



المكتبة
في فقيرة ريسا نك المصاحف

الحج والعمرة

الجزء الأول

تأليف
محنة الإسلام والمسلمين
الشيخ محمد القاني

مكتبة دار الفقه، مركز فقه الأئمة الأطهار

المبسوط
في فقهاء المسائل المعاصرة

الحج والعبادة

(١)



تأليف:

حجة الإسلام والمسلمين
الشيخ محمد بن محمد الحسين القائي

إصداره ونشره: مركز فقه الأئمة الأربعة

سرشناسه: قاتني، محمد، ١٣٤٤ -
 عنوان: المبسوط في فقه المسائل المعاصرة: كتاب الحج.
 پديد آورنده: محمد بن محمد الحسين القاتني؛ اعداد مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام.
 محل نشر: قم.
 ناشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام.
 سال نشر: ١٤٢٩ ق = ١٣٨٧.
 مشخصات ظاهري: ٥٦٨ ص.
 ISBN: 978-964-7709-80-4
 يادداشت: ١. فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا. ٢. بهاء: ٦٠٠٠ ریال.
 ٣. فهرست نویسی براساس جلد سوم. ٤. کتابنامه. ٥. چاپ اول.
 موضوع: ١. حج. ٢. فقه جعفری - قرن ١٤.
 شناسه افزوده: الف. مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام. ب. عنوان. ج. عنوان: كتاب الحج.
 د. عنوان: الحج.
 رده بندي كنگره: ١٣٨٧ م ٢ ق ١٨٨/٨ Bp



مجلس شورای اسلامی

المبسوط في فقه المسائل المعاصرة

الحج والعمرة / ١

تأليف: الشيخ محمد القاتني
 تحقيق و نشر: مركز فقه الأئمة الأطهار عليه السلام
 الطبعة: الأولى = ١٤٢٩ ق
 المطبعة: ياران - قم
 الكمية: ١٠٠٠
 السعر: ٦٠٠٠ تومان

هن چاپ محفوظ

ISBN: 978-964-7709-80-4

شابك: ٩٧٨-٩٦٤-٧٧٠٩-٨٠-٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على أشرف خلقته محمد وأهل بيته الطاهرين واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين.
وبعد، فقد سبق أن نشر منّا أجزاء في مجال فقه المسائل المعاصرة والتي حدث الإبتلاء بها بعد ما لم يكن
وقد وفق الله تهبئة عدد آخر فيما يتعلق بمسائل الحج وأسئله تعالى أن يُديم عليّ التوفيق في نشر أجزاء أخرى
في مسائل المعاملات المعاصرة نعدّه بعد ما كتبناها.

وقد شامت الأقدار أن ترى هذه الأجزاء المتأخرة النشر بعد وفاة المرجع الغالي فقيد الطائفة آية الله
العظمى الشيخ محمد الفاضل اللكراني تغدّه الله برحمته وزاد في علوّ درجاته وقد كان سباحته يولي اهتماماً
خاصّاً فيما يتعلق بالمسائل الحديثة والمعاصرة حقّاً خصّ في المركز الفقهي المؤسس برعايته قسماً لدراسة هذه
المسائل ولعمري إنّ دراسة مثل هذه المسائل تستدعي إهتماماً بالغاً ونهضة شاملة وعناية خاصّة من مراجع
الدين وذوي الكفاءة بما يتيسّر لهم مع ما في القيام بهذه المهمة من بعض الصعوبات لا يذللها إلّا الوقوع فيها
ولا يحلّها إلّا القيام بها والله المعين وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وقد قام بشؤون إدارة المركز المزمع إليه ولده البار وأخونا ساحة الشيخ الفاضل اسماً ووصفاً الشيخ محمد
جواد سلّمه الله تعالى ولم يترك ثلّة فيما يتعلّق بهذا المركز الجليل إلّا سدّها خلفاً عن والده. أسئله تعالى أن
يوفقّه على درب سلفه ويسدّد خطاه ويحرمه بعينه كما وأسئله تعالى أن يمنّ علينا بدوام التوفيق والسداد
وأن يأخذ بأيدينا إلى ما فيه رضاه ويتفضّل علينا بالعافية والبركات إنّه قريب مجيب وما توفيقي إلّا بالله
عليه توكلت وإليه أنيب وهو حسبي ونعم الوكيل.

ولا يفوتني أن أشكر من ساهم في نشر هذه الموسوعة وتقديمها بهذه الحلة أصحاب الساحة حجج الإسلام
والمسلمين: الشيخ محمد رضا الفاضل الكاشاني والشيخ خالد الغفوري الذي ساعدني في تقويم النص وإيراد
العلامم المساعدة على القراءة والسيد جواد حسيني خواه كما وأشكر مباشر نضد الحروف وطباعتها على
صعوبتها بسبب خطّي، الأخ ابو النور الكاظمي وغيرهم، والله المسدّد والمشكور.

كتبته بجوار عتبة مولاتنا فاطمة بنت موسى بن جعفر

مستجيراً بذمة مولانا صاحب العصر والزمان وأنا الآخر

محمد بن محمد الحسين القائي

شوال ١٤٢٩



الحمد لله وصلاة على محمد وآله الطاهرين
واللعن على اعدائهم الى يوم الدين وبعد فهذه
جملة من مسائل تتعلق بالحجّ والعمرة مما يعم
الابتلاء به وربما لا تكون منقحة في كلمات
الاصحاب كتبتها اثناء القاءها تذكرة لنفسى
وعسى أن ينتفع به غيرى فينفعنى في حشرى
وارجو ان يكون الله من وراء القصد عليه توكلت
واليه انيب.

مسألة: في حكم العمرة المفردة بالنسبة إلى النائي الذي فرضه حج التمتع؛
وفيها فروع

حكم العمرة المفردة بالنسبة إلى النائي

من المسائل التي يعمّ الابتلاء بها وجوب العمرة على النائي الذي فرضه حج التمتع عند الاستطاعة فهل تجب عليه العمرة عند استطاعتها وإن لم يستطع الحج؟

وهل يكون وجوبها على تقديره فورياً كالحج - على ما هو المعروف المدعى عليه الإجماع من فورية الوجوب شرعاً فيه - بحيث لو استطاع للحج في أول السنة وكان متمكناً من العمرة قبل الحج لم يجز له تأخير العمرة والاكتفاء بعمرة التمتع بعد ذلك؛ سيما مع احتمال عدم تمكنه من الحج لموت أو غيره؟

وهل تستقرّ العمرة مع الإهمال بعد الاستطاعة كالحج حتى أنه يجب قضاؤها عن الميت بعد موته وتجب على المكلف المباشرة بها حتى بعد انعدام الاستطاعة؟

وهل الواجب هو خصوص العمرة المفردة أو الجامع بين عمرة التمتع والعمرة المفردة حتى أنّ مستطيع العمرة المفردة لو حجّ تسكعاً وأتى بحجّ التمتع أجزأ عن العمرة؟

ثمّ لو فرض مساعدة الأدلة اللفظية على وجوب العمرة فهل يمكن رفع

اليد عنها بالسيرة والارتكاز المتشرع على عدم الوجوب مع عدم عموم الابتلاء بها في الأعصار السابقة التي كانت تستلزم الاستطاعة للعمرة - عادةً - الاستطاعة للحج - بخلاف هذه الأزمنة في بلادنا؟

ثم هل يشترط في وجوب العمرة ما يشترط في وجوب الحج من الاستطاعة بمعنى الزاد والراحلة أو يكفي فيه التمكن من العمرة بغير حرج ملازم لنوعها وأصلها؟

ثم على تقدير الوجوب هل تجب بالبذل كما يجب للحج، إمّا لإطلاق نصوص البذل أو لكون الوجوب بالبذل حكماً على القاعدة بلا حاجة إلى دليل خاص؛ لكون المبذول له مستطاعاً للحج وإن لم يكن واجداً لما يشترط في الاستطاعة غير البذلية من ملك نفقة أهله ودار سكنى ونحو ذلك، أو لا تجب؟

هذه جملة من المسائل المتعلقة بالعمرة المفردة والتي تتطلب البحث والتحقيق.

مفهوم «الحج» وشموله للعمرة

ومما تجدر الإشارة إليه بل ينبغي تحقيقه هو البحث عن المعنى الاصطلاحي للفظ الحج وأنه على تقدير وضعه لغةً فيما يعم العمرة - لكونه بمعنى القصد أو الزيارة - فزيارة البيت للحج أو عمرة يعدّ حجاً فهل هو في عرف التشريعة واستعمال الروايات كذلك، فما لم تقم قرينة على إرادة الحج

المقابل للعمرة يكون اللفظ مطلقاً؟

هذا بالغض عن دعوى ثبوت اصطلاح شرعي للحج في خصوص الحج المقابل للعمرة.

ويرتب على ما أشرنا إليه من عموم الحج للعمرة وعدمه ثمرات مهمة: منها: شمول نصوص بذل الحج وعرضه للعمرة. ومنها: وجوب الاستنابة في العمرة لمن استطاع لها مالاً ولكنه عجز عن مباشرتها لمرض ونحوه.

ومنها: استقرار العمرة على من استطاع ثم انعدمت استطاعته. ثم إن الكلام في المفهوم من لفظ الحج حيث يطلق؛ - وأما إذا أضيف - أو ما هو بحكمه - كما في الآية «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»^(١) فلا يبعد شموله للعمرة؛ لأنه بمعنى الزيارة أو القصد أو ما يتضمنها، وهو شامل للنسكين إلا مع القرينة كما في قوله تعالى: «فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ»^(٢). ثم إن المتيقن من مفاد لفظ الحج هو الحج المقابل للعمرة، وقد تكرر إطلاق اللفظ بهذا المعنى كما في قوله تعالى: «أَلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّغْلُوبَاتٌ»^(٣) وكذا الروايات. وبهذا الاعتبار تطلق الحجة ويراد بها العام والسنة، فيقال: مضى عليه عشر حجج، يراد سنون، فلا يبعد ثبوت وضع خاص له بهذا المعنى، وإنما الكلام في شأن العمرة، فإما أن يكون اللفظ موضوعاً لها بوضع خاص

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) البقرة: ١٥٨؛ ومثلها «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» ١٩٦.

(٣) البقرة: ١٩٧.

فيكون مشتركاً لفظياً، أو يكون استعماله فيها كناية ومجازاً؛ ويحتمل أن يكون اللفظ موضوعاً للجامع بينها وبين الحجّ المقابل للعمرة. ومع التردد بين هذه الاحتمالات ينبغي حمل اللفظ على الحجّ المقابل للعمرة حيث يطلق ولم تقم قرينة.

ولا موجب لحمل اللفظ على العمرة أمّا على تقدير المجاز فظاهر. وأمّا على تقدير الجامع فلأنّ الحجّ المقابل للعمرة مصداق للجامع قطعاً، وأمّا العمرة فصدق الحجّ عليها موقوف على ثبوت هذا الاحتمال بنحو الجزم، وبدونه فالمتيقن هو غيره.

وأمّا على تقدير الاشتراك اللفظي فقد يقال بأنّ اللفظ يكون مجملاً لتردد المعنى المراد كما في سائر المشتركات.

وفيه: أنّ المتكلم إذا كان في مقام البيان لا الإجمال ومع ذلك أطلق هذا اللفظ ولم تقم قرينة على إرادة معنى خاصّ فلا مناص من اعتياده على تعيين المعنى في نفسه، فلو لم يكن اللفظ ظاهراً في ذلك المعنى فلا أقلّ من كون تعيينه الخارجى منشأ لحمل اللفظ عليه. وللحجّ المقابل للعمرة نحو تعيين خارجاً في قبال العمرة بحيث لا يحتمل ظهور اللفظ أو حمله على خصوص العمرة اعتماداً على إطلاقه.

وهذا نظير ما أفيد من حمل الجمع المحلّي على الاستغراق والعموم لكون ما عداه من المراتب غير متعيّنة، فع كون المتكلم في مقام البيان يكون معتمداً على ذلك التعيّن لا محالة. ونظيره ما ذكره المحقّق الخراساني في الكفاية من حمل الجمل الخبرية على الوجوب بعد وجود القرينة على

عدم إرادة المعنى الحقيقي لها؛ لكون مناسبتها مع الوجوب موجبة لتعَيّن هذا الاحتمال الموجب لحمل اللفظ عليه حيث يطلق في مقام البيان.

فقد تحصّل ممّا تقدّم قصور لفظ الحجّ حيث يطلق عن شمول العمرة.

هذا بالغضّ عن قصور الحكم عن شمول العمرة حيث يشكّ في ذلك أحياناً؛ لكون المدرك مثل الإجماع، كما في وجوب الفور في الحجّ؛ بناءً على وجوبه الشرعي في قبال الوجوب العقلي وقصور الأدلّة اللفظية عن الدلالة عليه وكون المدرك هو الإجماع التعبّدي.

ثم إنّه بناءً على كون وجوب الحجّ بالبذل حكماً على القاعدة يسري ذلك إلى العمرة بناءً على دلالة الآية -وهي قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ أَلْيَبِيتٍ مِّنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً﴾^(١) ولو بضميمة النصّ المفسّر لها - على وجوب العمرة.

كون البذل محققاً للاستطاعة حقيقة

وقد يتوهم أنّ البذل لا يحقّق الاستطاعة المعتبرة في الوجوب على القاعدة؛ والوجه في ذلك: أنّ المعتبر في الوجوب بالبذل هو بذل نفقة الحجّ خاصّة، مع أنّه لا يكفي في صدق الاستطاعة -لولا نصوص البذل- أن يكون للمكلّف مقدار نفقة الحجّ إذا كان مديوناً بقدر ذلك أو أقل أو كان فاقداً لنفقة أهله مدّة سفره أو كان فاقداً للمسكن الذي هو بحاجة إليه عرفاً

فإنه لا يعدّ مع ذلك مستطيعاً للسفر إلى حجّ أو غيره مع وجود الحاجة إلى مثل نفقة المسكن وغيره للتعيّش.

وبالجملة: فنفقات التعيّن والحاجات العرفية من أداء الدّين وغيره هي مقدّمة في نظر العرف بحيث لا يعدّ الشخص معها متمكناً ومستطيعاً لمثل السفر إلى حجّ وغيره. وعلى هذا فكون الشخص واجداً لكلّ ذلك شرط في الاستطاعة؛ مع أنّه لا يشترط في صدق نصوص البذل شيء من ذلك، بل العبرة بخصوص بذل نفقة الحجّ وإن كان الشخص موظّفاً بصرف أضعاف ذلك في دين وغيره.

ولكن يلوح لي أنّ الحكم في نصوص البذل يتمّ على القاعدة، وليس فيها ما يخالف القاعدة.

بيان ذلك: أنّ العبرة في وجوب الحجّ إنّما هو بالاستطاعة للحجّ لا غير. ثمّ إذا وجد الشخص مقدار ما ينفقه في الحجّ فحيث يكون موظّفاً شرعاً أو عرفاً بصرف ذلك أو بعضه في بعض الجهات كأداء الدّين أو شراء المسكن أو نحو ذلك من الحاجات العرفية والشرعية لا يعدّ مستطيعاً؛ لكون الاستطاعة هي وجدان نفقة السفر زائداً على بعض الحاجات الشرعيّة بل والعرفيّة.

وأما إذا لم يكن موظّفاً بل ولا مرخصاً في صرف ذلك المال في سائر النفقات غير السفر للحجّ لم يكن وجود بقية الحاجات منافياً لصدق الاستطاعة للحجّ.

وعلى هذا الأساس لو وهب الباذل مقدار نفقة الحجّ، لا يجب الحجّ حتّى

بعد قبول الهبة إذا كان للشخص حاجات لا يفي بها البذل؛ وكذا إذا كان المال مباحاً للصرف لا في خصوص الحجّ. وهذا بخلاف ما لو كانت الإباحة للصرف في خصوص الحجّ؛ فإنّه حيث لا يجوز صرف المال في سائر المصارف وتعيّن شرعاً وعرفاً صرفه في خصوص الحجّ عدّ المبذول له مستطيعاً للحجّ؛ كما لو أخذ المكلف قسراً وقهراً إلى المشاعر فإنّه يصير بالوصول إلى المشاعر متمكناً من الحجّ إذا كان واجداً للنفقة المتعارفة للأكل واللبس وما شاكل ذلك، بل وبدون ذلك وإن كان مديوناً بكثير لم يعد معها مستطيعاً لو كان في بلده.

ومن هنا ظهر أنّ وجوب العمرة ببذل نفقتها لا يحتاج إلى شمول نصوص البذل للعمرة بعدما كان الحكم في الحجّ على طبق القاعدة.

القول بوجوب العمرة المفردة على الثاني

ثمّ إنّّه قد وقع الخلاف بين الفقهاء في الحكم بوجوب العمرة المفردة على الثاني الذي فرضه على تقدير الاستطاعة التمتع بالعمرة.

وقد نسب إلى المشهور -بل قد تكرّرت النسبة في كلماتهم- القول بعدم الوجوب، كما ونسب إلى جمع القول بالوجوب؛ واحتاط في ذلك بعضهم، ويظهر منهم التوقّف في المسألة.

وتحقّق الشهرة القديمة في المسألة غير واضح لو لم يظهر من كلماتهم القول بالوجوب.

وكيف كان فلا يظهر كون الشهرة على تقديرها تعبدية، بل ربّما كانت مستندة إلى المدارك والنصوص الواصلة إن لم يدع القطع بذلك. وعلى أيّ تقدير فالمتّبع في المقام هو ما تقتضيه ظواهر الأدلّة، ما لم يكن هناك ما يوجب رفع اليد عنها.

أدلّة الوجوب

وما يمكن الاستدلال به لوجوب العمرة المفردة وجوه نتعرّض لها، وستتبعها بذكر ما يمكن دعوى معارضتها لتلك الوجوه، فنقول: ما يمكن الاستدلال به للوجوب عدّة وجوه:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١).

بناءً على ما استظهرناه سابقاً من كون الحجّ المضاف إلى مثل البيت ظاهراً في معناه اللغوي من القصد أو الزيارة أو ما يناسبها من المعنى فتعم العمرة. بعد القطع بأنّ زيارة البيت لا تجب مجرداً عن نسك الحجّ والعمرة.

ثمّ لو فرض التردّد في دلالة الآية فيكفي لتثبيتها النصّ المفسّر: ففي صحيح عمر بن أذينة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، يعني به الحجّ دون العمرة؟ قال: «لا؛ ولكنّه يعني الحجّ والعمرة جميعاً؛

لأنهما مفروضان»^(١).

وفي صحيحه الآخر قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام ... إلى أن قال: فجاء الجواب بإملائه: «سألت عن قول الله عز وجل: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، يعني به الحج والعمرة جميعاً لأنهما مفروضان»، الحديث^(٢).

الوجه الثاني: قوله تعالى ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^(٣).

بناءً على أن المراد من الأمر بالإتمام هو فعلهما تامين نظير قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾^(٤)؛ إن لم يكن المراد من آية الصوم الإتمام بمعنى الإنهاء ويكون أصل وجوب التلبس مفهوماً من سابقه.

وكيف كان فلا ريب في صحة استعمال الأمر بالإتمام في وجوب الأداء زائداً على وجوب الإنهاء بعد التلبس، إما كناية أو لكون إطلاق الأمر بالإتمام يستدعي وجوب التلبس مقدّمة للتمكن من الإنهاء؛ فإن فرض اختصاص وجوب الإتمام بالتلبس تقييد لإطلاق الأمر لا محالة، ولا موجب له؛ فإن نفس الإتمام موقوف على التلبس لا وجوب الإتمام.

نعم، ربّما كان المنصرف من الأمر بالإتمام هو إيجابه على خصوص من

(١) الوسائل ١٠: ٢٣٦، الباب ١ من أبواب العمرة، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ٨: ٣، الباب ١ من وجوب الحج، الحديث ٢.

(٣) البقرة: ١٩٦.

(٤) البقرة: ١٨٧.

تلبّس لا إنشاء وجوبه مطلقاً. وعلى أي تقدير فيكفي لتتيميم دلالة الآية النصّ.

ففي معتبرة ابن أذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله عليه السلام بمسائل فجاء الجواب بإملائه - في حديث - وسألت عن قول الله عز وجل: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾؛ قال: يعني بتمامها أداءهما واتقاء ما يتّقي المحرم فيها، الحديث^(١). وظاهر الخبر إرادة الأمرين من الآية أعني الأداء ورعاية الوظيفة حال الأداء من اجتناب التروك، إمّا من جهة استعمال اللفظ في المعنى المتعدّد أو لغير ذلك.

وفي معتبرة الفضل أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾؛ قال: هما مفرضان^(٢).

والرواية وإن لم تدلّ بنفسها على فرض العمرة على النائي لكون فرضها أعمّ من فرضها على النائي ولكن الآية سيما بعد دلالة النص على كون النسك في الحجّ والعمرة مفروضاً لا مجرد وجوب الإنهاء على تقدير التلبّس واضحة الدلالة؛ لعموم الخطاب في الآية وعدم اختصاصه بالمكّي؛ بل لعلّ المتيقّن من المخاطب بالآية هو الآفاقي كما يأتي في النصّ من أنّ العمرة نزلت في المدينة.

الوجه الثالث: النصوص والروايات

منها: صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العمرة واجبة

(١) الوسائل ٨: ٣، الباب ١ من وجوب الحجّ، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١ و ٣.

على الخلق بمنزلة الحج على من استطاع؛ لأن الله عز وجل يقول: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ»؛ وإنما أنزلت العمرة بالمدينة.

قال: قلت له: فمن تمتع بالعمرة إلى الحج أيجزي ذلك عنه؟ قال: «نعم»^(١). وقوله ﷺ: «على من استطاع» إما هو متعلق بالحج أو الظرف المقدر عنده، والمعنى: بمنزلة الحج الكائن على المستطيع. أو هو بدل من «الخلق» والمعنى وجوب العمرة على المستطيع.

ثم قوله: إنما أنزلت العمرة بالمدينة لا يبعد كونه دفعاً لدخل مقدّر وهو احتمال كون العمرة في الآية إشارة إلى عمرة التمتع المشرّعة في حجة الوداع بمكة على ما ورد في النص من أن النبي ﷺ بعد فراغه من السعي أمر من لم يسق الهدى أن يحلّ ويخرج من الإحرام مشيراً إلى أن جبرئيل عنده يأمره بذلك.

فتكون الرواية كالنص في وجوب العمرة المفردة. ويؤكد ذلك ما في ذيل الخبر من سؤال الراوي عن كفاية عمرة التمتع عن العمرة المفروضة حسب الآية. ويؤكد ما ذكرناه من ظهور ذكر نزول العمرة بالمدينة في دفع الشبهة. -مضافاً إلى الدلالة على وجوب العمرة المفردة- صحيح زرارة عن أبي جعفر ﷺ في حديث قال: قلت لأبي جعفر ﷺ: الذي يلي الحج في الفضل؟ قال: «العمرة المفردة ثم تذهب (يذهب - ظ) حيث شاء». وقال: «العمرة واجبة على الخلق بمنزلة الحج؛ لأن الله تعالى يقول: «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ

(١) الوسائل ٨: ٤، الباب ١ من وجوب الحج، الحديث ٥: ١٠ و ٢٣٥، الباب ١ من وجوب العمرة،

لِلَّهِ؛ وَإِنَّمَا نَزَلَتِ الْعِمْرَةُ بِالْمَدِينَةِ»^(١).

ثُمَّ إِنَّ الْمُتَفَاهِمَ مِنْ إِصْرَارِ النُّصُوصِ عَلَى وَجُوبِ الْعِمْرَةِ هُوَ التَّعْرِيزُ بِالْعَامَّةِ حَيْثُ يَظْهَرُ مِنْ جَمْعِ مِنْهُمْ إِنْكَارَ وَجُوبِ الْعِمْرَةِ وَكُونَهَا نَافِلَةً. وَقَدْ تَكَرَّرَ مِنَّا أَنَّ تَكَرَّرَ النَّصِّ عَادَةً وَالتَّوَسُّلَ بِالِاسْتِدْلَالِ وَالتَّأَكِيدَ يَكْشِفُ عَنْ وَجُودِ قَوْلٍ مَقْبُولٍ وَمَعْرُوفٍ لِلْعَامَّةِ أَوْ بَعْضِهِمْ بِخِلَافِ مَذْهَبِ أَهْلِ الْبَيْتِ، وَأَنَّ الْأُثْمَةَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سِيرَتُهُمْ عَلَى صِيَانَةِ الْأَحْكَامِ مِمَّا وَقَعَ فِيهَا مِنَ الدُّسِّ وَالتَّحْرِيفِ وَمِنْ أَظْهَرَ مُصَادِقِهِ الْأَحْكَامِ الْعَامِيَّةِ إِذَا لَمْ تَطَابِقِ الْوَاقِعَ؛ وَقَدْ جَرَتْ السَّيْرَةُ الْعَمَلِيَّةُ مِنَ الْأُثْمَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى عَدَمِ السَّكُوتِ عَلَى الْمَذَاهِبِ الْمَعْرُوفَةِ لِأَهْلِ السَّنَةِ.

ثُمَّ إِنَّ الْمُتَفَاهِمَ مِنْ مِثْلِ صَحِيحِ مُعَاوِيَةَ وَزَرَارَةَ سَيَا الثَّانِي هُوَ وَجُوبُ الْعِمْرَةِ الْمَفْرَدَةِ خُصُوصًا. نَعَمْ، الدَّلَالَةُ عَلَى وَجُوبِهَا عَلَى النَّائِي بِالِإِطْلَاقِ أَوِ الْعُمُومِ.

فَلَا يَحْتَمِلُ انْطِبَاقُ مَا فِي صَحِيحِ زَرَّارَةَ عَلَى خُصُوصِ عِمْرَةِ التَّمَتُّعِ، بِمَعْنَى عَدَمِ انْطِبَاقِهِ إِلَّا عَلَيْهَا وَاخْتِصَاصِهِ بِهَا.

وَأَمَّا دَلَالَةُ الصَّحِيحِ عَلَى ثُبُوتِ الْعِمْرَةِ الْمَفْرَدَةِ عَلَى النَّائِي فَهِيَ وَإِنْ كَانَتْ بِالِإِطْلَاقِ أَوِ الْعُمُومِ وَلَكِنَّهُ مَعَ ذَلِكَ اخْتِصَاصٌ وَجُوبُهَا بِغَيْرِ النَّائِي بَعِيدٌ عَنْ مَسَاقِ النَّصِّ جَدًّا؛ فَإِنَّ إِطْلَاقَ وَجُوبِ الْعِمْرَةِ الْمَفْرَدَةِ عَلَى الْخَلْقِ وَإِرَادَةَ الْمَكِّيِّ مِنَ الْخَلْقِ، سَيَا بَعْدَ تَنْزِيلِهَا مِنْزِلَةَ الْحَجِّ الْوَاجِبِ عَلَى كُلِّ الْخَلْقِ -بَعِيدُهُمْ وَقَرِيبُهُمْ- مِمَّا لَا يَتَحَمَّلُهُ النَّصُّ جَدًّا، فَلَا تَكُونُ دَلَالَتُهُ بِالِإِطْلَاقِ

(١) الوسائل ١٠: ٢٣٥، الباب ١ من وجوب العمرة، الحديث ٢؛ وصدره في ١: ٢.

القابل للتخصيص بما عدا النائي.

وأوضح من ذلك في منع التقييد لو كانت الدعوى: دلالة النصّ على وجوب العمرة المفردة على النائي بالعموم - بدل الإطلاق - لكون لفظ الخلق اسم جمع محلى باللام.

ومنها: عدّة من النصوص تضمّنت أنّ عمرة التمتع تجزي عن العمرة المفروضة؛ فإنّها تفيد المفروغيّة عن وجوب العمرة وكونها فريضة وإنّما تجزي المتعة عن العمرة ولو لكونها مصداقاً للعمرة لا عملاً مغايراً مجزياً عن الواجب. وربّما كانت المقابلة بين العمرتين في النصوص سبباً كلمات الرواة تفيد كون العمرة المفروضة هي المفردة:

ففي معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا استمتع الرجل بالعمرة فقد قضى ما عليه من فريضة العمرة»^(١).

وفي رواية العلل الصحيحة: «من فريضة المتعة»^(٢). والظاهر أنّه سهو. وفي قويّة البنظري - وليس في سنده من يتوقّف فيه سوى سهل - قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن العمرة أواجبة هي؟ قال: «نعم»، قلت: فمن تمتّع يجزي عنه؟ قال: «نعم»^(٣).

وظهور هذه النصوص في كون مورد السؤال العمرة المفردة ممّا لا مجال لإنكاره. فتأمل؛ حيث يحتل كون أجزاء عمرة التمتع عن العمرة المفروضة من جهة أجزاء المصداق عن الجامع؛ ويؤكدّه خبر أبي بصير الآتي فإنّه

(١) الوسائل ١٠: ٢٤٢، الباب ٥ من العمرة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

ظاهر في كون عمرة التمتع هي العمرة المفروضة، إلا أن يدعى على تقدير التسليم أن إطلاقه إنما هو مسوق لإفادة أصل الوجوب لا من تجب عليه. لكن الأصل هو الإطلاق والبيان.

وفي خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «العمرة مفروضة مثل الحج؛ فإذا أدى المتعة فقد أدى العمرة المفروضة»^(١).

نعم يمكن الإشكال في دلالة هذه النصوص بأنها في مقام الردّ على العامة ممن ينكر وجوب العمرة رأساً، وأما تعيين من تجب عليه العمرة فلا دلالة فيها على ذلك، وإن شئت قلت: إنّ هذه الطائفة دالة على وجوب العمرة المفردة إجمالاً، ولا تعرض فيها لمن تجب عليه. وهذا بخلاف ما تقدم من نصوص تفسير آية الأمر بإتمام الحج والعمرة حيث إنّ ظاهر الخطاب في الآية كسائر الخطابات هو عمومها للمكلفين من غير اختصاص بطائفة منهم. وكذا سائر النصوص الدالة على وجوب العمرة على الخلق.

أدلة عدم الوجوب

وهناك وجوه في قبال الوجوه المتقدمة قد يدعى اقتضاؤها لعدم وجوب العمرة المفردة في المسألة:

الوجه الأول: دعوى قصور الأدلة عن الدلالة على وجوب العمرة المفردة على الثاني؛ لعدم إطلاق في شيء من الأدلة يقتضي ذلك.

(١) المصدر السابق: الحديث ٦.

وقد تقدّم ما يصلح ردّاً على ذلك بعد كون الأصل مقتضياً لكون المتكلم في مقام البيان.

الوجه الثاني: ما أشار إليه الفراقي في المستند وتبعه عليه غير واحد من رواية دخول العمرة في الحجّ.

ويردّه: أنّه لا إشكال في مشروعيّة العمرة المفردة للنائي وإنّما الشكّ في وجوبها؛ فليست العمرة المفردة داخلة في الحجّ لأحد من المكلفين مكّهم والآفاقي. مع قوّة احتمال كون النصّ ناظراً إلى اشتراط الحجّ بالعمرة مشيراً إلى حجّ التمتع لا العكس؛ ولذا فرّع عليه في النصوص قوله: فليس لأحد إلّا أن يتمتّع؛ والغرض منه هو الردّ على العامّة في الحكم بعدم تعيّن حجّ التمتع على الآفاقي مع دلالة الكتاب السنّة على تعيّنّه، فكان دخول العمرة في الحجّ بمعنى تعيّن التمتع بالعمرة إلى الحجّ على النائي وعدم جواز الاكتفاء بالحجّ قراناً أو إفراداً، فيكون حجّه ناقصاً فاقداً للعمرة كما في بعض النصوص، بناءً على كون المراد من النقص ذلك، لا كون الإحرام من غير المواقيت البعيدة. نعم لو كان التعبير دخل الحجّ في العمرة ربّما أفاد ذلك عدم وجوب العمرة المفردة على النائي.

دليل عام للمسائل عامة البلوى

الوجه الثالث: أنّ وجوب العمرة المفردة على النائي لو كان لا شهر وبان، لعموم الابتلاء به؛ فإنّ مثل هذه المسائل التي يعمّ الابتلاء بها تقتضي بطبعها

الاشتهار والوضوح وعدم الاختلاف كوجوب أصل الحج؛ بل أوضح من ذلك؛ لكون الابتلاء بالعمرة أكثر من الحج لكون المتمكّن من الأوّل أزيد من الثاني من جهة تفاوت نفقتها وزيادة نفقة الحج على العمرة. وبالجملّة: لازم ثبوت الحكم في أمثال هذه المسائل اشتهارها فيكون انتفاء اللّازم دليلاً على انتفاء الحكم بدليل الإنّ؛ وهذا دليل شريف تكرر الاستدلال به في مطاوي البحوث، وقد اعتمد عليه سيّدنا الأستاذ رحمته في غير واحد من المسائل. ونحن نختلف عن سيّدنا الأستاذ في طور طرحه حيث إنّه رحمته يذكر أنّ ثبوت الحكم في هذه المسائل يستدعي انتفاء الخلاف ووقوع الاتفاق.

