۱).

ذلک أنّه لا یمکن لأحد أن یمنع عن غیره خیراً کالحج، بل إن علی المسلمین الذین أقدموا بأنفسهم علی تأدیة فریضة الحج أن یشجّعوا الآخرین علیها ویحثوهم علی أدائها.

عظمة الحج فی أدعیة شهر رمضان

ویکفی لإبراز أهمیة الحج، مع أحکامه وحِکَمِه الخاصة، مطالعة ما جاء- بصورة مکرّرة- فی طلب الحج فی أدعیة شهر رمضان المبارک (۲)، بحیث لانجازف إذا قلنا: إنّ صیام هذا الشهر، وأدعیته اللیلیة، ومناجاته السحریة، وأوراده الیومیة تهیء الإنسان للحج، ودرک ما قیل فیه من حکم ومفاهیم و...، من قبیل: «الساجد بمکة کالمتشحّط بدمه فی سبیل اللّه» (۳).

و «تسبیحة بمکة أفضل من خراج العراقین ینفق فی سبیل اللّه» (۴).

و «من ختم القرآن بمکة لم یمت حتی یری رسول‌اللّه صلی الله علیه و آله، ویری منزلته فی الجنة» (۵).

و «النظر إلی الکعبة حباً لها یهدم الخطایا هدماً» (۶).

إن طلب التوفیق لإدراک الحج فی أدعیة شهر رمضان المبارک ملفت للنظر، إلی حدّ ربما یمکن القول بأنّ اللّه سبحانه کان یرید توفیر الأرضیة المناسبة لیهیّء

۱- المصدر نفسه: ۹۸.

۲- مفاتیح الجنان، الأعمال المشترکة، أعمال لیالی وأیام شهر رمضان المبارک، دعاء أبی حمزة الثمالی، أدعیةلیالی القدر و... وقد جاء فی قسم من الدعاء الأول فی الأعمال المشترکة: «اللهم ارزقنی حج بیتک الحرام، فی عامی هذا وفی کل عام... اللهم إنی أسألک فیما تقضی وتقدّر... أن تکتبنی من حجاج بیتک الحرام، المبرور حجهم...».

۳- وسائل‌الشیعة ۹: ۳۸۲- ۳۸۳.

۴- المصدر نفسه.

۵- المصدر نفسه: ۳۴۰.

۶- المصدر نفسه: ۳۶۵.

ص: ۱۷

بذلك ضيافته عبر أشهر متعدّدة، لا سيما العشر الأوائل من ذى الحجة.

وبناءً عليه، يكون شهر رمضان المبارك بداية الضيافة الإلهية، فيما يكون ذوالحجة منتهاها، وذلك فى موسم أداء مناسك الحج.

إن الحج ضيافة اللَّه، والحجاج- كالصائمين- ضيوف الرحمن، تماماً كما قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ ضيف اللَّه عز و جل رجلٌ حجّ واعتمر، فهو ضيف اللَّه حتى يرجع إلى منزله» (۱).

ويقول الإمام على عليه السلام فى ذيل جوابه عن سؤال: لماذا حرم الصوم فى أيّام التشريق؟ (۲): «لأنّ القوم زوّار اللَّه فهم فى ضيافته، ولا يجمل بمضيفٍ أن يصوم أضيافه» (۳).

إنّ هذه الضيافة ذات الأشهر المتعدّدة تقع على مرحلتين:

الأولى: يقول فيها المضيف لضيفه: أطلب ما تريد.

الثانية: إعطاء المضيف ضيفه ما كان طلبه منه.

فالضيافة الخاصّة بشهر رمضان المبارك توفر أرضيةً مناسبة لضيافة الحج، ففى شهر رمضان، يقول المضيف- وهو اللَّه سبحانه- لعباده الصائمين: «اطلبوا منّى الحج»، أما فى الضيافة الثانية، أى فى مراسم الحج ومناسكه، فإنّ الحديث يكون عن العطاء لا الطلب.

تذكّر:

حيث كانت الولاية من أركان الإسلام والحج، جاء فى أدعية شهر رمضان المبارك، إلى جانب طلب الحج وزيارة بيت اللَّه الحرام، طلبٌ آخر وهو التشرّف

۱- المصدر نفسه ۱۰: ۴۵۸.

۲- أيام التشريق هى اليوم الحادىعشر والثانى عشر والثالث عشر من ذىالحجة، ويحرم على الحاضرين فىمنى فى هذه الأيام الصيام.

۳- وسائل‌الشيعة ۸: ۱۵۹- ۱۶۰.

ص: ۱۸

بزیارة العتبات المقدّسة وزیارة الحرم المطهّر لرسول اللَّه صلی الله علیه و آله والأئمة المعصومین علیهم السلام: «اللهم... ارزقنی... زیارة قبر نبیک والأئمة علیهم السلام، ولا تخلنی یا ربّ من تلک المشاهد الشریفة» (۱).

الشرف الزمانی للحج

«ما من أیّام أزکی عند اللَّه تعالی، ولا أعظم أجراً من خیرٍ فی عشر الأضحی» (۲).

و «ما من أیام، العمل الصالح فیها أحب إلی اللَّه عز وجل من أیام العشر، یعنی عشر ذی الحجّة...، إلا رجلٌ خرج بنفسه وماله فلم یرجع بشیء من ذلک» (۳).

یعتبر العارف الجلیل المیرزا جواد آقا ملکی قدس سره الحدیثَ الثانی من هذین الحدیثین النبویین أکثر أهمیةً، وهو الحدیث الناظر إلی عظمة العشر الأوائل من ذی‌الحجة وشرفها (۴).

وسرّ هذه الأهمیة فی الروایة الثانیة حدیثها عن المحبة، لا عن العظمة، ومجیء کلمة «أحبّ» فیها، وهی أکثر دلالةً واختزاناً للمعانی من «أزکی» و «أعظم».

والظاهر أنّ أفضلیة الحج وأیّامه الخاصة لم تنشأ فقط من البعد العبادی الذی فیه، وإنّما ذلک من جوانب عدّة أخری لها الدور فی هذه الأفضلیة، فأهم حادثةٍ وقعت فی الخامس والعشرین من ذی القعدة، وهو أحد أشهر الحج، دحو الأرض، طبقاً لبعض الروایات، یعنی دحو الأرض ظهور أرض الکعبة وحرم اللَّه واتساعهما (۵).

۱- مفاتیح الجنان، دعاء أبی حمزة الثمالی.

۲- وسائل‌الشیعة ۱۰: ۲۲۱.

۳- المصدر نفسه.

۴- التبریزی، المراقبات: ۳۲۶، الفصل: ۱۲.

۵- وسائل‌الشیعة ۷: ۳۳۱- ۳۳۲، و ۹: ۳۴۷- ۳۴۸.

ص: ۱۹

وفی العشر الأوائل من ذی الحجة کان نزول سورة البراءة وإبلاغها بید أمیر التبرّی علی بن أبی طالب أهم حادثة تاریخیة حصلت، فقد کـان الآـخرون علی أمل فی أن یکلّفوا إبلاغ البراءة وقراءتها، إلا أن الوحی الـذی جاء بسورة البراءة وبلاغاتها، أعطی بنفسه أمراً لکی یبلّغ تبرّیها علی ید شخص یکون بنفسه مظهراً للتولّی والتبرّی.

«لا یؤدّیها إلا أنت أو رجلٌ منک».

من هنا، کان أمیرالمؤمنین علی علیه السلام- وهو الرسول نفسه (۱)- المکلّف بتبلیغها (۲).

إنّ هـذه الأحـداث ونظائرها تـدلّل بوضوح علی أنّ زمان الحـج له من هذه الجهات المذکورة فضـیلة أیضاً، فکل زمان یمنحه مظروفه الشـرف، وکل مکان یمنحه المکین فیه الفخر، وإلا فلا فرق بین الأزمنة فی الجوهر، من حیث أجزائه، کما لا فرق فی المکان وجوهره بین الأبعاد الهندسیة، أی: الطول، والعرض، والعمق أو الارتفاع.

نعم، إذا ما کان لشیء فی مخزن الغیب تعیّن، فمن الممکن أن یحتوی علی خصوصیة، تظهر بعد التنزّل، أمّا لو لم یکن لهذا الشیء فی رتبة الغیب أیّ تعیّن، إنّما حاز تعیّنه فی المرتبة اللاحقة، فإن خصوصیته إنما تظهر فی مرتبة التعیّن تلک.

تنظیم العقود باسم الحج

ولکی تبقی السـنة الإبراهیمیة فی الحج حیّةً فی ذاتها واسـمها، کان الأنبیاء الإبراهیمیون علیهم السـلام ینظمون عقودهم واتفاقاتهم من أبسطها إلی أهمّها فی موسم

۱- فی سورة آل عمران، الآیة ۶۱، جاء: [فقل تعالوا ندع... وأنفسنا وأنفسکم].

۲- بحارالأنوار ۳۵: ۳۰۳.

ص: ۲۰

الحج أو باسمه، تماماً كان الحال فى الاتفاق الذى وقع بين موسى وشعيب عليهما السلام إجارةً واستئجاراً، فقد استخدم تعبير «ثمانى حجج» بدلًا من ثمانى سنوات: [على أن تأجرنى ثمانى حجج] (۱).

إنّ تسمية هذاالشهر واشتهاره حتّى فى العهد الجاهلى بذىالحجة إنّما كان لأداء «حج البيت» فيه، وهذه التسمية والشهرة تدلّ على شهرة مراسم الحج كما تدلّ على أهمّيتها.

أبرز اتفاقات أيّام الحج ومواثيقها

إن نيل الكمال المعنوى والوصول إلى المقامات السامية يحتاج فى الحدّ الأدنى إلى أربعين ليلة ونهاراً متواصلة من الجهاد والسعى المخلص، «ما أخلص عبد للّه عز وجل أربعين صباحاً إلّاجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» (۲).

والظاهر أنّ أفضلية الحج وأيّامه الخاصة لم تنشأ فقط من البعد العبادى الذى فيه، وإنّما ذلك من جوانب عدّة أخرى لها الدور فى هذه الأفضلية

إن شهر ذى القعدة والعشر الأوائل من ذى الحجة، وهى من أبرز مصاديق [ولياٍل عشر] (۳)، أبرز فرصة لاتخاذ الأربعين المشار إليها.

فعندما تشرّف موسى الكليم عليه السلام بمقام النبوّة الرفيع، عقد اللّه تعالى معه أهم اتفاق فى أشهر الحج:

[وواعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتمّ ميقات ربّه أربعين ليلة (۴)] (۵).

وقد بدأت هذه الأربعين من بداية شهر ذىالقعدة حتى العاشر من ذىالحجة، حيث تبلغ مراسم الحج وزيارة بيت اللّه الحرام مبلغها، وقد كان موسى الكليم عليه السلام صائماً على الدوام خلال هذه الأربعين، ليلًا ونهاراً (۶).

وفى هذه الأربعين، ارتوى موسى عليه السلام تماماً من شوق لقاء الحقّ تعالى، وكانت حصيلتها، إضافةً إلى شهود الحق سبحانه (۷)، تلقّى التوراة (۸).

والمقصود هنا أنّ هذه المواهب والعطاءات كانت نصيب موسى عليه السلام فى أيام إقامة مناسك الحج.

إن هذا العهد والاتفاق، واحد من أبرز الاتفاقات والمواثيق التى وقعت بين الخلق (موسى) والخالق، فيما كان عقد الإجارة بين المخلوقين (موسى وشعيب عليهما السلام) من أبسط العقود والاتفاقات الواقعة.

۱- القصص: ۲۷.

۲- بحارالأنوار ۶۷: ۲۴۲.

۳- الفجر: ۲.

۴- الأعراف: ۱۴۲.

۵- راجع: الكافى ۴: ۷۸؛ وتفسيرالعياشى ۲: ۲۵.

۶- الدرّ المنثور ۳: ۵۳۵- ۵۳۶.

۷- الأعراف: ۱۴۳.

۸- الأعراف: ۱۴۵.

ص: ۲۱

ص: ۲۲

ص: ۲۳

من آيات الحج (۲)

اشارة

محمد سليمان

[أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِّ...] (۱).

هـذه الآيـة المباركـة من آيات فريضة الحج تتوفّر على عدة مقاطع تحدثنا عن المقطع الأول منها فی العدد السابق من هذه المجلة، وها نحن نتحدث عن المقطعين:

الثانی: [فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَ].

والثالث: [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجِ].

وقبل ذلك نقول:

لطالما اهتم الإسـلام- أحكاماً ومفاهيم وآداباً- بالأخلاق وتنميتها فی الساحـة المسـلمة أفراداً وجماعات وأمـة، وما هـذه المنظومـة من العبادات إلّاتأكيد لهذا الإهتمام. وراح يؤكد أيضاً أن جوهر هذه العبادات هو بناء الإنسان المسلم ثم الأسرة المسلمة فالجماعة المسلمة فالأمة المسلمة، بناءً أخلاقياً عالياً تستطيع من خلاله أن تقف على قدميها كأنموذج ومثال ورمز يحتذی به فی كل مفاصل حياتنا،

۱- البقرة: ۱۹۷.

ص: ۲۴

سواء أكانت مفاصل اجتماعية أم ثقافية أم سياسية... وحينما تكون هذه الأمة بهذا الشكل من البناء والتماسك والوعى عندئذٍ يستطيع رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أن يباهى بأمته الأمم الأخرى ويفتخر بها كما ورد عنه صلى الله عليه و آله.

وما فريضة الحج بأهدافها السامية وغاياتها النبيلة إلّامفردةً كبيرةً من مفردات تلك المنظومة العبادية التى أرستها السماء، وهى تهدف إلى بناء الفرد وإصلاح المجتمع، لأن اللَّه تعالى غنى عن العالمين كما صرح فى كتابه الكريم: [وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ العالَمِينَ] (۱) [إنْ تكفُروا فَإنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُم] (۲)، لا تنفعه عبادة العابدين ولا يضره كفر الكافرين ولا عصيان العاصين، وإنما حكمته العالية اقتضت استخلاف الإنسان أو النوع الإنسانى فى الأرض، لكى يقوم بتعميرها والاستقرار فيها بأمان وسلامة وعلى أوثق عيشة وأوسع تعاون وانسجام، وأكمل نظام.

وهذا الإنسان واستخلافه الذى هو مسؤولية عظيمة وخطيرة، يحتاج إلى تلك المنظومة العبادية لترافقه فى كل مفاصل حياته، بناءً وتقويماً وشحذاً لهممه، حتى ينطلق للكدح والعمل والمثابرة؛ لأنّ الحياة واستمرارها وديمومتها إلى الأجل الذى تريده السماء يحتاج إلى هذا الكائن الحى المختار العارف بوظيفته والواعى لمسؤوليته الكبيرة والخطيرة المتمثلة بالأمانة التى أوكلها اللَّه تعالى إليه.

وهذه الفريضة المباركة التى نحن بصددها تتوفر على أهداف عديدة، أولاها هو البناء الأخلاقى للإنسان الحاج عبر دورة تربوية أخلاقية سامية تتكامل مع مفردات تلك المنظومة العبادية الأوسع، وتفتح أبوابها ليلج الإنسان المؤمن مناسك عبادية مخصوصة فى أشهر معلومة وأيام معدودة و أرض هى الأخرى محدودة، شاءت السماء أن تختارها وتتخذها لتلك الدورة المدرسية المباركة، ذات

۱- البقرة: ۹۷.

۲- الزمر: ۷.

ص: ۲۵

عبادات وآداب ومناهج، أوجبتها لتكون محل التزام شديد لأناس يلجونها وفق شروط محددة توفرت فيهم، ويأخذون على عاتقهم أداءها والتقيد بها بإخلاص وصدق، ليتقبل اللّه تعالى بذلك حجهم وينالوا رضاه وأجره العظيم وثوابه الجزيل، و لتترك هذه المناسك حينئذٍ عليهم آثارها ويجنوا ثمارها، بل ويبثوا ما كسبوه منها من خير وعطاء ومنافع فى اسرهم وأهليهم وجماعاتهم، ويكونوا بذلك قدوة لهم جميعاً ولمن لم يوفق لأداء هذه الفريضة ويشحذوا فيهم الهمم لأدائها وزرع الشوق فى نفوسهم إليها.

وهذه الفريضة المباركة التى نحن بصددها تتوفر على أهداف عديدة، أولاها هو البناء الأخلاقى للإنسان الحاج عبر دورة تربوية أخلاقية سامية تتكامل مع مفردات تلك المنظومة العبادية الأوسع

هذا البناء الأخلاقى المتين يحتاج إلى أسس فاعلة فى النفس الإنسانية تتمثل بما تحمله الآية الكريمة من أمور، راحت تطلب من الإنسان الذى يريد أداء الحج المبارك الابتعاد عنها؛ لأنه عضو فى دورة تربوية وإن كان بعضها مطلوباً من الإنسان المسلم عدم ارتكابه حتى خارج هذه الدورة.

والذى يبدو أن هذه المفردات الثلاث إنما ذكرت لأنها أسّ المعاصى والآثام، وهو ما سنجده فى الآراء والأقوال العديدة فى تفسير هذا المقطع بمفرداته الثلاث.

حتى أن صاحب التفسير الكبير ذكر فى تفسيره الحكمة فى أن اللّه تعالى ذكر هذه الألفاظ الثلاثة لا أزيد ولا أنقص، وهو قوله: [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِ] هى أنه قد ثبت فى العلوم العقلية أن الإنسان فيه قوى أربع:

قوة شهوانية بهيمية.

وقوة غضبية سبعية.

وقوة وهمية شيطانية.

ص: ۲۶

وقوة عقلية ملكية.

ثم بعد هذا التقسيم، يذهب إلى أن المقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاث: الشهوانية، والغضبية، والوهمية.

ثم أخذ بتفصيل الأمر حيث يقول:

فقوله: [فلا رفث]، إشارة إلى قهر القوة الشهوانية.

وقوله [ولا فسوق]، إشارة إلى قهر القوة الغضبية التى توجب التمرد والغضب.

وقوله: [ولا جدال] إشارة إلى قهر القوة الوهمية التى تحمل الإنسان على الجدال فى ذات اللّه وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه، وهى الباعثة للإنسان على منازعة الناس ومماراتهم، والمخاصمة معهم فى كل شىء.

وبما أن سبب الشر محصور فى هذه الأمور الثلاثة- كما يرى الرازى- فإنه يرتب النتائج قائلًا: فلا جرم قال تعالى: [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِي الْحَجِ]، أى فمن قصد معرفة اللّه ومحبته، والاطلاع على نور جلاله، والانخراط فى سلك الخواص من عباده، فلا يكون فيه هذه الأمور.

ثم يختم قوله بما خلص إليه وهو: إن هذه أسرار نفيسة هى المقصد الأقصى من هذه الآيات، فلا ينبغى أن يكون العاقل غافلًا عنها... (۱).

وفى هذا المقطع من الآية جانب بلاغى يحمل ضرباً من النهى عجيب، وذلك أن المنهى عنه يتوقف مقياسه- كما يقول صاحب إعراب القرآن الكريم- على حسب موقفه، بحيث يعتبر غير مستحق للنهى فيما لو وقع فى غير ذلك الموقع، وتخصيص الحج بالنهى عن الرفث والفسوق والجدال فيه يشعر بأن هذه الأعمال فى غير الحج، وان كانت منهياً عنها وقبيحةً، إلّاأن ذلك القبح الثابت لها فى غير الحج كلا قبح بالنسبة لوقوعها فى الحج، فاجتنابها متحتم على كل حال، ولكن اجتنابها

۱- راجع الفخر الرازى، التفسير الكبير، الآية.

ص: ۲۷

فی الحج أمر فوق الاجتناب... (۱).

وكل هذا سنراه فيما يلى من حديثنا عن هذين المقطعين من الآية الكريمة:

[فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَ].

الإعراب:

فمن: الفاء وهى العاطفة الفصيحة، وقد اختلف الكلام بينهم فى سبب تسميتها بالفصيحة:

بعض قال: لأنها تأتى بمثابة إجابة بالتفصيل لمن استوضح عن المجمل.

وبعض آخر قال: لأن المعطوف عليه يحذف فيها مع كونه سبباً للمعطوف من غير تقدير حرف الشرط.

وثالث قال: لأنها تفصح عن المحذوف وتفيد بيان سببيته.

ورابع قال: لأنها دخلت على جملة مسببة عن جملة غير مذكورة نحو قوله تعالى: [فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتا عَشْرَةَ عيناً...] (۲)، أى ضرب فانفجرت.

ونحو قوله تعالى: [لَوْ أَنَّ عِنْدَنا ذِكْراً مِنَ الْأَوَّلِينَ لَكُنَّا عِبادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ فَكَفَرُوا بِهِ] والتقدير فجاءهم رسول اللّه محمد فكفروا به.

ومثله قول أبى تمام:

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا ثم القفول فقد جئنا خراساناً

هذا بالنسبة للفاء.

أما فيما يتعلق بمن، فقد قالوا: يجوز فيها وجهان:

۱- انظر إعراب القرآن الكريم: الآية وما فيها من صور بلاغية؛ انظر فيه أن من غريب الفاء والسين كما فى الفسوق- فسق أن اجتماعهما فاء وعيناً للكلمة يدل على استكراه فى معنى الكلمة..

۲- البقرة: ۶۰.

ص: ۲۸

يجوز فيها أن تكون شرطية بمعنى الذى.

ويجوز فيها أن تكون موصولة.

وهى مبتدأ، والخبر فلا رفث وما بعده، والعائد محذوف تقديره: فلا رفث منه.

فرض: فعل الشرط. والفاعل هو.

فيهنّ: وهو جار ومجرور متعلق بفرض، وأما الضمير فى فيهن فهو يعود على كلمة أشهر. وإنما جاء كضمير الإناث؛ لأن جمع غير العاقل فى القلة، وهو هنا أشهر يعامل معاملة جمع الإناث على الأفصح، فلذلك جاء فيهن دون فيها، وهذا بخلاف قوله تعالى: [مِنْها أَرْبَعَةٌ حُرُم] (۱)، لأنه فى هذه الآية جمع كثرة لا جمع قلة.

الحج: مفعول به.

الفاء فى فلا: رابطة لجواب الشرط.

لا: نافية للجنس، ورفث اسمها، ولا فسوق عطف على قوله: فلا رفث؛ ولا جدال عطف أيضاً.

وهذه الصيغة المذكورة هى صيغة نفى اريد بها النهى كقوله تعالى: [لا تُضَارَّ والِدَةٌ بِوَلَدِها] (۲). وهناك من يقول اريد بها الإخبار.

والجار والمجرور فى [فى الحج] متعلقان بمحذوف خبر لا النافية للجنس.

وجواب الشرط هو الجملة الإسمية وهى فى محل جزم إن قلنا بأن (من) شرطية جازمة فى محل رفع مبتدأ، وفعل الشرط وجوابه خبر (من).

وإن قلنا: إن (من) موصولة فإن فلا رفث وما فى حيزها تكون فى محل رفع.

وعلى كلا التقديرين لا بد من رابط يرجع إلى من.

وهناك تفصيل يأتى فى فقرة القراءة التالية.

۱- التوبة: ۳۶.

۲- البقرة: ۲۲۲.

ص: ۲۹

القراءة:

هناك قراءات عديدة للمفردات الثلاث الواردة فى المقطع: [فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِى الْحَجِ] تترتب عليها أحكام نستعرض ذلك كله بإختصار:

قرأ أبو عمرو وابن كثير بتنوين (رفث) و (فسوق) ورفعهما وفتح (جدال).

وأبو جعفر ويُرْوَى عن عاصم أيضاً أنهما قَرَأ، برفع الثلاثة وبالتنوين، فيما قرأالعطاردى الآية بنصب الثلاثة والتنوين.

أما الباقون فقد قرؤا هذه المفردات الثلاث بالفتح.

وأوجه هذه القراءات هى:

قراءة الرفع ففيها وجهان:

الأول وهو الأظهر: أن (لا) ملغاة وما بعدها رفع بالابتداء، وسوغ الابتداء بالنكرة تقدم النفى عليها.

و (فى الحج) خبر المبتدأ الثالث وهو (جدال)، وحذف خبركل من رفث وخبر فسوق لدلالة خبر الثالث عليهما.

أو يكون (فى الحج) خبر رفث فيما حذف خبر كل من الثانى والثالث لدلالة خبر الأول عليهما.

ويجوز أن يكون (فى الحج) خبراً للثلاثة.

إن قيل: لماذا لا يكون (فى الحج) خبراً للثانى أىلفسوق، ويحذف خبر كل من الأول والثالث؟

كان الجواب: إن مثل هذا التركيب لا يجوز؛ لقبحه أولًا ولتأديته إلى الفصل ثانياً.

والثانى: أن تكون (لا) عاملة عمل ليس وفق شروط عملها فى كتب النحو، فيكون رفث إسمها وما بعده عطف عليه. وفى الحج هو الخبر. وإن ناقش بعضهم فى

ص: ۳۰

أن إعمال لا عملَ ليس لم يقم عليه دليل صريح. وما أنشد من أبيات شعر مثل:

من صد عن نيرانها فأنا ابن قيس لا براح

تعز فلا شی علی الأرض باقیاً ولا وزر مما قضی اللّه واقیاً

أنكرتها بعد أعوام مضين لها لا الدار دار ولا الجيران جيراناً

وحلت سواد القلب لا أنا باغياً سواها ولا فی حبها متراخياً

يعدها أشياء محتملة وفيها كلام.

وأما من نصب الثلاثة منونةً فتخريجها على أن تكون منصوبةً على المصدر بأفعال مقدرة من لفظها، أیفلا يرفث رفثاً ولا يفسق فسقاً ولا يجادل جدالًا، وحينئذٍ فلا عمل ل (لا) فيما بعدها وإنما هی نافية للجمل المقدرة، وفی الحج متعلق بأی واحد من المصادر الثلاثة المذكورة فی الآية (الرفث، الفسوق، الجدال).

ويمكن أن يقال: إن (لا) للتبرئة على من يرى أن اسمها معرب منصوب، وإنما حذف تنوينه تخفيفاً، وهی قراءةٌ شاذة.

ص: ۳۱

وأما قراءة الفتح فى الثلاثة فهى المشهورة، ولكن الخلاف دبّ بينهم حول كون هذه الفتحة فى الثلاثة هل هى فتحة إعراب أو فتحة بناء؟

وفيه قولان، والقول الثانى هو للجمهور.

وفى حالة البناء، فإن المجموع من لا ومن اسمها فى موضع رفع بالابتداء، والخبر هو (فى الحج).

وإن كانت عاملة فى الاسم النصب لأنها أجريت مجرى (إن) فى نصب الاسم ورفع الخبر فتكون جملة (فى الحج) خبر (لا).

الأول قول سيبويه، والثانى قول الأخفش.

وهنا الأمر لا يخلو من إضافة وهى:

إذا أخذ بما ذهب إليه سيبويه من كون (لا) وما بنى معها فى موضع المبتدأ فإن (فى الحج) يكون خبراً عن الجميع؛ إذ ليس فيه إلّاعطف مبتدأ على مبتدأ.

أما إذا أخذ بمذهب الأخفش فلا يجوز أن يكون (فى الحج) إلا خبراً للمبتدأين أو خبراً ل (لا) فقط، ولا يجوز أن يكون خبراً للكل؛ والسبب هو اختلاف الطالب لأن المبتدأ يطلبه خبراً له ولا يطلبه خبراً لها.

وإنما أشير إلى كل هذا لأبيّن وأنبه على ما فى هذا المقطع من فوائد يمكن الحصول عليها والاستزادة منها فى مصادرها (۱).

اللغة:

وقبل أن نتعرض إلى تفسير هذا المقطع وما ورد فيه من روايات و أقوال علماء الفريقين، أرى من الضرورى أن نعرف المعانى اللغوية لهذه المفردات الواردة فى الآية:

فرض لغة: فرض الشىء وفرض فيه فرضاً: حز فيه حزاً. وفرض العود

۱- انظر الدر المصون فى علوم الكتاب المكنون للسمين الحلبى ۲: ۳۲۲- ۳۲۷، ففيه بحث نافع.

ص: ۳۲

وفرض فيه فهو فارض، والعود مفروض، ومنه الفرض أى‌الحز فى الشىء، الحز فى القدح، وفى الوتد وفى غيره. وفرضة القوس الحز الذى يقع فيه الوتر، وفرضة الوتد الحز الذى فيه، ومنه فرض الصلاة، لأنها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح، ولهذا قيل: حزه يحزه حزاً واحتزه: قطعه ولم يفصله، والحز إذن يأتى بمعنى القطع، ويأتى بمعنى أبان، وهو قوله تعالى: [سُورَةٌ أَنْزَلْناها وَ فَرَضْناها]، أما وهذا راجع إلى معنى القطع أيضاً، لأن من قطع شيئاً فقد أبانه عن غيره، واللَّه تعالى إذا فرض شيئاً أبانه عن غيره.

ففرض بمعنى أوجب، وفرض بمعنى أبان، كلاهما يرجع إلى أصل واحد.

ويقال: فرضه عليه: كتبه عليه. وفرضه له: خصه به، وفى التنزيل العزيز: [ما كانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيما فَرَضَ اللَّهُ لَهُ].

ويقال: فرض له فى العطاء: قدر له نصيباً. وفرض له القاضى فريضة: قدرها وأوجبها. ومنه الفرائض، وهو علم تعرف به قسمة المواريث الشرعية.

ومنه افترض الشىء أى‌فرضه، ومنه جاء الفرض، والفريضة جمعها فرائض، وهى ما أوجبه اللَّه تعالى على عباده من حدوده التى بينها بما أمر به وما نهى عنه. أو هو كل ما يعاقب الإنسان على تركه، سمى بذلك لأن له معالم وحدوداً، وقيل: لأنه لازم للعبد كلزوم الفرض (الحز) للقدح أو الحز فى العود.

ومنه أيضاً ما يفرضه الإنسان على نفسه. وهو الذى نصّت عليه الآية الكريمة: [فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَ] أى‌فرضه أو أوجبه على نفسه أو ألزم نفسه به.

وقد وجدت أن السيد السبزوارى فى تفسيره مواهب الرحمن وبعد أن يبين معنى فرض يذكر فروقاً بين الفرض والوجوب فيقول:

مادة فرض تأتى بمعنى قطع الشىء الصلب والتأثير فيه قال تعالى: [لَأَتَّخِذَنَّ مِنْ عِبادِكَ نَصِيباً مَفْرُوضاً] (۱)، أى‌مقطوعاً معلوماً. وتستعمل فى فرائض اللَّه

۱- النساء: ۱۱۸.

ص: ۳۳

تعالى لأنها تقطع الأوهام والشكوك والمحتملات بالنسبة إلى موردها.

ثم يقول:

ويطلق فى اصطلاح الفقهاء على المواريث أيضاً؛ لأنها تقطع وتقسم من مال الميت. ونسب إلى نبينا الأعظم صلى الله عليه و آله: «تعلموا الفرائض فإنها نصف العلم»، وفى الحديث عنه صلى الله عليه و آله أيضاً: «إنما العلم ثلاثة: آية محكمة أو فريضة عادلة أو سنة قائمة».

ثم يقول:

وفرائض اللَّه تعالى هى: الأحكام التى أوجبها على العباد.

والفرق بين الفرض والوجوب من وجوه:

الأول: إن الفرض يختص بالنسبة إلى ما فرضه اللَّه تعالى فقط، بخلاف الوجوب فإنه أعم، يقال: وجوب عقلى، ولا يقال: فريضة عقلية.

الثانى: الوجوب يطلق ولو على مرتبة الإنشاء، والفرض لا يطلق إلا على مقام العمل.

الثالث: يطلق الفرض فى الشريعة على ما ألزم به اللَّه تعالى، بخلاف الوجوب فإنه أعم من السنة وما فرض اللَّه جل شأنه (۱).

اذن الفَرْضُ: ما أَوْجَبه اللَّه عزّ وجلّ، سمى بذلك لأَنَّ له مَعالِمَ وَحُدُوداً.

وفرَض اللَّه علينا كذا وكذا وافْتَرَضَ أى أَوْجَب. وقوله عزّ وجلّ: [فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَ] أى أَوْجَبه على نفسه بإحرامه. وهذا ما يتعلق بموضوعنا وهو محل اتفاقهم.

ولكن كيف يقع هذا الفرض؟ هذا ما سنراه فى الروايات والأقوال التالية:

إن المراد من الفرض هنا أن يجعل المكلف الحج واجباً عليه بسبب عقده

۱- انظر المعجم الوسيط وكتب اللغة الاخرى مادة فرض. والتفسير الكبير للرازى، ومواهب الرحمن للسبزوارى.

ص: ۳۴

للإحرام، ولكن الأقوال اختلفت تبعاً لاختلاف الروايات عند الفرق الإسلامية حول الكيفية التى يتحقق بها فرض الحج أو عقد الإحرام الذى به يتحقق إلزام الإنسان المكلف نفسه بأداء فريضة الحج.

فبعض ذهب إلى كفاية النية فى تحققه، فيما ذهب الآخرون إلى عدم كفاية النية ولا بد لها من الاقتران بالتلبية أوالإشعار أوالتقليد.

والتلبية هى من لبى يلبى تلبية وهو مأخوذ من لب بالمكان يلب لباً، وألب إذا أقام به ولزمه. ولبيك تعنى لزوماً لطاعتك لزوماً بعد لزوم وإجابة بعد إجابة، وقيل معناه: اتجاهى إليك وقصدى وإقبالى على أمرك أو محبتى لك أو إخلاصى لك. وهو مصدر مثنى اللب، و ثنى على معنى التأكيد. ولبى بالحج تلبية أىقال فى الحج:

«لبيك اللّهم لبيك، لبيك لا شريك لك لبيك، إن الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبيك».

إن الفرض يختص بالنسبة إلى ما فرضه اللّه تعالى فقط، بخلاف الوجوب فإنه أعم، يقال: وجوب عقلى، ولا يقال: فريضة عقلية.

وهى تلبيات أربع، ولها صيغ أربع، نكتفى بما ذكرناه أعلاه، وهى تتضمن معانى عظيمة وجليلة؛ ولهذا كان لها تأثير كبير على الملبين فى هذه الفريضة المباركة.

ومعنى الإشعار هو أن يقوم الشخص من الجانب الأيسر من الهدى، وهو البدنة أىالناقة، ويشق سنامها من الجانب الأيمن ويلطخ صفحتها بدمها. وعند الحنابلة- دون بقية المذاهب الاخرى- لا يختص بالإبل، وإنما يشمل البقر.

وأما التقليد، فهو أن تعلق فى رقبة الهدى نعلًا خلقاً، أىبالياً، قد صليت فيه أو خيطاً أو سيراً أو غيرها ليعلم أنه هدى. والتقليد مشترك بين الأنعام الثلاثة (۱).

فالقرطبى فى تفسير الآية يقول: أىألزمه نفسه بالشروع فيه بالنية قصداً باطناً، وبالإحرام فعلًا ظاهراً، وبالتلبية نطقاً مسموعاً، قاله ابن حبيب وأبو حنيفة فى التلبية. ثم يقول: وليست التلبية عند الشافعى من أركان الحج. حيث ينقل قول

۱- انظر كتاب من لا يحضره الفقيه للشيخ الصدوق ۲: ۲۱۷. وانظر أيضاً القاموس الفقهى لغة واصطلاحاً سعدى أبوجيب. الإفصاح فى فقه اللغة. وغيرها من كتب الفقه والحديث.

ص: ۳۵

الشافعی: تکفی النیۀ فی الإحرام بالحج. ثم یقول: وأوجب التلبیۀ أهل الظاهر وغیرهم (۱).

وفی الفقه الإسـلامی وأدلته أنه لا خلاف فی أنه إذا نوی حجاً أو عمرۀً وقرن النیۀ بقول أو فعل من خصائص الإحرام یصیر محرماً، بأن لبی ناویاً به الحـج أو العمرۀ أو بهما معاً. و إن ما علیه کل من الشافعیـۀ والحنابلـۀ أن الإحرام لا ینعقـد بدون النیۀ، فإن اقتصـر علی النیۀ ولم یلب أجزاه وإن لبی بلا نیـۀ لم ینعقـد إحرامه، ولا یشترط قرن النیـۀ بالتلبیـۀ عنـدهم لأنهم یعـدونها من الأذکار. وفی الأرجـح عند المالکیۀ أن الإحرام ینعقد بمجرد النیۀ. لکن یلزمه عند المالکیۀ دم فی ترک التلبیۀ...

أماالحنفیۀ فعندهم لا یصیر شارعاً فی الإحرام بمجرد النیۀ ما لم یأت بالتلبیۀ ...

والنیۀ لیست برکن عندهم بل هی شرط، وإذا لبی ناویاً فقد أحرم عندهم.

ومما نقله صاحب الفقه الإسـلامی: أن الإحرام ینعقـد بالنیـۀ عنـد الجمهور، ولا ینعقد بمجردها عند الحنفیۀ، وإنما لا بد- کما نقله عن بعض المصادر- من قرنه بقول أو فعل من خصائص الإحرام کالتلبیۀ أو التجرّد أیمن المخیط.

یبـدو أن الأمر لیس محصوراً بالتلبیـۀ عنـد الحنفیۀ بل یکفی التجرد أو أیقول أو فعل شـریطۀ أن یکون من خصائص الإحرام. وبالتالی فان الإحرام عندهم قد ینعقد بدون التلبیۀ أیبالتجرد مثلًا أو بسوق الهدی.

إذن، لا یصـح الإحرام إلا بالنیـۀ، ودلیلهم: «إنما الأعمال بالنیات وإنما لکل امرئ ما نوی»، ولأن الإحرام عبادۀ محضۀ فلا تصح من غیر نیۀ.

أما حجۀ الشافعی لما ذهب إلیه من کفایۀ النیۀ، أیمن غیر حاجۀ إلی التلبیۀ، فهی وجوه کما یذکر الفخر الرازی فی تفسیره:

الحجـۀ الأولی: قوله تعالی: [فَمَنْ فَرَضَ فِیهِنَّ الْحَـجَّ فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَلا جِـدالَ فِی الْحَـجِ]، وفرض الحج لا یمکن أن یکون عبارۀ عن التلبیۀ أو سوق

۱- الجامع لأحکام القرآن ۲: ۴۰۶.

ص: ۳۶

الهدى؛ فإنه لا إشعار البتة فى التلبية بكونه محرماً. لا بحقيقة ولا بمجاز. فلم يبق إلا أن يكون فرض الحج عبارة عن النية، وفرض الحج موجب لانعقاد الحج؛ بدليل قوله تعالى: [فَلا رَفَثَ]، فوجب أن تكون النية كافية فى انعقاد الحج.

الحجة الثانية: ظاهر قوله عليه الصلاة والسلام: «وإنما لكل امرئ ما نوى».

الحجة الثالثة: القياس وهو أن ابتداء الحج كف عن المحظورات، فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم.

وأما حجة أبى حنيفة كما يذكر الرازى فهى وجهان:

الأول: ما روى أبو منصور الماتريدى فى تفسيره عن عائشة أنها قالت: لا يحرم إلا أهلّ أو لبّى.

الثانى: إن الحج عبادة لها تحليل وتحريم، فلا يشرع فيه إلّابنفس النية كالصلاة (۱).

أما الإماميـة: فإن المراد عندهم من [فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الحَجَ] ألزم نفسه به بإيقاع النية والتلبيات الأربع للمتمتع والمفرد. وأما القارن وهو أن يقرن بـإحرامه سـياق الهـدى، فمخير بيـن أن يعقـد إحرامه بإشـعاره أو تقليـده وإن شـاء بالتلبيـة. أو أوجب على نفسه- كمـا يقـول المقـدس الأردبيلى فى زبـدة البيان- الحج مطلقاً حج التمتع وغيره بحيث صار واجباً فعله وشـغله وإتمامه، وحرم عليه محرمات الإحرام بالتلبية مطلقاً أو بالإشعار أو بالتقليد أيضاً إذا كان سائقاً، كما دلت عليه صحيحة أو حسنة معاوية فى قوله تعالى: [أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُوماتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَ]:

«الفرض بالتلبية والإشعار والتقليد، فأى ذلك فعل فقد فرض الحج...». فدلت على ركنية التلبية فى الجملة وأن الإحرام لا ينعقد إلّابها.

ثم يواصل حديثه قائلًا: فخلاف البعض فى انعقاده بدونها وأنها ليس بركن كما نقلناه عن الدروس وقاله فى مجمع البيان، لا يعتد به.

۱- انظر الفقه الإسلامى وأدلته للدكتور وهبة الزحيلى ۳: ۱۲۲، ملخصاً. والتفسير الكبير للرازى: الآية.

ص: ۳۷

ثم یقول: ودلت- أی‌الروایة المذکورة- علی إجزاء التلبیة مطلقاً وإجزاء أحدهما للقارن، وضعف خلاف بعض الأصحاب من تعیین أحدهما للقارن وتعیین التلبیة للغیر وهو ظاهر.

ودلت أیضاً علی وجوب إتمام الحج بعد انعقاده بالإحرام کما هو مذهب الأصحاب والشافعی أیضاً، علی ما ذکره القاضی فی تفسیره. ولا یبعد دلالتها علی وجوب إتمام حج التمتع بالشروع فی عمرته، لأنه تعالی قد ذکر حج التمتع فی الآیة، ثم قال: [فَمَنْ فَرَضَ] أی‌فرضه مطلقاً بالإحرام فوجب علیه الإتمام، ولا یبعد صدق فرضه بفرض عمرته، لأنهما بمنزلة شیء واحد کما یفهم من الخبر المشهور:

دخلت العمرة فی الحج هکذا وشبک أصابعه صلی الله علیه و آله، لأنه لا بد من وقوع إحرامه فی هذه الشهور... (۱).

هذا، وإن القارن عند جمیع الفقهاء- عدا فقهاء الإمامیة وبإستثناء ابن عقیل منهم حیث نقل عنه جواز الجمع وجعله تفسیراً للقران مع سیاق الهدی- هو من قرن بین الحج والعمرة فی إحرامه، فیدخل أفعال العمرة فی أفعال الحج بنیة واحدة وإحرام واحد.

نأمل أن نوفق لتفصیل ذلک وغیره فی مقالة أخری عن أنواع الحج «التمتع والقران والإفراد».

إذن، لا بد من اقتران النیة بالتلبیة عند الإمامیة.

فی الروایات:

روایة حریز: «إن رسول اللّه صلی الله علیه و آله لما أحرم أتاه جبرائیل علیه السلام فقال: مر أصحابک بالعج والثج، فالعج رفع الصوت بالتلبیة، والثج نحر الإبل».

و فی الصحیح عن الإمام أبی عبداللّه الصادق علیه السلام: «یوجب الإحرام ثلاثة

۱- انظر کنز العرفان‌للسیوری ۱: ۳۰۱ و ۲۷۶، و زبدة البیان فی أحکام القرآن للأردبیلی: الآیة. وغیرهما من کتب الفقه.

ص: ۳۸

أشیاء: التلبیة والإشعار والتقلید. فإذا فعل شیئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم» (۱).

وعلی هذا جاء قولهم: لا ینعقد إحرام حج التمتع، وإحرام عمرته، ولا إحرام حج الإفراد، ولا إحرام حج العمرة المفردة إلّابالتلبیة.

تقول الروایة: عن أبی عبداللّه علیه السلام عن ابن عمار: «لا بأس أن یصلی الرجل فی مسجد الشجرة، ویقول الذی یقوله ولا یلبی، ثم یخرج فیصیب من الصید وغیره فلیس علیه شیء».

وفی صحیح حریز: «فی الرجل إذا تهیأ للإحرام فله أن یأتی النساء ما لم یعقد التلبیة أو یلبّ».

وانطلاقاً من إطلاق هذه الروایات وهناک غیرها، قالوا بعدم الفرق بین إحرام حجی التمتع والإفراد، ولا فرق بین إحرام العمرة المفردة وعمرة التمتع.

وأما فی حج القران فیتخیر المکلف بین التلبیة وبین الإشعار أو التقلید؛ فینعقد إحرام هذا النوع من الحج- وهو حج القران- بأحد الثلاثة المذکورة.

۱- انظر وسائل الشیعة باب ۱۲ من أبواب أقسام الحج، حدیث: ۲۰.

ص: ۳۹

تقول الروایة: «تقلدها نعلًا خلقاً قد صلیت فیها. والإشعار والتقلید بمنزلة التلبیة».

وعن کیفیة إشعار الإبل سأل أبو الصباح الکنانی الإمام أبا عبداللّه علیه السلام: «کیف تشعر؟

فقال: تشعر وهی بارکة من شق سنامها الأیمن وتنحر وهی قائمة من قبل الأیمن». وفی روایة: تُشعَر وهی معقولة.

وعن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: «کان الناس یقلدون الغنم والبقر، وإنّما ترکه الناس حدیثاً ویقلدون بخیط أو بسیر» (۱).

وهناک تلبیات منظومة جرت علی لسان السید السبزواری کما یذکر، وهو فی تلک المشاعر العظام، نذکر بعضها:

لبیک یا مقصد کل عارف وملجأ الناس من المخاوف

لبیک یا کاشف کل کربة ومبدأ الخیر وکل نعمة

لبیک یا سر القلوب الواله‌ة ومالک الملک وننفی الآله‌ة

ننفی شریکاً لک من کل جهة فی الذات والفعل وفی کل صفة

لبیک یا ذا العز والمعارج ومنزل القرآن ذی المناهج

جئتک محتاجاً إلی نوالک ومستجیراً بک فی المهالک

ما قدر ذنبٍ بل ذنوب تنتهی فی جنب فضلٍ هو لیس ینتهی

***

وفدنا إلیک بشوقٍ شدید وافئدة والهة من بعید

أتیناک یا شاهداً لا یری بآمال لیس لها ملتجأ

سوی فیض إحسانک المنتظر لتعف به ذنب کل البشر

ألیس دعانا إلیک الخلیل ونادی هلمّوا لبیت الجلیل

۱- انظر کتاب من لا یحضره الفقیه ۲: ۲۱۷- ۲۲۰. ووسائل الشیعة باب الإحرام.

ص: ۴۰

أليس المضيف يسر الضيوف ألست المليك العطوف الرؤوف

ألست ترغّبنا بالكرم وتطلب منا معالى الشيم

وتطلب أن نعفو عمن ظلم فأنت الأحق ووالى النعم

ومن كل فجٍ بعيد عميق وفدنا إليك وأنت الشفيق

أتينا لترفدنا من نداك أنجبه رداً إلى من سواك

وحقك لا ينبغى منك ذاك ولا أرتضى ما ينافى علاك (۱)

هذا بالنسبة إلى مفردة «فرض»، ونأتى الآن إلى بقية مقطع الآية المتمثل ب [فَلا رَفَثَ وَلا فُسُوقَ وَلا جِدالَ...] حيث إن هذه الامور الثلاثة الواردة فى الآية تعد من محرمات الإحرام أو تروكه التى يجب على الحاج اجتنابها إذا ما ألزم نفسه بالحج:

الرفث: وردت هذه المفردة مرتين فقط فى القرآن الكريم: فى سورة البقرة الآية ۱۸۷: [أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ...]، والآية ۱۹۷ من السورة نفسها، وهى محل البحث.

ابن منظور فى لسانه وفى مادة رفث يقول:

الرفث: هو الجماع وغيره مما يقع بين الرجل وامرأته فى حالة الجماع كالتقبيل والمُغازلة ونحوهما. أو هو كلمة جامعة لما يريد الرجل من المرأة فى سبيل الاستمتاع بها من غير كناية.

وأما أصله فهو الفُحْش من القول. ورفث فى كلامه رفثاً ورفوثاً: صرح بكلام قبيح، ورافثه أى حادثه بالرفث، وهو القبيح من الكلام، وترافثوا: رفث بعضهم إلى بعض، رَفَثَ الرجل وأَرفثت المرأة، أى يشمل كلام النساءِ فى الجماع.

قال العجاج:

ورُبَّ أَسرابِ حَجيجٍ كُظَّم عن اللَّغَا، ورَفَثِ التَكَلُّم

وقد رَفَثَ بها ومَعها.

وقوله عز وجل: [أُحِلَّ لكم ليلةَ الصيام الرَّفَثُ إِلى نسائكم] فإِنَّه عدَّاه بإلى، لأَنه فى معنى الإِفْضاءِ، فلما كُنْتَ تُعَدِّى أَفْضَيْتُ بإلى كقولك: أَفْضَيتُ إلى المرأَة، جئتَ بإلى مع الرَّفَثِ، إِيذاناً وإِشعاراً أَنه بمعناه.

إذن، رَفَثَ فى كلامه يَرْفُثُ رَفْثاً، ورَفِثَ رَفَثاً، ورَفُثَ، بالضم عن اللحيانى، وأَرْفَثَ، كلُّه: أَفْحَشَ؛ وقيل: أَفْحَشَ فى شأْنِ النساءِ.

وقولُه تعالى: [فَلا رَفَثَ وَلا فُسوقَ وَلا جِدالَ فِى الحَجِ] يجوز أن يكونَ المراد برفث هو الإِفْحاشَ، أو هو التعريض بالنكاح.

وروى عن ابن عباس أَنه كان مُحْرِماً، فأَخَذَ بذَنَبِ ناقة من الرِّكابِ، وهو يقول:

وهُنَّ يَمْشِينَ بنا هَميسا إِنْ تَصْدُقِ الطَّيْرُ نَنِكْ لَمِيسا

فقيل له: يا أَبا العباس، أَتقول الرَّفَثَ وأَنت مُحْرِمٌ؟ وفى رواية: أَتَرْفُثُ وأَنتَ مُحْرم؟

فقال: انما الرَّفَثُ ما رُوجِعَ به النساءُ.

فرأَى ابنُ عباس الرَّفَثَ الذى نَهى اللَّه عنه ما خُوطِبَتْ به المرأَة؛ فأَما أَنْ يَرْفُثَ فى كلامه، ولا تَسْمَع امرأَةٌ رَفَثَه، فغير داخلٍ فى قوله: [فَلا رَفَثَ] (۲).

مع المفسرين فى معنى الرفث:

هذه معانيه فى اللغة، ولا يبعد كثيراً عنها ما يقوله المفسرون.

إذن، هو الكلام المستقبح ذكره من الجماع ودواعيه، وقد يكنى به عن الجماع للتلازم بينهما. كما هو أدب القرآن فى استعمال

الألفاظ الكنائية- والقول للسيد السبزوارى- عما يستقبح ذكره من الوطى والجماع، كالمباشرة والمس واللمس

۱- انظر لسان العرب، والإفصاح فى فقه اللغة، مادة رفث، وغيرهما من كتب اللغة.

۲- انظر لسان العرب، والإفصاح فى فقه اللغة، مادة رفث، وغيرهما من كتب اللغة.

ص: ۴۱

ص: ۴۲

والدخول والفرج والغائط ونحو ذلك.

ويضيف السيد كلاماً آخر حيث يقول: ويمكن أن يكون المراد من الرفث:

الكلام الذى يقال عند حصول دواعى الجماع وهيجان الشهوة، كما تدل عليه الهيئة التركيبية لهذه الكلمة المركبة من الحروف الإخفاتية، فيستفاد منها أنه القول الخفى الذى لا يسمعه إلا من به نواله، فأطلق على نفس الجماع من باب الملازمة، وحيث أن مثل هذا الكلام غالباً يوجب الوصول إلى المقصود عدّى ب «إلى» فضمّن معنى الإفضاء.

وفى استعمال هذه اللفظة فى «الصيام والحج» يقول السيد: ولعل السر فى استعمالها فى هذين الموردين استهجاناً لما كانوا عليه قبل الحكم بالإباحة فى الصيام (۱).

أنواع الرفث:

وقد ذكروا للرفث أنواعاً بحسب مكانه:

فإن كان بالفرج فهو الجماع.

وإن كان باللسان فهو المواعدة للجماع.

وإن كان بالعين فهو الغمز للجماع (۲).

أما الشيخ البلاغى، فله كلام مفصل نافع فى تفسير هذا المقطع من الآية: [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِى الْحَجِ]، أى أن الحج بطبيعته ومصلحة تشريعه يأبى هذه الامور. وتقدير الكلام فمن فرض فيهن الحج فلا يأت فى حجه برفث ولا فسوق ولا جدال، لأنه لا رفث ولا فسوق إلى آخره. فحذف جواب الشرط لدلالة هذه الجملة المذكورة عليه، دلالةً يكون ذكره معها من فضول الكلام، وجىء بالجملة الخبرية.

۱- السبزوارى، مواهب الرحمن، الآية.

۲- انظر مجمع البيان فى تفسير القرآن للشيخ الطبرسى وغيره من التفاسير. الآية.

ص: ۴۳

ثم راح يفصل الأمر حيث يقول: وصرّح باسم الحج فى قوله جل شأنه: [فِي الحَجِ]، لإيضاح أن الحج بذاته ينافر هذه الامور، وليعرف أن عدمها ليس تكليفاً محضاً يختص بمن فرض الحج بل هو غرض يريد الشارع تحصيله من المكلفين حتى فى مورد لا يكون فيه من غير هذه الجهة منكر يجب النهى عنه وإثم تحرم المساعدة عليه، كما لو أكره المحلّ بحق الزوجية زوجته على وطئها فى حجها الواجب أو المستحب بإذنه أو المولى أمته فى حجها بإذنه، أو طاوعت المحلّة زوجها غير البالغ على وطئها فى حجه وما أشبه ذلك، فإنه بمفاد الآية والغرض يراد من كل مكلف عدم حصوله كمنعه إن كان لمنعه أثر، وعلى ذلك جاءت صحيحة إسحاق بن عمار عن الكاظم عليه السلام فى أن المولى المحلّ إذا كان عالماً بأنه لا ينبغى له أن يطأ أمته فى حجها بإذنه كان عليه الكفارة، كما أفتى الأصحاب على إطلاقها سؤالًا وجواباً، بل الظاهر أنه لا يخفى عليه أنّ وطأها مع رضاها لا ينبغى له؛ لأنه إعانة على الإثم. ولو قيل: ولا جدال فيه، لاحتمل عود الضمير إلى ذلك الحج المفروض من حيث إنه فرضه على نفسه وما يرجع إلى تكليفه الخاص به، لا من حيث منافرة ذات الحج لهذه الامور وإن كان بعضها حلالًا فى غيره كجماع الزوجين، وقول: لا واللّه وبلى واللّه فى مقام الصدق (۱).

أما الفسوق

فهو من الفِسْق: وهو العصيان والترك لأَمر اللّه عز وجل والخروج عن طريق الحق.

فسَق يَفْسِقُ ويَفْسُقُ فِسْقاً وفُسوقاً وفَسُقَ؛ وبالضم أى فَجَر، وقيل: الفُسوق الخروج عن الدين، وكذلك الميل إلى المعصية كما فَسَقَ إبليسُ عن أَمر ربه. [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ] (۲)

أى جار ومال عن طاعته؛ قال الشاعر: فواسقاً عن أمره جوائراً.

۱- انظر آلآء الرحمن فى تفسير القرآن: الآية.

۲- الكهف: ۵۰.

ص: ۴۴

ويقول الفراء فى قوله عز وجل: [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ]: خرج من طاعة ربه، والعرب تقول إذا خرجت الرُّطَبةُ من قشرها: قد فَسَقَت الرُّطَبةُ من قشرها، وكأَن الفأرة إنما سميت فُوَيْسِقةً لخروجها من جُحْرها على الناس.

والفِسْقُ: الخروج عن الأَمر. [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ]، أى خرج. و عن ثعلب أنه قال: قال الأَخفش فى قوله: [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ]: عن ردّه أَمر ربه، نحو قول العرب اتّخَمَ عن الطعام أىعن أَكله الطعام، فلما رَدّ هذا الأَمر فَسَقَ، قال أَبو العباس: ولا حاجة به إلى هذا، لأن الفُسُوقَ معناه الخروج. [فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ]، أى خرج، وقال ابن الأَعرابى: إنه قال: لم يُسْمع قَطُّ فى كلام الجاهلية ولا فى شعرهم فاسِقٌ، قال: وهذا عجب وهو كلام عربى.

فكلمة (فاسقاً) لا نجدها فى شعر العرب القديم وهو قاموسهم.

ويقال: [وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ] (۱)، أى خروج عن الحق أو الطاعة وهو المعصية.

أَبو الهيثم: والفِسْقُ فى قوله: [أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ] (۲)

أو كان سبب فسق وخروج عن الطاعة بذبحه لغير اللَّه، و روى عن مالك أَنّه الذبح.

وقوله تعالى: [بِئْسَ الاسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمانِ] (۳)، أى بئس الاسم أن تقول له: يا يهودى ويا نصرانى بعد أن آمن، أى لا تُعَيِّرهم بعد أن آمنوا، ويحتمل أن يكون كلَّ لَقب يكرهه الإنسان، وإنما يجب أن يخاطب المؤمن أَخاه بأَحبّ الأَسماء إليه؛ هذا قول الزجاج.

فأصل الفِسْقِ الخروج عن الاستقامة وهو الجور، وبه سمى العاصى فاسقاً،

۱- الأنعام: ۱۲۱.

۲- الأنعام: ۱۴۵.

۳- الحجرات: ۱۱.

ص: ۴۵

وإنما سميت بعض الحيوانات كالفأرة والغراب فَوَاسِقَ على الاستعارة لخبثهن، وقيل: لخروجهن عن الحرمة فى الحل والحرم أى لا حرمة لهنّ بحال (۱).

كل هذه المعانى تبيّن مدى خطورة هذه الكلمة، خصوصاً إذا ما تحولت إلى سلوك فى علاقاتنا، فتترك ظلماً وجوراً وفساداً فى الساحة المسلمة والتى ينبغى بل يجب أن تكون بعيدة عن كل هذا، ولهذا جاءت تعاليم هذه الفريضة محذرة ناهية عن مثل هذه السلوكيات، ويكفى فى قبحها أنها من صفات إبليس الذى أبى إلّا الاتصاف بها والخروج عن طاعة ربه.

وأما الجدال

فهو من الجَدْل: هو شِدَّة الفَتْل. وجَدَلْتُ الحَبْلَ أَجْدِلُه جَدْلًا إذا شددت فَتْله وفَتَلْتَه فَتْلًا مُحْكَماً؛ ومنه قيل لزمام الناقة: الجَدِيل.

وقول ابن سيده: جدل الشىَ يَجْدُله ويَجْدِله جَدْلًا أَحكم فَتْله.

وفى الجَدِيل الذى هو الزمام المجدول من أدم؛ يقول امرئ القيس:

وكَشْحٍ لطيفٍ كالجَدِيل مُخَصَّرٍ وسَاقٍ كأُنْبُوب السَّقِىِّ المُذلَّل

وربما سُمِّى الوِشاح جَدِيلًا؛ وفيه يقول ابن عجلان النهدى:

جَديدة سِرْبالِ الشَّبابِ، كأَنَّها سَقِيَّة بَرْدَىٍّ نَمَتْها غُيُولها

كأَنَّ دِمَقْساً أو فُروعَ غَمامةٍ على مَتْنِها، حيث اسْتَقَرَّ جَديلُها

وأَنشد ابن برى لآخر:

أَذكَرْت مَيَّةَ إذ لها إِتْبٌ دَائلٌ وأَنامِلٌ خُطْبُ

والجَدِيل: حَبْل مفتول من أدم أو شعر يكون فى عُنق البعير أو الناقة، والجمع جُدُلٌ..

وغلام جادل: مُشْتَدّ. الطَّىِّ، وساعد أَجْدَل كذلك؛ قال الجعدى:

۱- انظر كتب اللغة: فسق.

ص: ۴۶

أخرجهم أجدل الساعدى أصهب كالأسد الأغلب

ويأتى الجَدْ ل بمعنى الصَّرْع. وجَدَله جَدْلًا وجَدَّله فانْجدل وتَجَدَّل: صَرَعه على الجَدَالة وهو مجدول، وقد جَدَلْتُه جَدْلًا، وأَكثر ما يقال: جَدَّلْته تَجْديلًا، وقيل للصَّرِيع: مُجَدَّل؛ لأَنه يُضْرَع على الجَدَالة.

و طَعَنَه فَجَدَّله. المنجدل الساقط، والُمجَدَّل المُلْقى بالجَدَالة، وهى الأَرض؛ ومنه حديث ابن صياد: وهو مُنْجَدِل فى الشمس، وحديث على حين وقف على طلحة وهو قتيل فقال: أَعْزِزْ عَلَىَّ أَبا محمد أَن أَراك مُجَدَّلًا تحت نُجوم السماء، أى مُلْقىً على الأَرض قَتيلًا. وفى حديث معاوية أَنه قال لصعصعة: ما مرَّ عليك جَدَّلته أى رميته وصرعته؛ وقال الهذلى:

مُجَدَّل يَتَكَسَّى جِلْدُه دَمَه كما تَقَطَّرَ جِذْعُ الدَّوْمة القُطُلُ

يقال: طعنه فجدَله، أى رماه بالأَرض فانجدل سَقَط. يقال: جَدَلته، بالتخفيف، وجَدَّلته، بالتشديد، وأَصل الجَدْل الفَتْل؛ وقال ابن برى: ومثله لأَبى كبير:

فى رأس مُشْرِفة القَذال، كأَنما أَطْرُ السحابِ بها بَياضُ المجْدَل

وقال الأَعشى:

فى مِجْدَلٍ شُدِّدَ بنيانُه يَزِلُّ عنه ظُفُرُ الطائر

ودِرْع جَدْلاءُ ومَجْدولة: مُحْكَمة النسج. قال أَبو عبيد: الجَدْلاء والمجدولة من الدروع نحوُ المَوْضونة، وهى المنسوجة، وفى الصحاح: وهى المحكمة؛ وقال الحطيئة:

فيه الجِيَادُ، وفيه كل سابغة جَدْلاءُ مُحْكمة من نَسْج سَلَّام

جمع الجَدْلاء جُدْل. وقد جُدِلَت الدروعُ جُدْلًا إذا أُحكمت.

و سمِّيت الدُّروع جَدْلًا ومجدولة لإِحكام حِلَقِها، كما يقال: حَبْل مجدول

ص: ۴۷

مفتول؛ وقول أَبى ذؤَيب:

فهن كعِقْبان الشَّرِيج جَوَانِحٌ وهم فوقها مُسْتَلْئِمو حَلَق الجَدْل

أراد حَلَق الدرع المجدولة، فوضع المصدر موضع الصفة الموضوعة موضع المَوصوف. ورأَيت جَدِيلَةَ رَأْيه أَى عزيمتَه.

والجَدَل: اللَّدَدُ فى الخُصومة والقدرةُ عليها، وقد جادله مجادلة وجِدالًا.

ورجل جَدِل ومِجْدَل ومِجْدال: شديد الجَدَل. ويقال: جادَلْت الرجل فجَدَلته جَدْلًا أَى غلبته. ورجل جَدِل إذا كان أَقوى فى الخِصام. وجادَله أَى خاصمه مُجادلة وجِدالًا، والاسم الجَدَل، وهو شدَّة الخصومة.

الجَدَل: مقابلة الحجة بالحجة؛ والمجادلة: المناظرة والمخاصمة، ويقال: إنه لَجَدِل إذا كان شديد الخِصام، وإنه لمجدول وقد جادل. وسورة الُمجادَلة: [قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِى تُجادِلُكَ فِى زَوْجِها وَ تَشْتَكِى إِلَى اللَّهِ]، وهما يَتَجادلان فى ذلك الأَمر. والَمجْدَل: الجماعة من الناس؛ لأَن الغالب عليهم إذا اجتمعوا أَن يتجادلوا؛ قال العجاج:

فانْقَضَّ بالسَّيْر ولا تَعَلَّلِ بِمَجْدَل، ونِعْم رأْسُ المجْدَلِ

ويقال للرجل الذى يأْتى بالرأْى السَّخِيف: هذا رأْى الجَدّالين والبَدّالين، والبَدَّال الذى ليس له مال إِلَّا بقدر ما يشترى به شيئاً، فإِذا باعه اشترى به بَدَلًا منه فسمّى بَدَّالًا.

فبعد أن اتضحت المعانى اللغوية لهذه المفردات الثلاث فى [فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِى الْحَجِ] وقع الإختلاف بين الإمامية والآخرين حول المراد من الجدال اصطلاحاً، حيث ذهب الإمامية- تبعاً والتزاماً بما ورد عن أهل‌البيت عليهم السلام، حيث جاءت الروايات عنهم- إلى تضييق دائرة الجدال وحصرها فى اللفظتين: «لا واللَّه وبلى واللَّه» ولهذا قالوا:

ص: ۴۸

الجدال: قول الرجل لا واللَّه وبلى واللَّه، ونحوه ما روى فى الفقيه- والقول للبلاغى- عن الصادق عليه السلام إلا أنه لم يذكر السباب، ونحوه أيضاً ما روى فى التهذيب عن الكاظم عليه السلام إلا أنه لم يذكر المفاخرة بدل السباب، ولعل ذكر السباب والمفاخرة كان رعاية لبعض الوجوه باعتبار الغالب من اشتمالها على الكذب، ويشهد لذلك خلوّ رواية الفقيه منهما، وخلوّ رواية الكافى من المفاخرة، وخلوّ رواية التهذيب من السباب، وكلها فى مقام البيان (۱).

ثم إن الظاهر- والقول لصاحب الجواهر- عدم اعتبار وقوع الأمرين: «لا واللَّه وبلى واللَّه» فى تحقق الجدال فيكفى أحدهما.

أوالجدال هو الخصومة المؤكّدة بقول «لا واللَّه وبلى واللَّه»، ويكفى أحدهما أيضاً فى الحرمة كما عن مهذب الأحكام (۲).

هذا عند الإمامية؛ أما عند أهل السنة:

ففى قوله تعالى: [وَ لا جِدالَ فِى الْحَجِ] قال أَبو إسحق: قالوا معناه لا ينبغى للرجل أن يجادل أَخاه فيخرجه إلى ما لا ينبغى.

فالذى يناسب الجدال المنهى عنه فى الآية ويبين

۱- انظر آلآء الرحمن فى تفسير القرآن: الآية. وانظر من لا يحضره الفقيه والتهذيب، والكافى: الجدال.

۲- انظر جواهر الكلام ومهذب الأحكام للسبزوارى: تروك الإحرام وغيرهما من كتب الفقه والحديث عند الإمامية. وانظر أيضاً مقالة محمد باقر حجتى بعنوان إتمام الحجج فى تفسير مدلول [ولاجدال فى الحج] العدد ۲ من هذه المجلة.

ص: ۴۹

نتيجته هو الحديث الذى يذكرونه:

«ما أُوتَى الجَدَل قومٌ إلَّا ضَلُّوا».

والمقصود من الحديث- كما يذهب مفسرو السنّة- الجَدَلُ على الباطل وطَلَبُ المغالبة به، لا إظهار الحق، فإن ذلك محمود؛ لقوله عز وجل: [وَجادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ].

و فى الحديث الصحيح المتفق عليه عندهم فيما رواه المغيرة بن شعبة عنه صلى الله عليه و آله وقد حذر فيه من ثلاثة أشياء:

«إن اللَّه ينهاكم عن ثلاث: قيل وقال، وإضاعة المال، وكثرة السؤال».

ولقد ذكر شُرّاح هذا الحديث وبينوا أنّ المراد بقوله صلى الله عليه و آله: «قيل وقال» ينهاكم عن قيل وقال، أى ينهاكم عن الجدل فيما لا فائدة منه إلا تضييع الوقت وتمزيق الصف الواحد الذى ينبغى أن يتمتع به المسلمون فى كل عصر، والمعنى الذى أراده صلى الله عليه و آله ب «كثرة السؤال» التنطع فى توجيه الأسئلة إلى ما لا فائدة من الحديث فيه وإلى ما لا خير فى الوقوف عنده، إلا أن تكون العاقبة نقاشاً ينتهى إلى خصام، وخصام ينتهى إلى أحقاد وضغائن، وبالتالى ينتهى إلى تمزيق لوحدة الأمة.

وقد ذكر المفسرون- كما ينقل الرازى والقرطبى فى تفسير الآية- وجوهاً للمراد من الجدال نختصرها كالآتى:

- الجدال أن تمارى مسلماً فيغضب وينتهى إلى السباب والتكذيب...

- إن قريشاً كانوا إذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم: حجنا أتم أو أبر. وقال آخرون: بل حجنا أتم أو أبر. فنهاهم اللَّه عن ذلك.

- قول بعضهم: الحج اليوم، وقول الآخر: الحج غداً، لاختلافهم فى حساب الشهور، إما على رؤية الأهلة أو على العدد....

- جدالهم لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله حين أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة، فشق عليهم ذلك وقالوا: نروح إلى منى ومذاكيرنا تقطر منياً؟ فقال صلى الله عليه و آله: «لو استقبلت من أمرى

ص: ۵۰

ما استدبرت ما سقت الهدى ولجعلتها عمرة».

- اختلافهم فى أيهم المصيب لموقف إبراهيم عليه السلام، أىلا جدال فى مواضعه، فقال تعالى: [لِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنا مَنْسَكاً هُمْ ناسِكُوهُ فَلا يُنازِعُنَّكَ فِي الْأَمْرِ... وَ إِنْ جادَلُوكَ فَقُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما تَعْمَلُونَ]، هذا هو الجدال، ثم قوله صلى الله عليه و آله: «خذوا عنى مناسككم» فبين بهذا مواقف الحج ومواضعه.

- اختلافهم فى السنين أو الشهور حسب النسىء، فرد عليهم بأن الحج عاد إلى ما كان فى وقت إبراهيم عليه السلام، وهو المراد بقوله صلى الله عليه و آله: «إلا أن الزمان قد استدار كهيئة يوم خلق اللَّه السموات والأرض»، أىلا جدال فى وقته، وقد عد القرطبى التأويلين: «لا جدال فى وقته ولا فى موضعه» أصح ما قيل فى تأويل قوله تعالى [وَلا جِدالَ].

إن قريشاً كانوا إذا اجتمعوا بمنى قال بعضهم: حجنا أتم أو أبر. وقال آخرون: بل حجنا أتم أو أبر. فنهاهم اللَّه عن ذلك.

أما الرازى فقد حسّن قول القاضى، ونحن نختصره:

إن [فَلا رَفَثَ...] يحتمل أن يكون خبراً وأن يكون نهياً كقوله: [لا رَيْبَ فِيهِ] أىلا ترتابوا فيه، وظاهر اللفظ للخبر، وحينئذ لا يثبت الحج مع واحدة من هذه الخلال بل يفسد لأنه كالضد لها..... وأما الجدال الحاصل بسبب الشك فى وجوب الحج فظاهر أنه لا يبقى معه عمل الحج؛ لأن ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالإسلام....

أما إذا حملناه على النهى وهو عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح أن يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش، وأن يراد بالفسوق جميع أنواعه وبالجدال جميع أنواعه، لأن اللفظ مطلق ومتناول لكل هذه الأقسام. فيكون النهى عنها نهياً عن جميع أقسامها، وعلى هذا تكون هذه الآية كالحث على الأخلاق الجميلة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات (۱).

۱- انظر التفسير الكبير: الآية.

ص: ۵۱

مواقف ثلاثة فی مسألة الجدال:

هناک ثلاثة مواقف من الجدال الوارد فی الآیة نلخصها:

۱- توسع بعضهم- انطلاقاً من بعض النصوص- فمنع أنواع الجدال حتی الاستدلال والبحث والنظر:

[وَلا جِدالَ فِی الْحَجِ] و لو کان الجدال فی الدین طاعة للّه‌تعالی لما نهی عنه فی الحج بل الأولی الترغیب فیه.

[ما ضَرَبُوهُ لَکَ إِلَّا جَدَلًا بَلْ هُمْ قَوْمٌ خَصِمُونَ] عابهم وذمهم.

[وَلاتَنازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِیحُکُمْ]، والجدل نزاع عاقبته الفشل والتمزق.

۲- فیما ذهب جمهور المتکلمین إلی أن الجدال فی الدین طاعة عظیمة لقوله تعالی: [ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتِی هِیَ أَحْسَنُ].

[یا نُوحُ قَدْ جادَلْتَنا فَأَکْثَرْتَ جِدالَنا] وما کان جداله علیه السلام إلا للدین.

۳- إذن فلا بد من التوفیق بین النصوص الواردة فی ذم الجدال التی استفاد بعضهم منها نفی جمیع أنواع الجدل والنصوص التی تعده طاعة.

یقول الرازی: فنحمل الجدل المذموم علی الجدل فی تقریر الباطل وطلب المال والجاه، والجدل الممدوح علی الجدل فی تقریر الحق ودعوة الخلق إلی سبیل اللّه والذب عن دین اللّه تعالی.

وختاماً، فالحج فرصة کبری ینبغی بل یجب الاستفادة منها والاستزادة من عطائها، وعدم التفریط بهذه المناسبة التی جعلها اللّه تعالی مکاناً للتزود [وَ تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَیْرَ الزَّادِ التَّقْوی] وإلّا عشنا الحسرة والندامة.

ونعم ما قاله الأعشی:

ص: ۵۲

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقی ولاقیت بعد الموت من قد تزوّدا

ندمت علی ألا تکون کمثله وأنک لم ترصد کما کان أرصدا

ص: ۵۳

حقيقة الإحرام فى كلمات الفقهاء

اشارة

آية اللّه الشيخ جعفر السبحانى

الإحرام أحد أجزاء العمرة وواجباتها، كما هو أحد أجزاء الحج وفروضه، فالرجل يُحرم للعمرة فيأتى بها، كما يحرم للحج ويأتى به، إنما الكلام فى حقيقة الإحرام، وتعريفه لغة، واصطلاحاً، وكيفية تعلق النية به.

فيقع الكلام فى مقامات ثلاثة:

المقام الأول: الإحرام فى معاجم اللغة

قال الفيّومى: الحرمة- بالضم- ما لا يحلّ انتهاكه، وهذه اسم من «الاحترام»، مثل الفرقة من الافتراق، والجمع حُرُمات، مثل «غرفة» «غرفات»، وشهر حرام، وجمعه حُرُم، بضمتين،- إلى أن يقول:- «وأحرم الشخص: نوى الدخول فى حجّ أو عمرة»، ومعناه أدخل نفسه فى شىء حرّم عليه ما كان حلالًا له، وهذا كما يقال: أنجد إذا أتى نجداً، وأتْهَم: إذا أتى تهامة- إلى أن قالَ: أحرم: دخل الحرم، وأحرم: دخل فى الشهر الحرام (۱).

وقال فى اللسان: والإحرام: مصدر، أحرم الرجل يُحرم إحراماً: إذا هلّ

۱- المصباح المنير: ۱۶۲، مادة «حرم».

ص: ۵۴

بالحجّ أو العمرة (۱).

والإمعان فی کلامهما یفید أنّ المعنی الأصلی للإحرام هو نیة الدخول فی حجّ أو عمرة، ولازمه إدخال نفسه فی شیء حرم علیه ما کان حلالًا، لا أنّه المعنی الأصلی للإحرام، فلاحظ.

المقام الثانی: ما هی حقیقة الإحرام؟

اشارة

هل نُقل لفظ الإحرام من المعنی اللغوی- الذی صرّح به المصباح واللسان (نوی الدخول فی حجّ أو عمرة)- إلی معنی آخر أو لا؟

ولنشر إلی آراء فقهاء السنة فی حقیقة الإحرام أوّلًا، ثمّ إلی آراء الأصحاب ثانیاً، فنقول:

الإحرام عند الحنفیة هو الدخول فی حرمات مخصوصة، غیر أنّه لا یتحقّق شرعاً إلّابالنیة مع الذکر أو الخصوصیة.

والمراد بالدخول فی حرمات: التزام الحرمات، والمراد بالذکر، التلبیة ونحوها ممّا فیه تعظیم اللّه تعالی.

والمراد بالخصوصیة ما یقوم مقام التلبیة من سوق الهَدی، أو تقلید البُدن.

أمّا الإحرام عند المذاهب الثلاثة الباقیة فهو نیة الدخول فی حرمات الحجّ والعمرة (۲).

والظاهر عدم وجود فرق جوهری بین التعریفین، فالنیة المذکورة فی تعریف الثلاثة شرط عند الحنفیة أیضاً، کما صرحوا به، والظاهر أنّ مراد الحنفیة من حرمات مخصوصة، حرمات الحجّ والعمرة.

هذا کلّه عند السنة، وأمّا أصحابنا فقد اختلفت کلماتهم فی تعریف الإحرام، نذکرها تباعاً.

۱- اللسان: ۱۲/ ۱۲۲ مادة «حرم».

۲- الموسوعة الفقهیة الکویتیة ۲: ۱۲۸، مادة «إحرام».

ص: ۵۵

۱. الإحرام أمر مركب من أمور ثلاثة

يظهر من كلمات المحقّق فى الشرائع فى غير واحد من كتبه: أنّ الإحرام أمر مركب من أُمور ثلاثة: ۱. النيّة، ۲. والتلبيات الأربع، ۳. ولبس ثوبى الإحرام.

ثمّ إنّ متعلق النية عبارة عن الأمور الأربعة، أعنى ما يُحرم به من حجّ أو عمرة متقرباً، ونوعه من تمتُّع وقران أو إفراد، وصفته من وجوب أو ندب، وبما يُحرِم له من حجة الإسلام أو غيرها (۱).

وعلى هذا، فالإحرام أمر مركب من أمور ثلاثة، وللجزء الأول منها، أعنى النّية متعلقات أربعة، وبه صرّح العلّامة فى غير واحد من كتبه.

قال فى المختلف: الإحرام ماهية مركبة من النية والتلبية ولبس الثوبين (۲).

وقال فى التذكرة: واجبات الإحرام ثلاثة: النية والتلبيات الأربع، ولُبس ثوبى الإحرام- إلى أن قال:- والواجب فى النية أن يقصد بقلبه إلى أُمور أربعة: ما يُحرم به من حج أو عمرة إلى آخر ما ذكره المحقّق فى الشرائع. وقد فسّره فى المنتهى (۳) بنفس ما ذكره فى التذكرة.

يلاحظ عليه أوّلًا: إنّ نسبة الإحرام إلى هذه الأمور الثلاثة لا تخلو من أحد وجهين:

۱. أن يكون من قبيل المحصَّل إلى المحصِّل والمسبَّب إلى السبب، فعندئذٍ تتعلق به النية، لكونه وراء الثلاثة التى منها النية، لكن لازمه وجوب الاحتياط فى ما شكّ فى جزئيته أو شرطيته للمحصِّل وهو كماترى.

۲. أن يكون من قبيل العنوان المشير، والجمع فى التعبير، كما هو حال العشرة بالنسبة إلى الأفراد الواقعة تحتها وحال الصلاة بالنسبة إلى الأفعال والأقوال، فعند

۱- الشرائع ۱: ۲۴۵.

۲- المختلف ۴: ۴۳.

۳- المنتهى ۱۰: ۲۱۵- ۲۱۶.

ص: ۵۶

ذاک، إذا شک فی جزئیة شیء أو شرطیته فالمرجع هو البراءة العقلیة والشرعیة، لکن لا تتعلق به النیة، إذ لیس الإحرام أمراً زائداً علی الأجزاء الثلاثة التی منها النیة، مع اتفاقهم علی أنّ الإحرام أمر قصدی، یعتبر فیه النیة، فتأمّل.

وبذلک یعلم النظر فیما أفاده بعض الأعاظم، حیث أوّل کلمات القدماء الظاهرة فی أنّ الأمور الثلاثة هی الإحرام، قائلًا: إنّ وجوب تلک الأمور فی الإحرام، لا یلازم کونه عبارة عن تلک الأمور لا غیر، بل یدلّ علی أنّ الإحرام بأی معنی کان، لا یصح بدونها (۱).

ووجه النظر واضح، إذ لو کان الإحرام أمراً غیر الأمور الثلاثة فلا تخلو الحال من أحد الوجهین اللذین عرفت وجه الإشکال فیهما.

وثانیاً: لم یظهر الاتفاق من القدماء علی تفسیر صاحب الشرائع وابن أخته العلّامة أعلی اللّه مقامهما من الأمور الثلاثة:

قال فی المدارک: اختلفت عبارات الأصحاب فی حقیقة الإحرام، فذکر العلّامة فی المختلف فی مسألة تأخیر الإحرام عن المیقات أن الإحرام ماهیة مرکبة من النیة والتلبیة ولبس الثوبین.

وحکی الشهید فی الشرح عن ابن إدریس أنّه جعل الإحرام عبارة عن النیة والتلبیة، ولا مدخل للتجرد ولبس الثوبین فیه.

وعن ظاهر المبسوط والجمل أنّه جعله أمراً بسیطاً، وهو النیة (۲).

وثالثاً: انّه لم یدلّ علی وجوب بعض متعلقات النیة، کقصد الوجه من کونه واجباً أو مندوباً، کما حقق فی محله، کما لم یدل دلیل علی لزوم قصد کونه حجة الإسلام، إذا لم تکن ذمّته مشغولةً بحجّ آخر، فلیس ذلک العنوان کعنوانی الظهر والعصر مما یجب قصده، فإذا کان الرجل مستطیعاً ولم یحج من ذی قبل ونوی

۱- کتاب الحج ۱: ۲۱۶.

۲- المدارک ۷: ۲۳۹.

ص: ۵۷

العمرة والحج کفی ذلک، إذ الواجب علیه فی هذه الحالة لیس إلّاواقع حجّة الإسلام بأحد أقسامها الثلاثة.

۲. توطین النفس علی ترک المنهیات

الإحرام عبارة عن توطین النفس علی ترک المنهیات المعهودة إلی أن یأتی بالمناسک، وهـذا القول هو الذی حکاه صاحب المدارک عن الشهید وأنّه قال:

وکنت قـد ذکرت فی رسالـة الإحـرام أنّه عبـارة عن توطین النفس علی ترک المنهیات المعهودة إلی أن تأتی بالمناسک، والتلبیـة هی الرابطة لذلک التوطین، نسـبتهما إلیه کنسبة التحریمة إلی الصلاة (۱)، ونسـبه المحقق الخوئی إلی الشیخ الأنصاری، بل إلی المشهور، ولذلک ذکروا: أنّه لو بنی علی ارتکاب شیء من المحرمات، بطل إحرامه لعدم کونه قاصداً للإحرام (۲).

وربما یؤید ذلک بما فی صـحیحة معاویة بن عمار من أنّ المحرم یقول: أحرم لک شـعری وبشـری، ولحمی، ودمی، وعظامی، ومخّی وعصبی، من النساء والثیاب والطیب، أبتغی بذلک وجهک والدار الآخرة (۳).

ویلاحـظ علیه أوّلًا: إنّ کثیراً من الناس، یُحرمون ولا یـدور ببالهم، توطین النفس علی ترک محظورات الإحرام من غیر فرق بین العالم بها تفصیلًا، أو إجمالًا، أو الجاهل بها.

وأمّا صـحیح ابن عمار، فهو دعاء قبل الإحرام، ولـذلک یقول فی ذیله: ثمّ قم- بعـد الـدعاء المذکور- «فامش هیأته، فإذا اسـتوت بک الأرض، ماشیاً کنت أو راکبـا فلبّ»، فالإحـرام یتحقّق بالتلبیـة، وبهـا یحرم الأمور المـذکورة، وکأنه قبل الإحرام یتـذکر ما یُحْرِمُ علیه بالتلبیة فی المستقبل (۴)، فتحریم الأُمور المذکورة من

۱- المصدر نفسه.

۲- المعتمد ۲: ۳۷۶.

۳- الوسائل ۹، الباب ۱۶ من أبواب الإحرام، الحدیث ۱.

۴- الوسائل ۹، الباب ۱۷ من أبواب الإحرام، الحدیث ۲.

ص: ۵۸

آثار الإحرام وأحكامه ولا صلة لها بحقيقته.

وثانياً: إنّه ليس فى الروايات أثر لهذا التوطين، فلاحظ أحاديث الباب ۱۷ من أبواب الإحرام، لا تجد فيها أثراً منه نظير:

۱. خبر أبى الصلاح مولى بسام الصيرفى قال: أردت الإحرام بالمتعة كيف أقول؟ قال: تقول: اللهم إنّى أريد التمتع بالعمرة إلى الحجّ، على كتابك وسنّة نبيّك (۱).

۲. صحيحة يعقوب بن شعيب، قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام فقلت: كيف ترى أن أهلّ (أى أحرم) فقال: إن شئت سميت وإن شئت لم تسمِّ، فقلت له: كيف تصنع أنت؟ قال: أجمَعُها، فأقول: لبيك بحجة وعمرة معاً لبيك» (۲).

ولو كانت حقيقة الإحرام هى التوطين لجاء ذكره منهما، خصوصاً فى الرواية الأولى.

وربما يورد على هذا القول باستلزامه الدور ببيان أنّه لا يعقل أخذ هذه المنهيات والمحرمات فى معنى الإحرام وإلّا لزم الدور، لأنّ حرمة هذه المحرمات متوقفة على الإحرام، هذا من جانب، ومن جانب آخر كون الإحرام متوقّفاً على حرمة المحرمات، وبعبارة أُخرى صيرورته محرماً تتوقف على كون المحرمات محرّمة عليه، وتحريمها متوقف على كونه محرماً (۳).

ويلاحظ عليه: أنّ الإحرام وتوطين النفس على تحريم المنهيات، يتوقف على تحريم هذه الأمور فى لسان الدليل، وإن شئت قلت: يتوقف على التحريم الإنشائى، لأنّ الحكم الشرعى لا يوصف بالفعلية إلّابعد وجود الموضوع، أى كون الشخص

۱- المصدر نفسه، الحديث ۳.

۲- الوسائل ۹، الباب ۱۷ من أبواب الإحرام، الحديث ۲ و ۳.

۳- المعتمد ۲: ۴۸۳

ص: ۵۹

محرماً، والمفروض أنّه مرید للإحرام، لا متلبس به، والتحریم الفعلی یتوقف علی الإحرام وتوطین النفس وإعلامه بالتلبیة.

۳. إدخال نفسه فی حرمة اللّه بسبب التلبیة

الإحرام عبارة عن إدخال النفس فی حرمة اللّه، غایة الأمر إنّما یدخل فی حرمة اللّه بسبب التلبیة، فما لم یلبّ لم یدخل فی الإحرام وفی حرمة اللّه، کما أنّه إذا لم یکبّر لم یدخل فی الصلاة، وإذا کبّر حرمت علیه منافیات الصلاة، وفی المقام تحرم علیه الأمور المعهودة إذا لبّی، ولا یتحلل من ذلک إلّابالتقصیر فی العمرة والسعی فی الحجّ.

وبعبارة أخری: الإحرام شیء مترتب علی التلبیة لا أنّه التلبیة نفسها، ولذا یعبّر عنها بتلبیة الإحرام، ولا یدخل فی هذه الحرمة الإلهیة إلّابالتلبیة.

والحاصل أنّ الإحرام أمر اعتباری تترتب علیه هذه الأمور بسبب التلبیة، فحال الحجّ بعینه حال الصلاة فی کون التکبیرة أوّل جزء من أجزائها وبها یدخل فی الصلاة، وکذلک التلبیة فإنّها أوّل جزء من أجزاء الحجّ وبها یدخل فی تلک الحرمة الإلهیة، کما فی النصّ الدالّ علی أنّ الذی یوجب الإحرام ثلاثة: التلبیة والإشعار والتقلید (۱).

۱- المصدر نفسه.

ص: ۶۰

وحاصل کلامه أن الإحرام أمر مسبّبی، یحصل من التلبیة للمسبب آثاره التی ترتب علیه بعد التلبیة.

ثمّ إنّ القائل استشهد لما ذکره بروایات:

۱. صحیحة معاویة بن عمّار عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: إذا فرغت من صلاتک وعقدت ما ترید فقم وامش هنیئة، فإذا استوت بک الأرض ماشیاً کنت أو راکباً فلبّ (۱).

۲. صحیحة منصور بن حازم عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: إذا صلیت عند الشجرة فلا تلبّ حتّی تأتی البیداء، حیث یقول الناس: یخسف بالجیش (۲).

۳. صحیحة عبداللّه بن سنان قال: سمعت أبا عبداللّه یقول: إنّ رسول اللّه لم یکن یلبی حتّی یأتی البیداء (۳).

إلی غیر ذلک من الروایات الدالّة علی أنّ مفتاح الإحرام هو التلبیة کتکبیرة الإحرام فی الصلاة، ویؤید ذلک أیضاً أمران:

أ- ما دلّ علی جواز المواقعة بعد دخول المسجد والصلاة فیه، ولبس الثوبین، وقبل التلبیة (۴).

ب- ما سیوافیک من أنّ الإشعار والتقلید یقومان مقام التلبیة (۵).

ذلک کلّه، یدلّ علی أنّ مفتاح الإحرام والدخول فی عمل العمرة، هو التلبیة، فما لم یُلبّ لا ینعقد الإحرام بها، فمع أنّها جزء من العمرة مفتاح لها، کتکبیرة الإحرام، ومثل هذا العمل لا یتحقق بلا نیة.

۱- الوسائل ۹، الباب ۳۴ من أبواب الإحرام، الحدیث ۲.

۲- المصدر نفسه: الحدیث ۴.

۳- المصدر نفسه: الحدیث ۵.

۴- الوسائل ۹، الباب ۳۴، الحدیث ۶.

۵- الوسائل ۸، الباب ۱۲ من أبواب أقسام الحجّ، الحدیث ۹، ۲۰، ۲۱.

ص: ۶۱

إن قلت: إذا كـان الإحـرام غير متحقق إلّابالتلبيـة فبماذا تفسـر قول الراوى قال: كتبت إلى أبى إبراهيم عليه السـلام: رجل دخل مسـجد الشجرة فصلّى وأحرم وخرج من المسجد فبدا له أن قبل أن يلبى أن ينقض ذلك بمراجعة النساء... (۱).

قلت: هو محمول على مجاز المشارفة، أى تهيأ للإحرام، كما أنّ الحال هو كذلك فى بعض الروايات السابقة.

ويلاحـظ عليه أولًـا: إنّ مـا اسـتدلّ به من الروايـات لاـ يـدلّ إلّـاعلى أنّ مفتـاح الإحـرام هو التلبيـة، وأنّ الحاج ما لم يُلبّ لا تحرم عليه المحظورات، أمّا أنّ حقيقـة الإحرام عبارة عن أمر مسبّبى حاصل من التلبية، ووصـفه بإدخال النفس فى حرمة اللّه فلا يسـتفاد من هذه الروايات.

وبعبارة أُخرى: إنّ ما أفاده أنّ التلبيـة سبب والإحرام أمر اعتبارى يتولـد من التلبيـة أمر لا يسـتفاد ممّا أورده من الأحاديث. نعم لو أراد من قوله: إدخـال النفس فى حرمـة اللّه، مصـداق الحرمـة، أعنى العمرة والحـج، لرجع إلى الوجه السـادس الّـذى هو المختـار، وعنـدئذ يلاحظ عليه بأنّه لماذا عدل عن التعبير الواضح إلى التعبير المعقّد؟!

وثانياً: لوكان الإحرام أمراً اعتبارياً متحصّـلًا من التلبيـة التى نسـبتها إليه نسـبة المحصِّل إلى المحصَّل يلزم الاحتياط فى كلّ ما شكّ فى جزئية شىء أو شرطيته للإحرام، وهو كما ترى.

۴. الإحرام أمر إنشائى يوجد بتحريم المحرمات

إن الإحـرام صـفة خاصـة، تجعل للمحرم بتوسط الإلتزام بترك المحرمات أو نيّـة ترك المحرمات، لا أنّه نفس الترك للمحرمات (۲)، فيكون الالتزام سبباً لإنشاء الإحرام وحصوله، نظير سائر المفاهيم الإيقاعية الّتى تنشأ بالالتزام.

وهذا القول هو أيضاً خيرة بعض الأساطين على ما فى تقريرات درسه، حيث

۱- الوسائل: ۹، الباب ۱۴ من أبواب الإحرام، الحديث ۱۲.

۲- المستمسك ۱۱: ۳۶۱.

ص: ۶۲

قال: إنّ الإحرام أمر إنشائى يوجده المحرم بتحريم المحرمات على نفسه، وإن كان لا يؤثر فى التحريم قبل التلبية، كما هو المستفاد من المحقّق فى الشرائع.

ثمّ إنّه قدس سره ذكر كلام المحقّق فى الشرائع فى إحرام الحجّ حيث جاء فيه: «ثمّ ينشىء إحراماً آخر للحج من مكة»، وهو ظاهر فى أنّ الإحرام أمر إنشائى، وعبر بذلك فى التحرير والسرائر (۱).

ويلاحظ عليه: أنّ الإنشاء يحتاج إلى سبب، فما هو السبب؟ فإن كان السبب هو الالتزام القلبى على تحريم المحظورات- كما هو ظاهر كلامهما- فهو ممنوع، لأنّ الإنشاء يحتاج إلى سبب إما فعلى- كما فى المعاطاة- أو قولى، والمفروض عدمهما، وإن كان السبب هو التلبية، فهو ليس سبباً عرفياً لتحريم المحرمات، بل هو إجابة لدعوة إبراهيم الخليل القريبَ والبعيد إلى زيارة البيت الحرام، حيث إنّه سبحانه يخاطب إبراهيم بقوله: [وأَذِّنْ فِي النّاسِ بِالحَجِّ يَأتوكَ رِجالًا وَعلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ (۲)].

وأمّا ما استدل به من كلام الشرائع، فالظاهر أنّ مراده من الإنشاء هو نفس الإحرام، أى يحرم إحراماً آخر وراء الإحرام للعمرة. لا أنّ الإحرام من الأمور الإنشائية مقابل الأمور الواقعية الّتى يحكى عنها بالألفاظ، وعلى فرض صحة إنشاء الأُمور النفسية بالالتزام فهو تفسير عقلى، غير مطروح لأكثر المحرمين.

٥. الإحرام حالة تمنع عن فعل شيء من المحظورات

عرّف الشيخ جعفر كاشف الغطاء الإحرام بقوله: هو عبارة عن حالة تمنع عن فعل شىء من المحرّمات المعلومة، ولعلّ حقيقة الصوم كذلك، فهى عبارة عن المحبوسية عن الأمور المعلومة، فيكونان غير القصد، والترك، والكف، والتوطين، فلا يدخلان فى الأفعال، ولا الأعدام، بل حالتان متفرعتان عليها، ولا يجب على

١- كتاب الحج للسيد الگلبايگانى: ٢۴۶.

٢- الحج: ٢٧.

ص: ۶۳

المکلّفین من العلماء، فضلًا عن الأعوام، الاهتداء إلی معرفة الحقیقة، وإلّا لزم بطلان عبادة أکثر العلماء وجمیع الأعوام (۱).

ویلاحظ علیه: أنّه لو کانت حقیقة الإحرام هو ما ذکره، لوجب تحصیل تلک الحالة عند الإحرام، لأن الأمر بالإحرام أمر به بماله من الواقعیة، مع أنّه اعترف بأن العلماء- فضلًا عن العوام- لا یهتدون إلی تلک الحقیقة حتّی یحصّلونها، فأی فائدة فی جعل شیء موضوعاً للحکم مع عدم اهتداء أغلب المکلفین إلیه؟!

ویرد علیه مثل ذلک فی تعریف حقیقة الصوم.

۶. الإحرام هو قصد الدخول فی العمرة أو الحجّ لا غیر

الظاهر- من معاجم اللغة- أن الإحرام عبارة عن قصد الدخول فی أعمال العمرة والحج لا غیر، وإنما أطلق علیه الإحرام، لکون المدخول «حرمات اللّه»، وتبیین ذلک رهن بیان أمرین:

۱. الحرمة لغة، ما لا یجوز انتهاکه ووجبت رعایته، قال سبحانه بعد ذکر مناسک الحجّ: [ثُمّ لْیَقْضُوا تَفَثَهُمْ ولْیُوفُوا نُذُورَهُمْ وَلْیَطَّوَّفُوا بِالْبَیْتِ الْعَتِیقِ* ذَلِکَ وَمَنْ یُعَظِّمْ حُرُماتِ اللَّهِ فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ] (۲).

لا یتحقّق الدخول فی العمرة أو الحجّ إلّاعن طریق خاصّ، وهو التلبیة، فکأنّها مفتاح الدخول فی هذا العمل الذی هو من حرمات اللّه سبحانه.

قال الطبرسی: [ثُمَّ لْیَقْضُوا] أی یزیلوا شعث الإحرام من تقلیم ظفر وأخذ شعر، و [وَلْیُوفُوا نُذُورَهُمْ] بإنجاز ما نذروا من أعمال البر فی أیّام الحج، [وَلْیَطَّوَّفُوا بِالبَیْتِ العَتِیقِ] والبیت العتیق هو الکعبة، [وَمَنْ یُعَظِّمْ

۱- کشف الغطاء ۴: ۵۲۱- ۵۲۲.

۲- الحج: ۲۹- ۳۰.

ص: ۶۴

حُرُمَاتِ اللَّه...] والحرمات ما لا یحلّ انتهاکه، واختار أکثر المفسرین فی معنی الحرمات هنا: أنّها المناسک؛ لدلالة ما یتصل بها من الآیات علی ذلک، وقیل معناها: البیت الحرام، والبلد الحرام، والشهر الحرام، والمسجد الحرام (۱).

واللفظ یدلّ علی أنّ کلّ شیء له مکانة عند اللَّه تجب رعایته، فهو الحرمة، من غیر فرق بین الأعمال کالمناسک أو غیرها کالبیت، والشهر، والمسجد الحرام.

۲. وجود الفرق الواضح بین التحریم والإحرام، کالفرق بین قوله «حرّم» و «أحرم».

أمّا الأول، فهو عبارة عن المنع عن الشیء، کقوله سبحانه: [کُلُّ الطَّعَامِ کَانَ حِلّاً لِبَنی إسْرائِیلَ إلّامَا حَرَّمَ إسْرائِیلُ عَلَی نَفْسِهِ] آل عمران: ۹۳، حیث حرّم یعقوب بعض الأطعمة علی نفسه وفاءً للنذر (۲)، وأمّا الثانی، أی أحرم، فهو عبارة عن الدخول فی شیء له منزلة وکرامة لا تهتک، فیقال: أحرم: أی دخل الحرم، أو دخل الشهر الحرام.

وعلی ضوء ذلک، یکون معنی قوله أحرم: دخل فی العمرة أو الحجّ اللذین من حرمات اللَّه سبحانه، وقد مرّ عن الفیومی أنّه فسر قوله: «أحرم» الشخص بنوی الدخول فی حج أو عمرة، ومثله ابن منظور فی اللسان.

نعم، لا یتحقق الدخول فی العمرة أو الحجّ إلّاعن طریق خاص، وهو التلبیة، فکأنها مفتاح الدخول فی هذا العمل الذی هو من حرمات اللَّه سبحانه.

وفی بعض الروایات ما یدل علیه، نظیر صحیحة معاویة بن عمار عن أبی‌عبداللَّه علیه السلام- حیث وصف حجّ النبی فی حدیث مبسوط- قال: «فلما انتهی حتی أتی المسجد الذی عند الشجرة، فصلّی فیه الظهر، وعزم بالحجّ مفرداً وخرج حتی

۱- مجمع البیان ۴: ۸۳- ۸۲، ولاحظ أیضاً، تفسیر قوله سبحانه: [والحرمات قصاص]، البقرة: ۱۹۴، فی المجمع ۱: ۲۸۷.

۲- مجمع البیان ۱: ۴۷۵.

ص: ۶۵

انتهى إلى البيداء عند الميل الأوّل فصف الناس... فلبى بالحجّ مفرداً وساق الهدى» (۱)، فقد بين الإمام إحرام النبى عليه السلام بالجملتين:

۱. عزم بالحجّ، وفى بعض النسخ أحرم بالحجّ.

۲. فلبّى بالحجّ مفرداً.

وبما أنّ «العزم» يتعدى يقال: عزمت الأمر، فلعل الصحيح هو الثانى، أى أحرم بالحجّ، أى دخل فى الحجّ الذى هو من حرم اللّه، فليس للإحرام واقعية سوى الدخول فى واحدة من الحرمتين: العمرة والحج، بطريق خاص وهو التلبية، وبما أنّ النبى صلى الله عليه و آله لبّى فى البيداء، فيحمل قوله: «أحرم بالحجّ» على مجاز المشارفة.

هذا هو حقيقة الإحرام، ومع ذلك يستحبّ معه أن يقول: أحرم لك شعرى وبشرى ولحمى ودمى وعظامى ومخّى وعصبى من النساء والثياب والطيب (۲)، والجميع من أحكام الإحرام ولوازمه، لا أنّها حقيقته.

المقام الثالث: كيفية تعلق النية بالإحرام

ذكر الفقهاء أن من واجبات الإحرام النية، وفُسر بمعنى القصد إليه، وعلى ضوء ما ذكرَ يكون الإحرام مقصوداً، والقصد متوجهاً إليه، فهل يصح ذلك على عامة النظريات فى حقيقة الإحرام أو لا؟ وإليك دراسته.

أمّا على النظرية الأولى: فلو كان الإحرام أمراً مركباً من أمور ثلاثة، أحدها النية والآخران: التلبية ولبس الثوبين، فلا تتعلق به النية، لأنّ أحد أجزائه، هو النية، فكيف تتعلق النية بها، إلّاأن يقال: إنّه أمر بسيط يحصل من الأمور الثلاثة، فتتعلق به النية، وقد عرفت إشكاله.

وأمّا على الثانية: أى توطين النفس على ترك المنهيات، فهو بالذات أمر قصدى فلا يقع متعلقاً للنية.

۱- الوسائل ۸، الباب ۲ من أبواب أقسام الحجّ، الحديث ۴.

۲- الوسائل ۸، الباب ۱۶ من أبواب أقسام الحجّ.

ص: ۶۶

وأمّا على الثالثة: أى الإحرام أمر اعتبارىّ يتحصل بالتلبية، فتتعلق به النية، أمّا السبب أى التلبية فواضح، وأمّا المسبب فمن طريق تعلّقها بالسبب.

وأمّا الرابعة: أعنى كونه أمراً إنشائياً يوجده المحرم بتحريم المحرمات على نفسه، فلو كان آلة الإنشاء هو الالتزام النفسانى فهو بالذات أمر قصدى لا تتعلق به النية، وإن كانت التلبية فيصحّ تعلقها بها.

وأمّا الخامسة: أعنى الحالة التى تمنع عن فعل شىء من المحرمات المعلومات، فبما أنّها لا تحصل إلّابالسبب، يكون حكمها حكم النظرية الرابعة.

وأمّا السادسة: أعنى الدخول فى العمرة والحجّ بالتلبية فتعلقها به واضح.

ص: ۶۷

فقهيات معاصرة فى الحج (١) حكم الشكّ فى صدق العناوين

سماحة الأستاذ الشيخ محمد القائينى

من المسائل التى يعمّ الابتلاء بها فى العبادات من الحجّ وغيره، حكم الشكّ فى صدق العناوين التى وقعت متعلقاً للتكاليف الشرعية كعنوان الصوم أو السجدة أو الطواف أو الوقوف بالمشاعر التى يجب الوقوف بها فى نسك الحج وغير ذلك من الموارد الكثيرة؛ والبحث فى وظيفة المكلّف فى هذه الموارد من حيث لزوم الاحتياط أو عدمه والحكم بالبراءة.

وينبغى قبل الورود فى البحث التنبيه على نقاط:

النقطة الأولى: جهة البحث فى هذه المسائل، لزوم الاحتياط وعدمه من حيث كون هذه الموارد من قبيل الشك فى محصّل الامتثال وعدمه؛ بعد الفراغ عن كون موارد الشك فى التكليف بالأقل أو الأكثر فى الارتباطيات مجرى البراءة.

النقطة الثانية: إن محل الكلام هو الشك فى صدق المفهوم لا بنحو الشبهة المصداقية؛ وإلّا فواضح أن الشك فى إتيان المكلّف بالوظيفة بعد كون المطلوب منه مبيناً لا فرق فيه بين ما كان من قبيل الشك فى فعل السجدة الواجبة وغيره؛ وعليه فلو تردد المكلّف فى المكان الذى وقف به سابقاً وأنه كان يبعد عن مكة أربع فراسخ حتّى يكون عرفة أو أن موقفه كان يبعد عن مكة فرسخين حتّى يكون المشعر

ص: ۶۸

الحرام، بعد فرض أن الموقفين لا- إبهام فيهما من حيث المفهوم، ولم يكن هناك حجّة على الكفاية كقاعدة فراغ ونحوها، كان المرجع هو الحكم بعدم الامتثال.

إذن، فحال هذا المكلّف حاله لو شك فى فعل صلاة لم يذهب وقتها، حيث يجب عليه الاحتياط.

النقطة الثالثة: قد يفرض فى موارد الشك فى صدق العناوين كون التكليف من قبيل صرف الوجود.

وقد يكون من قبيل ما تعلق التكليف بجميع أفراده إمّا بنحو الانحلال والاستقلال أو بنحو الارتباط والمجموع على أن يكون المجموع امتثالًا واحداً.

وعمدة الكلام فى المقام هو القسم الأول والأخير؛ وأمّا القسم الثانى فمآله إلى الشك فى الأقل والأكثر الاستقلاليين الذى لا شبهة فيه.

النقطة الرابعة: قد يكون إجمال المفهوم من حيث دورانه بين متباينين، كما لو تردد المكلّف فى محلّ الجمرة التى ترمى وأنه فى مكان كذا أو مكان آخر يباينه، فهذا مما يجب الاحتياط فيه بلا ريب؛ للعلم الإجمالى الذى تجب موافقته ما لم يرد الترخيص فى مخالفة بعض أطرافه؛ وهذا خارج عن محل البحث. ومن قبيله تردد الجمرة بين البناية الموجودة الآن وبين ما بحذائه تحته وبين ما بحذائه فوقه؛ لاحتمال كون أرض منى قديماً أعلى من هذا الزمان، ولاشتماله على بعض المرتفعات سُوّى برفع الربوات، أو كون أرض منى قديماً أخفض من هذا الزمان حيث يحتمل طمّ بعض وادى منى بالتراب، توسعة لها وتسوية لحزونها؛ وهذان الاحتمالان موجودان فى جمرة العقبة؛ حيث إنها كانت ربوة يمكن الصعود عليها وللجمرة وجه وفوق كما ورد فى النصوص، حيث قال عليه السلام كما فى الخبر: ارمها من وجهها ولا- ترمها من أعليها؛ ثم إن الحكومة رفعت الربوة وسوّتها مع الأرض وبنت مكانها علامة كالاسطوانة ترمى.

وقد يكون الإجمال من حيث دورانه بين الأقل والأكثر، كما لو شك أن فوق

ص: ۶۹

جبل الرحمة من الموقف، مع العلم ببقيّة الموقف وإنما الشك فى دخول قلة الجبل ضمن الحدّ، فالوقوف فى غير القلة صحيح بلا ريب، وإنما الشك فى إجزاء الوقوف على القلّة وهذا القسم هو المقصود بالبحث فى المقام.

النقطة الخامسة: ليعلم أن محل الكلام فى حكم الشك فى صدق العناوين من جهة التردد فى مفاهيمها، وأنّ المرجع فيه هو الاحتياط أو البراءة هو موارد الشك فى تحقق الامتثال بعد العلم باشتغال الذمّة وثبوت التكليف على العهدة؛ كالشك فى تحقق امتثال الطواف بدون موازاة البدن للبيت مع العلم بكون المكلّف مأموراً بالطواف بالبيت، فهذا ربما يتردد فى حكمه من حيث لزوم الاحتياط عليه وعدمه؛ وأمّا موارد الشك فى صدق المفهوم المستلزم للشك فى أصل التكليف من جهة تردد التكليف بين الزيادة والنقيصة فى غير الارتباطيات فلا إشكال فى مورده فى عدم لزوم الاحتياط والحكم بالبراءة.

فلو شكّ فى صدق الخمر على ما يوجب شربه بعض مراتب الانتعاش أو شك فى صدق السكر على بعض الحالات لاحتمال تقومه بمرتبة أعلى فالحكم هو البراءة بلا ريب؛ كل ذلك لرجوع الشك إلى الشك فى زيادة التكليف، والذى يكون المرجع فيه هو البراءة؛ فإن التكليف بالمحرّمات منحل إلى الأفراد وانحلاله إلى الأفراد المشكوكة- وإن كان منشأ الشك فيها إجمال المفهوم لا المصداق- مشكوك فيحكم بالبراءة.

نعم، لا بدّ فى الشبهات المفهوميّة من الفحص حتّى تستقر الشبهة، وإلّا فبمجرد الشك لا يمكن الرجوع إلى البراءة كما فى ساير الشبهات الحكمية.

ثم إنه فى موارد الشبهة المفهوميّة المستلزمة للشك فى أصل التكليف إنما يكون المرجع هو البراءة إذا لم يكن هناك علم إجمالى وإلّا كان محكوماً بحكم موارد العلم؛ فلو شك فى حدود مكّة لحرمة صيدها على المحلّ فإن المرجع هو الحلّ إلّاإذا تشكل للمكلّف علم إجمالى؛ كما لو كان الشاك فى الفرض المتقدّم موظّفاً بإحرام الحج من

ص: ٧٠

مكة؛ ففى المحلّات المشكوكة كما يشك فى حرمة الصيد، كذلك يشك فى تحقق امتثال الأمر بالإحرام. وسيأتى لهذا مزيد تحقيق فى النقطة الآتية إن‌شاء اللّه تعالى.

النقطة السادسة: إن الجهة المبحوثة فى الشبهات المفهومية والتردد فى البراءة أو الاحتياط إنما هى مع غض النظر عن العلم الإجمالى الذى ربما يتفق فى بعض الشبهات المفهوميّة؛ فإن وجوب الاحتياط فى مثل ذلك أجنبى عمّا نحن بصدد التعرض له فعلًا.

مثال ذلك: إن الشك فى اشتراط الإحرام بموضع خاص كمسجد الشجرة أو منطقة ذى‌الحليفة وكذا فى وادى عقيق، الشك فى اشتراط الإحرام بأوّل هذا الميقات أو جواز تأخيره إلى آخره من جهة مكة، وكذا أمثال ذلك هو من صغريات محلّ البحث؛ من جهة كونه من مصاديق الشبهة المفهوميّة لامتثال الأمر بالإحرام؛ ومع ذلك يمكن دعوى وجوب الاحتياط فى أمثاله بصرف النظر عمّا تقتضيه القاعدة فى الشبهات المفهوميّة للامتثال؛ وذلك لأن من أحرم من غير الموضع المتيقّن حيث يشك فى انعقاد إحرامه فينبغى الحكم بعدم انعقاد الإحرام من جهة حرمة تروك الإحرام، وإن كان الإحرام من المحل المشكوك كافياً فى سقوط الوظيفة من حيث امتثال نسك الحج والعمرة لولا العلم الاجمالى؛ فلو صاد هذا المكلّف لم تجب عليه الكفّارة لعدم العلم بانعقاد الإحرام؛ وأصالة البراءة من اشتراط الإحرام بعقده من مكان خاص لا يثبت انعقاد الإحرام بدونه، فيعلم المكلّف حينئذٍ إجمالًا بوجوب الإحرام عليه من خصوص مثل مسجد الشجرة أو حرمة محرمات الإحرام لو عقده من غير المسجد؛ وبتعبير آخر: من أحرم من غير المسجد يعلم إجمالًا بحرمة التروك عليه أو بوجوب تجديد الإحرام من المسجد.

ويمكن تصوير العلم الإجمالى على أساس أن المكلّف يعلم إجمالًا بحرمة تجاوز الميقات عليه، وكذا دخول مكّة أو الحرم، أو بحرمة تروك الإحرام عليه.

هذا كلّه بعيداً عن استصحاب عدم انعقاد الإحرام لو عقد من غير الموضع المتيقّن

ص: ٧١

لكونه استصحاباً فى الشبهة الحكمية، أو معارضاً بالبراءة من اشتراط الإحرام بما يشك فى اعتباره.

النقطة السابعة: إن جهة البحث فى مسألة الشبهة المفهومية للامتثال إنما تقع مع غض النظر عن أصل خاص فى بعض المواضع يقتضى خلاف ما يقتضيه الأصل العام فى الشبهة المفهوميّة.

فلو شك فى حدّ الجمرة لم يكف رمى الموضع المشكوك للخروج عن الإحرام، بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهة الحكمية، فيحكم ببقاء حرمة التروك ما لم يحرز زوال حرمتها بالخروج عن الإحرام. وإن كان مقتضى الأصل فى الشبهة المفهومية للامتثال هو البراءة؛ فإن أصل البراءة لا يثبت كون المأتى به امتثالًا للأمر أو مصداقاً للواجب كما فى ساير موارد الأقل والأكثر.

فمن صلى فاقداً للجزء أو الشرط المشكوكين لا- يحرز كون ما أتى به مصداقاً للامتثال، وإن كان يجوز الاكتفاء به لحديث الرفع، حيث لا يكون وجوب الزائد معلوماً.

ولذا يشكل الاكتفاء بمثل هذه الصلاة فى مسألة أن قاصد الإقامة عشرة أيام لو صلى رباعيّة كان عليه الإتمام ولو بعد العدول عن الإقامة، وذلك بناءً على ما هو المنساق من دليلها من كون الصلاة المفروضة فيها هى الصلاة الصحيحة المأمور بها دون الفاسدة كالفاقدة للطهارة حيث يحرز ذلك؛ وحيث يحتمل فساد الصلاة بترك الجزء المشكوك أو شرطها فيكون التمسك بإطلاق النص لمثل هذه الصلاة تمسكاً بالعام فى الشبهة المصداقيّة له، ومجرد جواز الاكتفاء بمثل هذه الصلاة لا يثبت كونها مأموراً بها وامتثالًا للأمر و صحيحاً.

وبالجملة: فجهة البحث فى الشبهات المفهوميّة من حيث البراءة والاحتياط إنما هى جريان استصحاب الاشتغال أو قاعدته، لكون الحالة الأولى هى الاشتغال وعدمه؛ وأمّا سائر الجهات كوجود أصل آخر يستلزم اشتغال الذمّة فليس هذا محلّ نفيه أو إثباته.

ص: ٧٢

إلّا أن يتمسك بإطلاق النص وشموله لكل صلاة يجوز الاكتفاء بها وإن لم يحرز كونها صحيحة ومأموراً بها، والمتيقّن خروجه عن الإطلاق هوالصلاة المحرز فسادها.

وبمثل هذا يقال فى زوال حرمة تروك الإحرام وأن ما دل على حل محرمات الإحرام بالرمى والذبح والحلق مطلق، يعم الرمى الذى يحل الاكتفاء به فى مقام الامتثال وإن لم يحرز كونه امتثالًا وصحيحاً.

ثمّ إنّه على الأساس المتقدم يشكل الرجوع إلى البراءة حيث تكون هى الأصل فى الشبهات المفهومية فيما إذا كان لمتعلق الأوامر أثر إلزامى غير الامتثال كما فى الحج والعمرة؛ حيث إن الخروج عن الإحرام والتحلّل منه منوط بامتثال أجزاء الحج الذى لا يحرز بالاقتصار على الأقل عند التردد بينه وبين الأكثر؛ فإن نهاية ما تقتضيه البراءة كون المكلّف مأموناً على تقدير تعلق التكليف بالأكثر، ولا تقتضى كون الأقل هو متعلق التكليف إلّامثبتاً.

بل مقتضى الاستصحاب عدم الخروج من الإحرام إلّاإذا أتى المكلّف بالمناسك على الوجه الصحيح المأمور به.

ثمّ إنّه فى موارد الشبهة المفهوميّة المستلزمة للشكّ فى أصل التكليف، إنّما يكون المرجع هو البراءة، إذا لم يكن هناك علم إجمالى بل ربما يكون بقاء الإحرام مقتضى الإطلاق، كما لو دلّ دليل على أنه إذا لَبّى المحرم انعقد إحرامه؛ وإنما المقيد لإطلاقه هو فرض أداء بقية المناسك على الوجه الصحيح؛ وبدونه فهو محكوم بالإحرام. و من جملته ما لو اقتصر على الأقل إذا تردد منسك بينه وبين الأكثر فى جزء أو شرط.

إلّا أن يقال: إن تقيد بقاء الإحرام بعدم فعل المناسك من قبيل القرينة المتصلة، لارتكاز ذلك عند المتشرعة، فيكون التمسك بإطلاق دليل الإحرام

ص: ٧٣

بالتلبية على تقدير فعل المناسك التى يشك فى صحتها للاقتصار على الأقل وترك الجزء والشرط المشكوكين، من التمسك بالمطلق فى الشبهة المصداقية فيبقى الدليل منحصراً فى استصحاب الإحرام.

ثم إنه على هذا يشكل الاكتفاء فى الوضوء والغسل المأتى بهما لأداء مناسك الحج، إذا اقتصر المكلّف فيهما على الأقل؛ وإن كان لولا الحج جاز له الاكتفاء بالأقل تمسكاً بالبراءة.

وكذا الكلام فى صلاة الطواف وإن كان مقتضى الأصل فى الصلاة اليومية هو البراءة.

نعم جريان الاستصحاب فى مثل المقام مبنى على اعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكمية، وإلّا كان حكم المقام حكم ساير الواجبات التى لا أثر خاصّ فيها معلق على الإمتثال، كالصلاة اليومية إذا شك فى جزء أو شرط لها.

والمتحصل فى هذه الجهة امور:

الأول: أن إثبات البراءة عن الجزء المشكوك وكذا الشرط لا يثبت صحة العمل الفاقد لهما؛ وإنما الذى يقتضيه هو عدم وجوب الاحتياط بفعل المشكوك.

الثانى: أنه إذا كان أثر مترتباً على فعل صحيح أو فعل ما هو المأمور به فلا يترتب على العمل الذى يجوز الاكتفاء به على أساس أصل البراءة؛ نعم لو كان هناك أصل موضوعى لإثبات الصحة كأصالة الطهارة المحرز للشرط تعبّداً فإنه حاكم على مثل الدليل المتقدم ومثبت لصحة العمل المشكوك تعبداً.

الثالث: إن الاستصحاب حيث يعتبر فى الشبهات الحكمية يقتضى بقاء الآثار الإلزامية غير الامتثال بعد فعل مشكوك الصحة لترك الجزء والشرط المشكوكين؛ كحرمة تروك الإحرام بعد أداء النسك فاقداً لما يحتمل اعتباره شرعاً فى الصحّة أو لما يحتمل اعتباره فى صدق المفهوم والعنوان.

كما أن الاستصحاب أو أصل البراءة- حسب ما ذكرناه فى جهة أخرى هنا-

ص: ٧۴

يقتضى عدم ترتب الأثر الإلزامى فيما لو كان لفعل المأمور به على وجه صحيح أثر إلزامى إذا اقتصر المكلّف على فاقد الجزء والشرط المشكوكين، كما لو أحرم من موضع يشك فى جواز الإحرام منه أو بدون الغسل حيث يحتمل اعتباره فى انعقاد الإحرام. وحيث يعلم إجمالًا- حسبما نبهنا عليه فى تلك الجهة- بحرمة التروك أو بوجوب استئناف الإحرام فيسقط الأصل؛ ونتيجة ذلك أنه لا بد فى الحج من الاحتياط كلّما شك فى جزئية شىء أو شرطيته لأىّ نسك منه من بدو الإحرام إلى نهاية المناسك.

أمّا إذا شك فى اعتبار شىء فى الإحرام فلأن أصالة البراءة عن اعتباره فيه معارض بأصالة البراءة عن تروك الإحرام بعد فعل الإحرام المشكوك صحته؛ وفى إجراء الأصلين ترخيص فى المخالفة القطعيّة؛ وإجراء أحدهما لا مرجح له؛ فلا مؤمّن بترك الاحتياط فيجب فعل الجزء والشرط المشكوكين لا محالة.

وهذا لا يبتنى على جريان الاستصحاب فى الشبهة الحكميّة.

وأمّا إذا شكّ فى اعتبار شىء فى المناسك المتأخرة عن الإحرام كالطواف والسعى وغيرهما فأصالة البراءة عن المشكوك معارضة باستصحاب بقاء محرمات الإحرام على حرمتها بعد فعل النسك على الوجه الذى يشك فى صحته؛ بل لا منافاة بين الأصلين فيجريان معاً؛ لأن الاستصحاب هذا لا ينفى البراءة، كما أن البراءة لا تثبت صحة العمل لتنفى بالاستصحاب وتكون حاكمة عليه.

نعم، يعلم إجمالًا بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع؛ ولكن ليس هذا محذوراً فى جريان الاصول ما لم يلزم من جريانهما ترخيص فى مخالفة قطعية. ولازم جريان الاستصحاب عدم الخروج عن حرمة تروك الإحرام بدون الاحتياط والإتيان بما يشك فى اعتباره من جزء أو شرط.

بل لابد للخروج من الإحرام من الاحتياط فيما لا يجب فيه الاحتياط فى غير الحج؛ كالطهارات والصلاة للطواف؛ فغسل بعض المواضع المشكوكة لا يجب فى

ص: ٧٥

الوضوء والغسل إلّاإذا كان الوضوء والغسل لنسك الحج والعمرة كالطواف والصلاة له؛ وفعل القنوت والسورة لا يجب حيث يشك فى وجوبهما فى الصلاة اليومية؛ ولكن يجب فعلهما فى صلاة الطواف؛ وبدونهما لا يخرج المحرم عن الإحرام.

وليست هذه النتيجة غريبة فى مجارى الاصول؛ فإن التفكيك بين الأشياء المتحد حكمها فى الواقع ليس غريباً عن مجارى الاصول.

نعم، جريان هذا الاستصحاب منوط باعتبار الاستصحاب فى الشبهة الحكمية، وإلّا فلا يجرى ويبقى أصل البراءة عن الجزء والشرط المشكوكين وعن حرمة تروك الإحرام بعد أداء النسك فاقداً للواجبات المشكوكة بلا محذور.

نعم، يمكن أن يقال- كما أشرنا إليه-: إن ما دلّ على اعتبار النسك للخروج عن الإحرام أو لسقوط الأثر الإلزامى كحرمة التروك، لا يختص بفعل النسك على الوجه الصحيح حتّى يقال: إن أصل البراءة عن المشكوكات لا تثبت صحة العمل الفاقد لما يشك فى وجوبه من جزء أو شرط.

ص: ٧۶

نعم، لـو أتى بفعـل النسـك على الـوجه الـذى يقطع معه بالفسـاد لاـ يخرج عن الإـحرام؛ كمـا لو طـاف أو صـلّى له بلاـ وضوء أو مع استصحاب الحدث فإنه محكوم بالفساد ولو ظاهراً وتعبداً.

وأمّـا إذا أتى بالمناسك على وجه يجوز الاكتفاء به فى مقام الامتثال للحكم التكليفى، بحيث لو لم يكن هناك أثر إلزامى غير الحكم التكليفى ووجوب الفعل لم يكن عليه الاحتياط، فلا موجب لخروجه عن عموم الـدليل أو إطلاقه الـدال على أن من فعل النسك خرج عن الإحرام.

فيكون الخـارج عن الإطلاـق خصوص العمـل الـذى لاـ يجوز الاكتفـاء به فى مقام الامتثال؛ اقتصاراً فى تخصـيص الـدليل على القـدر المتيقن.

فمـا دل على أن الحـاج يخرج عن الإـحرام بالطواف وساير النسك يعمّ الطواف الفاقـد لما يشك فى اعتباره، كما لو طاف خارجاً عن الحد- بين البيت والمقام- ولو فى خصوص الزحام؛ حيث يشك فى اعتبار الحدّ ولو فى هذا الفرض؛ أو طاف مسـتقبلًا الكعبة أو طاف زحفاً أو مسرعاً بمثل العَدْو أو ما شاكل ذلك.

نعم، لو كان ما يشك فى اعتباره داخلًا فى المفهوم على تقـدير اعتباره، كان التمسك بإطلاق الـدليل المتقـدم لمثله تمسـكاً بالعام فى الشـبهة المفهوميّـة؛ وهـذا لا يجوز كما لو طاف بعيداً عن البيت حدّاً يشك معه فى صدق الطواف بالبيت؛ أو طاف فى طابق أعلى من البيت حيث يشك فى صـدق الطواف بالبيت؛ لاحتمال اشتراط صـدق مفهوم الطواف بالموازاة للبيت؛ فلا يكون الطواف بدونها طوافاً بـالبيت؛ بل هو طواف فوقه؛ ومن هـذا القبيل لو وقف بمكان يشك فى كونه من عرفات أو المشـعر، فإنه من الشـبهة المفهوميّـة؛ ومعه يشـكل التمسـك بإطلاـق الـدليل المتقـدم لمثله؛ وأصالـة البراءة فى الشـبهات المفهوميّـة لا تثبت تحقق العنوان كعنوان الوقوف بعرفة والمشعر؛ وإنما تقتضى عدم وجوب الاحتياط خاصّة كما تكرر.

وعليه، فينبغى أن يفصل فى الشك فى الجزئية والشرطية بين ما إذا كان

ص: ٧٧

المشكوك على تقدير اعتباره داخلًا فى المأمور به لا مقوّماً للعنوان والمفهوم المفروض فى الدليل فيحكم بالبراءة عنه؛ ومع ذلك فالدليل المتضمن لارتفاع الأثر الإلزامى بفعل النسك يعم العمل الفاقد للمشكوك كما يعم الواجد له؛ وبين ما إذا كان المشكوك على تقدير الاعتبار داخلًا فى المفهوم والعنوان؛ فإن أصل البراءة وإن كان يرخص فى ترك المشكوك ولكن استصحاب بقاء الأثر الإلزامى المنوط بفعل العناوين والمفاهيم الخاصّة يقتضى بقاء الأثر ما لم يأت بالعمل على وجه الاحتياط؛ بعدما كان الدليل المتضمن لزوال الأثر الإلزامى بفعل النسك قاصراً عن شموله؛ لعدم إحراز صدق العنوان على تقدير الإتيان بالنسك فاقداً للمشكوك.

إلّا أن يقال: إن المتفاهم من الدليل الخاص المتضمن لإناطة زوال الأثر الإلزامى بفعل النسك هو إناطته بفعل ما يجوز الاكتفاء به فى مقام العمل بالغض عن الأثر الإلزامى؛ فإذا كان فى الشبهة المفهومية يجوز الاكتفاء بالعمل فاقداً لما يحتمل دخله فى المفهوم كما يأتى إن شاء اللّه، فليس زوال الأثر منوطاً إلّابه؛ لا بخصوص ما يحرز معه صدق العنوان.

فكما أن زوال الأثر لا ينوط بإحراز صحة النسك على تقدير إحراز صدق العنوان حسبما تقدم، كذلك لا ينوط بإحراز صدق العنوان أيضاً؛ فإن المتفاهم من هذا الدليل ليس أكثر من اعتبار فعل المناسك على وجه يجوز الاكتفاء به فى مقام الامتثال؛ لا أنه يعتبر إحراز صدق العنوان فضلًا عن اعتبار إحراز صدق الامتثال والصحة؛ ولكن هذه الدعوى غير واضحة؛ بعد ما لم يكن أصل البراءة مشرّعاً فى خصوص هذا القسم من التكاليف المشتملة على أثر إلزامى غير الامتثال ليلزم من تطبيقه عليها بدون زوال الأثر الإلزامى على تقدير الفعل المطابق لأصل البراءة نحو من اللغويّة؛ إذ يكون بقاء تحريم تروك الإحرام على تقدير فعل النسك على طبق البراءة مساوقاً عرفاً لعدم جريان البراءة ولزوم الاحتياط.

ص: ٧٨

ولو صحّت هذه الدعوى لأمكن دعوى نظيرها فى مبدأ الإحرام؛ وأنه لو أحرم على وجه يشك فى صحة الإحرام واقعاً- للشك فى صدق المفهوم وإن جاز الاكتفاء به فى مقام الامتثال- ترتب على ذلك حرمة التروك؛ ولا يجرى أصل البراءة عن التروك ليعارض أصل البراءة عن الجزء والشرط المشكوك؛ وذلك لكون المتفاهم من دليل حرمة محرّمات الإحرام ترتبها على فعل ما يجوز الاكتفاء به فى مقام الامتثال وإن لم يحرز صحته أو صدق العنوان.

ثم ان هذا الذى ذكرناه من أن أصل البراءة لا يثبت عنوان صحة العمل لا يأتى فيما كان إثبات إجزاء العمل بمثل أصل الطهارة أو قاعدة لا تعاد ونحوهما.

أمّا أصل الطهارة فلأنه يثبت عنوان الصحة تعبّداً؛ لأنه إثبات لجزء العمل أو شرطه تعبّداً؛ وليس مجرد عدم وجوب الاحتياط؛ بل لسانه لسان الحكومة على كل دليلٍ ربط فيه الحكم بالصحة بشىء. ومن قبيله قاعدة التجاوز والفراغ.

وأمّا قاعدة لا تعاد، فلأن مفادها حكم واقعى بخلاف مثل الاصول العمليّة، فإن عدم وجوب إعادة الصلاة إذا كان الإخلال بغير الخمسة حكم واقعى سواء كان على أساس صحة العمل أو غيرها. فمن أخلّ بالقراءة فى صلاة الطواف لا تجب عليه إعادة الصلاة واقعاً؛ فما يترتب على الصلاة الصحيحة من الخروج عن الإحرام يترتب على الصلاة التى لا تجب إعادتها واقعاً على أساس قاعدة لا تعاد؛ لعدم إمكان البقاء على الإحرام بعد عدم إمكان تدارك الفائت بالإعادة.

النقطة الثامنة: إن الرجوع إلى الأصل العملى من براءة أو غيرها فى الشبهة المفهومية للامتثال إنما يكون حيث لا يكون هناك أصل لفظى يحدد الوظيفة بعد إجمال المفهوم فى المورد الخاص؛ نعم ليس هناك أصل لفظى عام لتحديد الوظيفة فى موارد إجمال المفهوم يثبت إطلاق المفهوم وعدمه.

فلو شك فى مفهوم البلد وصدقه فى بعض المناطق المقاربة لبيوت البلد، كالبساتين المتصلة بالسور أو البيوت، وكان قاصد الإقامة عشراً بانياً على التردد

ص: ٧٩

فى تلك المناطق أثناء إقامته، تكون إقامته من موارد اشتباه انطباق عنوان الإقامة عشراً فى بلد؛ والشبهة مفهومية لا مصداقية؛ فإنه فرق بين ما فرضناه وبين ما إذا كان قاصد الإقامة أعمى ولا يدرى أن محل إقامته وموارد تردده هو ثنايا البيوت أو فى القرى الخارجة عن البلد فإن هذا- الثانى- شبهة مصداقيّة.

وكيف كان، فالمرجع مع اشتباه المفهوم هو عمومات التقصير على المسافر بعد انطباق العنوان على قاصد الإقامة جزماً؛ فإن قصد الإقامة لا يخرجه عن عنوان المسافر؛ وإنما خص المسافر بعد قاصد الإقامة، حكماً لا موضوعاً؛ فإذا كان المخصص مجملًا كان المرجع هو العموم حيث يكون. وهذا معنى ما نبهنا عليه من كون الرجوع إلى أصل البراءة أو الاحتياط فى الشبهات المفهوميّة حيث لا يكون هناك أصل لفظى كالعموم.

النقطة التاسعة: لا فرق فى الجهة المبحوثة فى مقتضى الأصل العملى فى الشبهات المفهومية للامتثال بين الواجبات والمحرّمات.

فكما يقع البحث فى الشك فى تحقق الإحرام وامتثال الأمر به لمناسك الحج، كذلك يقع البحث فى الشك فى تحقق الإحرام من جهة حرمة دخول مكة أو الحرم بدون إحرام. فلو قيل مثلًا بأصل البراءة فى الشبهات المفهوميّة لامتثال الواجب، أمكن القول بذلك فى الشبهة المفهومية لدخول مكة بدون إحرام؛ فيقال: المتيقّن حرمته هو الدخول بدون الإحرام من منطقة الشجرة ولو خارج المسجد، وأمّا معه فلا يقين بحرمة دخول مكّة؛ والأصل عدمها.

كما أنه لو قيل بالاحتياط فى أصل المسألة أمكن القول به فى فرض اشتباه الحرمة؛ بدعوى علم المكلّف بحرمة دخول مكة عليه واشتغال ذمّته بها؛ وإنما الشك فى سقوط الحرمة بمجرد الإحرام من خارج المسجد، فينبغى الاقتصار فى رفع اليد عن التكليف المحتوم على فرض اليقين بسقوطه.

وبالجملة: ملاك الأصل العملى من براءة أو احتياط فى الموردين واحد.

ص: ٨٠

ودعوى أن مقتضى الاستصحاب فى موارد الشبهة المفهومية التحريمية للامتثال هو بقاء الحرمة وعدم زوالها فيقال: قبل الإحرام من خارج مسجد الشجرة كان تجاوز الميقات أو دخول مكة محرّماً فكذا بعده؛

يردها: مع أن هذا من الاستصحاب فى الشبهة الحكمية يأتى مثلها فى الشبهات الوجوبية للامتثال، كالشك فى سقوط الصلاة بترك الجزء والشرط المشكوكين والجواب فى الموردين واحد.

ويمكن الفرق بين الشبهات الوجوبيّة وبين التحريميّة بجريان الاستصحاب فى الثانى حيث يكون التحريم محققاً سابقاً كحرمة دخول الحرم بأن الشك فى الأوّل فى أصل اشتغال الذمّة بما يشك فى وجوبه من جزء أو شرط؛ وأمّا فى الثانى فالشك فى بقاء الحرمة المحققة وهو مجرى استصحاب الحرمة؛ نعم هذا مبنى على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة، وفيه بحث فقد تحصّل الفرق بين موارد الشك فى الجزئية والشرطيّة للواجب وبين موارد الشك فى جزئية شىء أو شرطيته لما يزيل التحريم؛ فلو كان المرجع فى الأول البراءة كما هو المعروف عند المحققين والمختار عندى أمكن الرجوع فى الثانى إلى استصحاب الحرمة بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة.

النقطة العاشرة: يندرج فى مسألة الشبهة المفهوميّة ولو بلحاظ حكمها بعض ما يعبّر عنه بالشبهة الموضوعية؛ نظير ما مثلنا به من الإحرام من مسجد الشجرة؛ حيث يتردد المسجد بين الضيق والسعة؛ فالموضع المشكوك فى مسجديته مشتبه موضوعاً، ومع ذلك فالإحرام منه بحكم سائر الشبهات المفهومية من حيث التردد فيه بين البراءة والاحتياط؛ وليس من قبيل الشبهة الموضوعية للامتثال الذى هو مجرى الاحتياط قطعاً؛ مثل ما لو شك فى أنه أحرم أو لا.

والسرّ فى كون الإحرام من مشكوك المسجديّة داخلًا فى حكم الشبهة المفهومية أن المسجدية من قبيل العنوان والمرآة للواقع الخارجى والقطعة المعيّنة

ص: ٨١

من الأرض؛ ويكون فى تضييق ذاك المكان الخارجى وتقييد الإحرام بخصوصيته كلفة زائدة عمّا إذا كان المكان المشروط به الإحرام أوسع. وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية للامتثال فيما لو شك فى أصل الإحرام؛ فإنه بحسب الواقع والثبوت لا تختلف الكلفة وإنما الاختلاف فى مقام الإثبات؛ وذلك فإن الشك لا يكون إلّافى امتثال الكلفة المعيّنة المحققة وموافقتها والتى لا تردد فى مقدارها؛ بخلاف مثل الشك فى حدّ المسجد الذى يجب الإحرام منه، فإن مردّه إلى التردد فى حدّ الكلفة وتعيينها وأنها أدنى الكلفتين، وهو تقيد الإحرام بمكان أوسع، أو أشدهما وهو تقيد الإحرام بمكان أضيق.

فالمنع من الإحرام من مكان يقطع بعدم مسجديته ثابت على كل تقدير؛ وإنما الشك فى ثبوت المنع من الإحرام من مشكوك المسجديّة.

إن قلت: إن الأصل فى المكان الذى يشك فى مسجديته هو العدم؛ لأن المسجدية طارئة؛ والمتيقّن من طروّ المسجدية عليه هو غير المكان المشكوك من مسجد الشجرة.

قلت: فرق بين أحكام المسجد، فمن حيث حرمة التنجيس يحكم بعدمها، باستصحاب عدم إجراء صيغة المسجدية أو عدم اعتبار المسجدية للمكان المشكوك، بخلاف حكم جواز الإحرام؛ فإن عدم اعتبار المسجدية للمكان المشكوك لا يثبت تحديد الإحرام واشتراطه بما عدا المكان المشكوك؛ كما أن عدم تعلق الأمر بالأقل- حيث يتردد التكليف فى الواجبات الارتباطية بينه وبين الأكثر والمشروط- لا يثبت اشتراط الامتثال بالأكثر والشرط إلّابنحو المثبت المردود.

والسرّ فى ذلك أن عنوان المسجد مشير إلى الواقع المعنون بهذا العنوان؛ فالقطعة من الأرض الخارجيّة هى شرط الإحرام؛ فإذا ترددت القطعة وواقع المسجد بين الضيق والسعة فقد تردد الشرط بين الزيادة وعدمها؛ والأصل يقتضى

ص: ٨٢

الاقتصار على المتيقّن من الشرطيّة وفى الزائد يحكم بالبراءة. و من هذا القبيل تردد وادى العقيق بين الزيادة والنقيصة؛ حيث يقتضى الأصل جواز الإحرام من المحل المشكوك.

وأصالة عدم كون المشكوك من جملة الوادى، راجع إلى تحديد المفهوم والوضع بالاستصحاب؛ وقد حقق فى محلّه أن الاستصحاب لا يجرى فى تحديد الوضع؛ لعدم كون الوضع أمراً مجعولًا للشارع ليكون زمامه بيده؛ كما أن الشك إذا كان فى حدّ الاشتراط بعد كون الوادى مشخّصاً فلم يعلم جواز الإحرام من بعض مواضع العقيق كان راجعاً إلى الشك فى اشتراط الزيادة والأصل هو البراءة.

وقد يقال: إن الشك فى حدّ مسجد الشجرة لجواز الإحرام يكون المرجع فيه استصحاب عدم زيادة المسجد عن القدر المتيقّن لكون المسجديّة حادثة والأصل عدمها فى غير المقدار المتيقّن؛ ولذا لا بأس بتنجيس الموضع الذى يشك فى مسجديته؛ وكذا لا بأس بمكث الجنب فيه؛ وغير ذلك من أحكام المسجد؛ وليس ذلك إلّامن أجل نفى الاستصحاب للمسجديّة موضوعاً؛ فيكون كسائر الموضوعات التى يثبت أو ينفى جزء موضوعه بالأصل. فتكون الشبهة فى هذه المسألة شبهة موضوعيّة تنشأ من اشتباه الامور الخارجيّة لا شبهة حكميّة.

إنّ إثبات البراءة عن الجزء المشكوك وكذا الشرط، لا يثبت صحة العمل الفاقد لهما؛ وإنّما الذى يقتضيه هو عدم وجوب الاحتياط بفعل المشكوك.

ويرد عليه: أوّلًا: ما تقدم من أنه لم يعلم كون متعلق الحكم فى مسألتنا عنوان المسجد؛ لاحتمال كون المسجديّة حادثة بعد تشريع الإحرام من محلّه؛ غاية الأمر أنه جعل موضع إحرام النبى صلى الله عليه و آله مسجداً بعده؛ لا أنه صلى الله عليه و آله أحرم من مسجد أو جعل الإحرام مقيداً بمكان أنشأ هو مسجديته أو كان مسجداً قبله، فيكون المسجد عنواناً مشيراً إلى المكان الخاص.

ص: ۸۳

وثانياً: أن متعلق الحكم لو كان هو المسجد فهو قيد الحكم لا جزء الموضوع والمتعلق؛ ليمكن جريان الأصل فيه؛ فليس متعلق الحكم أمرين: أحدهما: الإحرام من مكان؛ والآخر كون ذلك المكان مسجداً؛ ليكون الأصل النافى فى الثانى معيّناً للإحرام من القدر المتيقّن؛ كما فى استصحاب نجاسة الماء، المغسول به الثوب النجس المعين فإنه موجب للغَسل بغيره؛ ومانع من الاكتفاء بالغَسل به؛ حيث إن متعلق الحكم مركب من غسل الثوب بماء وكون ذلك الماء طاهراً؛ فليس مانحن فيه من هذا القبيل. بل متعلق الحكم هو الإحرام من الموضع المقيّد بالمسجديّة؛ واستصحاب عدم مسجديّة الموضع الخاص لا ينفى ما هو متعلق الحكم، أعنى الإحرام من المسجد إلّامثبتاً. ونفى المقيد بنفى قيده عقلىّ وليس أمراً شرعيّاً مجعولًا.

نعم، يجرى استصحاب نفى الإحرام من المسجد إذا كانت الشبهة موضوعيّة كما لو كان أصل الإحرام مشكوكاً؛ أو علم بالتلبية ولكن احتمل كونها من موضع يقطع بعدم كونه من مسجد الشجرة كمسجد النبى صلى الله عليه و آله.

ويعجبنى فى المقام نقل كلام للشهيد الصدر قدس سره فى ضابط الموضوعات المركّبة والمقيّدة؛ قال: «الميزان الكلّى أنه كلّما كان شىء مأخوذاً فى موضوع الحكم، وقد لوحظ اتصافه بوصفين- فى مقام ترتب الحكم عليه- وكان أحد الوصفين ثابتاً له بالوجدان فى ظرف الشك فى بقاء الوصف الآخر فيه، والوصف الآخر ثابت له بالاستصحاب؛ فتارة يكون كل من الوصفين ملحوظاً بما هو وصف لذلك الشىء؛ دون أن يؤخذ فى الموضوع أىّ نسبة بين نفس الوصفين، واخرى يكون أحد الوصفين الثابت بالوجدان منسوباً إلى ذلك الشىء بما هو موصوف بالوصف الآخر؛ بحيث يكون الشىء من قبيل الحدّ الأوسط لقيام نسبة بين نفس الوصفين، وأخذ هذه النسبة فى موضوع الحكم؛ فإن كان من قبيل الأوّل، أفاد استصحاب أحد الوصفين وضمّه إلى وجدانيّة الوصف الآخر فى إحراز موضوع الحكم؛ وإن

ص: ۸۴

كان من قبيل الثانى فالاستصحاب غير مجد؛ لكونه مثبتاً. ومن هذا القبيل إكرام العالم إذا وقع موضوعاً أو متعلقاً لحكم شرعى، وكان الشخص مشكوك العلم مع كونه عالماً سابقاً؛ حيث إنه يمكن أخذ إكرام العالم بعنوان التركيب فيجرى استصحاب العلم؛ ويمكن أخذه بنحو التقييد فلا يجرى استصحاب العلم لتنقيح الموضوع» (۱).

إذا عرفت ما تقدم فلنرجع إلى صلب البحث فنقول بعد التوكل على اللَّه:

ربما يظن أن المقام- أعنى موارد الشبهة المفهوميّة فى صدق العناوين التى وقعت متعلقاً للأوامر- مرجعه إلى الشك فى الامتثال بعد إحراز التكليف وهو مجرى الاحتياط؛ وقديماً ذكروا: أنه مع الشك فى تحقق الامتثال يحكم بالاشتغال.

فيقال مثلًا:

إن الوقوف بعرفة واجب ولا يدرى تحقق امتثاله بالوقوف فى محلّ يشك فى كونه من عرفات- لتردد الموقف بين الزيادة والنقيصة كما لو فرض الشك فى صدق عرفة على فوق جبل الرحمة بعد العلم بأن سفحه من الموقف- وينبغى لبيان أهمية البحث الإشارة إلى عدة من صغريات المسألة فى الحج وغيره؛ فنقول: من هذا القبيل ما لو شك فى صدق الطواف بالبيت، على الطواف فى مكان أعلى من سطح البيت، بحيث لا يوازى شىء من بدن الطائف شيئاً من البيت.

بل لو فرض عدم موازاة الطائف ببعض بدنه للبيت وإن وازاه ببعضه الآخر؛ كما لو فرض الطواف فى مرتفع يوازى أرفع نقطة من الكعبة المشرفة صدر الطائف ويكون رأسه أعلى من البيت؛ كيف لا؟! وقد أشكل بعضهم فى كفاية الطواف إذا مس الطائف البيت حال طوافه؛ سيّما إذا أدخل يده فى البيت؛ كما لو جعل يده على الشاذِروان- بناءً على أنه من جملة البيت المشرف- حيث ذكروا أن الواجب هو الطواف بتمام البدن حول البيت فلا يجوز الطواف و بعض البدن خارج

۱- السيد محمد باقر الصدر، بحوث فى شرح العروة، ۱: ۳۰۸، المسألة ۱۶ من المياه.

ص: ٨٥

عن الطواف بالبيت.

ومن هـذا القبيل لو شك فى حـدود منى التى يجب المبيت بها فى الموسم ليلـة الإحدى عشـرة والثانية عشـرة؛ بل الثالثة عشـرة أحياناً؛ وكـذا يجب ذبـح الهـدى بها؛ والشك فى حـدّ منى كما لو شك فى كون أعالى الجبال المحيطـة بمنى من جملة منى؛ لاحتمال كون منى هو الوادى وليس رؤوس الجبال من جملة الوادى؛ وكذا لو بنيت بمنى عمارات أرفع من جبالها.

وأيضاً لو فرض نحت بيت فى سـفاح جبال منى أو فرض توسـعة وادى منى بالأخذ من جباله والنحت منها فهل يكون مثل ذلك داخلًا فى الحدّ؟

ومن هذا القبيل لو شك فى حدود وادى محسّـر الذى يجوز ارتفاع الناس إليه فى منى إذا ضاق بهم محلّها؛ مع العلم بأن وادى محسّـر ليس من منى؛ ومنشـأ الشك احتمال اتّساع الوادى بسـبب جريان السـيل فيه طوال الأعصار السابقـة فكان الوادى فعلًا أوسع من الوادى فى عصر التشريع.

هـذا، بغض النظر عمّا احتملناه جدّاً من: كون التوسـعة فى حكم منى عند ضـيقها، من جهة وادى محسّـر؛ فى مقابل جهة مكة؛ فيشـمل الوقوف بمشعر لوضاق منى بالناس.

ومن هذا القبيل لو كان مسـعى الحاج فى مرتفع من الأرض بمقدار لا يحاذى شىء من بدنه شيئاً من الجبلين فكان السعى فوق الجبلين فهل ينافى ذلك صدق السعى بينهما؟

بـل لـو فرض كـون بعض البـدن خارجـاً عن موازاة الجبلين، كمـا لو فرض كون رأس السـاعى أعلى من الجبلين وإن كـان بقيـة بـدنه بحذائهما؛ بناءً على ما سمعته من بعضهم فى الطواف بالبيت وأنه ينبغى أن يكون الطواف بتمام البدن.

ودعوى: الفرق بين الطواف والسـعى، بصـدق المشـى بين الجبلين إذا كـان بعض البـدن خارجـاً عن محـاذاة الجبلين بخلاـف الطواف بالبيت، يردها: منع الفرق؛ سيّما

ص: ۸۶

بعد کون السعی واجباً بعنوان الطواف؛ کما فی قوله تعالی: [فَلا جُناحَ عَلَیْهِ أَنْ یَطَّوَّفَ بِهِما].

هذا، مع أن الطواف بالشیء هو المشی حوله؛ فلو لم یعتبر فی صدق السعی موازاة الماشی حول الشیء له بکلّه، فکذا فی الطواف؛ و من هذا القبیل ما لوشک فی صدق الطواف بالبیت إذا کان الطائف بعیداً عن البیت بمقدار کثیر، مع خلوّ المسجد عن الطائفین وعدم الزحام؛ مثل لو فرض الطواف فی نهایات المسجد، کالطواف علی السلالم والدرجات والناس جلوس للصلاة أو مشتغلون بها، فیطوف شخص وحده ولا یطوف غیره فی ذلک الوقت.

وأوضح إشکالًا ما لو فرض اتّساع المسجد بأضعاف ما علیه الآن؛ والکلام فی هذا ونحوه إنما یکون بعد فرض عدم کون المطاف محدّداً بما بین البیت والمقام؛ وإن کان الإشکال لا یختص بهذا المبنی؛ فقد سمعت من بعض أنه کان یشکک فی صدق الطواف بالبیت إذا کان الطواف فی نهایة الحدّ کالملاصق بالمقام مع فرض عدم اشتغال غیره بالطواف کما فی أوقات الصلاة؛ وإن کان هو کما تری.

ص: ٨٧

وليعلم أن نظائر المسألة فى غير الحج كثير؛ و من قبيلها: ما لو شك فى صدق الركوع على بعض مراتب الانحناء ولو للشك فى استواء يد المصلى من حيث الطول؛ حيث يحتمل كونه خارجاً عن المتعارف وأطول؛ وكذا لو شك فى صدق استواء الأرض الذى هو شرط فى مكان المصلى بحيث يجب أن يحاذى مسجده موقفه؛ فلو كان فى الأرض انحدار أو ارتفاع يسير لا يضرّان بصدق الاستواء؛ وإنما الشك فى بعض مراتبهما.

وكذا لو شك فى اشتراط صحة القراءة ببعض الشروط كعدم الوصل بالسكون؛ والوقف على الحركات؛ أو كون طورٍ من القراءة من أنحاء أداء الكلمة فى عرف العرب أو بعضهم؛ وكون الاختلاف بين طورين من قبيل الاختلاف بين الوقوف على السكون أو ألف الإطلاق وبين الوصل بالحركات والتنوين أو هو من قبيل الاختلاف بين كلمتين متباينتين؛ نظير كفواً أحد بقراءة الهمزة والواو؛ وكذا لو اختلفت القراءات واحتمل كون قراءة من جملة القراءات التى رخصنا فيها مثل مالك فى سورة الفاتحة بالألف وبدونه.

وأيضاً من صغريات البحث ما لو تردد المرمى والجمرة بين الضيق والسعة؛ فلا يدرى أن الزائد عن ذراع الذى ربما كانت الجمرة المبنيّة قديماً بقدره هل يجوز رميه والاجتزاء به ككفاية رمى الحدّ القديم؟

وقد أدركنا سنين كانت الجمرة المبنيّة كاسطوانة بعرض ذراعين تقريباً، وقد أبدلت هذه السنة- كما قيل وهى سنة ١۴٢۵ ه- إلى جدار عريض يبلغ طوله خمسين ذراعاً أو أزيد فقد حكى أنه خمسة وعشرون متراً، فهل يجوز الاكتفاء برمى الزائد عن مقدار الجمرة القديمة حتى مع فرض تعين محلّ الجمرة القديمة من البناية الموجودة الآن؟

فإن قلنا بأن الواجب من رمى الجمرة هو رمى الجهة لا رمى نقطة محدودة بمثل ذراع بحيث لا يجوز رمى غير تلك النقطة ولو فى جهتها، فلا إشكال حينئذٍ فى

ص: ٨٨

كفايـة رمى الزائـد عن المقـدار المحـدد؛ فتكون الجمرة كجهـة القبلـة التى تكون الصـلاة إليهـا ويصـدق ذلـك حتى مع طول صـفّ المصلين أضعاف عرض الكعبة المشرفة.

فلو فرض أن موقع الشيطان حينما رماه إبراهيم كان مقدار ذراع معين، لكن رمى تلك الجهة لا يتعين بحدّ ذاك الذراع.

وأمّـا إذا قلنـا بـأن الجمرة التى لا يكفى إلّارميها هى الموقع المحـدود بمثل الـذراع ونحوه لا جهتها، وبعبارة اخرى: الجمرة هى موقف الشـيطان حينما رماه إبراهيم، فيتردد الموقع سعة وضيقاً بمقدار جرم الشيطان عرضاً وطولًا؛ ولا يجزى إلّارمى شىءٍ من هذا المقدار من المكان أو البناية المبنيّة فى هذا الحدّ، فيدخل حينئذٍ فى محلّ البحث ويكون من الشبهة المفهوميّة.

ومن صـغريات البحث، ما لو كان الطائف غير متمكّن من التخلف عن الطائفين؛ لشـدة الزحام؛ فتكون حركته فى الطواف خارجـة عن اختيـاره فعلًـا؛ فلو شـك فى اسـتناد الطواف فى الفرض إلى المكلّف لكونه مختـاراً فى مبـدأ الطواف وفى جعـل نفسه معرض الحركة حول البيت- ولو بدفع الناس له- كان داخلًا فى محلّ البحث.

ذلـك أنه لاـ ريب فى لزوم اسـتناد الفعل المأمور به إلى المكلّف فى صـدق الامتثال بلا فرق بين التعبـدى والتوصّـلى؛ فما لم يصـدق صلاة زيـد لا يتحقق امتثال الأمر المتوجه إلى زيـد، فلـذا لا تجزى الصـلاة عن زيـد بدليل الإطلاق لا بدليل الأصل العملى؛ فلو احتمل كفاية الصـلاة عنه مكان صلاته المأمور بها، لم تجز؛ وذلك لظهور الأمر فى انحصار مصداق الامتثال فى الفعل المنتسب إلى المكلّف نفسه؛ ولا يتحقق الانتساب فى النيابة عنه فى الصلاة.

نعم، هناك امور لا يشترط فى نسبتها إلى الشـخص مباشرته لها؛ كجملة من الامور الاعتبارية كالمعاملات من بيع وغيره؛ وهذا خارج عن محل الكلام؛ فإن الكلام فى الامور التى لا تستند إلى شخص بدون مباشرته لها.

ص: ٨٩

نعم، لو شك فى أمر أنه مما ينتسب إلى المكلّف بدون المباشرة- لاحتمال كونه من قبيل البيع الذى لا يشترط فى نسبته المباشرة كاحتمال كونه من قبيل الصلاة التى يشترط فى انتسابها المباشرة- كان داخلًا فى محل البحث.

والطواف ما لم يستند إلى المكلّف لا يجزى على القاعدة إلّافى موارد دلّ الدليل على جواز الاستنابة فيها، أو أن الوظيفة هى الطواف بالشخص، كالطواف بالصبى ولو غير المميز وبالمغمى عليه.

وبالجملة هناك موارد من الطواف لا تستند إلى الشخص نفسه، ومع ذلك يجزى بدليل خاص، لا بدليل اندراجه فى إطلاق الأمر بالطواف.

ثم إنه يكفى فى استناد الطواف إلى الشخص مباشرته للحركة حول البيت وإن كان محمولًا على مركب من إنسان أو حيوان أو عربة مادام شعوره بذلك وكون ذلك بطلب منه؛ فكما يصدق الطواف منسوباً إلى الشخص إذا باشر الحركة بالسير على الأقدام كذلك يصدق إذا باشرها راكباً مادام أن الركوب والسير باختياره وأمره وطلبه.