وأما نحن فنقول: إنّ مقتضى ثبوت الحكم في أمثال هذه المسائل إنّما هو مجرد اشتهارها لا الإجماع عليها، وتكون قيمة الشهرة في هذه المسائل أكثر من قيمة الإجماع الفقهي للعلماء؛ حيث إنّ الشهرة المعنوية في هذه المسائل هي الشهرة العامّة لا بين خصوص العلماء؛ وذلك نظير اشتهار وجوب الصلوات الخمس وعدم وجوب سادسة لليوميّة.

وربّما تكون المسألة مورد اختلاف بين أهل الفنّ لشبهة أو غيرها ومع ذلك لا يضّر الخلاف باشتهار المسألة ولو بين شطر كبير من الناس.

والغرض أنّ هذه المسائل لا يمكن انتهاء الحكم فيها إلى عدد قليل من المكلفين، بل طبيعة الحال فيها تقتضي وصول الحكم إلى جمع كبير وربّما ينتهي إلى الإجماع بل الضرورة إذا لم يكن هناك مانع من شبهة ونحوها تمنع من انتشار الحكم؛ ومن هذا القبيل مسألة إمامة أمير المؤمنين وأولاده المعصومين عليهم صلوات ربّ العالمين فإنّها مشهورة بين شطر من

المسلمين. ولولا التحريف المقصود والمدعوم في مسير الإمامة لما اختلف اثنان من المسلمين في الإمامة الحقّة كما لم يختلفوا في نبوة محمد ﷺ. فطبيعة عموم تكليف الأمة بتولية الإمام المنصوب يقتضي تسالمهم واتفاقهم على من عين؛ ولكن التحريف والإكراه والدواعي على كلّ ذلك منعت من التأثير الطبيعي والطبيعي فاختلفت الأمة وافترقت إلى ما شاء الله من فرق؛ ومع ذلك كلّهم فقد أخذ بالحقّ عدد ليس بالقليل وكان الحقّ في المسألة - كما روي - كالشمس في وسط النهار بل أوضح لمن أراد الحقّ ولم يتعصّب ولم رام الحقيقة ولم يعاند.

وعلى أساس هذا البيان لهذا الدليل يمكننا توجيه الحكم في كلّ المسائل التي يعمّ الابتلاء بها وأنّ الاختلاف بين العلماء أو مخالفة بعضهم لا تنافي ثبوت الحكم ووضوحه لدينا. نظير: حكم الصلاة في عدم وجوب التكتّف فيها، وحكم الطهارة في عدم جواز غسل الرجل والرأس بدل مسحها، والحكم في بلوغ البنت تسع سنين دون ثلاث عشرة، حتّى أنّه لو روي في هذا المجال نصّ صحيح بل نصوص صحيحة يقطع بطلانها وأنها من جراب النورة؛ فإنّ ابتلاء الناس بهذا الحكم ليس أمراً خاصّاً بصنف قليل منهم، بل المسألة ممّا يعمّ الابتلاء بها فينبغي أن يكون الحكم فيها - بطبيعة الحال - معروفاً ومشهوراً بل متفقاً عليه؛ ولا ينافي ذلك ذهاب شذاذ من الأمة بخلافها بعد العلم بأنّ الفتوى الشاذّة لو كانت حقّاً - وكذا النصّ المخالف - لكان ينبغي بعد عموم الابتلاء بالمسألة أن يشيع بين الأمة ويشتهر بين الناس لا أن يبدو لواحد أو نحوه من عدد شاذّ قليل، هذا.

فرق العمرة المفردة عن المسائل عامة الابتلاء

ولولا أنَّ مسألة العمرة المفردة مبتلاة بخصوصية تميّزها عن سائر المسائل التي يعمّ الابتلاء بها لكان الأمر فيها على حذو سائر المسائل التي يكون عدم اشتهاار الحكم بالوجوب فيها دليلاً واضحاً على عدم ثبوت الوجوب. وتلك الخصوصية هي ملازمة الاستطاعة للعمرة في الأعصار السابقة نوعاً مع الاستطاعة للحج؛ لوحدة قدر النفقتين. ولا ريب أنَّ من تمكّن من حجّ التمتع أجزأه ذلك، ولا يجب عليه العمرة المفردة؛ بل لو تمكّن من العمرة قبل أشهر الحجّ لم يكن مقتضى لوجوبها عليه بعد كون الدليل على وجوب الفور خاصاً بالحجّ، وقاصراً عن غيره من العمرة.

نعم، يبقى فرض من لا يستطيع الحضور في موسم الحجّ للزحام وكذا النّواب عن الناس في الحجّ وابتلاء الناس بذلك ليس على حدّ يجعل المسألة ممّا يعمّ الابتلاء بها على حدّ المسائل العامة الابتلاء التي يكون الدليل المتقدّم مختصاً بخصوصها.

الوجه الرابع: دعوى الإطلاق المقامي في نصوص حجّ النيابة؛ فإنّه لو كانت العمرة المفردة واجبة مع الاستطاعة لكان ينبغي الإشارة إلى ذلك لئلا يغفل عن ذلك النائب عن الغير في الحجّ، فسكوت النصوص عن التعرّض لذلك دليل على عدم وجوب العمرة، وإلا كان ترك التعرّض لها تعريضاً لها للتفويت، وهو منافٍ للغرض من التشريع.

وليعلم أنَّ نصوص النيابة على طوائف وبعضها أجنبي عن وظيفة النائب

وبعيد عن الإطلاق المقامي جداً، وهي ما تضمن تكليف الشيخ والمريض بالاستنابة وكذا تكليف الولي بالاستنابة عن الميت؛ فإنه لا يمكن استفادة الإطلاق المقامي بلحاظ وظيفة النائب المباشر منها قطعاً؛ لكونها في مقام بيان حكم المنوب الذي لا يوجب السكوت عن حكم النائب تفريراً له.

نعم هناك بعض الطوائف الأخرى لا يبعد استفادة الإطلاق المقامي بملاحظتها إن لم يمكن استفادة الإطلاق اللفظي منها^(١).

والنصوص التي يمكن الاستناد إلى إطلاقها المقامي لإثبات عدم وجوب العمرة المفردة على النائي هي طوائف نشير إليها:

فمنها: ما تضمن أن النائب لا يجزيه حجّه النيابي عن حجة الإسلام، بل عليه الحجّ إذا استطاع؛ فإنه إذا لم يتم لها إطلاق لفظي لما يجب على النائب نفسه زائداً على العمل النيابي - ولذا حكم عليه بوجوب الحجّ في السنين القادمة مع الاستطاعة - فلا أقلّ من إطلاقها المقامي المثبت لعدم وجوب مثل العمرة المفردة على النائب حيث تكون النيابة ملازمة مع استطاعة النائب للعمرة المفردة لنفسه.

ففي رواية آدم بن علي عن أبي الحسن عليه السلام قال: «من حجّ عن إنسان ولم يكن له مال يحجّ به أجزأت عنه حتى يرزقه الله ما يحجّ به ويجب عليه الحجّ»^(٢).

ومنها: ما تضمن جواز أن يعمل النائب في الحجّ بعد الفراغ عن الحجّ

(١) سيأتي إن شاء الله تعالى في الملحق بيان حقيقة الإطلاق المقامي وفرقه عن الإطلاق اللفظي.

(٢) الوسائل ٨: ٣٨، الباب ٢١ من وجوب الحجّ، الحديث ١.

لنفسه ما شاء من طواف وغيره، ممّا هو في مقام دفع توهم منع النائب من العمل على غير وجه النيابة؛ فيندرج في الموهوم العمرة المفردة لمباشر النيابة، فلو كانت واجبة لم يكف مجرد الترخيص في فعلها، بل كان ينبغي التنبيه على لزومها. وإنّما لا يعدّ هذا من الإطلاق اللفظي لكونه بصدد دفع توهم المنع من فعل المندوب لا الواجب.

ففي معتبرة صفوان بن عيسى عن يحيى الأزرق قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: الرجل يحجّ عن الرجل يصلح له أن يطوف عن أقاربه؟ فقال: «إذا قضى مناسك الحجّ فليصنع ما شاء»^(١).

وفي رواية أخرى عنه عن عيسى الأزرق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ حجّ عن إنسان اشتركا حتّى إذا قضى طواف الفريضة انقطعت الشركة، فما كان بعد ذلك من عمل كان لذلك الحاجّ»^(٢).

هذا، ولكن المحقّق أنّ الإطلاق المقامي إنّما يتمّ وينعقد إذا لم يصدر ما ينافيه ولو في كلام آخر منفصل، وإلا فلا مجال للإطلاق؛ وقد تقدّم استظهار دلالة الآية وغيرها من النصّ المعتبر على لزوم العمرة المفردة على النائي ولو بالإطلاق؛ وهذا كافٍ لهدم الإطلاق المقامي، فلا يقع التعارض بين الإطلاق اللفظي والإطلاق المقامي؛ بل الأوّل هادم للثاني ومانع منه؛ فلا يتحقّق معه إطلاق مقامي من الأساس لتلحظ النسبة بينه وبين غيره.

(١) الوسائل ٨: ١٢٦، الباب ٢١ في النيابة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

مسألة: إذا فرغ المتمتع بالحج عن عمرته وتحلل بالتقصير فهل له أن يعتمر بعمره مفردة لنفسه أو نيابةً عن غيره؟ فيه خلاف.

حكم العمرة المفردة بعد عمرة التمتع وقبل الحج

ويجري البحث هنا على جميع التقادير في اشتراط العمرة المفردة بانقضاء الشهر أو غيره كعشرة أيّام، وعلى تقدير اشتراط الشهر فالمراد به ثلاثون يوماً أو الشهر الهلالي حتى إنّه لو اعتمر آخر الشهر جاز له الاعتمار في غده. كما يجري البحث على تقدير مشروعيّة العمرة المفردة بلا شرط؛ بحيث تجوز العمرة في كلّ يوم مكرّراً.

فحيث جازت العمرة المفردة لولا كون المكلف أتى بعمره التمتع فهل تجوز معه؟

وليُعلم أنّه حيث تكون العمرة المفردة مستلزمة أحياناً للخروج من مكّة كما أنّها تستلزم الخروج من الحرم دائماً فينبغي تنقيح البحث في كون اشتراط العمرة هل هو لدخول الحرم أو لدخول مكّة أو لكلّ منهما؟

وقد تضمّن النصّ الأمر بالعمرة لكلّ من دخول مكّة ولدخول الحرم؛ وإن كان ذهب بعضهم إلى عدم وجوب الإحرام لمجرّد دخول الحرم. وقد صرح بذلك سيّدنا الأستاذ رحمته الله في موضع.

كما أنّه ينبغي البحث أيضاً عن كون المتمتع ممنوعاً من الخروج من مكّة أو لا؟ وعلى تقدير المنع فهل العبرة بمكّة القديمة أو الفعلية؟

مقتضى الأصل في المسألة

أما حكم جواز العمرة المفردة في الفرض فهو مقتضى القاعدة والعموم حيث لا دليل على خلافه؛ كما أن مقتضى إطلاق أدلة عمرة التمتع عدم مانعية العمرة المفردة بعدها؛ ولو لم يكن إطلاق كفى الأصل.

ثم البحث في المسألة يقع في مقامين: الأول: ما إذا كانت العمرة المفردة في الشهر الذي لا يجب الاعتبار فيه لدخول مكة.

والثاني: إذا كانت العمرة في زمان تجب لدخول مكة.

أما البحث في المقام الأول: فلا ينبغي الإشكال في الحكم؛ لا من حيث جواز العمرة في حدّ نفسها، حيث لا يحتمل كون العمرة المفردة مشروطة بعدم سبق عمرة التمتع عليها؛ ولا من حيث عمرة التمتع حيث لا موجب لكون المتعة مشروطة بعدم الفصل بينها وبين الحجّ بعمرة مفردة.

أما الأول فظاهر؛ وأما الثاني فربما يشكل صحة عمرة التمتع مفصولة عن حجّه بعمرة مفردة بما ورد في بعض النصوص من كون عمرة التمتع هي التي وصلت بحجّته.

ففي معتبرة حمّاد فيمن أتى بعمرة التمتع ثم جهل فخرج من مكة إلى المدينة أو إلى نحوها بغير إحرام الحجّ ثم رجع في إبان الحجّ في أشهر الحجّ يريد الحجّ فيدخلها محرماً أو بغير إحرام؟ قال: «إن رجع في شهره دخل بغير إحرام؛ وإن دخل في غير الشهر دخل محرماً»، قلت: فأَيّ الإحرامين والمتعتين متعة، الأولى أو الأخيرة؟

قال: «الأخيرة هي عمرته؛ وهي المحتبس بها التي وصلت بحجّته»^(١).
الحديث.

ويردّه: أولاً: أنّ موردها هو غير المقام - أعني من لم يكن موظفاً بالعمرة لدخول مكة - فمن كان موظفاً بالعمرة لدخول مكة - كما هو مورد الخبر - تكون عمرته الثانية الموصولة بالحجّ متعته، وربما تصبح عمرته الأولى لاغية بمجرد مضيّ الشهر حتّى أنّه لو لم يعتمر ثانية تكون حجّته بلا عمرة. ولا يستلزم هذا كون مطلق العمرة الموصولة بالحجّ هي عمرة التمتع بحيث لا تجوز عمرة التمتع بغير اتصال بالحجّ.
وثانياً: أنّ مدلول الخبر هو صحّة العمرة الثانية وصيرورتها متعة، وأين هذا من دعوى عدم جواز العمرة الثانية؟!

أدلة المنع من العمرة المفردة بعد عمرة التمتع وقبل الحجّ

١- وقد استدلل لعدم جواز الفصل بين عمرة التمتع وحجّه بالعمرة المفردة بأنّ: العمرة تستدعي الخروج من مكة للإحرام، والتمتع ممنوع من الخروج من مكة؛ لأنّه مرتين بالحجّ كما في النصّ، فلا يحقّ له الخروج مطلقاً ولو لعمرة مفردة.

ويرد عليه أولاً: أنّهم اختلفوا في حرمة الخروج من مكة؛ وقد ذهب بعضهم ومنهم صاحب العروة إلى عدم التحريم.

(١) الوسائل ٨: ٢١٩، الباب ٢٢ من أقسام الحجّ، الحديث ٦.

وثانياً: إنّ الاعتماد لا يستلزم الخروج من مكة؛ لإمكان الإحرام من أدنى الحِلِّ داخل مكة وهو التنعيم.

وثالثاً: لو فرض خروج المكلف من مكة عصياناً فقد خالف الحكم التكليفي؛ ولا يستلزم ذلك عدم جواز التلبس بإحرام عمرة مفردة حال دخول الحرم؛ سيما ولا يستلزم التلبس بالإحرام مكثاً زائداً خارج مكة.

إلا أن يقال: إنّ ما دلّ على المنع من خروج المتمتع من مكة قبل الحجّ دالٌّ على حرمة الكون خارج مكة أيضاً، لا مجرد حرمة إحداث الخروج؛ ومعه فيكون الكون في الميقات الخارج من مكة مبغوضاً شرعاً؛ ولا يجوز اشتراط العبادة بما هو مبغوض شرعاً حتّى بنحو الترتّب.

ولكن حرمة المكث خارج مكة بعد الخروج غير واضح؛ وهذا نظير المنع من دخول مكة بلا إحرام، وقد ذكروا أنّ من خالف ذلك عمداً أو جهلاً لم يجب عليه الخروج ثمّ الدخول محرماً. وإن كان عندي فيه تأمل على أساس بعض النصوص. وربما نتعرّض للمسألة في محلّ مناسب إن شاء الله تعالى.

ثمّ على تقدير حرمة المكث فحرمة مطلق الكون لا موجب له. هذا، مع أنّ امتناع اشتراط الإحرام بما سقط تحريره بالعصيان غير واضح؛ بلا حاجة إلى الترتّب الاصطلاحي.

٢- وقد يستدلّ لعدم جواز الفصل بين عمرة التمتع وحجّة بعمرة مفردة بأنّه من قبيل الصلاة، في ضمن الصلاة حيث إنّ العمرة والحجّ في التمتع عمل واحد وإن تخلّل في أثنائه التحلّل، وفعل العمرة المفردة يخلّ بوحدة العمل.

وهذا الوجه مصادرة غريبة؛ وإلا كان فعل الصلاة اليومية أيضاً محلاً بوحدة عمرة التمتع والحج.

ودعوى اختصاص المانعية بالفعل المائل للحج والعمرة لا شاهد عليها. وبالجملية: لا شاهد لعدم جواز فعل العمرة المفردة بعد عدم اعتبار الموالة بين عمرة التمتع والحج، فيكون مرجع المنع من فعل العمرة المفردة إلى مانعيتها، وهو بحاجة إلى دليل.

وأما المقام الثاني: أعني ما إذا كانت العمرة المفردة في زمان تجب فيه لدخول مكة، كما إذا خرج المتمتع من مكة ثم رجع في شهر آخر.

ولا كلام في جواز الاعتار بل وجوبه في هذا الفرض خلافاً لصاحب العروة، حيث صرح بعدم وجوب العمرة وأن ما تضمنته النص من الأمر بالعمرة إرشاد إلى العمرة المشروعية في كل شهر، والتي لا تجب جزماً^(١).

وإنما البحث في كون العمرة لدخول مكة حتى أنه لو دخل مكة بدون عمرة لم يكن إلا آثماً وصحَّ حجّه بناءً على عمرته السابقة، وكذا لو كانت العمرة لتسويغ دخول مكة جاز أن يعتمر مفردة نيابة عن غيره، أو إن وجوب العمرة عليه لكون العمرة السابقة ملغاة بحيث لو لم يجدد العمرة لم يصحَّ حجّه تمتعاً فكأنه حجّ بلا سبق عمرة؟

لا ريب في أنه إذا اعتمر كانت عمرته الثانية هي متعته حسباً دلّت عليه معتبرة حماد؛ هذا إذا اعتمر لنفسه؛ وأما إذا اعتمر نيابةً بعدما كان اعتمر أولاً لنفسه فهل تحسب عمرته الثانية متعة فيتعين عليه إتمامها بحجة نيابة،

(١) العروة الوثقى، الحج، فصل: صورة حج التمتع، المسألة ٢؛ وراجع معتمد العروة ٢: ٢٦٤.

كما ربّما يحكى عن بعض؟ فيه إشكال، بل الظاهر منعه.
وكيف كان فإذا كانت عمرته الثانية لنفسه كالأولى حسبت الثانية متمتعاً؛
وأما إذا لم يعتمر فلا موجب لإلغاء عمرته الأولى وفاقاً لما ذهب إليه في
الجواهر^(١) ووافقه صاحب العروة^(٢)، وقد ذهب سيّدنا الأستاذ إلى إلغاء
العمرة الأولى بالخروج من مكّة وعدم العود قبل الشهر^(٣).

فساد عمرة التمتع بالخروج من مكّة قبل التلبّس بالحجّ

وقد استدللّ لفساد عمرة التمتع بالخروج من مكّة وعدم العود إليها قبل
انقضاء الشهر بروايتين:

إحداهما: موثّق إسحاق المتضمّن للأمر بالعمرة ثانية إذا رجع في غير
الشهر الذي تمّتع فيه؛ لأنّ لكلّ شهر عمرة، وهو مرتّنه بالحجّ^(٤).
بتقريب أنّ من المعلوم أنّ الذي يوجب الارتّهان والارتباط بالحجّ إنّما
هو عمرة التمتع.

وثانيتهما: معتبرة حمّاد بن عيسى عن أبي عبد الله عليه السلام^(٥) قال: إنّها صريحة
في الحكم حيث إنّها صرّحت بأنّ العمرة الثانية هي المتعة، وكلمة المتعة

(١) الجواهر، كتاب الحجّ ١٨: ٢٩.

(٢) العروة الوثقى، كتاب الحجّ، فصل صورة حج التمتع، المسألة ٢.

(٣) راجع معتمد العروة ٢: ٢٦٦.

(٤) الوسائل ٨: ٢٢٠، الباب ٢٢ من أقسام الحجّ، الحديث ٨.

(٥) المصدر السابق: الحديث ٦.

لا تستعمل في العمرة المفردة.

أقول: لولا ظهور بعض كلماته ﷺ مبلغاً يصل حدّ الصراحة في بطلان العمرة بمجرد الخروج من مكة وعدم الرجوع في الشهر وإن لم يتلبس بالعمرة الثانية لأمكن حمل كلامه ﷺ على فرض تلبسه بالعمرة الثانية؛ ولكن لا مجال لهذا الحمل بعدما تقدّمت الإشارة إليه من صراحة كلامه في خلافه. وكيف كان فيرد على ذلك: أنّه لا دلالة في شيء من دليليه على مقاله؛ فإنّ مدلول الروایتين إنّما هو إلغاء العمرة الأولى على تقدير فعل الثانية، وأين هذا من إلغاء العمرة السابقة بمجرد الخروج من مكة وعدم العود إليها إلّا بعد الشهر؟!

وقد يقرّر ما ذهب إليه السيّد الأستاذ ﷺ بأنّ الأمر بالعمرة المحسوبة متعة إرشاد إلى فساد العمرة السابقة وإلى حاجة الحج إليها كما في سائر المركّبات كالأمر بالقراءة في الصلوة.

وفيه: إنّ هذا إنّما يتمّ حيث لا يحتمل وجوب العمرة تكليفاً باعتبار وجوب العمرة لدخول مكة، ولنحوه استظهر صاحب العروة كون العمرة باعتبار ما هو المشروع في كلّ شهر، وعلى أساسه أفق بعدم الوجوب؛ لعدم وجوب عمرة الشهور.

مسألة: إذا قصر المعتمر مفرداً ولم يطف بعد للنساء ففي تحلله من غير النساء كلام، والمعروف بل المدعى عليه الإجماع هو التحلل، واستشكل فيه بعض مشايخنا^(١)، بل احتاط وجوباً في المسألة، وكان يقول: إن مقتضى الصناعة عدم التحلل بمجرد التقصير.

تحلل المعتمر مفرداً بعد التقصير وعدمه

قال في الجواهر تعليقاً على قول مائنه: يتحلل من المفردة بالتقصير، قال: والحلق بلا خلاف أجده ولا إشكال^(٢).
وينبغي البحث في المقام تارةً بحسب القاعدة، وأخرى بحسب الأدلة الخاصة أو العامة على خلافها.
أولاً: البحث فيما تقتضيه القاعدة فقد يقال: إن مقتضاها عدم الخروج من الإحرام إلا بعد طواف النساء.
ولكنه مبني على أحد أمرين:
الأمر الأول: أن يكون مقتضى إطلاق أدلة الإحرام بقاء الإحرام إلى حين طواف النساء بل بعده؛ وقد خرجنا عن الإطلاق لمن أتم النسك فيبقى غيره.
ولكن يرد عليه:
أولاً: أن أدلة الإحرام إنما هي بصدد بيان تحقق الإحرام، وأما مدى

(١) آية الله التبريزي.

(٢) جواهر الكلام، كتاب العمرة ٢٠: ٤٦٦.

استمراره فليست هي بصدد ذلك؛ فإنّها دلّت على أنّه بالتلبية يحرم على المحرم جملة من الأمور، في قبال احتمال التحريم قبل ذلك بلبس ثوبي الإحرام أو غسله؛ وأمّا حدّ استمراره فهي قاصرة.

في معتبرة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام: «في الرجل إذا تهيأ للإحرام فله أن يأتي النساء ما لم يعقد التلبية أو يلبّ»^(١).

وفي معتبرة الفضلاء أو أبان عن أبي جعفر أو أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «...وهو مباح له قبل ذلك وله أن يرجع متى ما شاء؛ وإذا فرض على نفسه الحجّ ثمّ أتمّ بالتلبية فقد حرم عليه الصيد وغيره؛ ووجب عليه في فعله ما يجب على المحرم؛ لأنّه قد يوجب الإحرام ثلاثة أشياء: الإشعار والتلبية والتقليد، فإذا فعل شيئاً من هذه الثلاثة فقد أحرم، وإذا فعل الوجه الآخر قبل أن يلبّي فلبّي فقد فرض»^(٢).

ونحو ذلك سائر النصوص في الباب وغيره.

وثانياً: لو سلّم إطلاق هذه النصوص لانعقاد الإحرام واستمراره فلاريب أنّه مقيد بما هو كالقرينة الحافّة والمتّصلة من كون استمرار الإحرام محدّداً بما إذا لم يفرغ من نسكه؛ فلا إطلاق لها بالنسبة إلى ما بعد ذلك فلا حاجة للحكم بالتحلل بعد النسك إلى تقييد دليله بمخصّص من الخارج.

وثالثاً: إنّ الالتزام بإطلاق نصوص الإحرام قبل الفراغ من طواف النساء موقوف على عدم وجود دليل على حصول التحلل بمجرد التقصير.

(١) الوسائل ٩: ١٩، الباب ١٤ من أبواب الإحرام، الحديث ٨

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

وسنشير إلى ما يمكن الاستدلال به لحصول التحلل قبل طواف النساء إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: جريان استصحاب الحرمة الثابتة قبل الفراغ من المناسك، فإنه يقتضي استمرار حرمة التروك إلى أن يأتي بطواف النساء، فلا يتحلل بالتقصير.

ولكن يرد عليه: - مع الغض عن كونه استصحاباً في الشبهة الحكمية وقد وقع الخلاف فيه - أن جريان الاستصحاب موقوف على عدم وجود دليل على حصول التحلل بالتقصير.

ثانياً: الكلام في المسألة بحسب الأدلة غير القاعدة. ويمكن الاستدلال لحصول التحلل بمجرد التقصير في العمرة المفردة بوجوه:

الوجه الأول: نفس عنوان الطواف ووصفه بكونه للنساء، فإنه ظاهر في عدم تأثيره إلا في حل النساء دون حل سائر المحرمات والتروك.

الوجه الثاني: ظهور النص ولو بإطلاقه المقامي في كون طواف النساء في العمرة شأنه شأن طواف النساء في الحج إلا فيما استثني ككونه خارجاً من ماهية الحج وواجباً بعده، بخلاف العمرة فإنه جزء منه؛ هذا بناءً على تسليم خروجه من أجزاء الحج استناداً إلى بعض الصحاح الواصفة له بأنه بعد الحج بناءً على أن يكون المعنى بعد ماهية الحج.

وأما بناءً على احتمال كون المراد مما بعد الحج هو بعد الوقوف بعرفة حيث إن هناك تفصيلاً في تقديم طواف الحج وسعيه وطواف الحج على عرفة وسائر المواقف للمتمتع وغيره فلا استثناء. وهذا إما لإطلاق الحج

على عرفة كما في بعض النصوص أو لإطلاق الحجّ على معظم أجزائه المتحقّق لمن يأتي بطواف النساء بعد المواقف والنسك.

ثمّ على تقدير خروجه عن ماهية الحجّ فربما يحتمل خروجه عن ماهية العمرة أيضاً.

وكيف كان فظاهر دليل وجوب طواف النساء في العمرة هو ثبوته فيها بمثل شأن ثبوته في الحجّ؛ وقد دلّ النصّ على انحصار تأثير طواف النساء في الحجّ في خصوص حلّ النساء؛ وحلّ سائر المحرّمات قبله فيكون كذلك في العمرة.

الوجه الثالث: إطلاق غير واحد من النصوص التي تضمّنت حصول التحلل لكلّ من طاف وسعى الشامل بعمومه للمعتمر والحاجّ:

ففي معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أريد الجوار بمكة فكيف أصنع؟ قال: «إذا رأيت هلال ذي الحجة فاخرج إلى الجعرانة فاحرم منها بالحجّ»، فقلت له: كيف أصنع إذا دخلت مكة، أقيم إلى التروية لا أطوف بالبيت؟ قال: «تقيم عشراً لا تأتي الكعبة؟! إنّ عشراً لكثير! إنّ البيت ليس بمهجور. ولكن إذا دخلت مكة فطف بالبيت واسع بين الصفا والمروة» قلت له: أليس كلّ من طاف وسعى بين الصفا والمروة فقد أحلّ؟ فقال: «إنّك تعقد بالتلبية»، ثمّ قال: «كلّما طفت طوافاً وصليت ركعتين فاعقد طوافاً بالتلبية»^(١)، الحديث.

(١) الوسائل ٨: ٢٠٦، الباب ١٦ من أقسام الحجّ، الحديث ١.

ومورد الخبر وإن كان الطواف والسعي في الحج وتقديهما على الوقوف ولكن خصوصية المورد لا يمنع من عموم الكلام وشموله لغيره.

وتوقف التحلل على التقصير في العمرة لا يمنع من شمول الخبر لها بعد إمكان تقييد عمومها بما بعد التقصير. هذا بناءً على كون قوله: (أحلّ) إخباراً كما لعلّه الظاهر.

وأما بناءً على كونه إنشاءً بمعنى وجوب التحلل فالأمر أوضح حيث يكون الوجوب قابلاً للتقييد بفرض التقصير. إلا أن يكون المعنى يجب التحلل بما يوجبه من الحلق أو التقصير، فيكون التحلل بطواف النساء أيضاً محتملاً.

وفي معتبرة زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «مَنْ طَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ أَحَلَّ أَوْ كَرِهَ»^(١).

وعومومه شامل للمعتمر مفرداً كشموله للحجّ.

ويحتمل أن يكون هذا الخبر ناظراً إلى تعيين حجّ التمتع وأنّ مَنْ تلبّس بالحجّ ثمّ قدم مكّة وطاف وسعى يتعيّن عليه التحلل، كما حصل ذلك لأصحاب النبي صلى الله عليه وآله حيث أزمعوا على الحجّ ومع ذلك أمروا بتبديله إلى عمرة التمتع؛ فيكون المعنى في قوله: (أحلّ) هو وجوب الإحلال بالتقصير في قبال الإتيان بحجّ الأفراد.

ويؤكد هذا الاحتمال معتبرة يونس بن يعقوب عمّن أخبره عن أبي الحسن عليه السلام قال: «ما طاف بين هذين الحجرين: الصفا والمروة أحد إلاّ

حلّ إلّا سائق الهدى»^(١).

ومثلها صحيح معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل لبّى بالحج مفرداً فقدم مكة وطاف بالبيت وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام وسعى بين الصفا والمروة؟ قال: «فليحلّ وليجعلها متعة إلّا أن يكون ساق الهدى»^(٢).

وقد روى الصدوق معتبرة زرارة مع زيادة: «إلّا من اعتمر في عامه ذلك أو ساق الهدى وأشعره وقلّده»^(٣).

ويمكن أن يكون مثل خبر يونس دالاً على تحلل كلّ من طاف وسعى، ويكون ذكر من كان موظفاً بحجّ التمتع من جهة التطبيق على المصداق لا الحصر.

الوجه الرابع: معتبرة يونس بن يعقوب المشتملة على ما هو كالتعليل، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت: المتمتع يغطي رأسه إذا حلق؟ فقال: «يا بني! حلق رأسه أعظم من تغطيته إياه»^(٤).

ومورده وإن كان حجّ التمتع لا العمرة ولكن لا يبعد كون مضمونه كالتعليل المعتم، وحيث لا يحتل الفرق بين التروك عند التقصير في العمرة المفردة فإذا حلّ البعض حلّ الكلّ.

(١) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٥.

(٤) الوسائل ١٠: ١٩٤، الباب ١٣ من الحلق والتقصير، الحديث ٩.

وربما يؤيدها معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي الحسن عليه السلام المتضمنة لحل الطيب بعد الحلق بمنى في الحج إنكاراً على من زعم عدم الحل بقوله عليه السلام في حديث: «أليس قد حلقتم رؤوسكم»^(١).

ولكن يجامع ما في هذه المعتبرة أن يكون خصوص الحلق في منى للحج هو الموجب للتحلل تبعداً بخلاف خبر يونس.

وأما رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعلم أنك إذا حلقت رأسك فقد حلّ لك كلّ شيء إلا النساء والطيب»^(٢) فع الغضّ عن سندها وقوة احتمال كون موردها الحج دون العمرة بقرينة استثناء الطيب لا إطلاق لها للعمرة بعد اختصاص الخطاب بالراوي المحتمل كونه متلبساً بالحج دون العمرة. وهذا الإجمال من عوارض التقطيع في الروايات والنصوص، ولذا يشكل التمسك بعموم الخبر أو إطلاقه في بعض الموارد حسباً حَقَّقْنَاهُ في غير المقام.