بل ربما لا يستند الطواف إلى الشخص مع كونه نازلًا فى الطواف.

وبالجملة، فالركوب لا ينافى استناد الطواف إلى الشخص؛ وقد روى أن النبى صلى الله عليه و آله طاف راكباً؛ فكما يصدق الذهاب والمجىء منسوباً إلى الشخص فى فرض الركوب، كذلك الطواف؛ بلا فرق بين كون المركوب ممّا لا اختيار له أصلًا كالعربة، أو كان له بعض مراتب الاختيار كالحيوان، أو كان مختاراً شاعراً كالإنسان إذا كان الركوب اختيارياً ولو بقاءً.

والبحث فى المقام أعنى الطواف فى الزحام الشديد إنما هو من جهة أن الحركة القهريّة الحاصلة بالزحام هل هى من قبيل الحركة القهريّة الحاصلة بالمركوب؛ والتى لا تنافى الاختيار ولا انتساب الحركة إلى الطائف؛ فيجزى الطواف- على القاعدة- بلا حاجة إلى دعوى الضرورة والحرج بدون ذلك؛

ص: ٩٠

أو أن ذلك من قبيل الحركة الخارجة عن الاختيار، والتى لا تنسب إلى المكلّف؛ كالمغمى عليه الذى لا دخل لإرادته فى تحقق الحركة؛ ولذا لا يقال: طاف المغمى عليه وإنما طيف به؟

والظاهر انتساب الطواف إلى الشخص فى المقام بلا فرق بين كون الزحام المحرّك من قبيل الإكراه أو كونه من قبيل الاضطرار؛ وإن كانت النسبة فى الأوّل أوضح والفرق بينهما واضح؛ فإنه فى موارد الاضطرار لا يكون الانتساب إلّا بملاحظة الحالة السابقة على الضرورة حيث تكون بالاختيار؛ بخلاف المكره فإن الفعل يستند إليه بملاحظة نفس حال الإكراه؛ حيث إن الإكراه لا يرفع الاختيار؛ بل يختار المكرَه الفعل دفعاً لضرر.

وبالجملة، ففى كلتا الصورتين يستند الفعل والطواف إلى الشخص مادام أن الدخول فى المطاف وجعل النفس معرض الدفع من الزحام بالاختيار.

ثم لو فرض الشك فى صدق النسبة و عدمه فى مثل هذا الفرض كان داخلًا فى ما هو المبحوث عنه من الشبهات المفهوميّة.

ثمّ إن ما ذكرنا من الكلام فى الطواف يجرى فى السعى طابق النعل بالنعل.

و من جملة صغريات البحث ما لو شك فى حدّ مسجدالشجرة- بناءً على اشتراط كون الإحرام من المسجد القديم- حيث إن المسجد الفعلى أوسع مما كان عليه سابقاً.

وكذا لو شك فى حدّ منطقة الشجرة بناءً على كفاية الإحرام من خارج المسجد أيضاً. ولكن لا بد أن يكون الإحرام فى ذاك المحل الذى له تعين فرضاً؛ ولا يتوسّع توسّع القرى والبلدان؛ ولو فرض السعة فعلًا وقلنا بأن العبرة بالمصداق القديم أيضاً، يُمكن الشك فى بعض المواقع من كونه داخلًا فى حدّ المصداق القديم؛ نظير ما ذكره غير واحد من كون العبرة فى أحكام مكّة بالبلدة القديمة لا بالمحلّات المبتيّة جديداً؛ وإن كانت داخلة فعلًا فى صدق البلد ومكّة؛ فلذا يتحقق قصد إقامة

ص: ٩١

العشرة ولو مع البناء على التردد أثنائها فى المحلّات الجديدة بمكّة كساير البلاد.

بل يمكن فرض الشبهة المفهومية فى منطقة الشجرة التى يجوز الإحرام منها حتى بناءً على كون العبرة بالمصداق الفعلى، حيث يتردد المكلّف فى كون بعض الأمكنة منها؛ نظير ما يشك فى بعض المناطق من حيث صدق البلد عليها؛ لاحتمال كونه خارجاً من البلد لا من جملته؛ كالأراضى الزراعية الملاصقة لسور البلد والبيوت المبثّة فى حدود البلاد؛ فإن السور لا يحدد البلد؛ وإنما يحدد بيوت البلد للحفاظ على أهله نظير ما لو فرض إحاطة السور ببعض البيوت وكان بعض البيوت خارج السور لغناهم عن التحفظ على أنفسهم بالسلاح بدل السور فتلك البيوت هى خارج السور لا خارج البلد.

ومما ذكرنا ظهر أن من جملة الشبهات المفهوميّة: قصد الإقامة عشرة أيّام فى بلد مع البناء على التردد فى الأمكنة التى يشك فى كونها من جملة البلد، لاحتمال كونها من حوالى البلد؛ بناءً على عدم لحوق الحوالى بالبلد فى مسألة قاصد الإقامة.

كما أن من جملة الشبهات مبدأ حساب المسافة للمسافر وكذا منتهاه، حيث إن العبرة بنهاية البلد وبدايته فى الموردين.

نعم، إنما يكون المرجع فى الشبهات المفهوميّة الاصول العمليّة حيث لا يكون هناك عام أو مطلق وهذا أمر آخر. ووجود الإطلاق فى صلاة المسافر غير بعيد؛ فإن ما دل على أن المسافر يقصّر مطلق؛ وقد خرج منه موارد كقاصد الإقامة، فإذا تحقق خروج المورد فهو وإلّا كان المرجع إطلاق دليل التقصير، ولا فرق فى ذلك بين كون الشك فى أصل التخصيص كقاصد الإقامة وأن مقيم عشرة أيام بلياليها أو بدونها.

كما أنه ظهر مما ذكرناه فى حكم مسجد الشجرة أن هناك موارد من قبيله تدخل فى الشبهة المفهوميّة؛ كعناوين مكّة من حيث كونها محل إحرام الحج؛ سواء

ص: ٩٢

قلنا: إنه خصوص مكـة القديمـة؛ فيشك فى بعض المحلّات أنه منها وعـدمه، أو قلنا بكفاية مكّة الفعليّة فيشك فى بعض الأراضـى فى صدق مكّة عليها فعلًا.

وأيضاً من حيث كون مكّة موضوعاً لأحكام اخرى مثل عدم جواز دخولها بغير إحرام؛ وأيضاً تخيير المسافر فيه بين القصر والتمام؛ بناءً على أن موضوع التخيير هو مطلق مكة لا خصوص المسجد الحرام، وعلى تقدير كون الموضوع هو المسجد، فالتخيير أيضاً لو كان فى خصوص المسـجد القـديم فيشك فى بعض المواضع فى كونه من جملـة المسـجد القـديم وعدمه. ومنه يظهر الكلام فى ساير مواضع التخيير كالحاير الحسينى على مشرفها التحيات وكوفة ومسجد النبيّ صلى الله عليه و آله.

وكذا فى حكم المدينة من حيث التخيير فى الصلاة فيها وغير ذلك.

إذا شكّ المكلّف فى حدّ عرفات، جاز له الوقوف فى الموقع المشكوك كونه عرفات، بشبهة مفهوميّة.

إذا عرفت ما مهّدناه من الإشارة إلى تطبيقات مسئلة الشبهة المفهوميّة للامتثال فى الحج وغيره فلنتعرض- بعد التوكل على اللّه- لحكم المسألـة فنقول: ربمـا يظنّ أن الوظيفـة فى تمام هـذه الموارد- حيث لا يكون هناك عموم أو إطلاق يرجع إليه- هو الحكم بالاشـتغال والاحتياط؛ اقتصاراً فى الحكم بالبراءة بعد القطع بالاشـتغال على فرض اليقين بها؛ حيث لا يدرى تحقق الامتثال بدون الاقتصار على ما يحصل اليقين به.

وليعلم أنا ذكرنا فى بعض البحوث السالفـة أن الشك فى المفهوم يساوق القطع بعـدم صدق المفهوم على المشـكوك؛ وبالتالى الجزم بعـدم وضع اللفظ لما يشك فى صدقه عليه؛ فمن شك فى صدق الماء على ماء الورد فإنه لا يرى الصدق عليه فعلًا، وليس الماء بنظره موضوعاً له؛ وإلّا فلا يعقل أن يشك فى ذلك؛ لأن الوضع عنـد أهل لغةٍ يساوق علمهم به؛ فيكون الشك فيه من قبيل الشك فى العلم فعلًا، مع أن

ص: ٩٣

أمر العلم دائر بين الوجود والعدم؛ ولا يعقل أن يشك إنسان فى كونه عالماً وعدمه؛ بل شكّه يلازم جزمه بعدم علمه.

نعم يعقل الشك فى الوضع عند الآخرين ولو السابقين؛ ولكن الأصل يقتضى وحدة الوضع فى الزمانين؛ لأصالة عدم النقل.

كما يعقل الشك فى الوضع عند الآخرين المعاصرين مع عدم كون الشاك من أهل لغتهم.

وفى كلا الفرضين لا بد من الفحص؛ لرجوع الشك فى المفهوم إلى الشبهة فى الحكم؛ والرجوع إلى الاصول اللفظيّة كالعموم والإطلاق والأصول العمليّة فى الشبهات الحكميّة إنما يكون بعد الفحص.

ثم إن استقر الشك فى الوضع والمفهوم، ولم يكن هناك أصل يحدد المعنى والمفهوم- ولو أصالة عدم النقل- كان المرجع الاصول الحكميّة من احتياط أو براءة أو غيرهما.

ثم الظاهر أن مرجع الشك فى المفهوم، فى موارد الشك فى الامتثال، إلى الشك فى أصل التكليف؛ لا فى المحصّل الذى يجب الاحتياط فيه؛ وذلك لرجوعه إلى الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين لا محالة.

توضيح ذلك إن متعلق الأمر وما يباشره المكلّف فى الخارج قد يكون من قبيل العنوان والمعنون، وقد يكون من قبيل المسبب والسبب، ولا ينبغى الخلط بينهما؛ ولا عطف أحدهما على الآخر.

ففى مثل العنوان والمعنون يكون متعلق الأمر ما ينطبق عليه العنوان؛ وهو واقع المعنون لا بما هو معنون؛ فإن حيثيّة العنوان حيثيّة تعليليّة، وقنطرة إلى ما يكون بالحمل الشايع مصداق العنوان؛ فالأمر بالطواف أمر بالحركة الخارجية التى هى مصداق الطواف؛ ولفظ الطواف مجرد وسيط فى التعبير عن ذاك الواقع الخارجى؛ فإذا لم يُدر أن الواقع الخارجى المطلوب باللفظ والتعبير، مطلق أو مقيد

ص: ٩۴

بخصوصيّة، كان مثل ما إذا ترددت الصلاة المطلوبة بين المطلقة وبين المقيدة بجزء أو شرط خارجين عن مفهوم الصلاة ووضعها اللغوى أو الشرعى؛ وهذا معنى ما ذكرناه من أن مآل الشبهة المفهوميّة للامتثال إلى الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين.

كما أن مآل الشبهة المفهوميّة للتكليف، إلى الشك فى الأقل والأكثر الاستقلاليين، أو التردد بين متباينين؛ حسب اختلاف المواقع. فمثل الفاسق المنهى عن إكرامه إذا تردد بين كونه خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعم منها ومن الصغيرة فمرجعه إلى الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ وإذا تردد مفهوم العالم المأمور بإكرامه بين الفقيه وبين الطبيب، فمردّه إلى تردد الوظيفة بين متباينين.

نعم، إذا كان ما يباشره المكلّف من العمل وما وقع متعلقاً للحكم الشرعى فى لسان الأدلة من قبيل السبب والمسبب، فلا موجب لسراية الحكم المتعلق بالمسبب، إلى السبب؛ بل يكون الحكم مقصوراً على متعلقه؛ وإن كان امتثاله لا يتحقق إلّابسبب هو الذى يباشره المكلّف؛ فلو أمر المولى بقتل شخص أو حفظ حياته لم يسر الأمر إلى الفعل المباشرى للمكلّف؛ فقطع العنق وإن كان يحقق القتل لكنه ليس مأموراً به؛ بل الوظيفة هى إزالة الحياة التى تتحقق بقطع العنق؛ والمكلّف وإن لم يكن قادراً على المسبب بدون السبب ولكنه يكفى فى صحة التكليف بشىء، القدرة ولو على سببه؛ ولا موجب لصرف التكليف فى مثله إلى السبب؛ بعد أن كان المقدور بالواسطة مقدوراً يصح التكليف به.

وتظهر الثمرة فى مواضع الشك فيما يحقق المسبب والسببية؛ فإنه حيث لا إجمال فى المأمور به فلا بد من الاحتياط؛ بخلاف ما لو كان الأمر مصروفاً إلى السبب.

وبالجملة: فالمقام من قبيل المقدمة وذيها؛ فكما أن الأمر بذى المقدمة لا يصرف إلى فعل المقدّمة؛ وإن كان لا مناص لمريد فعل ذيها من فعلها؛ فكذلك فى المقام. فالكون على المرتفع لا يمكن إلا بسلّم ونحوه؛ ولكن الأمر باعتلاء المكان لا

ص: ٩٥

يكون مردوداً إلى الأمر بالتخطّى على السلالم الذى به يتحقق الاعتلاء على المكان المطلوب.

فكذلك فى الأمر بالمسببات؛ والذى يكون من الشكّ فى المحصل الذى اشتهر لزوم الاحتياط فيه، هو هذا القسم؛ لا موارد الشك فى العنوان.

فلو شك فى تحقق القتل المطلوب بقطع عرق، لا يجوز الاكتفاء به فى الامتثال؛ كما أنه لو شك فى كفايهٔ دواء للعلاج ودفع المرض أو رفعه، لم يكن كافياً فى مقام الامتثال.

ثم إنه لم يرد فى آيهٔ أو نصّ وجوب الاحتياط فى موارد الشك فى المحصّل، ليؤخذ بعمومه فيكون عنوان الشكّ فى المحصّل منطبقاً على موارد الشكّ فى انطباق العنوان على المعنون؛ فهب أن الشك فى العنوان شك فى محصل الامتثال؛ ولكن لا مانع من كون هذا السنخ من الشك فى الامتثال والمحصل- إن صحّ التعبير عنه- محكوماً بالبراءهٔ بعد ما كان ملاك الاحتياط الذى يحكم به العقل والعقلاء مخصوصاً ببعض موارد الشك فى المحصّل.

قال المحقق الخراسانى- بعد حكايهٔ الرجوع إلى أصل البراءهٔ مع الشك فى اشتراط صحّهٔ العمل بجزء أو شرط، عن المشهور القائلين بوضع الألفاظ لخصوص الصحيح-: «الجامع- يعنى بين أفراد العبادات كالصلاهٔ- إنما هو مفهوم واحدٍ منتزع من هذه المركّبات المختلفهٔ زيادهٔ ونقيصهٔ بحسب اختلاف الحالات؛ متحد معها نحو اتحاد؛ وفى مثله تجرى البراءهٔ.

وإنما لا تجرى فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجيّاً مسبّباً عن مركّب مردد بين الأقل والأكثر» (١).

وقد سبقه فى هذا المجال أعنى عدم وجوب الاحتياط مع الشك فى انطباق العنوان، الشيخ الأعظم فى الرسائل قال: «فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب

١- الكفايهٔ ١: ٤٠، الصحيح والأعم.

ص: ٩۶

مجملًا- يعنى مع التردد بين الأقل والأكثر- فقد تنجّز التكليف بمراد الشارع من اللفظ فيجب القطع بالإتيان بمراده.

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ؛ حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبيّن المشتبه مصداقه؛ حيث يجب الاحتياط فيه؛ كما سيجىء؛- يعنى فى الشك فى الامتثال مصداقاً- وإنما هو متعلق بمصداق المراد؛ لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه.

ونظير هذا توهم: أنه إذا كان اللفظ فى العبادات موضوعاً للصحيح، والصحيح مردد مصداقه بين الأقل والأكثر فيجب فيه الاحتياط.

ويندفع بأنه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق. فافهم. والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيح قد ملؤوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشكّ فى الجزئيّة والشرطيّة؛ بحيث لا يتوهم من كلامهم أن مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

[ثم تعرض لتفصيل الكلام فى إبطال التوهم المتقدم إلى أن قال:]

وهذه المغالطة جارية فى جميع المطلقات؛ بأن يقال: إن المراد بالمأمور به فى قوله: اعتق رقبة، ليس إلّاالجامع لشروط الصحّة؛ لأن الفاقد للشرط غير مراد قطعاً؛ فكلّما شك فى شرطيّة شىء كان شكّاً فى تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب فيه الاحتياط. وبالجملة: فاندفاع هذا التوهم غير خفىّ بأدنى التفات» (١).

نعم هناك مورد آخر للشك فى المحصل، والذى اشتهر وجوب الاحتياط فيه، وهو موارد الشبهة الموضوعيّة للامتثال؛ كالشك فى فعل الصلاة الواجبة وعدمه؛ فإنه يجب فيه الاحتياط؛ وإن كان تحقق التكليف مشكوكاً بقاءً؛ فيكون من الشك فى التكليف ولو بقاءً؛ ومع ذلك يجب الاحتياط فيه.

فيتحصل: أن وجوب الاحتياط إنما يكون فى موارد الشك فى امتثال التكليف لشبهة موضوعيّة أو الشك فى الامتثال للشك فى انطباق المأمور به على فعل

١- الرسائل ٢: ٣۴١- ٣۴۵؛ الأقل والأكثر، المسألة الثانية.

ص: ٩٧

المكلّف، انطباق المسبب على السبب أو لتردد المأمور به بين متباينين.

وأمّا موارد الشك فى انطباق المأمور به على فعل المكلّف انطباق العنوان على المعنون فليس هذا من موارد الشك فى المحصل الاصطلاحى؛ بل يؤول إلى الشك فى الأقل والأكثر الارتباطيين أو الاستقلاليين أو المتباينين؛ باختلاف الموارد، كما بيّناه بحوله تعالى.

وإن شئت فقل: إن موارد الشك فى انطباق العنوان- لا بنحو الشبهة المصداقيّة- وإن صدق فيها الشك فى سقوط التكليف والامتثال، إلّاأن منشأه الشك فى حدّ التكليف؛ وليس هناك دليل لفظىّ عام مصرح بأنه متى يشك فى سقوط التكليف يحكم بعدمه، ليؤخذ به فى المقام.

ثم إنه فى موارد الشك فى انطباق العنوان قد يكون منشأ الشك اشتباه الامور الخارجيّة، ويعبّر عنه بالشبهة الموضوعيّة أو المصداقيّة؛ كما لو شك فى انطباق المصلّى على المكلّف؛ لأنه لا يدرى هل صلّى أم لا؟ فهذا يجب عليه الاحتياط ولا يجوز له الاكتفاء بمجرد احتمال الامتثال؛ وإن كان التكليف فى حقّه مشكوكاً فعلًا بلحاظ البقاء، وإنما كان اليقين بمجرد حدوثه ويحتمل سقوطه بقاءً؛ ولكن هذا القسم من الشك فى التكليف مجرى أصل الاحتياط ولو بدليل استصحاب عدم فعل المأمور به؛ وإلّا فلا مانع من الترخيص فى ترك الاحتياط والاكتفاء بالموافقة الاحتماليّة؛ كما اتفق نحوه فى موارد قاعدة الفراغ والتجاوز والحيلولة وغيرها.

وقد يكون منشأ الشك راجعاً إلى ما يتعلق بالجعل الشرعى واختلاف نحوه، وحينئذٍ فإمّا أن يكون هناك قدر متيقّن فى الخارج هو الأقلّ ينطبق عليه عنوان الامتثال قطعاً، ويشك فى الزائد عليه، فهذا يكون من الأقل والأكثر الاستقلاليين؛ كالشك فى كون الدين مائة أو زائداً عليها؛ ولا كلام فى جواز الاقتصار على الأقل ونفى الزائد بأصل البراءة، وفى الحقيقة ليس هذا من موارد العلم الإجمالى؛ وذلك لانحلال العلم وجداناً بعلم تفصيلى وشكّ بدوىّ؛ فجريان الأصل فى مثله ملحق

ص: ٩٨

بالشكوك البدويّة.

وقد لا يكون هناك أقل فى الخارج ينطبق عليه عنوان الامتثال بطور الجزم؛ فهذا ما يصطلح عليه بالأقل والأكثر الارتباطيين أو المتباينين؛ والوجه فى ذلك أنه إمّا أن لا يكون هناك جامع فى مقام التصوّر- وبلحاظ ما يدخل فى العهدة والذمّة- بين أطراف العلم، بحيث ينطبق ذاك الجامع على بعض الأطراف خاصّة، كتردد الواجب بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة.

وقد يكون هناك جامع بلحاظ التصور منطبق على بعض الأطراف أعنى الأقلّ؛ كتردد الواجب بين الصلاة المشتملة على القنوت وجلسة الاستراحة والسورة التامة والمقيدة بالإرغام فى السجدة أو نحوها وبين الصلاة المطلقة.

فالأوّل من المتباينين ويجب الاحتياط فيه حسبما هو مفصل فى محلّه؛ والثانى من الأقل والأكثر الارتباطيين فى الأجزاء أو فى الشرائط؛ وإلى الأخير يرجع دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

ثم إن ظاهر القوم- ومنهم سيدنا الاستاذ كما صرح به وغيره-: أنّ انحلال العلم الإجمالى بالتكليف فى موارد الأقل والأكثر الارتباطيين- على تقديره انحلال حكميّ لا حقيقى؛ فلذا ذكروا أنه لا عبرة فى لزوم الاحتياط بمجرد العلم الإجمالى؛ بل العبرة بتعارض الاصول فى أطراف العلم الإجمالى؛ فلو فرض اختصاص جريان الأصل ببعض الأطراف لم يجب الاحتياط ولو كان العلم الإجمالى باقياً حقيقة.

وعلى هذا الأساس، لما كان الأصل غير جارٍ فى ناحية الأقل، جرى الأصل فى الناحية الاخرى. أمّا عدم جريان الأصل فى ناحية الأقل- مع كون وجوبه بحدّه مشكوكاً- فلأن الأثر المترقب من الأصل هذا، إذا كان هو الترخيص فى ترك الواجب حتى بترك الأقل فهذا راجع إلى الترخيص فى المخالفة القطعيّة؛ ومعه فلا يجرى الأصل؛ فإن من مقومات جريان الاصول عدم استلزامها للترخيص فى

ص: ٩٩

المخالفة القطعيّة.

وإن كان الأثر المترقب من نفى وجوب الأقل: إثبات وجوب الأكثر فهذا من الأصل المثبت الذى لا اعتبار به.

وعليه، فحيث لا يجرى الأصل فى ناحية الأقل إمّا للمثبتيّة أو لكونه مستلزماً للترخيص فى المخالفة القطعيّة، فيبقى جريان الأصل فى الطرف الآخر- وهو الزائد- تام المقتضى وفاقد المانع؛ وأثره تأمين المكلّف من ترك الواجب إذا نشأ من ترك الزائد.

وهذا التقرير تام لا غبار عليه ولا إشكال؛ بلا فرق بين الشك فى الجزئية أو الشك فى الشرطية؛ وبلا فرق فى الجزء المشكوك بين كونه فى آخر العمل وأثنائه؛ وبلا فرق بين اعتبار التوالى بين الأجزاء وعدمه؛ ولا بين اعتبار الترتيب فيها وعدمه؛ كما لا فرق فى الشرط المشكوك بين أن يكون له وجود مستقل فى الخارج كالساتر الصلاتى، أو كونه من قبيل الوصف غير المستقل ولا المقوم كالإيمان فى الرقبة، أو كونه من قبيل الوصف المقوّم للماهيّة كاشتراط التيمم بالتراب دون مطلق وجه الأرض.

ففى جميع هذه الفروض يكون الانحلال انحلالًا حكميّاً لا حقيقيّاً.

وربما يتصوّر كون الانحلال فى بعض الفروض المتقدمة انحلالًا حقيقياً؛ وذلك فى الشك فى الجزئية إذا كان الجزء المشكوك آخر العمل؛ كالتسليمة الأخيرة من التسليمات الثلاث. حيث إن وجوب ما عداه من الأجزاء الواقعة فى الخارج معلوم تفصيلًا والشك فى غيرها؛ وهذا ضابط الانحلال الحقيقى.

ويردّه: أن ما عدا التسليمة من الأجزاء الواقعة فى الخارج لا يعلم كونها مصداقاً للامتثال ما لم ينضم إليها التسليمة؛ لرجوع اعتبار جزء فى المركب- ولو فى نهاية العمل- إلى تقيّد باقى الأجزاء به؛ فبدونه لا يحرز صدق الامتثال على البقيّة، فإذا كان ضابط الانحلال الحقيقى كون الأقل الواقع فى الخارج مصداقاً للامتثال

ص: ١٠٠

القطعى، فكما لا ينطبق هذا الضابط على مورد الجزء المشكوك الذى موقعه أثناء العمل، كذلك لا ينطبق على مورد الجزء المشكوك الذى موقعه نهاية العمل.

ومن هنا يظهر أنه لا فرق فى عدم انطباق ضابط الانحلال الحقيقى المتقدم بين كون المركب مما يشترط فى أجزائه الترتيب وعدمه؛ أو اشتراط الموالاة وعدمه؛ ففى جميع الفروض ليس هناك أقل فى الخارج ينطبق عليه عنوان الامتثال بطور الجزم.

ولكن خطر ببالى بيان آخر به يتحقق الانحلال الحقيقى- فى قبال الانحلال الحكمى فى موارد الأقل والأكثر الارتباطيين؛ وذلك بأن يقال: إنه لا ينحصر الانحلال الحقيقى بفرض وجود أقل فى الخارج ينطبق عليه عنوان الامتثال بنحو الجزم بل كما يتحقق الانحلال بذلك يتحقق بانطباق عنوان المخالفة والعصيان على حالة خاصّة فى الخارج.

فيقال: إن مخالفة الصلاة تتحقق على تقدير اعتبار الجزء والشرط المشكوكين، بوجهين: أحدهما ترك الصلاة من رأس؛ والآخر: ترك الجزء أو الشرط المشكوكين خاصّة؛ والإتيان بالصلاة الفاقدة لهما. هذا على تقدير اعتبار المشكوك واقعاً؛ وإذا لم يعتبر المشكوك فى لوح الواقع فالمخالفة لا تتحقق إلّاعلى الوجه الأوّل وهو ترك الصلاة رأساً. فحالة ترك الصلاة بالمرّة هى حالة مخالفة وعصيان على كلا التقديرين من اعتبار المشكوك وعدمه؛ فهذه الحالة متيقنة المنع والتحريم، ولا مجرى للأصل بلحاظها أصلًا.

بخلاف الحالة الاخرى، أعنى ترك خصوص المشكوك والإتيان بالبقيّة؛ فإن المنع منها خاص بفرض تعلق التكليف بالمشكوك؛ والمفروض أنه مشكوك؛ فوزان جريان الأصل بلحاظ هذه الحالة هو وزان جريانه فى الشبهات البدويّة؛ لا أن العلم الإجمالى باق ومع ذلك يجرى الأصل فى أحد الطرفين.

وربما يشكل ما ذكرناه من الانحلال الحقيقى فى موارد دوران الأمر بين الأقل

ص: ١٠١

والأـكثر الارتباطيين بالنقض بموارد دوران الأمر بين المتباينين، حيث إنه يمكن تطبيق هذا التقرير بعينه هناك على تقدير بعض الحالات فى أطراف العلم؛ فيقال:

إذا دار الأمر بين وجوب الظهر و وجوب الجمعة فحالة تركهما معاً مخالفة قطعيّة لا تجوز؛ وأمّا حالة ترك أحدهما مع فعل الآخر فلا علم فيها بالمخالفة، فيجرى الأصل على أساس عدم العلم الإجمالى؛ حيث إن ترك الظهر مثلًا على تقدير فعل الجمعة وبالعكس مشكوك المخالفة للواقع؛ ففيه الرخصة بدليل الأصل.

وفيه: أنه لا ملازمة بين جريان البراءة فى الأقل والأكثر وبين جريانها فى مسألة المتباينين كما هو المفروض؛ وذلك للفرق؛ بيان ذلك أنه: إن اريد من عطف المتباينين على الأقل والأكثر دعوى إمكان الترخيص فى ترك كل من المتباينين على تقدير فعل الآخر فهذا مما لا كلام فيه؛ فإنه لا محذور عقلًا فى ذلك.

وإن اريد: دعوى انطباق عمومات الترخيص المنطبقة على مسألة الأقل والأكثر على مسألة المتباينين، فيرده: منع التلازم؛ وذلك للفرق بين المسألتين؛ فإن الترخيص فى الأول ترخيص فى المخالفة الاحتمالية؛ بخلاف الترخيص فى الثانى فإنه ترخيص فى المخالفة قطعاً، وإن لم يكن ترخيصاً فى المخالفة القطعية.

فإن ترك الجمعة والظهر مرخص فيهما على تقدير فعل الآخر؛ مع أنه فى الواقع أحدهما واجب؛ وقد رخّص فى تركه؛ حيث رخّص فى ترك كل منهما.

نعم، لا يجوز الترخيص عقلًا فى تركهما معاً؛ وأمّا الترخيص فى ترك كل منهما مع فعل الآخر، فلا محذور فيه عقلًا إذا ساعد عليه الدليل فى مقام الإثبات.

كما أن المنع من الترخيص فى المتباينين على تقدير فعل الآخر، مبنىّ على حكم العقل بالمنع فى ذلك؛ كما يحكم بالمنع من الترخيص فى الجمع بين التركين؛ فيكون الجمع بين الترخيصين المشروطين كالجمع بين الترخيصين المطلقين.

وبعبارة اخرى: كالترخيص فى الجمع بين التركين؛ كما ادعاه بعض مشايخنا؛ وعهدتها عليه.

ص: ١٠٢

والغرض أن ملاك البراءة فى الأقل والأكثر يختلف عن ملاكها فى المتباينين على التصوير المتقدم.

ثم إنه ذهب المحقّق النائينى قدس سره فى الفوائد- وفاقاً لما يظهر من الشيخ الأعظم فى رسائله- إلى المنع من جريان البراءة فى مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ وقد فصّل الشيخ قدس سره بين الشك فى الشرطية فحكم بالبراءة دون مسألة دوران الأمر بين التعيين وعدمه.

أمّا النائينى فقد فصّل فى الشرط المشكوك أيضاً بين الشرط المقوّم للذات وغيره.

كما أنه يظهر من محكى المحقّق الخراسانى فى استدلاله على الاشتغال عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير ما يستدعى التفصيل فى الشرط المشكوك بين المقوم للماهية وغيره؛ وإن ذكر إمكان جريان البراءة فى الشرطية المشكوكة مطلقاً.

وكيف كان، فقد استدل النائينى للحكم بالاشتغال فى مسئلة التردد بين

ص: ١٠٣

التعيين والتخيير بأن: مرجع التخيير إلى جعل العدل للواجب كما أن مرجع التعيين إلى عدم جعل البدل، ولا أصل ينفى التعيين؛ نعم لو كان هناك إطلاق لفظى فى الأمر بشىء فإن مقتضاه كون الواجب تعيينياً؛ ولكنه خلف المفروض؛ حيث إن الأمر إنما يصل إلى الاصول العملية حيث لا دليل إجتهادى.

وفى هذا الفرض لما كان مآل احتمال التعيين إلى عدم جعل عدل للواجب لم يكن هناك ما ينفى ذلك؛ لأنّ أصل البراءة إنما ينفى الأمر الوجودى الذى فى رفعه توسعة على العباد. وعدم جعل البدل ليس أمراً وجوديّاً؛ والأمر الوجودى هو جعل البدل؛ وكان حديث الرفع يعمّه لولا أن فى رفعه التضييق؛ وهو خلاف الامتنان؛ ويضادّ المقصود أيضاً من الحكم بالبراءة عن التعيين.

وبالجملة، فلا أصل ينفى التعيين؛ بل قاعدة الاشتغال تقتضى التعيين؛ للشك فى سقوط ما علم التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلًا. بلا فرق بين كون حقيقة الوجوب التخييرى هى: وجوب مشروط فى كل من العدلين بترك الآخر أو أنها سنخ آخر من الطلب يقابل الوجوب التعيينى (١).

ويرد عليه: أوّلًا: أنه وإن لم يكن عدم جعل العدل للواجب أمراً مجعولًا فى الأزل، ولكن استمراره فى حيطة اختيار الشارع؛ حيث يمكنه جعل البدل ورفع العدم الأزلى؛ فيكون بقاء عدم الجعل فى حوزة اختياره؛ ويكفى فى صحة الرفع كون اختيار الشىء وجعله بيده.

فكما يمكن للشارع رفع استمرار عدم الجعل، بجعل البدل، يمكنه الإبقاء عليه. ولا قصور فى عموم حديث الرفع عن شمول الامور العدميّة؛ بعد كونها تحت اختياره. فكما أن الامور الوجودية المشكوكة تندرج فى عموم حديث الرفع كالوجوب والتحريم المشكوكين، كذلك الامور العدميّة إذا كان فى رفعها توسعة ومنّة.

١- النائينى، فوائد الاصول، ٣: ۴٢۶- ۴٢٩.

ص: ١٠۴

ولا فرق فى ذلك بين تطبيق حديث الرفع ودليل البراءة على عنوان وجوديٍّ ملازم للأمر العدمى، فيقال: تعيّن كذا مرفوع، وبين تطبيقه على نفس العنوان العدمى.

وثانياً: إن مرجع احتمال التعيين إلى احتمال إطلاق وجوب الواجب فى حالة فعل ما يشك فى كونه عدلًا؛ كما أن احتمال التخيير يؤول إلى احتمال عدم وجوب الشىء فى حالة فعل ما يشك فى كونه عدلًا؛ وأصل البراءة- سواء النقلى أو العقلى، على تقدير تمامية البراءة العقليّة- ينفى الإطلاق، ويناسب نفى الوجوب مع الإتيان بما يشك فى كونه عدلًا.

فمثل هذا الشك فى السقوط مجرى أصل البراءة، لا أصل الاشتغال؛ بعد عدم كون الاشتغال عند الشك فى السقوط ثابتاً بدليل لفظى عام.

وثالثاً: ما سبق من تحقق الانحلال الحقيقى فى مثل موارد الشك فى الجزئية والشرطيّة، واحتمال التعيين؛ فيكون جريان الأصل فى هذه الموارد من قبيل الأصل فى الشبهات البدويّة غير المقرونة بالعلم الإجمالى؛ وذلك لكون ترك العمل الذى يشك فى اشتماله على جزء أو اشتراطه بشرط رأساً مخالفة قطعيّة تفصيليّة؛ وكذا ترك الواجب الذى يحتمل ثبوت العدل له على تقدير ترك العدل؛ فلا أصل مرخص فى هذه الحالة بعد العلم التفصيلى بكونها مخالفة؛ وأمّا الحالة الاخرى، أعنى الإتيان بالعدل المشكوك دون معلوم الوجوب فى الأخير، وكذا الإتيان بالفاقد للجزء والشرط المشكوكين، فلم يعلم تحقق المخالفة للواجب على تقديرها؛ وهذا مشكوك بالشك البدوى؛ والأصل فيه البراءة؛ فإن فى جعل الجزئية والشرطيّة وتعيّن الواجب كلفة زائدة عن الفروض الاخر ينفيها دليل البراءة.

ولا فرق فى دعوى الانحلال حقيقة أو حكماً بين كون التخيير المحتمل عقلياً- لاحتمال كون التكليف متعلقاً بالجامع العرفى- وبين كونه تخييراً شرعيّاً، فيما لم يكن بين الخصال جامع عرفى أو كان ولم يجعل الوجوب على أساسه؛ بل تعلق

ص: ١٠٥

الوجوب بالخصوصيات على التبادل.

كما لا فرق بين المبانى فى الوجوب التخييرى من كونه وجوباً مشروطاً بترك العدل أو سنخ وجوب فى قبال الوجوب التعيينى.

إذا عرفت ما مهّدناه من: اقتضاء الأصل العملى الحكم بالبراءة فى موارد الشك فى الشرطيّة والجزئيّة ودوران الأمر بين التعيين والتخيير يظهر حكم الصغريات التى أشرنا إليها وحكم ساير الموارد مما لم نتعرض لها بالخصوص.

فإذا شك المكلّف فى حد عرفة، جاز له الوقوف فى الموقع المشكوك كونه عرفة بشبهة مفهوميّة، لدوران الأمر بين تعين ما عدا ذلك المكان، إذا كان المحل المشكوك خارجاً من عرفات واقعاً، واختيار المكلّف بينه وبين ساير الأمكنة، إذا كان المكان المشكوك من جملة عرفات؛ وفى تعيين ما عدا المحل المشكوك زيادة كلفة وضيق على المكلّف فيحكم بعدمه.

وهكذا لوشك فى حدّ المشعر ومنى وحدّ الجمرات.

ولو شك فى حدّ مسجد الشجرة القديم كان الحكم كذلك؛ لأن الواجب فرضاً هو الإحرام من المسجد القديم لا بعنوانه؛ بل فى واقع المسجد؛ فإذا كان واقع المسجد أوسع، كانت الكلفة والثقل على المكلّف أقل مما إذا كان واقع المسجد أضيق؛ فيحكم بنفى الكلفة المشكوكة. وقد سبق أن فى موارد التكليف بالعناوين يكون التكليف متعلقاً بواقع العناوين وما تنطبق عليه؛ لا بذات العناوين والمفاهيم؛ وأنّ المفاهيم جسرٌ إلى الواقع والأمور العينيّة الخارجيّة.

فالأمر بالصلاة أمر بالتكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود؛ فإذا شك فى تقوّم الصلاة بجزء آخر كان الأصل مقتضياً للبراءة؛ وإن كان صدق عنوان الصلاة بدونه مشكوكاً.

وكذا الأمر بالوقوف بعرفة أمر بما هو وقوف بواقع عرفة؛ وهو القطعة الخارجية من الأرض؛ فتردد عرفة بين مقدار من الأرض وبين زائد عليه يرجع

ص: ١٠٦

إلى التردد فى التكليف المجعول لا فى امتثاله؛ ليحكم بالاشتغال؛ فلا يعلم بتعين الوقوف فى القطعة من الأرض المتيقّن كونها عرفة أو التخيير بينها وبين الوقوف بغيرها المشكوك فى كونها من عرفة.

وليس هذا من قبيل التكليف بالمسببات التى يجب الاحتياط فى محصّلها حيث يشك كما تقدم؛ فلا تخلط.

وكذا يحكم بالبراءة لو شك فى صدق الطواف بالبيت لو طاف الحاج فى مكان أرفع من البيت؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك فى اشتراط الواجب وهو الطواف بمحاذاة البيت، وقد سبق أنه مع الشك فى اشتراط الواجب يحكم بالبراءة.

فكما أنه لو شك فى اشتراط الصلاة بشرط يحكم بالبراءة فكذا فى المقام. ولا فرق فى الشرط المشكوك بين المقوّم للصلاة على تقدير اعتباره وبين غيره. كما أن الأمر فى الأجزاء المشكوكة كذلك. ولذا ترى أن الاصوليين الذين ذهبوا إلى وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح يتمسكون بأصل البراءة إذا انتهى الأمر إلى الاصول العملية وشك فى اشتراط شىء أو اعتبار جزء فى الصلاة؛ مع رجوع الشك إلى الشك فى صدق الصلاة الصحيحة بدون الجزء والشرط المشكوكين لا محالة.

فإذا كان الأمر فى الصلاة كما سبق، فالأمر فى الطواف حيث يشك فى اشتراط صدقه بشىء- ومن جملته اشتراط المحاذاة- يكون كذلك. وقد سبق التصريح بجريان البراءة فى مثله من المحقق الخراسانى فى كفاية الاصول؛ حيث صرّح بأن الشك فى صدق الصلاة- بناءً على اختصاص الوضع بالصحيح- لا يمنع من الرجوع إلى البراءة فى الأجزاء والشرائط المشكوكة؛ ونسب ذلك إلى المشهور؛ وأنهم ذهبوا إلى البراءة مع قولهم بكون الألفاظ موضوعة لخصوص الصحيح، فراجع.

ص: ۱۰۷

الذكر فى الحج هل ذكر اللّه فى المشاعر واجب أو مستحب؟

تمهيد

حيدر حب‌اللّه

من الواضح أنّ الحاجّ يذكر اللّه تعالى فى حجّه، ففى الصلوات- صباحاً وظهراً ومساءً- يذكر اللّه، وفى التلبية يذكر اللّه، وما شابهها، لكن سؤالًا يثار هنا هل يجب فى الحج ذكرٌ آخر غير التلبية وغير الصلوات اليومية أو صلاة الطواف أم أنّ ذلك غير واجب؟

والذى يبدو أنّ هذا الموضوع قد جرى تناوله فى كتب التفاسير، عند تفسير بعض آيات الحج فى سورة البقرة، كما تناولته الدراسات الفقهية فى ثلاثة مواضع:

عرفة، والمشعر الحرام، وأيّام التشريق.

وقد لاحظنا أنّ الفقه الشيعى لم يعالج موضوعاً عاماً يدور حول وجوب أو عدم وجوب ذكر اللّه تعالى فى الحج، إنما تناول موضوع وجوب أو عدم وجوب الدعاء فى عرفة، حيث ذهب بعض الفقهاء إلى وجوبه، كما تناول لزوم ذكر اللّه والصلاة على محمد وآل محمد فى المزدلفة، نظراً لذهاب بعض الفقهاء إلى وجوبه، وكذلك موضوع التكبير فى أيام التشريق.

بدورنا، سوف ندرس- بدايةً- مقولة وجوب الدعاء فى عرفة، ونرصد

ص: ۱۰۸

أدلّتها والمناقشات عليها، ثم نعرّج على القول بوجوب الـذكر فى المزدلفـة على الطريقـة عينها، متعرّضـين بعد ذلك لمسألة التكبير فى أيام التشريق، لنقدّم بعد ذلك تصوّراتنا الخاصّة فى هذا المجال ونتائجنا.

النظرية الأولى: نظرية وجوب الدعاء فى عرفة

ذهب الفقيه أبوالصلاح الحلبى (۴۴۷ ه) فى كتابه «الكافى فى الفقه» إلى وجوب الـدعاء فى عرفات، قال: «يلزم افتتاحه [الوقوف بعرفة] بالنية، وقطع زمانه بالدعاء، والتوبة، والاستغفار» (۱).

والظاهر من النص المنقول- إضافةً إلى أصل وجوب الـدعاء- وجوب التوبـة والاسـتغفار أيضاً، بل وجوب قطع الوقت وتقضـيته بهـذه الامور.

أدلّة النظرية الأولى:

وقد استدل على هذا الحكم بامور:

الأول: التمسّك بصـحيح معاوية بن عمار عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «إنّما تعجّل الصلاة وتجمع بينهما لتفرغ نفسك للدعاء، فإنه يوم دعاء ومسألة، ثم تأتى الموقف وعليك السكينة والوقار، فاحمد اللَّه، وهلّله، ومجّده، واثن عليه مائة مرّة...» (۲)، وهو حديث طويل نسبياً، كلّه تركيز على أنواع الدعاء، وفيه تشديد على عدم الالتهاء بالنظر إلى الناس و...، كما اشتمل على أدعية مخصوصة.

وتقريب الاستدلال بالرواية صيغ الأمر المتعدّدة فيها، وتشديدها على أمر الدعاء و... فى هذا اليوم، مما يدلّ على الوجوب.

الثانى: خبر أبى يحيى زكريا الموصـلى قال: «سألت العبـد الصالح عليه السـلام عن رجل وقف بالموقف، فأتاه نعى أبيه أو بعض ولده، قبل أن يذكر اللَّه بشىء أو يدعو،

۱- الحلبى، الكافى فى الفقه: ۱۹۷.

۲- الحرّ العاملى، وسائل الشيعة ۱۳: ۵۳۸، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۴، ح ۱.

ص: ۱۰۹

فاشتغل بالجزع والبكاء عن الدعاء، ثم أفاض الناس؟ فقال: لا أرى عليه شيئاً، وقد أساء، فليستغفر اللَّه، أمّا لو صبر واحتسب لأفاض من الموقف بحسنات أهل الموقف جميعاً، من غير أن ينقص من حسناتهم شيء» (۱).

وتقريب الاستدلال به رجوع حكمه بالإساءة ولزوم الاستغفار إلى ترك الذكر والدعاء، مما يدلّ على الوجوب.

الثالث: خبر عبداللَّه بن جذاعة الأزدى عن أبيه، قال: «قلت لأبى عبداللَّه عليه السلام: رجل وقف بالموقف فأصابته دهشة الناس، فبقى ينظر إلى الناس ولا يدعو، حتى أفاض الناس، قال: يجزيه وقوفه، ثم قال: أليس قد صلّى بعرفات الظهر والعصر، وقنت ودعا؟ قلت: بلى، قال: فعرفات كلّها موقف، وما قرب من الجبل فهو أفضل» (۲).

الرابع: خبر المجالس قال: «جاء نفر من اليهود إلى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، فسأله أعلمهم عن مسائل، وكان فيما سأله أن قال: أخبرنى لأىّ شيء أمر اللَّه بالوقوف بعرفات بعد العصر؟ فقال النبىّ صلى الله عليه و آله: إنّ العصر هى الساعة التى عصى آدم فيها ربّه، ففرض اللَّه عزّ وجل على امّتى الوقوف والتضرّع والدعاء فى أحبّ المواضع إليه و...» (۳).

إلى غير ذلك من الروايات الدالّة على الأدعية والأذكار فى عرفة، يوم التاسع من ذىالحجة الحرام.

هذه هى الروايات التى عثرت عليها- بعد الفحص- فى كلمات الفقهاء دليلًا على لزوم الدعاء يوم عرفة، ومن الطريف أن بعض هذه الأخبار المتقدّمة كانت من أدلّة القائلين بالاستحباب مثل خبر الأزدى والموصلى، فقد ذكرهما الحرّ العاملى

۱- المصدر نفسه: ۵۴۳، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۶، ح ۳.

۲- المصدر نفسه: ۵۴۲- ۵۴۳، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۶، ح ۲.

۳- المصدر نفسه: ۵۵۰، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۹، ح ۸.

ص: ۱۱۰

تحت عنوان: باب أنّ الدعاء بعرفة مستحب مؤكّد وليس بواجب (۱)، كما ذكرهما العلامة الحلّى فى المختلف دليلًا على عدم الوجوب (۲).

مناقشة أدلّة النظرية الأولى:

وقد نوقش الاستدلال بهذه الروايات من جهات هى:

أولًا: إنّ الأصحاب متسالمون على عدم الوجوب، مما يمنع عن الحكم به (۳).

ويناقش بأنّ تسالم الأصحاب هنا وإن خُدش بشكل بسيط بمثل الحلبى، غير أنّه محتمل المدركية جداً، فلربما اعتمدوا على خبرى الموصلى والأزدى كما فعل العلامة الحلّى، ومعه لا مجال لأخذ تسالمهم حجةً.

ثانياً: إن بعض هذه الروايات- مثل صحيح معاوية بن عمار- قد أمر بأدعية مخصوصة، نعلم قطعاً عدم وجوبها، مما يكشف عن الاستحباب (۴).

وقد يقال: إننا نأخذ بدلالة الوجوب فيما لم تقم قرينة على خلافه ونترك دلالة الوجوب فيما قامت قرينة على الاستحباب.

إلّا أنّ ذلك ضعيف؛ فإن العرف- لا أقلّ- يتردّد فى استفادة الوجوب من أوامر سبقها أو لحقها أوامر عديدة عُلِمَ الاستحباب فى موردها، ومعه لا ينعقد ظهور فى الوجوب فيها، نعم، مبدأ الدلالة فيها موجود، يمكن دعمه بتعاضد الأخبار أو تأييد الآيات وما شابه ذلك، ومن ثم يكون محتاجاً لكى يرتقى إلى درجة الظهور إلى مساعدٍ خارجى، كما سنشير إلى أنموذج له لاحقاً.

ثالثاً: إنّ الظاهر من خبر الموصلى أن الإساءة إنما كانت للجزع والبكاء

۱- الحر العاملى، وسائل الشيعة ۱۳: ۵۴۲.

۲- العلامة الحلى، مختلف الشيعة ۴: ۲۴۳.

۳- كتاب الحج للشاهرودى، بقلم الجناتى ۳: ۴۱۳؛ والروحانى، فقه الصادق ۱۱: ۳۷۴؛ والأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۱؛ والمرتضى، الانتصار: ۲۳۳.

۴- الروحانى، فقه الصادق ۱۱: ۳۷۴.

ص: ۱۱۱

لا لترک الدعاء، وقرینة ذلک خصوصاً، ذیل الروایة: لو صبر واحتسب، کما هو واضح (۱).

ونحن وإن لم نجد هذا ظاهراً غیر أنّه یمنع- فی الحدّ الأدنی- عن ظهور الروایة فی المطلوب.

رابعاً: إنّ خبر المجالس قابل لإرادة الندب، ولو بقرینة ترتّب الثواب الوارد فیه، سیما وأنّه واقع فی مقام الإخبار لا فی مقام التشریع (۲).

ویرد علیه:

أ- إنّ قابلیة عبارةٍ ما للندب لا تنافی ظهورها فی الوجوب.

ب- إن ترتیب الثواب لا یعنی الاستحباب، فقد وردت آیات کثیرة وروایات عدیدة ترتّب الثواب علی امور واجبة، وهذا أوضح من أن یخفی، رغم اشتهار جعل الثواب قرینة الاستحباب فی کلمات الکثیر من الفقهاء.

ج- إنّ الوقوع فی سیاق الإخبار عن التشریع ربما یکون أوضح فی الدلالة

۱- المصدر نفسه؛ وکتاب الحج للشاهرودی بقلم الجناتی ۳: ۴۱۳؛ وانظر: النجفی، جواهر الکلام ۱۹: ۵۲.

۲- المصدر نفسه.

ص: ۱۱۲

على الحكم من الوقوع فی مقام التشريع، ذلك أن الإخبار قد يشرح حيثيات الحكم، ويطل عليها بما لا يبدو ظاهراً فی نصّ التشريع نفسه، هذا مضافاً إلی أنّه لا دليل علی أن الوقوع فی سياق الإخبار عن التشريع يضعف من دلالة كلمة «فرض» علی الوجوب.

خامساً: إنّ خبر الأزدی ظاهر فی إجزاء الوقوف، حتی من دون الدعاء، مما يكشف عن عدم وجوب الدعاء نفسه.

وقد أورد صاحب الجواهر (۱۲۶۶ ه) وقبله الفاضل الهندی (۱۱۳۷ ه) علی هذا الكلام بإيراد تام، وهو أن الإجزاء لا ينافی وجوب الدعاء بل يمكن اجتماعهما (۱)، والظاهر من كلامه- إذا أردنا شرحه وتعميقه- أن وجوب الدعاء لا يعنی صيرورته جزءاً للوقوف حتی يبطل الوقوف وينعدم بانعدام مقوّمه أو قيده، بل الوقوف ظرف للدعاء فحسب، مما يعنی ثبوت حكم تكليفی فی مورده فحسب، دون ترتيب آثار وضعية كالصحة أو البطلان للحج أو أحد أفعاله.

سادساً: إنّ خبر الأزدی- وكذا الموصلی- ليس نصّاً فی وجوب الدعاء، وعلی تقديره فغاية ما يدلّ عليه، لزوم الدعاء فی الجملة، لا قضاء تمام الوقت به كما ذهب إليه الحلبی (۲).

وهذا الكلام قابل للمناقشة، فإننا لا نتمسّك فی خبر الأزدی بدلالة نصية بقدر ما نتمسّك بظهور السؤال، وكذا المطلب الإضافی من الإمام عليه السلام فيما بعد، فی ارتكاز وجوب الدعاء يوم عرفة، وإلّا لم يكن معنی للسؤال برمّته، أو لمحاولة الإمام عليه السلام حلّ المشكل بذكر الصلاة والظهرين وما شابه ذلك، ودلالة الارتكاز محكمة حتی لو لم نعثر علی نصّ لفظی صريح فی الوجوب بين كلمات الرواية.

۱- النجفی، جواهر الكلام ۱۹: ۵۱؛ والفاضل الهندی، كشف اللثام ۶: ۷۱؛ هذا وقد اعتبر السيد حسن القمی أنّخبر الأزدی ظاهر فی لزوم الوقوف لا لزوم الدعاء، ولم نفهم مراده مع أنّ الحديث كلّه منصبّ علی عدم الدعاء بسبب الدهشة، ولعلّه ركز علی قراءة ذيل الرواية، فراجع له: كتاب الحج ۳: ۳۵.

۲- الهندی، كشف اللثام ۶: ۷۱- ۷۲.

ص: ۱۱۳

سابعاً: إن بعض هذه الروايات ضعيف السند، فالموصلى مجهول، وعبداللّه بن جذاعة مجهول، إضافة إلى جعفر بن عامر الراوى عنه، وأما خبر المجالس فهو ضعيف بجهالة أبى الحسن على بن الحسين البرقى على الأقلّ، فيبقى خبر معاوية بن عمار، وهو لوحده غير كافٍ، ذلك أن باب الأدعية قد علمنا من موارد كثيرة عدم الوجوب فيها مع مجىء صيغة الأمر، ولهذا لا يؤخذ بصيغة الأمر فيها إلا مع كثرتها و تشديدها، أو قيام قرائن عليها، وهو ما سندرسه فيما بعد إن شاء اللّه تعالى.

والمتحصّل- إلى هنا- أنّ الأدلّة التى قيلت لإثبات وجوب الدعاء فى عرفة غير تامّة، وبهذا يمكن التمسّك بأصالة البراءة عن الوجوب، كما فعله غير واحد (۱)، وإلا فإجراء البراءة مع وجود الدليل غير سديد.

النظرية الثانية: نظرية وجوب الذكر فى المشعر الحرام

وقد ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب الذكر عند المزدلفة، وزاد بعضهم لزوم الصلاة على محمد وآله، ففى جوابه عن إشكال وجوب الوقوف فى المزدلفة مع عدم وجوب الذكر فيها مع أنّ آية المزدلفة دالّة من حيث المبدأ على وجوب الذكر، يجيب الشريف المرتضى (۴۳۶ ه) فى «الانتصار» بعدم المانع من القول بالوجوب لظاهر الآية، إلا أنّه يضيف أنّه إذا دلّ دليل على استحباب الذكر أخرجناه عن ظهور الآية، ليبقى الباقى- وهو أصل الوقوف بالمزدلفة- على دلالة الوجوب (۲).

أما ابن البراج الطرابلسى، فرغم تصريحه باستحباب الدعاء يوم عرفة (۳)، يذكر أحكام الوقوف بالمشعر الحرام، ويقسّمها إلى واجب ومستحب، ثم يضع فى الواجب ذكرَ اللّه سبحانه والصلاة على النبى وآله صلوات اللّه عليهم أجمعين (۴).

۱- المصدر نفسه: ۷۱، والأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۱.

۲- المرتضى، الانتصار: ۲۳۲- ۲۳۳.

۳- ابن البراج الطرابلسى، المهذب ۱: ۲۵۱.

۴- المصدر نفسه: ۲۵۴.

ص: ۱۱۴

الوجه الأوّل: وفى الاستدلال على هذا الحكم، يمكن التمسّك بالآية الكريمة- كما هو ظاهر المرتضى- وهى قوله تعالى: [فَإِذا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرامِ وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ...] (۱)، حيث يظهر من الآية الأمرُ الظاهر فى الوجوب.

والمتحصّل- إلى هنا- أنّ الأدلّة التى قيلت لإثبات وجوب الدعاء فى عرفة غير تامّة، وبهذا يمكن التمسّك بأصالة البراءة عن الوجوب.

وقد نوقش هذا الاستدلال من جهات:

أولًا: إن الذكر الوارد فى هذه الآية، وفى آية الأيام المعدودات، وهى أيام التشريق والعيد، يراد منه الصلاة، وما يُذكر عقيب المناسك، ومعنى ذلك عدم وجوب ما هو غير الصلاة، لا أقلّ من احتمال ذلك (۲).

ويرد عليه: أن جعل الصلاة هى المرادة من الأمر بالذكر هنا بعيد جداً، إذ أىّ خصوصية للحج حتى يؤمر بالصلاة اليومية فيه فى المشعر وأيام التشريق؟! سيما وأنّ الأمر قد تكرر فى هذه الآيات مما يدلّ على مطلب إضافى غير الصلاة اليومية المعمولة فى الحج وغيره.

أما الذكر عقيب المناسك، فإن صدق عليه الذكر حكمنا بوجوبه، لا على نحو التعيين، بل على نحو كونه أحد الأفراد، فإن دلّ دليل على وجوبه

۱- البقرة: ۱۹۸.

۲- الهندى، كشف اللثام ۶: ۷۲؛ والروحانى، فقه الصادق ۱۱: ۳۷۵؛ والأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۳، وله أيضاً زبدة البيان: ۳۵۱.

ص: ۱۱۵

بعنوانه وصدق عليه الذكر كفى، مع أنّهم لا يقولون عادةً بوجوبه، وستأتى الإشارة إليه.

ومثل هذا القول ما ذكره جمع من فقهاء ومفسرى أهل السنّة من أنّ المراد بالذكر فى الآية صلاتى المغرب والعشاء فى المزدلفة، وبعضهم حمله على صلاة المغرب لتصحيح الوجوب بها فوجب حمله عليها (۱)، وعبّر بعضهم بصلاة المغرب والعشاء جمعاً فى المزدلفة (۲).

وقد رفض بعض المفسّرين السنّة هذا القول، وذهبوا إلى أن ظاهر الآية إفادة وجوب الذكر، وأنّ فعل النبى صلى الله عليه و آله شاهد على أن الذكر كان مغايراً لفعل صلاتى المغرب والعشاء جمعاً فى المزدلفة (۳).

نعم يشهد لهذا الكلام- وهو تطبيق الذكر على الصلاة- خبر الأزدى المتقدّم، حيث سأله الإمام أخيراً بأنه هل صلّى فى عرفات الظهر والعصر وقنت ودعا؟

فأجابه بالإيجاب، فذكر له الإمام أن عرفات كلّها موقف، مما يعنى أن لزوم الدعاء يتحقق فى داخل الصلاة، وهكذا الحال فى الذكر، ولعله لذلك تمسّك به العلامة فى المقام مع خبر الموصلى لرد الحكم بالوجوب (۴). إلا أن الرواية ضعيفة السند كما ذكرنا سابقاً، فلا يعتمد عليها، وهكذا خبر الموصلى.

وقد أورد المحقق الأردبيلى على تفسير الذكر بصلاتى المغرب والعشاء بأنّ معناه لزوم إتيان الصلاتين فى المزدلفة، وهو غير جيد، إذ دلّت على عدمه صحيحة محمد بن مسلم وخبر سماعة وصحيحة هشام بن الحكم الدالة بأجمعها على جواز الإتيان بالمغرب فى عرفة والعشاء فى المزدلفة، إلا إذا أرادوا خصوص العشاء، فتحمل أخبار الجمع بينهما بأذانٍ واحد وإقامتين على الندب (۵).

ثانياً: ما ذكره العلامة الحلّى من التمسّك بمنع الكبرى، وهى إنكار ظهور صيغة الأمر (فى الآية) فى الوجوب، دون تبيين قرينة خاصة أو عامّة (۶).

۱- أبوبكر الجصّاص، أحكام القرآن ۱: ۳۱۲- ۳۱۳.

۲- ابن كثير، تفسير ابن كثير ۱: ۲۴۲؛ وابن الجوزى، زاد المسير فى علم التفسير ۱: ۲۱۳؛ والفخر الرازى، التفسير الكبير ۵: ۱۷۸.

۳- محمد عبده ورشيد رضا، تفسير المنار ۲: ۲۳۲- ۲۳۳.

۴- العلامة الحلى، مختلف الشيعة ۴: ۲۴۳.

۵- الأردبيلى، زبدة البيان: ۳۵۲.

۶- العلامة الحلّى، مختلف الشيعة ۴: ۲۴۳.

ص: ۱۱۶

وهذا الكلام واضح الدفع:

أ- أما كبرى ظهور صيغة الأمر فى الوجوب فقد حقق فى علم أصول الفقه.

ب- وأمّا الصغرى فلا توجد قرينة تصرف خصوص الآية عن هذا الظهور فى الإلزام، بل سيأتى ما يوجب تأكيد ظهورها فى ذلك.

ثالثاً: ثمة احتمال ذكره المحقق الأردبيلى وغيره وهو أن نحمل الآية على النية، فيما تحمل الأخبار المؤيدة لها على الندب، وقد استظهر رحمه اللّه ذلك (۱).

وهذا الوجه قابل للمناقشة أيضاً، فإن حمل الآية على النية يحتاج إلى قرينة، إلا إذا قصد تفسير الذكر بالذكر القلبى، وسيأتى الحديث عنه، وعندئذٍ يرد عليه أنّ الذكر لو أريد منه نية الأفعال لكان من باب تحصيل الحاصل، لأنّ الحج بتمام أفعاله وشرائطه مشروط بالنية والإخلاص، كأى عبادة أُخرى، فيكون أخذ النية فى الأمر العبادى مفروضاً عادةً بل دائماً، ومعه فأى خصوصية لذكر النية فى أفعال الحج بعنوان الذكر بعد تقرير أصل وجوب هذه الأفعال على نحو القربة؟

هذا مضافاً إلى أنّه لو أريد بالذكر النية، فلا ينسجم مع الآية اللاحقة المتوحّدة السياق معها، والآمرة بالذكر الكثير كذكر الآباء أو أشدّ ذكراً، فإن النية تحصل ويبقى لها نحو استدامة حكمية بلا حاجة إلى افتراض كثير وقليل فيها. نعم، لو أراد من النية مطلق الذكر القلبى، لا الذكر القلبى المفروض فى النية أمكن، وسيأتى بحثه.

رابعاً: إن الحكم بوجوب الذكر خلاف المشهور، بل خلاف الاتفاق على ما يبدو، ولهذا تحمل الآية على الاستحباب (۲).

وفى النفس شىء من دعوى كونه خلافَ المشهور بعد عدم تعرّض الكثيرين

۱- الأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۳- ۲۴۴؛ وزبدة البيان: ۳۵۱؛ والنجفى، جواهرالكلام ۱۹: ۸۰.

۲- الأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۴؛ وأبوبكر الجصاص، أحكام القرآن ۱: ۳۱۳.

ص: ۱۱۷

له، وإن كان عدم التعرّض- إنصافاً- قرينة عدم الوجوب، إذ لو كان واجباً لذكروه عادةً، نعم ظاهر جمع الميل للوجوب، مثل القاضى ابن البراج فى المهذب كما أسلفنا، والمحقق الأردبيلى فى زبدة البيان (۱)، وتردّد فى المسألة العاملى فى المدارك وإن قوّى الاستحباب (۲)، بل قال بذلك الشيخ الطوسى فى التبيان (۳)، وابن أبى جامع العاملى (۱۱۳۵ ه) فى تفسير الوجيز، مع إقراره بذهاب أكثر الأصحاب إلى الاستحباب (۴)، ومن المعاصرين الصادقى الطهرانى فى تفسير الفرقان (۵)، وقد سمعتَ كلام السيد المرتضى غير الآبى عن حمل الآية على الوجوب.

ولو سلّم ذهاب المشهور إلى الاستحباب، فهو إن ضرّ فإنّما يضرّ بحجّية سند بعض الروايات التى يستفاد منها الوجوب؛ باعتبار أنّ إعراضهم موجب- على قولٍ- لوهن الرواية، إلا أنّ المورد ليس كذلك، بعد كون مهمّ المدرك هنا هو الآية الكريمة، ومن ثم يكون الخلاف مع المشهور فى الدلالة لا فى الصدور، وهذه المخالفة لا تقدح- عادةً- فى الدلالة بعد ثبوتها.

الوجه الثانى: التمسّك بجملة من الروايات وهى:

الرواية الأولى: خبر أبى بصير قال: قلت لأبى عبداللّه: «جعلت فداك، إنّ صاحبىّ هذين جهلا أن يقفا فى المزدلفة، فقال: يرجعان مكانهما فيقفان بالمشعر ساعة، قلت: فإنه لم يخبرهما أحد حتى كان اليوم وقد نفر الناس، قال: فنكس رأسه ساعة، ثم قال: أليسا قد صلّيا الغداة بالمزدلفة؟ قلت: بلى، قال: أليس قد قنتا فى صلاتهما؟ قلت: بلى، قال: تمّ حجهما، ثم قال: والمشعر من المزدلفة، والمزدلفة من المشعر، وإنما يكفيهما اليسير من الدعاء» (۶).

۱- الأردبيلى، زبدة البيان: ۳۵۳.

۲- العاملى، مدارك الأحكام ۸: ۲۴۳.

۳- الطوسى، التبيان ۲: ۵۲۷.

۴- ابن أبى جامع العاملى، الوجيز فى تفسير القرآن العزيز ۱: ۱۷۳.

۵- الصادقى الطهرانى، الفرقان فى تفسير القرآن ۲: ۱۸۹، ۱۹۵.

۶- وسائل الشيعة ۱۴: ۴۷، باب ۲۵، من الوقوف، ح ۷.

ص: ۱۱۸

وتقريب الاستدلال بالرواية أنّها اكتفت بدعاء القنوت، وحكمت بكفاية اليسير من الدعاء فى المزدلفة، مما يفرض- ارتكازاً- أنّه كان واجباً، ولولا وجوبه لما لزم كلّ ذلك.

ويبقى أنّ الرواية تتحدّث عن الدعاء لا الذكر، ولا بأس به ففى الدعاء ذكرٌ عادةً. والرواية لا تدلّ على كفاية الصلاة- كما قيل سابقاً فى تفسير الآية- ذلك أنّ الإمام أراد أنيستفيد من دعاء الصلاة لا منها عينها، بوصفه أمراً مستحباً لا واجباً، ولعلّه لهذا لم يسأله- فقط- أصلّى أم لا؟ ولو كانت الصلاة كافيةً لما احتاج للسؤال عن القنوت المشكوك الإتيان به عادةً؛ لمكان استحبابه.

إلا أنّ المشكلة الوحيدة فى الرواية ورود محمد بن سنان فى سندها، وقد أسقط الأردبيلى هذه الرواية لضعف هذا الرجل (۱).

أمّا ما ذكره صاحب الجواهر من أن لهجة التسامح الواردة فى الرواية وما فيها من أحكام تجعلها دالةً على الاستحباب (۲)، فهو غير واضح، بعد أن كان الإمام متشدّداً فى السؤال عن قضايا وقعت منهم تبرّر الإجزاء وإسقاط الواجب عنهم.

الرواية الثانية: خبر محمد بن حكيم قال: «قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: أصلحك اللّه، الرجل الأعجمى والمرأة الضعيفة تكون مع الجمال الأعرابى، فإذا أفاض بهم من عرفات مرّ بهم كما هم إلى منى، لم ينزل بهم جُمَعاً، قال: أليس قد صلّوا بها، فقد أجزأهم، قلت: فإن لم يصلّوا بها؟ فقال: فذكروا اللّه فيها، فإن كانوا ذكروا اللّه فيها فقد أجزأهم» (۳).

۱- الأردبيلى، مجمع الفائدة والبرهان ۷: ۲۴۲- ۲۴۳.

۲- النجفى، جواهر الكلام ۱۹: ۸۱.

۳- وسائل الشيعة ۱۴: ۴۶، باب ۲۵، من الوقوف، ح ۳.

ص: ۱۱۹

وتقريب الاستدلال بها أنّ لزوم الذكر مفروض فيها، وإلا فما معنى الإجزاء على تقدير الذكر؟!

وقد أورد الأردبيلى على هذه الرواية ضعف سندها بمحمد بن حكيم نفسه، حيث لم يرد تصريح بتوثيقه (۱)، فيما اعتبر بعضهم روايته حسنة لأنّه ممدوح على ما جاء فى روايةٍ صحيحة عن الإمام عليه السلام (۲).

نعم، فى الرواية كفاية الصلاة، مما يكشف عن عدم لزوم ذكر آخر فيها، إلا أنّه مردود بأنّ سؤال الإمام عن الصلاة تعبير آخر عن تحقق مسمّى الوقوف فى المزدلفة، إذ لا معنى لفرض صلاتهم على الراحلة، وهو افتراض بعيد، فيكون مراد الإمام عليه السلام نزولهم ولو بمقدار يسير يوجب تحقق الوقوف الركنى، كما هو المعروف بين الفقهاء، وبهذا لا يكون هناك ارتباط بين الصلاة والذكر.

نعم، ذكر اللّه فى المزدلفة يمكن تصوّره وهم على الراحلة، إلا أنّه من غير البعيد أيضاً أن يكون المراد نزولهم للذكر، باعتبار أن هذه الجهة هى المفروضة مورداً للسؤال فى الرواية، فيكون ذلك استطراقاً لكشف حال تحقق مسمّى النزول منهم، وإلا كان فى الرواية دلالة على لزوم الذكر.

اللهم إلا- أن يقال بأنّ نفس المرور بالمزدلفة موجب لتحقق الوقوف الشرعى، ومعه يكون التعبير بالصلاة كاشفاً عن تحقق الذكر الواجب بها.

لكن مع ذلك، لا تدلّ الرواية على شىء هنا، فإنّها بصدد بيان كفاية الذكر أو الصلاة مطلقاً فى تحقق الوقوف بالمزدلفة، لأنّ السؤال كان عن الوقوف لا عن الذكر، ومعه فتكون أجنبيةً عن مقامنا؛ لأنّها ليست فى مقام بيان حكم الذكر حتّى يقال: إن اكتفاءها بالصلاة كاشف عن كفايتها عن الذكر.

وبعبارةٍ أخرى، ليست الرواية فى مقام بيان حكم الذكر حتى يؤخذ بتفريعاتها، بل فى مقام بيان حكم الوقوف، فلا يستدلّ بها على شىء هنا.

هذا، وأمّا ما ذكره صاحب الجواهر من حمل الرواية على النية (۳) كما تقدّم فى

۱- الأردبيلى، مجمع الفائدة ۷: ۲۴۳.

۲- انظر الخوئى، معجم رجال الحديث ۱۷: ۳۶- ۳۸.

۳- النجفى، جواهرالكلام ۱۹: ۸۱.

ص: ۱۲۰

غيرها، فهو خلاف الظاهر كما صار واضحاً وسيتضح.

الرواية الثالثة: صحيحة معاوية بن عمار عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «أصبح على طهر بعد ما تصلّى الفجر فقف (وقف) إن شئت قريباً من الجبل، وإن شئت حيث شئت، فإذا وقفت فاحمد اللّه عز و جل واثن عليه، واذكر من آلائه وبلائه ما قدرت عليه، وصلّ على النبى صلى الله عليه و آله، ثم ليكن من قولك:...» (۱).

والظاهر أنّ هذه الرواية هى مدرك الوجوب عند القاضى ابن البراج، لذكر الصلاة على النبى وآله فيها، وقد ذكرنا سابقاً ملاحظتنا عليها، وقلنا: إنها بحاجة إلى ضمّ روايات اخرى لها، سيما مع اشتمالها على مقاطع مخصوصة يُجْمَع على عدم وجوبها بالتأكيد.

ومثل خبر ابن عمار عدد من الروايات الدالة على أدعية مأثورة فى المشعر الحرام.

والمتحصّل أنّ ما جاء فى كلمات الفقهاء فى أمر الذكر فى المزدلفة يمكن الأخذ به من حيث دلالة الآية، وإن كان لنا كلام لاحق فانتظر، نعم، التمسّك بالأصل لنفى الوجوب فى غير محلّه مع وجود الدليل.

النظرية الثالثة: نظرية وجوب التكبير فى منى أيام التشريق

والذى يبدو أن هناك قولًا بوجوب التكبير أيام التشريق فى منى، فقد ذهب إلى ذلك السيد المرتضى (۲)، وهو الظاهر من تفسير التبيان وغيره للطوسى (۳)، ومن

۱- وسائل الشيعة ۱۴: ۲۰، باب ۱۱، من الوقوف، ح ۱.

۲- المرتضى، الانتصار: ۱۷۳؛ ورسائل الشريف المرتضى ۳: ۴۵.

۳- الطوسى، التبيان ۲: ۱۷۵؛ والاستبصار ۲: ۲۹۱، طبعة دارالتعارف.

ص: ۱۲۱

ابن سعيد الحلّى فى نزهة الناظر (۱)، والراوندى فى فقه القرآن (۲).

كما أنّ صاحب المدارك وغيره قد نسب إلى السيد المرتضى القول بوجوب التكبير فى منى (۳)، كما نقل الحكاية صاحب الجواهر عن ابن حمزة، وأنه قال بالوجوب (۴)، وقد نسب العلامة الحلى فى المختلف لابن الجنيد القول بوجوب التكبير فى العيدين بعد الفرائض (۵). ولم نجد نصّاً صريحاً لأحد من الفقهاء يحكم بوجوب الذكر أو التكبير أيام التشريق ويوم العيد فى منى غير من ذكرناه، وظاهر الطبرسى فى مجمع البيان وجود القائل بالوجوب (۶)، و بعض الفقهاء ذكر أدلّةً لهذا القول، وإن لم يجزم به فى النهاية، وحاصل أدلّتهم ما يلى:

أدلّة النظرية الثالثة:

الدليل الأوّل: التمسّك بالإجماع، وقد نسبه فى المدارك والجواهر إلى السيد المرتضى (۷)، وهو كذلك (۸).

۱- ابن سعيد الحلى، نزهة الناظر: ۳۴- ۳۵.

۲- الراوندى، فقه القرآن ۱: ۳۰۰.

۳- العاملى، مدارك الأحكام ۸: ۲۴۲.

۴- النجفى، جواهر الكلام ۲۰: ۳۵؛ وحول النسبة لهما راجع: السبزوارى، ذخيرة المعاد: ۶۹۲؛ والخوئى، مستند العروة الوثقى، كتاب الصلاة ۷: ۳۳۱؛ وابن سعيد الحلّى، نزهة الناظر: ۳۴.

۵- العلامة الحلّى، مختلف الشيعة ۲: ۲۷۵.

۶- الطبرسى، مجمع البيان ۲: ۵۲۹.

۷- المدارك ۸: ۲۴۲، والجواهر ۲۰: ۳۵.

۸- المرتضى، الانتصار: ۱۷۳.

ص: ۱۲۲

وناقشه صاحب الجواهر بأنّه موهون بمصير غيره إلى خلافه، وهذا صحيح، فإننا لم نعثر بعد التتبع المقدور لنا على من قال بذلك أو حكم به غير من تقدّم، وهم لا يشكلون شهرةً فضلًا عن إجماع.

الدليل الثانى: قوله تعالى: [وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُوداتٍ]، حيث ذكرت النصوص وكلمات المفسّرين فى شبه اتفاق بين السنّة والشيعة أنّها أيام التشريق بمنى، ويشهد لذلك سياق الآية بلحاظ ذيلها، كما أفادوه فى مباحث التفسير (۱).

وقد حمل مثل صاحب المدارك وغيره الأوامر هذه فى الآية وفيما أتى من روايات على الاستحباب (۲)، مستشهداً على ذلك بصحيح علىّ بن جعفر قال:

«وسألته عن الرجل يصلّى وحده أيام التشريق، هل عليه تكبير؟ قال: نعم، وإن نسى فلا بأس» (۳)، وفى سند آخر للرواية كان الجواب: «يستحب، فإن نسى فلا شىء عليه» (۴)، وفى خبر ثالث كان السؤال عن صلاة النافلة أيام التشريق هل فيها تكبير؟ فكان الجواب: «نعم، وإن نسى فلا بأس» (۵).

إلّا أنّ هذه الروايات- عدا الثانية منها- أدلّ على الوجوب منها على عدمه، فهى ظاهرة فى الإلزام، بل صريحة، غايته أنّه لا يترتب أثر وضعى على نسيان التكبيرات، وأما الرواية الثانية فهى غير دالةٍ على الوجوب إلا أنّها لا تملك دلالة تشهد على عدم الوجوب، والوجه فى ذلك أن كلمة الاستحباب لا يحرز أنّها تعنى نفى الوجوب فى تلك الآونة، إذ هى من الناحية اللغوية دالة على مرغوبية الشىء

۱- الطوسى، التبيان ۲: ۱۷۵؛ والراوندى، فقه القرآن ۱: ۳۰۰؛ وابن سعيد الحلى، نزهة الناظر: ۳۴.

۲- المدارك ۸: ۲۴۳؛ والسبزوارى، ذخيرة المعاد: ۶۹۲؛ والطباطبائى، الرياض ۴: ۱۰۷- ۱۰۸؛ والخوئى، مستند العروة ۷: ۳۳۱- ۳۳۲.

۳- وسائل الشيعة ۷: ۴۶۴.

۴- المصدر نفسه.

۵- المصدر نفسه: ۴۶۷.

ص: ۱۲۳

ومحبوبيته، الأعم من وجوبه أو استحبابه، فلا يكون هذا التعبير شاهداً على عدم الوجوب، وإن لم يكن شاهداً على الوجوب نفسه، ومجرّد كون السؤال عن الوجوب لا يكون شاهداً على ذلك، بل لعلّ قوله بعد ذلك: وإن نسى فلا شيء عليه، أقرب إلى الوجوب منه إلى الاستحباب، إذ فى الاستحباب يبدو واضحاً عدم ترتب أثر على نسيان فعل المستحب، والواجب هو الذى يتوهّم فيه ذلك، وعليه فدلالة الرواية على تكوين قرينة عكسية غير واضحة.

هذا مضافاً إلى احتمال كون الروايات الثلاث واحدة لبعد سؤاله له عليه السلام عدّة مرات فى موضوع واحد، الأمر الذى يلقى الإجمال على دلالة الرواية، وإن كان احتمال الخصوصية فى كل رواية واردٌ إنصافاً.

نعم، ثمّة روايات استفيد منها عدم الوجوب غير خبر ابن جعفر المتقدّم، لكن روايات الوجوب أكثر وستأتى، وجملة منها تام سنداً، وهى موافقة لظهور الآية القرآنية، فالأقرب الأخذ بها عن الأخذ بمثل صحيح ابن جعفر حتّى لو كانت الشهرة معه أو الإجماع كما ذكره بعض، فإنّ احتمال المدركية فى فهم النصوص مع تعارضها واردٌ جدّاً، فيرجّح الخبر الموافق لظاهر الكتاب على الموافق لظاهر الشهرة لو تحققت، ومعه فلا يقدّم صحيح ابن جعفر على ظاهر أدلّة الوجوب.

وتجدر الإشارة إلى أننا نريد فى بحث التكبير ما يخصّ كبرى ذكر اللَّه تعالى، أما تفاصيل هذا البحث، وثبوت التكبير لمن كان خارج منى أيضاً، أو ثبوته فى عيد الفطر كالأضحى، أو ثبوت التكبير عقيب النوافل كالفرائض و.. فهو خارج عن محلّ بحثنا.

الدليل الثالث: بعض الأخبار وهى:

الخبر الأوّل: الصحيح عن منصور بن حازم عن أبى عبداللَّه عليه السلام فى قول اللَّه عز وجل: [وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِى أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ] قال: «هى أيام التشريق، كانوا إذا قاموا بمنى بعد النحر تفاخروا، فقال الرجل منهم: كان أبى يفعل كذا وكذا، فقال اللَّه

ص: ۱۲۴

عز وجل: [فَإِذا قَضَيْتُمْ مَناسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آباءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْراً] قال: والتكبير: اللَّه أكبر، اللَّه أكبر، لا إله إلا اللَّه، واللَّه أكبر، اللَّه أكبر، وللَّه الحمد، اللَّه أكبر على ما هدانا، اللَّه أكبر على ما رزقنا من بهيمة الأنعام» (۱).

وقد اعتبر صاحب المدارك هذه الرواية ذات دلالة على الوجوب هنا (۲).

إلا أنّ الظاهر عدم دلالة الرواية على الوجوب، فإن غايتها أنّ الآية الكريمة قد جاءت ردّاً على عادة العرب من التفاخر بعد النحر، دون أى إشارة إلى أن التكبير أو الذكر كان على نحو الوجوب أو الاستحباب المؤكّد أو غير ذلك، نعم، الدلالة تابعة لدلالة الآيات نفسها، ومعه لا يكون فى الرواية مطلب إضافى يمكن تحقيقه.

الخبر الثانى: ما عن محمد بن مسلم قال: «سألت أبا عبداللَّه عليه السلام عن قول اللَّه عزّ وجلّ: [وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُوداتٍ] قال: التكبير فى أيام التشريق صلاة الظهر من يوم النحر إلى صلاة الفجر من اليوم الثالث، وفى الأمصار عشر صلوات، فإذا نفر الناس النفر الأوّل أمسك أهل الأمصار، ومن أقام بمنى فصلّى بها الظهر والعصر فليكبّر» (۳).

وتقريب الاستدلال بالخبر أنه أمر بالتكبير لمن أقام بمنى، وهو ظاهر فى الوجوب، وقد اعتبره صاحب المدارك خبراً حسناً (۴).

الخبر الثالث: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «التكبير أيّام التشريق من صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة العصر من آخر أيام التشريق، إن أنت أقمت بمنى، وإن أنت خرجت فليس عليك تكبير..» (۵).

۱- المصدر نفسه ۷: ۴۵۹.

۲- العاملى، مدارك الأحكام ۸: ۲۴۲- ۲۴۳.

۳- وسائل الشيعة ۱۴: ۲۷۱.

۴- مدارك الأحكام ۸: ۲۴۳.

۵- وسائل الشيعة ۷: ۴۵۹، أبواب صلاة العيد، باب ۲۱، ح ۴.

ص: ۱۲۵

فإن الظاهر من المقابلة بمنى وغيرها، ومجيء كلمة «عليك» ثبوت الوجوب على تقدير البقاء بمنى.

الخبر الرابع: ما فى عيون الأخبار بأسانيده عن الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام فى كتابه إلى المأمون: «والتكبير فى العيدين واجب، فى الفطر... وفى الأضحى فى دبر عشر صلوات...» (۱).

الخبر الخامس: خبر مصدّق بن صدقة عن عمّار عن أبى عبداللّه عليه السلام قال:

«سألته عن التكبير؟ فقال: واجب فى دبر كل صلاة فريضة أو نافلة أيّام التشريق» (۲).

الخبر السادس: خبر الأعمش عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: «والتكبير فى العيدين واجب..» (۳).

الخبر السابع: خبر على بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: «سألته عن النساء، هل عليهنّ التكبير أيام التشريق؟ قال: نعم، ولا يجهرن» (۴).

إلى غيرها من الروايات العديدة الظاهرة فى الوجوب، فلتراجع (۵).

وحتى لو كان فى هذه الروايات بعض أوجه الاختلاف فإنّها تتحد فى الدلالة على مبدأ الوجوب، كما تقف لصالح النص القرآنى، وهو المطلوب، لا أقلّ من كونها تضعف الوثوق بالأخبار المعارضة على قلّة الأخيرة، وهو المطلوب هنا.

هذا مهمّ ما عثرنا عليه فى كلماتهم تمسّكاً لهذا الحكم، وإن ذكر الفخر الرازى

۱- المصدر نفسه: ۴۶۰، أبواب صلاة العيد، باب ۲۱، ح ۷.

۲- المصدر نفسه: ۴۶۲، أبواب صلاة العيد، باب ۲۱، ح ۱۲.

۳- المصدر نفسه: ۴۵۷، أبواب صلاة العيد، باب ۲۰، ح ۶.

۴- المصدر نفسه: ۴۶۳، أبواب صلاة العيد، باب ۲۲، ح ۱ و ۳.

۵- المصدر نفسه: أبواب صلاة العيد، باب ۲۳، ح ۲، وباب ۲۴، ح ۱ و ۳، و باب ۲۵ ح ۱ و ۲ و ۳، و...، وراجع المستدرک ۶: ۱۴۰، ۱۴۱.

ص: ۱۲۶

أن بعض فقهاء المسلمين حمل الذكر اللازم بعد المناسك فى الآية على الذكر على الذبيحة (۱)، وهو فى غاية البعد، إذ لا علاقة للذكر على الذبيحة بالذكر المساوى لذكر آبائهم أو أشدّ ذكراً لمن أنصف؛ فإنّ الذكر على الذبيحة ليس بحيث يساوى ذكر الآباء فضلًا عن أن يكون أزيد منه.

الرأى المختار فى المسألة

ونحاول هنا ذكر تصوّراتنا عن الموضوع بعد استبعاد ما حسمنا ضعفه من الأدلّة السابقة، ونعرض الأدلّة لنعرف فى النتيجة ما هى معطياتها.

وحاصل ما يوجد- حسب الظاهر- من أدلّة على وجوب الذكر فى الحج فى الجملة وجوه أساسية لا بدّ من بحثها وهى:

الوجه الأوّل: قوله تعالى: [فَإِذا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرامِ وَ اذْكُرُوهُ كَما هَداكُمْ وَ إِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ] (۲).

وظاهر الآية وجوب الذكر بكل ما يصدق عليه أنّه ذكر من دعاء أو تكبير أو تهليل أو غير ذلك، ومؤكّد الوجوب فى الآية تكرّر صيغة الأمر مرتين فيها، مضافاً إلى المقارنة مع الهداية الإلهية بناءً على أنّ المراد من «كما هداكم» أى بنفس الحجم الذى هداكم به، وبما يساوق هدايته لكم، فإن مثل هذا الذيل واضح الإصرار على طلبه الذكر بعد عظيم النعمة بالهداية الإلهية التى لا تقاس بها نعمة.

قد يقال: إنّ التعبير ب [وَ إِنْ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلِهِ لَمِنَ الضَّالِّينَ] موجب لاختصاص دلالة الآية بذاك الزمان، حيث كان المسلمون كفاراً ثم اهتدوا بنعمة الإسلام، أما فى مثل عصرنا، حيث يولد المسلمون مسلمين فلا معنى لانطباق هذا العنوان عليهم.

إلا أنّ هذا الكلام غير متين، فإن الهداية الإلهية عامة شاملة للناس أجمعين، وهى ذات ديمومةٍ واستمرار، ولا تنحصر بالهداية من الكفر إلى الإيمان، فبوحدة

۱- الفخر الرازى، التفسير الكبير ۵: ۱۸۴.

۲- البقرة: ۱۹۸.

ص: ۱۲۷

الملاک یعلم أن موجب الـذکر واحـد سـیما بقرینـة قوله تعالی: [وَ وَجَدَکَ ضَالًّا فَهَدی]؛ حیث صحّ التعبیر بالهدایة بعد الضـلال رغم عدم وجود کفرٍ سابق.

وقـد ذکرنا سابقاً المنع عن انـدکاک الـذکر المراد بالآیة فی مثل الصـلاة، إذ ظاهرها التأسـیس لحکم جدید، لا توکید حکم آخر مما یحتاج عادةً وعرفاً إلی دلیل وقرینة، کما کنا قد ناقشنا مجمل الملاحظات المسجّلة علی الاستدلال بالآیة فلیراجع.

الوجه الثانی: وفی الآیة التی تلیها فوراً قال تعالی: [ثُمَّ أَفِیضُوا مِنْ حَیْثُ أَفاضَ النَّاسُ وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ...]، وهی دالّة علی لزوم الاسـتغفار مع الإفاضة أو عقیبها، والاسـتغفار لا یمکن دکّه فی الصلاة أو نحوها مما هو واجب فیها، کما هو واضح، کما لا موجب لصرف ظهور الآیة عن الوجوب.

الوجه الثالث: وفی الآیة التی تلیها فوراً، قال تعالی: [فَإِذا قَضَیْتُمْ مَناسِکَکُمْ فَاذْکُرُوا اللَّهَ کَذِکْرِکُمْ آباءَکُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِکْراً...].

ومن الواضح أن الأمر فی هذه الآیة مؤکّد، ولو بلحاظ «أشدّ ذکراً»، وقد نقل المفسّرون أن العرب کانت- بعد قضاء المناسک- تتفاخر بآبائها ورجالها، فأراد اللّه سبحانه أن یستبدل ذلک بذکره، فأمر بذلک فی هذه الآیة الکریمة (۱).

وهذا ما یؤکّد أنّ القضیة لم تکن صلاةً واجبةً یومیة أو أمراً عابراً، بل ظاهرةٌ ذُکْرِیة ودعائیة ملحوظة، مطلوبةٌ من الشارع تعالی.

۱- راجع قصّـة المفـاخرة عنـد الأـردبیلی، زبـدة البیان: ۳۵۷؛ والطبرسـی، مجمع البیـان ۲: ۵۲۹؛ وابـن الجـوزی، زاد المسـیر ۱: ۲۱۵؛ والکاشانی، الصافی ۱: ۲۱۷؛ والطبری، جامع البیان ۲: ۲۹۶- ۲۹۷، ۲۹۸؛ والفخر الرازی، التفسـیر الکبیر ۵: ۱۸۳؛ والطوسی، التبیان ۲: ۱۷۰؛ والقرطبی، الجـامع لأحکـام القرآن ۲: ۴۳۱؛ وأبی بکر الجصـاص، أحکـام القرآن ۱: ۳۱۵؛ وابن کـثیر، تفسـیر ابن کثیر ۱: ۲۴۴؛ وابن أبی جـامع العاملی، الوجیز ۱: ۱۷۴؛ والطباطبائی، المیزان ۲: ۸۰؛ وأبی الفتوح الرازی، روض الجنان ۳: ۱۳۰؛ ورشید رضا، المنار ۲: ۲۳۵؛ ومغنیـة، الکاشف ۱: ۳۰۶؛ والصـادقی، الفرقان ۲: ۲۰۱؛ والشوکانی، فتـح القدیر ۱: ۲۰۴، ۲۰۶؛ والسـیوطی، الدر المنثور ۱: ۵۵۷- ۵۵۸؛ والواحدی النیشابوری، أسباب النزول: ۳۹ و....

ص: ۱۲۸

الوجه الرابع: قوله تعالى بعد ذلك: [وَ اذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُوداتٍ...]، وهى أيام منى، كما أشرنا سابقاً، وهى دالّة- بظاهرها- على لزوم ذكر اللَّه فيها سواء كانت يومين أو ثلاثة، وحالها كحال الأدلّة السابقة، وقد بيّنا سابقاً تقريب الاستدلال بها، وردّ الملاحظات على ذلك.

والملفت فى هذه الآيات الأربع تكرّر الأمر فيها، بلغة تشديدية قلّما وجدناها بهذه الصورة التكرارية فى النصوص الكتابية، مما يوجب الجزم بالوجوب حتى لو كان كل واحدٍ منها لو لم ينضم إليه الآخر مشكوك الدلالة، وهو ما لا نسلّمه، ومثل هذه الدلالة القرآنية الحاسمة لا يمكن اختزالها فى الأذكار الواردة فى الصلاة أو على الذبيحة أو ما شابه ذلك، كما لا يمكن رفع اليد عن دلالتها الحاسمة برواية أو روايتين ما لم توجب الوثوق، فالمرجع هو النص الكتابى.

وقد كنا أجبنا عن سلسلة الملاحظات المسجلة على بعض الآيات المشار إليها، وخلصنا إلى أنّه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الوجوب فى الآيات.

الوجه الخامس: قوله تعالى: [وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ وَ يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَعْلُوماتٍ عَلى ما رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعامِ...].

وتقريب الاستدلال بالآية أنّها جعلت غاية أو منتهى الحج شهود المنافع وذكر اللَّه تعالى، ولسنا نظن أن هذا الحشد الهائل من أقاصى العالم إنما كان لجملة التلبية أو للتسمية على الذبيحة أو للصلاة ونحوها وما يفعله الناس أينما كانوا، مما يعنى أنّ حركة الحج جاءت لتكوين ظاهرة ذكرٍ للَّه‌تعالى تمتاز عن الحالات الاعتيادية.

نعم، ليس فى هذه الآية صيغة أمرٍ دالّةٍ على الوجوب، إلا أنّها توحى- لا أقلّ- بحضور ظاهرة الذكر حضوراً جاداً فى الحج وغاياته مما ينافى المشهور الفقهى اليوم الذى يجيز لك النوم طوال فترة عرفة أو المزدلفة، وعدم التضرّع أو الذكر للَّه

ص: ۱۲۹

إلا قليلًا جداً على مستوى الحكم الوجوبى.

قد يقال: إنّ الآية ظاهرة فى أنّ الذكر كان على البهيمة، مما يحصر دلالتها فى التسمية حال الذبح.

إلا أنّه غير وجيه أبداً، ذلك أنّ الذبح لا يكون أياماً معدودات، بل ولا متكرراً إذا لاحظنا فرد الحاج وآحاد الحجاج، فكيف صرحت الآية بأن ذكر اللّه كان أياماً عدة على البهيمة؟! وبهذا يظهر أنّ المراد هو ذكر اللّه شكراً على ما رزق من الأنعام والخيرات لا على البهيمة نفسها حال ذبحها.

الوجه السادس: إن عمل المعصومين عليهم السلام، وكذا سيرة المتشرّعة وعموم المسلمين عادةً قائمة على ذكر اللّه تعالى فى الحج، مما يعزّز دلالة الآيات بدرجة ولو بسيطة، ولا أقلّ من أنها لا تصادم دلالة الوجوب الموجودة فى الآيات.

المعروف من الروايات البالغة الكثرة فى أبواب الفقه أن الذكر يطلق على التلفظ اللسانى، وهذا هو المركوز فى أذهان المتشرّعة، كما تفيده بعض روايات الباب هنا.

وهذا الوجه لا يصلح- لوحده- دليلًا على الوجوب، لإمكان كون الذكر من المستحبّات المؤكّدة جداً، كما عليه الفقهاء، ومن ثم لا تكون السيرة دالةً على الوجوب إلا إذا كانت تقبّح بشدّة ترك الذكر فى الحج، وهو ما لا دليل عليه.

نعم، هذا الدليل كما أشرنا يعزّز الأدلّة الأخرى ويكون مؤيداً لها لا برهاناً مستقلًا عنها.

الوجه السابع: الروايات الشريفة الدالة وبكثرة على لزوم الذكر للّه‌تعالى فى الحج، فغير الروايات السابقة، ثمّة روايات عديدة، قد يناقش فى مفرداتها غير أنّها تساند برمّتها دلالة الوجوب العامة.

ولا بدّ أن نشير سلفاً إلى أنّه إذا دلّت بعض الروايات على أذكار بعينها وعلمنا

ص: ۱۳۰

من الخارج عدم وجوب هذه الأذكار بخصوصها، فهذا لا يقدح فی الدلالة العامة على مبدأ الوجوب، وإن قدح فی قوّة دلالة الروايات نفسها عليه لو بقيت منفردةً، فإنّ التعاضد مع النص الكتابی يمكن أن يبقی دلالة الوجوب فی الأوامر ويخرج منها ما قامت القرينة القطعية على إخراجه، كما أشرنا إلى النكتة العرفية فی ذلك.

ونحن ذاكرون هنا بعضاً من هذه الروايات على سبيل المثال لا الحصر:

الرواية الأولى: صحيحة يعقوب بن شعيب قال: «قلت لأبی عبداللّه عليه السلام: ما أقول إذا استقبلت الحجر؟ فقال: كبّر، وصلّ على محمد وآله» (۱).

الرواية الثانية: خبر ابن عذافر عن ابن يزيد عن أبی عبداللّه عليه السلام قال: «إذا زاغت الشمس يوم عرفة فاقطع التلبية واغتسل، وعليك بالتكبير والتهليل والتحميد والتسبيح والثناء على اللّه و...» (۲).

والخبر ضعيف السند بجهالة ابن يزيد.

والروايات الواردة فی الأدعية المأثورة كثيرة جداً، تساهم فی تعزيز دلالة الأدلّة السابقة (۳).

وبهذا تعزز دلالة بعض الروايات السابقة مثل صحيح معاوية بن عمار، وإن كانت كثرة مستحباته تضعف عن تكوين دلالة على الوجوب فيه بنفسه، نعم مثل صحيح ابن مسلم، وكذا الأخبار التامة الدلالة الضعيفة السند تغدو مساعداً لرفع درجة الوثوق بالحكم.

والمتحصّل وجوب الذكر فی المشعر وأيام التشريق، وهی بأجمعها أيام الحج، مع عرفة على احتمال. نعم، لا دليل على لزوم الذكر فی عمرة التمتع.

۱- وسائل الشيعة ۱۳: ۳۳۶، أبواب الطواف، باب ۲۱، ح ۲.

۲- المصدر نفسه: ۵۳۰، أبواب إحرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۹، ح ۴.

۳- على سبيل المثال انظر وسائل الشيعة ج ۱۳: ۳۱۳- ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۳۳- ۳۳۷، ۳۴۵- ۳۴۹، ۴۷۶، ۴۸۰، ۴۸۲، ۵۲۶، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۸- ۵۴۲، ۵۵۹- ۵۶۱ و....

ص: ۱۳۱

ما هو الذكر الواجب؟

وبعد الفراغ عن ضرورة الذكر بأنواعه، وعدم قيام دليل على خصوص الدعاء، ولا على خصوص الصلاة على محمد صلى الله عليه و آله وآله، ينبغى البحث فى ماهية الذكر الواجب، وما يمكن قوله هو:

أولًا: إن المطلوب حصول الذكر بحيث يصدق فى الحج تحقق ذكر معتدّ به للّه تعالى عموماً، وذكر كذلك فى عرفة (على احتمال)، وفى المزدلفة، وفى أيام العيد والتشريق... بشكل يتناسب عرفاً مع درجة التشديد فى الآيات.

ثانياً: لا يوجد ذكر خاص قام عليه دليل معتبر، بل يتحقق بكل ما يصدق عليه ذكر اللّه تعالى، تمسّكاً بالعناوين المأخوذة فى ألسنة النصوص.

ثالثاً: ما هو المقصود بالذكر هل التلفظ اللسانى أو الحضور القلبى؟

المعروف من الروايات البالغة الكثرة فى أبواب الفقه أن الذكر يطلق على التلفظ اللسانى، وهذا هو المركوز فى أذهان المتشرّعة، كما تفيده بعض روايات الباب هنا.

أما ما قاله الملا صالح المازندرانى نقلًا عن القرطبى من أنّ الذكر الكثير المأمورين نحن به فى آية الذكر الكثير ليس لسانياً للقطع بعدم وجوب ذكر كثير كذلك، بل قلبى، وأنّه يعنى الإيمان باللّه وإدامة ذكره بالقلب حقيقةً أو حكماً أو ذكراللّه عند القيام بالأفعال (۱) فيرد عليه أنّه لو تمّ فى تلك الآية، فلا يعلم تماميته فيما نحن فيه.

وقد احتمل الطوسى فى التبيان عند تفسير آية [كَذِكْرِكُمْ آباءَكُمْ] أن يكون المراد منه العلم وهو خلاف الظاهر، كما احتمل حضور المعنى للنفس قولًا أو غيره، مقوماً الأدعية للّهفى تلك المواطن (۲).

۱- الملا صالح المازندرانى، شرح أصول الكافى ۱۰: ۲۸۲.

۲- الطوسى، التبيان ۲: ۱۷۰.

ص: ۱۳۲

وذكر العلامـة الطباطبائى أن الذكر للقلب واللفظ حاكٍ عنه (۱)، والظاهر أنّ هذا هو المطلوب الأصلى والمقصد الشرعى الأولى، كما يستفاد من روايات عديدة، بل ومن مثل آية: [وَ أَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِى] على بعض التفاسير.

والـذى يبـدو أنّ قوله [كَـذِكْرِكُمْ آباءَكُمْ] يشـكّل قرينـة على أنّ الذكر اللسانى مطلوب، بعد ضمّ ما كان يفعله العرب فى الجاهلية من التفاخر اللسانى، وإن كان الهدف الإسمى هو الحضور القلبى.

رابعاً: الذكر واجب فى الحج بالبيان الذى سبق منا، إلا أن تركه لا يوجب الإخلال بالحج، لعدم دليلٍ على كونه من أجزائه أو أركانه، بل الـدليل أقصـى ما يـدل على كونه واجباً فى ظرف الحج، وقد تقدّم معنا دلالة بعض الروايات على عدم بطلان الحج أو غيره بترك الذكر، واللّه العالم.

۱- الطباطبائى، الميزان ۲: ۸۰.

ص: ١٣٣

شخصيات من الحرمين الشريفين (١٩) حذيفة بن اليمان

اشارة

محسن الأسدى

صحبة مباركة فاز فيها قوم وخسرها آخرون! آمنت بها طائفة فأحسنت، وضلت عنها أخرى فأساءت! ضمت أبراراً آمنوا باللّه وأحبوا رسوله وصدقوه، وشدوا أزره ودافعوا عنه، فاستحقوا أن يدافع اللّه عنهم، وهو ما نصت عليه الآية الكريمة: [إن اللّه يدافع عن الذين آمنوا].

وحذيفة بن اليمان واحد من أولئك الصحابة، وممن نالوا تلك الصحبة المباركة ورعوها حق رعايتها، بل وتفوقوا من بين طلاب مدرستها الربانية بدرجات كانت محل رضا اللّه تعالى وقبول رسوله صلى الله عليه و آله.

لقد حظى هذا الصحابى الجليل بصحبة رسول اللّه صلى الله عليه و آله حتى أنه- ولشدة قربه من الرسول صلى الله عليه و آله و ثقته به وعلو منزلته لديه- عرف بين الصحابة بأنه صاحب سر رسول اللّه صلى الله عليه و آله من المهاجرين.

نسبه:

وحذيفة هذا هو ابن حسيل.

ويقال: حسيل بن جابر بن أسيد بن عمرو بن مالك. و كان يقال لحسيل هذا: اليمان.

ص: ۱۳۴

ويقال: اليمان بن جابر بن عمرو بن ربيعة بن جروة بن الحارث بن مالك بن ربيعة بن قطيعة بن عبس بن بغيض بن ريث.

وفى نسبه اختلاف. وقيل فيه: جروة وهو اليمان، من ولده حذيفة.

وكنيته أبو عبد اللّه العبسى.

وكان حليفاً لبنى عبد الأشهل.

اليمان:

وفى سبب تسمية حذيفة باليمان:

قال ابن منظور: وإنما قيل اليمان، لأن جروة أصاب دماً فى قومه، فهرب إلى المدينة، فحالف بنى عبد الأشهل وتزوج منهم، فسماه قومه: اليمان؛ لمحالفته اليمانية.

هذا فيما يخص نسبه من أبيه.

وأما أمه ونسبها فهى الرباب بنت كعب بن عدى بن كعب بن عبد الأشهل.

إسلام حذيفة:

ما أن راح الإسلام ونوره يعم الأطراف البعيدة عن مكة بعد أن قضى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ثلاث عشرة سنة يدعو فيها قومه وما حولهم إلى نبذ عبادة الأصنام والأوثان، وعبادة اللّه الواحد القهار حتى اضطروه أخيراً للهجرة إلى حيث يثرب التى فتحت أذرعها لاستقبال رسول الرحمة ودعوته المباركة، ثم قيض اللّه سبحانه وتعالى له أناساً آخرين غير الذين آمنوا به وكانوا من السابقين، أناساً أبوا إلا الالتحاق بركبه، ركب الإيمان، حيث ما نأى به الزمن وبَعُد به المكان، فكل ذلك لا يمنع الذين وفقهم اللّه لأن يكونوا جزءاً من دينه يحملوا لواءه ويبلغوا رسالته ويشدوا أزر نبيه، بقوة اليقين وصلابة الإيمان والحق الذى يحملون، فكانوا بهذا حجة على غيرهم من الذين عاشوا فى مدرسة الصحبة المباركة، إلا أنهم لا يدركون منزلتها ولا يتدبرون معانيها، ولا يعون منهجها وأهدافها، فكانوا كمن

ص: ۱۳۵

يقرأ القرآن بلا تدبر ولا إمعان نظر، وبالتالى لا ينتفعون بما يقرؤون.

فقد وفق كل من حذيفة وأبيه (وفى رواية كان أخوه صفوان ثالثهم) لاعتناق الإسلام، ولكن بعد أن هاجر الرسول صلى الله عليه و آله إلى المدينة؛ فقدما إليها ليسلما على يدى رسول الرحمة صلى الله عليه و آله، وبينا هم فى طريقهما إلى المدينة إذ بمشركى مكة يمنعونهما من المسير، وقالوا لهما: إنكما تريدان محمداً!

قالا: ما نريد إلا المدينة، فعاهدوهما ألا يقاتلا مع النبى صلى الله عليه و آله.

ودخل حذيفة وأبوه المدينة قبيل بدر، فعرضا أمرهما على النبى صلى الله عليه و آله وقالا:

إن شئت قاتلنا معك.

فقال: بل نفى لهم بعهدهم، ونستعين اللَّه عليهم، ولذا لم يشهد حذيفة وأبوه بدراً.

المؤاخاة الواعية:

وقد آخى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بين أصحابه من المهاجرين والأنصار، فقال صلى الله عليه و آله- كما ذكرابن هشام فى السيرة النبوية- تآخوا فى اللَّه أخوين أخوين، ثم أخذ بيد على بن أبى طالب عليه السلام فقال: هذا أخى.

فكان رسول اللَّه الذى ليس له خطير ولا نظير من العباد وعلى بن أبى طالب عليه السلام أخوين....

وعمار بن ياسر حليف بنى مخزوم وحذيفة بن اليمان أخو بنى عبد عبس حليف بنى عبد الأشهل أخوين، رضوان اللَّه عليهما.

وتركت هذه الأخوة الواعية الواعدة أثرها الكبير فى قلوب المهاجرين والأنصار، وقربت كثيراً بينهم.

وهذان الصحابيان كانا قمةً فى الإيمان والجهاد ونفوذ البصيرة، حتى أن حذيفة كان يرى ويوصى من حوله بالتزام المنهج الذى ينتهجه الصحابى الجليل عمار، وأن به خلاصهم من الفتن جميعاً مهما أظلمت عليهم، ولم يكن هذا الموقف من حذيفة

ص: ۱۳۶

منطلقاً من هوى أو عاطفة الحب التى تجمعه بأخيه فى الدين عمار، وإنما مبنية على ما سمعه ووعاه من رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بحق هذا الصحابى الكبير، وأنه لا يقف إلّامع الحق وأهله. فهذا محمد بن عباد بن موسى قال: حدثنا محمد بن فضيل قال: حدثنا مسلم ابن الأعور عن حبة بن جوين العرنى أنه قال: انطلقت أنا و أبومسعود إلى حذيفة بالمدائن فدخلنا عليه فقال: مرحبا بكما ما خلفتما من قبائل العرب أحداً أحب إلى منكما. فأسندته إلى أبى مسعود فقلنا: يا أبا عبد اللَّه! حدثنا فإنا نخاف الفتن!

فقال: عليكما بالفئة التى فيها ابن سمية، إنى سمعت رسول اللَّه صلى الله عليه و آله يقول:

«تقتله الفئة الباغية الناكبة عن الطريق، وأن آخر رزقه ضياح من لبن».

قال حبة: فشهدته يوم صفين وهو يقول: ائتونى بآخر رزق لى من الدنيا.

فأتى بضياح من لبن فى قدح أروح له حلقة حمراء. فما أخطأ حذيفة مقياس شعرة، فقال:

اليوم ألقى الأحبة محمداً وحزبه

واللَّه لو ضربونا حتى يبلغوا بنا سعفات هجر، لعلمنا أنا على الحق وأنهم على الباطل، وجعل يقول:

الموت تحت الاسل والجنة تحت البارقة.

وجاءه- على رواية- نعى أخيه عمار بن ياسر فى معركة صفين، وهو بالمدائن، والياً عليها ففقد بفقده أخاً مؤمناً عظيماً مجاهداً كريماً رضوان اللَّه عليه (۱).

جهاد ومواقف واعية:

عرف هذا الصحابى بمواقفه الجهادية العديدة، سواء تلك التى كانت فى عهد رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أو التى وقعت بعده فى عهد الخلفاء. وها نحن نشير إلى ما تيسر لنا منها:

۱- أنظر تاريخ الطبرى ۳: ۹۸؛ السيرة النبوية لابن هشام ۲: ۵۰۴- ۵۰۶؛ مختصر تاريخ دمشق: ۶.

ص: ۱۳۷

لم يشهد بدراً!

نعم غاب حذيفة وأبوه عن معركة بدر الكبرى، وكان هذا منهما رعايةً للعهد الذى قطعاه مع المشركين.

وها هو يـذكر لنا سـبب عـدم اشتراكه فى المعركـة المـذكورة حيث يقول: ما منعنى أن أشـهد بدراً إلا أنى خرجت أنا وأبى الحسـيل، فأخذنا كفار قريش فقالوا:

إنكم تريدون محمداً فقلنا: ما نريد إلا المدينة، فأخذوا علينا عهد اللَّه وميثاقه لننصرفن إلى المدينة ولا نقاتل معه.

فأتينا النبى صلى الله عليه و آله فأخبرناه الخبر.

فقال: نفى لهم بعهدهم، ونستعين اللَّه عليهم.

شهد معركة أحد:

وقـد تركت لنا فيها موقفاً يـدل على عظمـة الرجل وصـلابة إيمانه ويقينه بالقضاء والقـدر، وهو صاحب الكلمة المعروفة التى راح لسانه يرددها فى سماء المعركة بصدق وإخلاص

يغفر اللَّه لكم...!

فقـد شـهد هو وأبوه معركة أحد، وأبليا فيها بلاءً حسـناً، وفى أثناء القتال أخطأ بعض المسـلمين فحملوا على حسـيل والد حذيفة فقتلوه اشـتباهاً، وكان ذلك على مرأى من حذيفـة، الـذى راح يصـيح بهم ولكنهم لم يسـمعوه حتى نفـذ قضاء اللَّه فى أبيه رضوان اللَّه عليه، حين قضى نحبه فى ساحة المعركة لا بسيوف أعداء اللَّه ورسوله من مشركى مكة وحلفائها، بل بسيوف إخوانه المسلمين.

ففى ميدان هذه المعركة حانت من حذيفة نظرة فإذا به يرى أباه وسـيوف إخوانه من المجاهدين المسـلمين تنهال عليه اشـتباهاً، يظنونه واحداً من المشركين... فما كان من حذيفة إلا أن راح يصرخ بهم بقوة فلعله بهذا ينقذ أباه:

أبى أبى! ويكرر صياحه: إنه أبى إنه أبى! ولكن القضاء الذى لا مردّ له نزل بأبيه

ص: ۱۳۸

المؤمن المجاهد الصابر!

حزن المقاتلون المسلمون على أبى حذيفة، ووجموا حين عرفوا أنهم يقتلون رجلًا منهم. وراحت نظراتهم تتسابق حائرةً مدهوشةً تتجه هنا وهناك تارة نحو حذيفة وأخرى نحو أبيه الذى أردوه قتيلًا، يلاحقها الألم والندم على ما فعلوه.

نظر حذيفة إليهم نظرات طويلة يوزعها عليهم، وهو يرى أباه صريعاً بسيوفهم ومع ما تحمله نظراته تلك من ألم وحرقة وحزن، راحت تحمل معها العفو والرحمة والمغفرة والشفقة عليهم، ويمكننا أن نجد هذا مجسداً فى ملامح وجهه ونحن نقرأ ما كانت شفاهه ترده:

"يغفر اللَّه لكم، وهو أرحم الراحمين..!!"

ونجد كل هذا أيضاً حينما تصدق بدية أبيه التى أعطيت له أو أعطاها له النبى صلى الله عليه و آله، فما إن استلمها حتى تصدّق بها على فقراء المسلمين، وهنا دعا له رسولاللَّه صلى الله عليه و آله بخير.

إنه ذو إيمان وثيق وولاء عميق، جعله محباً لمن حوله متسامحاً يحسن الظن بإخوانه!

و إنه لموقف عظيم وكريم زاده حباً فى قلب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وقلوب المسلمين وظل ذكراً طيباً له!

وهذا نص الرواية التى تحكى لنا ذلك:

فى معركة أحد قتل المسلمون أباه "حسيل بن جابر "رضى اللَّه عنه، اشتباهاً، حيث كانوا لا يعرفونه مما جعلهم ذلك يدفعون ديته إلى ابنه حذيفة، الذى قام بدوره بالتصدق بها على المسلمين.

وفى رواية: إن أبا حذيفة قتل مع النبى صلى الله عليه و آله يوم أحد، أخطأ به المسلمون، فجعل حذيفة يقول لهم: أبى، أبى، فلم يفهموا حتى قتلوه.

ص: ۱۳۹

فقال حذيفة: يغفر اللّه لكم وهو أرحم الراحمين.

فزادت حذيفة عند رسول‌اللّه صلى الله عليه و آله خيراً، وأمر به فأورى، أو قال: فأودى (۱).

وشهد حذيفة معركة الأحزاب:

كان حذيفة واحداً ممن شارك فى حفر الخندق، بل كان واحداً من عشرة على رأسهم سلمان الفارسى وثلاثة من المهاجرين وستة من الأنصار وحصتهم أربعون ذراعاً، يحفرونها من الخندق، وهو خط خطه لهم رسول اللّه صلى الله عليه و آله حيث إن رسول اللّه صلى الله عليه و آله وزع الخندق حصصاً بين المشاركين لإنجاز حفره.

وقد فازت هذه الثلة من الصحابة بأن يكون سلمان فيها بعد أن تمنى كل من المهاجرين والأنصار و كل جماعة من المسلمين أن يكون سلمان فيهم فقالت الأنصار: «سلمان منا»، فيما قال المهاجرون: «سلمان منا»، وحسم رسول اللّه صلى الله عليه و آله هذا بقوله المعروف: «سلمان منا أهل البيت».

وهذه الفضيلة حظيت بها جماعة حذيفة بن اليمان بانضمام سلمان إليها، ليكون واحداً منها فى مهمة حفر الخندق. فاستبشروا بوجوده المبارك بينهم خيراً.

وهناك فضيلة أخرى حظى بها هذا الفريق دون الآخرين، وهو قصة الصخرة التى أخرجها اللّه تعالى من بطن الخندق، وكسرت حديدهم وشقت عليهم، فتسارعوا إلى سلمان رضوان اللّه تعالى عليه قائلين: ارق إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله فأخبره خبر هذه الصخرة، فإما أن نعدل عنها، فإن المعدل قريب وإما أن يأمرنا فيها بأمره فإنا لا نحب أن نجاوز خطه.

فرقى سلمان حتى أتى رسول اللّه صلى الله عليه و آله وهو ضارب عليه قبة تركية فقال:

يا رسول اللّه! بأبينا أنت وأمّنا! خرجت صخرة بيضاء من الخندق مروءة، فكسرت حديدنا وشقت علينا حتى ما نحيك فيها قليلًا ولا كثيراً، فمرنا فيها بأمرك

۱- انظر تاريخ الطبرى ۲: ۷۳؛ و مختصر تاريخ دمشق ۶: ۲۴۹، وغيرهما من المصادر.

ص: ۱۴۰

فإنا لا نحب أن نجاوز خطك.

فهبط رسول اللَّه صلى الله عليه و آله مع سلمان ورقى التسعة الذين مع سلمان على شقة الخندق، فأخذ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله المعول من سلمان فضربها ضربة فصدعها وضربة ثانية فصدعها وضربة ثالثة فكسرها، وفى كل ضربة يخرج منها برق يضىء لابتى المدينة، ويكبر رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ويكبر معه المسلمون.... وكلها كانت تحمل بشائر نصر كما بيّنها وفصلها لهم رسول اللَّه صلى الله عليه و آله (۱).

وقد بعث النبى صلى الله عليه و آله حذيفة يوم الخندق لينظر ما صنعت قريش، فعاد إليه بخبر رحيلهم. كان هذا فى ملاحقة واعية للموقف حين أراد رسول اللَّه صلى الله عليه و آله- وبعد أن دب الذل والعار والفشل فى صفوف المشركين من قريش ومن حالفهم من اليهود وغيرهم- أن يطلع على موقفهم وما حل بهم.

فراح رسول اللَّه صلى الله عليه و آله يفكر فيمن ينتدبه ويختاره ليتولّى هذه المهمة الخطيرة، فيدخل معسكر المشركين ويقتحمه ليبلو أمرهم ويعرف أخبارهم.

وفى ليلة مظلمة ورياح عاصفة صاخبة وقد أضنى التعب والجوع والحصار الذى دام شهراً أو يزيد أصحاب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله، وقع اختيار الرسول صلى الله عليه و آله على هذا الصحابى الجليل، فدعاه إليه وأوكل له هذا الأمر، فلبى حذيفة ما طلبه منه رسولاللَّه صلى الله عليه و آله وها نحن ندعه يفصل لنا هذه المهمة:

قال رجل لحذيفة: أشكو إلى اللَّه صحبتكم رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فإنكم أدركتموه ولم ندركه ورأيتموه ولم نره.

وفى رواية أخرى: لو أدركت رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لقاتلت معه وأبليت معه!

وفى رواية ثالثة: إن فتى من أهل الكوفة قال لحذيفة بن اليمان: ياأبا عبداللَّه، رأيتم رسول اللَّه وصحبتموه؟!

قال: نعم يا ابن أخى.

۱- أنظر لتفصيل هذا الأمر تاريخ الطبرى ۲: ۹۱- ۹۲، وغيره من المصادر.

ص: ۱۴۱

فی معرکهٔ أحد قتل المسلمون أباه "حسیل بن جابر "رضی اللَّه عنه، اشتباهاً، حیث کانوا لا یعرفونه مما جعلهم ذلک یدفعون دیته إلی ابنه حذیفهٔ، الذی قام بدوره بالتصدق بها علی المسلمین.

قال: فکیف کنتم تصنعون؟

قال: واللَّه لقد کنا نجهد.

فقال الفتی: واللَّه لو أدرکناه ما ترکناه یمشی علی الأرض، ولحملناه علی أعناقنا....

قال حذیفهٔ: ونحن نشکو إلی اللَّه إیمانکم به ولم تروه. واللَّه ما ندری لو أنک أدرکته کیف کنت تکون! لقد رئینا مع رسول اللَّه صلی الله علیه و آله لیلهٔ الخندق لیلهٔ باردهٔ مطیرهٔ أو أخذتنا ریح شدیدهٔ وقر، إذ قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله:

هل من رجل یذهب فیعلم لنا علم القوم، جعله اللَّه رفیق إبراهیم یوم القیامهٔ؟

فما قام منا أحد. أو فسکتنا فلم یجبه أحد.

ثم قال: هل من رجل یذهب، فیعلم لنا علم القوم أدخله اللَّه الجنهٔ؟

قال: فواللَّه ما قام منا أحد.

قال: هل من رجل یذهب فیعلم لنا علم القوم جعله اللَّه رفیقی فی الجنهٔ؟

فما قام منا أحد.

فقال أبو بکر: یارسول اللَّه ابعث حذیفهٔ.

قال حذیفهٔ: فقلت: دونک، فواللَّه ما قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: یا حذیفهٔ حتی قلت: یا رسول اللَّه بأبی وأمی أنت، واللَّه ما بی أن أقتل، ولکنی أخشی أن أؤسر.

وفی روایهٔ: لم أجد بداً إذ دعانی باسمی أن أقوم.

فقال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: إنک لن تؤسر.

فقلت: یارسول اللَّه، مرنی بما شئت.

فقال: اذهب حتی تدخل فی القوم فتأتی قریشاً فتقول:

ص: ۱۴۲

يـا معشـر قريش، إنما يريـد الناس أن يقولوا غـداً: أين قريش؟ أين قادة الناس؟ أين رؤوس الناس؟ تقـدموا، فتقـدموا، فتضـلوا بالقتال، فيكون القتل بكم.

ثم ائت كنانة فقل: يا معشر كنانة إنما يريد الناس غدا أن يقولوا: أين كنانة؟

أين رماة الحدق؟ تقدموا، فتقدموا فتضلوا بالقتال، فيكون القتل بكم.

ثم ائت قيساً فقل: يا معشر قيس، إنما يريد الناس غداً أن يقولوا: أين قيس؟

أين أحلاس الخيل؟ أين فرسان الناس؟ تقدموا، فتقدموا فتضلوا بالقتال، ويكون القتل بكم.

ثم قال لى: ولا تحدث فى سلاحك شيئاً.

ويواصل حذيفة حديثه حول هذه المهمة التى لم يفز بها إلا هو حيث يقول:

فذهبت فكنت بين ظهرانى القوم، أصطلى معهم على نيرانهم، وأذكر لهم القول الذى قال لى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله:

أين قريش؟ أين كنانة؟ أين قيس؟

حتى إذا كان وجه السحر قام أبوسفيان يدعو باللات والعزى ويشرك.

ثم قـال: نظر رجـل من جليسه؟ قـال: و معى رجـل يصـطلى، قال: فوثبت عليه مخافـة أن يأخـذنى فقلت: من أنت؟ قال: أنا فلان. قلت: أولى.

فلما رأى أبو سفيان الصبح، قال أبوسفيان: نادوا: أين قريش؟ أين رؤوس الناس؟ أين قادة الناس؟ تقدموا.

قالوا هذه المقالة التى أتينا بها البارحة. ثم قال: أين كنانة؟ أين رماة الحدق؟

تقدموا. فقالوا هذه المقالة التى أتينا بها البارحة. ثم قال: أين قيس: أين فرسان الناس؟ أين أحلاس الخيل؟ تقدموا.

فقـالوا هـذه المقالـة التى أتينـا بهـا البارحـة. قـال فخافوا فتخاذلوا، و بعث اللَّه عليهم الريـح، فما تركت لهم بناء إلا هـدمته، و لا إناء إلا أكفته، و تنادوا بالرحيل.

قال حذيفة: حتى رأيت أبا سفيان وثب على جمل له معقول، فجعل يستحثه

ص: ۱۴۳

للقيام و لا يستطيع القيام لعقاله.

وفى خبر آخر عن حذيفة نفسه يقول فيه:

وخشى أبوسفيان قائد قريش، أن يفجأهم الظلام بمتسللين من المسلمين، فقام يحذر جيشه، وسمعته يقول بصوته المرتفع:

«يا معشر قريش! لينظر كل منكم جليسه، وليأخذ بيده، وليعرف اسمه».

وهنا يقول حذيفة:

فسارعت إلى يد الرجل الذى بجوارى، وقلت له: من أنت..؟ قال: فلان بن فلان.

وبهذا العمل أمّن حذيفة وجوده بسلام بين جنود مشركى قريش.

ثم واصل حذيفة كلامه حول ما قاله أبو سفيان لجيشه المهزوم قائلًا:

واستأنف أبو سفيان نداءه إلى الجيش قائلًا:

يـا معشـر قريش... إنكم واللَّه ما أصـبحتم بـدار مقام.. لقـد هلكت الكراع- أى الخيل- والخف- أى الإبل- وأخلفتنا بنو قريظـة، وبلغنا عنهم الذى نكره، ولقينا من شدّة الريح ما لا تطمئن لنا قدر، ولا تقوم لنا نار، ولا يستمسك لنا بناء، فارتحلوا فإنى مرتحل...

ثم نهض فوق جمله، وبدأ المسير فتبعه المحاربون...

و قـال حذيفـة: فواللَّه لولاـ ما قال لى رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله: و لا تحـدث فى سـلاحك شـيئاً لرميته من قريب. وفى روايـة أن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله قال له: ولا تذعرهم على.

وعن رعايته وحرصه الشديد على الالتزام بأمر رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وعدم مخالفته، يقول حذيفة: فلما وليت من عنده- أىمن عند رسول اللَّه صلى الله عليه و آله- جعلت كأنما أمشى فى حمام، حتى آتيهم فرأيت أبا سفيان يصلى ظهره بالنار، فوضعت سهماً فى كبد القوس فأردت أن أرميه، فذكرت قول رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله: لا تذعرهم على ولو رميته لأصـبته، فرجعت وأنا أمشى فى مثل الحمام.

ص: ۱۴۴

قال: و سار القوم، و جئت رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فأخبرته، فضحك حتى رأيت أنيابه.

وفى روايـة: فلمـا أتيته فـأخبرته قررت، فألبسـنى رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله فضل عباءة كانت عليه يصـلى فيها، فلم أزل نائماً حتى أصبحت، فلما أصبحت قال: قم يا نومان.

وفى حديث آخر يقول حذيفة:

ثم إنى شـجعت نفسـى حتى دخلت المعسـكر، فـإذا أدنى النـاس منى بنو عـامر يقولون: يا آل عامر، الرحيل الرحيل لا مقام لكم، وإذا الريح فى عسكرهم ما تجاوز عسكرهم شبراً، فواللَّه إنى لأسمع صوت الحجارة فى رحالهم وفرشهم، الريح تضربهم بها.

ثم خرجت نحو النبى صـلى الله عليه و آله فلمـا انتصف الطريق أو نحو ذلـك إذا بنحو من عشـرين فارسـاً أو نحو ذلك معتمّين فقالوا: أخبر صاحبك أن اللَّه تعالى كفاه القوم، فرجعت إلى رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله وهو مشـتمل فى شـملة يصـلى، فواللَّه ما غـدا أن رجعت راجعتى القر وجعلت أقرقف «يرعد من البرد»، فأوحى إلىّ رسول اللَّه صـلى الله عليه و آله بيده وهو يصـلى، فدنوت منه فأسـبل على شملته، وكان رسول اللَّه صلى الله عليه و آله إذا حزبه أمر

ص: ۱۴۵

صلى. فأخبرته خبر القوم وأخبرته أنى تركتهم يترحلون فأنزل اللَّه عز وجل:

[يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمة اللَّه عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها وكان اللَّه بما تعملون بصيراً]، (الأحزاب: ۹) (۱).

ولذا نرى هذا الصحابى الجليل يوصى ويؤكد لا فقط لمن معه من المؤمنين بل للآتين من بعدهم حيث يقول:

تعودوا الصبر- وفى رواية: تعودوا البلاء- فيوشك أن ينزل بكم البلاء مع أنه لا يصيبكم أشد مما أصابنا ونحن مع رسول اللَّه صلى الله عليه و آله.

وشهد غير ذلك من المشاهد مع النبى صلى الله عليه و آله ولم يتخلّف عنه قط.

معركة نهاوند وفتوحاته الأخرى:

كما عرف حذيفة بفروسيته فى اقتناص المنافقين الذين يظهرون الإيمان والتوحيد والحب ويبطنون الكفر والشرك والحقد على دين اللَّه تعالى والكره لكل من اعتنقه، عرف أيضاً بشجاعته وبفروسيته فى ميادين الجهاد، وترى ذلك بوضوح فى معركة نهاوند بعد أن اختاره الخليفة الثانى عمر بن الخطاب معاوناً لقائد جيش المسلمين يومذاك النعمان بن مقرن. وقام كل منهما بتجهيز جيشه ليقابل مائة وخمسين ألفاً من فرسان بلاد فارس المدرعين، وما إن اشتدت المعركة بين الفريقين واستشهد النعمان حتى بادر حذيفة والتقط راية جيش المسلمين بعد أن كتم هو ومن معه مصاب أميرهم النعمان، حتى ينظروا ما يصنع اللَّه تعالى فيهم وفى عدوهم لكيلا يهن الناس. وراح يحصد الأعداء ويديم أوار المعركة، وفتحت كل من همدان والرى والدينور على يديه. وعندما انتهت المعركة أخبر أخا النعمان- وهو نعيم بن مقرن- بوفاة أخيه النعمان، وجعله قائداً للجند تكريماً له ولأخيه.

وفى قول من أقوال أخر: أن حذيفة مضى سنة إحدى وعشرين بعد نهاوند

۱- أنظر تاريخ الطبرى ۲: ۹۷- ۹۸؛ و مختصر تاريخ دمشق ۶: ۲۵۴- ۲۵۶؛ ومجمع البيان فى تفسير القرآن للشيخ الطبرسى، سورة الأحزاب.

ص: ۱۴۶

إلی مدینة نهاوند فصالح أهل ماه دینار، وأعطاهم الأمان علی أنفسهم وأموالهم وأراضیهم، لا یغیرون عن ملة ولا یحال بینهم وبین شرائعهم، ولهم المنعة ما أدّوا الجزیة فی کلّ سنة إلی من ولیهم من المسلمین من مر بهم فأوی إلیهم یوماً ولیلة ونصحوا، فإن غشوا وبدلوا فذمتنا منهم بریئة...

وأیضاً صالح أهل آذربیجان سنة اثنتین وعشرین بعد وقعة نهاوند بسنة علی أن یدفعوا ثمانمائة ألف درهم...

وأنه غزا ما سبذان، فافتتحها عنوة، وقد کانت فتحت من قبله فانتقضت.

ثم غزا همدان- علی قول- فافتتحها عنوة، ولم تکن فتحت قبل ذلک، ثم غزا الری فافتتحها عنوة، ولم تکن فتحت قبل ذلک وإلیها انتهت فتوحه رضوان اللَّه علیه.

وشارک هو وجمع من أصحاب رسول اللَّه صلی الله علیه و آله حیث کان معه الحسن والحسین وعبد اللَّه بن عباس وآخرون وبقیادة سعید بن العاص فی فتح آذربیجان.

وقد اشتد القتال فی منطقة طمیسة من تخوم جرجان، وقاتلهم أهلها بضراوة، حتی أن سعیداً صلّی بجنوده صلاة الخوف بعد أن سأل حذیفة عن الصلاة: کیف صلی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله؟ فأخبره فصلی بهم سعید صلاة الخوف وهم یقتتلون (۱)...

فراسته:

عرف هذا الصحابی الجلیل بأنه ذو فراسة وقدرة علی استقراء الوجوه من حوله؛ لهذا فقد کان یستخدم فراسته وقدرته الفائقة هذه فی معرفة المنافقین الذین کانوا یخفون أنفسهم بین المسلمین ویکیدون لهم. یضاف إلی هذا أن النبی صلی الله علیه و آله کان یطلع حذیفة علی أسماء المنافقین، وأسرّ إلیه بذلک، فکان یسمی: کاتم سر الرسول، صاحب سر الرسول. وفی هذا جاءت روایات:

۱- أنظر تاریخ الطبری ۲، حوادث سنة ۲۱- ۲۲ وغیره.

ص: ۱۴۷

ففی روایة عن نافع بن جبیربن مطعم أنه قال:

لم یخبر رسول اللّه صلی الله علیه و آله بأسماء المنافقین الذین بخسوا به لیلة العقبة بتبوک غیر حذیفة، وهم: اثنا عشر رجلًا لیس فیهم قرشی، وکلهم من الأنصار أو من حلفائهم.

وسیأتینا عن الإمام علی علیه السلام فی مناقب حذیفة أنه کان أعلم الناس بالمنافقین، وأنه علم المعضلات والمفصلات.

وقد ورد أن الخلیفة الثانی عمر بن الخطاب کان لا یصلی علی جنازة حتی ینظر أحضرها حذیفة أم غاب عنها، فإن حضرها حذیفة صلی علیها وإلا فلا.

وفی روایة: إذا مات میت سأل هل سیصلی علیه حذیفة؟ فإن أجیب علیه بنعم صلی علیه عمر وإلا فلا. حذراً من أن یصلی علی منافق.

حذیفة ودرس الصدقات:

أبکت الصدقات حذیفة طویلًا وکانت درساً کبیراً له وامتحاناً عظیماً لإیمانه وصدقه ونزاهته. فقد ورد أن النبی صلی الله علیه و آله استعمله علی بعض الصدقة.

عرف هذا الصحابی الجلیل بأنه ذو فراسة وقدرة علی استقراء الوجوه من حوله؛ لهذا فقد کان یستخدم فراسته وقدرته الفائقة هذه فی معرفة المنافقین الذین کانوا یخفون أنفسهم بین المسلمین ویکیدون لهم.

فلما قدم قال:

یا حذیفة، هل رزئ من الصدقة شیء؟

قال: لا یا رسول اللّه، أنفقنا بقدر، إلا أن ابنة لی أخذت جدیاً من الصدقة.

قال: کیف بک یا حذیفة إذا ألقی فی النار وقیل لک: ائتنا به؟!

قال الراوی: فبکی حذیفة، ثم بعث الیها فجیء بها، فألقاها فی الصدقة.

ص: ۱۴۸

ولاؤه وحبه لأهل البيت عليهم السلام

كان واحداً من أصحاب الإمام على عليه السلام ومن أحبائه المخلصين:

و لطالما كان الإمام على عليه السلام يذكر أصحابه بخير ويثنى عليهم، حتى ورد أنه سئل عليه السلام عن بعض أصحابه- ومنهم ابن مسعود وعمار وسلمان وأبوذر- وكان يجيب بذكر مناقب كل واحد منهم:

فعن قيس بن حازم أنه قال: سئل على بن ابى طالب عن... وسئل عن حذيفة فقال: أعلم الناس بالمنافقين...

وفى حديث عن النزال بن سبرة الهلالى أنه قال:

وافقنا من على بن ابى طالب ذات يوم طيب نفس ومراح، فقلنا: يا أمير المؤمنين، حدثنا عن أصحابك. وذكر الحديث وفيه قلنا: فحدثنا عن حذيفة.

قال: ذاك امرؤ علم المعضلات والمفصلات، وعلم أسماء المنافقين، إن تسألوه عنها تجدوه بها عالماً.

وقبل وفاته رضوان اللّه تعالى عليه بايع علياً عليه السلام، وراح يوصى الناس بطاعته، كما أمر أولاده بالقتال تحت راية الإمام أميرالمؤمنين على عليه السلام، وفعلًا قاتلا تحت رايته حتى قتلا بمعركة صفين (۱).

و قد عرفت أم حذيفة أنها كانت من الصحابيات الفاضلات، وقد عرفت أيضاً بحبها لأهل بيت النبوة والطهارة حتى ورد أن حذيفة قال:

سألتنى أمى: منذ متى عهدك بالنبى صلى الله عليه و آله؟

قال: فقلت لها: دعينى حتى آتى النبى صلى الله عليه و آله فأصلى معه المغرب، ثم لا أدعه حتى يستغفر لى ولك.

قال: فأتيت النبى صلى الله عليه و آله، فصليت معه المغرب، فصلى النبى صلى الله عليه و آله العشاء، ثم انفتل فتبعه، فعرض له عارض فناجاه، ثم ذهب فاتبعته، فسمع صوتى فقال: من هذا؟

۱- أنظر الكامل ۳: ۱۴۷؛ والحاكم فى مستدركه ۳: ۳۸۰؛ ومروج الذهب ۲: ۳۹۴.

ص: ۱۴۹

فقلت: حذيفة.

فقال: مالك؟

فحدثته بالأمر.

فقال: غفر اللَّه لك ولأمك. ثم قال: أما رأيت العارض الذى عرض لى قبيل؟

وفى رواية أخرى: «يا حذيفة هل التفتّ إلى الحالة التى كنت عليها؟

قال: قلت: بلى.

قال: فهو ملك من الملائكة.، لم يهبط إلى الأرض قط قبل هذه الليلة، استأذن ربه أن يسلم على، ويبشرنى أن الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة، وأن فاطمة سيدة نساء أهل الجنة (۱).

مما رواه:

احتل هذا الصحابى الجليل والعبد الصالح منزلةً كبيرة ومقاماً محموداً فى كتب الرجال من الفريقين.

وقال عنه علماء رجال الإمامية: إنه سكن الكوفة، ومات بالمدائن بعد بيعة أمير المؤمنين عليه السلام بأربعين يوماً، وهو من أصحاب رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ومن أصحاب على عليه السلام، وهو من الذين مضوا على منهاج نبيهم ولم يغيروا ولم يبدلوا، وجلالة حذيفة وولاؤه لأميرالمؤمنين واضحة (۲).

و لحذيفة روايات عديدة عن النبى صلى الله عليه و آله، و أكثر من الرواية، حتى ذكروا أنه روى له الشيخان مسلم والبخارى فى صحيحيهما ۲۲۵ حديثاً متفقاً عليها. وقد روى عن حذيفة كثير من الصحابة والتابعين، ذكر هذا فى كتب الحديث للفريقين.

ومما رواه حذيفة أنه قال:

۱- صليت ليلةً مع النبى صلى الله عليه و آله فى رمضان، فقام يغتسل ففضلت منه فضلة فى

۱- ذكر هذا الشيخ ذبيح اللَّه المحلاتى فى رياحين الشريعة، نقلًا عن ابن مندة وأبى نعيم ۳: ۳۷۶.

۲- فانظر فيها كتب علماء الشيعة.

ص: ۱۵۰

الإناء، فقال: إن شئت فأرقه، وإن شئت فصبّ عليه.

قال: قلت: يارسول اللّه، هذه الفضلة أحب إلى مما أصب عليه.

قال: فاغتسلت به وسترنى.

قال: قلت: لا تسترنى.

قال: لأسترنك كما سترتنى.

۲- لقد حدثنى رسول اللّه صلى الله عليه و آله ما كان ومايكون حتى تقوم الساعة.

۳- كان الناس يسألون رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركنى...

قلت: يا رسول اللّه فهل بعد هذا الخير من شر؟

قال: نعم..

قلت: فهل بعد هذا الشر من خير؟

قال: نعم، وفيه دخن..

قلت: وما طخنه..؟

قال: قوم يستنّون بغير سنتى.. ويهتدون يغير هديى، وتعرف منهم وتنكر..

قلت: وهل بعد ذلك الخير من شر..؟

قال: نعم! دعاة على أبواب جهنم، من أجابهم إليها قذفوه فيها...

قلت: يا رسول اللّه، فما تأمرنى إن أدركنى ذلك...؟

قال: تلزم جماعة المسلمين وإمامهم...

قلت: فإن لم يكن لهم جماعة ولا إمام...؟؟

قال: تعتزل تلك الفرق كلها، ولو أن تعض على أصل شجرة حتى يدرككك الموت وأنت على ذلك..!!

أرأيتم قوله: «كان الناس يسألون رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافة أن يدركنى»...؟؟

ص: ۱۵۱

وعنه أيضاً أنه قال: كنتم تسألون عن الرخاء، وكنت أسال عن الشدة لأتقيها، ولقد رأيتنى وما من يوم أحب إلى من يوم يشكو إلى فيه أهل الحاجة، إن اللَّه إذا أحب عبداً ابتلاه، يا موت! غظ غيظك وشد شدك، أبى قلبى إلا حبك.

۵- خيّرنى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بين الهجرة والنصرة، فاخترت النصرة.

۶- سألت النبى صلى الله عليه و آله عن كل شىء حتى عن مسح الحصا فقال: واحدة أو دع.

۷- لقد حدثنى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بما يكون حتى تقوم الساعة، غير أنى لم أساله ما يخرج أهل المدينة منها.

۸- قام فينا رسول اللَّه صلى الله عليه و آله مقاماً، ما ترك شيئاً يكون فى مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدث به، حفظه من حفظه، ونسيه من نسيه، قد علمه أصحابى هؤلاء، وإنه ليكون منه الشىء قد نسيته فأراه فأذكره. وفى رواية: فأذكر كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه، ثم إذا رآه عرفه.

۹- وقال أيضاً: أنا أعلم بكل فتنة هى كائنة فيما بينى وبين الساعة، وما بى أن يكون رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أسرّ لى شيئاً لم يحدث به غيرى، وكان ذكر الفتن فى مجلس أنا فيه، فذكر ثلاثاً لا يذرن شيئاً، فما بقى من أهل ذلك المجلس غيرى.

۱۰- وبيت اللَّه كما علَّمنا الإسلام يحتاج فى زيارته إلى طهارة المظهر والمخبر، وقد روى الإمام القرطبى عن حذيفة- رضى اللَّه عنه- أن النبى صلى الله عليه و آله قال "إن اللَّه أوحى إلىّ يا أخا المنذرين، يا أخا المرسلين، أنذر قومك ألا يدخلوا بيتًا من بيوتى إلا بقلوب سليمة، وألسنة صادقة، وأيدٍ نقية، وفروج طاهرة، وألا يدخلوا بيتًا من بيوتى ما دام لأحد عندهم مظلمة، فإنى ألعنه ما دام قائمًا بين يدىّ، حتى يردّ تلك الظلامة إلى أهلها، فأكون سمعَه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، ويكون من أولياءى وأصفيائى، ويكون جارى مع النبيّين والصديقين، والشهداء والصالحين."

۱۱- وحدّث قائلًا: كان رسول اللَّه صلى الله عليه و آله إذا قام من الليل، قال: اللهم لك

ص: ۱۵۲

الحمد كله، ولك الملك كله....

۱۲- وعن أبی‌هريرة: أن حذيفة قال: لأقومن الليلة، فلأمجدن ربی عزوجل.

قال: فسمعت صوتاً ورائی لم أسمع صوتاً قط أحسن منه. الأمر كله، علانيته وسره، اغفر لی ما سلف منی، واعصمنی فيما بقی من أجلی.

۱۳- وعنه أنه قال: إن أقر أيامی لعينی يوم أرجع فيه إلی أهلی، فيشكون إلی الحاجة، والذی نفسی بيده لقد سمعت رسول اللَّه صلی الله عليه و آله يقول: إن اللَّه ليتعاهد عبده بالبلاء، كما يتعاهد الوالد ولده بالخير، وإن اللَّه تعالی ليحمی عبده المؤمن الدنيا، كما يحمی المريض أهله الطعام.

۱۴- بحسب المرء من العلم أن يخشی اللَّه عز وجل، وبحسبه من الكذب أن يقول: استغفر اللَّه وأتوب إليه، ثم يعود.

۱۵- لو حدثتكم بحديث لكذبنی ثلاثة أثلاثكم. أبو البختری، وهو راوی هذا الحديث، ففطن له شاب فقال: من يصدقك إذا كذبك ثلاثة أثلاثنا! فقال: إن أصحاب محمد صلی الله عليه و آله كانوا يسألون رسول اللَّه صلی الله عليه و آله عن الخير، وكنت أسأله عن الشر.

قال: فقيل له: ما حملك علی ذلك؟ فقال: إنه من اعترف بالشر وقع فی الخير.

۱۶- وعنه أنه سأل عن ميت الأحياء فأجاب: هو الذی لا ينكر المنكر بيده، ولا بلسانه ولا بقلبه.

۱۷- وعنه أنه قال من الخفيف:

ليس من مات فاستراح بميت إنما الميت ميت الأحياء

فقيل له: يا أبا عبد اللَّه، وما ميت الأحياء؟

قال: الذی لا يعرف المعروف بقلبه، ولا ينكر المنكر بقلبه.

۱۸- وعنه أنه قال: خذوا عنا فإنا لكم ثقة، ثم خذوا عن الذين يأخذون عنا، فإنهم لكم ثقة، ولا تأخذوا عن الذين يلونهم. قالوا: لم؟ قال: لأنهم يأخذون حلو الحديث، ويدعون مرّه ولا يصلح حلوه إلا بمرّه.

ص: ۱۵۳

۱۹- لو كنت على شاطئ نهر، وقد مددت يدى لأغرف فحدثتكم بكل ما أعلم ما وصلت يدى إلى فمى حتى أقتل.

۲۰- إن الحق ثقيل، وهو مع ثقله مرىء، وإن الباطل خفيف وهو مع خفته وبىء. وترك الخطيئة خير من طلب التوبة، ورب شهوة ساعة أورثت حزناً طويلًا.

۲۱- إنا حملنا هذا العلم وإنا نؤديه إليكم وإن كنّا لا نعمل به. وهنا يقول البيهقى عن قول حذيفة: وإن كنا لا نعمل به. يريد- واللَّه أعلم- فيما يكون ندباً واستحباباً فلا يظن بهم أنهم كانوا يتركون الواجب عليهم ولا يعملون به، إذ كانوا أعمل الناس بما وجب عليهم، ويحتمل أن يكون ذهب مذهب التواضع فى ترك التزكية.

۲۲- قيل له: مالك لا تتكلم؟ قال: ان لسانى سبع أتخوّف إن تركته يأكلنى.

۲۳- ليس خياركم من ترك الدنيا للآخرة، ولا خياركم من ترك الآخرة للدنيا، ولكن خياركم من أخذ من كل.

ومما قاله:

الخير فى رأى حذيفة واضح، لا غبار عليه لمن أراده وابتغاه. أما الشر فهو الذى يتنكر ويتستر ويختفى ويتلون لهذا تفرد هذا الرجل الأريب بدراسة الشر ومنابعه والنفاق ومصادره حتى يتجنبها. وليس هذا وحسب، بل راح أيضاً يهتم بالسؤال عن الشدة لا عن الرخاء، ليتقى الشدة وأبوابها ويبعد الآخرين عن كل ذلك. حقاً إنه صاحب بصيرة! وهذه بعض أقواله:

سئل حذيفة: أى الفتن أشد؟ قال: أن يعرض عليك الخير والشر، فلا تدرى أيهما تركب.

قال حذيفة: لا تقوم الساعة حتى يسود كل قبيلة منافقوها.

قال حذيفة: إن الرجل ليدخل المدخل الذى يجب أن يتكلم فيه للَّه، ولا

ص: ۱۵۴

يتكلم، فلا يعود قلبه إلى ما كان أبداً.

قال حذيفة: إياكم ومواقف الفتن!

قيل: وما مواقف الفتن يا أبا عبداللّه؟

قال: أبواب الأمراء، يدخل أحدكم على الأمير، فيصدقه بالكذب، ويقول ما ليس فيه.

وعن أم سلمة رضوان اللّه تعالى عليها أنها قالت: قال حذيفة: واللّه لوددت أن لى إنساناً يكون فى مالى، ثم أغلق على بابًا، فلا يدخل على أحد، حتى ألحق باللّه عزّ وجل.

وله أنه قال:

إن اللّه تعالى بعث محمداً صلى الله عليه و آله فدعا الإنس من الضلالة إلى الهدى، ومن الكفر إلى الإيمان، فاستجاب له من استجاب، فحيى بالحق من كان ميتاً ومات بالباطل من كان حياً، ثم ذهبت النبوة وجاءت الخلافة على مناهجها، ثم يكون ملكاً عضوضاً...!!

فمن الإنس من ينكر بقلبه، ويده ولسانه.. أولئك استجابوا للحق، ومنهم من ينكر بقلبه ولسانه، كافاً يده، فهذا ترك شعبة من الحق، ومنهم من ينكر بقلبه، كافاً يده ولسانه، فهذا ترك شعبتين من الحق، ومنهم من لا ينكر بقلبه ولا بيده ولا بلسانه، فذلك ميّت الأحياء.

والقلوب عند حذيفة أربعة، حيث يقول:

القلوب أربعة

قلب أغلف، فذلك قلب الكافر.

مصفح، فذلك قلب المنافق.

وقلب أجرد، فيه سراج يزهر، فذلك قلب المؤمن.

وقلب فيه نفاق وإيمان، فمثل الإيمان كمثل شجرة يمدّها ماء طيب.. ومثل

ص: ۱۵۵

النفاق كقرحة يمدّها قيح ودم، فأيهما غلب، غلب!

وله أيضاً:

جئت النبى صلى الله عليه و آله فقلت يا رسول اللّه،

... إن لى لساناً ذرباً على أهلى، وأخشى أن يدخلنى النار فقال النبى عليه الصلاة والسلام لى: فأين أنت من الاستغفار؟ إنى لأستغفر اللّه فى اليوم مائة مرة!

اختياره الكوفة!

كان- بحق- موفقاً فى كل مهمة انتدب اليها أو مشورة تطلب منه، فهو العابد وهو المقاتل الخبير العارف الناصح، لم تمنعه عبادته الكثيرة عن أن يكون مقاتلًا جسوراً، ولم يمنعه كل ذلك عن أن يكون مهندساً ومخططاً لمشاريع أخرى يحتاجها المسلمون، إن فى المعارك التى خاضوها ضد أعداء اللّه وإن فى بناء دولتهم.

فحينما انتقل سعد بن أبى وقاص- والمسلمون معه- من المدائن إلى الكوفة واستوطنوها، وذلك بعد أن أنزل مناخ المدائن بالعرب المسلمين أذى بليغاً.

مما جعل عمر يكتب إلى سعد كى يغادرها فوراً بعد أن يبحث عن أكثرالبقاع ملاءمةً فينتقل بالمسلمين إليها.

فمن الذى وكل إليه أمر اختيار البقعة والمكان...؟

كان حذيفة بن اليمان هو صاحب هذه المهمة، فقد ذهب ومعه سلمان بن زياد، يختاران المنطقة والمكان الملائم حتى بلغا أرض الكوفة، وكانت حصباء جرداء مرملة.

شمّ حذيفة عليها أنسام العافية، فقال لصاحبه: هنا المنزل إن شاء اللّه، وهكذا خططت الكوفة وأحالتها أيدى المسلمين إلى مدينة طيبة عامرة.

وما كاد المسلمون ينتقلون إليها، حتى شفى سقيمهم، وقوى ضعيفهم، ونبضت بالعافية عروقهم..!!

ص: ۱۵۶

لقد كان حذيفة واسع الذكاء، متنوّع الخبرة، وكان يقول للمسلمين دائماً:

«ليس خياركم الذين يتركون الدنيا للآخرة.. ولا الذين يتركون الآخرة للدنيا.. ولكن الذين يأخذون من هذه ومن هذه»...

ولايته على المدائن:

لقد ضرب حذيفة أمثلة رائعة فى كل مواقفه، وهو يصحب رسول اللّه صلى الله عليه و آله ويلازمه ويأتمر بأوامره ويتعلم منه الكثير الكثير، وقد ترك ذلك أثره فى عباداته وفى جهاده وصلحه وفى زهده وتواضعه، وهو يتولى شؤون المسلمين وإدارتهم.

ونرى هذا واضحاً حينما ولاه الخليفة الثانى عمر بن الخطاب على المدائن.

وما إن وصل خبر ذلك إلى أهل المدائن، وقد اقترن بمناقبه التى سمعوها عنه بما فيها من ورعه وصدقه وبلائه العظيم فيما خاضه من معارك، خصوصاً فى فتح العراق، حتى خرجت أفواجهم التى يحدوها الأمل الكبير لرؤيته والشوق الأكبر لاستقباله.

و هم على حالتهم هذه، إذ بهم يفاجئون بشىء لم يكونوا ألفوه، من بذخ ولاة أمورهم وما عهدته بلادهم بلاد فارس من أبهة الولاة والسلاطين، فوجئوا بشخص على حمار على ظهره أكاف قديم، يمسك بيديه زاده، كان رغيفاً وقليلًا من الملح، يضمه موكب متواضع. وما أن عرفوا أنه الوالى الجديد حتى راحوا يحتشدون حوله، ويحفون به، وعلامات الاستغراب تلاحق وجوههم مما يرونه:

إنه أنموذج يلقى بغرابته عليهم ويزيدهم تعجباً ماعليه الرجل من تواضع وبساطة فى مأكله وملبسه وموكبه ومركبه، وظلوا يشخصون بأبصارهم إليه، فحانت منه نظرة إليهم، وعرف أنهم يتمنون أن يسمعوا منه شيئاً، إنه إنذار لهم وتحذير:

«إياكم ومواقف الفتن!

وما مواقف الفتن يا أبا عبداللّه؟!

ص: ۱۵۷

فأجابهم:

أبواب الأمراء!

يدخل أحدكم على الوالى أو الأمير، فيصدّقه بالكذب، ويمتدحه بما ليس فيه»..!

إنها صرخة قوية ضد النفاق تمقته وتحتقره!! إنها صرخة وال جديد، جديد عليهم فى كل شىء.

إذن، هو لايريـدهم بكلماته هذه- بل بصـرخته هذه- إلا حراساً أمناء ومراقبين أشداء، وأعين لخطواته وناصـحين صادقين له، يسددونه فى القول والعمل.

وبالتالى، هو لايريـد أن ينفرد فى الحكم، ولايريد منهم أن يطيعوه إلا بالحق، وأن لا يمتدحوه بما ليس فيه، أو يتزلفوه و يتملقوه بالثناء عليه...

إنه منهـج حكم واع وواعـد راح حذيفة يربيهم عليه ويدربهم على تحمله! لا يريد منهم التواء، ولا مراء، ولا خداعاً ولا خيانة، ولا كذباً ولا نفاقاً، ولا طاعة فى معصية، إنه يريدهم أن يقفوا مع الحق، وللحق، وأن لا يخافوا فى اللَّه لومة لائم.

إنه أسلوب آخر لم يكونوا عرفوه من قبل!

أمـا هـو فقـد تعلمه من الـدين الجديـد والرسـول المربى صـلى الله عليه و آله، منـذ أن آمن برسالـة السـماء، وانضم إلى مدرسـة النبوة والصحبة المباركة، حينما وفق هو وأخوه صفوان وأبوهما لترديد شهادة أن لا إله إلا اللَّه، وأن محمداً رسول اللَّه بصدق وإخلاص.

وكان الخليفة الثانى إذا ولى والياً على قوم كتب إليهم: «إنى وليت عليكم فلاناً وأمرته بكذا وكذا فاسمعوا له وأطيعوا».

فلما ولى حذيفة كان ذلك سنة اثنتين وعشرين كتب لأهل المدائن:

«إنى قد وليت عليكم فلاناً فأطيعوه- أو اسمعوا له وأطيعوه- وأعطوه ما سألكم».

ص: ۱۵۸

فقالوا: هذا رجل له شأن كبير، فخرجوا لاستقباله، أو فركبوا ليتلقوه فلقوه على بغل تحته أكاف، وهو معترض عليه رجلاه من جانب واحد، فلم يعرفوه فأجازوه فلقيهم الناس فقالوا:

أين الأمير؟

قالوا: هو الذى لقيتم.

فركضوا فى إثره فأدركوه وهو يركب حماره، وفى يده رغيف وفى الأخرى عرق، وهو يأكل منهما فسلموا عليه.

وقالوا: سلنا ما شئت.

فقال: أسألكم طعامًا آكله وعلفاً لحمارى هذا ما دمت فيكم.

أو فنظر إلى عظيم منهم، فناوله العرق والرغيف... وأعطاه خادمه.

فأقام حذيفة فيهم ما أقام.

ثم بعث إليه عمر يستدعيه إلى المدينة، فلما بلغه مقدم حذيفة، كمن له عمر فى الطريق، فلما رآه على الحال التى خرج من عنده عليها أتاه فالتزمه أو فأكرمه وقال: أنت أخى وأنا أخوك.

كلمات من نور:

مرض حذيفة مرضه الذى توفى فيه، وهو فى المدائن، حيث ولاه عمر بن الخطاب ولايتها، فأقام بها إلى حين وفاته، والتى كانت سنة ست وثلاثين هجرية.