الوجه الخامس: ويمكن الاستدلال لحصول التحلل بمجرد التقصير بمثل معتبرة معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا دخل المعتمر مكة من غير تمتّع وطاف بالكعبة وصلى ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام وسعى بين الصفا والمروة فليحلق بأهله إن شاء»^(٣).

ونحوها معتبرة زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إذا قدم المعتمر

(١) المصدر السابق: الباب ١٤، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الباب ١٣، الحديث ٤.

(٣) الوسائل ١٠: ٢٥٠، الباب ٩ من العمرة المفردة، الحديث ٢.

مكة وطاف وسعى فإن شاء فليمض على راحلته وليلحق بأهله»^(١).
وتقريب الاستدلال هو أنّ مدلول الخبر هو الفراغ من العمرة بما ذكر فيه
من النسك ويدلّ بالالتزام على حصول التحلل، فإن غاية أدلة الإحرام هو
حرمة التروك قبل الفراغ من النسك وأما بعدها فلا حرمة، وقوله ﷺ:
(فليلحق بأهله) كناية عن فراغه من النسك.

وظاهر الخبر كفاية طواف واحد في الفراغ من النسك، ولازمه عدم
وجوب طواف النساء؛ وغاية الأمر هو رفع اليد عن ظهوره في عدم
وجوب طواف النساء بتقييده، وأما ظهوره في حصول التحلل بمجرد السعي
بلا حاجة إلى طواف النساء فلا موجب لرفع اليد عنه.

نعم، ظاهر الخبر عدم توقّف التحلل على التقصير أيضاً، بل ربّما كان
ظاهره عدم وجوبه أيضاً؛ ولكنه أيضاً قابل للتقييد إن لم يكن وجوب
التقصير مفروغاً عنه؛ وإنما لم يذكر لأنّه من قبيل العلامة على التحلل، فكأنّه
خارج من النسك.

وفي الوسائل: المراد - من هذا الخبر - أنّه طاف طوافين لما مرّ^(٢).
أقول: هو خلاف الظاهر، ثمّ إنّ قوله ﷺ: (فليلحق) في قبال عمرة المتمتع
حيث إنّ صاحبها مرتين بالحجّ، وأما غير المتمتع فيتحرّر بمجرد أداء نسك
العمرة. ولعلّه بذلك يتأيد ما تقدّم عن الوسائل؛ حيث إنّ الخبر بصدد عدم
وجوب الحجّ، لا عدد الطواف الواجب في العمرة.

(١) الوسائل ٩: ٤٩٣، الباب ٨٢ من الطواف، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق ١٠: ٢٥٠.

وبما ذكرنا من التقرير يظهر الوجه في الاستدلال للمسألة بكل ما دلّ على عدم وجوب طواف النساء في العمرة المفردة كرواية أبي خالد مولى عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن مفرد العمرة عليه طواف النساء؟ قال: «ليس عليه طواف النساء»^(١).

وفي رواية أخرى عنه: عن مفرد الحجّ. قال في الوسائل بعد نقل الخبر: حمّله الشيخ على مَنْ أفرد العمرة في أشهر الحجّ ثمّ أراد أن يجعلها عمرة التمتع؛ لما مرّ. ويحتمل الحمل على الإنكار وعلى التقية.

ومثل هذا الخبر رواية يونس رواه قال: «ليس طواف النساء إلّا على الحاج»^(٢).

أقول: والعمدة هو ما عدا هذه النصوص المصرّحة بعدم وجوب طواف النساء؛ فإنّه إذا لم يكن المدلول المطابق لهذه النصوص حجّة بسبب الإعراض أو غيره فكيف يمكن الاستناد إليها في مدلولها الالتزامي؛ وهذا بخلاف النصوص المتقدّمة في أوّل هذا الوجه فإنّها تدلّ على عدم وجوب طواف النساء بالإطلاق القابل للتقييد.

الوجه السادس: رواية أبي بصير - وليس في سنده من يتوقّف فيه إلاّ محمّد بن سنان والأمر فيه سهل - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «العمرة المبتولة يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثمّ يحلق؛ فإن شاء أن يرتحل

(١) المصدر السابق: الباب ٨٢ من الطواف، الحديث ٩.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٠.

من ساعته ارتحل»^(١).

ودلالته على عدم وجوب طواف النساء إنما هي بالإطلاق القابل للتقييد، كما أن دلالته على حصول التحلل بعد الحلق نظير ما تقدّم من مفروغية حصول التحلل - بحسب الفهم العام - مع الفراغ عن النسك. إلا أن يشكل دلالة الخبر كبعض ما تقدّم بأنه في مقام عدم وجوب شيء بعد العمرة كالحجّ وعدم كون المعتمر مفرداً مرتيناً بالحجّ. ولكن الرواية مطلقة لا شاهد على كونها بصدد ذلك. إلا أن يؤيد الاحتمال المتقدم بالمفروغية عن وجوب طواف النساء في العمرة المفردة.

الوجه السابع: ويمكن الاستدلال لحصول التحلل في العمرة المفردة بمجرد التقصير بالتسالم على ذلك بين سائر فرق المسلمين سيما بعد عدم وجوب طواف النساء عندهم؛ وهم بمرأى من أئمة أهل البيت عليهم السلام، فلولا حصول التحلل لنبيه الأئمة عليهم السلام أصحابهم والشيعة على ذلك بملاك لزوم الردع في السير العقلانية إذا لم تكن مرضية للشارع، هذا أولاً. ولما ذكرنا غير مرّة من سيرة الأئمة عليهم السلام على التنبيه على خطأ الفقهاء والمعاريف من مذاهب أهل السنة، وهذا ثانياً. فلا يرد عليه بأنّ عدم تنبيه المخالفين لعلّه كان لبطلان عملهم من الأساس من جهة اشتراط العبادات بالولاية أو غيرها.

(١) الوسائل ٩: ٤٩٤، الباب ٨٢ من الطواف، الحديث ٤.

وأما ما تضمن تفسير التفت في قوله عز وجل: ﴿ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾^(١)، قال: التفت بتقليم الأظفار وطرح الوسخ وطرح الإحرام، كما في صحيح البزنطي عن الرضا عليه السلام^(٢)، فلا يمكن الاستدلال به لحصول التحلل في العمرة بمجرد التقصير؛ وذلك بناءً على كون الآية واردة في الحج لا العمرة، فلو كان التقصير بتقليم الظفر أو غيره تحلاً من الإحرام في الحج لم يلزم أن يكون ذلك كذلك مطلقاً.

ثم إن صاحب الجواهر رحمه الله استدلل لحصول التحلل بالتقصير في العمرة ببعض النصوص، وفي دلالتها تأمل بل منع.

فقد استدلل بصحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المعتمر عمرة مفردة إذا فرغ من طواف الفريضة وصلاة الركعتين خلف المقام والسعي بين الصفا والمروة حلق أو قصر»^(٣).

وفي الرجل يجيء معتمراً عمرة مبتولة؟ قال: «يجزيه إذا طاف بالبيت وسعى بين الصفا والمروة وحلق أن يطوف طوافاً واحداً بالبيت، وإن شاء أن يقصر قصر»^(٤).

قال في الجواهر بعد الاستدلال بالخبرين: وغيرهما من النصوص^(٥).
أقول: ليت شعري أي وجه لدلالة الخبرين المتقدمين؛ فإن الأول

(١) الحج: ٢٩.

(٢) الوسائل ١٠: ١٩٢، الباب ١٢ من الحلق، الحديث ٢.

(٣) الوسائل ٩: ٥٤٣، الباب ٥ من التقصير في عمرة التمتع، الحديث ١.

(٤) الوسائل ١٠: ٢٥٠، الباب ٩ من العمرة المفردة، الحديث ١.

(٥) الجواهر ٢٠: ٤٦٦، كتاب العمرة.

متضمن لتعيين محلّ الحلق أو التقصير وأنه بعد السعي.
 إلا أن يكون الوجه في الاستدلال به دلالة على تفصيل مناسك العمرة
 وأنه يتحقق الفراغ منها بما تضمنه من النسك وإن كان لابد من تقييده
 بطواف النساء، فيدلّ -بناءً على التقرير المتقدم في بعض النصوص الأخرى-
 على حصول التحلل بحصول الفراغ من النسك.
 وفيه تأمل كما تقدّم؛ فإنّ قصارى مضمونه تعيين محلّ التقصير.
 وأمّا الخبر الثاني فلعلّ الوجه في الاستدلال به هو دلالة على تحقق
 الفراغ من النسك بما تضمنه، على أن يكون المراد من قوله: (طوافاً واحداً)
 هو الطواف الأوّل الذي هو طواف العمرة غير طواف النساء.
 ولكنّه غريب؛ فإنّ الظاهر منه هو أنّ الطواف الواحد غير الطواف
 المذكور أولاً، فينطبق على طواف النساء؛ ومعه فلا يدلّ الخبر على المدعى؛
 والتعبير بالواحد لعلّه في قبال الطواف الأوّل المشروط بانضمام الطواف بين
 الصفا والمروة أعني السعي إليه؛ فإنّ طواف النساء يكفي فيه طواف واحد
 بالبيت، ولا يشترط ضمّ السعي إليه.

مسألة: إذا ترك المستطيع الخروج إلى الحج مع أول رفقة خرجت ثم لم يتيسر له الخروج بعد ذلك ففي استقرار الحج عليه خلاف وبحث؛ اختار بعضهم الاستقرار مطلقاً كالسيد في العروة وفصل سيدنا الأستاذ^(١) بين ما إذا كان ترك الخروج مع الأولى إهمالاً؛ لعدم الوثوق بالتمكّن بعد ذلك فيستقرّ، وبين ما إذا كان واثقاً بالتمكّن بعد ذلك ولكن ظهر عدم التمكن فلا يستقرّ.

هل يستقرّ الحج بترك الخروج مع أول قافلة وعدم التمكن بعده؟

ولملاحظة مدرك المسألة لا مناص من ملاحظة مدرك استقرار الحج وملاكه مطلقاً؛ فإن كان مقتضاه استقرار الحج على من تمكّن من الحج فيشمل المقام مطلقاً؛ وإن كان مقتضاه استقرار الحج على من أهمل في فعل الحج فلا بدّ من التفصيل كما اختاره سيدنا الأستاذ^(٢).

وقد اختار سيدنا الأستاذ الثاني مستشهداً لذلك بأنّ من خرج مع الأولى فلم يتمكن من درك الحج وكان لو خرج مع الرفقة المتأخّرة لكان يمكنه الحج فإنّه لا يحتمل في مثله استقرار الحج، مع أنّه لو كانت العبرة بالتمكّن الواقعي وإن لم يكن الترك عن إهمال لاستقرّ الحج في الفرض، وهذا نقض على من يقول باستقرار الحج مطلقاً على من ترك الخروج مع الأولى؛ وقد صرح السيّد الحكيم في المستمسك بأنّ المسألتين من وادٍ واحد^(٣).

وظاهر بعض الكلمات أنّ من استقرّ عليه الحج يجب عليه الحج ولو

متسكعاً بل ومع الحرج ما دامت القدرة العقلية، ولا يشترط حينئذٍ الاستطاعة الشرعية.

وليُعلم أنَّ استقرار الحجِّ في اصطلاح الفقهاء يعنون به ذلك في فرض حدوث الاستطاعة وتمكُّن المكلف من الحجِّ وتركه مع ذلك في أوَّل عام التمكُّن فعندئذٍ يحكم باستقرار الحجِّ بمعنى وجوب فعله بعد ذلك ولو زالت الاستطاعة. بل لو مات المكلف قبل فعله ولو متسكعاً تجب النيابة عنه، فيكون ديناً مالياً عليه لا إرث إلا بعد استثنائه.

وربَّما يُزاد على ذلك في معنى الاستقرار واصطلاحه وجوب الحجِّ بعد زوال الاستطاعة وإن كان حرجياً ما دام مقدوراً عقلاً. ولكن ليست هذه الزيادة ممَّا يعترف بها الكل؛ ومن هنا أنكرها سيِّدنا الأستاذ وذهب إلى عدم وجوب الحجِّ مع الحرج.

الضابط في استقرار الحجِّ

وما يمكن الاستدلال به لاستقرار الحجِّ -وعلى أساسه يتَّضح ضابط من يستقرُّ عليه الحجِّ - أمور:

الأمر الأوَّل: النصوص المتضمِّنة للتحويل بمن ترك الحجَّ مسوّفاً له بسبب تجارة وغيرها ممَّا لا يعدُّ عذراً مقبولاً في الشرع، وإليها أشار سيِّدنا الأستاذ رحمته. ولكن هذه النصوص لا تدلُّ على الاستقرار؛ فإنَّ من جملتها -وهو عمدتها- ما تضمَّن أنَّ من سوِّف الحجَّ حتَّى مات فقد ترك شريعة من

شرائع الإسلام، أو هو مصداق قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(١)، أو قوله تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِسْمَةِ أَعْمَىٰ﴾^(٢)، كما في صحيح معاوية بن عمار ورواية أبي بصير وزيد الشحام ومحمد بن الفضيل وغيرهما^(٣).

إِلَّا أَنَّ هَذِهِ النُّصُوصَ لَا تَدَلُّ عَلَى اسْتِقْرَارِ الْحَجِّ؛ وَإِنَّمَا تَدَلُّ عَلَى تَحَقُّقِ الْعَصْيَانِ بِتَرْكِ الْحَجِّ الْمَفْرُوضِ؛ وَأَيْنَ هَذَا مِنْ وَجُوبِ الْحَجِّ وَلَوْ مَتَسَكِّعًا. فَلَو دَلَّ نَصٌّ عَلَى أَنَّ مَنْ تَرَكَ الْحَجَّ حَتَّى زَالَتْ قُدْرَتُهُ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةَ مَنْ شَرَّاعِ الْإِسْلَامِ فَهَلْ يَدُلُّ ذَلِكَ عَلَى اسْتِقْرَارِ الْحَجِّ وَلِزُومِهِ حَالِ الْعَجْزِ؟ وَمِنْ جَمَلَتِهَا: مَا تَضَمَّنَ عَدَمَ جَوَازِ تَسْوِيفِ الْحَجِّ وَإِنْ لَمْ يَفُضْ إِلَى التَّرْكِ الْمَطْلُوقِ؛ فَنَحْنُ صَحِيحٌ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(٤)؛ قَالَ: هَذِهِ لِمَنْ كَانَ عِنْدَهُ مَالٌ وَصَحَّةٌ؛ وَإِنْ كَانَ سَوْفَهُ لِلتَّجَارَةِ فَلَا يَسْعَى؛ وَإِنْ مَاتَ عَلَى ذَلِكَ فَقَدْ تَرَكَ شَرِيعَةَ مَنْ شَرَّاعِ الْإِسْلَامِ إِذَا هُوَ يَجِدُ مَا يَحِجُّ بِهِ^(٥).

وَلَعَلَّ مِثْلَهُ فِي الدَّلَالَةِ صَحِيحُ أَبِي الصَّبَّاحِ^(٦) وَالْحَلْبِيِّ^(٧) وَصَحِيحُ

(١) الإسراء: ٧٢.

(٢) طه: ١٢٤.

(٣) الوسائل ٨: ١٦، الباب ١٦ من وجوب الحج.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) المصدر السابق: الحديث ١.

(٦) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٧) المصدر السابق: الحديث ٣.

معاوية الآخر^(١).

ومدلول هذه النصوص أنّ تسويق المستطيع لا يجوز، وأمّا أنّ الموضوع هو من حدث له الاستطاعة أو يشترط في بقاء الوجوب بقاء الاستطاعة فيرتفع الوجوب بارتفاع الاستطاعة فهذه النصوص لا تدلّ على ذلك.

والحاصل: أنّ مضمون هذه النصوص عدم جواز تأخير الحجّ المشروع والمفروض؛ وعدم جواز تركه؛ وأمّا أنّ حجّ المتسكّع بعد حدوث الاستطاعة وزوالها مشروع ومفروض فلا دلالة لها على ذلك؛ ألا ترى أنّ هذه الروايات لا إطلاق لها لنفي جزء أو شرط في الحجّ يشكّ في اعتباره كالطهارة في السعي، وإنّما هي بصدّد وجوب فعل المشروع.

هذا مع أنّ هذه النصوص لو تمّت دلالتها على وجوب الحجّ على المكلف مباشرة ولو مع التسكّع فلا دلالة لها على وجوب الاستنابة عنه بعد موته.

النيابة عن الميت مع وفاء تركته وإن لم يستطع في حياته

الأمر الثاني: نصوص وجوب القضاء عن الميت، وقد أشار إلى بعضها في الجواهر:

منها: معتبرة سماعة بن مهران قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحجّ حجة الإسلام ولم يوص بها وهو موسر؟ فقال: «يحجّ عنه من صلب ماله؛ لا يجوز غير ذلك»^(٢).

(١) المصدر السابق: الباب ١٠، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٨: ٥٠، الباب ٢٨ من وجوب الحجّ، الحديث ٤.

ومنها: صحيح معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحجّ حجّة الإسلام ويترك مالا؟ قال: «عليه أن يحجّ من ماله رجلاً ضرورة لا مال له»^(١).

ونحوه صحيحا محمد بن مسلم وصحيحا رفاعه^(٢)، بل وصحيح زرارة^(٣).

ولكن يرد على الاستدلال بمثل هذه الرواية: أولاً: أنه لو سلّم كون موردها من حدثت له الاستطاعة وإن لم تبق، أن مدلوله هو وجوب الاستنابة عنه بعد موته، وهو أعمّ من استقرار الحج واستمرار وجوبه عليه مباشرة بعد زوال الاستطاعة؛ ولا بُعد في وجوب النيابة عمّن لم تجب عليه مباشرة كما فيمن منعه من الحجّ مرض أو كبر أو نحوهما حسبما تضمّنه النصّ فضلاً عمّن كانت المباشرة عليه واجبة في زمان ثم سقط عنه وجوب المباشرة بعد ذلك.

ودعوى أن الظاهر من وجوب الاستنابة هو النيابة فيما كان واجباً على المباشر ولكنّه سقط بالموت، فإنّ النائب يأتي بما هو وظيفة المنوب؛ يردها: المنع كما في المريض ونحوه كما مثلنا.

وثانياً: أنه لا يبعد كون المراد من مثل هذه الرواية هو وجوب الاستنابة عن الميت وإن لم يكن مستطيعاً أيام حياته.

(١) المصدر السابق: الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الباب.

(٣) المصدر السابق: الباب ٢٦، الحديث ٣.

وَيَبَالِي أَنَّ الْعَلَامَةَ الْمَجْلِسِيَّ الْأَوَّلَ ١٠ مَالَ إِلَى نَحْوِ ذَلِكَ فِي رَوْضَةِ الْمُتَّقِينَ مُسْتَظْهِراً لَهُ مِنْ هَذِهِ النُّصُوصِ وَذَكَرَ أَنَّهُ قَرِيبٌ لَوْلَا الْإِجْمَاعُ عَلَى خِلَافِهِ^(١).

وَلَا بُعْدَ فِي وَجُوبِ الْاسْتِنَابَةِ مَعَ عَدَمِ اسْتِقْرَارِ الْحَجِّ. وَقَدْ حَكِيَ الْقَوْلُ بِوَجُوبِ الْاسْتِنَابَةِ بِدُونِ الْاسْتِقْرَارِ فِي مَسْأَلَةٍ مِنْ مَاتَ بَعْدَ الْإِحْرَامِ وَقَبْلَ دُخُولِ الْحَرَمِ^(٢)، بَلْ اخْتَارَهُ سَيِّدُنَا الْأُسْتَاذُ، بَلْ قَوَّى وَجُوبَ الْاسْتِنَابَةِ لَوْ مَاتَ قَبْلَ الْإِحْرَامِ فِي بَعْضِ الْفُرُوضِ^(٣).

وَمِمَّا يُؤَكِّدُ إِطْلَاقَ هَذِهِ النُّصُوصِ لَوْجُوبَ الْاسْتِنَابَةِ عَنِ الْمَيِّتِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُسْتَطِيعاً أَيَّامَ حَيَاتِهِ خُصُوصَ صَحِيحِ بَرِيدِ الْعَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ١١ عَنْ رَجُلٍ خَرَجَ حَاجًّا وَمَعَهُ جَمَلٌ لَهُ وَنَفَقَةٌ وَزَادَ، فَمَاتَ فِي الطَّرِيقِ؟ قَالَ: «إِنْ كَانَ صَرُورَةً ثُمَّ مَاتَ فِي الْحَرَمِ فَقَدْ أَجْزَأَ عَنْهُ حُجَّةُ الْإِسْلَامِ؛ وَإِنْ كَانَ مَاتَ وَهُوَ صَرُورَةً قَبْلَ أَنْ يَحْرِمَ جَعَلَ جَمْلُهُ وَزَادَهُ وَنَفَقَتُهُ وَمَا مَعَهُ فِي حُجَّةِ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ فَضَلَ مِنْ ذَلِكَ شَيْءٌ فَهُوَ لِلْوَرِثَةِ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَلَيْهِ دِينَ». قُلْتُ: أَرَأَيْتَ إِنْ كَانَتِ الْحُجَّةُ تَطَوُّعاً ثُمَّ مَاتَ فِي الطَّرِيقِ قَبْلَ أَنْ يَحْرِمَ لَمْ يَكُنْ جَمْلُهُ وَنَفَقَتُهُ وَمَا مَعَهُ؟ قَالَ: «يَكُونُ جَمِيعُ مَا مَعَهُ وَمَا يَتْرَكَ لِلْوَرِثَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ عَلَيْهِ دِينَ فَيَقْضَى عَنْهُ أَوْ يَكُونَ أَوْصَى بِوَصِيَّةٍ فَيَنْفِذَ

(١) أَقُولُ: نَعَمْ، كَانَ هَذَا بِبَالِي ثُمَّ رَاجَعْتُهُ فَوَجَدْتُهُ قَالَ بَعْدَ ذِكْرِ عَدَّةٍ مِنْ هَذِهِ النُّصُوصِ: وَظَاهِرُ هَذِهِ الْأَخْبَارِ أَنَّهُ يَلْزَمُ الْإِخْرَاجَ مِنَ الْأَصْلِ إِذَا لَمْ يَحِجَّ سِوَاهُ اسْتَقَرَّ فِي ذِمَّتِهِ أَمْ لَا؛ وَحَمَلَ عَلَى الْمُسْتَقَرِّ؛ لَكِنْ الْأَحْوَطُ فِي غَيْرِ الْمُسْتَقَرِّ الْإِخْرَاجَ. رَوْضَةُ الْمُتَّقِينَ ٥: ٥٣، كِتَابُ الْحَجِّ.

(٢) رَاجِعِ الْعُرُوَّةَ الْوَقْتِيَّةَ: الْمَسْأَلَةُ ٧٣.

(٣) رَاجِعِ مَعْتَمِدَ الْعُرُوَّةِ الْوَقْتِيَّةَ: الْمَسْأَلَةُ ١٠ مِنَ النَّبَاةِ فِي الْحَجِّ.

ذلك لمن أوصى له ويجعل ذلك من ثلثه»^(١).
 إلا أن يقال: إن هذه النصوص وإن لم تكن خاصة بمن استقرّ عليه الحجّ ولكنها شاملة له بالإطلاق.

ويردّه: أنّ محلّ الكلام استقرار الحجّ على المكلف بتركه الحجّ أوّل عام الاستطاعة بحيث يجب عليه مباشرة الحجّ بعد ذلك ولو مع ذهاب الاستطاعة فيحجّ متسكعاً، وأين هذا من وجوب النيابة عنه بعد موته من ماله، وأيّ بُعد في عدم وجوب مباشرة الحجّ على الشخص مع وجوب النيابة عنه كما أسمعناك نظيره في المريض والمسنّ العاجزين عن مباشرة الحجّ، حيث يجب عليهما الاستنابة في حال حياتهما من دون وجوب المباشرة عليهما.

ونظير ذلك: من استقرّ عليه الحجّ ولكنّه عجز عن مباشرته أو منعه مانع آخر كعدوّ فإنّه لا يجب عليه مباشرة الحجّ، وإنّما تجب عليه الاستنابة مع التمكن منها.

اختصاص النيابة الواجبة بالميت المستقرّ عليه الحج

ويمكن تقرير اختصاص هذه النصوص بمن استقرّ عليه الحجّ بوجوه:
 الوجه الأوّل: ربّما يكون الذي حمل الأصحاب على حمل هذه النصوص على من استقرّ عليه الحجّ وسبقت استطاعته ولم يحجّ بعد التمكن هو التعبير

(١) المصدر السابق: الباب ٢٦، الحديث ٢.

في بعض النصوص بأنَّ الحجَّ الذي تلبَّس به الحاجُّ ومات في أثناءه إن كان حجة الإسلام يقضى عنه، وهذا فرع وجوب حجة الإسلام واستقرارها على المكلف، وإلا فلا يكون ما تلبَّس به حجة الإسلام بمجرد زعمه التمكن من فعلها وكونها حجة الإسلام.

وذلك كما في صحيح زرارة المشار إليه آنفاً عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا أحصر الرجل بعث يهديه - إلى أن قال: - قلت: فإن مات وهو محرم قبل أن ينتهي إلى مكة؟ قال: «يُحجُّ عنه إن كان حجة الإسلام ويعتمر؛ إنما هو شيء عليه»^(١).

وفي صحيح ضريس عن أبي جعفر عليه السلام قال في رجل خرج حاجاً حجة الإسلام فمات في الطريق، فقال: «إن مات في الحرم فقد أجزأت عنه حجة الإسلام، وإن مات دون الحرم فليقض عنه وليه حجة الإسلام»^(٢). وفيه:

أولاً: أنَّ الظاهر منه ومن نحوه هو فرض كون التلبَّس بالحجِّ بعنوان حجة الإسلام أو ما هو في مقابل الحجِّ التطوعي، كما ينادي بذلك صحيح بريد المتقدم.

لا أقول: إنَّ عنوان حجة الإسلام أمر قصدي كما لعلَّه المعروف، بل مقصودي أنَّ المراد في مثل هذا النصِّ هو الحجُّ الذي لو أكمله المتلبَّس به كان حجة الإسلام.

(١) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١.

وثانياً: أنه يكفي لإطلاق الحكم وثبوت وجوب الاستنابة مطلقاً - ولو لمن لم يستقرّ عليه الحجّ - سائر النصوص.

الوجه الثاني: ربّما نشأ حمل الأصحاب هذه النصوص على من استقرّ الحجّ عليه من ظهور هذه الروايات في كون النائب يحجّ عن الميت حجة الإسلام، وحجة الإسلام إنّما تجب بشروط منها الاستطاعة التي من جملتها وفاء الزمان بفعل الحجّ؛ فمن مات قبل ذلك لم يكن مستطيعاً من حيث الزمان وإن استطاع من حيث المال فلا مناص من فرض استقرار حجة الإسلام على الميت ليكون النائب نائباً عنه فيما وجب عليه. ولا أقلّ من أن يكون ذلك سبباً لإجمال النصوص وعدم صحة الاستدلال بها على وجوب الاستنابة في غير فرض استقرار الحجّ على المنوب.

ويردّه:

أولاً: أنه لا ظهور في هذه النصوص في كون فعل النائب هو حجة الإسلام؛ فإنّ نهاية ما في هذه النصوص أنّ من مات ولم يحجّ حجة الإسلام يحجّ عنه، وأمّا أنّ الحجّ عنه يكون حجة الإسلام أو غيرها فلا دلالة لها على ذلك.

نعم، لا يتمّ هذا الإيراد على الاستدلال بصحيح ضريس المتقدّم فإنّه صرح فيه بأنّ حجة النائب للإسلام. وكذا الكلام في صحيح بريد، ويكفي للاستدلال على الوجوب بدون استقرار سائر النصوص.

وثانياً: لو سلّم هذا الظهور بدعوى أنّ ظاهر النيابة عمّن لم يحجّ حجة الإسلام هو النيابة عنه فيما لم يفعله، ولكنّه لا يستدعي ذلك استقرار الحجّ

في حال الحياة؛ فكما أنَّ المريض ومَن كبر سنّه وعجز عن مباشرة الحجَّ يعدّ النيابة عنه نيابة في حجة الإسلام قطعاً أو احتمالاً، فلتكن النيابة في فرض الموت مثل ذلك؛ فتكون حجة الإسلام هي الحجة الواجبة أصالةً أو نيابةً بعد الاستقرار وبدونه.

الوجه الثالث: ربّما كان المنشأ لحمل هذه النصوص على من استقرَّ عليه الحجّ هو التعبير في بعضها بأنَّ الرجل إذا مات ولم يحجَّ حجة الإسلام يقضى عنه، كما في صحيحي رفاة المشار إليهما.

فإنَّ ظاهره أنَّ حجة الإسلام فاتته، وإلّا لم يصحَّ التعبير بالقضاء. ولا يصدق الفوات فيمن لم يستقرَّ عليه الحجّ؛ وقد عثرت بعد هذا الاحتمال في وجه الاستدلال على كلام في العروة محتمل له كما ذكرناه^(١).

ويرد عليه:

أولاً: أنّه يكفي لوجوب الحجّ عَمَّن لم يستقرَّ عليه سائر النصوص ممّا لم يتضمَّن مثل هذا التعبير.

وثانياً: يحتمل أن يكون القضاء بمعنى الفعل الذي هو أعمّ من الفعل بعد فوات الوقت، لا بمعنى القضاء الاصطلاحي.

الوجه الرابع: أنّه قد عبّر في بعض النصوص عن الحجّ عن الميت أنّه بمنزلة الدّين، وهذا فرع استقراره على الميت سابقاً، كما أنَّ الأمر بإخراجه من أصل التركة يؤكّد ذلك.

ففي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل توفي وأوصى أن يحج عنه؟ قال: «إن كان ضرورة فمن جميع المال، إنه بمنزلة الذين الواجب. وإن كان قد حجّ فمن ثلثه؛ ومن مات ولم يحجّ حجة الإسلام ولم يترك إلا قدر نفقة الحمولة وله ورثة فهم أحقّ بما ترك؛ فإن شاؤوا أكلوا وإن شاؤوا حجّوا عنه»^(١).

وفي رواية الصدوق بإسناده عن حارث بن بتياع الأنباط أنه سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجل أوصى بحجّة؟ فقال: «إن كان ضرورة فهي من صلب ماله إنما هي دين عليه؛ وإن كان قد حجّ فهي من الثلث»^(٢). ويرد عليه: أن تنزيل هذا الحجّ منزلة الدين واعتباره ديناً لا يلزم كونه حجة مستقرّة قبل ذلك؛ إذ يمكن أن تكون حجة الإسلام والاستنابة فيها -دون المباشرة لها- وظيفة من لم يكن مستطيعاً لها في حياته، كما في المريض والعاجز عن المباشرة لها.

نعم، مقتضى صحيح ابن عمار اشتراط وجوب الاستنابة بكون التركة أزيد من مؤونة الحجّ، وبه يخصّ إطلاق سائر النصوص؛ مع أن بعضها لا إطلاق فيه كما في الذي عبّر فيه عن الميّت بالموسر.

ونحو صحيح ابن عمار المتقدم معتبرة هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل مات ولم يحجّ حجة الإسلام ولم يترك إلا قدر نفقة الحجّ

(١) الرسائل ٨: ٤٦، الباب ٢٥ من وجوب الحجّ، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

وله ورثة؟ قال: «هم أحق بميراثه إن شاؤوا أكلوا، وإن شاءوا حجّوا عنه»^(١).

الوجه الخامس: ما يظهر من المستمسك حيث ذكر أنّ الإطلاق في هذه النصوص ليس مسوقاً لبيان من تجب عليه الاستنابة، وإنّما هي بصدد أجزاء النيابة عن الواجب؛ فلا تدلّ على وجوب الاستنابة عمّن لم يستقرّ عليه الحجّ^(٢).

وفيه: أنّ الأصل في الإطلاق كونه في مقام البيان ما لم يحرز الخلاف، بل مدّعي الجزم بكون إطلاق هذه النصوص - خصوصاً بعضها - في مقام البيان غير مجازف. مع أنّه لم يظهر فرق بين هذه المطلقات وغيرها في دعوى عدم كونها في مقام البيان.

الوجه السادس: ربّما يخصّ إطلاق النصوص المتقدمة - كما في الجواهر^(٣) والحدائق - بخصوص من استقرّ عليه الحجّ، وذلك بقرينة موثّق أبي بصير قال: سألت عن امرأة مرضت في شهر رمضان فماتت في سؤال فأوصتني أن أقضي عنها؟ قال: «هل برئت من مرضها؟» قلت: لا؛ ماتت فيه. قال: «لا يقضى عنها؛ فإنّ الله لم يجعله عليها». قلت: فإني أشتي أن أقضي عنها، وقد أوصتني بذلك!