وقيل: سنة خمس وثلاثين، وقيل: توفى بعد عثمان بأربعين يوماً، وقيل: قبل عثمان بأربعين ليلة.

وقد أبى حذيفة أن لا يودع هذه الدنيا إلا بمواقف أخرى لا تقلّ عظمة عن مواقفه، وهو يعلن إسلامه وهو يجاهد وهو يلازم النبى صلى الله عليه و آله بصدق وإخلاص ووعى... أبى إلا أن يقدم لمن حوله بل للأجيال من بعدهم كل ما ينفعهم فى حياتهم الدنيا، ويبقى ذخيرة طيبة لهم فى حياتهم الأخرى، كلمات كلها نور، وكيف لا

ص: ۱۵۹

تكون كـذلك وهى تنبع من قلب ملىء بالإيمـان، وأى إيمان! إنه إيمان ربانى عارف باللَّه بكل ما تحمله من معان كبيرة عظيمـة، تراه قد جسدها فى سلوكه، فى سكناته وحركاته فى أقواله وأفعاله. وهذه طاقة حكيمة طيبة منها وهو يصارع مرضه الذى توفى فيه:

تقول الرواية:

لما مرض حذيفة مرضه الذى مات فيه قيل له: ما تشتهى؟

قال: اشتهى الجنة.

قالوا: فما تشتكى؟

قال: الذنوب.

قالوا: أفلا ندعو لك الطبيب؟

قال: الطبيب أمرضنى.

لقـد عشـت فيكـم على خلال ثلاث: الفقر فيكـم أحب إلى من الغنى، والضعة فيكم أحب إلى من الشـرف، وإن من حمـدنى منكم ولامنى فى الحق سواء.

ثم قال: أصبحنا؟ أصبحنا؟

قالوا: نعم.

قال: اللهم، إنى أعوذ بك من صباح النار، حبيب جاء على فاقة، فلا أفلح من ندم.

وقد حدث جعفر بن محمد عن أبيه قال:

قال حذيفة حين حضره الموت:

مرحباً بالموت وأهلًا، مرحباً بحبيب جاء على فاقـة، لا أفلـح من ندم، اللهم إنى لم أحب الدنيا لحفر الأنهار، ولا لغرس الأشـجار، ولكن لسهر الليل وظمأ الهواجر، وكثرة الركوع والسجود، والذكر للَّهعز وجل كثيراً، والجهاد فى سبيله، ومزاحمة العلماء بالركب.

ص: ۱۶۰

وعن زياد مولى ابن عياش عن بعض أصحاب النبى صلى الله عليه و آله أنه قال:

دخلت على حذيفة فى مرضه الذى مات فيه فقال:

اللهم، إنـك تعلم لولاـ أنى أرى أن هـذا اليوم أول يوم من أيام الآخرة، وآخر يوم من أيام الـدنيا، لم أتكلم بما أتكلم به، اللهم، إنك تعلم أنى كنت أختـار الفقر على الغنى، وأختار الذلـة على العز، وأختار الموت على الحياة، حبيب جاء على فاقـة، لا أفلـح من نـدم، ثم مات.

وفى دعاء له: اللهم إنى أعوذ بك من صباح النار ومن مسائها.

هذه آخر ساعة من الدنيا، اللهم، إنك تعلم أنى أحبك، فبارك لى فى لقائك.

ركب أبو مسـعود الأنصارى فى نفر كانوا معه لزيارة حذيفـة، وهو فى المدائن، وقد ألمّ به مرض الموت، ووصـلوا إليه فى بعض الليل، فقال:

أى الليل ساعة هذه؟

قالوا: بعض الليل، لوجود الليل.

قال لهم: هل جئتم بأكفانى؟

قالوا: نعم.

وهنا بادرهم بقوله:

فلا تغالوا بكفنى، فإن يكن لصاحبكم عند اللّه خير يبدل خيراً من كسوتكم، وإلا تسلب سلباً سريعاً.

وفى قول:

أجئتم معكم بأكفان..؟؟

قالوا: نعم..

قال: أرونيها..

فلما رآها، وجدها جديدة فارهة..

فارتسمت على شفتيه آخر بسماته الساخرة، وقال لهم:

ص: ۱۶۱

"ما هذا لی بکفن.. إنما یکفینی لفافتان بیضاوتان، لیس معهما قمیص..

فانی لن أترک فی القبر إلا قلیلًا، حتی أبدّل خیراً منهما... أو شرّاً منهما..!!"

وتمتم بکلمات، ألقی الجالسون أسماعهم فسمعوها:

"مرحبا بالموت..

حبیب جاء علی شوق..

لا أفلح من ندم.."

ثم صعدت إلی اللّه روحُه راضیهٔ مرضیهٔ!

فکانت هذه آخر کلماتک وآخر ما نطق به لسانک. إنها حقاً کلمات من نور!

رضوان اللّه تعالی علیک.

ص: ۱۶۲

ص: ۱۶۳

وظائف أمير الحاج من كتاب الدروس

اشارة

للفقيه الشهيد شمس الدين محمد بن مكى العاملى

إعداد: الدكتور محمود البستانى

درس:

ينبغى للإمام الأعظم إذا لم يشهد الموسم نصب إمام عليه فى كلّ عام، كما فعل النّبى صلى الله عليه و آله من تولية علىّ عليه السلام سنة تسع على الموسم وأمره بقراءة براءة، وكان قد ولّى غيره فعزله عن أمر اللَّه تعالى، وولّى علىّ عليه السلام على الحجّ أيّام ولايته الظّاهرة (۱).

وروى ابن بابويه عن العمرى أنّ المهدىّ عليه السلام يحضر الموسم فى كلّ سنة، يرى النّاس ويرونه ويعرفهم ولا يعرفونه (۲).

ويشترط فى الوالى العدالة والفقه فى الحجّ، وينبغى أن يكون شجاعاً مطاعاً ذا رأى وهداية وكفاية.

وعليه فى مسيره امور خمسة عشر:

جمع الناس فى سيرهم (۳) ونزولهم حذراً من المتلصّصة.

وترتيبهم فى السير والنزول.

۱- تفسير العياشى ۲: ۷۳- ۷۴؛ الوسائل ۹: ۴۶۳، الباب ۵۳ من أبواب الطّواف.

۲- الفقيه ۲: ۳۰۷، ح ۱۵۲۵.

۳- مسيرهم.

ص: ۱۶۴

وإعطاء كلّ طائفة مقاداً فى السّير وموضعاً من النزول، ليهتدى ضالّهم إليهم.

وأن يرتاد لهم المياه والمراعى.

وأن يسلك بهم أوضح الطّرق وأخصبها وأسهلها مع الاختيار.

وأن يحرسهم فى سيرهم (۱) ونزولهم، ويكف عنهم من يصدّهم عن المسير ببذل مال أو قتال مع إمكانه، ولو احتاج إلى خفارة بذل لها اجرة، فإن كان هناك بيت مال أو تبرّع به الإمام أو غيره فلا بحث، وإن طلب من الحجيج فقد مرّ حكمه.

وأن يرفق بهم فى السّير على سير أضعفهم.

وأن يحمل المنقطع منهم من بيت المال أو من الوقف على الحاجّ إن كان، وإلّا فهو من فروض الكفاية.

وأن يراعى فى خروجه الأوقات المعتادة، فلا يتقدّم بحيث يؤدّى إلى فناء الزاد، ولا يتأخّر فيؤدّى إلى النصب أو فوات الحجّ.

وأن يؤدّب الجناة- حدّاً أو تعزيراً- إذا فوّض إليه ذلك.

وأن يحكم بينهم إن كان أهلًا، وإلّا رفعهم إلى الأهل.

وأن يمهلهم عند الوصول إلى الميقات ريثما يتهيّؤا له بفروضه وسننه، ويمهلهم بعد النفر لقضاء حوائجهم من المناسك المتخلّفة وغيرها.

وأن يقيم على الحائض والنفساء كى ما تطهرا، روى نصّاً (۲).

وأن يسير بهم إلى زيارة النّبى والأئمة صلى اللّه عليه وعليهم، ويمهلهم بالمدينة بقدر أداء مناسك الزيارات والتوديع وقضاء حاجاتهم.

وعليه فى إمامة المناسك امور:

الإعلام بوقت الإحرام ومكانه وكيفيته، وكذا فى كلّ فعل ومنسك، والخطب الأربع تتضمّن أكثر ذلك، ولتكن الأولى بعد صلاة الظهر من اليوم السابع من

۱- مج ۱ ورض ۳: مسيرهم.

۲- الكافى ۴: ۴۵۷ الحديث ۲؛ التّهذيب ۵: ۱۳۲ ح ۴۳۶؛ الوسائل ۹: ۴۷۴ الباب ۶۴ من أبواب الطواف، ح ۵.

ص: ۱۶۵

ذی‌الحجّة وبعد إحرامه لمكان تقدّمه إلى منى، والثّانية يوم عرفة قبل صلاة الظهر، والثّالثة يوم النّحر، والرابعة فى النفر الأوّل، وكلّها مفردة إلّاخطبة عرفة فإنّها اثنتان، يعرّفهم فى الاولى كيفية الوقوف وآدابه، ووقت الإفاضة، ومبيت مزدلفة ووقت الإفاضة منها، ويحضّهم على الدعاء والأذكار، ثمّ يجلس جلسةً خفيفة كلا، ولا (۱)، ويقوم إلى الثّانية فيأتى بها مخفّفة، بحيث يفرغ منها بفراغ المؤذّن من الأذان والإقامة.

وصرّح الشّيخ فى الخلاف بأنّ الخطبة قبل الأذان (۲). قال ابن الجنيد (۳):

وروى عن الصّادق عليه السلام: أنّ النّبىّ صلّى اللّه عليه وآله خطب بعرفة بعد الصّلاة، وأنّه خطب الرابعة فى غد يوم النّحر (۴).

وتقدّمه فى الخروج إلى منى ليصلّى بها الظّهرين، وتخلّفه فيها حتّى تطلع الشمس. وكذا يتخلّف بجُمَع حتّى تطلع ولا يلبث بعد طلوعها.

وتقدّمه يوم النّحر فى الإفاضة إلى مكّة، ثمّ يعود ليومه ليصلّى الظهرين بالحجيج فى منى، وتأخّره بمنى إلى النفر الثانى، ثمّ يتقدّم لصلاة الظّهرين بمكّة، وأمر أهل مكّة بالتشبّه بالمحرمين أيّام الموسم، وإمامة الحجيج فى الصّلوات، وخصوصاً الصّلوات الّتى معها الخطب.

وعلى النّاس طاعته فيما يأمر به، ويستحبّ لهم التأمين على دعائه، ويكره التقدّم بين يديه فيما ينبغى التأخّر عنه وبالعكس، ولو نهى حرم.

۱- رض ۲ ومل: كالاولى، والصّحيح ما أثبتناه، وذلك تشبيه بالقليل السّريع، وذلك لأنّ لا وَلا لفظان قصيران عندالسّمع سريعا الانقطاع، كنّى بهما عمّا كان سريعاً من الفعل لمشابهته فى قصر الزّمان لهما، ونحوه قول ابن هانى المغربىّ:

وأسرع فى العين من لحظة وأقصر فى السّمع من لا وَلا

ذكر ذلك الفقيه الحكيم الشيخ ميثم بن علىّ بن ميثم البحرانى فى شرح نهج البلاغة: ۵۲۲.

۲- الخلاف ۱: ۴۲۵، مسألة: ۱۵۰.

۳- لم نعثر عليه.

۴- لم نعثر عليها.

ص: ۱۶۶

وعليه الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر، وخصوصاً فيما يتعلّق بالمناسك والكفّارات، ولو كان الحكم مختلفاً فيه بين علماء الشّيعة فليس له أن يأمرهم باتّباع مذهبه إذا لم يكن الإمام الأعظم أو من أخذ عنه، إلّاأن يكون الخطأ ظاهراً فيه لندور القول فله ردّ معتقده.

ويجوز أن يتولّى الإمام الواحد وظائف السفر وتأدية المناسك، وأن يفوّضا إلى إمامين، ولو كان إمام التأدية والتعليم حلالًا جاز، والظّاهر أنّه مكروه لما فيه من تغيير سنّة السلف.

ولو أمر الإمام منادياً أن ينادى أيّام منى كما أمر رسول اللّه صلّى اللّه عليه وآله بديل بن ورقاء: «ألا لا تصوموا، فإنّها أيّام أكل وشرب وبعال» (۱)، كان حسناً.

درس:

لنختم كتاب الحجّ بأخبار اثنى‌عشر:

الأوّل: روى البزنطىّ، عن ثعلبة، عن ميسر قال: كنّا عند أبى جعفر عليه السلام فى الفسطاط نحواً من خمسين رجلًا، فقال لنا: «أتدرون أىّ البقاع أفضل عند اللّه

۱- قرب الإسناد: ۱۱؛ الوسائل ۷: ۳۸۶ الباب ۲ من أبواب الصّوم المحرّم والمكروه، ح ۱۰؛ معانى الأخبار: ۳۰۰، وفيه بعد نقل الحديث: والبعال النكاح وملاعبة الرّجل أهله.

ص: ۱۶۷

منزلـةً»؟ فلم يتكلّم أحـد، فكـان هو الرادّ على نفسه، فقـال: «تلـك مكّـة الحرام الّتى رضـيها اللَّه لنفسه حرمـاً وجعـل بيته فيهـا» ثمّ قال: «أتـدرون أىّ بقعـة فى مكّـة أفضل حرمـةً»؟ فلم يتكلّم أحد، فكان هو الرادّ على نفسه، فقال: «ذلك بين الركن الأسود إلى باب‌الكعبة ذلك حطيم‌إسـماعيل عليه السـلام الّذى كان يذود فيه غُنَيمَتَه ويصـلّى فيه، فواللَّه لو أنّ عبداً صفّ قدميه فى ذلك المكان، قائماً الليل (۱) مصـلّياً حتّى يجنّه النّهار، وقائماً النّهار (۲) حتّى يجنّه الليل، ولم يعرف حقّنا وحرمتنا أهل البيت لم يقبل‌اللَّه منه شـيئاً أبـداً، إنّ أبانا إبراهيم عليه الصّلاة والسّلام وعلى محمّد وآله كان ممّا اشترط على ربّه أن قال: [ربّ اجعل أفئدةً من الناس تهوى إليهم] (۳)، أما إنّه لم يعن النّاس كلّهم، فأنتم اولئك رحمكم اللَّه ونظراؤكم، وإنّما مثلكم فى النّاس مثل الشّعرة السّوداء فى الثّور الأنور» (۴).

الثـانى: مـارواه الصّـدوق بإسـناده إلى أبى حمزة الثّمـالى قـال: قـال لنا علىّ بن الحسـين عليهما السـلام: «أىّ البقاع أفضل»؟ فقلت: اللَّه ورسوله وابن رسوله أعلم، فقال:

«أفضل البقاع ما بين الركن والمقام، ولو أنّ رجلًا عمّر ما عمّر نوح عليه السـلام فى قومه ألف سـنة إلّاخمسين عاماً، يصوم النّهار ويقوم الليل فى ذلك المكان، ثمّ لقى اللَّه عزّ وجل بغير ولايتنا، لم ينفعه ذلك شيئاً» (۵).

الثالث: مارواه سعيد الأعرج، عن أبى عبداللَّه عليه السلام، قال: «أحبّ الأرض إلى اللَّه تعالى مكّة، وما تربةٌ أحبّ إلى اللَّه عزّ وجلّ من تربتها، ولا حجر أحبّ إلى اللَّه من حجرها، ولا شجر أحبّ إلى اللَّه من شجرها، ولا جبال أحبّ إلى اللَّه من

۱- رض ۱: باللّيل.

۲- رض ۱، رض ۴، إل وح: بالنّهار.

۳- ابراهيم: ۳۷.

۴- تفسير العيّاشى ۲: ۲۳۳، ح ۴۱؛ ثواب الأعمال: ۴۵۶؛ الوسائل ۱: ۹۴ الباب ۲۹ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ۱۴. بتفاوت يسير فى الألفاظ.

۵- الفقيه ۲: ۱۵۹، ح ۶۸۶؛ الوسائل ۱: ۹۳، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ۱۲.

ص: ۱۶۸

جبالها، ولا ماء أحبّ إلى اللّه من مائها» (۱).

الرابع: مارواه الصّدوق، عن الباقر علیه السلام، قال: «أتى آدم علیه السلام هذا البیت ألف أتیةٍ على قدمیه، منها سبعمائة حجّة وثلاثمائة عمرة، وکان یأتیه من ناحیة الشام على ثور» (۲).

الخامس: عن الصّادق علیه السلام: «من أمّ هذا البیت- حاجّاً أو معتمراً مبرّأً (۳) من الکبر- رجع من ذنوبه کهیئة (۴) یوم ولدته امّه... والکبر أن یجهل الحقّ ویطعن على أهله» (۵).

السادس: قال الصّادق علیه السلام: «من نظر إلى الکعبة، فعرف من حقّنا وحرمتنا مثل الّذی عرف من حقّها وحرمتها، غفر اللّه له ذنوبه، وکفاه همّ الدنیا والآخرة» (۶).

وروی أنّ «من نظر إلى الکعبة لم یزل تکتب له حسنة وتمحی عنه سیّئة حتّى یصرف بصره عنها» (۷).

على الوالی فی إمامة المناسک امور: الإعلام بوقت الإحرام ومکانه وکیفیته، وکذا فی کلّ فعل ومنسک، والخطب الأربع تتضمّن أکثر ذلک.

۱- الفقیه ۲: ۱۵۷، ح ۶۷۷؛ الوسائل ۹: ۳۴۹، الباب ۱۹ من أبواب مقدّمات الطّواف، ح ۱.

۲- الفقیه ۲: ۱۴۷، ح ۶۵۱.

۳- أکثر النسخ: تَبَرُّءاً.

۴- فی أکثر النّسخ: کهیئته.

۵- الکافی ۴: ۲۵۲، ح ۲؛ الفقیه ۱: ۱۳۳، ح ۵۵۹؛ التّهذیب ۵: ۲۳، ح ۶۹، الوسائل ۸: ۶۴، الباب ۳۸ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱.

۶- الکافی ۴: ۲۴۱، ح ۶؛ الفقیه ۲: ۱۳۲، ح ۵۵۴؛ الوسائل ۹: ۳۶۴، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمات الطّواف، ح ۵.

۷- الکافی ۴: ۲۴۰، ح ۴؛ الفقیه ۲: ۱۳۲، ح ۵۵۵؛ الوسائل ۹: ۳۶۴، الباب ۲۹ من أبواب مقدّمات الطّواف، ح ۶.

ص: ۱۶۹

السابع: قال الباقر علیه السلام: «ما یقف أحد علی تلک الجبال برّ ولا فاجر إلّا استجاب اللّه له، فأمّا البرّ فیستجاب له فی آخرته ودنیاه، وأمّا الفاجر فیستجاب له فی دنیاه» (۱)، و «ما من رجل وقف بعرفة من أهل بیت من المؤمنین إلّاغفر اللّه لأهل ذلک البیت من المؤمنین، وما من رجل من أهل کورة وقف بعرفة من المؤمنین إلّاغفر اللّه لأهل تلک الکورة من المؤمنین» (۲).

الثامن: عن الصّادق علیه السلام: «للّذی یحجّ عن الرجل أجر وثواب عشر حجج، ویغفر له ولأبیه ولأمّه، ولابنه ولابنته، ولأخیه ولأخته، ولعمّه ولعمّته، ولخاله ولخالته» (۳).

التاسع: قال الصّادق علیه السلام: «من أنفق درهماً فی الحجّ کان خیراً له من مائة ألف درهم ینفقها فی حقّ» (۴).

قال ابن بابویه: وروی أنّ درهماً فی الحجّ أفضل من ألفی ألف درهم فیما سواه فی سبیل اللّه (۵)، وأنّ درهماً یصل إلی الإمام مثل ألف ألف فی الحجّ (۶).

العاشر: روی سعد الإسکاف قال: سمعت أبا جعفر علیه السلام یقول: «إنّ الحاجّ إذا أخذ فی جهازه لم یخط خطوة إلّاکتب اللّه له عشر حسنات، ومحی عنه عشر سیّئات، ورفع له عشر درجات حتّی یفرغ من جهازه، فإذا استقلّت به راحلته لم ترفع خفّاً ولم تضعه إلّاکتب اللّه له مثل ذلک حتّی یقضی نسکه، فإذا قضی نسکه غفر اللّه له، وکان بقیّة ذی الحجّة والمحرّم وصفر وشهر ربیع الأوّل وعشراً من شهر ربیع الآخر یکتب له الحسنات، ولا یکتب علیه السّیئات إلّاأن یأتی بموجبة، فإذا

۱- الکافی ۴: ۲۶۲، ح ۳۸؛ الفقیه ۲: ۱۳۶، ح ۵۸۳؛ الوسائل ۱۰: ۲۱، الباب ۱۷ من أبواب إحرام الحجّ، ح ۴.

۲- الفقیه ۲: ۱۳۶، ح ۵۸۴.

۳- الفقیه ۲: ۱۴۴، ح ۶۲۹، الوسائل ۸: ۱۱۶، الباب ۱ من أبواب النیابة فی الحجّ، ح ۶.

۴- الفقیه ۲: ۱۴۵، ح ۶۳۷، الوسائل ۸: ۸۲، الباب ۴۲ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱۰.

۵- الفقیه ۲: ۱۴۵، ح ۶۳۹، الوسائل ۸: ۸۲، الباب ۴۲ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱۳.

۶- الفقیه ۲: ۱۴۵، ح ۶۳۸، الوسائل ۸: ۸۲، الباب ۴۲ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱۱.

ص: ۱۷۰

مضت أربعة أشهر خلط بالناس» (۱).

الحادی عشر: قال الصادق علیه السلام: «الحاجّ یصدرون علی ثلاثة أصناف: فصنف یعتقون من النار، وصنف یخرج من ذنوبه کیوم ولدته امّه، وصنف یحفظ فی أهله وماله» (۲).

الثانی عشر: روی زرارة أنّه قال لأبی عبداللّه علیه السلام: جعلنی اللّه فداک، أسألک فی الحجّ منذ أربعین عاماً فتفتینی! فقال: «یا زرارة! بیت یحجّ قبل آدم بألفی عام، ترید أن تُفتَی مسائله فی أربعین عاماً؟!» (۳).

وقد أتینا منه بحمد اللّه فی هذا المختصر ما لم یجتمع فی غیره من المطوّلات، فللّه الشکر علی جمیع الحالات.

۱- الفقیه ۴: ۲۵۴، ح ۹، التهذیب ۵: ۱۹، ح ۵۵؛ الوسائل ۸: ۶۶، الباب ۳۸ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۹.

۲- الکافی ۴: ۲۵۳، ح ۶؛ التّهذیب ۵: ۲۱، ح ۵۹؛ الوسائل ۸: ۶۵، الباب ۳۸ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۲.

۳- الفقیه ۲: ۳۰۶، ح ۱۵۱۹؛ الوسائل ۸: ۷، الباب ۱ من أبواب وجوب الحجّ، ح ۱۲.

ص: ۱۷۱

الرحلة الحجّية لصاحب الذريعة آغا بزرگ الطهرانی قدس سره

اشارة

الحركة من النجف يوم السبت ۱۵ شوال سنة ۱۳۶۴، الورود إلى الكاظمية يوم الاثنين ۱۷، الحركة إلى الشام يوم الخميس ۲۰ بعد الظهر، الورود إلى الفَلّوجة ساعتين قبل الغروب، الورود إلى الرمادية غروب يوم الخميس، الورود إلى رُطْبة، جمرك العراق- صبح يوم الجمعة، أبو الشامات جمرك الشام عصر الجمعة.

الورود إلى الشام ليلة السبت ساعتين ونصف بعد المغرب ۲۲ شوال، فی منزل السيد محسن الأمين.

الخروج من الشام صبح يوم الثلاثاء ۲۵، الورود إلى بيروت ظهر الثلاثاء المذكور، فی بيت الحاج السيد على أكبر على زاده الخراسانی نزيل بيروت بعد واقعة مسجد گوهرشاد.

الحركة من بيروت صبح يوم الخميس ۲۷ شوال، الورود إلى حيفا أول الظهر، ثم الحركة بسيارة أخرى فی الساعة الثامنة، والورود إلى قدس فلسطين فی الساعة الحادية عشرة، وكنا ليلة الجمعة وليلة السبت بالقدس فی فندق فلسطين الجديد.

زرنا فی يوم الجمعة بيت المقدس ومسجد الصخرة، وصلينا صلاة الجمعة

ص: ۱۷۲

بالمسجد، وزرنا النبى إبراهيم وسارة، والأنبياء إسحاق ويعقوب وزوجته، ويوسف الصديق، وفى الساعة الثامنة من يوم الجمعة عدنا من القدس إلى مصر.

توجهنا إلى مصر ساعتين قبل الغروب من يوم السبت ۲۹ شوال بالقطار درجة أولى، وردنا إليها فى الساعة الرابعة والنصف من يوم الأحد سلخ شوال، وزرنا مشهد رأس الحسين عليه السلام والسيدة نفيسة، والإمام الشافعى، والإمام ليث، والسيدة زينب (۱).

وخرجنا من مصر ليلة الثلاثاء ۲۳ ذى القعدة سنة ۶۴، ووردنا جدة مع باخرة الشركة التى تحركت مع باخرة المصريين فى يوم الجمعة قبل الزوال.

وخرجنا منها إلى المدينة المنورة ليلة السبت ۲۷، ووردنا المدينة صبيحة يوم الأحد ۲۸ ذى القعدة. وذهبنا يوم الإثنين إلى مكتبة شيخ الإسلام السيد أحمد عارف حكمت بن السيد إبراهيم الحسينى المدنى، وتشرّفنا بلقيا مديرها الشيخ إبراهيم بن أحمد حمدى المدنى المولود سنة ۱۲۸۸، واستجزنا منه، فأجاب بالإجازة العامة بروايته عن شيخه، والمكتبة فى محل دار السيد الشريف الحسن المثنى الواقعة فى طرف قبلة المرقد المنور النبوى.

وتشرفنا- فى يوم الثلاثاء الذى هو أول ذى الحجة عند السعودى ولم ير فيه الهلال بالمدينة للغيم المتراكم فى صبيحة ذلك اليوم- أولًا إلى مسجد قبا، ثم رجعنا إلى المدينة، وذهبنا إلى أُحُد وزرنا قبر حمزة سيد الشهداء وقبر عبداللّه وقبور الشهداء، وصلّينا فى المسجد الذى فى قربهم، ثم عدلنا إلى أن وصلنا إلى مسجد القبلتين، ثم ذهبنا إلى مسجد الأحزاب.

وكنا بالمدينة المنورة، وخرجنا منها إلى مكة المعظمة فيما قبل الزوال من يوم الخميس ثالث ذىالحجة وصلّينا بمسجد الشجرة، وخرجنا منه ودخلنا جدة قبل الظهر من يوم الجمعة. رابع ذى الحجة، وبتنا بها ليلة.

۱- إلى هنا كانت الرحلة فارسية، فترجمناها على طريقة الشيخ فى التعبير.

ص: ۱۷۳

وفی یوم السبت قبل الزوال، خرجنا من جدة إلی مکة المعظمة، وردنا إلیها فی الساعة التاسعة من یوم السبت فی منزل السید محمد علی صحرة، وصرفنا الغداء المهیأة وغسلنا.

وفی وقت العشاء من لیلة الأحد سادس ذی الحجة، تشرفنا بالمسجد الحرام وعملنا عمرة التمتع فی تلک اللیلة إلی الساعة السابعة من اللیل، فأخرجنا الإحرام وقصرنا ولبسنا المخیط.

وبعد الفریضة فی عصر یوم الثلاثاء أحرمنا للحج، وفی أول لیلة الأربعاء خرجنا إلی منی، وبتنا بها حتی النهار، فارتحلنا إلی عرفات واقفین بها مع الناس حتی أفاضوا منها إلی المشعر الحرام فی أول لیلة الخمیس، وبتنا بالمشعر ووقفنا بین طلوعی الفجر والشمس، ثم عدنا إلی منی لرمی الجمرة بالعقبة، وذبحنا، ولکن لم نحل، وبقینا یوم الخمیس- الذی هو عید الجمهور- محرماً (محرمین) حتی اللیل، فذهبنا لیلة الجمعة إلی عرفات ثانیاً، وأدرکنا الوقوف الاضطراری بها، ورجعنا إلی المشعر قبل الفجر، ووقفنا بها بین الطلوعین من یوم الجمعة، فأدرکنا الوقوف الاختیاری من المشعر والاضطراری من عرفات بعد ما توقفنا الوقوفین الاختیاریین مع الجمهور.

وفی یوم الجمعة رجعنا إلی منی، ورمینا الجمرة، وذبحنا ثانیاً وحلقنا، ورمینا الجمرات الثلاث أیضاً بعدما خرجنا من الإحرام.

وفی عصر یوم الجمعة، تشرفنا إلی مکة لطواف الزیارة، ثم السعی بین الصفا والمروة، ثم طواف النساء.

وعدنا إلی منی، وبتنا بها لیلة السبت والأحد، ورمینا الجمرات فی یومیهما، وذبحنا ثالثاً لخروجنا من منی فی لیلة الجمعة.

ورجعنا إلی مکة بعد صلاة الظهر فی مسجد الخیف من یوم الأحد الثالث عشر عند الجمهور، وکنا بمکة إلی یوم السبت الخامس والعشرین علی حسابنا

ص: ۱۷۴

والسادس والعشرين [على حساب السعوديين].

فخرجنا يوم السبت قرب الظهر إلى جدة، وبتنا بها الأحد إلى قرب الزوال، فخرجنا من جدة إلى باخرة «شيراله»، و [أجرة] كل واحد ديناراً إلى السويس، وكنا بالباخرة ليلة الإثنين والثلاثاء، وفى صبيحتها وصلنا إلى جبل طور، فأخرجنا مع تمام أسبابنا إلى «قرنطينة» (۱) طور، فاغتسلنا فى حمامها وبخّرت بعض لباسنا، وتغير منه حالى واشتد إسهالى الذى ابتليت به من [أكل] الطبيخ مع لحم الفدية التى كانت، وركبناها (۲) بعد خروجهم من مكة فى يوم السبت الذى هو الغدير على حسابنا، وخفّ الإسهال فى اليوم الثانى من ورودنا القرنطينة بإكثار الشاى المرّ الغليظ.

ولم ير الهلال فى ليلة الخميس مع سلامة الأفق من الغبار وغيره، ومع بذل الجهد من جماعة فى الاستهلال، فصار شهر ذى الحجة على حساب القوم واحداً وثلاثين يوماً.

۱- كلمة تركية، للمصحّ الذى يحجز فيه المسافرون للتأكد من سلامتهم من الأمراض المسرية.

۲- يريد ركوب باخرة «شيراله».

ص: ۱۷۵

أرّخ الأديب البارع العلامة الشيخ محمد السماوى حج بيت اللّه الحرام وزيارة مشاهد المدينة المنورة فى سنة ۱۳۶۴ بقوله:

بسم اللّه الرحمن الرحيم

يا خير الحاج والزائرين والمعتمرين. أهلًا بك من قادم غانم بالظفر والمغفرة بالحج وزيارات الرياض المطهرة، واعتذاراً إليك من عدم تشرفى بالحضرة الواجبة الزيارة للبرد والضعف ونهى الاستخارة، ولكن أرسلت إليك تاريخ الحج، فهل يقوم مقام زيارتى لك؟ وعسى اللّه أن يوفق مخلصك (محمد السماوى)، إنّه الموفّق:

جدّ بك السعى فنلت المنى بالحج والفوز بما يؤمنُ

وعدت فى مغفرة ظافراً فقرّت الأنفس والأعينُ

فلنحمد اللّه تعالى اسمه حمداً توليه له الألسنُ

ولتذكر الأيام تاريخه (جدّ وحج ظافراً محسنُ)

وللسيد محمد صادق بحر العلوم النجفى:

زهت (الغرى) وعمّت الأفراحُ وتباشرت بقدومك الأرواحُ

من بعدما ازدهرت مغانى (مكة) مذشع فيها وجهك الوضّاحُ

والطير تسجع والبلابل غردت والكل منها باغم صداحُ

الويتَ منك عنانَ عودة ماجدٍ تحيى الدوارس فيك فهى وِضاحُ

ونفوس أرباب النهى حيّتك إذ علمت بأنك فى العلى سبّاحُ

تتلو بمدحك جل آيات الثنا وتسلسل الأخبار وهى صحاحُ

لا غرو إن كنت المقدَّم فيهمُ فلأنت أنت وجلهم أشباحُ

فاسلم ودم ما غرد القمرى فى (.....) (۱)

۱- شطر التاريخ بياض فى الأصل.

ص: ۱۷۶

رحلة أخرى إلى الحج

الحمد للّه‌الذى وفقنا لزيارة بيته العتيق وحج البيت للمرة الثانية ۲۵ ذى القعدة سنة ۱۳۷۷. ومعى العلوية مريم بيگم بنت المرحوم السيد أحمد الدماوندى، وقد بذل لنا الزاد والراحلة النواب عبدالكريم خان ابن النواب حامد على خان نواب رامپور المدفون بمقبرة السيد محمد كاظم اليزدى، وكنا فى صحبته مع حليلته النوابة وصاحبه الحاج محمد سعيد كمو صاحب.

فخرجنا من النجف فى يوم السبت الخامس والعشرين أو السادس والعشرين من ذى القعدة سنة سبع وسبعين وثلاثمائة وألف من طريق الحلة إلى الكاظمية، ومعنا فى السيارة صهرنا الشيخ حسين [الطهرانى] مع ابنه جواد.

فوصلنا قبل الظهر بساعتين إلى المنطقة مقابل مسجد براثا، وإذا بالحاج عبدالزهراء فى سيارته الشخصية ينتظر قدومنا؛ لإخبار صهرنا السيد مهدى المدرسى إياه بالتلفون بعد حركتنا عن النجف، فأخذنا معه فى سيارته إلى داره القريبة من المنطقة، فبتنا عنده ثلاث ليال: الأحد والإثنين والثلاثاء.

وزارنا فى ليلة الإثنين النواب مع حليلته، وذكر أنه أخذ بليط الطيارة (۱) من الشركة العراقية من نوع الأربع مقرات (۲) ذهاباً إلى جدة وعوداً إلى بغداد، نركبها يوم الثلاثاء.

فبعد صلاة الفجر من ذلك اليوم أخذنا الحاج عبدالزهراء فى سيارته إلى المطار، فوافينا النواب إلى ركبنا الطيارة، فوصلنا إلى جدة قبل ثلاث ساعات من

۱- بطاقة السفر بالطائرة.

۲- يريد الطائرة ذات أربع محركات.

ص: ۱۷۷

الزوال، ونزلنا هناك مدينة الحجاج، وبعثنا بجوازاتنا إلى أبى زيد وكيل مطوفنا محمد على الغنام، وطلبنا منه الرواح إلى المدينة بما كان عندنا بليط الطيارة إليها، فحوّل البليط إلى الشركة السعودية، وخرجنا إلى مطار المدينة عصراً، وبقينا عدة ساعات حتى ركبنا الطيارة.

ووصلنا المدينة المنورة بعد أربع ساعات من ليلة الأربعاء، وترددنا فى تعيين المكان إلى أن نزلنا دار أسعد أمر اللَّه (۱) بن صالح أمر اللَّه فى الساعة السادسة من الليل، وهى فى جانب قبور البقيع، والفاصل بينهما الشارع العام، وبيتُ أمرِ اللَّه يظهرون التشيع فى المدينة عند الحجاج ويعملون بالتقية، ورأيت عنده خطوط العلماء النازلين عندهم، مثل خط الميرزا المجدد الشيرازى، والحاج ميرزا حبيب اللَّه الرشتى، والحاج السيد حسين الترك [الكوهكمرى] وغيرهم.

وتشرفنا بالمدينة أربعة أيام: الأربعاء والخميس والجمعة ويوم السبت إلى قرب الغروب، فغسلنا للإحرام، وخرجنا إلى مسجد الشجرة، وفى أيام إقامتنا كنا نتشرف بزيارة قبر النبى وقبور أئمة البقيع- صلوات اللَّه عليهم- ووفقنا للصلاة فى المساجد العشرة فى المدينة وخارجها: مسجد قبا، مسجد فضيخ وردّ الشمس، مسجد فتح أحزاب، مسجد ذى القبلتين، مسجد الغمامة، مسجد على، مسجد سلمان....

وزرنا قبر عبداللَّه والد النبى، وحمزة سيد الشهداء عمه وسائر شهداء أحد، ودخلنا باغ فدك (۲) ومشربة أمّ إبراهيم وغير ذلك.

وخرجنا من مسجد الشجرة محرماً فى سيارة مكشفة قبل المغرب، وبتنا فى الطريق تلك الليلة، وتوجهنا ليلة الأحد إلى مكة بعد صلاة الصبح، ولم نصل إليها إلّا قبل الظهر بساعة، فأثرت حرارة الشمس على جسدى من جدة إلى مكة، فمرضت من ليلة الإثنين إلى تمام ثلاثة عشر ليلة، فحملونى ليلة الثلاثاء إلى طواف العمرة والسعى والتقصير وأحللت، وفى ليلة الأربعاء اشتدت الحمى حتى أغمى

۱- ذكر لى أنه ولد سنة ۱۳۰۵، ووالده الشيخ محمد بن الشيخ صالح بن أحمد أمر اللَّه المدنى خادم الروضة [النبوية] المطهرة، وأن عمه الشيخ حمزة بن صالح بن أمر اللَّه، وذكر أن ابنه أحمد بن أسعد سمّى جده الأعلى «منه».

۲- باغ فارسى بمعنى البستان.

ص: ۱۷۸

علیّ أربعة وعشرون ساعة، لا أشعر بأوقات الصلوات الخمس، فاضطرب النواب واشتد حزنه، وأحضر الدكاترة الباكستانيين والعراقيين، وطلب الأدوية من الأجزاخانات (۱)، ولم يجد بعضها حتى أحضر الدكتور الإيرانى الموظف لمعالجة [الحجاج]، فأنقذنى هو من الهلكة، وثلجنى من رأسى إلى بطنى، وكان معه بعض ما لم يوجد فى الأجزاخانات، إلى أن خفت السخونة، وشعرت ببرد الثلج على يدى اليسرى، وبشر الحضار برفع الخطر بعد يأسهم من حياتى، ولما رأى التحسن وتقدم الصحة جوّز الاغتسال بالماء البارد، ففى عصر الأربعاء اغتسلت وأحرمت للحج.

فأثرت حرارة الشمس على جسدى من جدّة إلى مكّة فمرضت... وفى ليلة الأربعاء اشتدت الحمى حتّى أغمى علىّ أربعة وعشرون ساعة، فاضطرب النواب واشتد حزنه... حتّى أحضر الدكتور الإيرانى فأنقذنى هو من الهلكة، وثلجنى من رأسى إلى بطنى

وليلة الخميس بتنا فى عرفات إلى غروب الشمس، وفى أول مغرب ليلة الجمعة نفرنا إلى المشعر الحرام، وصلينا المغرب بها بعد ثلاث ساعات من الليل من كثرة الزحام، بتنا بها إلى طلوع الشمس.

ورحلنا إلى منى، وبعد ساعتين نزلنا فى الخيمة عيّنها لنا الغنام، وكنت جليس الخيمة تمام يوم الجمعة والسبت والأحد إلى قرب الغروب، فرجعنا إلى مكة لأداء طواف الزيارة وطواف النساء. وفى تلك الأيام الثلاثة قام بأداء رمى الجمرات والذبح عنى وعن العلوية الحاج على أكبر السلمانى النجفى ابن المرحوم الحاج يوسف السلمانى، كما أنه كان يطوّف العلوية.

وكان نزولنا بمكة فى دار عبداللّه سالم باشا من الموظفين للدولة السعودية، ولها تلفون خاص يخابر به النواب الأحباب، ويطلعهم على شدة مرضى

۱- يريد بالأجزاخانات الصيدليات التى يباع فيها الأدوية.

ص: ۱۷۹

ويحضرهم مع الدكاترة لعيادتى، إلى أن تحسنت أحوالى وانقطعت سخونتى، فشكروا اللّه على عافيتى.

وكانت [الدار] تامة المرافق، فلنا غرفة تحتانية وللنواب فوقانية فيها الكهرباء ولولة (۱) الماء، وحمام الدوش، وفى غرفتنا بانكات (۲) لتبريد الهواء، وبقينا بها ثلاث عشرة ليلة مريضاً، آجرها النواب بألف ريال سعودى تقريباً.

وكان نزولنا فى المدينة فى بستان أسعد أمر اللّه فى ليلة الأربعاء التى هى فى التقاويم الإيرانية آخر ذى القعدة وفى التقويم السعودى غرة ذى الحجة، وقد شهد جمع من الحجاج وغيرهم برؤية الهلال، وغلب الظن بعدم كذبهم وعدم الخطأ فى بصرهم من جهة الظن بأنه كان ممكن الرؤية فى تلك الليلة بحسب الدرجة التى هو فيها، فى ليلة الخميس فى البستان المذكور بعد ما صليت جماعة المغرب ونوافلها ثم العشاء، ومضى قرب ساعة من الليل، فأرونى- وأنا جالس فى وسط الدار للتعقيب- الهلالَ فى محله المرتفع فوق الحائط، ثم نقلوا أنه غرب قرب ساعة ونصف من الليل، ومن هنا اطمأنت النفس بأن ليلة الأربعاء كانت أول ذى الحجة وإن لم تثبت الرؤية شرعاً، لعدم بلوغ الشهود إلى حد الشياع والاستفاضة، فوافقنا السعوديين وعرّفنا يوم الخميس وعيّدنا يوم الجمعة، فرمى الحاج على أكبر المذكور جمرة العقبة نيابةً عنى وعن العلوية، واشترى الهدى لنا وذبحه عنّا، وحلق رأسى بالموسى الذى استعاره من بعض الحجاج فى ليلة السبت، وكذا رمى الجمرات فى يومها ويوم الأحد.

وخرجنا فى عصر هذا اليوم من منى إلى مكة لطواف الزيارة وطواف النساء، وحملونى ليلة الإثنين لطواف الزيارة وصلاة الطواف ثم السعى، ثم طواف النساء وصلاة الطواف حتى فرغنا من المناسك.

۱- لوله فارسى معناه أنابيب.

۲- بانكات پنكه‌ها فارسى معناه المراوح التى تستعمل لتبريد الهواء.

ص: ۱۸۰

وبقينا بمكـة يوم السـبت الثامن عشـر، وهو يوم الغـدير، وقـد زارنى صبيحته الفاضل الصالح محب أهل البيت ومداحهم الملقب بنوائى مؤلف «گلچين نوائى» نزيل الحائر الشريف عدة سنوات، وبعده دخل علينا مطوفنا محمد على الغنام، وقرأ الدعاء «الحمد للَّهالذى جعلنا من المتمسـكين بولايـة مولانا» الـخ، إشارة إلى أنه من الشـيعة، وذكر أن الراجـح رواحكم فى عصـر هـذا اليوم إلى جدة، وبعد يوم أو يومين يحصل لكم الطيارة العراقية، فقبلنا منه وودعناه.

وخرجنا ليلة الأحد (۱۹) إلى جدة، ونزلنا فندق بين الحرمين، وصـعدونا بالمصعدة إلى الطبقة السابعة المشتملة على جميع المرافق، من الغرف والحمام والمراحيض كلها على الوضع الحديث.

وفى ليلة الإثنين (۲۰) عيّن لنا مكان فى الطيارة ليوم الثلاثاء (۲۱)، فكنّا فى ذلك الفندق ليلتين بينهما يوم واحد، أجرة كل ليلة خمسة وسبعون ريالًا سعودياً.

وخرجنا صبيحة يوم الثلاثاء إلى مطار الشـركة العراقية، فتعطلنا هناك عدة ساعات، حتى جاءت الجوازات من المركز ولم يكن جوازنا بينهـا، فتعطلت مع العلويـة فى ظـل الطيـارة إلى قرب الظهر حـال الخوف والاضـطراب، حتى وجـدوا جوازنـا فى المركز فأتونا بالجواز وركّبونا. وهذا من فضل اللَّه تعالى، لأنه لو لم يوجد الجواز نبقى هناك فى حرّ الشمس ونموت قطعاً.

وبعـد ركوبنا حمـدنا اللَّه تعالى، وتحركت الطيارة ذات أربع مقرات، ووصـلنا مطار بغـداد فى الساعـة الثامنة، ولم يطلع على حالنا أحد إلّااللَّه، ومن فضـله أنه ألقى فى روع السيد مهدى المدرسى أن يحضر المطار فى ذلك الوقت، فرآنا عند النزول من الطيارة وصاح بنا، فلمّا رأيناه شكرنا اللَّه تعالى على هذا الفضل، فخابر هو للحاج عبدالزهراء، فحضر مع سيارته فوراً، وأخذنا إلى داره فنزلنا بها واسترحنا، وهيأ الشاى والحمام فغسلنا وطهّرنا ثوبنا وصلّينا.

وقرب الغروب شغل [الحاج عبدالزهراء] السيارة وتشرفنا للزيارة، ولما

ص: ۱۸۱

فرغنا من الزيارة، رجعنا فى سيارته إلى المنزل، فتعشينا ونمنا، وبعد سبع ساعات من الليل شغل السيارة، فركبنا مع السيد مهدى [وتوجّهنا إلى النجف الأشرف] من طريق الحلة، وصلينا الفجر فى مسجد الكوفة، ثم دخلنا الصحن [العلوى] الشريف من باب الطوسى صبيحة الأربعاء ۲۲ ذى الحجة سنة ۱۳۷۷، وذهب السيد مهدى بالسيارة إلى المنزل، وأخبرهم ورجع إلى باب القبلة عند خروجنا من الحرم الشريف، فركبنا ووصلنا إلى الدار قبل طلوع الشمس. والحمد للَّه على هذه النعمة.

وفى يوم السادس والعشرين من ذى الحجة ۱۳۷۷ صارت حادثة رابع عشر تموز.

وفى السابع والعشرين من ذى الحجة ۱۳۷۹ خرجنا من النجف لزيارة المشهد الرضوى. والحمد للَّه الذى تمم لنا زيارة الأربعة عشر [المعصومين] جميعاً صلوات اللَّه عليهم أجمعين.

ص: ۱۸۲

ص: ۱۸۳

الحج فی گلستان [حدیقة الزهور] السعدی الشیرازی (ت: ۵۸۰– ۶۹۰ ه)

بین یدی البحث

محمد علاءالدین منصور

الحمد للّه‌وکفی وسلام علی عباده الذین اصطفی وسلام علی خاتمهم المصطفی.

وبعد، فأجد مناسباً أن أقدم لبحثی هذا نبذةً مختصرة جدّاً عن الأدیب المؤلف.

کنیته أبوعبداللّه، واسمه «مشرف الدین مصلح‌الدین»، وتخلصه أو لقبه الشعری هو «السعدی»، من اسم ممدوحه وراعیه الأتابک سعد بن زنکی، ومولده ومدفنه بشیراز، وقد ولد من أسرة من أهل العلم والدین عام «۵۸۰ ه» وتوفی «۶۹۰ ه» أی عمّر أکثر من قرن.

وثقافة الشیخ أدبیة إسلامیة وسعها فی دیوانه الفخم الذی یضم ست رسائل نثریة ومثنویاً هو «بوستان»، وکتاباً نثریاً هو «گلستان»، وکلاهما بمعنی الجنة والبستان، وقصائد عربیة وفارسیة، وأشعار وغزلیات فی الموعظة والحکمة والحب الإلهی.

لُقِّبَ بأفصح المتکلمین وملک الکلام. جاب البلاد وخبر العباد وبعد تطوافه وترحاله إلی بلاد المسلمین- وواسطة عقدها مکة المکرمة- والذی استمرّ ثلاثین

ص: ۱۸۴

عاماً من عمره، عاد إلی شیراز شیخاً وقوراً، فتفرغ للتألیف والعبادة حتی وافته المنیة (۱).

تمیز هذا الأدیب، فوق علمه وروعة ثقافته الإسلامیة- بتدفق مشاعره الرؤوفة التی شملت الإنسان والعالم جمیعاً بلا تفریق من تراحله الطویل ومعارکة الحیاة ومعاشرة الأحیاء، وما جبل علیه من ثاقب النظر وغائر الفکر، فتحدث فی مهم هموم الآدمی، فی ضعفه ومشیبه وعشقه وشیبوبته وفقره وإعوازه ومرضه وموته، فوجد الناس فی کل موطن سواء، تطحنهم صروف الزمان وتریبهم نوازل الحدثان، فینقلبون بین غنی وفقیر ومکنة وضعف، ویتهددون بضربات الحیاة، فحسّ أن یُحسِنَ الناس أخلاقهم کما دعا القرآن الکریم إلیه فیصلح الراعی للرعیة ویعدل فیهم بالنصفة ویتواضع الجلیل للضئیل، ویرضی کل امرىء بما أوتی ویقنع، ودعّم رأیه بحدیث شریف مشهور وقال:

بنی آدم اعضای یکدیگرند که در آفرینش ز یک گوهرند

چو عضوی به درد آورد روزگار دگر عضوها را نماند قرار

تو کز محنت دیگران بی‌غمی نه‌شاید که نامت نهند آدمی (۲)

۱- للوقوف المفصل علی ترجمة هذا الشاعر الأدیب، یراجع کتاب «سعدی الشیرازی» و «سعدی شاعر الإنسانیة» للدکتور محمد موسی هنداوی، وکتاب- «جنة الورد» للدکتور أمین عبدالمجید بدوی ولراقم هذه السطور مقدمة کتاب «مواعظ سعدی».

۲- کلیات الشیخ سعدی، تصحیح محمد علی فروغی، شرکت تضامنی علمی طهران ۱۳۲۰ ه: ۹.

ص: ۱۸۵

والمعنی:

بنو آدم أعضاء کل منهم للآخر وهم فی الخلقة من جوهر واحد

فإذا ریب الزمان صدع عضواً ما قرّ لغیره من الأعضاء قرار

فإن أنت لم تغتم بمحنة الآخرین ما استحقیت أن تُسمی بالآدمی

أما کتابه الگلستان موضع البحث، فجماعٌ للحکمة والتربیة والموعظة المثیرة فی الحکایات المبثوثة فی الحکایات التمثیلیة اللطیفة والنوادر المُلیحة، فی کساء بدیع من الشعر والنثر وأسلوب یسمی بالأسلوب الموزون الذی یجعل بالتصویر والبدیع خاصة السجع. ویقوم علی الکلمات القصار التی تفیض بالحکمة وتزخر بالمعانی الجمیلة (۱)، من مثل قوله فی الفرق بین العالم والجاهل فی الباب الثامن فی آداب الصحبة: «مشک آن است که خود ببوید، نه آن‌که عطار بگوید. دانا چو طبله عطار است خاموش و هنرنمای، و نادان چو طبل غازی بلندآواز و میان تهی» (۲) ومعناه: «المسک هو ما یفوح ولیس ما ینبیء عنه العطار، والعالم کدکة العطار صامت وذائع فضله والجاهل کطبل الراقص علی الحبل عالی الصوت وخاوی البطن».

ویقول کذلک: «تلمیذ بی ارادت عاشق بی‌زر، ورونده بی‌معرفت مرغ بی‌بال و پر و عالم بی‌عمل درخت بی‌بر، وزاهد بی علم خانه بی‌در» (۳) ومعناه:

۱- کلیات شیخ سعدی: ۱۳۳.

۲- المصدر نفسه: ۱۳۷. والجدیر بالملاحظة أن کلمة «غازی» بالنص الفارسی تعنی الراقص علی الحبل الذی‌تقرع له الطبول فی لعبة، وقد رحلت الکلمة فی العامة المصریة فی صورتها المؤنثة أی «غازیة» بمعنی الراقصة، وبهذا لا تنتسب الکلمة کما شاع خطأ إلی «الغزو» والجهاد فی سبیل اللّه.

۳- المصدر نفسه.

ص: ۱۸۶

«التلمیذ بدون إرادة عاشق بلا مال، والسائر بلا معرفة طائر بلا جناح، والعالم بدون عمل شجر بلا ثمر، والزاهد بلا علم دار بلا باب».

وقوله: «مراد از نزول قرآن تحصیل سیرت خوب نه ترتیل سورت مکتوب» أی: «المراد من نزول القرآن تحصیل السیرة الطیبة، لا ترتیل السورة المکتوبة».

الحج فی گلستان السعدی

اشارة

قلیلة هی الإشارات الخاصة بالحج فی المنشآت الأدبیة عامة شأن کتابنا گلستان السعدی، وهذا أمر منطقی؛ لأن هذه الکتب لم تحرر لقص رحلات ووصف أسفار بل هی مؤلفات أدبیة تنصب أساساً علی تعلیم النشیء البلاغة والتعبیر والإنشاء الأدبی والحکمة، وتنشد أیضاً الإمتاع والمؤانسة، ومع هذا فإشارات الحج فی کتاب السعدی تعطی صورة مجملة ووصفاً عاماً للحج لا یختلفان کثیراً عما ورد فی کتب الرحلات التی ذکرت الحج بالتفصیل والدیار المقدسة کرحلة ابن جبیر الأندلسی، وابن بطوطة المغربی، وناصر خسرو العلوی الإیرانی وغیرها من کتب الأسفار والرحلات التی أُلفت فی العصور الوسطی، لکن یبقی للسعدی الفضل والریادة عن أولئک الرحالة حتی عن ابن جبیر الأدیب المنشیء، وهو أنه وظف مفاهیم خاصة بالحج توظیفاً أدبیاً وفنیاً، لیُکسب صوره البلاغیة وتعبیراته الإنشائیة جزالة وجمالاً.

ویمکن بوجه عام أن نضع الإشارات الواردة فی کتاب السعدی إلی الحج تحت هذه العناوین:

۱- الطریق إلی مکة المکرمة والکعبة المشرفة:

کان السعدی- علی الرغم من فضله وعلمه- زاهداً یمثل السواد الأعظم من المسلمین ویعیش حیاتهم ویحس آلامهم، فکان یسعی سائراً علی قدمیه من موطنه إلی مکة والمدینة یعدم الراحلة ویتمدد بالتقوی.

فکانت قدماه تتورمان ولا یقوی علی السیر، ویسقمه السهر وعدم النوم،

ص: ۱۸۷

ولا یکاد یبلغ أول بطحاء مکـة حتی تخور قواه ویطلب من حادی قافلـة الحجاج أن یخلی سبیله حتی یخلـد للراحـة من مخاطر الانفراد ومهاجمة قطاع الطریق له بقوله: «ای برادر حرم در پیش است و حرامی در پس، اگر رفتی بردی وگر خفتی مردی».

أی «یا أخی إن الحرم أمامک والحرامی أو اللص من خلفک فإن سرت فزت وإن خرت مُت» (۱).

السائر بلا معرفة، طائر بلا جناح؛

والعالم بدون عمل، شجر بلا ثمر.

وکـان یلحق بقوافـل الحـج المسـاکین والمعوزین فینکر راکبوا النوق علیهم جرأتهم، لضـعف مؤنتهم ولیس لـدیهم مـا یحملهم، لکن الشـوق إلی الکعبـة وزیـارة الرسـول یأخـذ بألبـابهم فلاـ یـأبهون بالمخـاطر ویوکلـون أنفسـهم إلی ولیهم القـادر، ومنهم- کمـا یحکی السعدی- أحد المشاة خرج من الکوفة حاسر الرأس حافی القدمین لیرافق قافلة الحجاز لکن السعادة والحبور یفیضان من روحه، فأنکر راکب ناقة علیه جرأته وقال له: «ای درویش کجا می‌روی؟ برگرد که به‌سختی بمیری»؛ أی: «إلی أین تمضی أیها الفقیر ارجع حتی لا تموت بائسـاً»، فلم یسـمع له، ومضـی المشاة والرکب فی الصـحراء حتی بلغت القافلـة إلی مکان یـدعی «نخلـة محمود» فحلّ بالراکب الغنی المنون، فأتاه الفقیر، وهو مسجّی علی فراشه وقال له:

«ما به‌سختی بنمردیم و تو بر بختی بمردی»؛ أی: «لم نمت من البؤس والفاقة، وأنت مِت مع مالک من الحظ والإفاقة» (۲).

۱- کلیات شیخ سعدی: ۴۵.

۲- المصدر نفسه: ۴۷.

ص: ۱۸۸

وکان السعدی یری أن الإیمان الحقیقی ما وقر بالقلب وأورث صاحبه الخوف من اللّه والرجاء فیه وإشعاره بالآلام البعد عنه والشوق إلی لقیاه، ولیس مدار الإیمان علی العبادة الشکلیة الخالیة من الروح والشعور العمیق بعظمة الخالق ومحبته، وشتان عنده بین العارفین باللّه أو الزهاد- وهم الضرب الأول- والعباد من الضرب الثانی.

وفی أحد أسفاره إلی الحجاز رافقته طائفة من هؤلاء العارفین، أخذوا فی سیرهم مع قافلة الحج ینشدون الشعر ویترنمون بترجیعاتهم، فأنکر عابد حالهم حتی وصلت القافلة إلی «خیل بنی هلال»، فجزع طفل أسود من حی هؤلاء العربان، وأخذ فی الشدو والإنشاد بصوت عذب رخیم حتی سقطت من جمال صدحه الطیور من فضائها، علی حد قول السعدی الذی رأی ناقة العابد نفسه قد استخفها الطرب بدورها، فأخذت تتراقص وألقت بالعابد من علیها، فقال السعدی له: «أیها الشیخ أثّر الشدو فی الحیوان ولم یؤثر فیک» ثم تمثل له بشعر من نظمه، وسائر الأشعار الواردة للتمثیل بالگلستان من إنشاد السعدی، قائلًا:

دانی چه گفت مرا آن بلبل سحری تو خود چه آدمی کز عشق بی‌خبری

اشتر به شعر عرب در حالتست و طرب گر ذوق نیست تو را کژ طبع جانوری (۱)

ومعناه: أتدری ماذا قال لی بلبل السحر؟ کیف تکون انساناً إذا جهلت العشق؟

إن الإبل حین تسمع الشعر العربی تنشی وتطرب، فإذا عدمت التذوق فأنت حیوان معوج الطبع.

۱- کلیات الشیخ سعدی: ۵۱- ۵۲.

ص: ۱۸۹

وکما کانت الحال فی العصور الوسطی، کان وفد الرحمن الماضی إلی بیته یلقی کرم الکرام ولؤم اللئام، وقد جری للسعدی فی أحد أسفاره قاصداً مکة الحج ما یجری من قطع الطریق علیه ونهب ما معه من مال قلیل أو کثیر من بین ما نهب من أموال الحجاج، أو عطاء کرام الناس لفقراء الحجاج صدقة وتقرباً.

یذکر السعدی أن فقیراً زاهداً رافقهم فی قافلة الحجاز، فوهبه أحد أمراء العرب مائة دینار صدقة له أو لمن یراه مستحقاً للصدقة، فقطع لصوص «بنی‌خفاجة» علیهم الطریق، ونهبوا کل ما معهم من مال ومواش، وکان أکثر المنهوبین فجیعةً التجار، لکثرة مالهم وفساد مالهم، وهاج الجمیع وماج خلا ذلک الدرویش الصالح الذی لم یحرک ساکناً ولم یبد اکتراثاً، فقال له السعدی: «ألم یسرق اللصوص متاعک ومالک؟ فأجاب: بلی سرقوهما لکنی لم آلفهما حتی أتألم لفراقهما (۱)».

کل هذا لیؤکد السعدی أن الحاج هو من هاجر إلی اللّه ورسوله لا إلی تجارة یخشی کسادها أو زیادة مال اقترفه، وأن ما یجعل الحج مبروراً أن یکون الحاج تائقاً له بقلبه، متأهباً بجنانه، لا بماله وراحلته وبضاعته.

۲- فی الحج

وفی الحج وأداء المناسک تلتهب المشاعر وتنهمر العبرات، وترتفع الأکف طلباً لرحمة الرحمن وعفوه، وتحاط الکعبة بالطائفین والعاکفین والرکع السجود، وتنطلق الألسنة وتنطق بما تضمره القلوب.

وقد صور السعدی مشهدین من مشاهد هؤلاء الضارعین المبتهلین فقال فی أولهما: «درویش را دیدم سر بر آستان کعبه همی مالید و می‌گفت: یا غفور یا رحیم تو دانی که از ظلوم و جهول چه آید:

۱- المصدر نفسه: ۹۷- ۹۸.

ص: ۱۹۰

بر در کعبه سائلی دیدم که همی گفت و می گرستی خوش

می‌نگویم که طاعتم بپذیر قلم عفو بر گناهم کش (۱)

أی: «رأیت فقیراً کان یحک هامته بعتبة الکعبة ویناجی ربه: یا غفور یا رحیم أنت أدری بما یحدث من الظلوم والجهول:

رأیت سائلًا علی باب الکعبة یناجی ویبکی بحرقة قائلًا

لا أطلب منک أن تقبل طاعتی بل أن تعفو عن ذنوبی

وکان خاصة الحجیج یجدون فی الحج فرصة لتجدید عهدهم مع الرحمن، معترفین بتقصیرهم، وأنهم ما عبدوا اللّه حق عبادته وما قدروه حق قدره، ویطلبون توبته ومغفرته، رحمةً منه لا بسبب طاعة منهم، فیروی أن عبدالقادر الجیلانی العارف المشهور رؤی فی حرم الکعبة وقد سجد علی الحصباء وهو یناجی ربه قائلًا: «ای خداوند ببخشای وگرنه هرآینه مستوجب عقوبتم، در روز قیامتم نابینا برانگیز تا در روی نیکان شرمسار نشوم» (۲).

ومعنی دعائه: «رب اغفر لی وإلا فأنا مستوجب- ولا ریب- العقوبة، احشرنی یوم القیامة أعمی حتی لا أشعر بالخزی حین أنظر فی وجوه الأبرار».

ولا یفوت السعدی أن یذکر ما یحدث بین العامة من بعض الحجاج، من الخروج عن فرائض المناسک ومن أعمال الفسوق والجدال بسبب نزاع علی عرض زائل، إحقاقاً منه للحق وإظهاراً للباطل فی نقله کل ما کان وفی الحج من الملتزمین والمتنازعین، فیحکی أن نزاعاً جری بین المشاة- أو غیر الراکبین- وظهر به فسقهم وجدالهم فی الحج، وکان هو نفسه واحداً منهم وشاهداً علی ما حدث، فالأولی أن ندعه یحکی بلسانه بقیة الواقعة، قال: «کجاوه‌نشینی را شنیدم که با عدیل خود

۱- المصدر نفسه: ۴۰.

۲- کلیات شیخ سعدی: ۴۱.

ص: ۱۹۱

می گفت: یـا للعجب پیـاده عاج‌جو عرصه شـطرنج به‌سـر می‌برد فرزنی می‌شود، یعنی به از آن می گردد که بود و پیادگان حاج بادیه به‌سر بردند و بتر شدند:

از من بگوی حاجی مردم گزای را که پوستین خلق بآزار می‌درد

حاجی تو نیستی شترست از برای آن‌که بیچاره خاره می‌خورد و بار می‌برد (۱)

یقول: «فسمعت راکباً لهودج یقول لرفیقه: یا للعجب أن بیدق العاج (۲)، أو الماشی وجمعه المشاة- المصنوع من العاج إذا طوی رقعة الشـطرنج یرتقی إلی الوزیر، أی یصـیر أفضـل ممـا کـان، أمـا المشاة أو غیر الراکبین من الحجاج فقـد طووا البوادی وصاروا أسوأ مما کانوا علیه:

أبلغ عنی الحاج الذی یؤذی الناس ویمزق جلدهم بأذاه مقالة هی:

أنت لست حاجاً، بل أقل من الناقة، لأن هذه العاجزة تأکل الشوک وتتحمل الأثقال».

۳- العودة من الحج:

کان الناس علی عهـد السـعدی یحتفون برجوع الحجیج احتفاء عظیماً ویجلّلون مناسـبته، فکانوا یخرجون لاسـتقبالهم مهللین ومکبرین مستبشـرین محبورین حتی منزلین من منازل الطریق الذی یسلکه الحجاج العائدون، وهذا الأمر بیّن فی حکایةٍ للسعدی مع أحد معارفه الذی استعمله والی بلاده بتوصیة من السعدی،

۱- المصدر نفسه: ۱۱۵.

۲- بیـدق الشـطرنج تعریب پیاده الفارسـیة، أی الماشـی أو غیر الفارس فی لعبة الشـطرنج التی نقلها العرب عن‌الفرس، ویعقد السـعدی مقارنة لطیفة بین مشاة هذه اللعبة المصنوعین من العاج، والذین یرتقی حالهم إلی وزراء، بعد طی رقعة الشطرنج، ومشاة الحاج العقلاء الذین تتنکس حالهم بعد أن طووا الأسفار البعیدة وعانوا الأمرّین لکی یبلغوا الحرم وعفو الکریم.

ص: ۱۹۲

فقد خرج هذا الصديق لاستقبال السعدى فى أوبته من الحج وزيارة مكة المكرمة، شعوراً بالامتنان إليه وقابله على بعد منزلين خارج بلده.

ورأى السعدى تبدل حال صديقه بعض الشىء عما كان عليه قبل أن يسافر إلى الحج، فسأله عن سبب ذلك التغير فأجابه بسبب سعى بعض الوشاة به إلى الحاكم، لكنه عند قرب بلوغ العائدين من الحج إلى بلادهم وذيوع بشرى مقدمهم سالمين غانمين العفو والرحمة ابتهج الحاكم وسعد، فعفا عمن غضب عليهم وأخرج من سجنه المسجونين، وقد أصاب هذا الصديق بركة من بركات بشارة عودة الحجاج، فأطلقه الحاكم ورفع عنه عقوباته، وأطلق سراحه من حبسه، وخلع عليه، وأعاده إلى سابق منزلته ومكانته، وسيره على رأس فرسان المستقبلين للحجيج.

هكذا كان الحكام والناس يستقبلون القادمين من الديار المقدسة بابتهاج وسعادة، وهم يتمنون أن يكتب لهم اللّه الحج فى أعوامهم القادمة (۱).

وقد استغل بعض المحتالين سانحة حسن استقبال الناس للعائدين من الحج، فكانوا يزعمون أنهم أقبلوا فى العير الآتية من الديار المقدسة، بعد أن أدوا مناسك الحج فيقبل الخاصة والعامة عليهم، ويحسنون الظن بهم ويحتفلون بهم.

ومنهم ذلك الذى قصّ السعدى حكايته وقد خدع الناس والحاكم بقوله: إنه علوى شريف قدم حاجاً، فلقى الحظوة عند الحاكم، وأجزل له العطاء وأدناه منه، ثم تبين خداعه وشهد الثقاة على أنهم رأوه فى عيد الأضحى فى ذلك العام فى البصرة لا فى مكة أو المدينة، فلما حز به الأمر واندست عليه السبل، اعترف بالحقيقة فعفا عنه الحاكم وأخلى سبيله (۲).

۱- كليات شيخ سعدى: ۲۴- ۲۵.

۲- المصدر نفسه: ۳۴- ۳۵.

ص: ۱۹۳

۴- التوظيف البلاغى لمفاهيم الحج

اشارة

أفاد السعدى من مفاهيم الحج ومدلولات ألفاظه، فوظفها توظيفاً بلاغياً، لإضفاء التأثير والقوة على صوره التشبيهية والكنائية، حداه فى ذلك صناعته الأدبية، والصنعة تغلب على الصانع، ومن باب الأمثلة لا الحصر، نسوق بعض تشبيهاته هاتيك للاستدلال يقول:

... در عهد جوانى با جوانى اتفاق مخالطت بود و صدق مودت، تا به جايى كه قبله چشمم جمال او بودى (۱)؛

أى: اتفق لى فى عهد الشباب مخالطة شاب، وبلغ فى صدقى فى مودته مبلغ أن كان جماله قبلة عينى.

- المجاورة:

يقول متابعاً قصة مودته لذاك الشاب الذى اختطفه الموت:

روزها بر سر خاكش مجاورت كردم وز جمله بر فراق او گفتم (۲).

أى: جاورت تربته أياماً، وودعت الجميع بسبب فراقه.

- الحرم والحمى:

يقص السعدى طرفاً من حكاية مجنون ليلى، ويذكر أن حاكم العصر لما سمع بأوصاف ليلى ومبلغ حسنها من شعر المجنون، أرسل يطلبها ليشهد جمالها، فهاله أنها لم تكن بهذه المحاسن التى كان يراها المجنون فيها- كما يذكر السعدى-:

۱- المصدر نفسه: ۹۸.

۲- المصدر نفسه: ۹۹.

ص: ۱۹۴

«آن که کمترین خدام حرم او به‌جمال ازو در پیش بودند و به زینت بیش»

أی: بحکم أنه أدنی خدام حرمه کانت تتفوق علیها فی الجمال وتزید عنها زینة، فأدرک المجنون ما کان یجول بخاطر الحاکم بفراسته فقال: «از دریچه چشم مجنون باید در جمال لیلی نظر کردن تا سر مشاهده او بر تو تجلی کند:

ما مرّ من ذکر الحمی بمسمعی لو سمعت وُرق الحمی صاحت معی

یا معشر الخلان قولوا للمعا فی لست تدری ما بقلب الموجع

ومعنی عبارته الفارسیة «لابد من النظر فی جمال لیلی من نافذة عین المجنون حتی یتجلی علیک سر المشاهدة...».

- الکعبة:

وقد کثرت الإشارة إلیها، ووظف السعدی مدلولاتها بلاغیاً، ومن ذلک هذا التشبیه البیانی الوارد فی قصة فحواها أن حاکم عصره أساء الظن برفقة له کانوا یعملون عنده، فدخل علیه السعدی وأظهر الحقیقة، فاعتذر الحاکم عن سوء ظنه راضیاً، وهو ینشد:

چو کعبه قبله حاجت شد از دیار بعید روند خلق به دیدارش از بسی فرسنگ

تو را تحمل امثال ما بباید کرد که هیچ کس نزند بر درخت بی‌بر سنگ

أی: «بما أن الکعبة قد صارت قبلة الحاجة، فإن الناس یطوفون کثیراً من الفراسخ لزیارتها من دیارهم البعیدة، فعلیک أن تتحمل أمثالنا؛ لأنه لیس من أحد یقذف بالحجر الشجرَ الخلو من الثمر».

ویشبه السعدی السلوک الصوفی وما هو إلا سلوک إسلامی مؤلف من محطات أو بتعبیر الصوفیة مقامات وأحوال تبدأ بالتوبة فالشکر، فالصبر، فالمراقبة، فالخوف، والرجاء، والرضا، وینتهی بالتوحید، ویتخلی فیه السالک عن صفاته المذمومة، ویتحلی بشیم فاضلة، مع کل منزل من منازل الطریق.

ص: ۱۹۵

ويشبه السعدى هذا الطريق بطريق الكعبة والحج حين يفرض، فينوى الحج ويخرج من بيته، يبدأ بالتوبة، ويتابع العبادة والشكر والصبر على مخاطر السفر، ويراقب اللّه ويخافه ويرجو رحمته، ويرضى بما يقدره له، لينتهى إلى توحيد ربه وهو يؤدى مناسك الحج.

ويوصى السعدى نفسه بسلوك هذا الطريق الراقى الخلقى لبلوغ كعبة الرضا حين يقول، يدعو ربه ويناجى نفسه:

اى بارخداى عالم آراى بر بنده پير خود ببخشاى

سعدى ره كعبه رضا گير اى مرد خدا در خدا گير

أى: اعف عن عبدك الهرم يا ربى، أنت الذى فطرت العالم وزينته؛

وأسلك السعدى طريق كعبة الرضا، وتمسك باللّه يا عبداللّه.

- كسوة الكعبة

ومن التشبيهات التمثيلية هذا التشبيه اللطيف الذى يعقده للدلالة على أثر الصحبة وتأثير المجاورة، فكسوة الكعبة اكتسبت قدسيتها من اقترانها بالكعبة، لا بسبب صنعها من القز والحرير، كذلك لكى يكتسب المرء عزة وقيمة لابد أن يقترن بصحبة عزيز مبجل، يقول السعدى فى ذلك:

«اعرابى را ديدم كه پسر را همى گفت: يا بنى إنك مسؤول يوم القيامة ماذا اكتسبت ولا- يقال: بمن انتسبت؛ يعنى تو را خواهند بپرسيد كه عملت چيست، نگويند پدرت كيست»:

جامه كعبه را كه مى‌بوسند او نه از كرم پيله نامى شد

با عزيزى نشست روزى چند لاجرم همچون او گرامى شد

ومعنى الحكاية: رأيت أعرابياً يقول لابنه- وهو يعظه-: يا بنى! إنك مسؤول

ص: ۱۹۶

يوم القيامة، ماذا اكتسبت، ولا يقال: لمن انتسبت، أى سوف تسأل عن عملك، ولن تسأل عن نسبك:

كسوة الكعبة التى لم تلثم لم يذع ذكرها لأنها من حرير القز

ومخالطة العزيز أياماً عدة لاجرم أنها تكسب المخالط عزة

ومن الكنايات التى استنبطها السعدى من مفاهيم الحج:

- ستار الكعبة:

يقول يكنى عن الخداع والختال:

پارسا بين كه خرقه در بر كرد جامه كعبه را جُلِ خر كرد

أى: انظر هذا الزاهد الذى ارتدى أسماله البالية وقد جعل ستار الكعبة بردعةً لحماره.

- طريق الكعبة:

ويقول مُكنياً للمراءاة أو للجهل والهوى بالاتجاه إلى غير الكعبة:

ترسم نرسى به كعبه اى اعرابى: كين ره كه تو مى‌روى به تركستانست؛

أى: أخشى ألا تبلغ الكعبة أيها الأعرابى؛ لأن الطريق التى تسلك تتجه إلى بلاد الترك.

- استدبار القبلة أو استقبالها:

ويحكى السعدى وهو يكنى للخداع والمراءاة والنفاق باستدبار القبلة واستقبال الناس: «عابدى را پادشاهى طلب كرد انديشيد كه دارويى بخورم تا ضعيف شوم مگر اعتقادى كه دارد در حق من زيادت كند آورده‌اند كه داروى قاتل بخورد و بمرد»:

ص: ۱۹۷

آن که چون پسته دیدمش همه مغز پوست بر پوست بود همچو پیاز

پارسایان روی در خلق پشت بر قبله می کنند نماز

والمعنی: «طلب ملك عابداً ففكر: أتناول دواء حتی یهزل جسمی فربما یزید اعتقادالملك فیّ، رُوی أنه تناول دواءاً قاتلًا فمات: من كنت أظنه أنه لُبّ كله كالفستق ظهر أنه كالبصلة قشرة تعلوها قشرة، والزهاد الذین یستقبلون الناس یستدبرون القبلة فی صلاتهم.

۵- مقام الحجاز

مما نقله العرب عن الفرس، خاصة بعد الإسلام، من الفنون فن الموسیقی، وتقوم الموسیقی الفارسیة علی اثنی‌عشر مقاماً لا یزال بعض أسمائها فضلًا عن نغماتها رائجاً حتی الیوم مثل «دوگاه»، أو المقام الثانی، «سه گاه»، أو المقام الثالث، و «چهارگاه»، أو المقام الرابع، ومقام ال «راست» أی المستقیم، وال «نهضت» أی المختفی و «نهاوند».

وسمیت مقامات ثلاثة بأسماء مناطق ثلاث لأهمیتها وهی: خراسان والعراق والحجاز، وبدیهی أن قیمة بلاد الحجاز مستمدة من علو مقام الكعبة ومنزلتها فی القلوب، لأنها مهوی أفئدة الناس و محط أنظارهم ومقصدهم الأسمی.

هذه المقامات الثلاثة إذا شدی بها المطرب استمع له الناس، لاسیما إذا كان عندهم مقبول الصورة جمیل الخلقة؛ لأنه یجمع بین حلاوة شدوه لها وجمال طلعته، أو كما ینشد السعدی:

آواز خوش از كام و دهان و لب شیرین گر نغمه كندور نكند دل بفریبد

ص: ۱۹۸

ور برده عراق و خراسان و حجازست از حنجره مطرب مکروه نزیبد (۱)

أی: الصوت الرخیم من الحلق والثغر والشفاه الجمیلة إذا انطلق أو لم ینطلق بنغم سبی الفؤاد، ولو کان من مقام العراق وخراسان والحجاز، وتنغمت به حنجرة مطرب دمیم ماکان جمیلًا.

بید أن سعدی یخص مقام الحجاز من بین المقامات بالرقة والرخامة واللین حتی أنه من فرط رقته وسبق جماله لا یستطیع أن یغالب قرع طبول الراقصین من ضجیجها، ولا یعلو فوق جلبتها کأنه العالم الرفیع العلم الوقور الرابط الجأش الذی یغلبه الجاهل الصاخب ذو الجبلة، فیقول السعدی فی ذلک:

خردمندی را که در زمره اجلاف سخن ببندد شگفت مدار که آواز بربط با غلبه دهل برنیاید، بوی عبیر از گند سیر فرو ماند:

بلند آواز نادان گردن افراخت که دانا را به بی‌شرمی بینداخت

نمی‌داند که آهنگ حجازی فروماند زبانک طبل غازی (۲)

ومعنی قوله: لا تعجب للعاقل إذا التزم الصمت فی زمرة الأجلاف، لأن عزف العود لا یقوی علی قرع الطبل، وفوح العبیر یعجز أمام رائحة الثوم الکریهة:

رفع الجاهل عقیرته بصیاحه حتی أوهی العالم بسبب عدم حیائه

وهو لا یدری أن المقام الحجازی لا یغالب قرع طبل الراقصین

۱- المصدر نفسه: ۴۹.