قال: «كيف تقضي شيئاً لم يجعله الله عليها»^(٤).

(١) الفقيه، كتاب الحج، باب ما يقضى عن الميت من حجة الإسلام؛ روضة المتقين ٥: ٥٢.

(٢) المستمسك ١٠: ٢١٢.

(٣) الجواهر ١٧: ٢٩٩، الحج.

(٤) الوسائل ٧: الباب ٢٣ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١٢.

ومورد الخبر وإن كان هو الصوم، ولكنّه مشتمل على ما هو كالتعليل.
ويردّه:

أولاً: أنّ الاستدلال به مبنيّ على كون مرجع الضمير في يجعله في المورد الأول فعل الصوم على المرأة مباشرةً وفي المورد الثاني مطلق الفعل عليها مباشرةً صوماً أو غيره.

ولكن يحتمل أن يكون المرجع في الضمير فعل الصوم وغيره على المرأة ولكن أعمّ من المباشرة والاستنباط، فيكون المعنى أنّه لا يقضى ولا يؤتى بالصوم عن المرأة، لأنّ الله لم يجعل على المرأة وظيفة مباشرة ولا غيرها بلحاظ الصوم الفائت، وكيف يقضى ويفعل عن المرأة شيء لم يجعل ذاك القضاء والفعل عليها. فيدلّ التعليل على أنّه إذا لم يُشرع النيابة في فعل فلا تجوز النيابة فيه؛ وهذا من قبيل القضية الضرورية ولا تدلّ على صغرى المسألة التي هي محلّ البحث في الحجّ.

وثانياً: لو سلّم دلالة التعليل فهي بالعموم القابل للتخصيص، فيكون ما دلّ على الأمر بالنيابة في الحجّ مخصوصاً له. إلّا أن يقال: إنّ النسبة بين الطائفتين هي العموم من وجه فيستحكم التعارض.

الوجه السابع: ما أشرنا إليه من دعوى ظهور وجوب الاستنباط في أنّ النائب يأتي بما هو وظيفة المنوب ولكنّه سقط عنه التكليف بالمباشرة بسبب الموت.

وإن شئت قلت: إنّ المتفاهم عرفاً من وجوب النيابة هو أنّ النائب يأتي بما هو وظيفة المنوب، فوجوب النيابة وإن لم يستلزم عقلاً وجوب الفعل

على المنوب سابقاً ولكنه يستلزمه عرفاً ما لم تقم قرينة على الخلاف كما في المريض.

وربما كان هذا الوجه هو مقصود صاحب الجواهر حيث ذكر أن الأمر بالنيابة منشأ حمل إطلاق النص على من استقرّ الحج عليه إن لم يكن مقصوده حمل النص على ذلك بلحاظ الفتوى لا بسبب الظهور.

ولكن هذه الدعوى غير واضحة بعدما كانت النيابة متصورة شرعاً وعرفاً عمن لا يجب الفعل عليه مباشرة.

فقد تحصل إطلاق النصوص المتقدمة أو بعضها - على الأقل - لوجوب النيابة عمن لم يحجّ حجة الإسلام ولم يستقرّ عليه إذا مات وترك مالا زائداً عن نفقة الحج.

وجوب الحج عن الميت غير المستطيع في حياته

نعم، يبقى على هذا أنه خلاف المفتى به، ولا أقل من كونه خلاف المعروف. ولو كان الحج عن مثل الميت المتقدم واجباً قلماً يتفق شخص لا يجب الحج عنه؛ لأن تركه الناس عادة تفي بحجة، فلو كان هذا الحكم إلزامياً مع عموم البلوى به لاشتهر وبأن ولم يقع فيه الخلاف كما في الفرائض اليومية أو صيام شهر رمضان.

وليس هذا استدلالاً بالإجماع من الفقهاء، بل استدلال بارتكاز عدم الوجوب عند المتشرعة في مسألة لو كان الحكم غير ذلك لكانت طبيعة

الحال تقتضي اشتهار الحكم عند عامّة الناس؛ لعموم ابتلائهم به نظير ابتلائهم بالفرائض اليوميّة وعددها.

وهذا دليل شريف يمكن الاستناد إليه في جملة من الأحكام التي تضمّنت بعض النصوص الصحيحة صريحاً خلاف ما هو المعهود والمركز عند الناس كبلوغ البنت في تسع سنين. فضلاً عما إذا كان النصّ الصحيح يقتضي خلاف المركز بإطلاقه وعمومه، كمسألة عدم جواز قضاء المرأة ولا تقليدها. ومسألة وجوب الاستنابة في الحجّ عن كلّ أحد بعد موته -إذا ترك ما يفي بالحجّ- من هذا القبيل؛ فإنّها ممّا يعمّ به الابتلاء، بل الابتلاء به أوسع بكثير من الابتلاء بوجوب الحجّ على المستطيع من الأحياء؛ لكون الاستطاعة في الحياة مشروطة بمال أكثر وأكثر من الاستطاعة بعد الموت؛ حيث إنّ الاستطاعة للحجّ مشروطة بالسكن ووسائل التعيش في الحضر وغيرها في الجملة. ومن الواضح أنّه كلّما زادت نفقة الحجّ كان المستطيع للحجّ أقلّ؛ فكان ينبغي وضوح وجوب الحجّ بعد الموت أكثر من وضوحه من وجوبه على الحيّ المستطيع.

وعلى هذا فيكون الحكم بوجوب الاستنابة في الحجّ بعد الموت على من لم يستقرّ عليه الحجّ في حال حياته مبنياً على الاحتياط، ولا يمكن الإفتاء بذلك وإن لم تكن النصوص الوافرة قاصرة الدلالة على ذلك؛ وذلك لما عرفت من ارتكاز خلاف ذلك عند المتشرّعة. كما أنّه يحتمل أن يكون المراد بها الاستحباب على الورثة والأولياء وحمل الأمر على الاستحباب بعد الارتكاز المتقدّم ليس أمراً غريباً.

ولا يحتمل نشوء هذا الارتكاز من فتاوى الأصحاب المتأخرين بحيث يكون حادثاً في الأعصار المتأخرة.

ولئن فرض نشوء هذا الارتكاز من فتاوى الأصحاب المعاصرين للمعصومين كما يحتمل كون فتوى الأصحاب باختصاص النصوص الآتية بمن استقرّ الحجّ عليه ناشئاً من بعض الوجوه التي أشرنا إليها مع ردّها لكفى في اعتبار ذلك عدم ردع الأئمة عليهم السلام عن ذلك، فإنّه لولا رضا المعصوم بذلك لنبّه الأئمة خواصهم وعوامهم على خطأهم في هذا الحكم. وبما ذكرنا يتّضح إمكان الاستناد إلى الإجماعات المدركيّة فضلاً عن غيرها أحياناً، ولكنّه ليس بملاك الإجماع، بل بملاك السيرة، فيشترط في اعتباره تحقّق شروط السيرة، وتقريرها.

وينبغي على أساس هذا الارتكاز تعديل الفتاوى والأنظار للنكته التي نبهنا عليها.

ومن جملة نظائر المسألة ممّا يكون الارتكاز منشأً لتعديل النظر هو مسألة حرمة سماع صوت الأجنبية أو حرمة إسماعها الأجنبي - لو فرض دلالة بعض النصوص - عليه، والظاهر أنّه مشهور بين الأصحاب سيّما المتأخّرين حتّى أنّهم منعوا من رفع المرأة صوتها في الصلوات الجهرية إذا كان يسمعها الأجنبي، ومع ذلك فإنّ ارتكاز المشرّعة بخلاف ذلك.

والمراد بالمشرّعة هو من يعتني بأحكام الشرع ويراعيها، لا من لا يبالي بالأحكام والشرعية، فلا تغفل.

فلو فرض وفاء النصوص الصحيحة بالدلالة على حرمة سماع الأجنبي

لم يمكن الالتزام بها. بل كلما ازداد النصّ صحّةً وعدداً لازداد وهناً وضعفاً؛ ولعمري إنّ هذا المقال - أعني ازدياد الحكم والخبر ضعفاً ووهناً بازدياد الصحّة والعدد - في مورد مخالفة الارتكاز سيّما في الأحكام التي يعمّ الابتلاء بها - في محلّه، ولو لم يتمّ في مورد إعراض المشهور عن الخبر الصحيح.

الأمر الثالث: ويمكن الاستدلال لاستقرار الحجّ بعد حدوث الاستطاعة وإن زالت بقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١). بتقريب أنّ موضوع وجوب الحجّ هو حدوث الاستطاعة الذي يكفي له التمكن من فعل الحجّ مع الشرائط في برهة من الزمان وإن لم يستمرّ؛ فإنّه فرق بين أن يُقال الحجّ واجب على المستطيع؛ حيث إنّ الحكم حدوثاً وبقاءً يدور مدار حدوث الاستطاعة وبقائها؛ وبين أن يُقال: الحجّ واجب على مَنْ استطاع، فإنّ الحكم حدوثاً وبقاءً يدور مدار حدوث الاستطاعة وإن لم تبق.

وما في ذيل الآية السابقة من التهويل بترك الحجّ - وهو قوله ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(٢) - لا ينافي استقرار الوجوب بعد زوال الاستطاعة^(٣).

(١) آل عمران: ٩٧.

(٢) آل عمران: ٩٧.

(٣) أقول: الضابط في موضوعات الأحكام

إنّ الأحكام دائرة مدار موضوعاتها بلا ريب، فإذا قيل المسافر يقصر فإنّه لا يكفي للتقصير حدوث السفر، بل المناط في التقصير كون المكلف حال فعل الصلاة مسافراً ولا يجوز له التقصير في الحضر إذا سبق منه السفر في أوّل الوقت، كما أنّه لا يجب عليه التحفّظ على بقاء الموضوع. ولكن الشأن في تحديد الموضوع وتعيينه؛ فقد يكون الموضوع هو تحقّق الحالة واستمرارها؛ وقد يكون الموضوع هو مجرّد

→ حدوث الحالة؛

مثلاً من المحرمات أم من تزوج بها؛ ولا يشترط في صدق هذا الموضوع بقاء الزوجية؛ فأَم المطلقة مصداق لهذا الموضوع؛ فإنَّ المحرم ليس هو خصوص عنوان (أَم الزوجة) ليقال إنَّ هذا العنوان يزول بزوال الزوجية؛ بناءً على أنَّ المشتق حقيقة في خصوص المتلبس؛ وعنوان (أَم من تزوج) بها صادق بعد الطلاق وزوال الزوجية حتى بناءً على اختصاص المشتق بالمتلبس.

ولكن عنوان (المسكر حرام) يكون الحكم بقاءً وحدوثاً دائراً مدار تحقق المسكر واستمراره، بمعنى حدوث التحريم بحدوث العنوان، وإناطة بقاء الحرمة ببقاء الإسكار، فيزول التحريم بزوال الإسكار وتحوله إلى الخل.

إذن ربّما يكون حدوث الحكم دائراً مدار حدوث العنوان وبقائه، فلا يكفي في ترتب الحكم مجرد حدوث العنوان ما لم يستمر؛ كما في بطلان الصوم بالسفر قبل الزوال فإنَّه دائر مدار حدوث السفر وبقائه إلى الزوال، فلو رجع المسافر قبل الزوال لم يحكم ببطلان صومه.

نعم، الحكم بجواز الإفطار يكفي فيه حدوث السفر ولو لم يستمر إلى الزوال ولا يدور جواز الإفطار في السفر مدار استمراره إلى الزوال.

ثم إنَّ من آثار اختلاف الموضوع للأحكام هو وجوب التحفظ على القدرة على الامتثال وعدمه؛ فإن كان الموضوع هو حدوث العنوان فلا يجوز تعجيز النفس عن الامتثال، بخلاف ما إذا كان الموضوع للتكليف هو حدوث العنوان وبقائه فلا بأس بتعجيز النفس عن الامتثال بالخروج عن الموضوع.

والسر في ذلك: أنَّ التحفظ على موضوع الأحكام ليس واجباً على القاعدا؛ حيث إنَّ أدلة الأحكام لا تتضمن سوى الحكم على تقدير الموضوع؛ فكما لا يجب إيجاد الموضوع وربّما لا يجوز؛ وإن كان ترتب الحكم على تقديره قطعياً؛ فكذلك لا يجب التحفظ على بقاء الموضوع وربّما يحرم وإن كان ترتب الحكم على تقدير البقاء قطعياً.

فإيجاد موضوع الحدود لا يجب بل لا يجوز وإن كان على تقدير تحققها يترتب وجوب إقامة الحد. والإبقاء على السكر والحيض لا يجب بل ربّما يحرم وإن كان سقوط الصلاة أو غيرها على تقدير بقاء الموضوع قطعياً.

فالموضوع للتكليف إذا كان ممّا لا يقبل الزوال لكون حدوثه كافياً في استمرار الحكم فلا يجوز تعجيز النفس عن الامتثال؛ لأنّه تفويت للغرض مع وجود موضوعه.

→ وأما إذا كان قابلاً للزوال فلا بأس بإزالته؛ لعدم استلزامه تفويت الغرض؛ حيث إنّ الغرض قائم بالتكليف على تقدير الموضوع، فإذا ارتفع الموضوع ارتفع الغرض؛ فلا غرض ليكون تفويته ممنوعاً عقلاً، بل عدم استيفاء الغرض سالية بانتفاء الموضوع.

فلو تحيّضت المرأة اختياراً قبل دخول وقت الصلاة لم يكن بذلك بأس، وكذا لو سافر المكلف اختياراً في شهر رمضان لإسقاط الصوم بل وفي سائر الأيام حيث يستلزم السفر سقوط الإتمام في الصلاة عن المكلف، بل ولا بأس بالسفر بعد دخول الوقت وإن استلزم التعجيز عن الإتمام.

وبالجملة: لا مناص للفقيه من ملاحظة الأدلة لتشخيص ما هو الموضوع للحكم ليرتب على ذلك الحكم وما أوعزنا إليه من الأثر؛ أعني عدم وجوب التحفّظ عليه وجواز الخروج عنه اختياراً.

وظاهر ترتيب الحكم على من أسند الشيء إليه بفعل ماضٍ هو كفاية تلبيسه بذلك الفعل في زمان وإن لم يستمرّ تلبيسه به كما في (سافر) ونحوه.

كما أنّ ظاهر ترتيب الحكم على من أسند الشيء إليه بفعل مضارع هو كفاية تلبيسه بذلك الشيء في المستقبل لترتب الحكم عليه قبله.

وظاهر ترتيب الحكم على الموصوف بعنوان المشتقّ كاسم الفاعل والمفعول هو اعتبار تلبيسه واستمرار تلبيسه في ترتب الحكم حدوثاً وفي استمرار الحكم، فإذا قيل: المسافر يقصر، يكون التقصير مترتباً على المسافر حدوثاً وبقاءً، فإذا زال استمرار السفر ارتفع وجوب القصر.

وهذا معنى ما ذكرناه في مستهلّ البحث من أنّه فرق بين أن يقال: المستطيع يجب عليه الحجّ وبين أن يقال: من استطاع يجب عليه الحجّ بلا فرق بين أداء القضية بجملة شرطية أو حملية.

والعبرة في الفعل والمشتقّ بما يكون دخيلاً في الموضوع كالسفر والاستطاعة، لا بالكون المذكور في القضية في مثل «إذا كان مسافراً أو مستطيعاً»؛ فإنّ مثل هذه القضية بحكم ما ذكرناه من كون العنوان هو المشتقّ لا الفعل.

نعم، ربّما تكون مناسبات الحكم والموضوع موجبة لتحديد الموضوع على غير ما قرّناه على أساس ظهور الجمل، فتقتضي كون الموضوع عنواناً يشترط استمراره في ترتب الحكم وإن كان مدلولاً عليه بجملة فعلية ماضوية.

كما أنّها قد تقتضي تعيين العنوان فيما لا يشترط استمراره وإن كان مدلولاً عليه بالمشتقّ كاسم الفاعل. كما أنّ كون بعض الحوادث ممّا لا تقبل الاستمرار تجعل المشتقات المصنوعة منها بحكم الأفعال كما في

ثم إنَّ سيّدنا الأستاذ^١ صرّح بأنَّ الموضوع هو المستطيع؛ ومن زالت استطاعته يسقط عنه ذاك التكليف؛ وإنّما يجب عليه الحجّ بدليل آخر كنصوص عقوبة مسوّف الحجّ.

ولكن ظاهر الآية لا يساعد عليه بعد كون الموضوع فيها هو مَنْ استطاع، لا المستطيع.

وربّما يؤيّد كلام الأستاذ ببعض النصوص مثل معتبرة أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله^٢ يقول: «مَنْ عرض عليه الحجّ ولو على حمار أجده قطع الزنب فأبى فهو مستطيع للحجّ»^(١)؛ حيث جعل العنوان المستطيع؛ مشيراً إلى موضوع الآية.

ولكن يرد على الاستدلال به: أنّ مورد الخبر هو مَنْ ينطبق عليه عنوان المستطيع، ولا دلالة في الخبر على كون الموضوع للوجوب هو المستطيع، بل يلتمّ ذلك مع كون الموضوع من استطاع؛ فإنَّ عنوان حدوث الاستطاعة صادق على مَنْ حدث في حقّه الاستطاعة وهي باقية فيه.

وبما ذكرنا يندفع الاستدلال بنصّ آخر يشبه هذا النصّ لو كان.

→ «قاتل» و«ضارب»، فيكون الموضوع - من حدث منه القتل والضرب، لا أنّ موضوع الحكم هو الشخص حال اشتغاله بالقتل والضرب، مثال الثاني قوله تعالى: «مَّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ»^(٢)، فإنّه وإن كان العنوان مشتقاً أصولياً ولكن مناسبات الحكم تقتضي كون الموضوع من حدث منه الإحسان فلا سبيل عليه فعلاً بالنسبة إلى إحسانه السابق، ولا يشترط كونه بالفعل أيضاً محسناً.

ومثال الأول: إذا بلغ الماء أو اكتمل قدر كثر لا ينجسه شيء؛ فإنّه لا يكفي في عدم انفعال الماء كونه كزراً سابقاً، بخلاف قولنا: إذا تغيّر الماء بالنجس لم يطهره شيئاً؛ فإنّه يكفي في عدم مطهرته كونه متغيّراً سابقاً وإن زال تغيّره فعلاً.

نعم، إن الآية تدلّ على وجوب الحجّ على المكلف مباشرة، ولا تدلّ على وجوب الاستنابة بعد الموت، فتكون دلالة الآية أخصّ من المدعى؛ فلو ضمّ إليها إطلاق النصوص المتقدّمة في وجوب الاستنابة عن الميت لما إذا كان استقرّ عليه الحجّ في حياته تمّ الحكم.

الأمر الرابع: ويمكن الاستدلال لاستقرار الحجّ بجملة من النصوص الواردة فيمن عرض عليه الحجّ وأنه مندرج في الآية المتضمنة لحجّ المستطيع فإنّها مطلقة من حيث يقا الاستطاعة والعرض إلى العام المقبل وعدمه، فتفيد أنّ من عرض عليه الحجّ يجب عليه وإن رفع العرض بعد السنة الأولى.

ففي صحيح محمد بن مسلم في حديث قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: فإن عرض عليه الحجّ فاستحيى، قال: «هو ممّن يستطيع الحجّ؛ ولم يستحي ولو على حمار أجدع أوتر». الحديث^(١). ونحوه صحيح الحلبي وأبي بصير وغيرهما ممّا ذكره في هذا الباب من الوسائل وكذا صحيح العلاء^(٢).

ودعوى: أنّ هذه النصوص ليست في مقام البيان والإطلاق من حيث بقاء العرض إلى السنة القادمة وعدمه، وإنّما هي بصدد عدم اشتراط ملك مؤونة الحجّ وكفاية البذل.

يدفعها: أنّ الأصل هو الإطلاق ما لم يثبت الخلاف؛ وقد تضمّنت هذه النصوص تحقّق الاستطاعة لمن بذل له وإن لم يستمرّ البذل إلى العام القادم.

(١) الوسائل ٨: ٢٦، الباب ١٠ من وجوب الحجّ، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الباب ٨، الحديث ١.

نعم، هذه النصوص كآلية لا تدلّ على وجوب الاستنابة بعد الموت، فتكون دلالتها أخصّ من المدعى، فنحتاج في إثبات بقيّة الدعوى - أعني وجوب النيابة بعد الوفاة - إلى النصوص المتقدّمة في الوجه الثاني.

عود إلى بدء

إذا تمّهد ما ذكرناه من ضابط استقرار الحجّ ومدركه وأنّ من استطاع الحجّ يجب عليه وإن زالت فلنرجع إلى حكم المسألة التي لأجلها عقدنا البحث من وظيفة من ترك الخروج مع أوّل رفقة واثقاً بتمكّنه بعد ذلك ولم يتمكّن، فنقول:

ربّما يظنّ صدق الاستطاعة والتمكّن في مثل الفرض؛ وعلى أساسه يوجّه فتوى صاحب العروة وغيره بمنّ ذهبوا إلى استقرار الحجّ بترك الخروج مع الرفقة الأولى مع الوثوق بالتمكّن بعد ذلك إذا بان الخلاف وإن لم يكن آثماً بترك الخروج. هذا

ولكن لما كان المضى والسلوك من المكلف على أساس العقيدة والحسبان لا على أساس القدرة الواقعيّة فالعبرة في صدق التمكن وعدمه بالعقيدة مع مصادفة الواقع؛ فمن اعتقد التمكن من الخروج مع الرفقة الثانية فظهر عدم التمكن لا يكفي تمكّنه من الخروج مع الرفقة الأولى في صدق التمكن بعدما كان ترك الخروج مع الأولى على أساس اعتقاد التمكن بعد ذلك. وكذا العكس؛ فإنّه لو خرج مع الأولى فلم يتمكّن وظهر له أنّه لو خرج مع

الأخرى تمكّن فإنّه لا يعدّ تاركاً مع التمكن.

ألا ترى أنّه لو علم المكلف بتمكّنه من درك المشاعر عند خروجه مع إحدى الرفقتين إجمالاً لا يكفي ذلك في صدق التمكن؛ فلو خرج مع واحدة وبأن أنّ الأخرى هي المدركة لم يكن تركه للحجّ بعد القدرة؛ فإنّه مع عدم تشخيص ما يتمكّن معه من درك المشاعر لا قدرة له. نعم يحتمل التمكن وعلى أساسه ربّما يجب عليه الاحتياط.

وكذا الحال بالنسبة إلى المكلف إذا جهل وجود رفقة يمكنه المسير معهم إلى الحجّ للغفلة ثمّ علم بذلك بعد فوات الوقت لم يصدق عليه الاستطاعة والتمكن، فإنّ العلم بالطريق والوجه شرط القدرة والتمكن، ولا أقلّ من دخل الالتفات والاحتال؛ بل لا يكفي العلم الإجمالي كما قدّمنا.

وبالجملة: صدق التمكن منوط بالالتفات كما أنّه منوط بالقدرة البدنية، فكما أنّ العاجز لمرض ونحوه ممّا تنتفي معه القدرة البدنية غير متمكّن، فكذا الغافل.

ومن هنا يظهر الإشكال في استقرار الحجّ على من كان يملك نفقة الحجّ ولكن لا يدري بذلك حتّى تلفت؛ كما لو ورث من ميّت مالاً وهو لا يدري حتّى انعدم المال فإنّه مع الغفلة لا يتمكّن ولا يستطيع الحجّ وإن ملك من المال ما يقدر معه من الحجّ لو كان عالماً بالحال.

وكذا الكلام في الغافل عن وجود طريق آمن أو معتقد العجز لمرض ونحوه ثمّ انكشف له الخلاف.

فإن قلت: قد فسّرت الاستطاعة والسبيل في النصوص المعتمدة بأن

يكون للمكلف ما يحجّ به من زاد وراحلة مع صحّة البدن وخلوّ السرب، ولم يؤخذ في ذلك العلم والالتفات بأنّ له ذلك، فلاحظ صحاح محدّد بن مسلم والحلي وهشام وغير ذلك من النصوص^(١).

قلت: هذه النصوص إنّما هي بصدد بيان عدم وجوب الحجّ ماشياً مثلاً أو متسكّعاً، لا وجوب الحجّ واستقراره بمجرد اشتغال المكلف على ما ذكرنا واقعاً وإن لم يعلم بذلك، ولذا ذيلت في بعضها بكفاية الاستطاعة البدليّة لبيان عدم اشتراط ملك المكلف لنفقة الحجّ.

تقوم الاستطاعة بالإلتفات إليها

ويمكن تقريب اشتراط الالتفات في صدق الاستطاعة وعدم منافاة هذه النصوص لذلك بوجهين، ويمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر:

الوجه الأول: أنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضي حمل الزاد والراحلة على ما يتمكّن المكلف من صرفه في مسير حجّه. وكذا اشتراط الصحّة وخلوّ السرب. فلا يكون الشرط بمجرد ملك الزاد والراحلة والسلامة الواقعية وخلوّ السرب واقعاً. حيث إنّ مالك الراحلة إذا كان لا يدري بذلك لا يتمكّن من استخدام ذاك المركب في مسير سفره وكذا بالنسبة إلى نفقة السفر وغيرها. ولذا لا يجب الحجّ على مالك الراحلة إذا كانت مغصوبة لا يتمكّن المكلف من استردادها.

(١) الوسائل ٨: ٢٢، الباب ٨ من وجوب الحجّ.

وإن شئت قلت: إنّ الزاد والراحلة وإن صدقتا على ما يملك واقعاً وإن كان المالك جاهلاً أو غافلاً عن ملكه حيث لا يشترط في صدق العنوانين إلّا قابلية الصرف والاستفادة وإن منع من ذلك غفلة المالك فلم يتمكّن لذلك، ولكن مقتضى مناسبة اشتراط وجوب الحجّ بذلك هو تمكّن المكلف بشخصه من صرف الزاد والراحلة في سفره، وهذا لا يمكن مع الغفلة.

ويؤكدّه التعبير في بعض الصحاح عن الاستطاعة بأن يكون له ما يحجّ به^(١) الذي معناه: ما يتمكّن من الحجّ به. ويمكن عدّ هذا التقريب وجهاً مستقلاً لاشتراط الالتفات في استقرار الحجّ. وفي المعتمدة: «إذا كان صحيحاً في بدنه مخلى في سربه له زاد وراحلة فلم يحجّ فهو ممّن يستطيع الحجّ»^(٢).

الوجه الثاني: هو أنّ تفسير الاستطاعة المشروطة في الآية بالزاد والراحلة والصحة وخلوّ السرب يقتضي تخصيص هذه الأمور بما يتمكّن المكلف ويستطيع صرفها في سفر الحجّ، وإلّا فلا تناسب بين التفسير والمفسّر فكما لا تناسب بين ملك نفقة الحجّ إذا كانت بيد الغاصب وبين الاستطاعة، فكذا لا تناسب بين ملك النفقة إذا كانت مجهولة أو مغفولة للمالك وبين الاستطاعة.

وإن شئت قلت: إنّ تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة من تفسير العام

(١) الوسائل ٨: ٢٢ الباب ٨ من وجوب الحجّ، الحديث ١ و ٢ و ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

بالخاص، لا بالمباين مفهوماً.

ومما يؤكد عدم منافاة هذه النصوص لاشتراط التمكن الذي ينفيه الغفلة هو بعض النصوص المعتبرة المصرّحة بعدم كفاية مجرد الزاد والراحلة إذا لم يملك نفقة أهله أو لم يرجع إلى كفاية معللاً بأنه: إذا وجب الحجّ بمجرّد ملك الزاد والراحلة ولو بصرف نفقة عياله ونفقته بعد الرجوع في ذلك إذن يهلك الناس، كما في معتبرة أبي الربيع الشامي^(١).

ومما يؤكد ذلك تذييل بيان الاستطاعة في صحيح معاوية بن عمار - وقد تقدّم - بعدم جواز التسويف وأنه إن مات على ذلك فقد ترك شريعة من شرائع الإسلام إذا هو يجد ما يحجّ.

بل ويؤكد ذلك أنّ آية الاستطاعة مذيّلة بقوله عزّ من قائل: ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(٢)، وقد فسّر الكفر بالترك كما في صحيح ابن عمار الآنف، ومن الواضح أنّ الترك للغافل عن الاستطاعة ليس قابلاً للتأنيب وترتب العقوبة؛ فتأمل. وجهه أنّ التحويل يصحّ باعتبار حال الإنفقات المتأخّر وإن كان مفقوداً حال الاستطاعة.

ومما ذكرنا يتّضح الاستدلال لعدم كفاية القدرة الواقعية بسائر النصوص المتضمّنة للتحويل بترك الحجّ بعد الاستطاعة المفسّرة بالمال أو غيره:

ففي صحيح معاوية بن عمار الآخر قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل له مال ولم يحجّ قطّ، قال: «هو ممّن قال الله تعالى: ﴿وَنَخْشَرُهُ يَوْمَ

(١) الوسائل ٨: ٢٤، الباب ٩ من وجوب الحجّ، الحديث ١.

(٢) آل عمران: ٩٧.

أَلْقِيَمَةَ أَغْمَى»^(١)، قال: قلت: سبحان الله أعمى؟ قال: «أعماه الله عن طريق الحق»^(٢).

وفي معتبرة ذريح المحاربي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من مات ولم يحج حجة الإسلام لم يمنعه من ذلك حاجة تجحف به أو مرض لا يطيق فيه الحج أو سلطان يمنعه فليمت يهودياً أو نصرانياً»^(٣).

نعم، يمكن أن يقال: إنه إذا كان مدرك استقرار الحج هو نصوص الاستنابة بعد الموت - المتقدمة - فهي مطلقة بالنسبة إلى الغافل والجاهل بالاستطاعة؛ ولا إجماع ولا ارتكاز على عدم وجوب الاستنابة في الحج في هذه الفروض.

إلا أن يقال: إنه بعد العلم بتخصيص هذه النصوص لعدم وجوب الحج على غير من استقرّ عليه تصير مجملة؛ لتردد المخصّص.

لكن هذا مبني على بعض مشايخنا دام بقاءه؛ ولا أراه يساعد عليه الدليل بعد دوران المخصّص بين الأقل والأكثر. فحيث يتردد المخصّص كذلك لا موجب لرفع اليد عن المطلق إلا بالمقدار المتيقّن من التخصيص؛ وفي سائر الموارد يكون المطلق هو المحكّم، وتفصيل البحث موكل إلى محله.

ويمكن الإيراد على إطلاق هذه النصوص بأنّه بعد تخصيصها بخصوص المستطيع من جهة، ثم اختصاص الاستطاعة انصرافاً ومناسبة بالملتفت من

(١) طه: ١٢٤.

(٢) الوسائل ٨: ١٧، الباب ٦ من وجوب الحج، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الباب ٧، الحديث ١.

جهة أخرى تختصّ هذه النصوص أيضاً بالملتفت إلى الاستطاعة، ولا تشمل الاستطاعة التي لا يمكن صرفها في سفر الحجّ للغفلة، فتأمل.

ثمّ إنّ مدرك استقرار الحجّ عند سيّدنا الأستاذ لما كان هو نصوص تسويف الحجّ منع من الاستقرار في الفرض المتقدّم، لكون التسويف بمعنى التواني في الفعل والإهمال فيه، وهذا لا يصدق في الفرض المشار إليه.

ولكن سبق منّا الإشكال في ذلك وأنّ تلك النصوص لا تحدّد الحجّ الواجب والمشروع، وإنّما مدلولها التهويل بتارك الحجّ الواجب، فلا تنافي اشتراط الوجوب بقاءً ببقاء الاستطاعة كاشتراط حدوث الوجوب بحدوثها.

ثمّ لو سلّمنا دلالة هذه النصوص على الاستقرار فلا دلالة فيها على انحصار الاستقرار بخصوص موضوعها وهو المهمل والمماطل في فعل الحجّ والإتيان، به فلا تنافي استقرار الحجّ على غير المهمل أيضاً؛ حيث يساعد عليه الدليل؛ وعليه فإذا كانت النصوص الأخرى كالأية تتضمّن استقرار الحجّ على تاركه بعد الاستطاعة وإن لم يهمل في تركه فلا منافاة بين الطائفتين؛ وقد سبق دلالة عدّة من النصوص على الاستقرار في الجملة على من استطاع وإن زالت استطاعته بعد ذلك؛ فلولاً ما ذكرناه من عدم صدق الاستطاعة بدون الالتفات ومع الغفلة لم يكن مانع من الاستقرار بدون الإهمال أيضاً.

فقد تحصّل ممّا قدّمناه أمور:

الأمر الأول: أنَّ مدرك استقرار الحج أدلّة ثلاثة؛ مضافاً إلى دليل رابع عند سيّدنا الأستاذ^{رحمه الله}، والثلاث هي: آية حجّ المستطيع، ونصوص الحجّ البذلي، وروايات القضاء عن الميّت.

ورابعة الأستاذ هي نصوص التسويف والإهمال في فعل الحجّ، وقد منعنا عن تماميّة هذا الوجه.

الأمر الثاني: أنَّ ضابط المسألة المبحوثة هو وجدان المكلف لما لو كان ملتفتاً وعالمًا به لوجب عليه الحجّ واستقرّ بلا فرق بين أن يكون ذلك الشيء هو الزاد أو الراحلة أو صحّة البدن أو سلامة الطريق وأمنه؛ وإنّما عذر المكلف في ترك الحجّ غفلته وجهله بوجوده لذلك الشيء؛ فهل يعدّ معه مستطيعاً تاركاً للحجّ ولو لعذر؟ وهل يندرج فيما دلّ على استقرار الحجّ؟

الأمر الثالث: البحث عن اقتضاء أدلّة استقرار الحجّ تارةً بملاحظة اقتضاء كلّ منها للاستقرار وعدمه؛ على وجه لا ينافي اقتضاء غيره للاستقرار في بعض الفروض. وأخرى بملاحظة اقتضائه لحصر الاستقرار في مضمونه على وجه ينافيه الاستقرار في غيره.

وقد تقدّم أنَّ نصوص التسويف لو سلّمت دلالتها على الاستقرار فلا تقتضي حصر الاستقرار بمضمونها بحيث تنافي استقرار الحجّ في غير مورد الترك عن إهمال؛ فعدم استقرار الحجّ في مسألتنا فرع انحصار دليل الاستقرار في نصوص التسويف ولا فرع دلالة تلك النصوص على الاستقرار.

ولكن تقدّم الإشكال في اقتضاء بقية أدلة الاستقرار، له في المقام؛ أمّا الآية في نفسها فالوجه فيها واضح؛ فإنّها تقتضي استقرار الحجّ على من استطاع وتمكّن؛ وقد سبق أنّ عدم الغفلة والالتفات من مقومات التمكّن كتقومه بالقوّة وسائر المقدمات.

وأما نصوص الحجّ البذلي فلأنّ موردّها هو الالتفات وعدم الغفلة، وفي هذا المورد حكم بالاستقرار؛ وأنّه ليس لمن عرض عليه الحجّ أن يستحيي ويتحاشى عن قبول ما عرض عليه؛ ولا إطلاق فيها للاستقرار في غير هذا المورد؛ وبعبارة أخرى: مضمون هذه النصوص هو عدم اشتراط ملك نفقة الحجّ خاصّة؛ وأمّا سائر الشرائط فلا تنفيها هذه النصوص.

وأما نصوص النيابة عن الميت بإطلاقها الأوّلي وإن كان يقتضي استقرار الحجّ في فرض الغفلة والجهل بالاشتغال على ما يمكن الحجّ به - بل ومقتضى إطلاقها استقرار الحجّ مع فقد الشرائط حال الحياة رأساً إذا أمكن الحجّ عنه بعد الموت من ماله - إلّا أنّها بعد تقييدها بالإجماع أو الارتكاز أو غيرهما من النصوص الشرعيّة بالمستطيع في حال حياته، تكون بحكم ما يخصّها كالآية. فتأمل.

الأمر الرابع: أنّ النصوص المفسّرة للاستطاعة بالزاد والراحلة وخلوّ السرب والصحة لا تنافي اشتراط التمكّن وعدم الغفلة عن كون المكلف واجداً لهذه الأمور؛ لوجوه:

الوجه الأوّل: مناسبة الحكم والموضوع؛ فإنّ اشتراط الزاد والراحلة للسفر إنّما يناسب كون الشرط هو خصوص ما يتمكّن من تسخيره

واستخدامه في سفره؛ وليس ذلك إلا ما يكون مورداً للالتفات.

الوجه الثاني: التعبير في بعض النصوص عن هذا الشرط وتفسير الآية بأن يكون للمكلف ما يحج به؛ الذي معناه ما يتمكن المكلف من الحج به؛ وليس إلا الأسباب غير المغفولة.

الوجه الثالث: مناسبة تفسير الاستطاعة في الآية بهذه الأمور تقتضي اختصاص المفسر بما يتمكن الحاج من صرفه في سفره ليكون من تفسير العام بالخاص؛ وإلا كان من التفسير المبين مفهوماً بل ومصادقاً بلحاظ بعض المصاديق.

الوجه الرابع: التهويل بمجرد ترك الحج بعد الاستطاعة المفروضة مع وضوح عدم كفاية الوجدان للزاد والراحلة واقعاً مع الغفلة عن ذلك في صحة العقوبة والتأنيب. وقد عدّ في الآية تارك الحج بعد الاستطاعة كافراً؛ ونحوها في التهويل بتارك الحج النصوص الوافرة المفسرة للآية ولغيرها. لا يقال: لاريب في اختصاص العقوبة بالملتفت إلى كونه واجداً للزاد وغيره ولكن هذا تخصيص للآية بدليل نظير تخصيص العقوبة بالعالم بالحكم؛ وعدم شمولها للجاهل عن قصور.

فإنه يقال: إن اختصاص العقوبة في الآية وغيرها بالملتفت تخصّص لا تخصيص.

بقي في المقام شيء وهو أنه: يمكن أن يقال - إشكالاً على ما سبق - إن ما تقدّم من تقوّم الاستطاعة والتمكّن بالالتفات - فلذا لا يكون النائم والغافل متمكّنين - إنما يتم في الغافل عن الفعل بالمرّة؛ لا في الغافل عن الحكم؛ فإنه

متمكّن غايته أنّه شرط في وجوب الحجّ زيادة على التمكن ملك الزاد والراحلة، والمفروض حصوله في الغافل عن كونه مالكاً.

وإن شئت قلت: يعتبر في الوجوب أمران: التمكن العرفي وملك الزاد والراحلة، ولا يتقوّم الأوّل بالالتفات إلى الثاني ومعه كيف يجب الحجّ في فرض الغفلة عن ملك الزاد والراحلة؟

قلت: إنّ قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ إمّا أن يكون المراد به من تمكّن من امتثال الأمر بالحجّ، أو المراد به من تمكّن من فعل الحجّ، فإذا كان الأوّل فلا ريب في تقوّمه بالالتفات إلى الموضوع، وإلاّ فلا تمكن من الامتثال بعنوانه وإن تمكّن من ذات الحجّ.

بل التمكن من الامتثال متقوّم بالالتفات إلى الحكم، فالغافل عن الحكم لا يمكنه الامتثال، ولذا ذكر سيّدنا الأستاذ رحمته أنّ الغافل عن الحكم لا يكون مكلفاً واقعاً، لعدم تمكّنه من الامتثال ولو على وجه الاحتياط. واشتراك الحكم بين العالم والجاهل إمّا هو في الجهل البسيط الذي يتمكّن معه من الامتثال لا مع الجهل المركّب والغفلة^(١).

واشترط الحكم بالعلم والالتفات إليه بهذا المعنى لا محذور فيه على ما حَقّق في محلّه. فليس فيه محذور التصويب كما هو واضح. ومحذور الدور أو الخلف مندفعان بوجوه: منها: تقييد الحكم بالحصة المتأتمّة مع العلم لا بنفسه، ومنها: بيان نتيجة التقييد بخطابين؛ ومنها: تقييد مصلحة الحكم بخصوص العالم.

(١) مستند العروة ١: ١٢٦، كتاب الحجّ، المسألة ٢٥ من الاستطاعة.

هذا، ولو أريد بالآية التمكن من فعل الحج فلا ريب أن مناسبة الحكم والموضوع تحدّد وتقيّد إطلاق الآية بخصوص الاستطاعة والتمكن الذي يمكن ويتمكن من صرفه في الامتثال، وهذا لا يكون إلا مع الالتفات إلى الموضوع بل الحكم كما تقدّم.

نعم، لا يشترط العلم بالموضوع أو الحكم، بل يكفي في صدق التمكن احتمالها حيث يمكن معه الاحتياط.

وعدم وجوب الاحتياط، والترخيص في تركه عند الشك في تحقق الموضوع، لا يعني عدم صدق التمكن. نعم، هو معذور في ترك الحج بترخيص الشارع أو العقل. وهو أعمّ من عدم تحقق الشرط.

وقد تقدّم نحو هذا في ردّ التمسك بإطلاق أخبار تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة وأنّ المراد -ولو بمناسبة الحكم والموضوع- هو الزاد والراحلة اللتان يمكن صرفهما في الحج. فن لا يدري بملكه -للغفلة- لا يكون واجداً للشرط.

مسألة: إذا لم يتيسر الحج للمكلف إلا إذا خرجت القرعة باسمه فهل يجب عليه أن يجزّب حفظه إذا كان واجداً لبقية شروط الاستطاعة من المال والصحة؟ وعلى تقدير عدم تعرضه لتجربة حفظه فهل يستقرّ الحجّ عليه؟

حكم الاشتراك في القرعة إذا توقّف عليها الحج

قد يفرض المكلف متمكناً من سلوك طريق آخر بدون القرعة ولكن يكلفه مؤونة زائدة لبعد الطريق وغيره فتكون مؤونته أكثر من مؤونة طريق القرعة فهل يجب عليه مع كونه واجداً لاستطاعة الطريق الآخر من حيث المال وغيره الحجّ من ذاك الطريق؟

ثمّ إنّ قد لا يتيسر الحجّ، خارجاً عما هو المقرّر من قرعة وغيرها إلا بالتقيّة في الإحرام، بلبس المخيط، فهل يجب الحجّ حينئذٍ فيحرم من الميقات ولا يتجنّب المخيط إلا حيث يمكنه التجنّب في الطواف وغيره من الحالات؟ وهل تجب عليه كفارة لبس المخيط أو لا؟

وهل يجب الحجّ مع توقّفه على أخذ تأثيرة الدخول (الفيزا) أو نحوه من الإجراءات الحكومية والتي يكون الطريق منسداً على المكلف بدونها؟

وهل يجب الحجّ مع توقّفه على دفع ضريبة للحكومة خارجة عن نفقات الحجّ ممّا لا تصرف في مؤونة الحاج ولا يتوقّف الحجّ عليه؟

وهل يجب الحجّ مع توقّف الصحة والسلامة على حقن دواء واستعماله وإلا فيعلم المكلف بعدم سلامته من المرض في الموسم؟

وهل يجب الحجّ إذا كان الطريق مسدوداً فعلاً من قبل الحكومة وإنّما

يفتح في زمان متأخر يلي الموسم؟
 هذه جملة من الأسئلة مطروحة في المقام، يستدعي وضوح الحكم فيها
 البحث، فنقول بعد التوكّل على الله:
 ها هنا عدّة فروع:

وجوب الحجّ قبل تجربة القرعة مع التمكن

الفرع الأول: إذا استطاع المكلف أن يحجّ من طريق آخر بدون القرعة،
 فالظاهر وجوبه وإن كلفه مؤونة زائدة على طريق القرعة؛ وذلك لعموم
 الآية وإطلاق النصوص أو عمومها؛ فإنّه مستطيع للحجّ؛ وإن كان على
 تقدير القرعة تقلّ مؤونته ونفقة سفره؛ وعلى هذا فما تعارف في هذه الأزمنة
 في بلادنا من بيع سندات الحجّ - ممّا يعبرّ عنه بالفيشات - حيث يكون
 مالکها مرخصاً في الحجّ سابقاً على المواعيد المقرّرة لأصحاب القرعة فإنّه
 يجب على من يستطيع شراءها أن يشتريها للحجّ في سنته وإن كانت قيمتها
 أضعاف الحجّ الميسّر على أساس القرعة ما دام أنّ القيمة السوقية المتعارفة
 للسندات هو ذلك.

نعم، لو كان بائع السند لا يرضى ببيعه إلّا بزيادة من القيمة المتعارفة
 للسند، فربما لا يجب شراؤه والحجّ به.

والغرض أنّه فرق بين تعارف القيمة وعدمه؛ ومع التعارف فيجب الحجّ
 وإن كان الثمن أضعاف ثمن الحجّ عن طريق آخر لا يتيسّر في هذه السنة.

فكما أنَّ الحجَّ من البلاد المختلفة قريباً وبعداً عن المشاعر تختلف باختلاف مؤونته ونفقته. فقد يكون الحجَّ من بلد بعيد يكلف أضعاف ما يكلف الحجَّ من بلد آخر، ومع ذلك لا يمنع ذلك من وجوبه، فكذلك الحجَّ في الأزمنة المختلفة قريباً وبعداً ربَّما تختلف قيمته فيكون الحجَّ في هذا العام يكلف المكلف أكثر ممَّا يكلفه لو أراد الحجَّ في عام أو أعوام قادمة.

فلا يقاس بما ذكره بعضهم من عدم وجوب الأضحية إذا لم يرض مالکها إلاَّ ببيعها بزيادة من قيمتها؛ وذلك للفرق بين المسألتين؛ فإنَّه إنما لا يجب الحجَّ أو شراء الأضحية إذا زاد السعر عن المتعارف؛ لا ما إذا كان المتعارف زيادة السعر بسبب عزَّة الوجود ونحوها.

بل اختلاف قيمة الحجَّ لمريده في سنته ولمريده في سنة أخرى لا يعدُّ من الزيادة عن المتعارف والنقيصة. وإلاَّ فإنَّ متعارف قيمة الشيء نقدًا يختلف عن متعارف قيمته سلماً، فالحنطة المشتراة على أن يكون التسليم بعد سنة أقلَّ سعراً من الحنطة التي يجب تسليمها حالاً، وكذلك تختلف أجرة المكاري إذا استؤجر لهذه السنة عمَّا إذا بذل له الأجرة نقدًا على أن يكون أجيراً لسنة قادمة فيكون الأول أكثر من الثاني.

مقدار الضمان بتأخير الوفاء

ومن هنا ذكرنا في مسألة ضمان قيم المتلفات أنه لولا الإجماع أو بعض الإطلاقات المقامية - لو تمَّ - يكون المتلف ضامناً لقيمة التالف مع اختلاف

في مقدار القيمة باختلاف زمان الوفاء؛ فإذا وفي عاجلاً كانت القيمة أقل مما إذا أخر الوفاء؛ لأنَّ قيمة الشيء والتعويض عنه عرفاً يختلف باختلاف زمان الوفاء؛ فقيمة شيء حالاً مقدار؛ وقيمته مؤجلاً أكثر لا محالة؛ فلو كنّا نحن وإطلاق ضمان قيم الأشياء لكنّا نقول باختلاف القيمة باختلاف وفائها من الضامن حالاً أو مؤجلاً، بل تختلف باختلاف الأجل قريباً وبعداً.

وكيف كان فلنرجع إلى ما كنّا فيه من وجوب الحج عاجلاً للمتمكن ولو بأضعاف قيمته لو أراد الحج في زمان متأخر.

نعم، لو لم يتيسر الحج في هذه السنة إلا بزيادة من قيمته المتعارفة فربما لا يجب لقاعدة الضرر.

وأصل وجوب الحج وإن كان مستلزماً لنقص في المال - فلذا لا يكون دليل الضرر حاكماً عليه بل يكون وجوب الحج مخصّصاً لدليل الضرر - ولكن إنما يتم ذلك بالمقدار الذي يكون أصل الحج مستلزماً له؛ لا الضرر الزائد عما يقتضيه أصل الحج.

ولذاذكروا أنه إذا لم يرض البائع ببيع الأضحية لنسك الحج إلا بزيادة عن قيمته الفعلية لم يجب الشراء، مع كون أصل وجوب الهدي مستلزماً لنقص المال.

توقف الحج على سلوك غير طريقه

وبما ذكرنا من نكتة وجوب الحج مع فرض زيادة قيمته عما لو بذل القيمة في سنة سابقة ظهر الفرق بين تلك المسألة وبين مسألة أخرى هي:

حكم وجوب الحج على من لا يتمكن من السير إلى الحج لا من طريق قريب ولا أبعد، وإنما يتمكن من الرواح إلى الحج بالدوران في البلاد، كأن يدور حول الأرض من إيران وصولاً إلى المشاعر؛ حيث اختلفوا في وجوب الحج في الفرض وعدمه^(١).

فإن الالتزام بعدم وجوب الحج في تلك المسألة لا ينافي وجوب الحج في المقام؛ لاختلاف ملاك المسألتين؛ وذلك لإمكان نفي وجوب الحج هناك من جهة عدم تخلية السرب حيث لا يعتبر الدوران حول الأرض مسيراً للحج عرفاً وإن سار المكلف ومشى ذلك.

وهذا بخلاف فرض غلاء سعر الحج في هذه السنة؛ فإن الطريق مفتوح

(١) فقد استشكل في وجوبه في المحكي عن التراقي في المستند؛ بل استظهر عدم الوجوب معللاً بعدم صدق تخلية السرب؛ ونحوه في العروة ووافقه في المستمسك. المستمسك ١٠: ١٧١، المسألة ٦٣ من الاستطاعة.

إلا أن سيدنا الأستاذ خالفهم في ذلك وذهب إلى الوجوب، ولكنه قيده بما إذا لم يستلزم الضرر الزائد والحرَج الشديد؛ واستدل لأصل الوجوب بوجوب الذهاب إلى الحج ولو من الطريق غير المتعارف. وأن دعوى الانصراف أو عدم صدق خلؤ السرب عرفاً ممّا لا شاهد عليهما. مستند العروة ١: ٢١٥، الحج، المسألة ٦٣ من الاستطاعة.

أقول: تقييده وجوب الحج بعدم استلزامه الضرر الزائد إلغاء لوجوب الحج في الفرض؛ فإن الدوران في البلاد يستدعي مؤونة زائدة على الحج بدون ذلك لا محالة؛ بل ربما كان مقتضى التقييد عدم وجوب الحج إذا انحصر طريق المكلف في الأبعد - المستدعي لزيادة النفقة - من جهة عدم أمن الطريق الآخر.

ثم إن البحث ليس في وجوب الحج من الطريق غير المتعارف وعدمه حتى يقال بالإطلاق؛ بل مناط البحث وجوب الحج من هذا الطريق لكونه طريقاً للحج أو عدم الوجوب لعدم عدّه عرفاً طريقاً للحج؛ لكون المناط في صدق الطريق إلى الحج ليس مجرد استطرافه في هذا السفر من قبل هذا الشخص. بل لابد من عدّه عرفاً طريقاً بالغض من استطرافه من ناحية هذا الشخص.

ثم لو فرض الإجمال في دليل تخلية السرب وجب الحج من هذا الطريق لعموم آية حج المستطيع.

بذاك السعر؛ والمفروض ملك المكلف لنفقته ولقيمة حجّه في هذه السنة. كما ظهر الفرق بين المسألة هذه وبين مسألة عدم إمكان الحجّ إلّا بالزائد عن القيمة العرفيّة؛ لانحصار الوجه الممكن بمن لا يوافق إلّا على الزيادة إجحافاً، فلا يعدّ ما اقترحه من الأجرة قيمة عرفية فعلاً.

وجوب الحج مع التمكن من طريق لا يعدّ طريقاً للحجّ

ثمّ إنّ عدم وجوب الحجّ مع انسداد الطريق العرفي إلى الحجّ وإمكان الحجّ بالدوران في البلاد يتوقّف على إثبات مجموع أمرين: أحدهما: أن يكون تخلية السرب بمعنى سرب مكّة لينصرف إلى ما يعدّ في العرف سرباً وطريقاً إلى مكّة، وأمّا إذا كان بمعنى سرب الحاج إلى مكّة فيعمّ كلّ طريق يؤدّي بالشخص إلى المشاعر وإن لم يعدّ في العرف طريقاً إلى المشاعر.

ثانيهما: أن يكون تفسير الاستطاعة بخلوّ السرب من التفسير تعبدّاً بتقييد الاستطاعة العرفية بخصوص قسم من الاستطاعة، وأمّا إذا كان من قبيل بيان المصداق - لا التحديد بمعنى الحصر - فلا يفيد حصر وجوب الحجّ في موردّه. وهكذا الكلام بالنسبة إلى تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة وصحّة البدن؛ فإنّه لو كان تقييداً في دليل الاستطاعة لبيان عدم وجوب الحجّ ماشياً وإن لم يكن حرجياً من جهة قرب المكلف إلى المشاعر أو غير ذلك أفاد نفي الوجوب في غير موردّه.

وأما إذا كان بياناً للمصدق المتعارف حيث إنّ الحجّ مشياً فيه مشقة عرفاً للمتعارف بحيث لا يعدّون القادر عليه متمكناً ومستطيعاً للسفر في غير الحجّ لم يناف وجوب الحجّ في غير موردها ممّا يقتضيه إطلاق الآية وعمومها.

ويؤكد الثاني ما تضمّن وجوب الحجّ ماشياً لمن أطاقه؛ بل لو تمكّن من مشي بعضه وركوب بعض الطريق لزمه. وقد علّل بأنّ أكثر من حجّ مع النبي ﷺ كانوا مشاة كما في صحيح معاوية بن عمار، وقد أفتى بمضمونه في الوسائل وقال بعد ذكر الخبر وغيره: وقد حمل الشيخ الحديثين على الاستحباب المؤكّد وهو خلاف الظاهر والاحتياط؛ مع صدق الاستطاعة وعدم المعارض الصريح؛ واحتمال ما تضمّن اشتراط الزاد والراحلة لأن يكون مخصوصاً بمن يتوقّف استطاعته عليهما كما هو الغالب^(١).

ويؤيده ما في بعض النصوص من استغراب وجوب الحجّ بمجرد الزاد والراحلة إذا لم يرجع إلى كفاية ولم يكن عنده نفقة أهله في غيبته. وكيف كان فإذا كانت النصوص بصدد التحديد لا بيان المصدق وكان خلوّ السرب بمعنى سرب مكّة لا سرب المكلف إلى مكّة لم يجب الحجّ في الفرض؛ وإذا لم يتمّ واحد من الأمرين وجب. ولو فرض إجمال نصوص تفسير الاستطاعة كان المتّبع ظهور الآية وأنّ العبرة بالاستطاعة العرفيّة. هذا ما تقتضيه الآية.

(١) الوسائل ٨: ٢٩، الباب ١١ من وجوب الحجّ.

ولكن مقتضى قاعدة نفي الضرر عدم وجوب الحج في الفرض؛ وذلك لأنّ طبيعي الحج لا يستدعي هذا المقدار من الضرر المالي، وإنّما طرء ذلك بسبب خاص في حقّ هذا المكلف في هذه السنة.

ومجرّد كون أصل الحجّ ضررياً لا يوجب تحكيم الضرر على المكلف مطلقاً، كما ذكر نظيره في انحصار الأضحية عند من لا يبيعه إلّا بزيادة من الثمن الفعلي، هذا.

ولكن لازم ذلك عدم وجوب الحجّ على المكلف من الطريق الأبعد، حيث كان في الأقرب مانع، إذا كان الأبعد يكلفه مؤونة زائدة كما هو الغالب؛ وظاهر المعروف ومنهم السيّد اليزدي في العروة وسيّدنا الأستاذ خلافه حيث صرّحوا بوجوب الحجّ من الأبعد.

التفاوت في مقدار نفقة الحجّ

ثمّ إنّ بناءً على ما قرّرناه - من وجوب الحجّ على كلّ مكلف مستطيع ما لم يكن مستلزماً لضرر زائد على ما يقتضيه طبع الحجّ - ينبغي ملاحظة الحجّ الذي ينسب حجّ المكلف إليه، وبلحاظه يعتبر الحجّ ضررياً وعدمه؛ فإنّه لا يقاس حجّ شخص إلى حجّ غيره بلا ريب؛ وإلّا كان حجّ الأبعد بالنسبة إلى حجّ الأقرب ضررياً بل كان حجّ من عدا القريب غير واجب لكونه ضررياً بالنسبة إلى حجّ القريب، وهذا ما لا يمكن الالتزام به فقهيّاً. ويخطر بالبال شمول آية حجّ المستطيع لكلّ الأصناف التي يقسم العرف

الناس إليها. ويقابله الانقسامات غير المعروفة وإن صحّت عقلاً. مثلاً تقسيم العرف الناس إلى البعيد وإلى القريب وتقسيم البعيد إلى المراتب المختلفة وتقسيم الناس إلى الملك والرعيّة وتقسيم الرعيّة إلى من لهم شؤون مختلفة بها تختلف مؤوناتهم ونفقاتهم وعلى أساسها يختلف مقدار مؤونة استطاعتهم لعمل أو فعل من الأفعال.

ففي تمام هذه الانقسامات يجب الحجّ على كلّ الأقسام والأصناف ويلاحظ حجّ كلّ صنف من الأصناف مع ما يقتضيه طبع الحجّ من ذلك الصنف. ولا يلاحظ مثلاً حجّ القروي مع البلدي ولا الأقرب مع الأبعد ولا الرعيّة مع الملوك. بل ولا ملك عالي مع ملك أدنى منه ولا حجّ الصحيح مع حجّ المريض الذي لا يمنعه مرضه من الحجّ ولكن يكلفه مؤونة زائدة على ما يستدعيه حجّ الصحيح وهكذا وإليك.

وعلى هذا الأساس لما لم يكن من الانقسامات العرفية للناس هو تقسيمهم إلى من يتمكّن من الحجّ بأجرة المثل ومن لا يتمكّن إلاّ بزيادة عنها إجحافاً، لم يكن الحجّ مع عدم التمكن إلاّ بالزيادة عن أجرة المثل سيما المجحفة واجباً وإن كان المكلف متمكّناً من ذلك.

وعلى هذا الأساس لما لم يكن من الانقسامات أيضاً من لا يتمكّن من الحجّ إلاّ بالدوران في البلاد ومن يتمكّن من الحجّ بالطريق المعتاد والمتعارف لم يجب الحجّ في الفرض الأوّل - لا لكون شرط الوجوب تخلية السرب وسرب مكّة غير مخلى في هذا الفرض كما ذكره العراقي وغيره لإمكان منع كون الشرط خلوّ سرب مكّة بل كون الشرط خلوّ سرب

المكلف إلى مكة كما أشرنا إليه - بل لكون الحج في هذا الفرض ضرورياً زائداً على ما يقتضيه طبع الحج للصنف الذي يكون المكلف منه؛ ولا يعد التمكن من الحج الدوراني وما يقابله من الأصناف ليكون كل منها ميزاناً لتعيين نفقة الحج.

الدوران بين تخصيص دليل نفي الضرر وبين حكومته على دليل

والتحقيق أنه كلما دار الأمر بين تخصيص دليل لا ضرر وبين حكومة لا ضرر على دليل كان الثاني هو المتعين من دون ملاحظة النسبة بين الدليلين من كونها عموماً مطلقاً أو من وجه؛ وذلك لتقدم المحاكم على غيره مطلقاً ما لم يستلزم إلغاء المحكوم، فيقدم الدليل الآخر ويخص به دليل لا ضرر. وبالجمله: إذا كان ثبوت المدلول على أساس العموم والإطلاق يكون منفياً بدليل لا ضرر؛ وإنما يتقدم المدلول على دليل لا ضرر إذا كان المدلول ثابتاً بنص لا يقبل التخصيص والتقييد.

وعليه فهما كان ثبوت وجوب الحج على مكلف على أساس الإطلاق أو العموم كان مقتضى حكومة لا ضرر - وكذا لا حرج - نفي الوجوب إذا كان الحج مستلزماً للضرر أو للحرج لا يستدعيها ذات الحج وأصله؛ وإنما يجب الحج المستلزم للضرر والحرج الزائدين عما يستدعيها أصل الحج إذا ثبت وجوبه بخصوص دليل بحيث لا يحتمل اختصاص الوجوب بغيره من المكلفين. وعليه لما لم يحتمل اختصاص وجوب الحج بخصوص حاضري المسجد

الحرام كان الوجوب ثابتاً على النائي عن المسجد وإن كانت مؤونته زائدة عما يقتضيه حجّ المكّي. ثمّ لما لم يكن هناك معيّن لمرتبة من مراتب البُعد عن المسجد كان الوجوب ثابتاً لتمام مراتب البُعد عن مكّة وإن كانت مراتب الضرر فيها مختلفة.

ولا يحتمل اختصاص وجوب الحجّ ببعض مراتب البُعد، فلا يكون وجوب الحجّ على البعيد ثابتاً بالإطلاق المحتمل للتخصيص؛ كما أنّ ثبوت الوجوب على بقيّة الأصناف -التي أشرنا إليهم من ملك وغيره وشريف ووضع- قطعي؛ لعدم احتمال اختصاص وجوب الحجّ بخصوص غير الملوك أو غير الشرفاء، ومعه فلا يلحظ في الضرر المسقط لوجوب الحجّ حجّ الرعيّة أو الوضع ليكون حجّ الملوك والشرفاء بالنسبة إلى حجّ غيرهم ضرريّاً.

ولازم هذا الضابط الذي ذكرناه -من كون العبرة بتخصيص (لا ضرر) هو القطع به هو- أنّه كلّما احتمل اختصاص وجوب الحجّ بما عدا صنف وكان حجّ ذاك الصنف موجباً لضرر زائد على غيرهم لم يجب الحجّ في حقّ ذاك الصنف بدليل (لا ضرر). فثقل الحجّ بالدوران في البلاد ممّا يحتمل عدم وجوبه؛ فحيث يستلزم مثله ضرراً زائداً على ما يقتضيه الحجّ بدون الدوران لم يجب بدليل لا ضرر.

والفرق بين هذا البيان وسابقه هو أنّه ربّما يورد على السابق بأنّ إثبات وجوب الحجّ على الأصناف حسب التقسيمات العرفية للناس اقتراح لا معيّن له -وإن كان عدم تعيّن بعض الأصناف حسب التقسيم العرفي منشأ

للقطع بعدم اختصاص وجوب الحج بخصوص صنف - فربما يكون هناك تقسيم عرفي ومع ذلك يحتمل عدم وجوب الحج على بعض الأقسام المفروضة فيه؛ فالمناط احتمال وجوب حج صنف وعدم احتماله بلا فرق بين كون تقسيم الناس حسب ذلك الصنف عرفياً وعدمه.

وجوب تجربة القرعة مع انحصار التمكن بها

الفرع الثاني: إنه هل يجب تجربة القرعة حيث ينحصر طريق الحج بها؟ قد يفرض العلم بإصابة القرعة في السنة الأولى أو لا؛ وقد يفرض العلم بإصابة القرعة في بعض السنين بمعنى أنه بالقرعة يوزع الجماعة على سنين فيعلم بإمكان الحج في إحدى سنوات خمس مثلاً ولا تتعين السنة إلا بالقرعة. وقد يفرض عدم العلم بإصابة القرعة في شيء من السنين لا الأولى ولا غيرها؛ كما لو كان بناء القرعة على إعماها كل عام ولا ينحصر عدد الناس في خصوص من أجرى القرعة عليهم في السنة الأولى. فهذه فروض ثلاثة.

ربما يحتمل عدم وجوب الحج مع إناطة الترخيص فيه من قبل الحكومات بالقرعة وإن علم إصابة القرعة؛ وذلك لاشتراط وجوب الحج بخلو السرب وعدم المانع؛ والمفروض أنه لا يجب تحصيل الشرط؛ لعدم وجوب تحصيل الاستطاعة.

بل ربما يحتمل عدم وجوب الحج في هذه الأعصار نظراً إلى أن الحج

منوط بأمور إدارية كأخذ جواز السفر من الحكومة وأخذ الترخيص من حكومة الحجاز، ولا يرخص لأحد بالسفر بدون هذه التمهيدات، فيكون الطريق مسدوداً على المكلف إلا إذا حصل هذه المقدمات، فيكون من تحصيل الاستطاعة؛ فذلك من قبيل أن يكون المانع عدوًّا لا يندفع إلا بالمقاتلة معه؛ فإنه وإن أمكن دفعه بقتله مع الأمن على النفس والوثوق بالغلبة عليه إلا أنه لا يجب ذلك؛ لعدم وجوب تحصيل استطاعة الطريق كعدم وجوب تحصيل استطاعة المال؛ وكذا الصحة فإنه إذا كان المكلف مريضاً لا يمكنه الحجّ معه إلا أنه يمكنه العلاج لا تجب عليه المعالجة.