۲- المصدر نفسه: ۱۳۳.

ص: ۱۹۹

أدب الحج فى المشرق العربى

مدخل و تمهيد

د. يوسف حسن العارف

الحـج رحلـة مباركة، رحلة إيمانية، يهجر فيها الحاج أهله وأرضه ليتصل اتصالًا مباشـراً بالمشاعر المقدسة، ابتداءاً من الكعبة وما حولها من مشاعر، وانتهاءاً بعرفات ومزدلفة ومنى ثم المدينة المنورة.

ولقد كان ممن يحظى بشـرف هذه الرحلة كثير من رجال الفكر والعلم والأدب الذين انصهرت قلوبهم بحب اللّه ورسوله، وسعوا طوال أيامهم لكى يحرزوا هـذه المكرمـة الربانية، ويحظو بهذا الشـرف العظيم فيحجون البيت الحرام، ويشاهدوا عظمة الحق ونور النبوة التى سطعت فى هـذه البقعـة المباركـة، وانتشـرت إلى كل أصـقاع الـدنيا، فتحقق لهم ذلك وسـجلوا ماشاهـدوه وما وجـدوه من صـعوبات ومهالك ورووا أحداثاً ألمت بهم بعضها يسر وبعضها يدمى الخاطر.

ولقد سـجلوا كل ذلك بعبارات منمقة كلها تدل على أدب وثقافة وعلم وقدرة على الصـياغة اللغوية والأسـلوبية، مستخدمين فى ذلك كل الدقة والأمانة العلمية، فأصبح لدينا سجل متكامل لأحوال الأمة الإسلامية التى كانت تصل وفودها إلى الحج فى كل عام.

ص: ۲۰۰

ومن هنا نشأ فرع للأدب أسماه مؤرخو الأدب «أدب الرحلات فی مجال الحج» وهو ما يتعلق خصوصاً بفعاليات الحج والحجاج، وما يؤطر هذه العبادة من معالم سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية وغيرها مما يتفاعل معه الأديب الحاج ويسطره فيما بعد كتاباً يخلد هذه الرحلة ويوثق ما فيها بأسلوب أدبی رائع ورصين.

ونحاول هنا تسليط الضوء على بعض الرحلات الحجّية، وما احتوته من عرض ومضمون وأسلوب.

المحور الأول

رحلات الحج من المشرق العربی/ رصد وتوثيق/ تحليل وتعريف

أولًا: التعريف بالمشرق العربی (جغرافياً- تاريخياً- سياسياً):

ينظر كثير من المؤرخين إلى هذه المنطقة على أنها جزء من الشرق الأوسط الذی تمتد حدوده الجغرافية ما بين المحيط الأطلسی غرباً والخليج الفارسی شرقاً، وما بين البحر المتوسط شمالًا والصحراء الكبرى والمحيط الهندی جنوباً.

ويتعمق هذا المفهوم عندما يجمع المؤرخون على أن دول هذه المنطقة يوحدها اللسان العربی والدين الإسلامی، وبذلك يقسمون المنطقة إلى جزئين: شرقی وغربی. وينتظم الجزء الشرقی دول الخليج الفارسی والجزيرة العربية، ودول الهلال الخصيب من العراق وحتى سوريا ولبنان وفلسطين، كما يضم فی الجهة الغربية البلاد المصرية وما جاورها جنوباً كالسودان مثلًا.

ومن خلال هذه الحدود تتبين الميزة الجغرافية التی تؤطر هذا الموقع من حيث التقاء القارات الثلاث عنده (آسيا، آفريقيا، أوروبا)، ومن حيث الربط بين العالم الغربی والعالم الآسيوی، كذلك حصانته الطبيعية، حيث تحيط به العديد من البحار والجبال، الأمر الذی يحقق لهذه المنطقة وحدةً إقليمية متميزة.

ص: ۲۰۱

وآخر ميزة لهذه المنطقة العربية أنها أصبحت ميداناً للتنافس الدولى والصراع العالمى، لاستثماره والاستفادة من معطياته، وبالتالى استعماره أو استخرابه كما هو المصطلح الحديث.

وكما قلنا آنفاً، إن جغرافية هذا الإقليم/ المنطقة تجعلنا فى صلب العالم العربى والإسلامى، فلا بد- إذاً- من التعريف بالدول العربية التى تدخل ضمن هذا الحيز الجغرافى وهى:

دول الجزيرة العربية (السعودية واليمن).

دول الخليج الفارسى (من عمان إلى الكويت).

دول الهلال الخصيب (العراق- بلاد الشام).

دول الشمال والجنوب الأفريقى من جهة الغرب (وادى النيل/ مصر والسودان).

أما تاريخياً وسياسياً، فإن الأدبيات التاريخية السياسية التى تناقش هذا الموضوع تعطيه آفاقاً مترامية الأبعاد وتجعله فى صلب الأحداث التاريخية والطروحات السياسية، وخاصة فى العصر الحديث أى منذ أن وحدت أقطاره دولة الخلافة العثمانية، والتى دام توحيدها لهذه المنطقة حوالى ثلاثة قرون وأكثر قليلًا منذ أوائل القرن السادس عشر الميلادى.

ولم يستثمر المجتمع العربى ولا الحكومات العربية هذه الوحدة التى فوجئت بالمد الاستعمارى على بلادها، ابتداءً من الحرب العالمية الأولى- ۱۹۱۴- ۱۹۱۸ م والتى مكنت القوى الأوروبية أن تحقق أطماعها فى السيطرة على مقدرات هذه المنطقة، وتقسم دولها إلى أجزاء متفرقة وتورث بينها الأحقاد والضغائن.

و من مجمل هذه التأرخة السياسية والجغرافية لهذه المنطقة- موضوع الدراسة- يتبين أنها تضم أقدس بقاع الأرض التى تهفو إليها قلوب المسلمين وتحج إليها

ص: ۲۰۲

أفئدتهم، ويحثون الخطى استعداداً للقيام بفريضة الإسلام وشعيرته الخالدة «حج البيت لمن استطاع إليه سبيلًا»، ومن هؤلاء الحجاج المفكرون والعلماء والأدباء الذين زاروا الأراضى المقدسة حجاجاً ومعتمرين، ودوّنوا رحلاتهم فى كتب حفظها التاريخ، حتى نستفيد منها ونقدم عنها ثبتاً وبياناً وإيضاحاً فى هذه الأيام المباركة.

وبما أن المشرق العربى- جغرافياً- مترامى الأطراف متعدد الجهات والأقطار فقد أفردنا حديثنا عن الجهات التى كثر منها كتاب الرحلات، وتوافر إنتاجهم بين أيدينا، وهذا ما سنطالعه فى المبحث التالى.

ثانياً: أهمية كتب رحلات الحج وقيمتها:

من خلال دراسة وتحليل أهم كتب رحلات الحج فى المشرق العربى يتضح أنها تتميز بالعناصر التالية:

۱- أنها تحمل عبق الأشواق والفطرة الإسلامية لدى كتابها، فتحس من كتاباتهم أنه قد تحقق لهم أغلى وأثمن حلم إيمانى/ عقيدى كانوا يهجسون به ويسعون إليه، وهو الوصول إلى الحجاز (مكة والمدينة).

وأداء النسك والشعائر المقدسة.

۲- رصد الذكريات وما عايشه كتاب الرحلات فى طريقهم إلى الحج من مشاكل ومصاعب.

۳- بيان الظروف الإقتصادية والإجتماعية والسياسية التى كانت تغلف الحياة فى الحجاز وتؤثر على الحج والحجاج.

۴- المقارنة بين ماضى وأمس الحجاز والأماكن المقدسة، والحجاز فى فترته الحديثة أو المعاصرة للحاج مؤلف الرحلة، أى تحديداً بين ثلاث فترات، الفترة العثمانية، وفترة الأشراف الهاشميين، وفترة السعوديين.

۵- بيان العلاقة الشعبية بين أهل الحجاز (مكة والمدينة) وبين ضيوفهم

ص: ۲۰۳

من حجاج بيت اللّه، ولا سيما أصحاب القلم والفكر والعلم.

۶- معرفة اللغة والأسلوب فى الفترة التى دوّن فيها الرحالة رحلاتهم وطبعوها ونشروها للقراء، وكذلك الدوافع التى جعلت هؤلاء الرحالة يدونون رحالتهم ومذكراتهم وتجاربهم.

۷- التعرّف على المذاهب المعاصرة التى تتضح من خلال الحجاج المجتمعين فى الأماكن المقدسة فى وقت معلوم، وبالتالى ما يخص بلاد الحرمين وسكانها من مذاهب، وتأثير الحجاج فيها وتأثرهم بها.

۸- معرفة أحوال البلاد التى جاء منها كتاب الرحلات، أى بلدان المشرق العربى، سواء الاقتصادية أو السياسية أو الفكرية أو الثقافية أو الاجتماعية.

۹- إن هذه الرحلات جاءت سجلًا متكاملًا يرصد ما كان عليه ساسة الحجاز من ظلم للحجاج وأخذهم فادح الضرائب.

۱۰- الاطلاع على فنون وأساليب القول عند مؤلفى هذه الرحلات، فنجد فى كتاباتهم المسائل الشرعية، واللطائف الأدبية، والخطابات المتنوعة.

۱۱- تبيان مشاعر الحجاج عند وصولهم إلى الأراضى المقدسة ولهفتهم وشوقهم أثناء أداء النسك، من بكاء وخشية وتوبة واستغفار وسعادة وفرح، وأنهم ينسون تعبهم وما صادفوه من مشقة أثناء السفر لهذه البلاد.

۱۲- تتضح من خلال هذه الرحلات معانى الأخوة الإيمانية التى تتجلى أيام الحج، وتحقق الآية الكريمة: [... وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا].

۱۳- ترسم هذه الرحلات صورة لفاعليات الحج وشعائره، وتقارب الحجاج وتكافلهم ومساواتهم، وتنافسهم الشريف فى أداء المناسك وتعاونهم عليها.

۱۴- يتضح من خلال كتابات

ص: ۲۰۴

الرحالة أن الحجاج كانوا يتبادلون أخبار أوطانهم، مما يشكل أنموذجاً للوحدة الإسلامية والرابطة القوية التى تربط بين أجزاء العالم الإسلامى آنذاك، ويتدارسون حلول مشاكلهم.

هنا، تتضح قيمة وأهمية هذه الرحلات المشرقية إلى الحجاز لأداء شعيرة الحج، سواء قيمتها الفكرية أو الأدبية أو ما تحمله من رؤى وأفكار تنادى بتطوير الحجاز والأماكن المقدسة وحل مشكلاته مع الحجاج.

ثالثاً: أهم الرحلات من المشرق العربى وأبرزها:

حظى الحجاز بالتعرف على أسماء فكرية لامعة، سجلت حضورها الثقافى من خلال ما دونته على الحجاز من كتب ومذكرت ومقالات حول الحج، وما يرتبط به من فضاء سياسى واجتماعى واقتصادى، الأمر الذى جعل لهذه الرحلات اهتماماً خاصاً بها وبأصحابها، ومن هذه الرحلات المدونة ما يلى:

۳/ ۱ رحلة إبراهيم رفعت باشا:

مرآة الحرمين (الرحلات الحجازية والحج ومشاعره الدينية).

يعتبر اللواء إبراهيم باشا من القيادات العسكرية البارزة التى حظيت بقيادة إمارة الحج المصرى فى أربع سنوات متتالية وهى: عام ۱۳۱۸ ه/ ۱۹۰۱ م، عام ۱۳۲۰ ه/ ۱۹۰۳ م، عام ۱۳۲۱ ه/ ۱۹۰۴ م، عام ۱۳۲۵ ه/ ۱۹۰۸ م. وفى كل هذه الرحلات قام بتدوين مشاهداته، منذ أن خرج من مصر، مروراً بالسويس (بحراً)، وحتى جدة.

لقد قسم إبراهيم باشا كتابه إلى ثلاثة أجزاء تحوى كل الرحلات الأربع، وجاء الجزء الأول مهتماً بالعناصر التالية:

أ- المحمل المصرى وأهميته التاريخية ودوره فى حل كثير من المشاكل الاقتصادية لدى عرب الحجاز، وشرافة الحجاز السياسية.

ب- الطريق من مصر إلى الحجاز عبر السويس بحراً، ثم رابغ،

ص: ۲۰۵

حيث يحرم منها الحجاج، ثم الوصول إلى جدة، ومظاهر استقبال الحجاج فيها، والحجر الصحى.

ج- السفر إلى مكة من جدة، والطريق الموصلة إليها عبر بحرة وحداء، ووسائل المواصلات التقليدية فى تلك الفترة.

د- وصف مكة وجبالها وشعابها وأماكن إقامة الحجاج، والمطوّفين، و ذكر الآثار الإسلامية فى مكة والمشاعر المقدسة، ووصف كامل ودقيق لشعيرة الحج والمناسك، وكذلك الكعبة المشرفة وبئر زمزم والمقامات داخل الحرم، والمآذن وغيرها من المشاهد المهمة فى الحرم وما حوله.

ه- ذكر أهم قادة الحج من البلدان الإسلامية، وما يقدم لهم من واجب الضيافة والاحترام.

و- وصف الطريق والمواصلات بين المشاعر المقدسة من مكة حتى منى يوم التروية، أو من مكة إلى عرفات، ثم إلى مزدلفة، ثمّ إلى منى، ثم إلى الحرم بمكة حرسها اللّه.

ز- وصف بعض العادات والتقاليد الاجتماعية فى مكة المكرمة أثناء الحج.

ح- وصف مشاعر المسافرين نحو المدينة المنورة وزيارة مسجد الرسول صلى الله عليه و آله، والسلام عليه، ثم ذكر وسائل المواصلات ومعاناة الحجاج فى هذه المسألة.

ط- وصف المدينة المنورة والآثار الإسلامية فيها، والمساجد التى ينبغى التعرف عليها وزيارتها.

أما الجزء الثانى: فقد خصص للحديث عن الأوبئة والأمراض التى تنتشر أثناء موسم الحج، ويعانى منها الحجاج ويحصل فيهم بسببها وفيات كثيرة. كما يذكر أهم المشافى التى تقدم العلاج، وهى قليلة العدد، ضعيفة الإمكانات، مما يسهل انتشار الأوبئة والأمراض بين حجاج بيت اللّه الحرام.

أما الجزء الثالث والأخير: ففيه وصف واستعراض للمشاكل

ص: ۲۰۶

والمتاعب التى يصادفها الحجاج من عربان الحجاز، وسبل التخلص من أذاهم، مرةً بالطرق السلمية ومرةً بطريقة العنف والحرب.

وفيه استعراض ووصف للطريق بين مكة والمدينة المنورة، والمدة التى يقضيها الحجاج فى هذا السفر المضنى، وذكر للقرى والمراحل التى يقف عندها الحجاج للاستراحة والتزود بالماء.

وفيه كذلك ذكر لبعض العادات، والتقاليد لأبناء البادية وسكان القرى التى يمر منها طريق الحج الحجازى- المدنى.

كما نجد فى هذا الجزء الحديث عن المشاكل التى تعترض المحمل المصرى ووسائل تجاوزها، وذلك ضمن إطار الحديث عن سياسة الشريف حاكم مكة آنذاك.

وأخيراً، هناك ذكر للموازنة المالية التى تصرف على الحج المصرى والمحمل، وسبل صرفها فى الحجاز، وطريقة توزيعها.

ومن خلال هذه الرحلات التى سجلها ودوّنها أمير الحج المصرى اللواء إبراهيم رفعت باشا يتضح لنا عمق التجربة ومصداقيتها التى نقلها لنا هذا الرحالة عبر كتابه مرآة الحرمين الشريفين، والذى يتميز بالصور الشمسية/ الفوتوغرافية لأغلب المشاهد والآثار والأماكن التى جاء ذكرها فى كتابه، وهى صور رائعة ونادرة ومعبرة بلغت حوالى ۳۶۲ صورة، كلها تؤرخ للفترة التى حج فيها هذا الرحالة، أى الأعوام ۱۳۱۸- ۱۳۲۵ ه، الموافق ۱۹۰۱- ۱۹۰۸ م.

۳/ ۲: رحلة إبراهيم عبدالقادر المازنى:

رحلة الحجاز، وهو رجل أديب من كبار الكتاب فى مصر، قام برحلته هذه عام ۱۹۳۰ م الموافق ۱۳۴۹ ه، طبعت فى العام نفسه بمطابع فؤاد عبدالحق السنباطى بالقاهرة. ثم أعيد تصويرها ونشرها عن طريق مكتبة القاهرة. تطرح هذه الرحلة مجموعةً

ص: ۲۰۷

من المحاور التى عالجها صاحب الرحلة بأسلوب أدبى شيق يجمع بين ثناياه الجدية والسخرية، وبين إعطاء المعلومة الثقافية والتساؤل الاستنكارى، ومن خلال تحليلها ودراستها يمكن الوصول إلى أهم معطياتها وعناصرها.

أ- إنها رحلة تجىء فى بداية العهد السعودى، حيث يفرض هذا الوضع السياسى التاريخى الجديد أن يعقد المؤلف مقارنة بين الحج فى هذا العهد والعهد السابق.

ب- يصف الطريق من السويس إلى ينبع عبر طريق البحر، ويذكر ما يشاهده فى هذا الطريق، وخاصةً أثناء نزوله فى ينبع، متحدثاً عن أميرها آنذاك من قبل ابن سعود، واسمه عبدالعزيز بن معمر.

ج- يصف رابغ، وأنها المحطة التى يُحْرم من عندها الحجاج المصريون.

د- يتحدث عن ميناء جدة وقائم مقامها الشيخ عبداللّه رضا زينل، وذلك أثناء وصول الباخرة إلى جدة.

ه- يصف ميناء جدة، ذاكراً فنادقها ومبانيها وطرقها والبلدية فيها، وآثارها وبوابتها الشهيرة، ويقف طويلًا عند قبر حواء.

و- يذكر بعض المعطيات الحضارية التى بدأت تدخل إلى الحجاز مثل الهاتف، ونظام الأكل والأمن والأمان فى العهد السعودى، والحضارة التى يستوعبها الحجازيون بسرعة.

ز- يتحدث عن مشاهده فى الطريق من جدة إلى مكة المكرمة، مُركزاً على الأمن ونظام التأديب الذى مارسه النظام السعودى لتحقيق الأمن المفقود فى العصور السابقة.

ح- يصف الحرم والكعبة المشرفة، وبئر زمزم والحجر الأسود، وكسوة الكعبة، والمصنع المعد خصيصاً لذلك.

ط- يقف على نقطة جديدة، وهى إنشاء مدرسة للمطوّفين.

ى- يصف مقر الملك عبدالعزيز

ص: ٢٠٨

فى مكة واستقبال الأمير فيصل آل سعود نائب الملك على الحجاز.

ك- وأخيراً، يصف زيارة الأمير فيصل للحرم الشريف ودخول الكعبة، وما شاهده من الحجاج المتزاحمين آنذاك، ويصوغها فى عبارات تقطر بالسخرية والتهكم.

وفى الجملة، فإن هذه الرحلة قطعة أدبية تتضح فيها روح المازنى وثقافته ودعابته وسخريته. وأعتقد أنها ليست رحلة حج، وربما هى عمرة أو زيارة لأنه لم يشر إلى المشاعر المقدسة (عرفات- ومزدلفة- ومنى) التى لابد لكل حاج يكتب رحلته أن يشير إليها. على أن أهم ما تفيده هذه الرحلة معرفة واقع الحجاز فى بداية العهد السعودى وهذا يكفى.

٣/ ٣: الأمير شكيب أرسلان: الارتسامات اللطاف فى خاطر الحاج إلى أقدس مطاف «الرحلة الحجازية»

وهى رصد وتوثيق لرحلة الحج التى قام بها المؤلف عام ١٣٤٨ ه، ومن خلال دراستها وتحليلها يتضح أنها تحتوى على العناصر التالية:

أ- كان المؤلف فى سويسرا أثناء عزمه على الحج، فاتخذ طريق البحر من لوزان إلى بورسعيد فى مصر ومنها إلى الحجاز.

ب- يصف طريق البحر من السويس إلى جدة مروراً برابغ، وهى الطريق نفسها الذى تسلكه رحلات الحج من مصر.

ج- يهدى هذا الكتاب لجلالة الملك عبدالعزيز آل سعود، وبهذا يتضح أن حجته جاءت فى أول العهد السعودى، وهو بذلك يقارن بين عهدين: عهد الأشراف، والعهد السعودى.

د- يصف جدة وميناءها وبحرها وبرها، مشيراً فى ذلك كله إلى الأمة العربية ودورها الريادى، وكأنه يُذكر بالقومية العربية ويبشر بها.

ه- يصف الطريق من جدة إلى مكة المكرمة، ويقف بشكل كبير عند

ص: ۲۰۹

بحرهٔ الغربیهٔ الواقعهٔ بین مکهٔ وجدهٔ، ویصفها بشکل مهیب.

و- وعندما یصل إلی مکهٔ المکرمهٔ یصفها ویصف مبانیها ویصف الحرم والمشاعر المقدسهٔ، وخاصهٔ عرفات والوقوف بها یوم التاسع من ذیالحجهٔ، والاختلافات التی تحصل بین الشیعهٔ والسنهٔ فی تحدید هذا الیوم المعظم والشهر المقدس.

ینظر کثیر من المؤرخین إلی هذه المنطقهٔ علی أنّها جزء من الشرق الأوسط الذی تمتدّ حدوده الجغرافیهٔ ما بین المحیط الأطلسی غرباً والخلیج الفارسی شرقاً

ز- یشیر إلی قضیهٔ المیاه فی مکهٔ المکرمهٔ وندرتها، وعین زبیدهٔ، والمساعی السعودیهٔ لحل مشکلهٔ المیاه.

ح- یصف حال المطوفین بمکهٔ والمزورین بالمدینهٔ، ویتعرض لمسألهٔ الأوقاف بالمدینتین المقدستین، واعتداء بعض الحکومات علی الأوقاف الخاصهٔ بالحرمین الشریفین.

ط- یتحدث عن الأشراف فی الحج، واستئثارهم بالأراضی وامتلاک الأماکن الحساسهٔ الرائعهٔ.

ی- یقدم اقتراحات مهمهٔ للحکومات العربیهٔ، للاهتمام بالحج والحجاج، وتوعیتهم قبل الوصول إلی الأراضی المقدسهٔ.

ک- یذکر بعض المشاکل الصحیهٔ أثناء الحج، مثل کثرهٔ البعوض وما یسببه من أمراض تؤدی إلی وفیات الحجاج.

ومن خلال هذه العناصر المهمهٔ تبدو روح الأدیب والکاتب، الذی جمع بین الشعر والأدب والسیاسهٔ والتاریخ ومن أجل ذلک سمی بأمیر البیان.

۳/ ۴: رحلهٔ جغمان: (إسماعیل بن حسین جغمان):

نیل الوطر فی ذکر أحوال السفر إلی الحرم الأزهر والنبی الأنور، وهی رحلهٔ یمنیهٔ تمت عام ۱۲۴۱ ه، وقد

ص: ۲۱۰

عُرف صاحبها أنه أحد الرجال المؤثرين فی أحداث عصورهم- وعلی الأقل فی بلاد اليمن- وليس مجرد عالم، كان له دور فی السياسة ومكانة فی الشعر والأدب.

ومن خلال التعريف بهذه الرحلة نقف علی أهم عناصرها والموضوعات التی تناقشها من وصف الطريق البری والبحری، ووصف معالم الحرمين، والوصول إليهما، وذكر علماء مكة، وطريق العودة إلی اليمن و...

۳/ ۵: محسن بن عبدالکریم إسحاق ورحلته إلی الحج عام ۱۲۳۷ ه:

وهی رحلة منظومة شعراً، ولعل هذا ما يميزها فی سياق دراستنا عن أدب الحج فی المشرق العربی.

وتأتی هذه الرحلة فی سياق الرحلات اليمنية التی وثقها ورصدها وحفظها المؤرخ اليمنی الكبير عبداللّه محمد الحبشی فی كتابه (الرحالة اليمنيون).

والرحالة الذی نتحدث عن رحلته الآن هو العالم المتبحر فی شؤون العلم والأدب، الذی كان يعد من نحاة اليمن الكبار وممن يجيد النثر والشعر؛ ولما لهذه الرحلة الدينية إلی المشاعر المقدسة من أهمية عند صاحبها فقد رغب أن يكون تسجيله لها شعراً؛ لأن «النثر فی هذا المجال دون مكانته وقدراته الأدبية الفائقة»، كما يقول راصد هذه الرحلات عبداللّه محمد الحبشی.

وعلی أية حال فمن وجهة نظری، لا يمكن اعتبارها شعراً كما هو متعارف عليه عند دارسی الشعر والنقد المحدثين، ولكنها أقرب إلی النظم من الشعر، بل هی تدخل فی باب (الأراجيز)، وهو صنف أدبی ينظم فيه الموضوع نظماً شعرياً، لكل بيت قافيته الموحدة صدراً وعجزاً.

وبعد دراسة وتحليل هذه الرحلة (القصيدة/ الأرجوزة)، وما قاله عنها الراصد والمحقق، تتضح لنا مجموعة من العناصر وهی كما يلی:

ص: ۲۱۱

أ- یذکر فی مطلع الرحلة/ القصیدة سبب کتابة هذه الذکریات عن رحلته إلی الحج، وأن الدافع لذلک هو التذکرة للأحباب والتحیة للأصحاب الذین یقیمون فی صنعاء، وتعریفهم بما حصل له فی هذه الرحلة/ السفر.

ب- یبدأ فی ذکر الرحلة وخروجه من صنعاء نحو مکة والحجاز، وذلک یوم الخمیس ۲۱ شوال ۱۲۳۷ ه، ویذکر المراحل التی یسیر فیها والقری والمدن التی ینزل فیها، وذلک کله عن طریق البر، وبواسطة الحمیر، بوصف ذلک وسیلة نقل مهمة آنذاک توصلهم إلی میناء الحدیدة.

ج- یصف الطریق من منطقة لأخری، وما یحدث لهم من مفاجآت سارة وغیرها، ومشاکل بین مجموعة من الحجاج الذین معه، ویذکر الناس الذین استضافوهم أثناء نزولهم.

د- یصف الحدیدة- أثناء وصولهم إلیها- واستقبال عامل الحدیدة لوفد الحجاج ثم رحیلهم بحراً، ویصف البحر الذی لم یشاهده من قبل، لأنه من أهل الجبال، ویقول فی ذلک قولًا جمیلًا، حیث یصف البحر بالزمان الذی یجری وأهله فی غفلة عنه، وبهذا یستخلص هذا الرحالة حکمة عظیمة یقیس بها أمر الدنیا وأهلها.

ه- یصف السفن الشراعیة التی یرکبها الحجاج لأول مرة، وما یحصل لهم من غثیان وأمراض لم یعرفوها من قبل.

و- ولما یصل بحراً القنفذة یصف هذا المیناء، ویرغب فی العودة إلی الطریق البری، نظراً لما عاناه من مصاعب فی البحر.

ز- ومن القنفذة یتعامل مع الجمال والقوافل بوصفها وسیلةً للمواصلات البریة، ویذکر إیجارها الغالی وسعرها المرتفع، کما یذکر من قابَلَ من الحجاج فیها وخاصة من السودان.

ح- یذکرالقری والمراحل التی

ص: ۲۱۲

يمر بها ويقف عندها للراحة والأكل، ويصفها وصفاً شعرياً جميلًا، حتى يصل إلى الليث، ومنها إلى الميقات يلملم، حيث يحرم منه الحجاج.

ط- وحينما يصل إلى مكة مع قرب صلاة الفجر ويشاهد القناديل المضاءة على منارات الحرم، يعلن ابتهاجه وسروره بهذا المنظر، ويبدأ في مشاعر الحج من طواف وسعي وصعود إلى عرفة، ويكمل باقي المناسك.

ى- يصف خروجه من مكة إلى المدينة، وأهم القرى التي يمر بها، والمحطات التي يستريح فيها، وما إن يصل المدينة المنورة حتى يزور المسجد النبوي، ويصلي فيه، ويسلم على الحبيب المصطفى صلى الله عليه و آله واصفاً مشاعره تجاه هذا الموقف العظيم، ويختم رحلته بالصلاة على النبي صلى الله عليه و آله.

ومن خلال هذا العرض، نلاحظ أن النص الشعري مهما كان جيداً، لا يمكن أن ينقل لنا الصور والمشاهد والعادات والتقاليد كما ينقلها النثر، ولهذا فإن قيمة هذه الرحلة تكمن في لغتها وقدرة مبدعها على الصياغة، وتعريفنا بالمواطن والمناطق التي يمر بها ركب الحجيج اليمني في تلك الفترة ووسائل المواصلات، وما يصادفه الحاج من مصاعب وآلام.

۳/ ۶ الإمام محمد رشيد رضا: رحلة الحجاز

وهي إحدى الرحلات من المشرق العربي من مصر، قام بها عام ۱۳۳۴ ه الموافق ۱۹۱۶/ ۱۹۱۷ م.

ومعروف من هو الإمام محمد رشيد رضا أو رشيد رضا صاحب مجلة المنار التي كانت صدى لهموم العالم العربي والإسلامي في قضاياه المصيرية.

يعتبر رشيد رضا من العلماء المجددين المصلحين، قام بالعديد من الزيارات والرحلات التي سجل أكثرها في المنار نشراً في حينها، ثم جمعها الدكتور يوسف إيبش في كتاب مطبوع بعنوان رحلات الإمام محمد رشيد رضا، وكانت الطبعة الأولى في

ص: ۲۱۳

حزيران/ يوليو ۱۹۷۱ م وهى التى نرجع إليها.

ومن ضمن هذه الرحلات التى يوثقها هذا الكتاب رحلته إلى الحج عام ۱۹۱۶/ ۱۹۱۷ م الموافق ۱۳۳۴ ه، والتى بدأ نشرها فى مجلته الشهيرة المنار فى الأجزاء: ۱۰، ۲۰ (۱۹۱۶- ۱۹۱۷ م).

وبعد تحليل ودراسة الرحلة فى مصدرها الثانى الذى سبقت الإشارة إليه، وهو كتاب يوسف إيبش، نخلص إلى الموضوعات التالية:

۱- يشير فى بداية رحلته إلى ظروف الحرب العالمية الأولى، وكيف توقف الحج عن طريق البحار، ولكن اللّه فرج هذه الأزمة فى هذا العام بجهود الشريف حسين والتعاهد بين الدول بحق التصرف فى البحار.

۲- ثم يذكر أسباب عدم تمكنه من الحج فى السنوات السابقة وهى خوفه من الدولة العثمانية وحكامها الاتحاديين، وعدم استطاعته المالية، وعجز السيدة الوالدة عن الرحيل كما يقول.

۳- ثم يشير إلى أسباب تأدية الفريضة فى هذا العام، ويذكر منها أن الحكومة المصرية قد سمحت بالحج إلى مكة بمبالغ مالية قليلة ودون أى تأمين مالى كما كان فى السابق، وأن حكومة الشريف قد سهلت أمور الحج وقضت على كل المنغصات، وأن الاستطاعة المالية والبدنية قد تسهلت، إضافة إلى ذلك الرغبة الشخصية فى استثمار هذا الموسم الربانى فى النصح والأمر بالمعروف للأمة الإسلامية فى المشاعر المقدسة، لاسيما وأن الحجاج فى حاجة إلى مثل ذلك.

۴- يصف بداية الرحلة من القاهرة، بواسطة القطار متجهين إلى السويس، وفيها تم تطعيم الحجاج ضد وباء الكوليرا، ومغادرة السويس فى ۲۶ ذوالقعدة.

۵- يصف الباخرة المسماة (النجيلة) التى حملته مع الحجاج إلى مكة المكرمة، ويقول أنها بطيئة

ص: ۲۱۴

وقديمة وقذرة وليس بها ضوء كهربائى...

۶- يشير إلى كثير من البدع والمنكرات فى السفينة من لهو ولعب وطرب، وما يفعله المتصوفة من ذكر أقرب إلى الرقص واللعب.

۷- يذكر أنهم أحرموا بالحج عندما حاذت الباخرة منطقة رابغ.

۸- يشير إلى وصول الحجاج إلى جدة ويصف مبانيها، والمرسى الذى ترسو عنده السفن، ويصف الجو فى جدة والمسكن الذى نزل فيه، ومن قابله واستقبله من القيادات الحجازية أمثال محمد نصيف وكيل الشريف على جدة.

۹- يذكر موقف الشريف حسين من الاهتمام به واستقباله كمفكر إسلامى وعالم له وزنه وثقله المؤثر فى مجريات السياسة آنذاك.

۱۰- يشير إلى بعض البدع التى يمارسها بعض الحجاج، وهى عدم لبس الإحرام والاعتماد على الفدية، ويفصل فى ذلك تفصيلًا كثيراً.

۱۱- يذكر سفره من جدة إلى مكة وسفر المحمل، مشيراً فى هذا الإطار إلى المواصلات وهى الجمال والحمير، كما يشير إلى أهمية الماء فى هذه الرحلة عبر الطريق إلى مكة. كما يذكر بحرة التى استراح فيها ويصف الأمن فى الطريق وأنه لم يقع أى اعتداءات فى هذا الموسم ما عدا حادثة واحدة، وأنّ الرجال المسلحين من أمن الطرق متواجدون بشكل واضح، وأن الفضل فى ذلك يعود للشريف حسين.

۱۲- يصف مشاعره عند أداء المناسك وأثناء التلبية، ويصف الحرم الشريف والكعبة المعظمة، ويصف الطواف والسعى والوضع فى مكة من حيث النواحى الاجتماعية والسياسية، ويشير إلى رخاء المعيشة فى مكة طوال أيام الحج.

۱۳- يصف الطريق إلى المشاعر المقدسة ويقيس المسافات بينها ويُذكر بحدود المشاعر، ويثبت وصفاً دقيقاً لكل مشعر من هذه المشاعر استناداً

ص: ۲۱۵

إلی کتاب الرحلات أمثال محمد لبیب البتنونی ومحمد صادق باشا وابن جبیر.

یقدم اقتراحاً لتنظیم محلات إقامة الحجاج فی عرفة بشکل أفقی ویقسمها شارع رئیس وتخصیص کل ناحیة لسکن جماعة من الحجاج وتوضع لذلک علامات، ویعین لهذا النظام من یحافظ علیه.

۱۴- یُذکّر بالحالة السیاسیة فی الحجاز فی أواخر سنة ۱۳۳۴ ه، ویفرد فصلًا خاصاً، ویلمح فی هذا الجانب إلی مسألة الخلافة ومطالبة الشریف بها والبیعة له کما تردد فی الصحف المصریة وبین الحجاج، کما یشیر إلی موقف الشریف الرسمی منها، وهو ما لمسه محمد رشید رضا وأثبته فی هذه الرحلة.

۱۵- یذکر مشارکته فی الحفل الخطابی السنوی بمنی الذی یحضره الشریف وإلقاء کلمة نشرتها جریدة القبلة، وهی خطبة طویلة أکد فیها ضرورة الاستقلال عن الحکم العثمانی الذی تقوده جماعة الاتحاد والترقی، وأن الشریف حسین هو راعی هذا الاستقلال وأهل له.

۱۶- یصف دخوله الکعبة وما فیها، حیث تمکن من ذلک یوم الجمعة ۱۵ ذی‌الحجة ۱۳۳۴ ه ویبین فضل ذلک، وأنه اقتداء بالنبی صلی الله علیه و آله.

۱۷- یشیر إلی ظاهرة اجتماعیة وهی کثرة الفقراء والمتسولین فی مکة

ص: ۲۱۶

المكرمة وما يجب تجاههم.

۱۸- ثم يصف العودة بعد الحج من مكة إلى جدة ثم إلى مصر بواسطة الباخرة (النجيلة) التى جاؤوا بها.

ومن خلال هـذا العرض يتضح أن رحلة الإمام محمد رشـيدرضا من الرحلات المهمة؛ لما فيها من صور وأحداث ومشاهدات سياسـية واجتماعية واقتصادية، تفيد الدارس لهذه المسائل.

كما يتضح أسـلوب الإمام محمد رشـيد رضا الأدبى، وإيراده الكثير من الموضوعات غير المتعلقة بالحج بشـكل مباشـر، وإنما للإحاطة الفكرية والأسلوبية للأديب الكاتب العالم محمد رشيد رضا.

۳/ ۷ محمد صادق باشا- الرحلات الحجازية-:

وهى أربع رحلات للحج:

الأولى عام ۱۲۷۷ ه- ۱۸۶۰ م، والثانية سنة ۱۲۹۷ ه- ۱۸۸۰ م، والثالثة عام ۱۳۰۲ ه- ۱۸۸۴، والرابعة عام ۱۳۰۳ ه- ۱۸۸۵ م.

ولكل رحلة من هذه الرحلات ألّف كتاب مطبوع على النحو التالى:

الرحلة الأولى بعنوان: «نبذة فى استكشاف طريق الأراضى الحجازية من الوجه وينبع البحر إلى المدينة النبوية وبيان خريطتها العسكرية».

الرحلة الثانية بعنوان: «مشعل المحمل فى سفر الحج براً».

الرحلة الثالثة بعنوان:

«كوكب الحج فى سفر المحمل بحراً وسيره براً».

الرحلة الرابعة والأخيرة:

«مهمة تسليم قمح صدقتى مكة المكرمة والمدينة المنورة بجدة».

وقد قام الباحث محمد همام فكرى بإعادة طبعها ونشرها مجتمعةً فى كتاب بعنوان «الرحلات الحجازية»، ضم فيه كل تلك الكتيبات/ المؤلفات المتفرقة، بعد ضبطها وتحقيقها وإضافة بعض العناوين إليها لتكون فى متناول الجميع كما يقول.

ص: ۲۱۷

والمؤلف الأساسى/ الرحالة محمد صادق باشا، المهندس والضابط والجغرافى المصرى، كان خروجه إلى الحجاز برفقة المحمل المصرى بوظيفة أمين الفترة، ومن هنا تكتسب رحلته أهميتها، فهو شاهد عيان ينقل بكل أمانة الأوضاع الحجازية فى فترة النصف الثانى من القرن التاسع عشر، ۱۲۷۷ ه- ۱۸۶۰ م.

تتميز رحلته عن الرحلات السابقة، بأنه تزود بالأجهزة العلمية التى أعانته على تسجيل البيانات ورسم الخرائط وتعيين المحطات، ذكر أسماء النباتات والصخور والجبال وطبيعة الأرض، وهى بذلك تصبح ذات قيمة علمية مميزة، فيها من المعلومات الجغرافية ما لا نجده فى سواها من كتب الرحلات الحجازية.

وبعد دراسة وتحليل هذا المنجز الرحلاتى وصلنا إلى أهم العناصر والموضوعات التى تناقشها هذه الكتب وهى كما يلى:

الكتاب الأول:

۱- بعد المقدمة، يصف الأداة التى أحضرها معه لقياس المسافات والأبعاد، ويسهب فى وصفها حتى تتضح مكوناتها وطريقة عملها.

۲- يصف رحلته من القاهرة إلى السويس بواسطة القطار، ثم إلى الوجه بواسطة البحر، ويصف ميناء الوجه وصفاً دقيقاً، ويصف انطلاقهم إلى المدينة المنورة بواسطة الجمال.

۳- يصف القلعة العسكرية والمعروفة بقلعة الوجه، وهى فى الطريق بين الوجه والمدينة المنورة بمسافة (۹۰۰۰ متر)، وما يعانيه حرسها من صولة العربان ولصوصيتهم، ويصف الجمال المعدة للركوب وأنها هزيلة.

۴- يصف الطريق من قلعة الوجه إلى المدينة المنورة والمحطات التى يتوقف عندها الحجاج والزوار، ويشير إلى الأمطار وقلتها.

۵- وبعد الراحة فى كثير من المحطات يصل المؤلف إلى المدينة

ص: ۲۱۸

المنورة، ويصف حال المزورين والمطوفين وحاجة الحجيج إليهم للتعريف بالمدينة وأماكن الزيارة. كما يصف دخوله إلى الحرم النبوى وصلاته بالروضة ثم السلام على المصطفى صلى الله عليه و آله.

۶- يصف قبور الصحابة فى البقيع والمزارات المشهورة هناك، كما يصف خدم المسجد النبوى وهم الأغوات. كما يصف أهل المدينة وأصولهم، والبيوت التى يسكنوها، وتجارتها من التمر لكثرة النخيل إلى غير ذلك.

۷- ينهى هذه الرحلة بالحديث عن طريق العودة من المدينة إلى الجديدة ثم إلى ينبع البحر، واصفاً هذا الطريق ومبيناً المسافات بين كل مرحلة وأخرى، ثم يشير إلى العودة من ينبع إلى السويس بواسطة البحر.

الكتاب الثانى:

وهو خاص برحلة الحج التى قام بها محمد صادق باشا عام ۱۲۹۷ ه/ ۱۸۸۰ م، وفيها وصف دقيق لأهم المراحل والمسافات والمنازل والمحطات التى يقف فيها الحاج المصرى فى طريقه من السويس إلى جدة فمكة المكرمة، والعكس أيضاً أثناء عودته.

ولعل أهم ما جاء فى هذا الرحلة ما يلى:

۱- يصف العربان- ويقصد بهم البدو من أهل الحجاز- وصفاً غريباً، حيث يشير إلى سوء أدبهم، وعدم توقير كبيرهم، وليس لديهم أمان، وشيمتهم الغدر لولا الخوف من السلطان.

۲- يصف دخوله مكة المكرمة والحرم والطواف والسعى، ويورد بعض الأدعية المناسبة للطواف والسعى، أما الحرم فيقف عند وصفه على كل صغيرة وكبيرة، وهو ما لم نجده فى كثير من الرحلات التى أطلعنا عليها. ثم يصف المشاعر المقدسة ومناسك الحج فى أيامه الأولى.

۳- يقدم لنا صورة واقعية عن

ص: ۲۱۹

«منى»، وكيف تتحول إلى روائح كريهة من بقايا جثث الهدى والأضاحى والجزور التى تذبح فى منى خلال الأيام الثلاثة.

۴- يصف حادثة غريبة، وقعت بين الحجاج المصريين أثناء سفرهم بالباخرة من السويس، حيث ادعى أحد الحجاج القدرة على السحر والشعوذة فخدع أحد الموسرين وأخذ ماله.

۵- يصف الطريق والمراحل والمسافات بين مكة والمدينة حتى يصل إلى مدينة المصطفى صلى الله عليه و آله، وزيارة قبره الكريم والسلام عليه، والذى لا يذكره غيره من المؤرخين هو زيارة المصحف العثمانى الموجود بجوار قبر الرسول صلى الله عليه و آله بالحجرة الشريفة، ثم يواصل وصف البقيع وبعض المزارات فى المدينة النبوية.

۶- يختتم رحلته الثانية بفكرة عن صعوبة ومشاق الرحلة للحج من مصر إلى الحجاز وما يعانيه الحاج فى سبيل الوصول إلى بيت اللّه الحرام ومسجد نبيه صلى الله عليه و آله، وما إن يصلوا إلى تلك الديار المقدسة حتى ينسوا كل تعب ومشقة فيقبلون على اللّه بقلوب مؤمنة، ولما يكملوا نسكهم، تتحرق الأشواق للعودة للأوطان...

الكتاب الثالث:

وهو رسالة ملحقة بالرحلة السابقة (الثانية) واستكمال لها، «لتتم الفائدة وتكتمل»، كما يقول فى مقدمة هذه الرحلة.

ومن أهم الموضوعات التى يتعرض لها ما يلى:

۱- يكرر ما قاله سابقاً عن وصف الطريق من السويس إلى جدة، مشيراً إلى وصول المحمل واستقباله والاحتفال بذلك.

۲- يصف مكة المكرمة وعادات أهلها فى الزواج، ويصف الطريق بين جدة ومكة، كما يصف الحرم المكى.

۳- ولعل الجديد الذى يضيفه فى هذه الرحلة، وصفُه لتأمين الطريق بين مكة المكرمة والمدينة المنورة من

ص: ۲۲۰

مهاجمة العربان وقطاع الطريق بأمر شريف مكة.

۴- يتحدث عن سكان الحجاز والقبائل القاطنة فيه، وغرائب عاداتهم فى الملبس والمسكن والزواج وغير ذلك.

۵- يتحدث عن إحدى القبائل بين رابغ والمدينة وإسمها قبيلة (اللهبة)، ودورها فى سرقة الحجاج، ويشير كذلك إلى حوادث النهب فى الطريق وموقف الحجاج من ذلك.

۶- وعندما يصل إلى المدينة المنورة يتحدث عن الشيعة القاطنين بجوار المدينة.

۷- يورد صوراً نادرة لمكة والمدينة والحرمين الشريفين، وهذه تعد مكسباً للباحثين والمصورين ليؤرّخوا بهذه الصور النادرة.

۸- يشير إلى رحلة جديدة خرج فيها إلى مكة والمدينة فى سنة ۱۳۰۲ ه/ ۱۸۸۵ م فى مهمة رسمية، وهى تسليم صدقة القمح على مستحقيها فى الحجاز، وما صادفه من حوادث وقضايا مثل ثورة عربان بنى إبراهيم، كما يصف الكعبة وقد دخلها يوم غسلها، والعادات المتبعة فى غسيل الكعبة المشرفة.

۹- يشير إلى حادثة قتل فى مكة شهدها وسجلها، قبيل مغادرته مكة إلى جدة ثم السويس ثم إلى القاهرة.

الكتاب الرابع:

وفيه يجمع كثيراً مما كتبه فى الكتب الثلاثة السابقة، مما رأى أنه يفيد الحجاج والزوار ليكون علماً يهتدى به براً وبحراً، كما يقول المؤلف محمد صادق باشا، وفيما يلى بيان بأهم الموضوعات التى جمعت فى هذا الكتاب.

۱- يتحدث عن الإحرام وشروطه وكيف يحرم الرجل والمرأة.

۲- ثم يتحدث عن العمرة ومناسك الحج، ويشير إلى كثير من عادات أهل مكة، ويتحدث عن عين زبيدة وجريانها وبناء قناتها بين منبعها فى وادى نعمان مروراً بعرفات إلى مكة

ص: ۲۲۱

المكرمة، ثم يذكر شيئاً عن العملات المستخدمة فى الحجاز وأسعارها وقت الحج وبعده.

۳- يشير إلى ولاية الحجاز وحدودها، وهو أول رحالة يذكر هذه الحدود التى يؤكد أنها تمتد من القنفذة وحتى المدينة. ثم يذكر إقليم الحجاز وجغرافيته وسكانه وطبائع أهله.

۴- يصف المشاعر المقدسة وما فيها من مناسك أثناء الحج، ويؤكد على ما يصاحب النفرة من عرفات إلى المزدلفة من احتفالات وموسيقى عسكرية مصاحبة وأصوات الطبول والمزامير، وكل هذا ينافى الروحانية والسكينة المطلوبة فى هذا الموقف.

۵- يصف منى وما فيها من نسك، وأهم إشارة فى هذا المجال هى ذكر قيمة الذبائح والأضحيات، وكانت من ريال ونصف إلى ثلاثة ونصف، وهذا يفيدنا أثناء الحديث عن الأحوال الاقتصادية.

۶- يصف المدينة المنورة، وكيفية الزيارة، والحرم النبوى، والمزارات بالمدينة، وعادات أهلها.

۷- وهناك إشارة مهمة إلى الوهابيين، ويقصد السعوديين أهل نجد وحروبهم فى المدينة، وينقل عن الجبرتى كيف استسلم الشريف للوهابيين الذين طبقوا السلفية فى الحجاز بكل حذافيرها، ومنه وصول المحمل بالصورة المعروفة، وهدم القباب والمزارات فى مكة وينبع والمدينة، ويشير فى هذا الصدد إلى نهاية الدولة السعودية الأولى على يد محمد على باشا والدولة العثمانية.

و من خلال هذا الاستعراض السريع لمجمل الموضوعات التى يناقشها الرحالة الحاج محمد صدقى باشا فى كتبه ورحلاته الأربع، نلحظ تميزاً واضحاً فى الجانب التفصيلى والتوضيحى الأشمل لكل نواحى الطريق الذى يسلكه الحاج المصرى وما فيه من صعوبات ومشاكل، بل إنه يدقق الوصف فى كثير من العادات والأخلاق المستحبة والمستقبحة عند

ص: ۲۲۲

أهل الحجاز عموماً، وهو فى وصفه ذلك لا يتجاوز منزلًا أو مرحلةً إلا ويذكر كل ما يتعلق بها، فكأنك تشاهدها بعين الحقيقة.

۳/ ۸ محمد بهجة البيطار الدمشقى: الرحلة النجدية الحجازية «صور من حياة البادية»

وهى الرحلة التى قام بها عام ۱۳۳۸ ه من دمشق متجهاً نحو نجد لتسليم رسالة للملك عبدالعزيز آل سعود من قبل الملك فيصل بن الحسين والسيد محمد رشيد رضا، ولكنه لم يوفق فى الوصول إلى نجد، فحوّل وجهته إلى المدينة المنورة لزيارة مسجد الرسول صلى الله عليه و آله.

وبعد الاطلاع على هذه الرحلة، يمكن استخلاص أهم ما جاء فيها، وذلك على النحو التالى:

۱- يصف السبب فى عدم وصوله إلى نجد، وذلك بسبب العربان الذين قطعوا طريقه وسلبوا أمواله، ويصف لجوءه إلى قرية الحائط فى ضيافة حاكمها الشريف عبدالمطلب بن غالب، وتخوّفه من القتل على يد النجديين.

۲- يصف قرية الحائط الواقعة شمال المدينة المنورة، ويصف أهلها بالكرم والشجاعة وانتمائهم لحكم الأشراف.

۳- يصف عزمه على زيارة المدينة المنورة وكيف تحقق له ذلك، ويثبت فى صدر رحلته هذه قصيدةً فى مدح النبى صلى الله عليه و آله أنشأها يوم وصوله المدينة.

۴- يصف دخوله المدينة، ثم زيارة حاكمها الشريف على، ولى عهد الإمارة الهاشمية، ثم يصف دخوله الحرم النبوى، والخشوع الذى اعتراه والدموع التى انهمرت من عينيه وسلامه على المصطفى.

۵- يصف الحالة العلمية فى المدينة المنورة، والتأخر الذى تعيشه نتيجةً للحرب ونقص الأموال والأنفس والثمرات. ويشير هنا إلى العلماء المجاورين بالحرم النبوى، وهم

ص: ۲۲۳

غرباء عن المنطقة.

۶- یذکر رسائله التی کتبها للإمام عبدالعزیز آل سعود، وبیّن فیها المصاعب التی حصلت له فی الطریق، ویطلب من الإمام عبدالعزیز أن یرسل بعض الوعاظ والمرشدین للقری البعیدة عن نجد لتعلیم الناس الدین والعقیدة، أما رسالته إلی الإمام محمد رشید رضا فقد تحدث فیها عن المشاکل التی واجهته فی الطریق إلی نجد وزیارته للمدینة المنورة، کما یشیر إلی أنه أمضی فی المدینة المنورة ثلاثة أیام فقط ثم عاد منها إلی دمشق، واصفاً الطریق وصفاً إجمالیاً.

ومن هذه الرحلة تتضح لنا حالة الفوضی السیاسیة التی هیمنت علی الجزیرة العربیة فی نهایة الحرب العالمیة والخلاف بین آل سعود والأشراف علی حکم الحجاز، ومحاولة العلماء والوجهاء السعی بالصلح بین الفریقین، ومنهم صاحب هذه الرحلة.

۳/ ۹ محمد حسین هیکل: فی منزل الوحی:

وهو الأدیب المصری الکاتب والصحفی والمؤرخ المعروف، قام برحلته إلی الحج سنة ۱۹۳۶ م مبتدءاً طریقه من السویس- وعبر البحر- إلی جدة.

ومن خلال تحلیل هذه الرحلة نصل إلی الموضوعات التی تناولها، وهی علی النحو التالی:

۱- یصف وصوله إلی جدة والجمرک المظلم الذی یفتش فیه الحجاج، وأمتعتهم، والفندق الذی استراحوا فیه ولم یعرف من جدة غیره کما یقول.

۲- یذکر السبب فی تسهیل حجته، وأنها دعوة من وزیر المالیة السعودی عبداللّه السلیمان الذی عرفه فی بیروت عام ۱۹۳۵ م، حیث ضمهما مجلس فتذاکرا فی کتاب هیکل: حیاة محمد، ودعاه إلی زیارة الحجاز والحج علی ضیافته، فرحب هیکل بهذه الدعوة التی استجاب لها.

ص: ۲۲۴

۳- یصف الطریق من جدة إلی مکة، ویشیر إلی المبانی الحکومیة فی الطریق وأنها بدائیة ولا شیء فیها من نظام العمران الحدیث، ویذکر وسیلة المواصلات آنذاک وهی السیارات.

۴- یصف دخوله مکة فی منتصف اللیل، وهو فی إعیاء ومشقة من الطریق، لکنه فضل العمرة حین وصوله، ویصف الکعبة ومشاعره عندما رآها لأول مرة من خشوع وخشیة ورهبة، کما یصف الطواف والسعی ومحلات الحلاقة بجانب المسعی.

۵- یصف لقاءه مع مضیفه وزیر المالیة ووصفه لهذا الرجل الإنسان، ویذکر هنا فکرة سیاسة ممیزة وهی إنشاء عصبة الأمم الإسلامیة، وأن یکون مقرها مکة المکرمة.

۶- یصف الخروج إلی عرفات والوقفة بها والمشاعر المقدسة والطریق بینها، ویقف عند معرفته برجل أوروبی أسلم وحسن إسلامه وحج إلی بیت اللّه الحرام ضمن حجاج مالیزیا هو وزوجته المسلمة أیضاً، وتناقشا فیما یهم العالم الإسلامی، وسبل وحدته واندماجه، والوقوف ضد الحضارة الأوروبیة المادیة.

فی‌هذه‌الرحلة «صور من حیاة البادیة» تتضح لنا حالة الفوضی السیاسیة التی هیمنت علی الجزیرة العربیة فی نهایة الحرب العالمیّة

ص: ۲۲۵

۷- یصف یوم عرفة والوقوف بها وخطبة نمرة، ویشبهها بأنها «تقلیدیة مثل خطب الجمعة فی مصر» کما یقول، ویذکر المطر الذی نزل ذلک الیوم والریح القویة التی استمرت إلی وقت متأخر، ثم یصف إفاضته إلی مزدلفة بعد تحسن الأحوال الجویة، ثم إلی منی حیث رمی الجمرة الکبری وأفاض إلی مکة لطواف الإفاضة.

۸- یصف المسعی وحالة الناس فیه، فمنهم الماشی علی قدمیه، ومنهم الراکب علی جواد، ومنهم الممتطی جمله أو سیارته، وهکذا کان المسعی والسعی!! ویصف المقاهی والحوانیت علی جانبی المسعی ویتألم لهذا الوضع السیء لقدسیة المکان وحرمته.

۹- یصف جبل حراء، ویتمنی الوصول إلی الغار، لیتزوّد من ذلک بما ینفعه قبل رجعته إلی قومه، فإذا عاد إلیهم عاد وفی یدیه قبضة من أثر الرسول کما یقول.

۱۰- یتحدث عن بعض العادات فی مکة مثل عادة الولائم والطعام وتقلیدهم للغرب والمدنیة، ویشیر إلی رغبة الشباب الحجازی فی نشر التعلیم الذی یفتقدونه فی الحجاز.

۱۱- یشیر إلی صلاة الجمعة فی الحرم وأثرها فی نفسه والزحام الشدید، ویتألم لعدم سماع الخطبة لعدم وجود مکبر الصوت، ویشیر إلی أثر صلاة الجماعة فی نفس المسلم.

۱۲- یصف خروجه من مکة إلی المدینة، وما شاهده من المتسولین فی هذا الطریق، ویقترح علی حکومة الحجاز أن تولی هذا الأمر کل عنایة.

۱۳- یصف وصوله إلی المدینة واستقبال الناس له وخروجه لزیارة المسجد النبوی، ویشیر فی هذا الصدد إلیزحمة الناس و توافدهم علی الروضة الشریفة وعند السلام علی النبی صلی الله علیه و آله.

۱۴- یتحدث عن سکان المدینة وقلّتهم، والسبب فی ذلک الحرب العالمیة الأولی وتدمیر الخط الحدیدی الحجازی، ویصف أسواق المدینة وشوارعها وبعدها عن التحدیث والتعلیم، وقلة المدارس، کما یصف

ص: ۲۲۶

جمال الطبيعة وكثرة البساتين.

۱۵- يتحدث عن المكتبات فى المدينة، ويقف عند أهم مكتبة وهى مكتبة عارف حكمت، ويصفها ويصف أمينها ويشير إلى عدم فهرستها وتصنيفها، ويقترح أن تجمع كل المكتبات فى دار واحدة، تنظم بشكل مكتبى متميز يستفيد منها كل من يزورها.

۱۶- يصف رحلة الوداع وزيارة المصطفى صلى الله عليه و آله وتوديعه، ويذكر الأدعية التى دعى بها.

ومن خلال هذه الموضوعات المتفرقة نتلمس واقع الحجاز فى ذلك العام الذى تمت الحجة فيه، وهو عام ۱۹۳۶ م، أى بداية العهد السعودى بها، وهذا له دلالته التى تفيدنا إن شاء اللّه فى المحاور التالية.

المحور الثانى:

أهم المشاكل والصعاب التى يعانيها الحجاج:

ومن خلال الدراسة والتحليل، اتضح أن المشكلات والصعاب التى يعانيها الحجاج منذ سفرهم إلى الديار المقدسة وحتى الانتهاء من مشاعر الحج والزيارة، تتمحور فى مجموعة من المصاعب أشار إليها أصحاب هذه الرحلات.

ولعل الطريق وصعوبته والمواصلات وبداءتها وسوءها من الصعاب الأكيدة، وبذلك فإن أدبيات البحث تتطلب منا المزيد، وهو ما سنتحدث عنه فيما يلى:

الأوبئة والأمراض:

أشارت مجموعة من كتب الرحلات التى بين أيدينا إلى هذه المشكلة، واعتبرتها إحدى أهم الصعوبات التى يواجهها الحجاج أثناء تواجدهم فى منطقة الحجاز عامة ومكة والمشاعر المقدسة خاصة.

ففى عام ۱۳۱۹ ه أشار إبراهيم رفعت باشا إلى أنه حصل وباء كبير فى مكة وأصيب به الحجاج وفتك بهم فتكاً ذريعاً، رغم وجود أطباء برفقة

ص: ۲۲۷

المحمل المصرى لعلاج المرضى لكن الوباء كان أكثر انتشاراً.

كما أشار البعض إلى أن من أسباب الأوبئة والأمراض أثناء الحج الحر الشديد ورياح السموم التى تؤدى إلى ضربة الشمس، وقد يتوفى على إثرها مجموعة من الحجاج، وقد حصل مثل ذلك فى حج عام ۱۳۴۸ ه حيث قدم بها الحجاج الهنود. توفى منهم حوالى (۲۵۰) مائتين وخمسين حاجاً، رغم أنه من فوائد الحر الشديد فى مكة أنه يقتل الجراثيم المضرة والتى تنقل الأوبئة السارية.

والجدير بالذكر هنا، أنه تتخذ بعض التدابير الوقائية الصحية للتخفيف من الأمراض الوبائية التى تكثر فى أشهر الحج، لذلك فإن الحاج المصرى لابد أن يتطعم (يحقن) ضد الكوليرا، والتيفوئيد، والجدرى وهى من الأمراض المنتشرة آنذاك (۱).

يقال: إن الذى يفسد الهواء فى مكة أيام الحج كثرة الساكنين بها من الحجاج، وقلة النظافة، وهذا يؤدى إلى ظهور الأوبئة والأمراض مثل أمراض الصدر، والاحتقانات الدماغية، وأمراض الكبد والجهاز الهضمى والدوسنتاريا وخصوصاً بين الأطفال، كما يكثر مرض الجدرى ويموت بسببه خلق كثير من الحجاج.

كما أن الكوليرا قد ظهرت فى مكة سنة ۱۲۴۶ ه أما باقى الأمراض فلم يأت لها ذكر فى أغلب كتب الرحلات لكنهم أشاروا إلى بعض الشكاوى المرضية التى يشتكى منها الحجاج مثل الصداع والإمساك والبرد والانفلونزا، وأمراض الأسنان والعيون وبعض الكسور نتيجة السقوط أو الصعود (۲)، والتى يوليها الأطباء فى الحجاز والمصاحبين لوفود الحج كثير الاهتمام والعناية تشخيصاً وتطبيباً.

العربان واللصوص والتسول:

ولعل من أهم المشاكل والمصاعب

۱- الإمام محمد رشيد رضا: ۱۰۳؛ محى الدين رضا: ۱۱۱.

۲- محمد لبيب البتنونى: ۶۳- ۶۴.

ص: ۲۲۸

التى يلاقيها الحجاج فى الحجاز وأثناء أداء الحج أو السفر نحو المدينة، أو العودة منها، ما يصفه الرحالة الحجاج فى كتبهم من تسلط العربان/ رجال البادية على قوافل الحجيج ونهبها، وتعرض اللصوص لأخذ الرسوم المالية أو السرقة، ووجود الفقراء والمعوزين على طول الطريق للتسول وطلب الأرزاق، فهذا إبراهيم رفعت باشا يشير إلى واحدة من أهم الأحداث والمشكلات وقعت له وهو يقود المحمل المصرى ويشرف على تحركاته فى الحجاز، وهى تعرض قبائل «الرحلة» و «الردادة» و «الأحامدة» لركب المحمل أثناء عودته من المدينة ومطالبتهم بمبلغ «۱۶۰» ريالًا رسوماً للمرور فى بلادهم. وبعد مفاوضات دفع المحمل المصرى هذا المبلغ المطلوب، وبعد قليل من المسير فى تلك الديار باغتهم آخرون بوابل من الرصاص وطالبوا المحمل المصرى بالمزيد من الريالات واتضح أنها قبيلة أخرى، وهكذا كان اللصوص من العربان يتخفون فى الطرقات ليسلبوا أموال الحجاج بحجة الرسوم للمرور فى ديارهم، وقد أدى ذلك إلى عودة المحمل إلى المدينة المنورة.

كما يشير رفعت باشا أنه فى السابع عشر من شهر ذىالقعدة ۱۳۲۱ ه وقبل الوصول إلى مكة سطا العربان على قافلة فى بحرة وقتلوا من رجالها ونسائها، وجرح الكثير، وسلبوا المتاع من حجاج مصر والسودان.

وفى مكان آخر، يشير رفعت باشا أن بعض العربان حاولوا فى مكة أن يسرقوا بعض أمتعة المعسكر الذى أقام فيه المحمل المصرى، ولكن اللصوص لم يتمكنوا من تحقيق آمالهم.

وللتأكيد على ذلك يورد بياناً بأسماء الحجاج المصريين المعتدى عليهم فى ۱۷ ذىالقعدة ۱۳۲۱ ه (۱).

ويصف أحد كتاب الرحلات

۱- إبراهيم رفعت باشا: ۷۰- ۷۴، ۷۸- ۸۱، ۲۱۰- ۲۱۱.

ص: ۲۲۹

هـذه المشاكـل التى يعانيها الحجاج أثناء موسم الحـج بقوله: إن الحجاج فى المحمل التركى يتعرضون لفتك العربان ونهبهم وسـلبهم فى أيام الحج مما يجعل الفوضى والاضطراب تسود الحجاج.

وكان أشـبه بنار موقـدة، ولذلك فإن الحاج يودع أهله ويوصـيهم، لاعتقاده أنه لن يعود إلى أهله وديـاره سالماً فهو إذا نجا من العربان لم يثق أنه سينجو من طغيان الوباء والأمراض.

كان ذلك على عهد الأشـراف، أما العهد السعودى فإن الأمن وارف وتم القضاء على اللصوص والعربان الذين يقطعون الطريق. ورغم ذلـك فـإن الفقر والبـؤس والتسـول أمور لاـ بـد منهـا فى الحجـاز فى الطريق بين مكـة والمدينـة، ولكن هؤلاـء لم يلجـاؤا إلى السـرقة واللصوصية؛ لأنهم خافوا من أحكام الشرع التى طبقها ابن سعود فى الحجاز، وعلى كل من تسول له نفسه العبث بالأمن (۱).

كما أشار إلى هذه المشـكلة الحاج الإمام محمد رشـيدرضا الذى نقل لنا صورة معبرة عن الحجاج الأفارقة «الدكرور»، وأنهم يسـيرون بأقدامهم أثناء السفر من جدة إلى مكة ولا يخشون لصوصاً ولا قطاع طرق، لأنهم لا يحملون شيئاً يسرق أو يخشون عليه. كما يشير إلى العربان وكثرتهم وقدرتهم على السرقة، ولما جاء الحكم السعودى استبدلوا ذلك بالتسول.

ولكنه أشـار إلى أن هـذا العـام- يعنى السـنة التى حـج فيها عام ۱۳۳۴ ه ۱۹۱۶ م- كـان الطريق إلى مكـة آمنـاً مطمئناً ولم يحـدث به اعتـداءات وأن مخافر الشـرطة على طول الطريق حفاظاً على الأمن. ويثنى على قبائل هـذيل وأبنائها الـذين لا يعتدون على الحجاج ولا يسرقون وإن ماتوا جوعاً، أما عرب الشمال فهم اللصوص وقطاع الطرق (۲).

ولم يكن هذا العنت والتعب من

۱- محى‌الدين رضا: ۱۲- ۱۸؛ وأنظر المازنى: ۵۰- ۵۱؛ ومحمد صادق باشا: ۱۱۵- ۱۱۶.

۲- الإمام محمد رشيد رضا: ۱۲۲- ۱۲۴، ۲۰۶.

ص: ۲۳۰

العربان واللصوص يلاقيه فقط الحجاج المصريون أو الشاميون، وإنما عانى منه- كذلك- حجاج اليمن، وهذا جغمان يحدثنا عن معاناته مع العربان وقطاع الطرق الذين أخذوهم وهم فى صلاة الفجر بقرية مستورة على الطريق إلى المدينة (۱)، وهكذا يتضح أن رحلة الحج فى ذلك العهد محفوفة بالمخاطر، من العربان واللصوص، والمتسولين.

مشكلة الماء فى الحجاز

ومن المشكلات والمصاعب التى يعانيها الحجاج أثناء تأدية هذه الشعيرة المقدسة قلة الماء وغلاء سعره، وكونه مثلّجاً بارداً أو قذراً ومتسخاً، وعذوبته أو ملوحته، وكيفية جلبه والتزود به طوال طريق الحج سواء المصرى أو الشامى أو اليمنى.

وفى هذا الصدد أشار أحد الرحالة/ الحجاج الذين دونوا رحلات حجهم أن المياه فى مكة نوعين:

۱- نوع صالح للشرب نوعاً ما يمكن الوصول إليه من خلال حفر الآبار، والعيون، والمخزون فى الوهاد والحفر وصهاريج المنازل. وهذا النوع رخيص الثمن، ويشير هنا إلى أن بئر زمزم تدخل فى هذا النوع من المياه.

۲- والنوع الآخر الماء العذب، وهو مستخرج من البحر بواسطة التبخير (الكنداسة)، وثمن الصفيحة فى موسم الحج قرشين سعوديين، أو الماء المستخرج من العيون البعيدة، وهنا يذكر- مثالًا على هذا النوع من الماء- فيقول: إنها عين زبيدة التى وصفها بأنها تسير فى قنوات تسقى مكة، ولكنه يذكّر بغلاء قيمة وأسعار المياه فى جدة ومكة، وهذا ما كانت تسعى للحد منه حكومة الشريف آنذاك ثم الحكومة السعودية فيما بعد.

كما يشير هذا الحاج/ الرحالة/ المؤرخ لرحلته أن هناك نوعاً جديداً من المواقع التى تكثر فيها المياه

۱- عبداللّه الحبشى: الرحالة اليمنيون: رحلةجغمان: ۱۷۸.

ص: ۲۳۱

ويستفيد منها الحجاج وهى «البازانات» وهى: خزانات يتجمع فيها الماء قبل موسم الحج بفترة طويلة، وأهم هذه البازانات- كما يقول- بازان أم عباس الذى بناه الملك فؤاد الأول، وكان مبرة لجميع الحجاج وخاصة الحجاج المصريين.

ورغم ذلك، فإن الماء قد ينقطع ويقل، ولذلك كانت من أهم المشاكل أن يزيد سعر الماء فيضطر الحاج أن يشتريه تحت ضغط الاحتياج الضرورى، وقد يكون الحمالون هم المسؤولون عن رفع أسعاره أثناء موسم الحج لاسيما إذا كانت خيمة الحاج بعيدة (۱).

وفى هذا السياق، يذكر إبراهيم باشا عين زبيدة، ودورها فى التخفيف من حدة مشكلة المياه فى الحجاز وفى مكة خاصة، ويعتبرها المصدر الأول للمياه حيث تسير فى قنوات من مصدرها إلى عرفة وبقية المشاعر وحتى مكة، ومن هذه القنوات يستقى الحاج ويشرب الأهالى ويملؤون منها الصهاريج.

ويشير كذلك إلى أن هذه المياه لا تكفى للحجيج نساءاً ورجالًا وأطفالًا، ولا حتى لوسائل نقلهم من الدواب والحيوانات التى تحتاج إلى الماء، فيكثر الزحام وتتسخ المياه حتى لا تعد صالحة لاستخدام الآدمى من شرب وغيره.

وبعض الحجاج يتوضأ من هذه الأحواض والمجارى المائية، بل ويغتسلون، ويغسلون ملابسهم مما يسبب الأوبئة والأمراض الخطيرة فى الحج.

ولعل أهم إشارة هنا أنه لا يوجد بيوت للخلاء يقضى فيها الحجاج حاجاتهم، فيلجأون إلى الأماكن الفارغة خارج الخيام والبيوت ويعملون ما يسهل اللّه به، فتكثر الروائح الكريهة وتتصاعد حتى تزكم الأنوف وتفسد المياه المجاورة.

۱- عباس متولى حمادة: ۲۸- ۲۹، ۳۳- ۷۷.

ص: ۲۳۲

وقلة الماء فى مكة والمشاعر المقدسة يقابلها ندرة وقلة متناهية فى ينبع، وذلك لعدم نزول الأمطار، ولهذا يزيد سعر القربة من خمسة قروش حتى ستة، وذلك لأن الحمالين يحملون الماء على متون الإبل من مسيرة عشرة ساعات ذهاباً وإياباً (۱).

ومن المشكلات التى تواجه الحاج فى هذا المجال المائى، أن الآبار تجف ويقل ماؤها، بل وتنشف ويروح ضحية ذلك كثير من الحجاج ظمأ، ثم موت ووفاة. ولذلك عندما جاء الحكم السعودى تنبه لقيمة وجود الماء فى المشاعر المقدسة وعلى طول طريق الحج فحفر الآبار الارتوازية، واستخدم الآلات الحديثة لاستخراج الماء من جوف الأرض، فزاد سبيل الماء فى مكة والمشاعر المقدسة. كما أسست الحكومة السعودية معامل حديثة لإنتاج الثلج الذى يبرد على الحجاج أثناء موسم الحج الحار الذى يزعجهم (۲).

وبذلك نتيقن أن الماء من ضروريات الحاج التى يسعى لتوفيرها وتنوع مصادرها والأخذ منها على قدر حاجته، لا سيما إذا كان من بلاد تكثر فيها المياه، ومتدفقة من الأنهار وتحلية البحار والآبار وغيرها.

وهكذا يتضح من هذا المحور أن الحجاج يعيشون أياماً صعبة منذ أن

۱- إبراهيم رفعت باشا: ۲۰۸- ۲۰۹، و ۱: ۲، و ۲: ۵، وأنظر محمد صادق باشا: ۱۰۸.

۲- شكيب أرسلان: ۱۹- ۲۰، وأنظر إبراهيم عبدالقادر المازنى، رحلة الحجاز: ۴۰.

ص: ۲۳۳

يقرروا سفرهم لأداء هذه الشعيرة المقدسة وحتى يعودوا إلى ديارهم، وذلك من خلال معاناتهم عبر الطرق التى يعبرونها سواء من بلادهم إلى الحجاز أو من جدة إلى مكة والمشاعر المقدسة والمدينة المنورة.

كما وقفنا على أهم الصعاب والمشكلات التى يعانيها الحجاج وتواجههم أثناء تأدية فريضة الحج ومنها الأمراض والأوبئة، وقطاع الطرق واللصوص من العربان (بدو الحجاز) والمتسولين على الطرق الداخلية بين مكة المكرمة والمدينة المنورة. ومنها كذلك مشكلة الماء العذب الذى ينقص ويقل لدرجة تزعج كثيراً من الحجاج. وهذا فضلًا عن بعض المشكلات المتعلقة بالسفن والبواخر التى تنقل الحجاج أو المطوفين الذين لا يأبهون بمتطلبات الحاج الروحية والنفسية وغير ذلك.

وبهذا نكونقد ناقشنا أهم وأبرز المصاعب والمشكلات التى واجهت أصحاب الرحلات التى درسناها.

المحورالثالث:

الواقع المعيشى لمناطق الحج

جدة- مكة- المدينة

تعرّض كثير من كتاب الرحلات الذين تداخلنا مع كتبهم- دراسةً وتحليلًا- إلى وصف الأحوال الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والدينية، والثقافية والأمنية والطبية التى شاهدوا ووقفوا عليها فى منطقة الحجاز، وخاصة مناطق الحج فيها، مكة والمدينة وجدة. وبينوا لنا كثيراً من الصور التى تعطينا معرفة عن الواقع المعيشى فى هذه الأماكن وتجعل القارىء أكثر إحاطة وإلماماً بالفترة الزمنية التى تمت فيها رحلة الحج، وما صادفه الحاج/ الرحالة من وقائع وملابسات، وما قدّمه من ملاحظات واقتراحات.

وفيما يلى يتمحور حديثنا عن تلك الأحوال والمظاهر فى أبعادها المتعددة.

ص: ۲۳۴

أولًا: أبرز المظاهر الاجتماعية/ البعد الاجتماعى:

للوهلة الأولى يبدو تعمق الرحالة/ الحجاج فى النسيج الاجتماعى لمناطق الحج، ويبدو ذلك جلياً من خلال رصدهم الموثق للأحوال الاجتماعية التى عايشوها أثناء رحلة الحج المباركة.

ولعل أبرز المظاهر الاجتماعية التى وقفوا عليها ما يلى:

۱/ ۱ مايتعلق بالسكان من مواطنين وحجاج:

تشير بعض كتب الرحلات إلى أن السكان فى مناطق الحج- جدة- مكة والمدينة- خليط من أجناس مختلفة، فيهم المواطن الأصلى الحجازىالصميم، ويطلق عليه المكى، الحجازى، وفيهم الأعراب من أهل البادية المحيطة بهذه المناطق، وفيهم الحضارم من جنوب الجزيرة العربية، وفيهم من أهل نجد، وفيهم العرب المصريون والشوام والمغاربة، وفيهم الترك والهنود والأفغان والجاوة (من أندونيسيا) والبخارية من بخارة (۱).

وقد ذكر أحد الرحالة/ الحجاج فى مذكراته أن أعداد السكان فى مكة المكرمة عام ۱۹۰۷ م/ ۱۳۲۵ ه كما ورد فى الإحصائيات العثمانية (۱۵۰۰۰۰) مائة وخمسون ألف نسمة موزعة على النحو التالى:

۵۰۰۰۰ (خمسون ألفاً) من أهالى مكة.

۱۰۰۰۰ (عشرة آلاف) سليمان وأفغان.

۱۲۰۰۰ (اثنا عشر ألفاً) من الهنود.

۲۵۰۰۰ (خمسة وعشرون ألفاً) من البدو، واليمن والحضارم.

۵۰۰۰ (خمسة آلاف) من بلاد الشام.

۵۰۰۰ (خمسة آلاف) من المغاربة.

۱- إبراهيم رفعت باشا، مرآة الحرمين ۱: ۲۰۱، والحاج عبدالعزيز صبرى بك: تذكار الحجاز: ۲۰۵.

ص: ۲۳۵

۸۰۰۰ (ثمانية آلاف) من الأتراك والمصريين وغيرهم.

۱۵۰۰۰ (خمسة عشر ألفاً) من جاوة (۱).

ولعل السبب فی هذا الخليط المركب من الأجناس المختلفة هو ما يفد من الحجاج إلى الأراضی المقدسة لأداء فريضة الحج، ثم البقاء والاستيطان فی هذه المناطق؛ طلباً للرزق أو مجاورة الحرمين الشريفين.

لقد أدى هذا التمازج بين الأجناس المختلفة إلى بروز قيم اجتماعية جديدة، أثرت على المسكن والملبس واللغة، بحيث أصبح كل ذلك صورةً مما يجده الإنسان فی معظم البلاد العربية والإسلامية.