نعم عدم جواز تعطيل الكعبة ووجوب الحجّ كفاية كلّ عام شيء آخر، وليس مشروطاً بالاستطاعة؛ فإنّ البحث في المقام إنّما هو في الحجّ الواجب بسبب الاستطاعة لا غيره؛ ومن هنا يجب الحجّ على الناذر مهما كلّفه الأمر. وأيضاً ربّما يحتمل عدم وجوب الحجّ إذا توقّف على بذل مال خارج عن زاد الحجّ ونفقته كما إذا كانت الحكومة تطالب بضريبة؛ لا ما تأخذها لنفقات المكلف؛ فهو كما لو توقّف دفع العدو من الطريق على بذل مال له.

وجوب الحج مع العلم بالإضطرار إلى ترك الإحرام

ثمّ إنّ لو أمكن الحجّ بدون القرعة ونحوها ولكن بلبس المخيط والتظاهر بالإحلال حال الإحرام، فالكلام تارةً في وجوب الحجّ وعدمه، وأخرى في جواز الحجّ - بعد عدم الوجوب - وعدمه؛ لاستلزام الحجّ ارتكاب المحرّم،

وهو ينتهي إلى الاختيار؛ وثالثة في وجوب الكفارة بلبس المخيط وعدم وجوبها؛ حيث ذكر الفقهاء تبعاً للنصوص أنّ من اضطرّ إلى لبس المخيط للبرد مثلاً جاز له ذلك مع وجوب التكفير، نظير وجوب التكفير في المضطرّ إلى التظليل.

وجوب الكفارة بالاضطرار إلى المخيط تقية

أمّا لزوم الكفارة فقد قيل به وإن جاز تكليفاً لبس المخيط تقية للضرورة. وربما يستدلّ لذلك بوجهين:

الوجه الأول: إطلاق النصوص الدالة على وجوب الكفارة بلبس المخيط؛ ففي صحيح زرارة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من نتف إبطه أو قلّم ظفره أو حلق رأسه أو لبس ثوباً لا ينبغي له لبسه أو أكل طعاماً لا ينبغي له أكله وهو محرم ففعل ذلك ناسياً أو جاهلاً فليس عليه شيء، ومن فعله متعمداً فعليه دم شاة»^(١). ونحوه غيره.

الوجه الثاني: خصوص ما تضمن وجوب الكفارة بلبس المخيط اضطراراً؛ ففي صحيح محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المحرم إذا احتاج إلى ضروب من الثياب يلبسها؟ قال: «عليه لكلّ صنف منها فداء»^(٢).

(١) الوسائل ٩: ٢٨٩، الباب ٨ من بقیة كفارات الإحرام، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الباب ٩.

ويرد عليه: أما على الوجه الأول فبأن: حديث رفع الاضطرار حاكم على إطلاق ذلك؛ فإنه لا يختص بخصوص رفع الحكم التكليفي. بل إطلاق حديث الرفع وخصوص بعض نصوص الرفع رافعان للكفارة ونحوها من الأحكام الوضعية.

وأما على الوجه الثاني فبأن: هذه الرواية ناظرة إلى تعدد الكفارة بتعدد الثياب الملبوسة فيما وجبت بلبس الواحد؛ وأما أن الكفارة تثبت في مطلق الحاجة والاضطرار ليشمل فرض التقية أو هي خاصة بفرض الحاجة لبرد ونحوه فبحاجة إلى إثبات، فتأمل.

ومما يؤكد عدم وجوب الكفارة في المقام ما رواه في الاحتجاج عن محمد بن عبدالله الحميري أنه كتب إلى صاحب الزمان عليه السلام يسأله عن الرجل يكون مع بعض هؤلاء ويكون متصلاً بهم يأخذ عن الجادة ولا يحرم هؤلاء من المسلخ فهل يجوز لهذا الرجل أن يؤخر إحرامه إلى ذات عرق فيحرم معهم لما يخاف الشهرة أم لا يجوز إلا أن يحرم من المسلخ؟ فكتب إليه في الجواب: «يحرم من ميقاته ثم يلبس الثياب ويُلَبِّي في نفسه، فإذا بلغ إلى ميقاتهم أظهره...»^(١).

فإن ظاهر إطلاقه المقامي بل اللفظي عدم وجوب الكفارة باللبس عند التقية؛ فلو فرض إطلاق في دليل الكفارة فلا مناص من تقييده بغير فرض اللبس للتقية؛ فإن ما تضمن ثبوت الكفارة في اللبس للحاجة لو شمل المقام

(١) الوسائل ٨: ٢٢٦، الحج، الباب ٢ في المواقيت، الحديث ١٠.

فلا ريب أنه ليس بالخصوص؛ إذ لو لم يكن ظهور الحاجة في غير التقية
فنهاية الأمر عموم له.

وأما خبر الحميري فمورده خصوص التقية. بل مورده مشتمل على نوع
من الاختيار؛ فإنّ تقديم الإحرام من المسلخ غير متعين ظاهراً للمختار،
وإنّما هو أفضل فإذا جاز الإحرام من الموضع الأفضل مع العلم بالاضطرار
بعده إلى الخيط، ولم يكن فيه كفارة، مع التمكن من تأخير الإحرام إلى
موضع يجوز الإحرام منه اختياراً ولا يستلزم ارتكاب التروك فما ظنك بمن
لا يتمكن من الإحرام بدون ارتكاب التروك أصلاً؟!

ولو فرض تحكّم التعارض بين الخبرين لكون الدلالة في كلّ منها
بالإطلاق؛ أمّا خبر الكفارة فواضح، وأمّا خبر الحميري فلأنّ موردها وإن
كان هو التقية إلا أنّ دلالتها على نفي الكفارة بالإطلاق لعدم كونها نصّاً في
نفي الكفارة، فمع كون المعارضة محكمة فلا ريب أنّ المرجع حينئذٍ هو
الأصول العملية، ومقتضاها البراءة.

والمستحصل: أنّه لو كانت العبرة في النسبة بين دليلين
هو ملاحظة الموضوع خاصّة فالنسبة بين الخبرين في المقام هو الإطلاق
والتقييد. وأمّا إذا كانت العبرة بملاحظة الموضوع والمتعلّق معاً
فيستحكم التعارض.

وقد اختار سيّدنا الأستاذ رحمته في بعض فروع الكفارات في الحجّ تبعاً
للزقاي الجمع بين إطلاق المتعلّق وتقييده، بالتقييد؛ حيث ورد في بعض

الموارد أنَّ من فعل كذا لا شيء عليه، وفي نص آخر عليه دم شاة، فجمع بينهما الأستاذ بأنه لا شيء عليه إلا دم شاة، بعدما عرض عليه أنَّ النراقي جمع بذلك وكان يرى التعارض بينهما قبل ذلك.

وفي غير هذا الفرض فالجمع بين إطلاق المتعلّق وتقييده في دليلين بالتقييد ممّا لا ينبغي الارتياح فيه؛ وإنّما الكلام في تأخّر ملاحظة النسبة بين المتعلّقين عن ملاحظة النسبة بين الموضوعين. وليس لهم في ذلك كلام منقّح؛ سوى أنَّ بعض مشايخنا دام بقاؤه قائل - كما أظنّ - بتعيّن ملاحظة النسبة بين الموضوعين وعدم إدخال المتعلّقين في ملاحظة النسبة؛ وليس لذلك دليل سوى دعوى أنَّ العرف يجمع في أمثال ذلك بما ذكر، وهذه الدعوى عندي غير واضحة، ومن المحتمل كون حكم هذه القضايا حكم ما كانت النسبة بين دليلين العموم من وجه.

ونظير المقام ما تضمّن وجوب الخمس في مطلق الغنيمة مع ما تضمّن أنَّ الأراضي المفتوحة عنوة ملك للمسلمين؛ فإنّ النسبة بين موضوعي الدليلين هو العموم والخصوص المطلق، ولكن دلالة الثاني على ملك ما يعمّ الخمس بالإطلاق عكس الدليل الأوّل.

ومثل ذلك ما تضمّن أنَّ المرأة تستر رأسها وشعرها وكلّ جسدها في الصلاة عدا الوجه والكفّين مع ما تضمّن أنَّ الأئمة لا تستر شعرها وهو بالنسبة إلى حالة الصلاة وغيرها مطلقة وإن كان موضوعها أخصّ عكس الأوّل.

جواز الإحرام مع العلم بالإضطرار إلى التروك

وأما مسألة جواز التلبس بالإحرام مع العلم بالاضطرار إلى ارتكاب التروك، بل وجوبه بوجوب الحج مع تحقق شرطه، فالظاهر أنه لا محذور فيه؛ وليس هو من قبيل الاضطرار بالاختيار الذي لا يمنع من الإثم.

بيان ذلك: أنه قد يفرض تنجز التكليف بشيء، لفعلية الخطاب وتحقيق موضوعه، وقد لا يكون التكليف والخطاب منجزاً لعدم فعلية موضوعه:

ألف: أما في الأول فلا يجوز ارتكاب المخالفة لا ابتداءً ولا بالتسبب إليه بإيقاع النفس في الاضطرار؛ فإنه لو فرض كون الاضطرار الحاصل بالاختيار موجباً لسقوط الخطاب والتكليف في ظرفه ولكن لا يبعد أن المتفاهم من الدليل عدم سقوط الملاك؛ فيكون التسبب إلى فواته معصية معاقباً عليه؛ وإن كان العقل يوجب ذلك تحرّزاً من فوات ملاك أعظم؛ فمن اضطرّ بالاختيار لشرب الماء المغصوب حفاظاً على حياته فإنه يُعاقب على ذلك وإن كان يلزمه عقلاً ذلك فراراً من عقاب التعرّض لهلاك النفس الذي هو أعظم من عقاب إتلاف مال الغير وغصبه.

هذا كلّه بالفضّ عن انصراف دليل الرفع بالاضطرار عمّا إذا كان بالاختيار؛ واختصاصه بما إذا طرأت الضرورة واتفقت بدون التسبب من ناحية المكلف، ومعه فلا موجب لرفع التكليف في الفرض، كما هو واضح. ويمكن أن يُقال: إن كان متعلّق التكليف مقيداً بعدم الاضطرار إلى مخالفته فهذا التكليف منطبق على المضطرّ بالاختيار؛ حيث يكون التكليف منجزاً

سابقاً على الضرورة، ولا ضرورة له إلى المخالفة قبل الإقدام على ما يضطرّ معه.

وأما إذا كان التكليف مقيداً بعدم الاضطرار إلى ارتكاب متعلّق التكليف كشرب النجس - لا بعنوان عدم الاضطرار إلى المخالفة - فكما لا ينطبق هذا الموضوع على المضطرّ بغير الاختيار لا يكون منطبقاً على المضطرّ بالاختيار بعد إطلاق الاضطرار الرفع للتكليف لما إذا كان بالاختيار؛ فإنّه ما من محرّم إلّا وقد أحله الله لمن اضطرّ إليه. إلّا أنّ تقييد التكليف على هذا النحو خلاف ظاهر إطلاق الأدلّة، ولا بأس مع قيام القرينة على ذلك بالمصير إليه، بل هذا الفرض خارج عمّا فرضناه من تحقّق موضوع التكليف. هذا كلّه في فرض تنجز التكليف بتحقّق موضوعه.

ب: وأما إذا لم يكن التكليف منجزاً لعدم تحقّق موضوعه فلا موجب للمنع من التسبب إلى الاضطرار إلى مخالفته في ظرف تحقّق الموضوع؛ والتعبير بالاضطرار والمخالفة من ضيق التعبير وإلّا فلا مخالفة إذ لا تكليف، كما لو شرب دواءً قبل شهر رمضان بحيث لا يتمكّن بعده من الصوم والإمساك، فإنّه لا يكون عاصياً للأمر بالصوم.

والسرّ في أصل المطلب هو: أنّ عدم الضرورة جزء لموضوع التكليف، ولا محذور في إعدام الموضوع فضلاً عن التسبب إلى عدمه قبل تحقّقه؛ فقد تقدّم أنّه لا دلالة للإطلاقات على وجوب التحقّق على موضوعات الأحكام فضلاً عن التحرّز عن إيجاد المانع عن تحقّقه. وإنّما لا يجوز التسبب إلى الضرورة بعد الخطاب؛ لعدم كون تلك الضرورة من حدود

التكليف؛ فإنَّ المكلف غير مضطرٍّ إلى المخالفة حين توجَّه الخطاب، فتكون المخالفة منجزة عليه لا محالة؛ بخلاف فرض عدم تنجِّز الخطاب؛ إذ المكلف قبل التلبُّس بالإحرام مثلاً غير مخاطب بالتجنُّب عن تروكه؛ ثمَّ لو تسبَّب قبل الإحرام إلى ضرورة ارتكابها بعد أن يحرم - والمفروض أنَّ من قيود الموضوع أعني التروك المحرمة عدم الضرورة إليها - فلا موجب للمنع من ذلك؛ وذلك لعدم إحراز وجود ملاك للتكليف في ظرف الضرورة، كعدم إحرازه في ظرف انعدام جزء آخر من الموضوع، فإنَّ الملاك إنَّما يستكشف بالتكليف وتحقُّق الخطاب، وبدونه لا كاشف عنه إلَّا إذا تضمَّنه نصٌّ من قبل الشارع بالخصوص. ومعه فلا مناص من رعايته إذا لم يكن فيه محذور؛ فإنَّه يستكشف من دليل الملاك ثبوت التكليف فتكون الضرورة المسقطه للتكليف، هي ضرورة خاصَّة؛ وهي الضرورة بغير الاختيار، وأمَّا معه فالتكليف متحقِّق لا محالة.

نعم ربَّما يكون في التحقُّظ على الملاك تفويت لملاك أهمَّ فلا يجب بل لا يجوز؛ لسقوط الخطاب بسبب المزاحمة بخطاب أهمَّ؛ ومثل هذا لا يمنع من صدق العصيان وإن كان الخطاب ساقطاً بعد أن كان التسبب إليه بالاختيار؛ وإنَّما أسقط الشارع خطابه لا لقصور في الملاك بل لثلاً يسبَّب لتفويت ملاك أهمَّ.

نعم، لو لم يكن المكلف بنفسه سبباً لمخالفة الخطاب المهمَّ ولم يكن هو المسبَّب للضرورة دخل في بحث التزاحم الملاكى - لا الامتالي - فيتعيَّن الخطاب بالأهمَّ بعد الكسر والإنكسار بين الملاكين، ولا يكون معه خطاب

فعلاً بالمهمة.

ثم إن هذا كله في فرض تمكّن المكلف من التسبب إلى عدم المخالفة في ظرف التكليف؛ كما لو تمكّن من الإحرام من ميقات لا يضطرّ معه إلى الاستئصال؛ فإنه لا يجب على القاعدة. وأمّا إذا لم يكن متمكناً من ذلك فالأمر أوضح؛ فإنه إذا لم يمكن التحرّز من الاستئصال من أيّ المواقيت أحرم المكلف، فإنه لا بأس بالتلبّس بالإحرام؛ وإن كان الإحرام غير واجب على المكلف كما لو أراد أن ينوب عن غيره أو يأتي بعمره مندوبة؛ كلّ ذلك لعدم تنجّز حرمة التروك عليه قبل التلبّس بالإحرام؛ وأمّا بعده فالمفروض أنّه مضطرّ إلى الارتكاب، ومعه فلا تكليف بالتجنّب عن التروك.

والفرق بين هذا الفرض وسابقه هو أنّه يمكن للمكلف امتثال الأمر بالإحرام - ولو النديبي - مع التجنّب عن التروك في الفرض السابق؛ وذلك بالإحرام من ميقات آخر أو في زمان آخر مثلاً فربما يتخيّل تقيد الأمر بما لا يستلزم مخالفة، بخلاف هذا الفرض الذي لا مناص له لو أراد امتثال الأمر بالحجّ أو العمرة المندوبة أن يرتكب المحذور؛ فإنّ الأمر يدور بين ثبوت الأمر وبين سقوطه رأساً.

ويؤكّد ذلك إطلاق ما تضمّن من النصوص الأمر بالحجّ والعمرة المندوبين فإنّ تخصيص ذلك بما إذا لم يعلم المكلف باضراره إلى التروك ولو لنسيان بلا موجب. بل الإطلاقات المقاميّة مقتضية لعدم حرمة التلبّس بالإحرام للمضطرّين إلى التروك؛ فإنه لو كان التلبّس بالإحرام حراماً على

مثلهم لنبته على ذلك في الأخبار.

ويؤكده أيضاً خبر الحميري المتقدم حيث تضمن جواز الإحرام من
الموضع الأفضل مع العلم باستلزامه التلبس بتروك الإحرام^(١).

(١) ثم إنني قد كتبت سابقاً في موضوع الإحرام مع العلم بالإضطرار إلى تروك الإحرام رسالة أوردها في
المقام:

مسألة: إذا علم المكلف بأنه مضطر إلى ارتكاب تروك الإحرام فهل يجوز له التلبس بالإحرام؟ وذلك كما
إذا علم المكلف بأنه مضطر إلى التظليل أو إلى لبس شيء من الثياب أو أكل شيء مما لا يحل للمحرم أكله
أو استعمال ما لا يجوز للمحرم استعماله من الأدهان أو الاكتحال أو ما شاكل ذلك.

والكلام في هذا تارة من ناحية الحكم الوضعي وأنه هل يصح الإحرام في هذا الفرض مع الالتفات إلى
الضرورة؟ وأخرى من ناحية الحكم التكليفي بعد فرض الصحة؛ وثالثة من ناحية ثبوت الكفارة وعدمه.
أما الكلام من ناحية صحة الإحرام فالظاهر هو الصحة؛ لعدم المحذور في ذلك سوى دعوى عدم
تمشي قصد التقرب - الذي هو شرط صحة العبادات كلها - في الفرض؛ حيث يعلم المكلف باضطراره
إلى ارتكاب المحرم على تقدير التلبس بالإحرام؛ وهو اضطرار بالاختيار، وقد شاع أنه لا ينافي الاختيار.
وإن شئت قلت: إنه مع استلزام الإحرام لارتكاب المحرم لا أمر بالإحرام حتى ينحو الترتب فضلاً عن
الأمر المطلق.

أما عدم صحة الأمر المطلق - في مقابل الأمر الترتبي - فواضح؛ فإنه لا يعقل مع فرض حرمة الملازم.
وأما عدم الأمر حتى ينحو الترتب فلأن الأمر الترتبي إنما يصح في موارد استلزام الواجب للحرام إذا لم
تكن الحرمة ناشئة من نفس الوجوب؛ نظير ما لو استلزم الوضوء تصرفاً محرماً، وليست حرمة التصرف
ناشئة من وجوب الوضوء.

وأما إذا نشأت الحرمة من نفس التكليف الوجوبي فلا مجال للوجوب بعد استلزامه لحرمة لا مناص منها.
ويشكل بأنه: إن كانت الحرمة ثابتة بالفعل فلا يبقى مجال للأمر بالإحرام بعد استلزامه لارتكاب الحرام
إلا بالغاء الحرمة، وإلا كان من التكليف بغير المقدور؛ فإن مطلوبة الإحرام فعلاً في فرض استلزامه
للمحرم لا يعقل بعد كون الحرمة في اللازم أيضاً فعلية.

وأما إذا كانت الحرمة معلقة ومنوطة بالإحرام فهي فرع الأمر بالإحرام وصحته؛ إذ بدونها لا حرمة؛ فإذا
صح الإحرام سقط حرمة اللوازم بدليل الاضطرار.

→ وكون الاضطرار بالاختيار لا ينافي اندراجه في عموم حديث الرفع؛ بعد كون الاختيار في غير فرض فعلية التحريم؛ فهو من قبيل إلتاف الماء قبل حلول وقت الصلاة؛ الذي لا ينافي اندراج المكلف في عموم دليل التيمم وعدم كونه آنماً بذلك.

وبما ذكرنا أنضح الكلام في الناحية الأخرى أعني حكم التلبس بالإحرام تكليفاً؛ وأنه لا بأس بذلك بعد كون استلزامه لارتكاب التروك قبل فعلية الحكم في التروك؛ فليس الإحرام مستلزماً لارتكاب التروك بما هي محزمة؛ وإن استلزم ارتكابها بالغض عن حكمها؛ فإن التروك قبل التلبس بالإحرام ليست محزمة فعلاً؛ وبعد التلبس أيضاً ليست محزمة بدليل الاضطرار.

وكون الاضطرار بالاختيار غير مانع من اندراج الفعل في الحرمة إنَّما هو إذا كان الحكم بالتحريم في فرض الاختيار فعلياً لا بدونه.

وبذلك يتضح الكلام في الناحية الثالثة أعني الكفارة؛ فإن مقتضى عموم أدلة الرفع عند الاضطرار هو عدم وجوب الكفارة؛ كافتضاءها عدم الحرمة تكليفاً.

وما يقال: من أنَّ دليل الرفع لا يعم الاضطرار بالاختيار فيعمه دليل الكفارة.

يرد: ما تقدم أنفاً من أنه لا قصور في دليل الرفع عن مثل هذا الاضطرار إذا لم يكن الاختيار حال فعلية الحكم بالحرمة؛ بل كان قبلها.

نعم، لو كان هناك دليل خاص على ثبوت الكفارة في فرض الاضطرار كان تخصيصاً في حديث الرفع لا محالة؛ وقد دلَّ على ذلك في بعض فروض الاضطرار؛ كما في الاضطرار إلى التظليل مطلقاً أو في خصوص ما إذا كانت الضرورة لمرض أو ضعف؛ وأما إذا كانت الضرورة إلى غير التظليل من سائر التروك -كلبس المخيط أو المعالجة بالأدهان ونحوها- أو كانت الضرورة إلى التظليل لا بسبب المرض ونحوه، بل كان بسبب التقية أو غيرها من فروض عدم التمكن من التجنب -كما إذا لم يوجد مركب بدون التظليل ولم يمكن السفر بغير ذلك- فلا موجب للكفارة.

كما أنه لو كان الاضطرار إلى المحزم اختياراً بعد فعلية الحرمة أمكن الإشكال في عموم حديث الرفع فيه لإسقاط الكفارة؛ كما لو جعل نفسه بعد الإحرام مضطراً إلى التظليل مع تمكنه من التجنب عن ذلك.

والسر في خروج فرض الاضطرار إلى المحزمات بالاختيار عن دليل رفع الاضطرار هو: اندراج مثل ذلك في الفعل الاختياري؛ ومقتضى التقابل بين الاختياري والاضطراري هو عدم صدق الاضطرار في مثل ذلك؛ فيختص الاضطرار عرفاً بما لا اختيار فيه أصلاً؛ وكثير من الأفعال الاختيارية تخرج عن

وجوب تجربة القرعة مع الشك في إصابتها

الفرع الثالث: إذا كان التمكن من الحج منوطاً بالقرعة وإصابتها وكانت إصابة القرعة مشكوكة - كما هو المتعارف - ففي وجوب المساهمة في القرعة بل واستقرار الحج بدون ذلك إشكال.

→ الاختيار إلى الضرورة في بعض مراحل وقوعها، ومع ذلك لا تخرج عن صدق الاختيار. ألا ترى أن من رمى سهماً لا يمكنه إمساكه بعد الرمي وقبل الإصابة ومع ذلك تكون الإصابة فعلاً موصوفاً بالاختيار بقول مطلق؛ فلا تكون الضرورة المنتهية إلى الاختيار؛ موجباً لصدق الضرورة والخروج عن صدق الاختيار.

وبالجملة: لا يشترط في صدق الاختيار كون الفعل إلى حين وقوعه قابلاً للوقوع والعدم؛ ونتيجة ذلك عدم ارتفاع الحكم التكليفي عن الأفعال المنتهية إلى الاختيار؛ ولكن هذا فيما كان الحكم التكليفي فعلياً. وأما قبله فإنه وإن صدق الاختيار في الفعل ولكن ليس الفعل بوصف كونه محرماً متعلقاً للاختيار والإرادة؛ وما لا يجوز إنما هو فعل الحرام بوصف الحرمة حال الاختيار، لا مطلق الفعل الاختياري.

وأما وجوب الكفارة بمثل ذلك فلو لا حديث الرفع فهو شامل بإطلاقه - حيث يكون - للفعل الاختياري والاضطراري معاً؛ فإذا اختص الحكم التكليفي بغير فرض الضرورة فلا يبعد اختصاص الكفارة أيضاً بذلك؛ لانصراف دليل الكفارة إلى فرض ثبوت الحكم التكليفي؛ وعدم شمول ذلك لما إذا لم يكن حكم تكليفي في ذات الفعل.

وعلى ما ذكرنا من صدق الفعل الاختياري في فرض الضرورة بالاختيار يعم دليل الكفارة ذلك الفرض؛ فإذا كان دليل الكفارة مخصوصاً بفرض العصيان، فكما لا يكون الفعل اضطراراً بسبب الاختيار عسياناً، إذا كان التسبب إلى الضرورة قبل فعليّة الحكم، كذلك لا يعمّه دليل الكفارة.

فمن أراق الماء وعجز عن الصلاة مع الوضوء بسببه فقد يكون ذلك قبل الوقت وقد يكون بعده؛ وفي كلا الفرضين يكون مختاراً في ترك الصلاة مع الوضوء؛ إلا أن مطلق ترك الصلاة متوضئاً ليس محذوراً؛ وإنما المحذور هو ترك الصلاة مع الوضوء حيث تجب الصلاة متوضئاً؛ ولا وجوب للصلاة قبل الوقت أصلاً؛ وأما بعد الوقت فحيث أن الواجب هو الصلاة متوضئاً على واجد الماء، لم يكن مريق الماء قبل الوقت مصداقاً لذلك؛ فلم يكن ترك الصلاة مع الوضوء مصداقاً لترك الواجب.

ربّما يُقال بوجوب تجربة القرعة على أساس حكم العقلاء بوجوب الاحتياط؛ لكون مآل الشكّ إلى الشكّ في القدرة على فعل الواجب، والذي يجب في مثله الاحتياط في بناء العقلاء؛ فإنّه متى شكّ في القدرة على فعل الواجب وإن أوجب ذلك الشكّ في أصل التكليف -لاشتراط التكليف بالقدرة- ولكن بناء العقلاء في مثل هذا الشكّ البدويّ على الاحتياط، خلافاً لسائر الشبهات البدويّة.

وحّد الفحص وملاكه في هذه الشبهة الموضوعيّة متّحد مع ملاكه وحّدّه في سائر الشبهات الحكميّة بل الموضوعيّة؛ بناءً على وجوب الفحص فيها. والوجه في ذلك: أنّ وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة إمّا هو بملاك النصوص المؤبّخة على ترك التعلّم وهذا لا يجري في المقام، وإمّا هو بملاك قصور حكم العقلاء بالبراءة عن موارد غمض العين عن الواقع والتي يكون الوصول محقّقاً عندهم بكون الواقع منالاً للمكلّف بهذا المقدار، وهذا متحقّق في المقام من موارد الشكّ في القدرة.

بل شأن الشكّ في القدرة شأن سائر الشبهات الموضوعيّة من حيث كونها شبهة موضوعيّة، فبناءً على وجوب الفحص فيها عقلائيّاً وقصور أدلّة البراءة الشرعيّة عن شمولها كالشبهات الحكميّة قبل الفحص لا مناص من الاحتياط في المقام. هذا بالغضّ عن دعوى بناء العقلاء على الاحتياط في موارد الشكّ في القدرة وإن لم يتحقّق لهم بناءً عليه في سائر الشبهات الموضوعيّة.

وإذا كانت إصابة القرعة في بعض السنين معلومة مع تردّد سنة الإصابة بين عدّة سنوات ففي وجوب تجربة القرعة بحث.
وعلى تقدير ترك التعرّض للقرعة ففي استقرار الحجّ ووجوبه في أوّل سنين القرعة إشكال.

ومبنى البحث في وجوب تحصيل التمكن من الحجّ بالقرعة هو أنّ الخطاب بالحجّ هل هو منحلّ بعدد السنين؛ فيتوجّه الخطاب بالحجّ في كلّ سنة فيها لا قبلها، فلا يخاطب المكلف بالحجّ في سنة متأخّرة كما لا يتوجّه الخطاب بالزكاة قبل السنة ولا خطاب صوم السنة اللاحقة قبل تحقّقها؟
أو إنّ الخطاب بطبيعي الحجّ متوجّه إلى المكلف المستطيع لطبيعي الحجّ المتحقّق بالتمكن من الحجّ ولو بعد سنين؛ كما يصدق التمكن من طبيعي الصلاة للتمكن في بعض الوقت ولو آخره، فهو وإن لم يتمكن من حجّ أوّل سنة ولكنه في نفس الوقت متمكّن من طبيعي الحجّ وصرف الوجود بتمكّنه فعلاً من الحجّ بعد سنين، والخطاب لم يتعلّق بحجّ هذه السنة؛ وإنّما هو متعلّق بطبيعي الحجّ وأوّل حصّة منه ممّن يستطيع ذلك؛ فكما أنّ المتمكّن من الصلاة آخر وقتها متمكّن في أوّل الوقت من طبيعي الصلاة بين الحدين وإن لم يكن متمكّناً من الحصّة الخاصّة بأوّل الوقت، فكذا المتمكّن من الحجّ بعد خمس سنين متمكّن في أوّل السنين من طبيعي الحجّ وإن لم يكن متمكّناً من الحصّة الخاصّة بأوّل السنين؟

ومما يترتّب على ذلك أنّ المكلف إذا كان واجداً لمقدار من المال يتعهّد ببذله الفعلي (الحملدارية) بالحج بعد سنين يعدّ المكلف به مستطيعاً للحجّ؛

وإن كان هذا المبلغ لا يكفي للحجّ في هذه السنة؛ لكون المنفعة عاجلة أغلى من المنفعة المتأخّرة؛ فكما أنّ الأجير للخياطة إذا تعهّد بالعمل في مدّة قريبة يأخذ أجرة زائدة عمّا إذا تعهّد بالعمل في مدّة أبعد، فكذلك تعهّد الجبال أو الحملدارية أو سائر الأكرة.

والمتعارف من الحجّ في بلاد إيران في هذه الأيّام هو هذه الطريقة، فتتكفّل الحكومة بإحجاج مَنْ سَدّد مبلغاً معيّناً بعد خمس سنوات مثلاً من تسديد المبلغ، وهذا يختلف عمّا إذا لم تتعهّد الحكومة أو الشخص فعلاً بالإحجاج، وإنّما تعهّدت بالعمل بالمبلغ المدفوع مضاربة ثمّ إحجاج المكلف بعد سنين بما حصل من مجموع رأس المال والأرباح. فلا يجب على المكلف تسديد المبلغ للحجّ إذا لم يكن عنده فعلاً من المال ما يمكنه الحجّ به في سنته ولا وجد مَنْ يتكفّل فعلاً بإحجاجه بعد سنين على أن يكون عقد الإجارة على المبلغ المدفوع فعلاً.

وربّما يقال: إنّ المتعارف من تعهّد مؤسّسة الحجّ في هذه البلاد هو هذه الصورة، أعني العمل بالمال المدفوع فعلاً بعنوان المضاربة ثمّ صرف الحاصل بضمّ رأس المال في الإحجاج.

والفرق بين الصورتين هو: أنّ الثاني يتضمّن الاكتساب، ولا يجب ذلك للحجّ، وإنّما يجب الحجّ لمن كان مالكاً، ولا يجب تحصيل الملك - شأن سائر موضوعات الأحكام - وهذا بخلاف الفرض الأوّل، فإنّ ما عند المكلف بالفعل وافٍ بحجّه غايته أنّه لا يني بإحجاجه في سنته، وإنّما يني بإحجاجه بعد سنين، فلزوم الاستئجار على هذا نظير الاستئجار للحجّ في هذه السنة

لمن عنده من المال ما يفي بالأجرة، ونظير لزوم الاستئجار قبل سنة الحج لمن يتوقف ذهابه إلى الحج على ذلك لبعد المسير كما كان كذلك سابقاً في بعض البلاد.

والذي يلوح من النصوص المفسرة للاستطاعة -بناءً على كونها في مقام التعبد- هو تحققها بملك الزاد والراحلة ولو ثمنها فعلاً وبالصحة من المرض وبخلو الطريق والسرب من المانع.

فإن كان المراد من خلو السرب هو تمكّن المكلف فعلاً من السير إلى المشاعر فما دام المكلف غير متمكّن فعلاً ولو لاحتياجه إلى الرفقة ولم يخرجوا بعد فهو فاقد للاستطاعة وإن كان واجداً للزاد والراحلة والصحة. وإذا كان المراد من خلو السرب تمكّن المكلف فعلاً من طبيعي السير إلى المشاعر الذي يكفي في صدقه التمكن ولو بعد شهور بل والتمكّن في سنة متأخرة أو سنين فيكون المكلف حين ملكه الزاد والراحلة واجداً للاستطاعة إلى طبيعي الحج فيتوجّه إليه الخطاب لا محالة.

ولا يبعد أنّ الظاهر من إطلاق النصوص ولو بضّم مناسبة الحكم والموضوع هو الثاني، فكما أنّ اشتراط الصحة من المرض يكون بملاحظة زمان الموسم وأداء المناسك فلا عبرة بالمرض قبله، فكذا انسداد الطريق قبل الموسم لا يخلّ بصدق انفتاح السرب إلى الحج والتمكّن من السير إلى المشاعر.

وأيضاً لو كان للحجّ طريقان أحدهما مسدود والآخر لا مانع فيه وإن كان أبعد، يصدق خلو السرب وإن كان بعض الطرق غير مخلى، فكذا لو كان الطريق في بعض الأزمنة مسدوداً لا في كلّها؛ فإنّ الطريق إلى طبيعي

الحجّ ليس مسدوداً.

ولو فرض عدم صدق افتتاح الطريق فإنّ المكلف متمكّن من السير إلى الحجّ بمجرد تمكّنه في بعض الأزمنة ولو متأخراً؛ ومناسبة الحكم والموضوع يقتضي كون خلوّ السرب ملحوظاً عنواناً للتمكّن من السير إلى الحجّ، ولا موضوعيّة للسير إلى مكّة والمشاعر فعلاً؛ ولولا هذا لم يجب الحجّ على عامّة المكلفين في هذه الأعصار؛ وذلك لعدم سماح حكومة الحجاز بالسفر إلى المشاعر إلّا في زمان خاصّ، ولا يتيسّر السفر إلّا لمن مهّد له سابقاً على ذلك الزمان بتحصيل مقدّمات، والتي منها تحصيل تأشيرة الدخول وجواز السفر وسائر الإجراءات الحكوميّة.

ومما يترتّب على ما ذكرنا وجوب حفظ الملكيّة إذا ملك نفقة الحجّ قبل خروج الرفقة وزمان التمكن من الخروج أو قبل أشهر الحجّ بل وفي سنة سابقة على زمان التمكن من الخروج، وقد وقع الخلاف في ذلك.

قال المحقّق اليزدي: إذا حصل عنده مقدار يكفيه للحجّ يجوز له - قبل أن يتمكّن من المسير - أن يتصرّف فيه بما يخرجّه عن الاستطاعة، وأمّا بعد التمكن منه فلا يجوز وإن كان قبل خروج الرفقة، ولو تصرّف بما يخرجّه عنها بقيت ذمّته مشغولة به^(١).

قال في المستمسك - بعد حكاية بعض عبارات الفقهاء والإشارة إلى ما في الجواهر والذخيرة وكشف اللثام -: وبالحجّلة: يظهر من كلماتهم التسالم

(١) العروة الوثقى: المسألة ٢٣، من شرط الاستطاعة؛ وراجع معتمد العروة ١: ١٣٠.

على جواز إذهاب الاستطاعة قبل خروج الرفقة. والمصنّف ﷺ جعل المدار التمكن من المسير، فإذا تمكّن من المسير لم يجر له إتلاف الاستطاعة وإن لم يخرج الرفقة.

وفي بعض الحواشي أضاف إلى ذلك - أعني التمكن من المسير - أن يكون قبل أشهر الحج، فبعد دخول أشهر الحج لا يجوز إذهاب الاستطاعة وإن لم يتمكن من المسير حينئذٍ ولم تخرج الرفقة فيكون الشرط في جواز إذهاب الاستطاعة أمرين ينتفي الجواز بانتفاء أحدهما^(١).

أقول: ما اشتهر في كلماتهم من اشتراط خروج الرفقة مع عدم وروده في نصّ خاصّ بعنوانه، إمّا هو كناية عن التمكن من الخروج حيث كان لا يتيسّر الذهاب إلى الأسفار البعيدة بالانفراد لعدم أمن الطرق وكان الخروج الجمعي ومع القافلة نوع أمان للمسافر، أو هو كناية عن تحقّق الوقت المناسب عرفاً لمريد الحجّ وأنّه حان وقته المتعارف حيث يكون الإقدام على السفر في غير وقته المناسب والتغرّب عن الوطن في غير أوان الحاجة إلى ذلك مشقّة نوعاً، فنّ لا يتمكن من السفر إلى الحجّ في أوانه المناسب - والذي يختلف باختلاف الأزمنة - لا يعدّ متمكّناً من السفر إلى الحجّ وإن أمكنه الخروج قبل أوانه بسنين بل بسنة في مثل هذه الأعصار.

ويؤكّد هذا الاحتمال ما عن المنتهى وغيره من التعبير ببيع المال قبل وقت الحجّ ووقت الخروج^(٢).

(١) المستمسك ١٠: ١٠٦، ذيل المسألة التي حكيناها عن العروة.

(٢) راجع المنتهى ٢: ٦٥٣، الفرع الرابع من فروع شرط الاستطاعة.

وكيف كان فالعبرة بالتمكّن عرفاً من سفر الحجّ؛ وهذا كلّه مبني على كون خلوّ السرب في النصّ كناية عن ذلك - ولو بمناسبة الحكم والموضوع كما سبق - لا أن يكون المراد انفتاح الطريق فعلاً بحيث يمكنه السير الآن ليكون تفسيراً تعبدياً، فإذا كانت العبرة بالتمكّن من السفر للحجّ فكما يصدق ذلك لمن يمكنه الآن التلبّس بالسير والسفر، كذلك يصدق لمن يمكنه ذلك بعد شهر ولو في ذي الحجّة فضلاً عن بقيّة أشهر الحجّ.

ثمّ لو شكّ في كون العبرة بالتمكّن الفعلي من السفر أو التمكن من طبيعي السفر إلى الحجّ - في نصوص خلوّ السرب للتردد والإجمال فيها - كان المعيار هو التمكن من طبيعي السفر؛ لعموم الآية أعني قوله تعالى: ﴿مَنْ أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ حيث جعلت العبرة بالاستطاعة للحجّ الصادق بالتمكّن من الطبيعي.

وأما النصوص المشتبهة على تفسير الاستطاعة بالزاد والراحلة والصحة وخلوّ السرب لو سلّم كونها بصدد التفسير التعبدّي - لا بيان المصداق المتعارف للاستطاعة كما سبقت الإشارة إليه - فهي بصدد اشتراط استطاعة وتمكّن خاصّ؛ لا نفي اعتبار التمكن العرفي؛ فالمراد بها أنّه لا يكفي التمكن من المشي وإن صدق معه التمكن العرفي بل لابدّ من الراحلة، كما يؤكّد ذلك ما في بعض النصوص من الاستيحاش من وجوب الحجّ بمجرد ملك الزاد والراحلة إذا لم يكن عنده نفقة أهله.

وعليه يترتّب عدم وجوب الحجّ لمن عليه دين لا يمكنه أدائه لو صرف ما عنده في الحجّ فإنّه لا يعدّ مستطيعاً عرفاً؛ لكون أداء الدّين يعتبر من

نفقات التعيش كالمداواة والأكل؛ ولا يعدّ الشخص مستطيعاً للسفر مطلقاً -حجاً أو غيره- ما دام فاقداً للنفقات اللازمة عرفاً للتعيش من المأكل والملبس ونحوهما؛ فلا تصل النوبة إلى التزامه بين وجوب الحجّ ووجوب أداء الدّين كما صار إليه سيّدنا الأستاذ رحمه الله.

ومنه يظهر أنّ الحاجة إلى النكاح كذلك مانع من صدق الاستطاعة العرفيّة؛ بلا حاجة إلى دليل نفي الحرج؛ وإن كان لا قصور في دليل نفي الحرج عن شموله حيث يكون ترك النكاح حرجاً؛ فيكون حاكماً على دليل وجوب الحجّ كما في حكومته على سائر أدلّة الواجبات.

ثمّ إنّ ممّا يترتّب على كون خلوّ السرب كناية عن التمكن من السفر -مضافاً إلى ما قدّمناه من كفاية التمكن ولو بعد شهر ونحوه- هو وجوب الإقدام على الأمور الإدارية التي ينوط تمكّن المكلف من الحجّ بالقيام بها؛ كالإقدام على الإقتراع في الفرض الذي قدّمناه وأخذ جواز السفر وتأثيرة الدخول وغير ذلك من الإجراءات الحكومية المتعارفة في هذه الأعصار.

وكيف كان فتى تحقّق شرط وجوب الحجّ صار الوجوب فعليّاً ووجب الامتثال وعلى المكلف أن يُهيّد كلّ ما يتوقّف الفعل عليه؛ والكلام فيما هو الشرط؛ فإن كان الشرط التمكن من فعل الحجّ ولو في غير سنته فهو حاصل لمن يعلم بموافقة القرعة له في بعض السنين وإن لم يتعيّن بعينها في علم المكلف.

وإن كان الشرط التمكن من فعل الحجّ في سنته التي تلبّس بها فهو غير معلوم.

وعلى تقدير العلم بموافقة القرعة في سنة أو في بعض السنين وإن لم تتعَيَّن فإن كان شرط وجوب الحجِّ التَّمكُّن من المسير إلى الحجِّ فهو معلوم وإن كان طريق مكَّة بعدُ لم يفتح.

وإن كان الشرط كون طريق مكَّة مفتوحاً فوجوب التعرُّض للاقتراع لا موجب له؛ لأنَّ الطريق بهذا المقدار وإلاَّ فالطريق لمن لم يتعرَّض للاقتراع غير مفتوح وتجربة القرعة تحصيل للاستطاعة.

مسألة: في وظيفة من لا يمرّ بالمواقيت الخاصة للإحرام خلاف وإشكال. وقد اختلفوا في جواز الإحرام من محاذيات المواقيت.

ميقات من لا يمرّ بالمواقيت الخاصة

من جملة المسائل المطروحة قديماً وحديثاً في الحجّ هي وظيفة المكلف في إحرامه إذا لم يمرّ بالمواقيت الخاصة التي وقتها رسول الله ﷺ للحجّاج والمعتمرين فهل يجوز الإحرام من غير تلك المواقيت اختياراً مع تمكّن المكلف من الذهاب إليها والإحرام من مواضعها، بل لا يصحّ الإحرام من غير المواقيت ولو بدون التمكن من المواقيت أو يتعيّن عليه مع التمكن الإحرام من خصوص تلك المواقيت؟ بل ويتعيّن الإحرام بالنذر قبل الميقات إذا لم يتمكّن من التواجد في المواقيت الخاصة.

وعلى الأوّل فهل الوظيفة هي الإحرام من محاذيات المواقيت فلا يجوز التعدي من المحاذاة محلاً وتأخير الإحرام إلى أدنى الحلّ مثلاً، أو يتخيّر المكلف بين الإحرام من أدنى الحلّ وبين الإحرام من المحاذيات أو يتعيّن عدم التجاوز من مسافة مرحلتين إلى مكّة التي هي مقدار أدنى المواقيت إلى مكّة فيجب الإحرام من ذلك البعد وإن لم يمرّ قبله بميقات ولا حاذى شيئاً منها قبله؟

وجوه واحتمالات بل أقوال.

ومما يجعل المسألة حديثة الابتلاء هو ما لو فرض تواجد المكلف فيما

دون المواقيت إلى مكة ومحاذياتها بغير السير الأرضي كما لو بني مطار هناك فطوى المكلف المسافة بين بلده وبين تلك المنطقة جواً فما هي وظيفته في الإحرام؟ ويقال إن جدّة كذلك، أعني أنّها دون المواقيت.

فهل يجب عليه الرجوع إلى المواقيت الخاصّة أو يجوز له الإحرام من محاذي المواقيت في الجوّ - والمراد بالجواز ما لا يقابل الوجوب - أو يجوز تأخير الإحرام إلى أدنى الحلّ؟ أو يجب نذر الإحرام قبل الميقات إذا كان المكلف لا يريد التواجد في المواقيت؟

حكم محاذاة المواقيت

ثمّ إنّّه لا مناص للتحقيق في جهات المسألة من ملاحظة حكم المحاذاة وأنها ميقات مقرّر كسائر المواقيت المقرّرة أو لا.

وليُعلم أنّه لم يرد توقيت المحاذاة إلّا في بعض النصوص وفي خصوص مسجد الشجرة، وللحكم بثبوت الحكم في مطلق المحاذاة وفي سائر المواقيت لابدّ من إلغاء الخصوصية؛ وهو خلاف الأصل، أو دعوى دلالة ما هو كالتعليل في الرواية على ثبوت الحكم في مطلق المواقيت.

والرواية الدالّة على أصل الحكم هي صحيحة عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مَن أقام بالمدينة شهراً وهو يريد الحجّ ثمّ بدا له أن يخرج في غير طريق أهل المدينة الذي يأخذونه فليكن إحرامه من مسيرة ستّة

أميال؛ فيكون حذاء الشجرة من البيداء»^(١).
ورواها الصدوق هكذا: «مَنْ أقام بالمدينة - وهو يريد الحج - شهراً أو نحوه ثم بدا له أن يخرج في غير طريق المدينة فإذا كان حذاء الشجرة والبيداء مسيرة ستّة أميال فليحرم منها»^(٢).
ورواها الكليني كالذي نقلناه أولاً وقال: وفي رواية أخرى: «يحرم من الشجرة ثم يأخذ أيّ طريق شاء»^(٣).
والذي يبدو لي عاجلاً أن مضمون الصحيح هو قضية خارجية وأنها ناظرة إلى طريق خاص غير مألوف لأهل المدينة بحيث كان السلوك منها بمقدار ستّة أميال يحقق المحاذاة لمسجد الشجرة. ولو كانت القضية حقيقية بمعنى أن الخروج من أيّ جهات المدينة - غير الطريق المنتهي إلى الشجرة - كان منظوراً لم يتعين تحقّق المحاذاة بسير ستّة أميال بل يختلف المقدار المحقّق للمحاذاة باختلاف الطرق والجهات المختلفة للبلد.
وعلى هذا فمع تردّد ذاك الطريق بين أماكن مختلفة فالحكم بكفاية المحاذاة للشجرة من أيّ الطرق إذا خرج منها المكلف مشكلاً. هذا مع كون المحاذي قريباً من الشجرة وأشكلاً من ذلك كفاية المحاذاة للشجرة ولو من بعد مفرط، بل إذا كان البعد بمقدار زائد عمّا كان عليه الطريق المشار إليه في النصّ، فضلاً عمّا إذا كان البعد مفرطاً بمثل مئة فرسخ ونحوها. هذا كلّ

(١) الوسائل ٨: ٢٣٠، الباب ٧ من المواقيت، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

في محاذاة الشجرة.

ومن الكلام فيها انقدح الإشكال في كفاية المحاذاة القريبة لسائر المواقيت فضلاً عن المحاذاة البعيدة؛ فإنّ النصّ تضمّن المحاذاة لخصوص الشجرة فالتعدّي إلى سائر المواقيت على أساس إلغاء الخصوصية تخرّص لا شاهد عليه.

إلا أن يدعى أنّ المفهوم من النصّ كون المحاذاة هي تمام العلة للحكم، فيكون التعدّي إلى غير الشجرة بعموم التعليل أو ما هو كالتعليل. ولكن عهدة هذه الدعوى على مدّعياها. وإن كان لا يبعد إشعار الخبر بذلك، ولكن ما لم يبلغ حدّ الظهور لا يمكن التعويل عليه؛ لاحتمال كون المحاذاة جزءاً من العلة لا تمامها.

وأشكل من ذلك كلّ التعدّي من المحاذيات الأرضية إلى المحاذيات الجوية؛ لا لكون القضية حديثة؛ فإنّه لو كان هناك إطلاق في المحاذاة لم يكن حدوث القضية مانعاً من الأخذ بإطلاقها.

وتوضيح الكلام في هذا المجال: أنّه لو كان هناك قضية حقيقيّة بمضمون «أنّ محاذي الميقات ميقات» أخذ بها حتّى إذا فرض عدم كون بعض مصاديق تلك القضية موجوداً في الأعصار المعاصرة للنصّ؛ ولذا ذكرنا في المباحث التمهيدية لكتاب المبسوط أنّ العبرة بإطلاق القضية لا بإمكان المصادق لها في عصر النصّ؛ فيشمل مثلاً ما دلّ على تقصير الصلاة بالسفر الأسفار الواقعة بالوسائل الحديثة كشموله للأسفار بالوسائل القديمة. ولا يكون عدم وقوع بعض المصاديق للسفر في عصر النصّ مانعاً من

التمسك بإطلاقه له ما دام أنَّ المفهوم المفروض للفظ منطبق على المصداق الحديث؛ فهَب أنَّ مصداق المحاذاة الجَوِّية لم يكن واقعاً في عصور النصوص ولكنه غير مانع من انطباق المحاذاة على هذا المصداق بما للمحاذاة من المفهوم والمعنى الموضوع له اللفظ. وتفصيل الكلام في ذلك هناك مَنْ شاء فليرجع إليه.

بل إنَّ الإشكال ناشئ من عدم وجود نصٍّ عام أو مطلق في المحاذاة حتَّى في الشجرة فضلاً عن غيرها.

فإنَّ النصَّ تضمّن الإحرام بحذاء الشجرة من البيداء، وهذا لا ينطبق على الإحرام بحذاء الشجرة من الجوّ والسماء إلّا بإلغاء الخصوصية الذي هو خلاف الأصل ما لم يحرز.

فمن حاذى الشجرة جوّاً لا يدخل تحت إطلاق النصّ فضلاً عن محاذي سائر المواقيت.

ثمَّ لو فرض كون المحاذي للشجرة واقعاً فوقها وفي المكان العمودي على ذاك المحلّ فقد يكون البُعد عن الأرض قليلاً بمقدار لا ينافي صدق اسم المكان أعني مسجد الشجرة وذا الحليفة، فيعَمَّ إطلاق دليل الميقات وأنَّ رسول الله ﷺ وقتَّ ذا الحليفة للإحرام، كما أنَّ سائر المواقيت لو كان المكلف فوق أرضها في الجوّ ولكن قريباً بالحدِّ الآنف كذلك.

وأما إذا كان البُعد مفرطاً كالْبُعد في الجوّ عن الأرض بفراخٍ مما لا يعدُّ ذاك الموقع داخلياً في اسم المكان - نظير المحاذي لسائر الأماكن والبلدان حيث لا يكون موقعه داخلياً في اسم الأماكن المفروضة في الأرض فالحكم

بجواز الإحرام منها ليس بملاك صدق اسم المواقع الخاصة؛ والإحرام منها بملاك المحاذاة لا دليل عليه كما تقدّم؛ إلّا أن يفهم عدم الخصوصية لمحاذي الشجرة وكفاية المحاذاة مطلقاً لسائر المواقيت.

وربما يؤيده بعض المراسيل المروية في العلل؛ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: لأيّ علّة أحرّم رسول الله ﷺ من مسجد الشجرة ولم يحرم من موضع دونه؟ فقال: «لأنّه لما أسري به إلى السماء وصار بحذاء الشجرة نُودي يا محمد! قال: لبيك! قال: ألم أجذك يتيماً فأويتك ووجدتك ضالاًّ فهديتك؟ فقال النبي ﷺ: إنّ الحمد والنّعمة والمُلك لك لا شريك لك. فلذلك أحرّم من الشجرة دون المواضع كلّها»^(١).

أدلة جواز الإحرام من المواضع المحاذية للمواقيت

نعم لنا بيان آخر في جواز الإحرام من المحاذيات، وتقريره: تداول ذلك عند أهل السنّة وعدم إنكار الأئمّة عليهم السلام ذلك عليهم ممّا يكشف عن مشروعيّة ذلك بملاك السيرة وبغيره حسبما تكرّرت الإشارة إلى ذلك.

وقد ورد النكير عليهم في الإحرام من البلاد قبل المواقيت وإن كان في ذلك تحمّل مشقّة كثيرة وأنّه غير مشروع وأنّه من قبيل الصلاة زائداً على الركعات المقرّرة، فلو كان الإحرام من المحاذيات بدعة لنبّه على ذلك في الروايات.

(١) الوسائل ٨: ٢٢٤، الباب ١ من المواقيت، الحديث ١٣.

ولنا بيان آخر لجواز الإحرام من المحاذيات نتعرّض له فيما يأتي بالمناسبة، وحاصله: أنَّ الممنوع -حسب النصوص- هو التجاوز عن المواقيت بغير إحرام، وهذا العنوان لا يصدق مع الإحرام من المحاذيات؛ فلو فرض أنَّ الميقات كان منحصراً في خصوص المواقيت الخاصة ثم مرَّ شخص عن طريق لا يمرّ به على المواقيت بل كان محاذياً للطرق السالكة إليها فما دام لم يجعل الميقات خلفه -بحيث لو أراد أن يحرم من الميقات يكلفه الرجوع- لا يكون مجاوزاً للميقات؛ وإذا جعل الميقات خلفه -بالمعنى المتقدّم- فإنه وإن لم يمرّ على الميقات يكون جائزاً من الميقات؛ فإذا كان الممنوع هو تجاوز الميقات بغير إحرام لم يصدق هذا العنوان المحظور على المحرم قبل التجاوز في المحاذي.

ويمكن الإيراد عليه بأنّ الواجب هو الإحرام من الميقات؛ ويتفرّع عليه عدم جواز التجاوز من المواقيت بغير إحرام. نعم، على مسلك من يخصّ وجوب الإحرام من الميقات بخصوص المار على المواقيت لا دلالة في المنع من تجاوز المواقيت بغير إحرام على المنع من الإحرام من المحاذي. وسيأتي البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى.

ويمكن أن يُقال: إنّ ظاهر هذه النصوص هو المنع عن تجاوز المواقيت بدون الإحرام منها لا مطلقاً؛ وهذا العنوان المحظور يصدق على من أحرم من المحاذيات بعد صدق التجاوز عن المواقيت بالتقريب المتقدّم، والمفروض أنّه لم يحرم من المواقيت، فتأمل.

الأدلة المعارضة

ثم إنَّ هناك نصوصاً عدّة تدلّ على عدم جواز الإحرام من غير المواقيت الخاصّة، ولا مناص من الأخذ بها؛ وإنّما يرفع اليد عن إطلاقها حيث تكون هناك حجة خاصّة على التخصيص؛ وبدونه فالمتّبع هو إطلاق النصوص. ومن جملة مداليل هذه النصوص عدم جواز الإحرام اختياراً من محاذي المواقيت.

وليس النصّ الدالّ على اختصاص المواقيت الخاصّة بجواز الإحرام هو خصوص ما تضمّن عدم جواز الإحرام قبلها ولا بعدها؛ حتّى يشكل في إطلاقها لغير المازّ على المواقيت؛ بل كلّ ما تضمّن توقيت المواقيت الخاصّة للإحرام دالّ - ولو بالإطلاق - على عدم جواز الإحرام من غير تلك المواقيت.

بل عمدة الدليل على عدم جواز الإحرام من المحاذيات هو هذه النصوص. وإلاّ فما تضمّن منها عدم جواز الإحرام قبل المواقيت ولا بعدها ربّما يدعى اختصاصها بمن يميّز على المواقيت؛ وأنّها لا تشمل من يسلك طريقاً لا يميّز معه على ميقات؛ ولا أقل من كونه قرينة متّصلة موجبة للإجمال.

وإن كانت هذه الدعوى مردودة أيضاً؛ سيّما في مثل رواية علي بن جعفر^(١). ولكن لو أمكنت هذه الدعوى في النصوص المشتبهة على عدم جواز الإحرام قبل المواقيت ولا بعدها فلا مجال لها في النصوص التي لا تشمل

(١) ستأتي الرواية قريباً.

على ذلك.

ولأنّ نضح المقصود لا مناص من التعرّض للنصوص بالتفصيل، فنقول
بعد التوكّل على الله:
إنّ النصوص في المقام على طوائف:

نصوص تحديد مواقيت الإحرام بمواضع خاصّة

منها: ما تضمّن توقيت الإحرام بالمواقيت الخاصّة وأنّ الإحرام لا بدّ أن
يكون من مكان كذا؛ ومعنى التوقيت هو التحديد؛ فحدّد إحرام المدني
بمسجد الشجرة مثلاً؛ ومقتضى إطلاقه عدم جواز إحرام المدني من غير
الشجرة. بل ومقتضى حصر المواقيت في خصوص المنصوص هو انحصارها
فيها بالفضّ عن الإطلاق المتقدّم؛ بل ومقتضى إطلاق الأمر - بالفضّ عن
عنوان التحديد - هو انحصار الميقات في المنصوص.

فالمحتصل دلالة هذه الطائفة بل وغيرها على انحصار المواقيت في
المنصوصة بوجوه ثلاثة:

الأوّل: لفظ التوقيت الذي هو بمعنى التحديد الأعمّ من التوقيت الزماني
والمكاني، كما صرّح به في اللغة.

الثاني: إطلاق الأمر بالإحرام من المواضع الخاصّة، وقد قرّر في الأصول
أنّ إطلاق الأمر يقتضي كون الوجوب تعيينيّاً.

الثالث: مفهوم الحصر المستفاد من بيان المواقيت، لكون الإمام بصدد

بيان جميعها.

ثم إن مقتضى إطلاق هذه النصوص اختصاص المواقيت بأهلها، فلا يجوز للمدني أن يحرم إلا من الشجرة، كما لا يجوز لغير المدني أن يحرم من الشجرة؛ ولكن يرفع اليد عن إطلاق هذه الروايات بواسطة ما صرح فيه من النصوص بأن هذه المواقيت مواقيت لأهلها ولمن مرَّ عليها، كما في صحيح صفوان بن يحيى عن الرضا عليه السلام؛ فإنَّ المطلق قابل للتقييد؛ وفيه: «أنَّ رسول الله ﷺ وقَّت المواقيت لأهلها ومن أتى عليها من غير أهلها، وفيها رخصة لمن كانت به علة، فلا تجاوز الميقات إلا من علة»^(١).

وبالجملة فبمقدار الدليل يرفع اليد عن إطلاق نصوص تحديد الإحرام بالمواقيت؛ وفي غير ذلك يكون الإطلاق هو المحكم.

وكيف كان فن جملة هذه الطائفة معتبرة الخزاز قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: حدَّثني عن العقيق أوقت وقَّته رسول الله ﷺ أو شيء صنعه الناس؟ فقال: «إنَّ رسول الله ﷺ وقَّت لأهل المدينة ذا الحليفة، ووقَّت لأهل المغرب الجحفة - وهي عندنا المهبة - ووقَّت لأهل اليمن يلملم، ووقَّت لأهل الطائف قرن المنازل، ووقَّت لأهل نجد العقيق وما انجدت»^(٢).

وفي معتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن إحرام أهل الكوفة وأهل خراسان وما يليهم وأهل الشام ومصر من أين هو؟ فقال: «أما أهل الكوفة وخراسان وما يليهم فن العقيق، وأهل المدينة

(١) الوسائل ٨: ٢٤٠، الباب ١٥ من المواقيت، الحديث ١.

(٢) الوسائل ٨: ٣٢١، الباب ١ من المواقيت، الحديث ١.

من ذي الحليفة والجحفة، وأهل الشام ومصر من الجحفة، وأهل اليمن من يلملم، وأهل السند من البصرة -يعني من ميقات أهل البصرة-»^(١).
 ودلالة الرواية على انحصار كَيْفِيَّةِ إحرام القوم من المواقيت واضحة وإن كانت بالإطلاق النافي لمثل المحاذي لا محالة ما لم يقدّم دليل معتبر على كفايته فيقيّد الإطلاق النافي بمقدار الدليل.
 ونحو الخبرين غيرهما من النصوص العدة التي ذكرها في الباب الأوّل من مواقيت الوسائل.

الإحرام من المواقيت من تمام الحج والعمرة

ومنها: ما تضمّن أنّ الإحرام من المواقيت الخاصّة من تمام الحجّ والعمرة فلا يتمّ الحجّ والعمرة بدون ذلك. وظاهر نفي التمام عدم الصّحّة؛ فإنّ مقابل التمام هو النقص، ولازمه عدم الصّحّة، وقد عبّر في بعض النصوص بنقص الحجّ مع كون إحرامه من غير المواقيت المعهودة حيث عبّر فيه حكايةً عن بعض المخالفين بأنّ حجة التمتع ناقصة مكّية باعتبار أنّ إحرامه لم يكن من المواقيت بل كان من مكّة، فردّ عليهم بأنّه حيث كان الحجّ جزءاً من نسكه وجزئه الآخر هو عمرة التمتع التي يكون إحرامها من المواقيت فحجّته تامة؛ مستشهداً لذلك بكون المتمتع مرتين بالحجّ.

وكيف كان، ففي صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من

تمام الحج والعمرة أن تحرم من المواقيت التي وقَّتها رسول الله ﷺ لا تتجاوزها إلَّا وأنت محرم؛ فإنه وقَّت لأهل العراق - ولم يكن يومئذٍ عراق - بطن العقيق من قبل أهل العراق؛...» الحديث.

وربما يشكل إطلاق هذه الرواية بالنسبة إلى من لا يميّز بالمواقيت بأن: ظاهرها فرض الماز بها لقوله ﷺ: «لا تتجاوزها إلَّا وأنت محرم»، فلا تدلّ على اشتراط الإحرام بالمواقيت لغير الماز؛ ولا أقل من احتمال القرينية الموجب للإجمال.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ النهي عن التجاوز جملة مستقلة ولا بأس باختصاصها ببعض أفراد الجملة السابقة؛ فالذي تضمّنه الصدر اشتراط الإحرام بالمواقيت؛ وفتح على ذلك عدم جواز تجاوز المواقيت محلاً؛ وهذا لا ينافي اشتراط الإحرام بالمواقيت حتّى لغير الماز.

والذي يوجب حسن هذا النحو من التفريع - مع عدم ملازمة ترك الإحرام من المواقيت للمرور عليها - هو أنّ الطرق المتعارفة هي التي تمرّ على المواقيت فيفرض تارك الإحرام في المواقيت - والمفروض طريقه هو المتعارف - مازّاً على الميقات بلا إحرام.

وثانياً: أنّه يمكن دعوى صدق التجاوز عن نفس المواقيت الخاصّة إذا تجاوز عن محاذياتها؛ لا بمعنى: أنّ المحاذيات هي مواقيت؛ بل المراد أنّ التجاوز من المحاذيات ملازم للتجاوز من نفس المواقيت؛ والتجاوز هو جعل المكان خلفه سواء حضر فيه ثم ارتحل منه أو لا. ألا ترى أنّ من

يأتي من الشام إلى مكة وله طريقان في عرض واحد طريق من العراق وطريق بمذاته، فما دام العراق في قبالة لا يكون متجاوزاً، فإذا صار العراق خلفه وإن لم يسلك طريقه يقال: إنه تجاوز العراق. وليس من البعيد أن تكون الرواية المتقدمة ونحوها نازرة إلى التجاوز بهذا المعنى بلا حاجة إلى فرض نفس المحاذيات مواقيت.

ثم إن ظاهر التعبير بـ«التمام في النصوص» هو ما يقابل النقص؛ وربما يستعمل بمعنى الكمال الذي لا ينافي صحة العمل بدونه ولكنه للقرينة التي لاتنافي الظهور في غيره. ومما يؤكد ظهور التمام فيما ذكرنا قوله تعالى: ﴿وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^(١) وغيره من النصوص.

وأما إرادة الكمال مع القرينة فن جملة ما رواه الصدوق بإسناده عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنا نروي بالكوفة أن علياً عليه السلام قال: «إن من تمام حجك إحرامك من ديرة أهلك؛ فقال: «سبحان الله! لو كان كما يقولون لما تمتع رسول الله ﷺ بشيابه إلى الشجرة»^(٢).

والظاهر أن مرادهم من تمام الحج هو الكمال؛ إذ لم يقل أحد من المسلمين - فيما نعهد - بوجوب الإحرام من المنازل قبل المواقيت للنائي.

وفي رواية عبد الله بن عطا قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إن الناس يقولون: إن علي بن أبي طالب قال: «إن أفضل الإحرام أن يحرم من ديرة أهله»؛ قال: فأنكر أبو جعفر عليه السلام فقال: «إن رسول الله ﷺ كان من أهل المدينة

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣٤، الباب ١١ من المواقيت، الحديث ٢.

ووقته من ذي الحليفة وإنّما كان بينهما ستّة أميال؛ ولو كان فضلاً لأحرم رسول الله ﷺ من المدينة؛ ولكن علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول: تمتّعوا من ثيابكم إلى وقتكم»^(١).