وما يزيد فی هذا التمازج والاختلاط، الأعداد الكبيرة من الحجاج التی تفد فی كل عام إلى مكة المكرمة، وقد بلغ عددهم فی عام ۱۳۵۴ ه (۱۰۰۰۰۰ مائة ألف حاج) من أقطار العالم العربی والإسلامی، وفيهم قبائل همجية لا نظام لها، مطبوعة على الفوضی، ومتميزين بالقذارة فی المظهر والملبس (۲).

وتبعاً لذلك، تحددت أنواع المساكن والعمارة الملائمة لمنطقة الحجاز وأجوائها المناخية التی يغلب عليها الحرارة طوال أشهر العام، ولذلك نجد البيوت والعمارة الحجازية تمتاز بالعلو والارتفاع ما بين دورين إلى ثلاث أدوار، وتوزع الغرف والحجرات عليها، فيخصص الدور الأعلى لحجر الاستقبال، وفی الدور الأسفل غرف المائدة والمطبخ.

ولكل بيت بوابة تفتح وتغلق ولها باب صغير يسمی خوخه، وله كذلك فناء متوسط وسلم للصعود للأدوار العليا، وتتميز بأن درجاتها مرتفعة جداً وبعضها أعلى من بعض وأضيق وتشكل خطراً أثناء النزول، وقد يكون للبيت الواحد أكثر من سلّم، كما أن له نوافذ تسمی

۱- أنظر محمد لبيب البتنونی، الرحلة الحجازية: ۴۱- ۴۲.

۲- عباس متولی حمادة، مشاهداتی فی الحجاز: ۶۰.

ص: ۲۳۶

بالمشربيات، وفى الجملة فإن المساكن فى الحجاز صغيرة وجميلة طرازها شرقى عتيق مؤثث بالأثاث الفاخر والذوق السليم (۱).

۲/ ۱ ما يتعلق بالعادات والأخلاق والتقاليد

تتحدث الكتب التى بين أيدينا بشىء من التفصيل عن العادات والتقاليد الحجازية، وأخلاق الأهالى، فيذكرون من ذلك الكرم، فالحجازيون كرام يبذلون فوق مقدورهم، وكان كبار الشخصيات الحجازية أمثال محمد نصيف وإمام الحرم الشيخ أبو السمح يستقبلون الضيوف على موائدهم العامرة طوال أيام الحج، وكان أهل المدينة المنورة أهل وداعة وكرم نفس وشجاعة أدبية ويمتازون بالعلم والتواضع والصبر والجلد، كما يتصفون بالهدوء والسكينة والرزانة وسمو النفس وحسن الطباع فى غير تصنع أو ادعاء أو تظاهر، وإنما كل ذلك غريزة وصفات ثابتة، وليس هذا غريب لأنهم من السلالة الطاهرة من الأنصار والمهاجرة. كما يصف السكان فى جدة بعادات الحلم والأناة لا يستفزون ولا يغضبون (۲).

ومن العادات الحسنة لدى أهل الحجاز- وخصوصاً الأشراف منهم- إرسال الأبناء إلى البادية حول مدينة الطائف لتعليم الفروسية والبداوة الحازمة، واللغة الفصيحة. كما يتصفون بالتدين الشديد حيث تتضح مظاهره من كثرة ازدحام المصلين فى مساجد جدة، وكذلك إقامة شرع اللّه (۳).

ومع كل هذه العادات الحميدة،

۱- عبداللّه محمد الحبشى: الرحالة اليمنيون، رحلة جغمان: ۴۲- ۴۵، وإبراهيم عبدالقادر المازنى، رحلة الحجاز: ۴۲- ۴۵، وعبداللّه محمد الحبشى: الرحالة اليمنيون، رحلة يحيى بن المطهر، بلوغ المرام: ۱۱۸.

۲- أنظر محى الدين رضا، رحلتى إلى الحجاز: ۱۰۸، وعباس متولى حمادة: ۱۲۰، وإبراهيم رفعت باشا: ۲۰۳.

۳- أنظر عباس متولى حمادة: ۲۷، ومحى الدين رضا: ۱۱۴.

ص: ۲۳۷

والصفات الخلقية المميزة، نجد لدى الحجازيين بعض العادات المستقبحة/ السيئة، كشرب التتن/ الدخان والشيشة، وربما تصل بهم إلى شرب المسكر من خمر وغيرها، وكذلك بعض العادات والسلوكيات المشينة كارتكاب الفواحش المخالفة للدين كالزنا واللواط والقتل والسرقة وقطع الطريق.

وهناك بعض العادات والأخلاق المرفوضة مثل التسول والذى لاحظه معظم الحجاج الرحالة/ فى مكة وجدة وعلى طول الطريق إلى المدينة، حيث يشاهد المسافر جماعات كثيرة من الرجال والنساء والأطفال والشباب يقفون صفوفاً يتسولون الحجاج، وفيهم من الفاقة والمسكنة والعرى ما يدفعهم لذلك، وهؤلاء من سلالة البدو الذين كانوا قبل ذلك يقطعون الطريق ويأخذون الرسوم من الحجاج فأصبحوا سائلين متسولين، ولكن فى الفترات التاريخية التى حكم فيها ابن سعود قضى على هذه الظاهرة (۱).

ولعل أغرب ما قيل فى مسألة العادات والتقاليد، وما نقله الحاج اليمنى يحيى ابن المطهر يصف فيه الشريف غالب عام ۱۲۱۱ ه بأنه يحمل الغليون ولا يخشى من استخدام التتن، وهو مجال متاح للأشراف ولغيرهم من الطبقات الاجتماعية والمجتمع الحجازى، كما يصف الشريف غالب بالظلم والجبروت والإسراع فى إزهاق النفوس البريئة (۲).

أضف إلى ذلك عادة الاستماع إلى الطرب والغناء، وقضاء الأوقات فى اللعب والتسلية وخاصة أيام الحج، حيث يحيون أيام منى بالألعاب النارية التى أبهرت أحد الحجاج اليمنيين وأعجب بها، ووصفها وصفاً دقيقاً (۳).

۱- عباس متولى: ۴۵، وإبراهيم عبدالقادر المازنى: ۴۵.

۲- أنظر الرحالة اليمنيون، رحلة يحيى بن المطهر: ۱۱۱.

۳- المصدر نفسه: ۱۱۳، وأنظر إبراهيم رفعت باشا: ۲۰۴، وإبراهيم المازنى: ۲۶- ۳۱.

ص: ۲۳۸

ومن عاداتهم أيضاً، الأناقة فى المأكل والمشرب، واللباس ذو الألوان الزاهية، وتقديم الشاى والقهوة للضيف فى أى وقت، ومن عادات الشباب أيضاً تكحيل العين وتظفير شعر الرأس وشدة المراس على ركوب الخيل والفروسية، كما يوصف أهل الحجاز بأنهم شعب مترف، وخاصة على مستوى الشخصيات الكبيرة حيث نجد الماء المعدنى وأشهى المأكولات ونظام الطبخ الراقى، وطريقة تنظيم الموائد على الأسلوب الغربى والشرقى، وتوفر الفواكه الطازجة ورخص أسعارها وأثمانها (۱).

هذا على مستوى النصف الأول من المجتمع (الرجال)، أما النصف الآخر فهم النساء اللواتى وصفهن أحد الرحالة الحجاج بأنهن يتميزن على كل النساء فى الأقطار الإسلامية، «متمسكة بدينها، صائنة لعفافها وشرفها، حافظة لأنوثتها، لم تنغمس فى تيار المدنية الجارف الفاتك بالأعراض والمضيع للآداب، تلبس الثياب الفضفاضة الواسعة التى لا تحيط بأعضائها ولا يظهر تفاصيل جسمها، تغطى وجهها بغطاء كثيف له فتحتين أمام العينين وبعضها منسوج لإتاحة الرؤية الجيدة للمرأة، ولا يمكن للخادم الدخول عليهن وإنما يكلمهن من وراء حجاب».

وفى هذا السياق تذكر بعض الكتب التى بين أيدينا أن المرأة فى الحجاز تشرب النارجيلة/ الشيشة، وتقصر فى خدمة منزل زوجها، متكلات على الخدم، ويثقلن كواهل الأزواج بالطلبات الباهظة.

كما نجد فى هذا السياق كثيراً من عادات الزواج والمآتم، واحتفالات المجتمع بحفظ أبنائهم للقرآن الكريم.

ولكن الجميل فى الأمر أن أحد الكتاب أشار إلى أزمة الزواج فى المجتمع الحجازى- وخاصّةً المكى- وأكد على أنه تابع المسألة فوجدها

۱- محى الدين رضا: ۱۷، وإبراهيم رفعت باشا: ۲۰۴.

ص: ۲۳۹

تشكل أزمة كبيرة خاصة لدى الطبقات الفقيرة والمتوسطة، ويعيد السبب فى ذلك إلى المغالاة فى المهور، وهذا لا يتفق مع الحالة المالية وما هم فيه من بؤس وشقاء وفاقة (۱).

۳/ ۱ ما يتعلق باللغة:

أشرنا سابقاً أن من عادة الأشراف إرسال أبنائهم إلى البادية لاكتساب المهارات اللغوية الفصيحة، والتدريب على الرجولة والفروسية والشجاعة وغيرها. وما ذلك إلا لما صاحب المجتمع المكى من تخالط الأجناس والشعوب فضعفت على أثر ذلك اللغة الفصيحة وحل محلها كلام شعبى دارج لا- هو بالفصحى ولا هو بالعربى، بل هو خليط من لغات أخرى غير العربية: فارسية وتركية وغيرها. فأصبحت اللغة فى مكة ومناطق الحج الأخرى غير مفهومة، ألفاظ عربية غير فصيحة، لهجة حجازية دارجة. وهذه سلبية تحسب على أهل الحجاز، ومكة خاصة.

ولكن الميزة فى هذا الوضع أن المكيين أصبحوا يعرفون مجموعة من اللغات غير العربية مثل الفارسية، والجاوية، والتركية والهندية، ولا يملك هذه الخاصية سوى المطوفين لاحتكاكهم المباشر مع هذه اللغة. أما أهل البادية فلغتهم العربية الفصحى لعدم اختلاطهم، ولهم لهجات خاصة بكل قبيلة يصعب على الحاج التواصل معها (۲).

ثانياً: أبرز المظاهر الاقتصادية/ البعد الاقتصادى:

يعتبر الحج وأيامه التى قد تمتد إلى شهرين أو ثلاثة أشهر أحد المواسم الاقتصادية الحولية التى تمر بها منطقة الحجاز عامة، ومناطق الحج (جدة- مكة- المدينة) بشكل خاص.

۱- عباس متولى: ۲۷، ۶۳- ۶۴، وإبراهيم رفعت باشا: ۲۰۵.

۲- محمد لبيب البتنونى: الرحلة الحجازية: ۴۲- ۴۴، وعباس متولى حمادة: ۴۸.

ص: ۲۴۰

والـذى ينتظره أهـالى الحجاز كل عام يـديرون فيه شؤونهم الاقتصاديـة ويكسـبون من ورائه مالًا وفيراً، يكفيهم طوال عامهم حتى يأتى الموسم الجديد.

ولذلك يشير كثير من أصحاب الرحلات التى بين أيدينا إلى أن مكة تتحول إلى أسواق متكاملة ومتعددة أثناء موسم الحج، حيث يرد إليها الكثير من المنتجات الصـناعية والتجارية والزراعية، مثل العطور والسـبح والسجاجيد والمنسوجات الحريرية والقطنية. والخضروات والفواكه والصناعات الفضية والذهبية والأوانى النحاسية والخردوات والتى يشتريها الحجاج كهدايا يعودون بها لأسرهم وأهاليهم.

أما القيمون (۱)على التجارة فى الحجاز فى عهد الأشـراف فقد كان الأغراب والأجانب وخاصة الهنود الذين سـكنوها واستوطنوها. أما الأهالى فإنهم يكتفون بالتجارة من خلال الطوافة التى تدر عليهم دخلًا يسترزقون منه طوال العام. ولذلك فإن الحجازيين لا يسـتفيدون من العوائد المالية التى يجنيها التجار الأجانب (۲).

وتعتمد التجارة الحجازية على أنواع متعددة من حدادة، وصناعة، وتداول العملات بيعاً وشراءاً، والطوافة وتأجير المنازل، وأخيراً تجارة الرقيق.

هـذا فى مكـة المكرمـة، أما الحالـة الاقتصاديـة فى المدينـة المنورة فهى ليست بعيـدة عما فى مكة، فوارداتها خارجية من جاوه والشام والهند مثل الأقمشة القطنية والصوفية والحريرية والسـبح والليف الأبيض والحناء والسـجاد والبسط. لكن أهم تجارة فى المدينة المنورة هى تجارة التمور، لكثرة النخيل والبساتين المنتجة له والتى يقال: إنها تنتج أكثر من سبعين صنفاً من التمور.

ولا تقوم الأسواق فى المدينة

۱- إبراهيم رفعت باشا: ۲۰۶- ۲۰۷.

۲- عباس متولى: ۴۸، ومحمد لبيب البتنونى: ۶۰.

ص: ۲۴۱

بشكل كبير إلا أيام الحج والموسم الرجبى حيث يجد الحاج والزائر جميع متطلباته ابتداء من الباب المصرى إلى الحرم عبر شارع ضيق طوله حوالى ۵۰۰ متر (۱).

وعلى أيـة حال، فقـد كانت الحالـة الاقتصاديـة فى الحجاز، وفى مناطق الحـج خاصة تسـير بشـكل جديد، لأن ما يصـرفه الحجاج فترة بقائهم فى الحجاز- وفى مكـة خصوصاً- يصل إلى مليون جنيه تقريباً خلال فترة وجيزة تقـدر بشـهر واحـد، وذلك فى أجرة المساكن والمطوفين والزمازمة وشـراء بعض الهدايا، ولذلك فإن بعض سكان مكة ينظرون إلى الحاج وإلى فترة الحج أنها مصدر رزقهم ولا بد من الاستفادة منهم قدر الإمكان (۲).

أضف إلى ذلك أن الأسـعار رخيصـة والأثمان زهيـدة مما يتيـح للحجاج أن يشتروا مايريدون ويتعاملوا اقتصادياً بكل ارتياح، والطعام متوفر وأسعاره جيدة.

ثالثاً: أبرز المظاهر السياسية/ البعد السياسى:

ومن خلال تحليلنا ودراسـتنا لكتب الرحلات الشرقية إلى الحج، لفت نظرى أن أصحاب هذه الرحلات قد عايشوا ثلاث فترات سياسية فى الحجاز وهى كما يلى:

الفترة العثمانية: وهى فترة الشرافة بمكة إلى ما قبل حكم الشريف حسين.

الفترة الهاشمية: فترة الشريف حسين بن على.

الفترة السعودية: فترة الملك عبدالعزيز وبداية الحكم السعودى.

ومن خلال هـذه الفترات السياسـية ومجمل فعالياتها فى الحجاز عامة وتجاه الحجاج ومناطق الحج خاصة، كانوا يكتبون ويشـيرون إلى بعض القضايا والأحداث السياسية.

فمثلًا: محمد صادق باشا- وهو من أوائل الرحالة الحجاج المشارقة/

۱- محمد البتنونى: ۲۵۴.

۲- المصدر نفسه: ۶۲.

ص: ۲۴۲

المصريين، والذى زار الحجاز أربع مرات بمهام مختلفة، فمرة مستكشفاً للطريق بين الوجه وينبع والمدينة المنورة، ومرة للعمرة، وثالث مرة حاجاً وأميناً للعدة. وأخيراً مسؤولًا عن تسليم صدقة القمح لأهالى مكة والمدينة، وكانت على النحو التالى:

الأولى عام ۱۲۷۷ ه/ ۱۸۶۰ م وألحق بها بعد عام واحد رحلة أخرى عام ۱۲۷۸ ه/ ۱۸۶۱ م، والثانية عام ۱۲۹۷ ه/ ۱۸۸۰ م، والثالثة عام ۱۳۰۲ ه/ ۱۸۸۴ م، والرابعة عام ۱۳۰۳ ه/ ۱۸۸۵ م، وفى كل هذه الرحلات نجد هذا الكاتب يصف منطقة الحجاز ويحددها سياسياً، بأنها ولاية تقع بين نجد وتهامة، ومساحتها، حوالى (۱۱۹۳۵۱۷) كيلومتراً مربعاً. ومجموع سكانها ما بين (۷۰۰۰۰۰ و ۸۰۰۰۰۰) جميعهم من المسلمين التابعين للدولة العثمانية، وأن حدودها تمتد من عسير جنوباً إلى سوريا شمالًا، ومن البحر الأحمر غرباً إلى صحراء نجد شرقاً (۱)«۱».

ولقد دانت هذه المنطقة للدولة العثمانية عام ۹۲۳ ه ۱۵۱۷ م. بعد دخول السلطان سليم الأول مصر وأطاعه شريف مكة ووالى الحجاز آنذاك، وأعلن خضوعه للحكم العثمانى.

وبدأ الأمراء والحكام الأشراف يتناوبون على حكومة الحجاز ابتداء من أسرة أبوالبركات، ثم أسرة بنوزيد، ثم أخيراً فى بنى عون الذين ينتسب إليهم الشريف حسين بن على حاكم الحجاز التابع للدولة العثمانية عام ۱۹۰۸ م/ ۱۳۲۶ ه، والمستقل عنها بعد عام ۱۹۱۶ م/ ۱۳۳۴ ه (۲).

ومكة هى عاصمة الحجاز وفيها محل حكومة الشريف وتنقسم إلى قسمين: إدارى، ومالى عسكرى.

۱- محمد صادق باشا: الرحلات الحجازية، إعداد وتحرير، محمد همام فكرى ط ۱، بدر للنشر والتوزيع، بيروت، ۱۹۹۹ م: ۲۰۱، ۳۳۱.

۲- أنظر: نضال داود المومنى: الشريف الحسين بن على والخلافة، لجنة تاريخ الأردن، مطابع الصفدى، عمان، ۱۹۹۶ م: ۱۵- ۷۵، وأنظر: محمد لبيب البتنونى: ۷۳- ۸۱.

ص: ۲۴۳

فأما الإدارى ففى يد الشريف أمير مكة ويسمونه سيد الجميع، وأما المالى العسكرى ففى يد الوالى الذى يكون تركياً/ عثمانياً. وعليه فالشريف يحكم فى القضايا الهامة.

وأما إبراهيم رفعت باشا الذى زار الحجاز أربع مرات ما بين سنة ۱۳۱۸ ه/ ۱۹۰۱ م، وسنة ۱۳۲۵ ه/ ۱۹۰۸ م فيصف الأحوال السياسية فى الحجاز بأن الحاكم آنذاك هو الشريف عون الرفيق الذى كان يجلس للحكم فى دار الإمارة من الساعة الخامسة نهاراً قبيل العصر وتعرض عليه المسائل العامة، أما صباح الجمعة فإنه يستقبل الوالى وكبار الموظفين والأشراف وعلية المجتمع فى مكة، وذلك فى دار الإمارة أيضاً (۱).

ورغم ما يبدو من قيام الشريف عون الرفيق بدوره فى الحكم إلا أنه أخذ عليه الشدة والجبروت والظلم والطغيان، حتى كتب عنه الكتاب فى الصحف مثل المقتطف والمؤيد والوطن، واشتكى منه حجاج جاوه والهند والمصريون والسودانيون، وكل هذا ناتج عن الواقع السياسى الذى تعيشه مناطق الحج فى الحجاز نتيجة للسياسة التى يمارسها الشريف عون الرفيق.

ولعل هذه السياسة التى مارسها الشريف عون الرفيق هى التى تصلح

۱- محمد لبيب البتنونى: ۴۸- ۴۹، وأنظر إبراهيم رفعت باشا ۱: ۲۰۴.

ص: ۲۴۴

مع حال العربان الأشرار الذين لا ترغمهم إلا القوة ولا يعوقهم إلا البطش بهم، ولكن المطلوب هو أن يضم إلى القوة العدالة لكبح الأشرار عن شرورهم، وتأليف قلوب الناس والحجاج لحاكمهم وشريفهم (۱).

والبارز فى الحالة السياسية أيام حكم الأشراف قبل الشريف حسين ضعف الدولة وانعدام الأمن وتسلط العربان، وما يقابله الحجاج من مصاعب أثناء السفر من مكة إلى المدينة والخوف على أنفسهم وأموالهم.

وفى ظل هذه الظروف كانت هناك فترات ناصعة لحكم الأشراف أو الولاة العثمانيين، فهذا الرحالة جغمان يصف الوالى أحمد باشا والى الحجاز بأنه متواضع، يخرج للجلوس فى المسعى من الصباح إلى الظهر، ويفصل بين الخصومات وينتقم من أهل الريب من العربان (۲).

وكذلك ما رواه أحد الحجاج من أن الشريف غالب قبض على مجموعة من المتهمين بالسرقة أيام الحج فضبطهم بالحديد وعند وصوله مكة أمر بضرب أعناقهم، وصلبوا أمام داره يمر بهم الخاصة والعامة للعبرة والاتعاظ والإرهاب (۳).

وتشير إحدى الرحلات الشرقية فى عام ۱۹۰۴ م/ ۱۳۲۲ ه أنه حصلت فتنة فى المدينة المنورة بين أحد وجهاء المدينة ومحافظها وصلت لدرجة التمرد والحرب، فأرسلت الحكومة العثمانية لجنة للتحقيق وقررت- بعد دراسة المشكلة- إدانة المتمردين ورئيسهم السيد عبدالقادر بين عبيداللّه الكردى، وحكموا عليهم بالنفى إلى الطائف، وأما الرئيس فقد سافر مع المحمل الشامى إلى بيروت، وبعد سنتين أفرج عن المنفيين وعادوا إلى المدينة (۴).

ولما وصل الحكم والشرافة فى

۱- إبراهيم رفعت باشا ۱: ۶۴، ۷۹- ۸۵.

۲- عبداللّه محمد الحبشى، الرحالة اليمنيون، رحلة جغمان: ۱۶۶- ۱۶۷.

۳- المصدر نفسه، رحلة يحيى بن المطهر: ۱۱۱.

۴- إبراهيم رفعت باشا ۱۲: ۱۰۵- ۱۰۶.

ص: ۲۴۵

الحجاز إلى الشريف حسين بن على وبويع أميراً لمكة عام ۱۳۲۷ ه بدأت الأحوال السياسية تتغير إلى الأفضل فبعد أن كانت أيام أسلافه فوضى واضطرابات ونهب وسلب وكان الحاج لا يأمن على نفسه وأمواله، تغيرت الأحوال فقام الأمير الحسين بن على بالأمر خير قيام وبهمة لا تعرف الملل، وضرب على أيدى القبائل والعربان، وبدأ فى تشكيل حكومته السياسية على الصورة المعاصرة والحديثة، فتحقق الأمن والسلام، وقضى على مشاكل العربان قطاع الطرق (۱).

وفى ۱۵ ذىالحجة ۱۳۳۴ ه نشرت جريدة القبلة خبراً عن تأسيس الحكومة العربية الجديدة التى تشكلت فى ۷ ذىالحجة ۱۳۳۴ ه بمرسوم شريفى يقضى بتأليف هيئة الوكلاء، ومجلس الشيوخ (۲).وهذا دليل على استقرار الحكم الهاشمى والبداية الجادة لدولة عصرية لها نظامها الإدارى والسياسى المعروف.

ولما جاءت الفترة السعودية لحكم الحجاز، وجدنا كثيراً من الكتاب/ الرحالة يناقشون هذه الفترة ويشيرون إليها وإلى الواقع السياسى، بل ويشيرون إلى إرهاصات الحكم السعودى فى الحجاز قبل هذه الفترة، فمثلًا هناك إشارات عن آل سعود فى نجد وعلاقتهم بالأشراف فى الحجاز واستيلائهم على المدينة وتطبيق السلطة بشكل فعال، فهدموا القباب ومنعوا المحمل المصرى، وموقف الدولة العثمانية التى أرسلت محمد على باشا من مصر وانتصر عليهم، وأخذ قادتهم وأرسلهم إلى استانبول حيث تم إعدام بعضهم هناك (۳).

وقد تهيأ لمنطقة الحجاز عامة ومناطق الحج خاصة فى ظل العهد السعودى ما لم يتحقق لها فى العهود السابقة من الرخاء والأمن والتنظيم

۱- الحاج عبدالعزيز صبرى بك: ۸۳.

۲- الإمام محمد رشيد رضا: ۱۷۳- ۱۷۵.

۳- أنظر: محمد البتونى: ۸۷- ۹۱.

ص: ۲۴۶

السياسى والإدارى. وكل الحجاج الذين زاروا الحجاز فى هذه الفترة يذكرون ذلك، بل وأكثر منه.

فمثلًاهذا محى‌الدين رضا يصف الحالة السياسية فى الحجاز عام ۱۳۵۳ ه ويقول:

إنه يتمتع بالأمن الوارف والصحة الجيدة والسلامة العامة، مما لا يحلم به أحد.

وفى موقع آخر يشير إلى تغير حال قطاع الطريق واللصوص من العربان الذين كانوا يتربصون بالحجاج فى العهود السابقة وأصبحوا اليوم فى- عهد أب عبد سعود- أقرب إلى الانضباط وعدم الاعتداء على الحجاج، فإذا سار الحاج وحده فى تلك الصحارى بلا رفيق ولم يشأ أن يعطى أحداً من الأعراب المتسولين فلا يجرؤ أحدهم أن ينال من الحاج شيئاً ولا يمد يده بسوء، وهذا بفضل اللَّه الذى حول النفوس الشريرة إلى نوع من الخوف بعد تطبيق حكم الشريعة الإسلامية على المعتدى والسارق والعابث (۱).

ويشير بعض الحجاج الرحالة إلى أن رجال الشرطة فى العهد السعودى كانوا قليلى العدد على طوال الطريق من جدة إلى مكة، ورغم ذلك فإن الأمن مستتب والحمد للَّه‌ويعود السبب فى ذلك إلى التنظيم الإدارى الجديد فى الحجاز، فقد نشرت جريدة أم القرى الرسمية فى العشرين من صفر ۱۳۴۵ ه الموافق ۳۰ أغسطس ۱۹۲۶ م قانون التعليمات الأساسية ونظام الحكم فى الحجاز ومن أهم المواد فى ذلك القانون ما يلى:

۱- الدولة العربية الحجازية دولة ملكية شورية إسلامية، مستقلة فى جميع الشؤون الداخلية والخارجية.

۲- تنفيذ الأحكام وفق الشريعة الإسلامية وما عليه السلف الصالح.

۳- تقسيم الحجاز إلى ثمان عشرة إمارة، ولكل إمارة أمير يحكم

۱- محى الدين رضا، رحلتى إلى الحجاز: ۱۲، ۱۱۵.

ص: ۲۴۷

بالنيابة عن الملك وهو مسؤول أمامه عن جميع شؤونها.

۴- يتولى النيابة عن الملك فى الحجاز وإدارة الأمور الأمير فيصل، الابن الثانى للملك عبدالعزيز.

۵- يشكل بالحكومة الحجازية مجلس للشورى له مواد وقوانين وضعتها الجمعية العمومية فى الحجاز.

۶- تشكلت بالحجاز ثلاث منالوزارات وهى الداخلية والخارجية والمالية.

۷- هناكإدارات تتبع كل وزارة.

وفى واقع الأمر فإن هذه التنظيمات مظاهر عصرية لدولة متقدمة، ولكنها شكلية فقط والمرجعية الأخيرة تعود لجلالة الملك الذى يعتبر صاحب السلطة فى الدولة والمتصرف فيها وإليه راجع كل أمرها (۱).

رابعاً: أبرز المظاهر الثقافية/ البعد الثقافى:

يتحدث مؤلفو الكتب التى بين أيدينا عن النواحى الثقافية فى الحجاز ويسمونها بالتأخر والرجعية، وذلك بسبب تغلب الجهل والأمية على سكان الحجاز، فلا مدارس ولا تعليم نظامى، ولا وسائل للثقافة، وذلك فى فترة الأشراف المبكرة قبل عهد الشريف حسين، مع أن الحجاز وبالذات مكة والمدينة من أوائل العواصم الإسلامية التى اهتمت بالتعليم والثقافة، لا سيما من خلال الدروس الدينية فى الحرمين الشريفين.

ولعل الذى جعل الكتاب والمؤرخين يأخذون هذه الفكرة عن الحجاز وأهله هو ما شاهدوه من مظاهر التخلف والتراجع النهضوى والاجتماعى والسياسى.

ولكن مع بداية حكم الشريف حسين بن على بدأ الرحالة الحجاج يتحدثون عن المدارس والتعليم والصحافة والأدباء والمعلمين

۱- المصدر نفسه: ۵۰- ۵۱.

ص: ۲۴۸

والمكتبات، وكل مظاهر الثقافة، ويركزون فى ذلك على مكة ودور الحرم المكى الشريف فى التأسيس لهذه الثقافة، ففيه كثير من حلقات العلم حيث يدرس فيها بعض العلوم العربية والتفسير على الطريقة القديمة، وأغلب الطلاب والمتعلمين فى هذه الحلق من الجنس الجاوى ويشرف عليهم حوالى ثلاثين عاملًا ومعلماً.

أما المدينة النبوية فيصفها البتنونى عام ۱۳۲۷ ه بأنها تفتقر إلى المدارس الرسمية، بينما يوجد فيها حوالى سبعة عشر كتاباً لتعليم العلوم البسيطة، أما فى الحرم فتقام حلقات التدريس ويدرس فيه الفقه والتفسير، وهنا- فى المدينة المنورة- تبرز مدرسة القرآن والحديث والتى يعمل فيها الشيخ محمود شويل ويديرها الشيخ أحمد الدهلوى، وينفق عليها من التبرعات الشخصية التى يجود بها رجال المال والخير الهنود (۱).

وفى هذا الإطار نجد مظهراً بارزاً من المظاهر الثقافية، وهو المكتبات العامة والخاصة، سواء فى مكة أو المدينة أو جدة. وتسمى آنذاك «الكتبخانات»، ففى مكة مثلًا- حسب ما رصده البتنونى عام ۱۳۲۷ ه- مكتبتان: الأولى فى باب أم هانى بجوارالحرم واسمها كتبخانة شروانى زادة محمد رشدى باشا، أحد ولاة الحجاز السابقين، والثانية فى باب الدريبة قرب باب السلام واسمها كتبخانة السليمانية التى أسسها السلطان عبدالمجيد، ووفر لها الكتب من شتات الحرم ومما أرسل من العاصمة العثمانية. ولكل مكتبة مأمور يقوم بشؤونها، ولكل منها فهرس يخط باليد، والكتب فيها من معارف متنوعة نحوية وفقهية وتاريخية سواء باللغة العربية وهى الأعم الأغلب أو باقى اللغات مثل الفارسية والهندية والتركية والجاوية. وهنا يشير البتنونى أن هناك كتباً كثيرة كانت فى

۱- محمد لبيب البتنونى: ۳۵۵، وأنظر: عبدالعزيز صبرى: ۱۲۶.

ص: ۲۴۹

دواليب زجاجية بالحرم سُرق بعضها، وأتلف بعضها السيل الذى دخل الحرم (۱).

وأما المدينة المنورة ففيها الكثير من الكتبخانات/ المكتبات التى ذكرها الرحالة/ الحجاج مثل المكتبة المحمودية التى أنشاها السلطان محمود بجوار باب السلام بالمسجد النبوى، وفيها أكثر من أربعة الآف كتاب بين مخطوط ومطبوع، ولها فهرس مطبوع بالعربية والتركية. والمكتبة المعروفة بكتبخانة شيخ الإسلام عارف حكمت القريبة من باب جبريل عليه السلام إلى جهة القبلة، وهى غاية فى التنظيم والترتيب والتنسيق، وعدد كتبها لا يقل عن خمسة آلاف وأربعمائة وأربعة من الكتب بين مخطوط ومطبوع. أما مكتبة السلطان عبدالحميد الأول ففيها حوالى أربعة آلاف وخمسمائة وست وتسعين كتاباً، ومكتبة بشير آغا بجوار باب السلام التى يبلغ عدد مقتنياتها من الكتب حوالى ألفى كتاب (۲).

ومن المظاهر الثقافية أيضاً المطابع والصحف أو الجرائد، حيث تشير المصادر التى بين أيدينا إلى أن الشريف حسين أقدم على إنشاء المطابع والجرائد لتكون وسيلة للنشر المعرفى والثقافى السياسى والاجتماعى، وكان من أول الجرائد فى الحجاز جريدة «القبلة» والمطبعة الخاصة بها فى مكة، وكان يرأسها الشيخ محمد الساسى، وكانت جريدة القبلة هى الجريدة الرسمية فى الحجاز، كما تمّ إنشاء جريدة باسم الفلاح لكنها لم تستمر فى الصدور، وهناك أيضاً مطبعة أخرى أشار إليها البتنونى بأنها مطبعة حكومية خاصة بالولاية العثمانية وتسمى باسمها ويصدر عنها جريدة بالتركية والعربية اسمها حجاز، وهى جريدة شبه رسمية وتنشر كل ما يتعلق بأخبار الحكومة وإعلاناتها (۳).

۱- محمد لبيب البتنونى: ۵۸- ۵۹.

۲- إبراهيم رفعت باشا: ۴۲۳، ومحمد لبيب البتنونى: ۲۵۴.

۳- الحاج عبدالعزيز صبرى بك: ۲۱۱، ومحمد لبيب البتنونى: ۵۷- ۵۹.

ص: ۲۵۰

أما فی المدینة النبویة فقد وجدت صحیفة تحمل نفس الاسم:

«المدینة المنورة»، تصدر باللغة العربیة والترکیة فی أوقات محدودة، ولیست بشکل دائم، فکلما کان الجناب العالی موجوداً فی المدینة صدرت لمتابعة ونشر تحرکاته الیومیة، وناشرة کل ما کتب عنه من مدائح نظماً ونثراً (۱).

أما فی العهد السعودی، فقد تحسنت الأمور الثقافیة واتضحت معالمها من خلال العدید من الوسائل والأسالیب الثقافیة التی شکلت ما یعرف بالمظاهر الدالة علی ثقافة متنامیة ومتجددة.

أمّا علی المستوی التعلیمی، فقد اهتمّت الحکومة بإنشاء المدارس علی نفقتها، کما استمر إشرافها علی المدارس التی کانت موجودة فی الحجاز منذ العهد الهاشمی والعثمانی مثل مدارس الفلاح، ومدرسة دار الحدیث، ورتبت لها مرتبات وإعانات مالیة من الإیرادات الجمرکیة، کما طورت الحکومة السعودیة المناهج والمقررات فأدخلت اللغة الإنجلیزیة لیتعلم أبناؤها الحجازیون لغة عصریة جدیدة یحتاجونها حتی یهیئون للبعثات العلمیة التی اهتمت بها الحکومة السعودیة، فأرسلت مجموعات من طلابها إلی مصر وإلی بعض الدول العربیة، وبعض الدول الأوروبیة (۲).

أما المدینة المنورة فکان التعلیم فیها أقل من مکة المکرمة فلا زالت المدارس فیها علی عهد الکتاتیب الأولیة، وتعنی بتحفیظ القرآن الکریم والحدیث الشریف وخصصت لهذا مدارس القرآن والحدیث، وکان یدیرها الشیخ أحمد الدهلوی ویعمل فیها الشیخ محمود شویل.

المکتبات العامّة والخاصة تسمی آنذاک «الکتبخانات»- کتابخانه- مثل کتبخانة شروانی‌زاده فی مکّة المکرّمة

۱- المصدر نفسه: ۲۵۵.

۲- عباس متولی حمادة: ۵۷- ۵۸، وأنظر محی الدین رضا: ۹۹.

ص: ۲۵۱

أضف إلى ذلك سبعة عشر كتاباً يقوم بتعليم العلوم البسيطة فى الوقت الذى كان الحرم النبوى يقوم بدوره التعليمى والتثقيفى كما كان سابقاً، وأكثر اهتماماته بالعلوم الدينية من فقه وتفسير (۱).

والمدارس الحديثة التى أنشئت فى العهد السعودى بالمدينة النبوية مدرسة العلوم الشرعية، وهى مدرسة ابتدائية تدرس أحكام الشريعة فى الفصول العليا منها، وهناك المدارس الصناعية المهنية- ولعلها الأقدم- حيث تعلم الصناعات اليدوية كالجلود والنسيج والبسط والمفارش، ومدرسة الأيتام (۲).

وفى جدة يشير أحد الرحالة/ الحجاج أنه زار مدرسة ابتدائية وكان ناظرها السيد عمر نصيف، وتجول فيها وزار فصولها ومعلميها، ووصف بناءها بأنه فخم وأورد أعداداً تقريبية لطلابها ومعلميها، فعدد المعلمين ثلاثة عشر معلماً، وعدد تلاميذ الصف التمهيدى مائة وثلاث وثمانون طالباً، وعدد الصف الأول ثمانية وعشرين طالباً، أما الصف الثانى فعشرون طالباً، والثالث ثمانية طلاب، والرابع ستة طلاب فقط.

۱- محمد لبيب البتنونى: ۳۵۵.

۲- محمد بن حسن بن عقيل الشريف: المختار من الرحلات الحجازية، رحلة محمد حسين هيكل: فى منزل الوحى: ۱۲۰۷- ۱۲۰۹.

ص: ۲۵۲

كما أشار إلى أن المقررات والمناهج التى تدرس فى هذه المدرسة مثل المقررات المصرية، ما عدا التاريخ والجغرافيا، فيدرس فيها ما يتناسب مع حالة البلاد السعودية (۱).

والجدير بالذكر هنا أن التعليم فى الحجاز كان مقتصراً على الذكور فقط ولم يكن تعليم البنات مهيئاً بشكل رسمى، وإنما كان تعليمهن بشكل خاص، والأسر التى تهتم بذلك ترسل بناتها إلى كتاب خاص بالبنات، فيه فقيهات معلمات يدرسن الطالبات القراءة فقط، ومن يرغب فى الاستزادة من العلم يحضر لبناته معلمات خاصات فى المنازل (۲).

أما المكتبات فى الحجاز فأهمها مكتبة السيد محمد نصيف فى جدة والتى تحتوى على أنفس المطبوعات من دور نشر كثيرة ومتعددة من تركيا ومن المغرب ومن الهند ومن مصر.

وفيها مجموعات كبيرة من المخطوطات، ومجموعة من الصور للآثار العربية والإسلامية والأندلسية التى أهديت إليه من الثرى الأمريكى المستر كرين المشهور بحب العرب والمسلمين.

وهناك مكتبة الحرم المكى بجوار البيت الحرام، وكان يشرف عليها الشيخ محمد سياد، ودواليبها من غير زجاج، وفيها حوالى عشرة آلاف كتاب فى شتى فنون العلم والمعرفة من دين وآداب وتاريخ ونحو وغيرها.

ويكثر المترددون عليها فى أيام الحج من الأدباء والمثقفين للقراءة والنسخ، والمشرف عليها موظف عجوز يقوم على خدمتها وتنظيمها، كما أن الشيخ محمد سياد أشرف على فهرستها وتصنيفها وتنظيمها بشكل يتيح للمستفيدين أن يصلوا إلى الكتاب الذى يريدون بيسر وسهولة (۳).

أما المطابع والصحف والجرائد التى كانت فى الحجاز إبان العهد السعودى، فلم يتحدث الرحالة/

۱- محى الدين رضا: ۳۰.

۲- عباس متولى حمادة: ۵۸.

۳- محى الدين رضا: ۳۰، ۹۸.

ص: ۲۵۳

الحجاج الـذين تـداخلنا مع كتبهم، إلا عن جريدتين تصدران بمكة المكرمة وهما: جريدة أم القرى التى تعتبر الصـحيفة الناطقة بلسان الحكومة، ويطبع منها عدد واحد كل أسبوع، أى أنها صـحيفة أسـبوعية وتتكون من ورقتين من الحجم الصـغير وبأعداد متواضعة، لأن الحجازيين لا يقرأون الجرائـد كما يقول عباس متولى حمادة الـذى زار الحجاز فى حج عام ۱۳۵۴ ه، ولكنها تطبع حوالى ثلاثة آلاف نسـخة فى موسم الحـج وتوزع على الحجـاج من المشتركين، أمـا الجريـدة الثانيـة فهى جريـدة صوت الحجاز، والتى تصـدر مرتين فى الأسبوع، وهى جريدة أهلية لا تشرف عليها الحكومة بشكل رسمى.

ص: ۲۵۴

ص: ۲۵۵

المصادر التاريخية لجزيرة العرب فى النصوص الجغرافية الإيرانية القديمة

المقدمة:

رسول جعفريان

حبّ الحجاز كان منذ التاريخ الإسلامى حافزاً للمسلمين بجميع طوائفهم وأعراقهم على ترسيم صورة جغرافية لها فى أذهانهم، وصار هذا فيما بعد مصباً لمحاولات شتى للتعرف على جغرافية هذه الديار من قبل علماء وباحثين فى أنحاء مختلفة من العالم الإسلامى.

ولم يتخلف الإيرانيون، وبشكل أشمل الناطقون باللغة الفارسية، عن هذا الركب- حيث كانت ولا تزال لغتهم تمثل اللغة الثانية فى العالم الإسلامى بعد اللغة العربية فقد كانت لديهم محاولات فى مجالات أدب وتاريخ الحرمين والبلاد التى كانوا يسمونها آنذاك بديار العرب.

والمحفز الوحيد لهذه المحاولات كان العلاقة الدينية والعاطفية مع الحرمين الشريفين، ولهذا كانت كتاباتهم جميعاً فى هذا الإطار، أى فى الأجواء الدينية والعاطفية للحرمين الشريفين، وهذا الجو أوجد فيهم دافع التعرف على ديار العرب لتمهيد الأرضية لمعرفة الحجاز بنحو خاص فى النصوص الجغرافية والتاريخية لدى الإيرانيين.

ص: ۲۵۶

ولا بد هنا من الإشارة إلى امور ثلاثة:

الأوّل: إن المصنفات الجغرافية فى العالم الإسلامى دوّنت تارة على أيدى الإيرانيين، واخرى على أيدى الساكنين فى المنطقة المركزية العربية، وثالثة بيد مؤلفى المغرب الإسلامى.

فمثلًا أبوزيد البلخى (الذى ولد حدود ۲۳۵ ه وكان حياً إلى حوالى ۳۰۸ ه)، وأبو إسحاق الفارسى الإصطخرى (الذى ألف كتاب المسالك والممالك حوالى ۳۱۸- ۳۲۱ ه)، وأبو عبداللّه الجيهانى، والمؤلف المجهول لكتاب حدود العالم (والذى يحتمل أنه كان من أهالى جوزجان، وألفه حوالى ۳۷۲ ه) كانوا إيرانيين.

وأمثال ابن واضح اليعقوبى (مؤلف كتاب البلدان)، وابن حوقل (مؤلف صورة الأرض الذى كتبه فى أواسط القرن الرابع)، والمسعودى وقدامة بن جعفر كانوا من المنطقة المركزية العربية، أما المقدسى صاحب الكتاب القيّم «أحسن التقاسيم» فقد كان من المغرب الإسلامى.

إذن، كان تطور علم الجغرافية الإسلامى نتاج جمع من الباحثين فى أنحاء العالم الإسلامى من الشرق حتى الغرب.

الثانى: إن الآثار الكلاسيكية تبدأ من كتابات البلخى والإصطخرى وتنتهى عند الكتاب الثمين (أحسن التقاسيم) للمقدسى الذى هو نتاج عهد طويل من الكتابات الجغرافية، ثم وجدت بعد ذلك صور اخرى لعلم الجغرافيا، لا يمكن عدها من الآثار الكلاسيكية له، ويمكن احتساب التواريخ المحلية- التى يحتوى قسم كبير منها على معلومات جغرافية- ككتاب تاريخ جرجان، وأخبار إصبهان، والتدوين فى أخبار قزوين، وغيرها فى هذا المضمار، وهكذا الرحلات.

وجدير بالذكر أن علم الجغرافيا نشأ من علم المنازل لسير الطرق (البريد أو الحج)، ثم استقل شيئاً فشيئاً.

الثالث: كانت كثير من المصادر الجغرافية القديمة- فى التمدن الإسلامى- من

ص: ۲۵۷

تأليف الإيرانيين، حيث كانوا يؤلفونها بالعربية أو الفارسية، حتى أن بعضها كان بالعربية ثمّ ترجم إلى الفارسية فى تلك الأيام، هذا الامتزاج كان إلى حد بحيث لا يزال غير واضح من الناحية التاريخية هل كان تأليف كتاب المسالك والممالك للإصطخرى مثلًا باللغة العربية ثم ترجم إلى الفارسية أو أن الأمر على العكس من ذلك؟ (۱) ونضيف: إن تدوين بعض النصوص العربية المتعلقة بالحجاز أو بجزيرة العرب تم فى إيران، فقد تمت المحافظة على النسخ المهمة لهذه الحقبة التاريخية فى مكتبات إيران لقرون عديدة، فعلى سبيل المثال كانت النسخة الوحيدة لكتاب المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة المنسوب إلى الإمام أبى القاسم الحربى من علماء القرن الثالث الهجرى موجودة فى مكتبة مشهد الرضوية، وقد طبع هذا الكتاب علامة جزيرة العرب الاستاذ حمد الجاسر سنة ۱۹۶۹ م/ ۱۳۸۹ ه، ويعد هذا الكتاب من أعظم الآثار الجغرافية حول جزيرة العرب وطرق الحج.

وأخيراً طبع الكتاب من جديد مع مقدمة عبداللّه بن ناصر الوهيبى فى إنكار نسبة الكتاب إلى الحربى، وذكر أن اسمه كتاب الطريق للقاضى وكيع محمد بن خلق ابن حيان.

وجدير بالذكر أنّ أباالقاسم الحربى كان منسوباً فى الأصل إلى مرو الروذ من بلاد خراسان، حيث هاجر عدد منهم إلى بغداد، فسكنوا فى محلة الحربية (باب الحرب)، فكان من ضمنهم هذا العالم الجليل، ولهذا السبب اشتهر بالحربى.

وقد أورد فى هذا الكتاب قصيدة، يذكر فيها لكل منزل من المنازل الواقعة فى مسير الحج من البصرة إلى مكة مخمساً (۲).

۱- تاريخ الأدب الجغرافى عند العرب، كراتشكوفسكى، ترجمة صلاح الدين عثمان بن هاشم، دارالغرب الإسلامى، بيروت ۱۹۸۷/ ۱۴۰۸: ۲۱۶.

۲- كتاب المناسك، ص ۵۴۵- ۵۶۱.

ص: ۲۵۸

هذه القصیدة من أقدم الآثار التی تعطی صورة واضحة لطریق الحج من عراق العجم إلی مکة المکرمة، وهذا الطریق کان عامراً لقرون عدیدة، وکان حجاج عراق العرب والعجم یسلکونه للتشرف بالحج، وقد أتبع قصیدته هذه بقصیدةٍ اخری فی وصف المنازل الموجودة بین البصرة ومکة.

محوریة مکة فی النصوص الجغرافیة الکلاسیکیة

یقوم کلّ ما دوّن بالعربیة فی المصادر الجغرافیة الفارسیة القدیمة حول الحجاز، وخاصة الحرمین الشریفین، علی أساس النظریة القائلة: إنّ مرکز الأرض هو الکعبة المعظمة، وهذا الاعتقاد بالمرکزیة کان معتمداً علی معطیات دینیة قبل أن تکون جغرافیة، کما ورد فی بعض الروایات أخبار حول یوم دحو الأرض (۲۵ ذی القعدة الحرام) بوصفه یوم بسط الأرض من تحت الکعبة.

کانت کثیر من المصادر الجغرافیة القدیمة- فی التمدن الإسلامی- من تألیف الإیرانیین، حیث کانوا یؤلفونها بالعربیة أو الفارسیة... فعلی سبیل المثال، المسالک والممالک لأبی إسحاق إبراهیم الإصطخری- من مدن فارس- (الذی له نصوص عربیة وفارسیة قدیمة من القرون الهجریة الأولی) یبدأ بحثه ب (دیار العرب). وقد جاء فی وصف دیار العرب ما ترجمته:

«تبرکاً وتیمناً نبتدیء بدیار العرب وأطرافها لأن القبلة بها وهی أمالقری، وبذلک الموضع لا یسکن غیر العرب، والأرض خاص بهم، ولا یشارکهم فیها أحد» (۱).

۱- المسالک والممالک، ترجمة محمد بن أسعد بن عبداللّه التستری، إعداد إیرج أفشار، طهران، ۱۴۱۴ ه.

ص: ۲۵۹

ويليه وصف جزيرة العرب وأماكنها، ثم يستعرض شرحاً دقيقاً لمكة وأماكنها التاريخية، ثم يتناول المدينة المنورة ويعطى توضيحات وافية وشافية عنها.

وقد جاءت هذه العبارات بتفاوت يسير فى أشكال العالم لأبى القاسم بن أحمد الجيهانى (۱).

إن أقدم الآثار الجغرافية المدوّنة فى العالم الإسلامى- مع التأكيد على علم المنازل والمراحل- هو المسالك والممالك لأبى القاسم عبيداللَّه بن عبداللَّه بن خردادبه (المتوفى ۲۷۲ أو ۳۰۰ ه). وهذا العالم الإيرانى- كما ينكشف من اسم جده- من أسرة مجوسيّة، وقد التحق جده بالدين الإسلامى، وصار مسلماً.

والحديث عن الحجاز يأتى فى سياق الكلام عن طريق البصرة إلى الحجاز، حيث كان الحجاج يستفيدون منه، فيستعرض المنازل والمراحل المختلفة بين مدن الحجاز، ويقدم توضيحات مفصّلة حول الطرق التى كان يستفيد منها الحجاج للتنقل بين أكناف مكة والمدينة (۲).

ومن الأمور التى ذكرها ما أفاده فى مسير هجرة الرسول صلى الله عليه و آله (۳).

ومن الامور التى تدلّ على عمق الحبّ والعلاقة الدينية الوافرة بهذه الديار المقدّسة، الاهتمام بتبيين مسير الهجرة النبوية.

وهكذا إعطاء توضيح حول حدود الحرم.

ويشاهد هذا التوجه أيضاً فى كتاب صورة الأرض لابن حوقل، الذى كان مؤلفاً عربياً، ويبدو أنّه كان من أهل النصيبيين، وقد أهدى كتابه إلى سيف الدولة

۱- أشكال العالم، إعداد: فيروز المنصورى، طهران، بەنشر، ۱۴۰۸.

۲- المسالك والممالك، طبعة ليدن وأفسيت مكتبة المثنى ببغداد: ۱۳۰- ۱۳۴.

۳- المسالك والممالك، ابن خردادبه: ۱۲۹- ۱۳۰.

وكذلك انظر: الخراج لقدامة بن جعفر المطبوع مع المسالك والممالك: ۱۸۷- ۱۹۲؛ فإن قدامة بن جعفر يشرع أولًا فى هذا الكتاب- نظراً لأهمية مكة- وقبل أن يذكر الطرق- بالحديث عن طرق مكة والمدن الأخرى، ثم يبدأ البحث عن بغداد، وبهذا الترتيب يصرّح بأهميّة هذا الأمر.

ويقول قدامة بن جعفر ص ۱۹۳: وإذ قد ذكرنا الطريق إلى مكة من كلّ جهة، وأتبعنا ذلك بالطريق إلى أكناف الجنوب مثل اليمن، وما يتصل بها من اليمامة وعمار البحرين... فلنتبع ذلك بالطريق إلى ما ينحرف إليه تلك الجهات من نواحى المشرق... ولنبدأ بمدينة السلام.

ص: ۲۶۰

الحمدانی (۳۵۶ ه). فقد بدأ کتابه بدیار العرب، ویستدل علی ذلک: «لأنّ القبلة بها ومکة فیها، وهی امّ القری، وبلد العرب وأوطانهم التی لم یشرکهم فی سکناهم غیرهم» (۱).

ویقول ابن حوقل فی مقدمة کتابه:

«وقد فصلت بلاد الإسلام إقلیماً إقلیماً، وصُقعاً صقعاً، وکورة کورة، لکل عمل، وبدأت بذکر دیار العرب، فجعلتها إقلیماً واحداً، لأنّ الکعبة فیها، ومکة أم القری، وهی واسطة هذه الأقالیم عندی» (۲).

وعبارته الأخیرة: (وهی واسطة هذه الاقالیم عندی) تکشف عن رؤیة دینیة حاکمة علی فکره الجغرافی.

فإنه بعد أن بدأ کتابه بالبحث عن دیار العرب یؤکّد ثانیة: «وأنا مبتدئ من دیار العرب بذکر مکة» (۳).

وهکذا المؤلف المجهول لکتاب حدود العالم، الذی ألّف کتابه بالفارسیة فی النصف الثانی من القرن الرابع الهجری، فقد خصّص فصلًا فی وسط الکتاب لدیار العرب.

یقول عن مکة:

«مکة، مدینة کبیرة وعامرة، ونفوسها کبیرة وعلی سفح الجبل وتحوطها الجبال، وهی من أشرف المدن، لأنّ بها مولد النبی صلی الله علیه و آله والکعبة» (۴).

وکذلک الحال مع مؤلف کتاب مجمل التواریخ والقصص، والذی ألفه حوالی سنة ۵۲۰ ه، فقد بدأ- بعد أن عدّ جزیرة العرب من الإقلیم الثانی بعد مشارکة الأقالیم السبعة- بدأ البحث عن مکة، وقال:

۱- صورة الأرض، لیدن، ۱۹۳۸: ۱۸.

۲- المصدر نفسه: ۵- ۶.

۳- المصدر نفسه: ۲۸.

۴- حدود العالم، تحقیق منوچهر ستوده، طهران، ۱۳۴۰: ۱۶۵.

ص: ۲۶۱

«کانت مکة أوّل بناء فی العالم، وهی من أعظم المدن وأعلاها رتبة، ولا یکون فیها الطاعون، وأکثر العجائب فی الإسلام فی البیت المقدس».

ثم تحت عنوان: (بیت اللّه الکعبة) یعطی شرحاً عن مکة المکرمة وأسامیها، والکعبة، وتاریخ المسجد الحرام، ویتبعها برسم صورة عنه، ثم یعطی شرحاً عن المدینة المنورة، ویتناول بعد ذلک البیت المقدس (۱).

أبو سعد الخرگوشی ومدینتی مکة والمدینة فی القرن الخامس

کتاب شرف النبی أو شرف المصطفی صلی الله علیه و آله لأبی سعد الخرگوشی المتوفی ۴۰۶ ه، والمنسوب إلی محلة خرگوش بمدینة نیشابور، کان من علماء السنّة الکبار بخراسان فی القرن الرابع، وهذا الکتاب باللغة العربیة، وقد طبع فی الآونة الأخیرة مع تعلیقات کثیرة فی ستة مجلدات (۲).

وقد ترجم هذا الکتاب إلی الفارسیة نجم الدین محمود الراوندی فی القرن السادس الهجری، لکنه یحتوی- وعلی الرغم من أنه کتاب سیرة نبویة ومؤلّف علی طریقة کتب دلائل النبوة- یحتوی شرحاً دقیقاً عن مکة، والمسجد الحرام، والکعبة، وأماکن مقدسة أخری.

وقد طبع هذا الکتاب مؤخراً تحت عنوان: «مناحل الشفاء ومناهل الصفاء بتحقیق کتاب شرف المصطفی صلی الله علیه و آله» مع تصحیحات وتعلیقات وافرة للسید أبی‌عاصم نبیل هاشم الغمری آل باعلوی، فی ستة مجلدات، نشرتها دار البشائر عام ۱۴۲۴ ه، وما یتعلق بمکة والمدینة یقع فی المجلد الثانی، ص ۱۹۹- ۴۸۳.

وقد جاء ما یتعلّق بمکة والمدینة فی الترجمة الفارسیة القدیمة لهذا الکتاب من باب ۳۵ (ذکر فضیلة مکة) ص ۳۶۹ إلی باب ۵۰ (وصول النبی إلی مسجد قبا)

۱- مجمل التواریخ والقصص، تصحیح سیف الدین نجم آبادی، زیغفرید فیبر، ألمانیا، ۲۰۰۰: ۳۷۱- ۳۷۴.

۲- للوقوف علی ترجمته انظر: یادگار طاهر، مجموعة مقالات الدکتور أحمد طاهری عراقی، طهران، مرکز النشر الجامعی، ۱۴۲۳: ۳۰- ۵۷.

ص: ۲۶۲

ص ۳۶۹- ۴۷۷، مع حذف العناوين الفرعية.

ولكن مع الأسف لا المصحّح الفارسى كانت بحوزته النسخة العربية، ولا المصحّح العربى التفت إلى النسخة الفارسية، حتى يشيرا إلى التفاوت بين النصّين.

وبغضّ النظر عن الأحاديث الواردة فى هذا الباب، هناك توضيحات تاريخية وجغرافية ملفتة للنظر حول الحرمين، وكثير منها يحتوى مواضيع هامّة ودقيقة حول الأماكن المقدّسة، وفى الأغلب هوتلخيص أو نفس مطالب كتاب أخبار مكة لأبى الوليد الأزرقى.

يقول الخرگوشى فى ذيل الإشارة إلى مقام إبراهيم:

«قال أبو سعد عبد الملك بن محمد صاحب الكتاب- أعانه اللّه على طاعته-:

سألت الزمازمة حتى أتوا إلىّ بماء زمزم، ثم سألت بنى شيبة أن يكشفوا لى عن المقام، فكشفوا فى البيت، وسكبوا الماء موضع القدم، ثم شربت تبرّكاً بذلك، ورأيت أثر قدمى إبراهيم عليه السلام مغموساً فيه، وأصابع إحدى رجليه عند عقب الأخرى. وكان فى ذلك الوقت، المقام فى البيت، وهذا دأبهم فى الموسم، يخفون المقام فى مصعد السطح فى البيت، وذلك أنه حمل المقام مرّة، فلما ردّ اللّه تعالى عليهم ذلك احتاطوا فى ذلك الحفظ» (۱).

واحتمال كون المؤلف اشتبه بين المقام والحجر الأسود وارد، حيث يبدو أن مقصوده الإشارة إلى الحادثة التى حصلت للحجر الأسود على يد القرامطة.

ناصر خسرو والحجاز

ومن الآثار الغنيّة بالمعلومات حول الحج والحجاز، خاصّة الحرمين الشريفين، رحلة ناصر خسرو القبادياني، العالم الإيرانى الكبير فى القرن الخامس، الذى سافر إلىالحج فى جمادى الثانية من سنة ۴۳۷ ه (مارس ۱۰۴۶ م)،

۱- شرف المصطفى صلى الله عليه و آله ۲: ۲۴۳- ۲۴۴.

ص: ۲۶۳

وأدّى الأعمال فى سنة ۴۳۸ ه، ثم سافر ثلاث سفرات اخرى إلى مكة فى أعوام ۴۳۹ ه و ۴۴۰ ه و ۴۴۲ ه.

ففى السفرات الثلاث الأول كان يأتى عن طريق البحر الأحمر إلى مرفأ الجار، ثم يذهب من هناك إلى المدينة، ثم إلى مكة. وفى السفر الرابع أتى عن طريق النيل إلى أسوان، ومن هناك إلى البحر الأحمر، ومن ثم ذهب عن طريق جدة إلى مكة (۱).

وفى سفره هذا ذهب إلى الطائف والأحساء، فشاهد سيطرة القرامطة على البلاد، ثم ذهب إلى البصرة، ومنها إلى إصفهان، ثم إلى خراسان.

ورحلة ناصر خسرو هذه التى طالت ست سنوات من حين خروجه من خراسان سنة ۴۳۷ ه إلى حين رجوعه فى سنة ۴۴۳ ه، حيث حجّ فيها أربع مرات، تدل على أهمية مكة والكعبة لديه، وتكشف عن منزلة هذه المدينة المقدّسة لدى مسلم شيعى إيرانى فيلسوف وشاعر.

وقد شرح الحرمين وسفر الحج فى سفره الرابع، وفى السفر الأوّل أشار فقط إلى أن المطالب المتعلّقة بالحج سيذكرها فيما بعد: «لم أشرح مكة والحج هنا، حتى أشرح ذلك فى الحج الأخير» (۲).

۱- تاريخ الأدب الجغرافى عند العرب: ۲۸۵.

۲- سفرنامه ناصر خسرو، طهران، منوجهرى: ۴۹.

ص: ۲۶۴

ورحلة ناصر خسرو لها أهمية قصوى من الناحية الجغرافية (۱).وتعتبر من المصادر المهمّة. وفى الواقع فإنّ المعلومات المعروضة فى هذا الكتاب تشبه كتب الجغرافيا قبل أن تكون شبيهة بالرحلات.

فعندما يصل إلى مكة فى سفره الرابع يبدأ بوصف مكة، وهو وصف جميل جداً، وجدير بالقراءة، فإنّ فيه ما يختلف كثيراً عما ورد فى سائر الآثار، من حيث توصيفه للمدينة توصيفاً دقيقاً، واشتماله على الجزئيات لما شاهده بعينه.

ويحوى هذا الوصف عدة أقسام:

الأوّل: وصف مكة المكرمة (ص ۹۷- ۱۰۱)

الثانى: وصف أرض العرب واليمن (۱۰۱- ۱۰۳)

الثالث: وصف المسجد الحرام والكعبة (۱۰۳- ۱۰۷)

الرابع: وصف باب الكعبة (۱۰۷- ۱۰۸)

الخامس: وصف داخل الكعبة (۱۰۸- ۱۱۲)

السادس: وصف آداب فتح باب الكعبة شرفها اللّه تعالى (۱۱۲- ۱۱۴)

السابع: عمرة الجعرانة (۱۱۴)

ثم يتحدث عن مسافة الطرق، الأمر الذى يعرف فى كتب الجغرافيا بعلم المنازل، ثم يشرح سفره، وتزداد أهمية رحلته بشكل كبير نظراً لمروره على مناطق جزيرة العرب.

وأما حديثه عن المدينة المنورة فقد سبق المطالب السالفة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنه- فى أسفاره الثلاثة الأولى- كان يأتى من المدينة إلى

۱- تاريخ الأدب الجغرافى: ۲۸۶.

ص: ۲۶۵

مکـة، وفی إحـدی هذه الأسـفار یعطی شـرحاً عن المدینة المنورة. (۸۳- ۸۴). وقـد کان فترة إقامته فی المدینـة یومین، ولهذا السـبب کـانت المعلومات التی یقـدمها نزیرة جـداً، ویقول فی سـبب ذلک: إن الوقت کان ضـیقاً فکنت مضـطراً إلی مغادرة المدینـة لإدراک الحج (۱). وهناک یشیر إلی مسائل الحج ومکة.

وعلی العموم، أغنی فصل فی رحلة ناصر خسرو، هو الفصل الذی یُعطی فیه معلومات عن الحرمین الشریفین.

الزمخشری وجزیرة العرب

أبوالقاسم محمود بن عمر الزمخشـری، مفسـر معتزلی وأدیب خوارزم المعروف (۵۳۸ ه)، کان مشـهوراً بتفسیر القرآن الکریم، وکتابه «الکشاف» له شهرة کبیرة فی العالم الإسلامی، مضافاً إلی أنه ممن یشار إلیه فی العربیة واللغة.

ویشـتهر الزمخشـری بجار اللّه؛ لإقامته بمکة المکرمة مدّةً طویلة، وقد کانت لدیه صداقة مع شریف مکة أبی الحسن علیّ بن عیسی بن حمزة بن سـلیمان الحسـنی، وکـانت ثمـار هـذه الصداقـة تألیف کتاب فی الجغرافیا بترتیب ألفبائی علی غرار کتاب معجم ما اسـتعجم للبکری، بعنوان: الجبال والأمکنة والمیاه.

وحیث إنّه کتب ذلک فی مکة فقد قدّم تصـنیفه ذلک إلی شـریف مکة، وقد استفاد من معلومات الشریف کشواهد علی ما أورده فی الکتاب، وعمدة ما فیه حول الأمکنة وجبال جزیرة العرب.

والمدخل الأول لهذا الکتاب هو أبوقبیس الذی قال فیه الزمخشری:

«الجبل المُشـرف علی الصـفا، یسـمی برجل من مذحج کان یکنی بأبی قبیس، لأنه أوّل من بنی فیه، وکان یسـمّی فی الجاهلیة الأمین، لأنّ الرکن مستودع فیه عام الطوفان، وهو الأخشبین» (۲).

وقال فی ذیل عنوان الجعرانة:

«الجعرانة هکذا بسکون العین وخفة الراء، آبار مقتربة، منها أحرم

۱- سفرنامه ناصر خسرو: ۸۴.

۲- الجبال والأمکنة والمیاه، تحقیق السید محمد صادق آل بحر العلوم، نجف: ۷.

ص: ۲۶۶

رسول‌اللَّه صلى الله عليه و آله، وفيها مسجد لرسول اللَّه صلى الله عليه و آله» (۱).

وأغلب الأماكن التى عرّفها هذا الكتاب، وربما أكثر من ثمانين بالمئة منها، يتعلق بالمناطق العربية، وكما أشرنا، فقد استشهد فى بعض الموارد بجملات من الشريف الذى كان صديقاً له، فعلى سبيل المثال يقول حول العمق:

«قال على: العمق عين بوادى الفُرع، والعمق أيضاً واد فى آخر يسيل فى وادى الفرع يسمى عمقين، وفيه عين لقبيلة من ولد الحسين بن على عليهما السلام، وفى ذلك تقول امرأة منهم جلت من بلدها إلى ديار مصر...» (۲).

وفى ذيل عنوان القبلية وأنها محلة بين المدينة وينبع، يبدأ بتعداد الوديان فى تلك الناحية، ومنها تيتد، ويقول الزمخشرى هناك:

«وتيتد وهو المعروف بأذينة، وفيه عرص فيه النخل من صداق رسول‌اللَّه صلى الله عليه و آله نحلها فاطمة عليها السلام» (۳).

حافظ أبرو وديار العرب

شهاب الدين عبداللَّه الخوافى المشهور بحافظ أبرو (۸۳۳ ه)، من أبرز المتخصصين فى علم الجغرافيا فى العالم الإسلامى، وهو منسوب إلى مدينة خواف فى خراسان.

له آثار متعددة، منها مصنف كبير فى الجغرافيا باللغة الفارسية، وقد نشر مؤخراً فى ثلاثة مجلدات فى طهران.

وقد قدّم فى شرحه لجغرافيا العالم أوّلًا توضيحات علمية حول أنواع التقسيمات الموجودة لدى خبراء الجغرافيا، ثم أعطى شرحاً عن البحار والجبال، ذاكراً ضمن الجبال بعض جبال مكة.

۱- المصدر نفسه: ۳۷.

۲- المصدر نفسه: ۱۱۰.

۳- المصدر نفسه: ۱۲۴.

ص: ۲۶۷

مثلًا ذيل جبل حراء يقول:

«جبل بمكة على جانب الشمال الغربى، وهذا الجبل معروف، ويدعى جبل محمد صلى الله عليه و آله أيضاً».

ويقول عن جبل ثبير:

«جبل يمكن رؤيته من منى ومزدلفة، وقريب من الطريق الذى يذهب من خراسان».

ويقول حول جبل أبى قبيس:

«جبل على شرقى الكعبة، ويقع الصفا عليه» (۱).

وعندما يبدأ البحث عن المناطق الجغرافية للعالم يأتى ببحث ديار العرب أولًا، ويقول فى توجيه ذلك:

«وابتدأنا بديار العرب، فإنّ القبلة هناك، وهى أم القرى، ولا يشاركهم فيها غيرهم، وفى أرض العرب لا بحر ولا نهر كى تعمل عليه السفينة... وأرض العرب تشبه الجزيرة، وأنّ أكثر ما يحوطه هو البحر... وفى أرض العرب تعيش فى كل ناحية قبيلة، ويقطن نواحى مكة من الجانب الشرقى بنو هلال وبنو سعد وبنو هذيل، ومن الجانب الغربى قبائل مضر، وفى مركز مكة والمدينة بنوبكر بن وائل، وبعض هذه القبائل فى حدود الطائف، ويقطن فى بادية البصرة إلى البحرين واليمامة بنو تميم... وأكثر أرض العرب شرقها الخليج الفارسى، وغربها خليج القلزم، وجنوبها البحر المحيط حيث تفرع منها تلك الخليجات» (۲).

ثم يبدأ بوصف مكة المكرمة فيقول:

«ومكة من الإقليم الثانى... صاحب مكة من الشرفاء ويكتبون لقبه السلطان، وتحاصرها الجبال من أطراف ثلاثة، ومفتوح من طرف واحد، جوّها

۱- جغرافياى حافظ أبرو، تصحيح صادق سجادى، طهران، ميراث مكتوب، ۱۴۱۸: ۱۸۳.

۲- جغرافياى حافظ ابرو ۱: ۱۹۹- ۲۰۱.

ص: ۲۶۸

فی غایـة الحرارة فی الصـیف، وأقرب الجبال المرتفعـة إلیها أبوقبیس، وهو جبل کالقبّـة فی الناحیة الشـرقیة من مکة، وعلی رأس جبل أبوقبیس میل... وبنیت فی مکـة مبانی جیـدة کثیرة، ولکن أکثرها خربت... وقـد جعل المسـجد الحرام فی مرکز مکة، وتقع الکعبة فی مرکز المسجد الحرام، وجمیع المساکن والأسواق تقع حول المسجد» (۱).

ثم یتحدث عن وصف المسـجد الحرام، ویعطی أوصافاً دقیقة لأجزاء مختلفة من أحجامه وقیاساته، ومن المحتمل أنه استعان فی ذلک بمصنّفات أخری فی هذا المضمار (۲).

العصـر الـذهبی فی هـذا المضـمار کـان القرن الثالث عشـر والرابع عشـر الهجری، حیث صـنّف الحجاج الإیرانیون أکثر من مائـة رحلة حجیة، وکثیر منها تحتوی علی معلومات جغرافیة قیمة حول الحرمین الشریفین

وتحـدث فی الفصل الذی یلیه عن مناسک الحج (۳)، ثم تحدث عن صفة داخل الکعبة (۴)، وکتب فی هذا الموضع أنه رسم خریطة لمکة (۵)، ولکن مع الأسف- کما نبّه علی ذلک المصحّح- لا یوجد فی المخطوطة أثر من ذلک.

وبحثه اللاحق حول المدینة المنورة (۶)، وکان قد رسم لها خریطة فقدت أیضاً.

ومن کلامه حول المدینة:

«والمدینة نسبة إلی مکة طقسها لطیف، وحاکمها من الشرفاء، ویقال له:

السلطان» (۷).

۱- المصدر نفسه: ۲۰۱- ۳۰۲.

۲- المصدر نفسه: ۲۰۳- ۲۰۶.

۳- المصدر نفسه: ۲۰۶- ۲۰۷.

۴- المصدر نفسه: ۲۰۷- ۲۱۰.

۵- المصدر نفسه: ۲۱۱.

۶- المصدر نفسه: ۲۱۱- ۲۱۲.

۷- المصدر نفسه: ۲۱۲.

ص: ۲۶۹

ثم يتحدث عن اليمامة والجار وجدة وطائف وحجر وتبوك، ويعطى شرحاً قصيراً لكثير من الأماكن المعروفة فى ديار العرب (۱)، وهذه النقاط عبارة عن: بطن مر، الجحفة، الجبلة، الخيبر، ينبع، عرض، عشيرة، جبل رضوى، فرع، مدينة الجندل، ودّان، تيما، تهامة، زبيد، صنعا، صعدة، ظفار، شبام، عدن، نجران، حضرموت، عمان، اليمن، البحرين.

وفى الختام، يخصّص فصلًا تحت عنوان: ذكر مسافات ديار العرب، يتطرق فيه إلى الفواصل بين المناطق والمدن، خاصة طرق الحج (۲).

وإذا ما اقتربنا من الزمان الحاضر، نجد مصادر جديدة فى أدب الرحلة الإيرانى، لها أهمية قصوى فى معرفة ديار العرب وخاصّة الحجاز وطرق الحج، لم يلتفت إليها أحد من مؤرخى الجزيرة العربية أخيراً، مع أهميتها واحتوائها على مواد كثيرة حول تاريخ الحرمين والأماكن المقدسة وطرق الحج.

وفى الواقع، العصر الذهبى فى هذا المضمار كان القرن الثالث عشر والرابع عشر الهجرى، حيث صنّف الحجاج الإيرانيون أكثر من مائة رحلة حجية، وكثير منها يحتوى على معلومات جغرافية قيمة حول الحرمين الشريفين، وكثير من الأمور الأخرى حول القرى والبلدان الواقعة فى طريق الحج.

وفى هذا المجال لابد أن نشير- على سبيل المثال- إلى رسالة الوجيزة فى تعريف المدينة لميرزا محمد المهندس، والتى كتبها عام ۱۲۹۲ (۳).

۱- المصدر نفسه: ۲۱۲- ۲۲۹.

۲- المصدر نفسه: ۲۳۱- ۲۳۳.

۳- تصحيح مؤلف هذه السطور المطبوع ضمن كتاب «بسوى أم القرى»، طهران، نشر مشعر، ۱۳۷۳.

ص: ۲۷۰

ص: ۲۷۱

مختارات شعرية

«مناجاة العارفين»

الدكتور محمدعلى الحسينى

سيّدى جئتك اليوم روحاً صقلته محبّةٌ ورشادُ

أبتغى أن أطوف حول مقامٍ عشقته القلوب والأكبادُ

لك عهد بعاتقىَ قديمٌ حفظته الأيام و الآبادُ

كنت يوماً غفلت عنه وأنْ ستْنيه نفس أمّارة تصطادُ

خدعتنى الدنيا الدنيّة حتّى كاديطغى علىهواىالفسادُ

غير أنّ اللطف الخفىّ لطيف وعطاياك منّة وسدادُ

أرجعتنى إليك جذبةُ عشق عبقرى ونظرة ووداد

فلك الحمد مبدئاً ومعيداً ولك المبتدا معاً والمعادُ

حيثما يوجد الوجود فصنع من يديك الصنّاع والإيجادُ

وإذا مااهتدى الخلائق طرّاً فبلطفٍ يفوز منك العبادُ

دلّنى نحو أربُع من ولاء وبيوت يحلو بها الإنشادُ

كنتَ قد شِدتها بيوتَ دعاء وبذكراك تُبتنى وتُشاد

ص: ۲۷۲

هی مهوی الحجیج مأوی نفوسٍ أتعبتها فدافد ووهادُ

فَاقْبَلَنْ من مدائحی نغمات ردّدتها بلحنک القُصّادُ

سیّدی والجمال منک جمیلٌ وجلال الأشیاء منک یفادُ

فلک الحسن طارفاً وتلیداً والطراف التی له والتلادُ

ولک الکون کلّه بامتداد وتجلّی بنورک الامتدادُ

فالنهار النهار منک ضحاه ولک اللیل والنجوم الوقادُ

ولک النجم والسُّها والثریّا ولک النبت والحصی والجمادُ

ولک الروض والمروج تغنّت وتعطّرن باسمک الأورادُ

وإذا سبّح المسبّح طرّاً فلک السَّبح سابحٌ منقادُ

وإذا مانودی فأنتالمنادی والندا والدعا وأنت المرادُ

ولأنت الورد المورّد فینا والمعانی والذکر والأورادُ

ولأنت العظیم فی کلّ قلبٍ ولسانٍ وهام فیک الفؤادُ

فبلطفٍ من منبع اللطف جارٍ کلُّ مافاض واستقته المهادُ

وبمغناک إن تغنّت طیور وبمغناک بیتُ شعری یعادُ

عجز الواصفون والوصف جمعاً عنمعانیک وانتهی النُّقادُ

غیر أنّ المطلوب بذل القصاری وقصاری همّة واعتمادُ

سیّدی دلّنی فقد جئت أسعی والهوی مرکبی وحبّی زادُ

قدطویت الدروب نحو دیارٍ طیّبات وأهلها أجوادُ

یکرمون الضیوف من کلّ فجٍ إن توهم أو حطّت العوّادُ

غیر أنّی قد أثقلتنیذنوب وأحاطت بعاتقی أوتادُ

أستحی إن حللت فیهم وأخشی أن یصدّوا عمّن لهم ینقادُ

ص: ۲۷۳

ليس شحّاً منهم وبخلًا وحاشا بل لأنّى مقصّرٌ مرتادُ

لكن العفو شأن كلّ كريم سيّما أنّهم لناأسيادُ

قدتوليت من تولوا وإنّى لِمُعادٍ من عاندوا واعتادوا

وعرفنا بحبّكم فى البرايا وافتخرنا بأننا الروّادُ

وقُتلنا وشَرّدونا لأنّا قدعشقنا وأهلنا قدأبادوا

ومضى كلّ عاشق لسبيل والتقينا وحبّنا يزدادُ

إن أذابوا عظامنا بسجون وصُلبنا فتشمخ الأعوادُ

كلّ هذا لناافتخار ومجد ولهذا تخصّنا الأمجادُ

وكراماتنا من‌الله أنّا قدشهدنا واستُشهِد الأجدادُ

سيّدى العيد جاء وجئنا والأمانى تحلو بهاالأعيادُ

والقلوب التى تُكنّ ولاءاً ووفاءاً فى‌ساعديك القيادُ

والضلوع التى اكتوت بهواكم وجواكم أورى هواها زِنادُ

لاتَلُمْها إن طاردت واستشاطت فبساحاتكم يلذّ الطّرادُ

هلهلت كلّ أضلعى والحنايا وشغاف يحاط فيه فؤادُ

مثلما هلهلت جموع نساءٍ فى التلاقى وعاودت أفرادُ

يصدح البلبل المغرّد فى‌الروض اشتياقاً فتنتشى أورادُ

وتميل الغصون عند هبوب والرياح التى تهبّ الودادُ

وشروق الشمس الحبيبة شوقاً لعيون ترعى نجوماً تصادُ

والغروب الغروب يشجى قلوباً عاشقات تؤزّها الأكمادُ

ونجوم الليل المطرّز برقاً لامعات بحبّكم ترتادُ

وطلوع الفجر الذى نجتليه باسمكم طالع وفيكم يزادُ

كلّ شيءٍ يقودنا لانتظار ألمعى وإننا عوّادُ

ص: ۲۷۴

فليكن عيدنا لقاك وعامٌ فيه نلقاك كلّه أعيادُ

سيّدى قدوقفت شوقاًبباب وقفت عندها المِلاك الشدادُ

أرتجى فتحها ليفتح قلب كاد يذوى أعراقه الإيصادُ

طرقت حلقتى علاك أياد مجهدات وفتّتت أعضادُ

لاترى راحةً على راحتيها مجلت بالرحى ودارالسنادُ

والعجين الذى أعدّ لقرص عجنته كفّ حماها الجهادُ

ليت كفاً آذت أكفّ هداةً قطعتها أو كبّلتهاقيادُ

سيّدى زائر لبابك آتٍ لايخيبنّ ظنّه ومرادُ

قدتراه وكلّه نظرات قدعلاها تواضع واتّئادُ

لائذ عائذ ويطلب عفواً وكذاالعفو شيمةٌ وريادُ

سيّدى فاغتفر لمثلىذنباً فلأنت الشفيع والأولادُ

قال ربّ السما لنا فى كتاب صادق وعده وطاب الوعادُ

رصّعته قصيدتى بمديح لكم خالص وشعرى معادُ

لو هماستغفروا لذنب وجاءوا يطلبون الغفران منك لعادوا

بذنوب مغفورة ثم نيل لمراد وأفلحت قصّادُ

ص: ۲۷۵

أضواءٌ... على المركباتِ الاجتماعيّةِ والطبيعيةِ فى الحجِّ...

الضوء الأول:

تقى شريف الناصرى

التعامل مع موضوعة الحجّ ومناسكه يحتاج إلى روحية وأخلاقية دينية واضحة، وإلى منهجية علمية وجمالية رفيعة المستوى... إذ لم يكن العمل العبادى- أيّاً كان- مجرد تجميع معلومات تؤخر ثقافة الجواب عن الأسئلة.

ومناسك الحج على تنوّعها وتباين أشكالها ومواقعها أبعد ما تكون عن الأفعال الآلية، فهى وإن كانت منظومة أفعال وأعمال وأقوال ونوايا إلّاأنها تجربة كبرى تتجاوز المتعة والمنفعة القريبة أو المنظورة إلى مَدَيات أرحب. لم تكن المناسك لتسيرَ فى نسقٍ واحد، إنما هى عدة أنساق متداخلة ومتشعبة ومترافدة ترافق الإنسان من لحظة تسلحهِ بالإستطاعة الفعلية وحتى الانفلات من حدود الإحرام إياباً.... إن هذا الخط الزمانى والمكانى ينطوى على جهدٍ سايكلوجى وتعبوى يتأطر بحُلةِ الإيمان والقربى والمثال الصالح، وبضوء هذا الإمتداد نتسع آثار العملية المناسكية، بحيث تنحلُّ فى الواقع منسكاً منسكاً بعد انقضاء الحج ويكون كل منسك هو الحج يعكس تجربة حيّة فى واقع الإنسان الحاج.

ص: ۲۷۶

وهذا ما تفيده الآية الكريمة [أَرِنا مَنَاسِكَنا] (۱)

فالرؤية هنا هو انعكاسها فى الواقع أو فى الأبعاد التى خلف مكان وزمان الحج... بعد ما كانت الرؤية داخل زمان ومكان الحج فرضاً إلهيّاً مشخصاً بالهيئة المخصوصة. وكما يعبر الحاج من كل فج وعلى ضامر سابق فإن هذه الأمكنة سوف تكون ضمن أهداف الحجّ وتسرى فيها ظاهرة المنسك (۲)- أى العبادة-.

إن المناسك، تنفتح على ما يتبقى من عمر الحاجّ، ومع اتساع الآثار المختلفة لعمارة المناسك تتعدد- حتماً- زوايا المنظر وخلفيات الرؤية ومرتكزات الأسلوب حين الشروع بالحديث عن الحجّ... سيّما فى عصرنا الراهن الذى انطلق الإسلام فيه مارداً من قمقم، وأخذ يطرح نفسه بقوة عتيدة بديلًا حضارياً ومشروعاً ثقافياً مزداناً بالكفاءة الذاتية؛ بديلًا يمتاز برصانة التحليل وقابلية المعالجة وقداسة المفاهيم ومرونة الوسائل وانسيابية الخواطر.

وإذن ففى الحجّ تحليل ومعالجة واحتجاج وحوار وبنيويّة فى الأسلوب ونقد فعّال... وموجهات غيبية وتشريعية وإنسانية. كلُّ هذه التكوينات تنسكب قِبال المتأمل السؤول الناقد، الذى يتقصّى مفردات ووقفات الدورة الإيمانية الكاملة التى توفرها رحلة الحج السنوية، والتى تنقل المسلم نقلات بديعة وتحرر له الآفاق الرحبة السامية وتخلّص الزمن المسمى ب «اللحظة المثالية» من فوضوية الضجيج والترهّل والإباحية.

من هنا، فإن لكل من العقيدة والإنسان والطبيعة و «الآخر» أدواراً فى العملية المناسكية، تلكم العملية المشبعة بالجدارة المتلاثبة فى عقارب المناسك.

وبضوء آخر، إن هذه الكفاءة الذاتية فى الحج والتى يصطلح عليها بفلسفة الحجّ لم تنطلق من التعبّد فحسب بل تصاحبها على طول الخطّ حالات الفكر

۱- البقرة: ۱۲۸.

۲- ترتيب القاموس، مادة «نسك» ۴: ۳۶۶.

ص: ۲۷۷

والتفكّر والتعمّل الإنسانى؛ باعتبار أن المناسك وضعت «جُعلت» بطريقة رمزية، وكل رمز «مشهد» يحاكى شيئاً من حياة الإنسان... من ذاتياته وقلبياته وعقلياته وصميمياته... وهذا المشهد يراد منه الاستهلال فحسب... أى الابتداء من قبل التشريع ثم يترك تمثيله فى قلب الساحة البشرية والطبيعية فيما بعد.

لا ـ أحدَ ينكر روعة البناء الفكرى والشكلى والجمالى الزاخر بروضة زاهية من الدلالات، والذى يُعدّ الرحيل شطره بمثابة الرحلة التاريخية التى تعتبر ولادةً وتعديلًا فى مسار الحياة الشخصية ولكائنات «الماحول» أنها أشبه برحلة الفاتح التى تطيح بالحواجز والمعطلات، وتستجلى الروح الكامنة فى عمق الأشياء. مع هذه العظمة وتماشياً مع مشاهدها البديعة كيف يتمّ للإنسان حيازتها معنوياً؟ كيف يتمكن من استحضار مفاعيلها فى طول حياته وعرضها؟ وبإختصار ما هو المحرك الذى يركّب بين الطبيعى والدينى والإنسانى ويمزج فيما بينهم؟

إنها «النيّة» فهى روح فريضة الحج... وروح كل عمل عباديٍّ وصالح...

والمقصود من النيّة ليس موضوعيتها ولفظها أو طريقة أدائها... إنما المطلوب جوهرها وهو «القربى»، فالأخيرة هى التى تطبع الحج بآثاره الطبيعية والشرعية وتدعو الانجاز نحو اختراق كل ما هو دنيوى- نسبى- محدود، وتهذّبه إلى الانصباب تحت الشرفات الأخروية الخادرة. وبدونها- أى النية- تتصير عملية الحج بكاملها إلى نفق من التصويرات والهياكل والتشريفات، لا حياة فيها ولا أحياء، ورغم كل المنافع والبيادر يتنحى لنا مشروع الحج إلى تجارة خاسرة، وعلى المدى سوف يكون وبالًا محمّلًا بهزات الندم والحيف والابتذال.

الضوء الثانى: شعور النيّة

كل عمل يصمم الإنسان على القيام به والإبتدار إليه يسبق بشعور خاص ويكون هذا الشعور من أقوى عناصر الانشداد إلى العمل وإنجازه، بل يحول العلاقة بين العمل والعامل إلى علاقة حبٍّ وعشق وتفانٍ، مما يتبعها على الأثر جهد

ص: ۲۷۸

ومكابدة، وتتواصل حلقات الفعل، هكذا يكون الشعور النابع من الكيان الداخلى للإنسان أقوى من المحفزات والمنبهات، بل والشروط الخارجية؛ لأن فعل هذه الشروط مؤقتاً، وأنها ليس من صلاحيتها أن تبلغ بالعمل مستواه الإنجازى...

إنهالا تترسم الهدف والغاية. الشعور الباطنى هو القادر على الانقداح المستمر وعلى دفع الجوارح نحو المعاناة والكفاح، وإنتاج اللمسة الأخيرة من العمل. أى عمل يطرح قضية الإنجاز فى خطواته الأولى فإنه هو المعنى بالمشروع تتخلله خطة وتفعيلات هدفية وموقفية ويتحرك بضوء الظروف الموضوعية.

تأسيساً على هذا، حرص الإسلام على تماسك الكيان الذاتى للإنسان ووضع السبل الكفيلة لانسجامه وعدم خدشه أو الضغط عليه، وذلك من ملاحظة برامج التربية والتزكية وإحداث التمارين العملية التى تلبى وتشبع حاجاته المتماثلة مع طبيعته. إذ قدر المولى- سبحانه- أن تكون شرائعه السماوية وخططها العملية بقدر ما يتوفر لحرية الشعور الداخلى من حركة وانطلاق، وبقدر ممكنات القدرة على الإنجاز. فللعمل الواحد مستويان: الأول: من البداية إلى ما قبل الإنجاز، والثانى:

الإنجاز، وتبقى لحظة التحويل المصيرية بين المستويين هى التى تعتمد على تركيب المستويين فى سياق واحد، العمل العبادى يحتوى الاثنين معاً، ولكن لحظة التحويل التى تحدث انقلاباً فى العمل وتطبعه بالإنجاز هى «النية»، وعليه فإن كل جزء من العمل العبادى فى الحجّ مثلًا يعتبر إنجازاً بلحاظ حركة النوايا وتجددها...

وتتجمع الإنجازات عن الانتهاء من العمل الشرعى العام، إذّاك تنطلق الإنجازات فى رحاب المجتمع.

لهذا، فإن معظم حركات وانقلابات التاريخ الإنسانى تتحكم فيها الطاقة الفاعلة التى تنطوى عليها البناء المعنوى للإنسان وسيّان كان الاتجاه إيجابياً أم سلبياً!! ولما كان البناء الداخلى للإنسان بهذا المقام الرفيع، فإن اللّه- سبحانه- جعل العمل الصالح مشحوناً بقوة جزاء عظمى توازى أضعاف المردود الخارجى للفعل،

ص: ۲۷۹

وجعل العنوان الجامع لموضوعات ومسائل العمل هو «النیة»، وجعلها مقیاساً للاتجاه العام: «إنما الأعمال بالنیات»، «ولکل امرء ما نوی» وإذن، فللنیة فعالیتان، الأولی: تصبّ الشعور الفوضوی فی قالب واحد واضح یمکن التلفّظ به، والثانیة: تنسج موضوعات العمل فی لوحة واحدة متماسکة. لو وصفَ للنیة فی الخارج سوی کونها موجّهاً قلبیاً للنشاط وهذا جعلها فی موقع حسّاس. ولهذا اقترنت بشکل خاص بأداء العبادات، فالأخیرة لا تنعقد إلّا بها، ولا تتسامی إلا بحضورها النوعی.

إنها فی العمل العبادی لیست کأیّ شرط أو واجب أو رکن، ورغم أنها تقع لفظاً «قلبیاً» فی موقع معین فی العبادة وکالعادة یفتتح العمل بها إلّاأنهاتتدرج وتتنامی مقطعاً تلو الآخر حتی اللقطة الأخیرة من المشهد العبادی أو لوحة العمل الاجتماعی الصالح... إنها تماماً کالهواء... وکالشهیق إذ یطرح فی کل لحظة زفیر الشوائب والمحترقات، وفی الوقت نفسه یضیف صفاءً ودماً وحرکة وأنسجةً حیّة حتی یَتَخلق العمل خلقاً جدیداً بکیان رشید وذی استحقاق واقعیٍّ.

مناسک الحج ودائرة الحج الکبری تنطلق معها النیّة علی مستویات عدة أهمها:

أولًا: قُبَیْل الاستطاعة الفعلیة (۱)، وفیها تبدأ العزیمة وأولی خطوات الاقتداء بعمل السلف ویرافق هذا الاستعداد قلق وحوار ذاتی أو علی شکل حوار «DAILOK» مع الآخر، وفیها الإنسان یحدّث نفسه بالشعور البدائی البسیط وفی أثناءها ینقّب عن أقرب الوسائل للاستطاعة، بمعنی أن هذا الشعور یشترک مع دوافع أخری بتحدید مبررات الحج وإمکانیته. یستغرق الإنسان فی هذا المستوی بجزئیات المقدمات والضروریات التی تتناسب مع الموضوع.

ثانیاً: عند الاستطاعة الفعلیة، وهنا یقرر الإنسان العزیمة علی الرحلة ویتقدم

۱- وتقسم إلی استطاعة بدنیة ومالیة وبذلیة.

ص: ۲۸۰

نحو الهدفیة والقصد علناً، وینتقل الحدیث الذاتی للإنسان من کیف یذهب للحج إلی کیف یؤدیه علی أصوله؟ وهذا الشعور یدلّ علی صلاح النفس الإنسانیة وتقواها وامتثالها لخط السلوک العقیدی. وفی المستوی هذا یتقن الإنسان نوعین من التعهد... مع ذویه ومع خالقه... فیتأهب نحو التوازن الواقعی الذی یطرحه التشریع الإسلامی.

ثالثاً: السفر، وبعضهم یعدّه من القیود التی لا یلزم علی المکلف تحصیلها (۱).

رابعاً: لحظة اللقاء بالمواقیت المعروفة. وهو مقطع مهم تبلغه النیة ویصبح الإنسان فیه حاجّاً. تتحدد النیة هنا بنوعیة الممارسة المناسکیة قصداً وتشرع بالإحرام والتلبیة والغسل، وهذه وغیرها هی ما نقصد بالممارسة النوعیة، وفی هذا المقطع تنفرد النیة بالأداء وتترود الأفعال فیما ینسحب الشعور إلی الخط الثانی...

ذلک الخط الذی کان یتداخل مع النیة فی المستویات الثلاثة السابقة.

هنا یبدأ التشریع یحاکم العمل ویعید ترتیب أفعال المناسک، ویتدخل العقل هنا إلی جنب القلب... وتتوضح للمناسک فی هذا الدور ثلاث شخصیات وهویات. العنوان والمضمون الطبیعی للمناسک والعنوان والمضمون التشریعی لها، والعنوان والمضمون الاجتماعی لها، وفیما یتراجع العنوان الأول فإن العنوان الشرعی هو الذی یکتسح الساحة إعداداً ودربةً للعنوان والمضمون الثالث. فی العنوان التشریعی للمناسک یدخل النظام بجدارة عالیة فی إضفاء الجمال الإلهی علی الطبیعی فیتحکم بدقّةٍ فی رسم الحرکات والاتجاهات، ویقرّب بین النظریة والفرضیة من جهة وبین البرهان والتطبیق من جهة أخری، فیتبلور فی الحج ذکاءٌ وإحساس خاص یمتاز به الحاج الذکی عن غیره، وبالذکاء تحدث مراجعة علمیة واستذکار. وموائمة ومقاربة. کما یبدأ التشریع برصد الکیان الذاتی ومعالجة المنابع من موانع ومحرمات وواجبات ومباحات ومستحبات... فی هذا المدخل یتمّ

۱- الصدر، محمدباقر، دروس فی علم الأصول ۲: ۲۰۶.

ص: ۲۸۱

تصنیف الحج إلی «تمتّع وقران وإفراد» ویضاف إلی قصد الحجّ (۱) قصد النیّة ومن قصد الحج بأحد أنواعه الثلاثة إلی قصد ونیّة مخصوصة لکل منسک علی حده؛ إذ لکل فعل مناسکی نیّة خاصة فی مکان وزمان مخصوصین وبهیئة وأداء متمیزین.

تطالعنا فی هذا المستوی ثلاثة مرکبات للنیة: النیة العامة للحج، والنیة الخاصة لأحد أنواعه، ونیة مخصوصة للفعل المناسکی، وإذا کانت الطبیعة یحلو لها أن تستتلی الأشباع المتکرر فتبقی الحج یصدر بالکثیر من النوایا فإن التشریع یلخص النوایا فی ثلاث، ثم النیة توجزها فی معطیً قلبی وعملی واحد.

إن هذا الترکیب بین النوایا خاصة لم نألفه فی العبادات ذات الموضوع الواحد عدا الحج، فالأخیر یحتفل بهذا النوع من الترکیب النوعی ویحسب الترکیب خاصة جمالیة وعبادیة له. الجمال فی الحج له توقیعات عنیفة، تصدر علی شکل اشعاعات تتطوف فیغلّفها طیف یحرّر الذات من ما کان یری فیه الجمال ویقتلع من النفس معطلات الذائقة الحرّة.

النیة فی هذا المستوی لها تعبیر أرقی مما کان، إذ تتجسد فیها الأعمال وتتلازم فیها الکیفیات.

خامساً: مستوی أداء المناسک، وهذا الدور یتفرع عن السابق وفیه یلج الحاج عالماً فسیحاً تتفاعل فیه کائنات کانت إلی ما قبل لحظة المیقات لا تختلف عن غیرها... وبدلًا من الوحشة تلقی علی الحاج الدعة والأنس وبدلًا من التصعّر والتصحّر تلقی بین عینه الألفة والود والأمل... وعوضاً عن القسوة المنبثة بین تضاریسها فإنها تستلقی أمامه کأی ودیع وطیّع فوجیء به الحاج، وهی بهذه الشکل!! وتبدأ هذه المقاطع من الدفعة النفسیة التی تعاطی فیها الحاج وهو یدخل مسلکیة الإحرام عبر کوّة المیقات- تلکم الدفعة التی تصهر کل المشاعر الأخری وتمغنطها فی محور رئیس... تلکم الدفعة التی تضع موجودات الطبیعة وجهاً لوجه

۱- أی کثرة الاختلاف ومطلق القصد، ترتیب القاموس، مادة «حج»- ۱: ۱۹۰.

ص: ۲۸۲

مع التشريع وكلاهما مع الحاج... إذ يرى الحاجُّ مسلسلًا من طبائع الأشياء المتكورة المتصخرة وهى مسلحة للتو باللفتات التشريعية... بالكرامة بالروحيّة... بالوداعة... بالصمت الهادف... بالوجع اللذيذ... بالتذلل الكبريائى، كأنها تريد أن تنطق.. تستفسر عن سرِّ هذه الركلات.. القبلات لكنها لم ولن تنطق، لأن لها ميثاقاً مقدساً مع تكوينها الأصلى، وفى الحج يكون الوفاء بهذا الرباط أوفى. إنما يكون ويثير فى نفس الحاج الانبهار والاندهاش والمفارقة، ومعروف أن الدهشة لا- زمن لها. فهل تبقى الدهشة فى مسامات الحاج ووجدانه؟ وكيف يعالجها فى مثل هذه المواقع؟ أم ماذا؟

بلا- شك لا- يستطيع كاتب أن يكتب بعبقرية- إن أراد- عن الحج والمناسك ما لم يزر أو يحجّ!! حتى يرى الدهشة التى تجتاحه عفواً... الدهشة والانبهار يشدّان الحاج ليس إلى الجمال كما هو معروف للوهلة الأولى.. إنهما يشدّاه نحو الجلال..

جلال اللقطة المباشرة وهى تتسربل بملاءة التشريع.

وبضوء آخر، إن هذا الانشداد يتطور فيكون الإنسان مأخوذاً فتذهب هذه الحالة وتداعياتها النفسية المفهوم العبادى المقصود. تُرى مالذى يتوسط الحالتين؟

إنّها النيّة ولكن ليست بالذات... إنّها هى بملاحظة التركيب بين النيّة العامة والنية الخاصة. الكل يعرف أن واجبات عمرة التمتع سبعة هى: «نية الإحرام، التلبية، لبس ثوبى الإحرام، الطواف، ركعتان فى مقام إبراهيم، السعى بين الصفا والمروة والتقصير»، وأن أفعال الحج ستة عشر، ابتداءاً بنية الإحرام وانتهاءاً برمى الجمرات، وكذلك العمرة المنفردة فهى كحج التمتع يضاف إليها طواف النساء وركعتيه لدى أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

هذه الأفعال والواجبات تؤدى على أنها مناسك «عبادات» يغلفها زمن واحد واتجاه زمنى متصاعد أما الخط المكانى فتارة يستقيم وأخرى يتدور وثالثة يتعرج ويلتوى. وإذن مالذى يجعل الخطين (الزمان والمكان) متوحدين فى المناسك

ص: ۲۸۳

أو بعبارة أخرى: ما الـذى يزود الشـعور بأن ما يقوم به الحاج ينطلق ويصبّ بالوحـدة؟، والجواب هو النيـة ثالثة، ولكن بلحاظ «القربى» فكأن للنية نيّة، ونيتها «القربى»، هذه القربى تلحظ من الخارج أنها دنوٌ واقتراب بين شـيئين.. ليس توحّداً... وفى عملية الاقتراب لابد أن يكون الخط الواصل مستقيماً؛ لأنه أقرب الخطوط بين نقطتين.

مناسك الحجّ ودائرة الحجّ الكبرى تنطلق معها النيّة على مستويات عدّة

إن القربى عـالم لاـ يلجه إلاـ من مـارس الخلوص المطلق فى كـل أعمـاله، فهى ترفع الأـداء فى المناسك إلى الفضاء الإلهى الجاذب، والـذى يقوم بـالتقرب هو العبـد... تقرّب نحو المطلق... حيث اللَّه الـذى يكسو الوجود بوجوده الخلّاق فينفـذ نوره إلى كـل شـىء من كيانـات الوجود... إن هـذا الحضور الإـلهى يجب أن يقـابله أو ينفعـل به حضور مـا.. حضور الحـاج... ولمـا كـان كـل شـىء لا يحقق الحضور...

تعين أن تكون القربى مـدخلًا لحضور الإنسـان، وكما يريـد اللَّه سـبحانه الخالق الـذى ليس كمثله أحـد... لا يُوصف ولا يُحَـدّ، فيكون التقرّب بلحـاظ لغـة الإيمـاء والخلوص الـذى يغلق على الجوارح الحاسّـة والناطقـة منافـذ التعبير، فعـالم القربى يتوسط الحضور الإلهى والحضور الإنسانى وبفعله تتم مكاشـفة البصائر لدى العبد... المكاشفة هذه تعتمد على التجرد الدينى «إذا أردت الحجّ فجرِّد قلبك للَّه تعالى من كل شاغل، ثم اغتسل بماء التوبةالخالصـة من الـذنوب، ودَع الدنيا والراحة والخلق» (۱) إن عالم القربى هو الـذى يختبر النية فيما تكون الأخيرة رأس كل عمل المناسك، تختبر كل الأفعال.. ففى القربى يكتشف الحاج ضعفه وحقارته، بل

۱- مصباح الشريعة، الباب: ۲۱۱.

ص: ۲۸۴

ويكتشف قوته ومن أى الكائنات القابلة والجديرة باللقيا والحضور، فهى تعلمنا كيف نحصل على دورة كاملة للمسيرة العبادية والسلوك الروحانى والمعنوى للإنسان، خروجاً من مختنق الذات وعبادتها، وصولًا إلى التقرّب الى اللّه ونبذ متعلقات النفس المادية والالتحاق بمقام الربّ والركون إلى دار الكبرياء» (۱).

النية/ القربى معاملاـن يغطيان الساحة الكبرى للمناسك بحيث يدفعان الفعل المناسكى نحو صورة غير مرئية... ويعبئانه بكل قوة ويبدعان فى كل مجهودات الإنسان الخيّرة ويحصنان الإنجاز العبادى السنوى من ضغوطات الواقع وتهميشاته حين تحاول المناسك أن تسترد شكلها وترتيبها الطبيعى.

الضوء الثالث: عوالم القُربى فى الحجّ

كلما يزحف الإنسان باتجاه المواقيت فإن الخط العمودى للمكان يتقلص ويُختصر حتى يصادف لحظة الانقلاب فى عمق الميقات، بَيْدَ أن للزمان خطاً موازياً مع المكان، وللمكان صورة أخرى غير المرئية فى الطبيعة، هذه الصورة تنفجر وتأخذ بالاتساع بعد الإحرام والتلبية، تتكوّر الخطوط والمساحات على شكل دائرة بالأصل مقسمة إلى دار الإسلام وأخرى إلى دار الكفر، والفكرة من هذا التقسيم الإسلامى الفقهى هى أن الأرض وما عليها ملك لأمة التوحيد أصالةً.

دار الإسلام تنقسم إلى دار الجزيرة العربية والحرم المكى والبيت الحرام، إن هذه الدوائر ليس بإمكان الرؤية العلمية أن تبررها بوضوح ما لم يقف العلم إلى جنب التشريع والتعبّد.

الزمان والمكان فى الحج يتجردان عن أغلب خصوصياتهما الطبيعية فيكونان فى مجال الرؤية الإلهية المبدعة، ولذلك يجب تصويب الرؤية والانتباه أثناء عمل المناسك ... إنما هما إلهيان؛ لأن للحاج اسراءاً ومعراجاً. المخرج الوحيد لهذين

۱- الطباطبائى، محمدحسين، تفسير الميزان ۱: ۳۰۱.

ص: ۲۸۵

(المكـان والزمـان الإلهيين) هو الحاج الـذى اغتسل بماء التوبـة الخالصـة، فهو الـذى يحول «فرضـية» الفريضـة إلى عبادة وتطبيق دقيق، تتضـمن عودة واعيـة شاملـة لكـل المكـان.. مكان يخصّـه به الحاج بإيقاعات التلبيـة وبلقطات الإحرام وبثقافة قصاص تشـمل الحيوانات والنباتات.. هنا الحاج يغرس كل بقعة من المكان بأقحوانة الخلود، طالما تزود بالزمزم وطالما حمل الكعبة فى قلبه.

فمن عوالم القربى؛ أن الحاج يحمل الكعبة فى قلبه، تلك المهمة العظيمة التى تركها الإمام الخمينى رضـى الله عنه فرضيةً هى الأخرى ليشيع مفهوم الانقطاع إلى بيت إلهى واحد لكل البشر... تركها فراغاً بين قوسين بانتظار مَنْ يفككك ويملئ وينقّط «... بيت اللّه الحرام أول بيت بُنى للناس... الذين يحملون بيوتهم على أكتافهم متساوون مع العاكفين فى الكعبة» (۱).

«يحملون بيوتهم على أكتافهم» عبارة مثلى تعنى الانقطاع عن كل بيت مادى، فيترشـح مفهوم البيت الأعظم «الكعبة»، إذ يتوجب حملها مرتين، عند الذهاب وحين الإياب إلى الوطن/ الإقامة.

إن هذا التعاقب والتناوب فى السـكن يوضح لنا الغاية من الاسـتقرار على ظهر الكوكب... الاستقرار الذى يبدع الحضارة وينتج المدنية ويبلور التعامل السوى والالتزام بوحـدة القريـة الكبرى، ويؤخر الانسـجام المشاعرى، ذلك الاسـتقرار الـذى يتجوهر بالأمن والطمأنينة، وهما أقصى حالات الانشراح والبهجة فى مجتمع السلام، وغاية كل مقاطع الكفاح الإنسانى النبيل: [وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً] (۲)

إن النيـة فى هذا أيضاً غير قادرة.. لأنها ذات صورة أدائية محددة تعقبها أعمال ويلزم تجديدها عند كل منسك وبلفظ مختلف.. ولكن القربى هى القادرة باعتبارها النسخ الخفى الموصل والضابط.

۱- الخمينى، روح‌اللّه، الحج فى كلام الإمام الخمينى، ميقات الحج، العدد ۷: ۵.

۲- البقرة: ۱۲۵.

ص: ۲۸۶

إن غير القربى لا يمكن أن يستوحى الأمن كضابطة اجتماعية خالدة تستشف من الأمن والسلام الإلهى القدر الاجتماعى المطلوب. من هنا فالأمن خلاصة السلام وهو أكفأ من السلام فى إيقاف الصراع، لأنه صيغة تحاور منابع العداوة والخلاف والمصالح من عمق الذات.. الأمن له علاقة بتنمية العالم ويقظته ونهضته «إننا نرى جانباً من المحاكاة والانسجام فى حكمة السعى بين الصفا والمروة ونموذجاً للكفاح المتواصل» (۱)، إذ إن المحاكاة تتواصل فتشمل أرقى النوع البشرى «يهرول إبراهيم عليه السلام للفرار من برائته- القوة المعطلة للتنمية وهو الشيطان- ومن الوقوع فى حبائله...» (۲).

لا يمكن أن نتصور مدنية راقية نامية دونما سيادة لقانون الأمن.. أما السلام فهو حلقة وسطى تتوسط تاريخياً الصراعات والحروب من جهة والأمن والتنمية من جهة أخرى. إن كل جوارح الدنيا لم يكن بمقدورها أن تزيح الكعبة وقواعدها من مكانها الطبيعى، لكن القلوب ومحكّها «القربى» ماثلة إلى حمل رسالتها وصورتها البهيّة.. صورتها الذهنية من وإلى.. وإلى منابع كل فجٍّ عميق.

وما يفيدنا فى هذا التمثُّل هو كلّما تولى الحاج الخالص وجهه، فثمة نور اللَّه.

الانفجار الكعبوى لا يمكن رصده وإحصاء إشعاعاته بآلية عقلية أو جوارحية أو بلاغية، بل وحتى النية تتراجع إلى منطقة الشعور العام.. لا يمكن ما لم تتدخل القربى فى أعمال الذات فتهذب وتربط وتجهّز وتصحح بين مصادر الغريزة.

من عوالم القربى أنها هى التى تبرز عنصر الهدفية والقصدية فى الجهد الإنسانى المبذول، إذ تتحرك العُلقة بين داخل الإنسان وخارجه، فتؤدى دورها عبر مسارب النوايا... ومعروف أن طابع الهدفية هو الجديّة والتركيز والمداومة..

وهكذا يتبلور الشعور القربانى كحقيقة تنزع نحو الظواهر.. فيتشكل الاقتحام

۱- علل الشرائع: ۴۳۲.

۲- المصدر نفسه.

ص: ۲۸۷

والتضحية ليتساوق مع النصّ الشريف: [وَالْبُدْنَ جَعَلْناها لَكُمْ مِنْ شَعائِرِ اللَّهِ] (۱)، الشعائر التى تتلامح فى عالم القربى يتأرجح قبالها الحاجّ، وذلك عندما تعلن الجوارح عجزها عن اللقاء.. عن لقاء الطاغوت بمفردها.. فالاقتراب من الطاغوت من أجل إقصائه مرهون بالاقتراب من مصدر القوة والهدف... تفيض الجوارح والمشاعر وسط الموكب الموحّد العابر من عرفات إلى المشعر.. وبهذا الموقع تتشكل أرضية الإحساس بالعدو المتربص.. الخصم الأسطورى.. الذى كان لإبراهيم الخليل وولده إسماعيل عليه السلام، حكاية متفردة لهما معه ترمزت فى كل مقطع مناسكى: [فَإِذا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرامِ] (۲).

تلكم بعض عوالم القربى وعلى امتداد أيام الحج تقترح الجهد البطولى فى الإنسان، وتكهرب الواقع من حوله، فتتماسك المتشابهات والآثار والمسببات وبدورها تتكثف الإشعاعات الإلهية فتهطل كوثراً، وإذّاك ينصهر بها الإنسان وترافق تنقلات حياته خلف حدود مكة والحج.

الضوء الرابع: منشأ النيّة فى الحج

ونقصد بها تاريخياً ما كان فى حياة الخليل إبراهيم، ونعنى بالمنشأ ليس التكوين إنما بداية التقنين العملى العام بها، أى كون «النية» سنداً فى العمل التوحيدى والمناسكى، وتحويلها إلى سقف للبرامج العبادية وخطة المناسك.

من البدهى أن مطالب الشريعة الإلهية لا يصحّ حصرها فى مجموعة بشرية وفى إطار زمنى وجغرافى محدد.. بمعنى أن التشريع الإلهى أكبر بكثير من المرحلة التاريخية. إننا أمام معلومة عقائدية تتمثل فى أن النموذج الإنسانى المتكامل فى رشده وسلوكه هو نفسه ضرورة شرعية اجتماعية، حتى تصلح مسؤولية الاقتداء والقدوة. وننطلق من ذات الضرورة هذه؛ إذ يجب أن تكون كل أفعال الإنسان

۱- الحج: ۳۷.

۲- البقرة: ۱۹۸.

ص: ۲۸۸

السلوكية عبارة عن سيل غير منقطع من النوايا البنّاءة التى تبتكر الأسلوب الإلهى للاجتماع، بمعنى أن نتعرف على أقرب الخطوط التى يتهاتف على طرفيه مخلوق وخالقه. وهنا تنشأ ضرورة تغليف وترميز المناسك بالنوايا المتعددة، نظراً لكون الحج أكبر مسامحة عبادية تموّن الحاج بمسلسل من الحركات واللقاءات والمواجهات، هنا تتجسد لنا مفاعيل النية على السطح وفى العمق.. وكذلك مفعول القرب والدنوّ... والتقارب، والحكمة من التقارب هى المقارنة والمقايسة والمراجعة والاجتهاد فى المزيد والتزوّد من حالات الدنوّ، بحيث يكون النموذج هذا فى أفق المراجعة التفصيلية مستتراً لسلوكه، وهذا ما يجعله صفياً ومختاراً من قبل اللَّه- سبحانه-.

فالنية تتركب من صيغة وطرفين وأداء (مناسك)، المثال هو ما يكشفه القرآن ويثبته على شكل دالة تاريخية لا غبار عليها: [وَ اتَّخَذَ اللَّهُ إِبْراهِيمَ خَلِيلًا] (۱)، فكان إبراهيم المثل الصادق. جدُّ صحيح، أن بين الأخلّاء تتجلى ظاهرة الحبّ المقدس والمناجاة والمكاشفة فى الأسرار، وبثَّ الحزن والشكوى والامتثال القلبى لمقاصد الخل... والانفعال بالتلويح والإشارة، غير أن هذه «الخلّة» يجب أن تكون من جهة العبد مستوعبة لكل المشاعر الإنسانية، وأن يصبح الممثل والمقطع البشرى الحىّ الذى ينبض بالهموم والتطلعات والطموحات والتوقدات المتوهجة التى يعزُّ التفكير بها، ومن ثم التعبير عنها عند غالبية الناس.

ليس بإمكان العبقرية البيانية لدى الإنسان أن تقيس مستوى التقارب بين اللَّه سبحانه وبين خليله إبراهيم عليه السلام بمقاساة علمية، أو مأخوذة من ما ألفه البشر من تقييم.

فى الإتجاه نفسه يصعب استكناه نوع الحب بين أى خليلين صادقين من الناس، فالحب من القضايا التى تُدرك ولا توصف، إلّاأن هذا لا يمنع من تسقّط

۱- النساء: ۱۲۵.

ص: ۲۸۹

بعض معالمه سيما من قبل من عاشوا تجربة العشق الإلهى، أما كيف يتم استكناه ذلك؟ فهذا أمر يتعهد به خلوص النية والقربى. والخلوص جهد قلبى ونفسى وعصبى ممركز وهو عملية تحريضية استنفارية لمكونات الروح والجسد، وفعل احتجاجى عنيف للغاية يقوم بتصفية المزاج الذاتى وتنقيته من العوالق ومن «غَرْيَن» الشهوات والأهواء الهارف من الخارج.. حين يصفّى المزاج تتجه النفس وتنفتح على الآفاق الكونية والإنسانية فتتواشج الرؤى ويتصل أقصى أفراد الأمة بأدناهم، فيكون الخليل معادلًا للأمة وعدلًا للرسالة: [إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً] (۱)

تَوَضّحَ لنا، أن النيّة وقرباها تقرب بين الفرد- الأمة وبين الأمة- الخالق، وفيما يتكاشف الجميع أمام اللَّه- سبحانه-.

فالفرد يلوذ بالأمة ويشعر بأنها الوحيدة التى تلقى الوقار على عريّه وعوزه وضعفه. ومن إبراز عناصر النية من النموذج والصيغة والأطراف نتفهم أن النيّة هى المولّدة للنماذج البشرية الهادفة، وعليه فهى أكفأ أدوات التغيير الاجتماعى وأكثرها خفاءً، والتفكيك بينها وبين الأعمال يؤدى إلى عبثية عامة تضرب كل جذور الكيان الفردى وتعصف بأسس البنيان الاجتماعى.. ونية الحج نشأت لتنفتح على كلا الكيانين، فلم تكتمل رسالة الفرد فى الحياة ما لم تنفتح على الأمة، ولم تبلغ الرسالة السماوية مهمتها ما لم ترفع المجتمع وأشياءه إلى سماحة السماء وكائناتها الملائكية، أى أن الأطار الذى يجب أن تتأطر به الأرض هى السماء.

قطعاً إن كائنات السماء صممت بطبع وطبيعة لا مزية لجوارح الأرض على إدراكها والتّوغل فى مكنوناتها وسجاياها وأسرارها، لذا لا بدَّ من مفتاح، ومن كلمة إلهية مقدسة مباحة لكل مخلوق، تلك كلمة لا يجوز الإفصاح بها، وعدم الرنين بها أو التنغيم، وأن سماعها من قبل الآخر- ولو على التماسّ- مخلًا بل مبطلًا للعبادة. فقط يجب التلفّظ القلبى بها.

۱- النحل: ۱۲۰.

ص: ۲۹۰

إن الإجراء القلبى هو الذى يذهل العابد عن رونق الأصوات الأخرى.

ولكن تبدو مناسك الحج عالية القدر إذ يطرق الحاج بها أكثر من مرة ومرة أبواب المناسك وهى كالصوت المكتوم.

لقد وضع الخليل إبراهيم كل هذه الأفعال فى موضعها السليم؛ لأنه كان عليه السلام كياناً فريداً، تحتشد فيه حزمة نوايا، وتتدلى فى إهابه سنابل العزائم، وتتلاقح فيه إظمامة الطموحات، فاستحق أن ينتدب موصلًا نبوياً لرسالة الحج، وأن يؤسس وينشأ ما يفترض أن يكون. لقاؤه العضوى مع ولده إسماعيل حين التفكير ببناء القواعد كان لقاءاً على شكل ولادة كبرى وحدثاً غيّر مجرى الأحداث فيما بعد. لم تكن العفوية خارجة عن إرادته وقراره عليه السلام إنما تكيفت بضوء منبهٍ إلهىٍّ (أمر). لا توجد فى مسيرة الخليل عليه السلام حلقة فارغة يمكن أن تنداح من خلالها العفوية.. كل حركاته.. تأملاته.. أشواقه هادفة منتجة، وكانت أخصب مرحلة فى حياته تلك التى جاءت بعد شوط الاحتجاج والدعوة الفكرية، وهذه الفترة تكللت ببناء القواعد والكعبة وتثبيت المقام.

تقول الرواية عن ابن عباس رضى الله عنه: «جاء إبراهيم فوجد إسماعيل يصلح نبلًا له من وراء زمزم، فقال له: يا إسماعيل إنّ ربّك قد أمرنى أن أبنى له بيتاً، فقال إسماعيل: فطْع ربك فيما أمر، فقال إبراهيم: قد أمرك أن تعيننى عليه. قال: إذن، افعل. فقام معه- فجعل إبراهيم يبنيه وإسماعيل يناوله الحجارة ويقولان: [رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ] (۱)

، فلما ارتفع البنيان، وضعف عن رفع الحجارة قام على حجر- وهو مقام إبراهيم- فجعل يبنى وإسماعيل يناوله فلما فرغ أمره اللَّه أن يؤذن فى الناس بالحج..» (۲).

ومع التأمّل فى الرواية يتضح أن الأمر الإلهى كان مصدر ثقافة الحج... وأن

۱- البقرة: ۱۲۷.

۲- أخبار مكة للأزرقى ۱: ۶۰.

ص: ۲۹۱

المناسك أشبه ما تكون بمؤسسة ثقافية... وأن هذه المؤسسة انبثق منها مفهوم ومصداق للمسجد [وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقامِ إِبْراهِيمَ مُصَلّى] (۱)

وأن النية كانت غير منقطعة شعورياً عن عمل الخليل عليه السلام، ويمكن بضوء هذا اعتبار النيّة فى بناء القواعد والمقام غير منحازة إلى مقطع زمانى معين، ولذا فالنية لم تكن جزءاً فحسب فى البناء... إنما لعظمتها استبدلت بالأمر الإلهى «إن ربك قد أمرنى..» وعليه، فإن بداية أعمال النيّة كانت نصاً قرآنياً، ولكون الحجاج أفراداً وجماعات لم يكونوا بمقام إبراهيم لذا أُريد منهم أن يجددوا النيّة توخياً للتركيز والوعى والصفاء، فكانت تتكرر بعد كل مشهد وبفاصل زمنى. ومنها يفهم إجمالياً أنّها- النية- تنشأ الأعمال.. وكالنسخ الذى يقوم بربط وتوليف «مونتاج» اللقطات ودمجها فى مشهد كبير فعّال يتناسب مع زخم البناء القواعدى الذى أحدث فصلًا مهماً فى الاجتماع الإنسانى قديماً وحديثاً.

الضوء الخامس: الكعبة والتأسيس الاجتماعى

الرواية السابقة التى ينقلها ابن عباس رضى الله عنه، تتضمن الآية: [رَبَّنا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ]، والتى تحاكى بها كلٌّ من الخليل وابنه، كأول بنائين تاريخيين للبيت، و وردت حالة القول بالآية أثناء العمل، بمعنى أن النية كانت سارية ومنذ الخطوة الأولى وحتى النهاية، النهاية التى تعبر عنها العبارة الأخيرة فى النص: «أن يؤذن فىالناس بالحج».

ما نستفيده أن النية كائن داخل إطار العمل الواحد وإنجازه وأنها تتجدد وأن لها فى كلِّ آنٍ آن. ولعل بعض الكتاب والأدباء يحلو لهم أن يصوروا الصيغة ب «الميثولوجيا» حين عزَّ عليهم استكناه الواقعية الرفيعة التى امتاز بها عصر الخليل عليه السلام، فاتجهوا إلى اعتبار إبراهيم وولده ليس إلّاأسطورة جاء بها القرآن

۱- البقرة: ۱۲۵.

ص: ۲۹۲

للحكايـة... لا وجود لهم البتة (۱)، ويوثّق الميثولوجى فكرته عنـد ملاحظـة الكعبـة على ضوء قيمة الخصوبة فى البيئة الحجازية العربية آنـذاك، ومـا تنطـوى عليه من قسوة وغلظـة وبـداوة وصـحراء وفوضويـة وقحـط وغزو ووحشـة وغيرهـا، وكيف تتسق قواعـد البيت- المقدس- وسط [بِوادٍ غَيْرِ ذِى زَرْعٍ]، ثم يلاحق الميثولوجى تفاصيل حكايته فيؤكد الطابع الأسـطورى عبر تساؤلات متعمدة، إذ كيف تحول البيت إلى قبلة وإلى قوة جاذبة للثمرات والرزق والأمن والسـلام والزيارة والتجارة والأشـعار والأصنام والأوثان، وتحتشد الصورة أمام الفنان غير الملتزم فيقرر حقيقـة عدم وجود إبراهيم وولده وجوداً واقعياً تاريخياً عدا كونها ميثولوجيا وأسـطورة: «إن هجرة إبراهيم وإسماعيل إلى الجزيرة العربية حيلة اختلقتها قريش وصدقها القرآن ليحتال على اليهود» (۲).

والواقع الـذى يؤكـده القرآن وتؤيده قضايا التاريخ والعلم هو عكس ذلك، بناء الكعبة والقواعد وعصـر نبوة إبراهيم عليه السـلام كانا معـاً يشـكلان فاصـلًا حاسـماً بين مرحلتين كبريتين: مرحلـة ما قبل التنظيم الاجتماعى ومرحلـة التأسـيس الاجتماعى المنظّم وما بعـدها. وباسـتقراء تاريخىٍّ بسـيط فإنّ النيـة فى بناء القواعـد لها بعـد كبير تمظهر فيما بعد حتى اتصل بكل من يقف على نهاية كل فجٍّ عميق.. ويفهم أن بنـاء القواعـد ودعوة الناس للحـج كانا يؤسـسان للقانون والتقنين، وبهما نعى، أن النيـة تكمن عادة كمؤثر دينامى هائل وراء الانقلابات الاجتماعيـة والتاريخية الكبرى؛ الأمر الذى يقرّب لنا الفكرة القائلة: «إن التاريخ منتم فى الدين»، يوصـلنا هذا الاسـتنتاج إلى أن ظاهرة الحج الإبراهيمى الأصـيلة هى نقطة تحول كبرى فى مسـيرة الحج الأنبيائى، اعتمدها خط الرسالات جميعاً حتى بلغت الذروة فى عصر رسالة رسولنا الأكرم صلى الله عليه و آله.

۱- طه حسين، فى الشعر الجاهلى: ۲۶.

۲- المصدر نفسه.

ص: ۲۹۳

ومما يصادفنا فى النصوص القرآنية المتعلقة بالحج وشؤونه مفردة «الناس» التى تستخدم على أنحاء شتى فى البيان القرآنى، وهى ظاهرة لم نلحظها فى الفرائض والعبادات الأخرى، وإليك بعضها: [وَ أَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجالًا وَ عَلى كُلِّ ضامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ] (۱)، [وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا] (۲)، [جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرامَ قِياماً لِلنَّاسِ] (۳)، [وَ إِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثابَةً لِلنَّاسِ وَ أَمْناً] (۴)، [فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَ ارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَراتِ] (۵)

وغيرها من الآيات التى وردت بها مفردة الناس، وبالرغم من ورود الحرف الدال على التبعيض أو البيان، إلّاأن أغلب الآيات التى تتكلم عن العبادات الأخرى جاءت متضمنةً مفردة (المؤمنون) ومشتقاتها ومترادفاتها. فمفردة الناس فى الحديث القرآنى عن الحج حتى فى أداء المناسك، وهذا يضعنا أمام تساؤلات وإشكالات يجب توجيهها، وذلك بإجراء ثقافة التفسير التوحيدى الموضوعى للقرآن، والانحياز إلى معطيات القرآن ونظرياته الشاملة وعدم التوقف عند التفسير الذى ينطلق من منطوق آية.. آية..

إن مفردة الناس تثير فينا النقاط التالية:

أولًا: إن الحج من العبادات التى شرعت قبل زمان ممارستها الفعلية، وأنّها من العبادات المستقبلية المنظورة، فالحج من الفرائض التى تُعد تجربة مستقبلية وتقع دائماً فى أفق الزمن المنظور للفرد والأمة على السواء، وهذا يدعو فينا علاقة البعث والإحياء الاجتماعى الذى يخطط له الإسلام، والذى يدخل فيه المستقبل عنصراً رئيسياً، لنصل أخيراً إلى كون الحج من أجدر العبادات على معالجة آلام

۱- الحج: ۲۷.

۲- آل عمران: ۹۷.

۳- المائدة: ۹۷.

۴- البقرة: ۱۲۵.

۵- إبراهيم: ۳۷.

ص: ۲۹۴

البشرية، وأنّه أكفأُها على تسييس وتكييف المصير الإنسانى الذى لا بدَّ أن يكون من منظور الحج إسلامياً، وأن «الناس» المستخدمة فى النصوص هى النصاب الضارب اجتماعياً آنذاك بحيث يصحُّ أن الناس آنذاك مسلمون، وأن المسلمين آنذاك هم الناس.

ثانياً: إن الحج تجربة نفسية صممت على ضوء المشترك الشعورى والذاتى لكل الآدميين، وانها تجربة حيّة تحقق للجماعة الإنسانية حضورها النفسى، والمزاجى، والعلاقاتى؛ لأن الحج هو الوحيد الذى يواجه فيه الإنسان الأبعاد التى تكمن فيها رموز الجمال الطبيعى المباح والمشترك، من مواقيت ومشاهد شامخة، ومناسك وقورة، ومنعطفات منحدرة، ووديان غائمة، وكثبان مترملة وغيرها.

ثالثاً: الحج تجربة عدالة قصوى ونوعية بحيث يترك أمر تحديد الاعتداء على الحاج نفسه.. تجربة تهذّب الجوارح على عدم الاعتداء على كل شىء تشيؤ فى الحرم وأثناء الإحرام، وهذه سابقة بمثابة مطلب إنسانى عام.

رابعاً: الحجّ تجربة حوار تخاطب الآخر بما هو إنسان وكائن عاقل وأن العقيدة سوف تنمو وتكون عالمية واتجاه دولى فى ظل هذا الحوار المفتوح الذى يتكفل به الحج.

ص: ۲۹۵

خامساً: إن الحج تجربة شعبية بعيدة عن تعقيدات الروتين والأبهة والشخصنة، تضم كل طبقات الناس بما هم مسلمين توخيا إلى ما هم بشر وناس، وهذا استدعاء موسمى جاد لوحدة المركبات الطبقية والمذهبية والسياسية والنخبوية، وأن المسافة المقطوعة ليست إلّاتمارين ومثاقفة، فهو إذن اقتراح إنسانى صائب وسديد.

سادساً: إنّ الحج تجربة إبراهيمية صريحة، ووجود الرمز الإبراهيمى فيها يدل على ضرورة انحياز أتباع الديانات السماوية الثلاث التى تفرعت من الدعوة الإبراهيمية إلى ملةٍ واحدة، تلك الملة التى لم تزل تتمسك بالحج الإبراهيمى، هذا فيما يعد غالبية النوع الإنسانى على الكوكب إبراهيميون.

سابعاً: الحج تجربة اقتصادية وسياسية ولقاء ثقافى، مما يكون نموذجاً للسوق الكبرى أو «الجيوبولتيك»، إذ تتقابل فى موسمه المواهب والكفاءات والعقليات والأذواق، والرساميل والواجهات والإعلاميات التجارية، وبرامج التسويق ونسب الفائدة، والمرجعيات الاجتماعية والتراثية، مما يحدث أرقى حالات المقارنة والتفاضل والتناقد والاستثمار، وهذا أيضاً مطلب وهدف إنسانى.

ثامناً: والحج تجربة اعتراف شعورى بوحدة التوجّه نحو بؤرة الجغرافية الأرضية، لقد تحولت الكعبة- وعلى المدى- إلى هدف سياسى من أجل صرف الاتجاه العالمى إلى غيرها، وإقصاء التوجه المستقبلى عن سمتها، فإذا كان المسلمون المحيطون بها يحرصون على وحدة الاتجاه إلى سمتها (الكعبة) فإنّ المباشرين يحرصون على التوجه إلى قرصها. إن ملاحظة المتوجه من بعيد نحوها نجد أن هناك تقاطعاً وتعامداً فى الآفاق، وهذا معناه أن التباعد والمعطلات الطبيعية هى التى تقف أمام وحدة الاتجاه، وتجربة المناسك فى الحج ليست إلّاإجراءً عبادياً من أجل تقويم وإبراز حالة الحياد أو الانتماء من قبل الطبيعة إلى الإنسان، وهذا جهد إنسانى لم نجد فى غير الحج- كممارسة عبادية- حالة الانتماء هذه.

ص: ۲۹۶

فلو لاحظنا العلوم الطبيعيـة والإنسانيـة قاطبة لوجدناها تكافح ومنذ القدم وبمحاولات حثيثة ومريرة وبتوقعات ومختبريات جبارة، لتحييد الطبيعة وكسب ودِّها وانحيازها الإيجابى الكلى، وإيقاف أو معالجة النزلات والكوارث الدامية، وكأنما المأمول هو عندما يتمم الإنسان سيطرته النافذة على الطبيعة فإنه سوف يكون حاجّاً فيها، وليس لها، وهذا ما تقدمه استباقاً تجربة الحج الإبراهيمى.

الحجّ قبل معرفة أسـرار الطبيعة زيارة وطقوس... زيارة إلى.. أما بعد الاستفادة من أسراره أو وعى بواطن المناسك فإنّه يكون حجّاً فى العمق، وإذّاك تنثال الطبيعة وتبدى أمثل رشـحاتها، ويحدث التسخير فتغمر الإنسان شعورية السرور اليقظ تذهله عن كل ديون المعاناة التى قطعها الآخر من قبلُ، وبذا تتصير المكافأة: [لِيَشْهَدُوا مَنافِعَ لَهُمْ] (۱)

، وليصغِ إبراهيم «فهناك يا إبراهيم تمنَّ على ربك ما شئت» (۲) وحين كان الخليل يتملّى السـماء وهو فى وادٍ فلا غرو أن يسمى ب (منىً) (۳).

اكتفينـا بالنقـاط الثمانيـة التى تثيرهـا مفردة الناس فى الآيات الخاصـة بالحـج وآثاره، والتى تعكس القضـية الاجتماعيـة العالميـة للحج ومرجعية العقائدية.

الضوء السادس: إشارات دالّة

الإشارة الأولى:

[لِيَشْـهَدُوا مَنـافِعَ لَهُمْ]، تلخص هـذه الآيـة الشـريفة المنـافع المرئيـة وغير المرئيـة، إذ إن مشاهـدة المنافع غير إدراكها، والمنفعـة مفهوم اقتصادى، ولكن لها دلالات غير كمية، أى أن هناك منفعة أو منافع «معنوية»، وبلا شك أن «منافع» التى وردت بصـيغة الجمع المؤشـر بالنص والصادر بيانه من اللَّه- سبحانه- لا تدخل

۱- الحج: ۲۸.

۲- علل الشرائع ۲: ۱۲۰.

۳- المصدر نفسه.

ص: ۲۹۷

كثرته فی حساب الأرقام. إنها منافع هائلة تمتدّ بامتداد زمن الحج من جهة، وزمن الحاج من جهة ثانية، ثم تأتی السنة الطاهرة لتؤثر نسبة المنافع فی الحج الصادرة فی القرآن: «حجوا تستغنوا» (۱)، الغنی فی الحج زیادة فی النوع، وهو عمل یشترک فی إظهاره البائع والمشتری والوسیط ومعطیات الفائدة المستعملة والمستثمرة، بعض هذه الأطراف غیر مسلمة.. إن بعضهم أناس فحسب.

الربح الاقتصادی الکمی یدخل کمفردة من مفردات کثیرة تعبر بمجموعها عن معنی الغنی، وربما یکون التبضّع دالة علمیة علی اجتماعیة القیمة وتسویقها الشعبی، بَیْدَ أن الحج یدعو إلی القیمة الاجتماعیة الکبری للمنفعة، هذه القیمة تترکب من جملة عناصر طبیعیة وعناصر بشریة یتعاقب علیها کل أفراد النوع الإنسانی.. حیث فی هذه الحالة یخرجون بمجموعهم عن التحدید العقیدی إلی الإنسانی... ما تفرضه العقیدة هنا الالتزام بالمذهب الاقتصادی الذی یقترحه التشریع کطریقة متحرکة الأدوات والمواضع..

المنفعة الاجتماعیة فی الحج وإن کانت فی جانب ذات رقم اقتصادی، إلّاأنها تنزع عبر تفاعل الطبیعة مع الإنسان إلی المعطیات الاقتصادیة ولیس إلی النتائج المحددة والمحدودة. وهذه المعطیات تؤثر فی بعضها فتنمو وتتجدد وتستجیب للحاجة الفردیة والاجتماعیة، فیما تشبع فی کل دور طلبات الناس.

وللمعطیات الاقتصادیة تأثیر شبه تام علی الحرکة السیاسیة والإعلامیة، وعلی ترکیبة البیئة والمدنیة والثقافة والأیدیولوجیا.

وفی منظور الحج أن المعطیات الاقتصادیة یجب أن تتحرک بضوء التوازنات الروحیة والأخلاقیة والشرعیة، تبعاً للتوازن والانسجام بین فعل الطبیعة وفعل الإنسان المتجلیین فی أداء المناسک.

ومن هنا، فإن ثقافة الحج الاقتصادیة لم‌تکن ثقافة نتائج ومنتجات وعروض

۱- الصدوق، من لا یحضره الفقیه ۲: ۹۴.

ص: ۲۹۸

ومزايدات إنما ثقافة معطيات تتخللها مفاهيم وتوازنات وأسبقيات، وتحددها تقديرات قيمية ونقدية، تترك أثرها على كيفية استخدام السلعة، وجهد العامل، واتجاه العمل، وفروقات القيمة، واستخدام التقنية، وأخلاقية الوسيط، وصولًا إلى الأهداف العالمية، فتتحرك عمليات التصعيد فى الأرباح والمنافع ضمن إطار الاستقرار الاقتصادى، وبملاحظة المشكل الاقتصادى الذى جاء الحج كملتقى عام لمعالجته وحلحلته بطريقة تنويع الاقتراحات والرؤى الموسمية فى مكة.

اقتصاديات الحج يجب أن تلحظ وسيلة لا كهدف، فالحج قبل كل ذلك عبادة وانتداب إلهى لمجموعة من عبيده، وجب عليهم اللقاء، وعليه فالاقتصاد ضمن فترة الحج لم يكن ليعتمد موضوعات اقتصادية.. لم يتصيّر إلى برنامج اقتصادى فهو عبادة وهدىً وإيمان، وهذا هو عنوان كل العبادات.

أما أن يكون أداء الحج قد أوحى بمعطيات بعضها اقتصادى فالقول سليم..

إن الحج بدل الموضوعة الإقتصادية يَعدُ ويهيؤ مفهوم التسخير البشرى والطبيعى العام، والمناسك توقد الحركة فى خلايا التشكيلات والنخب الاجتماعية العابرة من نقاط المحيط البعيدة.. وبدورها- أى خلايا النخب- تتعدّد أنماط الوسائط وتتشابك وتتعاهد، الأمر الذى يؤدى إلى التوزيع المنتظم أو شبه المنتظم، فيخرج العطاء- حتماً- عن حدود وتقديرات المسلم، والحاج، فتصبح دلالة الاقتصاد فى الحج مرتبطة بالإنسان مروراً بالمسلم.

الإشارة الثانية:

من الصعب جداً أن تدعو غير المسلم إلى حالة يكون فيها متأملًا للمصلى والصائم والمزكّى.. من الصعوبة بمكان أن يهضم أو أن ينسجم مع الصلاة والخمس والأمر بالمعروف، ولكن من السهل جداً أن تدعوه إلى تأمل مشهد الحج والحاج وهو يكافح أسطورة الطبيعة فى مهرجان جماعى واحد فى حياته على الأقل.

إن المناسك بهذا الكفاح تضع مفاتيح التسخير العام أمام الإنسان- أى

ص: ۲۹۹

إنسان- نفس هذه «التسخيرية» سوف تكون آلية نامية فيما بعد لطرح الإسلام وثنائية الإسلام/ الإنسان.

فالحج لا يطيح بالثنائيات كثنائية «الجسد والروح»، «الذات والموضوع»، «الدينى وغير الدينى» و «المادة والمثالية»، ولكنّه يصالح فيما بينها ويقودها معاً إلى جذر واحد هو الحاكم والموجّه.. يهذب العلاقة فيما بينها، فيؤسس لقناعة جديدة.. يرفع عنها غبار الجهل والنسيان وما لحقها من الفهم الساذج أو المقلوب.. فهو إذن إحياء للعلاقات بين الأشياء.. يفهم من هذا أن للمسلم وفى منظور الحج تحديداً طريقتين وخطّين فى دعوة التوحيد والإسلام.

الأولى: بصيغة «كيف يكون الإنسان مسلماً؟» وهذا ما عبرت عنه حقبة الفتوحات والفاتحين.. حينما كانت الدعوة وحكومتها تعيشان مقطع طرح مفردات العقيدة والدفاع عنها.

أما الخطّ الثانى فهو بصيغة: «كيف يكون المسلم إنساناً؟» إن هذه الكيفية هى الوحيدة التى تتكافل مع عالمية الإسلام، وفيها يتحول الفكر إلى مشروع غير محدود بامبراطورية أو جغرافية أو قومية.

لا أحد يقول: إن غير تمارين الحج قادرة على تقريب وتحقيق هذا المشروع الضخم.. إن غير الحج غير قادر على الاستجابة لمفردات المشروع التمهيدية الأولى عبر تثوير إحساس المسلمين أنفسهم بضرورة الانسكاب فى ضمير واحد، يترود مناسك واحدة. ويرددون الصوت الواحد، ويتسربلون بالزى الواحد.

خط المسلم/ الإنسان تطوير للأول خط الإنسان/ المسلم فهو تجربة اختراق شعورى شامل، يسقط المعطلات بعد ما أنجز الحاج الحوار بمعية النوايا المخلصة مع كائنات الطبيعة واكتشف حيادها وانتماءها وتسخيرها وحنانها وافتخارها باللقاء، وتوشّحها بالملاءة الشرعية البارزة. والواقع إن العناية السياسية والثقافية بالحاج سوف يوضح أفضل الطرق إلى تحقيق الصيغة الثانية.

ص: ۳۰۰

الإشارة الثالثة:

دلالة القواعد والمقام فى سياقات الخطاب القرآنى الخاص بالحج تدل على نضوج فى لحظة التأسيس، وعلى وعى تام بمستقبل الحركة التأسيسة، تلك اللحظة الانقلابية كانت فاصلة بين ثقافتين وممارستين.. لحظة اقترنت بالأمر الإلهى فجاءت عبارة [وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِ] بعد إنجاز البنيان واستكمال البيت، والذى تخلله تثبيت المقام الخاص بالخليل وانطباع أثر قدمه عليه السلام عليه، ليؤشر أن البنيان صاحبته معجزة وقدرة غير طبيعية.

التأسيس الإبراهيمى كان بمثابة الدعوة إلى النظام الاجتماعى العام المتسق والذى يفهم منه أن غالبية المجتمع آنذاك كان موحداً- حنفياً- إذ لم يكن البناء ودعوة «الناس» إليه من كل فج عميق من قبيل الأعمال الأدبية أو الشعاراتية أو التعبيرية أو الادعائية، ورغم أن كل عمل جبار يستلزم الاستعلام به إلّاأن الخليل كان قد أعد التأسيس للتجارب العملية.

الوقائع تكشف بما لا يدنو لها الشك أن التيار التوحيدى فى عصر الخليل عليه السلام كان ضارباً وبنصاب مجتمع يمتلك مقومات الحركة الكلية والتاريخية، وأن الخطاب كان يقتضى مفهوم ومصداق الناس لا على التبعيض. والتيار الإبراهيمى له حضور فاعل فى مختلف النشاطات، فعصره عليه السلام بعد أن قطع شوط دعوته العقيدية الاحتجاجية الأول، اتجه نحو توثيق السلام فانحل اليُمن والأمن والثراء الاقتصادى ولوائح النظام. كما أن قوة التأسيس كانت ولابدَّ مرتبطة بعقلية قانونية ودراية كبيرة بفقه القانون، وأن أى تأسيس تصاحبه حركة نقدية وفنية وأدبية وإبلاغية، حتى تنفذ صورة التأسيس إلى الذهنية والشعور الاجتماعيين آنذاك.

بمعنى أن بناء الكعبة ودعوة الناس إليها أو ما يسمى بالتأسيس الاجتماعى يشير إلى انبساط مفاهيم العقيدة وأوامر الخليل إبراهيم، وهو ما يفيدنا أنه عليه السلام أول من اتجه لصياغة مفهوم السيادة فى الدولة وإجراء النظام على الجماعة.

ص: ۳۰۱

إن عملًا عملاقاً كبناء الكعبة وتشييد قواعدها والمقام، ومن ثم دعوة الناس إلى التروّد إليها كان شبه معطّل وممنوع على غيره عليه السلام من الأنبياء، ولا شك أن إنجازه كان حلماً آدمياً ونبويّاً ناضل الموحّدون من أجله منذ أن استقرت فى القناعة مفاهيم العبادة والتقرب إلى الخالق.

غير أن الإقرار بالتأسيس الإبراهيمى تاريخياً لا- يستقيم ما لم يكن الواقع الاجتماعى محرراً ومنحازاً بغالبيته إلى النبى الخليل عليه السلام، فالكعبة تتجاوز حال بنائها الجانب الاستعلامى البسيط وأن وراء مناسكها قوة أعظم، وأن الدفاع عنهما ليس الدفاع عن سور أو حرمة أو جهدٍ.

إنها أبعد من كل هذا بكثير.. إنها لخصت الجهد الأنبيائى العظيم وكثّفته على أساس قواعد ومقام وقيام، ومع لحاظ شكل البنيان وعدم تشابه العمارة لطراز آخر يقص لنا أن الإبداع الاجتماعى آنذاك قائم على ذوق فنى عالٍ، وهذا الذوق يعكس حالة النبوغ الفنى الذى تنشر إيحاءاته وحضوره الشعورى فى الحوار والتأسيس والبناء، بحيث يصحُّ لنا القول: إن بناء القواعد كان فاصلة بين طورين مرَّ بهما الفن الإنسانى.. طور ما قبل تأسيس القواعد وآخر ما بعده. إذ عبّأ إبراهيم وولده عليه السلام أرقى المجهودات والمركبات الفنية والجمالية فى الطراز الكعبوى، لا يمكن تلمّس هذا ما لم تكن دعوة الناس للحج قد دمجت بين النزوع الإنسانى الذى كان يعبر عنه الاتجاه الموحِّد فى زمن الخليل عليه السلام وبين الإرادة الربانية.. ولأول مرة انسجم التفسير الدينى للتاريخ على المكان والطبيعة والشعور، ولذا كان عليه السلام أمام محددات ذهنية وقبال موضوعات وتعريفات غير متداخلة، ولا بدَّ من تحليل مستقبل ومصير الديانة على ضوئها.

زحف الجموع إلى الكعبة على مسافة سنة من عمر الإنسان يحكى لنا أن الوحدة الزمنية كانت حاضرة، وكانت تشكل منهجاً لقياس الجهد الكبير والصغير، وأن هذه الوحدة الزمنية فى الحج هى اللحظة «لحظة القربى»، وهى أدق

ص: ۳۰۲

من كل مقاييس الوحدات الزمنية الحديثة.. ولا ضير إذا افترضنا أن الزحف الجماعى إلى الكعبة كان مسبباً وباعثاً على حب النظام واحترام السيادة، والاشتراك بالإرادة وحب الجهاد والكفاح من أجل حمايته، والدفاع لأجل تحديده ليغطى الفراغات الأخرى، وليصبح أقوى موجهات المستقبل. وهذا هو الذى نقل التركيبة الاجتماعية فى عصر إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام من الفوضوية والتشظّى والسلبية إلى الإيجابية والتنظيم، ويلحظ فى الاتجاه نفسه كثرة روافد المناسك التى تدل على بهجة الإنسان وتعدد مناحى رغباته، واتساع رؤيته وأفقه، وخصوصية خياله وطموحاته واقتراحاته، فكان تشعبها بهذا الكمّ والكيف ضرورة ومدعاة لإشباع روح العبقرية اللائبة فى أصقاع الإنسان المتدين.

الإشارة الرابعة:

ونتفهم أيضاً البعد السايكولوجى للمناسك حينما لا يكون الشكل والأشكال المحيطة آنذاك بالإنسان كافية لإشباع مشاعره وعواطفه وعنادياته، إن إنسان عصر إبراهيم كان توّاقاً ويشعر بالكونيات، وتحدوه رغبة للإطلالة على آفاق الكون والنفس، والتشبيك بينها والحياة فى ظلالها وتمثيلها على أرض الواقع، بمعنى أنه يبحث عن مدخل وعن قناة وممر صالح.. عن مرآة وصفحة رقراقة تنعكس فى عالم القربى عبر نية الحج والمناسك.. وحين تسود ثقافة «النية والقربى» على تحركات الإنسان والحاجّ فإن العفوية والتلقائية تكون إحدى معالم شخصيته.

ولقد حدث فى زمن الخليل عليه السلام تقابلٌ بين إنسان حاجٍّ زاخر بالحيوية والانطباعية الجميلة الشفيفة وبين مناسك مقدسة متشابكة على الطبيعة، فأدى هذا التقابل إلى تسوية المفاجأت وإبدالها بالعفوية والإيحاء. إذ لم يكن الحاج ليفجؤ من قوة هذه المواجهة واللقيا بين مشاعره ومناسكه بقدر ما كان يحذر من عدم لحوق الآخر به وبتياره الإبراهيمى.. الحاجّ آنذاك يخشى من تداعى الجماعة الأخرى.. من انفراط العلاقة بين الفرد والمجتمع.. فانصَبَّ جهده- ومن كوة الحج- عن إحداث

ص: ۳۰۳

عمليات التعويض المتبادل أو التكافؤ المتبادل، فقصَّ لنا القرآن كيف أن قوانين الأمّة تنسكب فى حالات نادرة فى الفرد: [إِنَّ إِبْراهِيمَ كانَ أُمَّةً].

فعل كان الناقصة يحكى عن ماضٍ بالنسبة لنا وعن ماضٍ بالنسبة لزمن إبراهيم، أى زمن «سلطته الاجتماعية» فالملاحظ أن التأسيس الاجتماعى له علاقة بعلم النفس وتحويلات الفرد إلى أمة، والأمةإلى فرد، وأنّ هذهالسايكولوجية يجب أن تسبق التأسيس بأى فاصل زمنى... وبالمقابل فلا بد للفرد أن يكون بمستوى الأمة وحتى يتسنى هذا عليه أن يجرب كيف تكون الأمة فرداً.. الحج يتعهد بكلا المعادلتين.. الأمة التى تتوحد فيها المراحل والرموز والإبداعات وقوانين الاجتماع تتحول إلى ظاهرة فرد عظيم متماسك الخطى والدواخل والسلوك.

ولعل ذاكرة الحاج العائد من رحلة المناسك تسعفه بمشهد التوحّد، وكيف كانت الكعبة هى المصهر التى تتصاعد فيه المركبات نحو مزاج واحد متميّز؟ فالبيت الحرام- ومنذ البناء- كان سقفاً لما يجب أن تكون عليه حركة الاجتماع البشرى، ولما كان كائناً فعلًا.. أى الجمع بين كينونة المجتمع وبين صيرورته.. وبهما ينجز مستقبل أى بناء وقاعدة ونظام.

بناء القواعد والمقام له آثار نفسية ومعنوية كبيرة قد لا- تبرز دفعةً واحدة، فبناؤهما يقرّب بين القانون وبين ظاهرته الطبيعية أو الاستثنائية، وهى علاقة الفعل الاجتماعى المحايد.. إذ ربما ينحرف مسار الظاهرة الاجتماعية بَيْدَ أن شموخ القواعد والمقام يضطر الظواهر الاجتماعية الإسلامية إلى الاتجاه الصحيح. فلا خلودَ للانحراف فى أمّة المسلمين وثقافتهم، ولا انكماش فى وعيهم ونفسيتهم ومشاعرهم. لقد حرك الحج مشاعر الكبار والصغار من الطامعين والطامحين، وأدى بهم أن يتطبعوا على مشاعر المسلمين ولغتهم، وبدوا علماء فى الاستشراق وقادة فكر، ونقصد «بعضهم» والحال أخفقوا ليس فى مطالبهم العلمية أو معلوماتهم إنما مُنو بخسارة فى عدم وعيهم وتطبعهم

ص: ۳۰۴

على السايكولوجيا الإسلامية، التى تبرز أكثر ما تبرز فى مراسيم الحج ودوراته الطبيعية.

الإشارة الخامسة:

ولكم تبدو مبادرة إبراهيم وإسماعيل بناءً للتأمل المتواصل.. الأب والإبن حين بنيا الكعبة... وأنجزا الإذن للناس والضيافة لهم فى بيت اللّه. فوجود الجهد الإسماعيلى إلى جنب المقاومة الأبوية الصادقة يشير- من بعيد أو قريب- إلى الامتداد والتلازم الجيلى والمرحلى فى ضرورة التواصل بتأسيسات إبراهيمية على المدى. فمتى وجدت الجيلية فى جهد ما فإن التجديد ينبثق حتماً ويعبر عن نفسه بشكل تيارات ومدارس ومنهجيات ورموز وأبطال، تجمعها سنن التاريخ الطبيعية من جهة، وسنن الخصوصية من جهة أخرى..

لقد حسم بناء الكعبة مفهوم الاتجاهات المنحرفة والفوضوية والبلاهة فى التعبد والقربى على صعيدى التفكير والسلوك معاً، وأبرز معطيات السنن الدينية للاجتماع المطلوب. وفيما كانت مفاهيم الأصالة والمعاصرة تدور على شكل إيماءات غامضة وشعور أبعد ما يكون عن المصطلح المعاصر، فإن القواعد الإبراهيمية ترشح لنا المراجعة الأصولية لكل بناء تاريخى. الأصالة حالة ضاربة فى أعماق الذات ترمزت بقواعد البيت ومقامه، ويبقى أمام الدينى الحاج تحويل المعاصرة وربطها بالأصالة. والحقيقة أن ثنائية الأصالة- المعاصرة سجلت إشكالية مزمنة أمام أغلب التنميات العالمية وعلى طول الخط.. لم يكن بمقدور الأصالة أو المعاصرة أن ترتبط بمشروع نامٍ ما لم يكن سيد المشروع يمتلك حصانة عالية فى التجاوز والاستيعاب.

زمن النبى إبراهيم عليه السلام وإنسانه كان يوفر هذه الحصانة وطاقة التجاوز والاستيعاب، وكذلك الاختراق والمبادءة باتجاه كل المعطلات والمحايدات.

بهذه الإشارات وغيرها يطرح لنا بناء الكعبة بذلك الشكل والمضمون.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فی سَبیلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علیّ بْنُ موسَی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فی تلخیص بحار الأنوار، للعلّامة فیض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُیونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّیخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائمیّة" الثّقافیّ بأصبَهانَ – إیرانَ: الشهید آیة الله "الشمس آباذی" – رَحِمَهُ اللهُ – کان أحداً من جَهابذة هذه المدینة، الذی قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَیت النبیّ (صلواتُ اللهِ علَیهِم) و لاسیَّما بحضرة الإمام علیّ بن موسَی الرِّضا (علیه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّریفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درایته، فی سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجریّة الشمسیّة (=۱۳۸۰ الهجریّة القمریّة)، مؤسَّسةً و طریقةً لم یَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ کلَّ یوم.

مرکز "القائمیّة" للتحرّی الحاسوبیّ – بأصبَهانَ، إیرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجریّة الشمسیّة (=۱۴۲۷ الهجریّة القمریّة) تحتَ عنایة سماحة آیة الله الحاجّ السیّد حسن الإمامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّیجی الحوزات العلمیّة و طلاب الجوامع، باللیل و النهار، فی مجالاتٍ شتّی: دینیّة، ثقافیّة و علمیّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشیعة و تبسیط ثَقافة الثَّقَلَین (کتاب الله و اهل البیت علیهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزیز دوافع الشّباب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّینیّة، تخلیف المطالب النّافعة – مکانَ البَلاتیثِ المبتذلة أو الرّدیئة – فی المحامیل (=الهواتف المنقولة) و الحواسیب (=الأجهزة الکمبیوتریّة)، تمهید أرضیّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافیّةٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البیت –علیهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققین و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِجِ العلوم الإسلامیّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهیل رفع الإبهام و الشُّبُهات المنتشرة فی الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعیّة: التی یُمکِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحدیثة متصاعدةً، علی أنّه یُمکِن تسریعُ إبراز المَرافِق و التسهیلاتِ – فی آکناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلامیّة و الإیرانیّة – فی أنحاء العالَم – مِن جِهةٍ اُخرَی.

– من الأنشطة الواسعة للمرکز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ کتبٍ، کتیبة، نشرة شهریّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقیقیّة و مکتبیة، قابلة للتشغیل فی الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثیّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّکة و... الأماکن الدینیّة، السیاحیّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتی "القائمیّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضیّة، الخَطابات و... للعرض فی القنوات القمریّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمیّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعیّة، الاخلاقیّة و الاعتقادیّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسیم النظام التلقائیّ و الیدویّ للبلوتوث، ویب کشک، و الرّسائل القصیرة SMS

ح) التعاون الفخریّ مع عشراتِ مراکزَ طبیعیّة و اعتباریّة، منها بیوت الآیات العِظام، الحوزات العلمیّة، الجوامع، الأماکن الدینیّة کمسجد جَمکرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفیذ مشروع "ما قبلَ المدرسة" الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِکین فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعلیمیّة عمومیّة و دورات تربیة المربّی (حضوراً و افتراضاً) طیلة السَّنَة

المكتب الرّئيسيّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائى/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