وباعتبار قصد الرواة عن أمير المؤمنين رضي الله عنه الترغيب في الإحرام من البلاد البعيدة ذكرنا أنّ استعمال التمام بمعنى الكمال، وإلّا فالذي يظهر من بعض النصوص أن التمام في هذا الخبر المروي عن أمير المؤمنين رضي الله عنه أيضاً بالمعنى المقابل للنقص؛ حيث إنّ المراد بالخبر من كان منزله دون الميقات؛ فإنّ ميقاته منزله؛ ففي رواية البرزطي عن مهران بن أبي نصر عن أخيه رباح قال: قلت لأبي عبد الله رضي الله عنه: إنّنا نروي بالكوفة أنّ عليّاً صلوات الله عليه قال: «إنّ من تمام الحجّ والعمرة أن يحرم الرجل من دويرة أهله» فهل قال هذا علي رضي الله عنه؟ فقال: «قد قال ذلك أمير المؤمنين - صلوات الله عليه - لمن كان منزله خلف المواقيت؛ ولو كان كما يقولون ما كان يمنع رسول الله ﷺ أن لا يخرج بثيابه إلى الشجرة»^(٢). وبمضمونه رواية أخرى عن رباح بن أبي نصر^(٣).

عدم جواز الإحرام إلّا من الوقت

ومنها: طائفة أخرى تضمّنت عدم جواز الإحرام إلّا من الوقت.
ففي رواية قرب الاسناد بسنده عن عبد الله بن بكر قال: حججت

(١) المصدر السابق: الباب ٩، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الباب ١٧، الحديث ٥.

في أناس من أهلنا فأرادوا أن يحرموا قبل أن يبلغوا العقيق فأبيت عليهم وقلت: ليس الإحرام إلا من الوقت؛ فخشيت أن لا أجد الماء فلم أجد بداً من أن أحرم معهم، قال: فدخلنا على أبي عبد الله عليه السلام فقال له ضريس بن عبد الملك: إن هذا زعم أنه لا ينبغي الإحرام إلا من الوقت؛ فقال: «صدق»؛ ثم قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل يمن قرن المنازل ولأهل نجد العقيق»^(١).

عدم التعدي بالإحرام إلى غير المواقيت

ومنها: طائفة أخرى تضمنت عدم جواز التعدي في الإحرام إلى غير المواقيت.

ففي صحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال: سألته عن المتعة في الحج من أين إحرامها وإحرام الحج؟ قال: «وقت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لأهل العراق من العقيق ولأهل المدينة ومن يليها من الشجرة ولأهل الشام ومن يليها من الجحفة ولأهل الطائف من قرن المنازل ولأهل اليمن من يلملم، فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت إلى غيرها»^(٢). ولا يبعد أن يكون المراد من التعدي هو فعل الإحرام من غير المواقيت،

(١) الوسائل ٨: ٢٣٢، الباب ٩ من المواقيت، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الباب ١، الحديث ٩.

لا التجاوز في المسير ليتوهم اختصاصه بالماز على المواقيت، فهو نظير ما دلّ على عدم جواز التعدي عن حدود الله.

عدم الإحرام قبل الميقات أو بعده

ومنها: ما تضمن عدم جواز الإحرام من دون الميقات أو قبله أو بعده. وهو مطلق لمن يمرّ على الميقات أو لا يمرّ. وقد يُقال: إنّ فرض دون الميقات وبعده مساوق لفرض المرور على الميقات والتجاوز منه، فلا إطلاق له بالنسبة إلى غيره. ويرد عليه ما سبق آنفاً من أن: تجاوز الميقات لا ينحصر صدقه بمن حضر المواقيت وجاوزها، بل كما يصدق فيه يصدق على من جعل المواقيت خلفه بدون الحضور في أماكنها؛ وقد تقدّم أنّه من غير البعيد إطلاق التجاوز في نصوص المواقيت بهذا الاعتبار. وبيان ذلك: أنّ القبليّة والبعدية قد تلحظان بالنسبة إلى الطريق الخاصّ، فكلّ نقطة من هذا الطريق بالنسبة إلى سابقتها بعد وبالنسبة إلى لاحقتها قبل.

وقد تلحظان بالنسبة إلى جامع الطريق إلى المقصد - في مقابل الطريق الخاصّ - فلو كان بين المبدأ والمقصد طريقان بينهما ارتباط والمفروض أنّ المواقيت الخاصّة في أحدهما فما دام يمكن أن يعرّج الشخص من أحد الطريقين على الطريق الآخر ويحضر عند الميقات بلا رجوع لا يكون

متجاوزاً للميقات؛ وأما إذا سار من الطريق مقداراً لو أراد أن يعرج على الطريق الآخر المشتمل على الميقات يكلفه ذلك مقداراً زائداً من الطريق يعدّ في العرف رجوعاً يكون قد جاوز الميقات وإن لم يمرّ على شخصه ولا سلك طريقه؛ ولا يبعد أن يكون المعيار في صدق التجاوز عن شخص الميقات هو التجاوز عن محاذيه من دون أن يكون نفس المحاذي ميقاتاً؛ وربما كان هذا المعنى هو منشأ الاشتباه في بعض الكلمات في عدّ المحاذي ميقاتاً؛ فإنهم لما رأوا صدق التجاوز عن الميقات بالمرور من المحاذي حسبوا أنّ المحاذي إذن يكون مصداق الميقات وإلاّ لم يكن المرور عليه مروراً من الميقات وتجاوزاً عنه غفلة عن أنّ ملاك كلّ من الأمرين شيء غير ما للآخر؛ فإنّ العبرة في صدق التجاوز عن الميقات هو التجاوز ولو من محاذيه؛ فالتجاوز من المحاذي متجاوز من الميقات الخاص حقيقة؛ ولا يستلزم ذلك كون نفس المحاذي ميقاتاً.

وهذا نظير ما يقال: إنّ من توجه إلى جهة القبلة صحّت صلاته لصدق توجهه إلى الكعبة حقيقة وإن كانت الجهة التي توجه إليها أوسع من الكعبة؛ حتّى أنّ الكعبة لو كان عرضها أضعاف ما هي عليه لم يختلف الحكم من دون أن يستلزم ذلك كون الكعبة زائداً عمّا هي عليه فعلاً.

وربما يؤكد ما ذكرنا من كون إطلاق التجاوز باعتبار ما قدّمناه هو: عدّ المحرم من بلده -الذي كان متعارفاً بين أهل السنّة وقد ردّ عليهم في الأخبار- إحراماً من دون الميقات مع عدم استلزام هذا الإحرام المرور على المواقيت المعهودة في الخبر: «من أحرم من دون الميقات (الوقت) الذي وقّته

رسول الله ﷺ فأصاب من النساء والصيد فلا شيء عليه»^(١) وكذا غيره من النصوص.

وأما روايات هذه الطائفة فهي عدّة:

من جملتها: رواية إبراهيم الكرخي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أحرم بحجة في غير أشهر الحجّ دون الوقت الذي وقّته رسول الله ﷺ؟ قال: «ليس إحرامه بشيء؛ إن أحبّ أن يرجع إلى منزله فليرجع، ولا أرى عليه شيئاً، فإن أحبّ أن يمضي فليمض فإذا انتهى إلى الوقت فليحرم منه وليجعلها عمرة؛ فإنّ ذلك أفضل من رجوعه لأنّه أعلن الإحرام بالحجّ»^(٢). ومن جملتها: صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الإحرام من مواقيت خمسة وقّتها رسول الله ﷺ لا ينبغي لحاج ولا معتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها» وذكر المواقيت ثمّ قال: «ولا ينبغي لأحد أن يرغب عن مواقيت رسول الله ﷺ»^(٣). ودلالته على الحصر النافي للمحاذيات واضحة. والمراد بـ«لا ينبغي» سيمًا بقرينة الذيل هو المنع كما لا يخفى. وتقدّم تفسير القبلية والبعديّة بما لا يخصّ الخبر بخصوص المارّ على الميقات.

ومنها: طائفة من النصوص منعت من الإحرام من البلاد قبل المواقيت؛ وهي مطلقة لما إذا مرّ المحرم من بلده على الميقات أو لا. ففي رواية ميسر قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل أحرم من العقيق

(١) المصدر السابق: الباب ١٠، الحديث ١.

(٢) الوسائل ٨: ٢٣١، الباب ٩ من المواقيت، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الباب ١١، الحديث ١.

وآخر من الكوفة أيهما أفضل؟ فقال: «يا ميسر أتصلي العصر أربعاً أفضل أم تصليها ستاً؟» فقلت: أصلها أربعاً أفضل؛ قال: «فكذلك سنة رسول الله ﷺ أفضل من غيرها»^(١). وهذه الرواية مطلقة في المنع من إحرام الكوفي؛ إذ لم يفرض فيه مرور الكوفي على العقيق وإن كان العقيق ميقات أهل العراق.

ومنها: ما تضمن تعيين بعض المواقيت الخاصة للمعذور عن بعضها وعدم إرشاده إلى طريق لا يمر بالميقات.

ففي معتبرة معاوية قال: قلت لأبي عبد الله ﷺ: إن معي والدي وهي وجعة؟ قال: «قل لها فلتحرم من آخر الوقت؛ فإن رسول الله ﷺ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل المغرب الجحفة». قال: فأحرمت من الجحفة^(٢).

ومن الروايات المؤكدة لعدم جواز الإحرام من المحاذيات هي طائفة من النصوص تضمنت أن المجاور لمكة لا بد أن يخرج إلى ميقات أرضه إذا أراد أن يتمتع بالعمرة إلى الحج.

فلو كانت المواقيت خاصة بمن يمر عليها فهذا مجاور بحسب الفرض، وليس في حجه هذا سالكاً طريقاً يمر على المواقيت؛ وربما لم يكن من ناحية دخوله إلى بمكة للمجاورة سالكاً طريقاً يمر به على المواقيت؛ فكان يجوز له الاكتفاء بأدنى الحل كما هو أحد الاحتمالات في مسألة من لا يمر بالمواقيت

(١) الوسائل ٨: ٢٣٥، الباب ١١ من المواقيت، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الباب ٦، الحديث ٢.

أو الاكتفاء ببعض المحاذيات كما هو احتمال بل قول آخر في المسألة؛ بإطلاق الأمر بخروجه إلى مهل أرضه يقتضي نفي ما عداه؛
ففي معتبرة سماعة عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن المجاور أله أن يتمتع بالعمرة إلى الحج؟ قال: «نعم يخرج إلى مهل أرضه فيلبي إن شاء»^(١).
وأما مرسله المفيد قال: قال عليه السلام: «ينبغي للمجاور بمكة إذا كان ضرورة وأراد الحج أن يخرج إلى خارج الحرم فيحرم من أول يوم من العشر؛ وإن كان مجاوراً وليس بضرورة فإنه يخرج أيضاً من الحرم ويحرم في خمس تضي من العشر»^(٢).

فع الغض عن سندها - لكونها مرسله وإن جزم بها المفيد عليه السلام - فهي مطلقة من ناحية لزوم الإحرام من المواقيت، فتحمل على الأول؛ لأن خارج الحرم هو أعم من أدنى الحل.
ثم إن هناك بعض الروايات تضمنت الحكم ببطلان الإحرام من البلاد النائية.

ويشكل الاستدلال بها على تعيين المواقيت حتى لغير من يمر بها؛ لاحتمال كونها قضايا خارجيّة؛ فلعلّ موردها كان هو المارّ على المواقيت؛ وإن كان فيها إيماء إلى إطلاق الحكم:

ففي رواية عن ميسر قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام وأنا متغيّر اللون قال لي: «من أين أحرمت؟» قلت: من موضع كذا وكذا؛ فقال: «رب طالب

(١) الوسائل ٨: ٢٤٤، الباب ٢٩ من المواقيت، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

خير تزلّ قدمه». ثم قال: «يسرك إن صليت الظهر أربعاً في السفر؟» قلت: لا. قال: «فهو والله ذاك»^(١).

وفي معتبرة حنان بن سدير قال: كنت أنا وأبي وأبو حمزة الثمالي وعبد الرحيم القصير وزياد الأحلام حجاجاً فدخلنا على أبي جعفر عليه السلام فرأى زياداً وقد تسلّخ جلده، فقال له: «من أين أحرمت؟» قال: من الكوفة؛ قال: «ولم أحرمت من الكوفة؟» فقال: بلغني عن بعضكم أنّه قال: ما بعد من الإحرام فهو أفضل وأعظم للأجر؛ فقال: «وما بلغك هذا إلا كذاب»، ثم قال لأبي حمزة: «من أين أحرمت؟» قال: من الريدة؛ قال: «ولم؛ لأنك سمعت أنّ قبر أبي ذر رضي الله عنه بها فأحببت أن لا تجوزة؟!» ثم قال لأبي ولعبد الرحيم: «من أين أحرمتما؟» فقالا: من العقيق، فقال: «أصبتما الرخصة واتبعتما السنة؛ ولا يعرض لي بابان كلاهما حلال إلا أخذت باليسير؛ وذلك أنّ الله يسير يحبّ اليسير؛ ويعطي على اليسير ما لا يعطي على العنف»^(٢).

كما أنّ هناك طائفة من الروايات في توظيف من مرّ على الميقات بالرجوع إليه والإحرام منه؛ ومقتضى إطلاقه عدم جواز الاكتفاء بالمحاذي. ولكن هذه النصوص لا تدلّ على عدم كفاية المحاذي لغير المارّ؛ بل مقتضى هذه النصوص تعيّن الرجوع إلى نفس الميقات الذي مرّ عليه؛ فالرخصة الثابتة في جواز الإحرام من أيّ المواقيت لغير أهلها بمن مرّ عليها

(١) المصدر السابق: الباب ١١، الحديث ٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

منقبة عن هذا.

راجع الباب الرابع عشر من المواقيت في هذا المجال. ومن جملة رواياته صحيح الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل ترك الإحرام حتى دخل الحرم؟ فقال: «يرجع إلى ميقات بلاده الذي يحرمون منه فيحرم، فإن خشي أن يفوته الحج فليحرم من مكانه، فإن استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج»^(١).

وراجع بقية نصوص الباب.

(١) المصدر السابق: الباب ١٤، الحديث ٧.

مسألة: المعروف بين الفقهاء وجوب إنشاء إحرام حج التمتع من مكة؛ سواء كان من المسجد الحرام أو من غيره من مواضع مكة؛ ولكن اختلفوا في جواز الإحرام من المواضع المبنية حديثاً بمكة حيث إنّ البلدة اتسعت سعة عظيمة حتى أنّها تعدت الحرم في سعتها من بعض الجوانب كالتنعيم فكان بعض مواضع البلد خارج الحرم.

كون إحرام حج التمتع من مكة

وقبل ملاحظة حكم الإحرام من المواضع الحديثة بمكة لا مناص من ملاحظة مدارك اشتراط الإحرام بكونه من مكة ليرى بعد ذلك اقتضاؤها لجواز الإحرام من الأماكن والشرط الحديث من بلدة مكة وعدمه. والنصوص الواردة في إنشاء إحرام حج التمتع على طوائف:

الطائفة الأولى: ما تضمن الأمر بالإحرام لحج التمتع خارج المسجد الحرام أو عدّه أفضل وإن كانت مقدّماته فيه:

ففي صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل ثم لبس ثوبيك وادخل المسجد حافياً وعليك السكينة والوقار ثم صلّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام أو في الحجر؛ ثم أقعد حتى تزول الشمس فصلّ المكتوبة ثم قل في دبر صلاتك كما قلت حين أحرمت من الشجرة فأحرم بالحجّ وعليك السكينة والوقار، فإذا انتهيت

إلى الرضاء^(١) دون الردم فَلَبَّ؛ فإذا انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتَّى تأتي مني^(٢).

وفي معتبرته الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان يوم التروية إن شاء الله فاغتسل ثمَّ البس ثوبيك وادخل المسجد» إلى أن قال: «ثمَّ صلَّ ركعتين عند مقام إبراهيم عليه السلام أو في الحجر ثمَّ أحرم بالحجَّ إذا انتهيت إلى الردم وأشرفت على الأبطح فارفع صوتك بالتلبية حتَّى تأتي مني^(٣).

وفي تعليق الوسائل عن الاستبصار: إذا انتهيت إلى الروحاء دون الردم وأشرفت.

والمراد بالأمر بالإحرام بالحجَّ هو النية ظاهراً لا التلبية؛ فليس المراد هو إنشاء الإحرام بالتلبية سرّاً في المسجد ثمَّ رفع الصوت بالتلبية مشرفاً على الأبطح. فيتحد مع معتبرته الأولى.

وفي مرسل المقنعة قال: قال عليه السلام: ينبغي لمن أحرم يوم التروية عند المقام أن يخرج حتَّى ينتهي إلى الردم ثمَّ يلبي بالحجَّ^(٤).

وفي صحيح الفضلاء عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «وإن أهملت من المسجد الحرام للحجَّ فإن شئت لبّيت خلف المقام؛ وأفضل ذلك أن

(١) وفي نسخة: الرقطاء وفي نسخة: إلى فضاء، وعن هامش المخطوط عن التهذيب: الرقطاء، وهو موضع قريب من المدينة النورة وتسمّى أيضاً مدعا، راجع معجم البلدان ومجمع البحرين.

(٢) الوسائل ٩: ٧١، الباب ٥٢ من الإحرام، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الباب ٤٦، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: الباب ٣٤، الحديث ١٠.

تمضي حتى تأتي الرقطاء وتلبّي قبل أن تصير إلى الأبطح»^(١).
وفي رواية زرارة قلت لأبي جعفر عليه السلام: متى ألبي بالحج؟ فقال: «إذا خرجت إلى منى» ثم قال: «إذا جعلت شعب الدبّ (الدرب خ ل) على يمينك والعقبة على يسارك فلبّ بالحج»^(٢).

الطائفة الثانية: ما تضمّن الأمر بالتلبية والإحرام من المسجد.
ففي معتبرة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أردت أن تحرم يوم التروية فاصنع كما صنعت حين أردت أن تحرم...» إلى أن قال: «ثم تلبّي من المسجد الحرام كما لبّيت حين أحرمت؛ وتقول: لبّيك بحجّة تمامها وبلاغها عليك؛ فإن قدرت أن يكون رواحك إلى منى زوال الشمس، وإلا فتى ما تيسّر لك من يوم التروية»^(٣).

وظاهرها أنّ التلبية المأمور بها من المسجد غير قوله: «وتقول: لبّيك بحجّة».

وفي معتبرة إبراهيم بن ميمون عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «فإنك تتمتع في أشهر الحجّ وأحرم يوم التروية من المسجد الحرام»^(٤).

الطائفة الثالثة: ما تضمّن الترخيص في الإحرام من المسجد وخارجه من منزله والطريق إلى رحله ومنزله أو الطريق إلى منى.

(١) المصدر السابق: الباب ٤٦، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الباب ٤٦، الحديث ٥.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٨: ١٩٢، الباب ٩ من أقسام الحج، الحديث ٤.

وإطلاقه شامل لخارج بنايات مكة؛ بناءً على اختصاص عنوان مكة بخصوص البيوت وعدم شموله لحواليها من مزارع البلد وبعض الصحاري المحيطة بالبلد - كما لعله الظاهر من بعض الكلمات - وإن كان عندي أنّ عنوان البلد في مكة وغيرها يعمّ البيوت ويصدق على الخارج من سور البلد؛ ولذا لا ينبغي حساب المسافة من آخر البيوت أو مبدأ السور في البلاد المسوّرة؛ بناءً على لزوم احتساب المسافة من أول محلّ يتحقّق فيه صدق السفر؛ وإن كان فيه أيضاً عندي تأمّل؛ لاحتمال احتساب المسافة من أول نقطة السير مع كون الشخص في المقصد مسافراً؛ وتام الكلام في محلّه.

وكيف كان فالذي يدلّ على المضمون المتقدّم:

صحيح أبي أحمد عمرو بن حريث الصيرفي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من أين أهلّ بالحجّ؟ فقال: «إن شئت من رحلك وإن شئت من الكعبة وإن شئت من الطريق»^(١).

هذه رواية الكليني. وفي رواية الشيخ قال في أوّله: «وهو بمكة»؛ ثمّ قال: «ومن المسجد» بدل قوله «من الكعبة».

وظاهرهم استظهار خصوصيّة مكة من الخبر؛ إلّا أنّه دالّ على التسوية بين المسجد وخارجه من مواضع مكة.

وعندي في دلالة الرواية تأمّل من جهتين:

إحداهما: ما أشرنا إليه من كون مفروض الرواية هو التسوية بين

(١) الواسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢١ من المواقيت، الحديث ٢.

المسجد والرحل؛ فإن لم يكن ظاهر الرحل كونه خارج البلد -ولو بقرينة ما ورد أن النبي ﷺ نزل بالأبطح الذي هو خارج بيوت مكة قطعاً وقد صرح في روايات أهل السنة عن جابر أن إحرام حج التمتع كان من رحالهم - فلا أقل من إطلاق صحيح أبي أحمد للإحرام من الرحل الكائن خارج البلد والبيوت.

هذا مع أن إطلاق الطريق أيضاً شامل لخارج مكة بناءً على أن المراد من الطريق هو طريق مني لمن يريد المضي إلى المواقف أو طريق الرحل؛ إلا أن يكون المراد طرق مكة بمعنى شوارعها وسككها.

الجهة الثانية: أنه يحتمل أن يكون المراد من هذه الرواية وكذا غير واحد من نصوص إحرام حج التمتع هو بيان وظيفة من كان بمكة؛ لا اشتراط الإحرام بكونه من مكة ولو كان الشخص خارجها وفي المواقف البعيدة وبعدها؛ بحيث يجب عليه أن يعود إلى مكة ليحرم منها ولا يجوز له الإحرام من المواقف البعيدة. ويدل على اختصاص النص بمن كان بمكة أمران: أحدهما: رواية الشيخ لهذا الخبر.

ثانيهما: أن مورد الخبر هو السؤال عن الشخص، ويكون التعدي إلى غيره بالغاء الخصوصية، فيكفي احتمال كون الشخص المفروض في السؤال بمكة.

وعلى تقدير إطلاق هذا الخبر وغيره لمن كان خارج مكة يمكن أن يقال: إن مساق هذه النصوص هو الترخيص في قبال احتمال لزوم الإحرام من المواقف البعيدة وتعين تحمّل المشقة وشد الرحل إليها؛ لما تضمن أن

النبي ﷺ وقت تلك المواقيت، ولا يجوز لأحد التعدي من تلك المواقيت إلى غيرها، والتي على أساسها تقدّم منا عدم جواز الإحرام من المحاذيات خلافاً للمعروف، إلّا في مورد النصّ وهو محاذي الشجرة. وإن شئت قلت: إنّ هذه النصوص أمر في مورد احتمال المنع؛ فلا دلالة فيه على التعيين.

الطائفة الرابعة: ما تضمنّ عدم اختصاص موضع من المسجد الحرام بجواز الإحرام والتسوية بين مواضعها؛ وهو مقتضى للتسوية بين المواضع الملحقة بالمسجد وبين المسجد الذي كان في زمن النبي ﷺ والذي كان محدوداً بالموضع الفعلي للمقام.

ففي معتبرة يونس بن يعقوب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: من أيّ المسجد أحرم يوم التروية؟ فقال: «من أيّ المسجد شئت»^(١).

وواضح عدم دلالة هذا المضمون على اشتراط الإحرام بالمسجد؛ وإنّما هو ناظر إلى أنّ الحكم الثابت للمسجد لا يختصّ بموضع خاصّ منه؛ فيجامع كون الحكم المفروض هو الاستحباب.

وتقابل هذه الطائفة ما تضمنّ الأمر بالإحرام من موضع خاصّ من المسجد.

ففي رواية الفضل بن عمر عن أبي عبد الله عليه السلام في بيان كيفية حجّ التمتع: «وإذا كان يوم التروية صنعت كما صنعت في العقيق ثمّ أحرمت بين الركن

(١) الوسائل ٨: ٢٤٦، الباب ٢٢ من المواقيت، الحديث ٣.

والمقام بالحجّ...» الحديث^(١).

ومما يدلّ على مضمون هذه الطائفة - أعني جواز الإحرام من المسجد - معتبرة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام؛ وقد قرّر عليه ما ذكره سفيان من قوله: أما علمت أنّ أصحاب رسول الله ﷺ أحرموا من المسجد^(٢).

الطائفة الخامسة: ما فصلت بين تلبية الماشي والراكب.

ففي رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان يوم التروية فاصنع كما صنعت بالشجرة؛ ثمّ صلّ ركعتين خلف المقام ثمّ أهل بالحجّ؛ فإن كنت ماشياً فلبّ عند المقام؛ وإن كنت ركباً فإذا نهض بك بعيرك؛ وصلّ الظهر إن قدرت بمنى»^(٣).

الطائفة السادسة: ما تضمن الأمر بإنشاء إحرام حجّ التمتع من مكّة.

ففي معتبرة حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام في التمتع: قلت: من أين يحرم؟ قال: «يخرج من الحرم» قلت: من أين يهّل بالحجّ؟ قال: «من مكّة نحواً ممّا يقول الناس»^(٤).

وأما معتبرة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتّع بالعمرة إلى الحجّ يريد الخروج إلى الطائف؟ قال: «يهّل بالحجّ من مكّة وما أحبّ

(١) الوسائل ٨: ١٦٧، الباب ٢ من أقسام الحجّ، الحديث ٣٠.

(٢) المصدر السابق: الباب ٢ من أقسام الحجّ، الحديث ٥٠.

(٣) الوسائل ٩: ٦٣، الباب ٤٦ من الإحرام، الحديث ٢.

(٤) الوسائل ٨: ١٩٤، الباب ٩ من أقسام الحجّ، الحديث ٧.

أن يخرج منها إلا محرماً؛ ولا يتجاوز الطائف؛ إنها قريبة من مكة^(١).
 فلعله بصدد بيان موضع الإحرام إجمالاً في قبال الإحرام من سائر
 المواقيت فلا ينافي اختصاص الحكم بموضع خاص من مكة.
 الطائفة السابعة: هناك رواية ربما يظهر منها جواز حج التمتع من خارج
 مكة ومن المواقيت البعيدة.

ففي موثقة إسحاق بن عمار قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المتمتع يجيء
 فيقضي متعته ثم تبدو له الحاجة فيخرج إلى المدينة وإلى ذات عرق أو إلى
 بعض المعادن؛ قال: «يرجع إلى مكة بعمره إن كان في غير الشهر الذي تمتع
 فيه؛ لأن لكل شهر عمرة؛ وهو مرتين بالحج»، قلت: فإنه دخل في الشهر
 الذي خرج فيه؟ قال: «كان أبي مجاوراً هاهنا فخرج يتلقى (ملتقىاً خ ل)
 بعض هؤلاء فلما رجع فبلغ ذات عرق أحرم من ذات عرق بالحج ودخل
 وهو محرم بالحج»^(٢).

وظاهر ذيله أن الإمام عليه السلام أحرم بحج التمتع من ذات عرق الذي هو
 ميقات العراق؛ ولا ينافيه مجاورة الإمام لمكة؛ فإن المجاور إنما تكون وظيفته
 غير التمتع في خصوص حجة الإسلام وإذا جاور سنة أو سنتين لا مطلق
 المجاورة؛ ولا في غير حجة الإسلام.

وإنما نقول: إن ظاهر الخبر هو أن الإمام عليه السلام أحرم بحج التمتع ليناسب
 الإجابة على السؤال؛ فإن الراوي سأل عن وظيفة من رجع قبل انقضاء

(١) المصدر السابق: الباب ٢٢، الحديث ٧.

(٢) الوسائل ٨: ٢٢٠، الباب ٢٢ من المواقيت، الحديث ٨.

شهره وأنه هل عليه العمرة كما تجب على من دخل بعد الشهر؛ فأجاب الإمام عليه السلام بما يدل على عدم وجوب العمرة مستشهداً بأنّ أباه عليه السلام أحرم بالحج لا بالعمرة. فلا تشويش في الرواية ولا إجمال.

ولا مجال لاحتمال كون الإحرام تقيّة، بعد كون المدرك هو حكاية الإمام عليه السلام لما فعله أبوه لا مجرد فعله عليه السلام. فإنّ الفعل وإن كان يحتمل التقيّة ولا أصل ينفيها؛ ولكن القول ينتفي عنه احتمال التقيّة بالأصل.

الإحرام لحج التمتع من المواقيت البعيدة

ثمّ إنه يقع الكلام في جواز الإحرام لحجّ التمتع من المواقيت البعيدة التي وقّتها رسول الله صلى الله عليه وآله كالشجرة وذات عرق بعد الفراغ عن جواز الإحرام من مكّة أو المسجد وعدم تعيين المواقيت البعيدة. والكلام في ذلك تارةً بحسب القاعدة وأخرى بحسب النصّ الخاصّ أعني موثّق إسحاق، فنقول:

أما الكلام فيما تقتضيه القواعد من العمومات وغيرها: فقد تضمّن غير واحد من النصوص أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وقّت المواقيت البعيدة وأنه لا يجوز التعديّ منها إلى غيرها وأنّ من تمام الحجّ والعمرة الإحرام من تلك المواقيت وإطلاقها شامل للعمرة وللحجّ، كما أنّه شامل لحجّ التمتع وغيره. نعم، هناك كلام في تعيين الإحرام منها لمن لا يميّز بها أو جواز الإحرام من محاذيها اختياراً مع عدم المرور بها؛ وهذا الكلام على كلا تقديره يجمع جواز الإحرام لحجّ التمتع منها في المقام؛ وذلك كما لو خرج التمتع من مكّة

بعد عمرته ثم أراد الرجوع إليها عبر المواقيت؛ وقد فصلنا الكلام سابقاً في مسألة الإحرام من محاذيات المواقيت حتى بدون المرور على نفس المواقيت واخترنا عدم الجواز؛ استناداً إلى عدّة نصوص والتي منها ما تضمن عدم جواز التعدي منها إلى غيرها؛ فإنه لو كان المراد ممّا تضمن عدم جواز الإحرام قبلها ولا بعدها هو فرض المرور عليها لم يناسبه التعبير في هذه الرواية بـ«يعد ومن هذه المواقيت إلى غيرها» الظاهر في التعدي بمعنى التجاوز في العمل والغمض عن تلك المواقيت، لا التجاوز بمعنى المرور.

وكيف كان فلنرجع إلى أصل مسألتنا وقد ذكرنا أنّ في النصوص ما يدلّ بإطلاقها على الأمر بالإحرام من تلك المواقيت، وهذا شامل لحجّ التمتع سيّما إذا كان خارجاً من مكّة ومازراً على المواقيت.

ففي معتبرة الحلبي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «الإحرام من مواقيت خمسة وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله لا ينبغي لحاج ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها؛ وقت لأهل المدينة ذا الحليفة وهو مسجد الشجرة»^(١). ونحوها غير واحد من النصوص، راجع الباب نفسه وغيره.

فلو كنّا نحن وهذا النصّ اقتضى تعيّن إحرام حجّ التمتع ولو لمَن كان خارج مكّة ومازراً على المواقيت، منها.

إلاّ أنّه دلّت النصوص القطعية على مشروعية إنشاء إحرام حجّ التمتع من مكّة، وعلى ذلك جرت السنّة القطعية فقد أحرم أصحاب النبي صلى الله عليه وآله لحجّهم

تمتعاً من مكّة بلالريب، فإمّا أن تكون الأدلّة الدالّة على أن إحرام حجّ التمتع من مكّة دالّة على مجرّد الرخصة في ذلك وعدم لزوم تحمّل المشقة للمضي إلى المواقيت البعيدة، أو تكون الأدلّة دالّة على تعيين الإحرام من مكّة ولو لتضمّن الأمر بذلك الظاهر في التعيين لولا القرينة على الخلاف.

فعلى الأوّل لا تكون تلك الأدلّة منافية لجواز الإحرام من المواقيت؛ لأنّ الرخصة في الإحرام من مكّة لا تنافي الرخصة في الإحرام من غيرها. نعم، تكون الرخصة في الإحرام من مكّة منافية لتعيين الإحرام من المواقيت البعيدة، ولكن لا مناص من رفع اليد عن نصوص تعيين الإحرام من المواقيت البعيدة بتخصيص مفهوم الحصر فيها بغيرها ممّا تضمّن جواز الإحرام من أدنى الحلّ في بعض الموارد ومن مكّة لحجّ التمتع وهكذا؛ فإنّ دلالة تلك النصوص على الحصر إنّما هو بالإطلاق القابل للتقييد كما في غيرها.

بل يمكن أن يقال: إنّ نصوص إحرام حجّ التمتع من مكّة ناطرة إلى خصوص الكائن بمكّة وأنّه لا يجب عليه تكلف الحضور عند المواقيت البعيدة، فلا تنافي وجوب الإحرام من تلك المواقيت لمن يكون عندها. وهذا نظير ما ورد من النصّ بعدم وجوب حضور صلاة الجمعة للمسافر وإن كانت واجبة على تقدير الحضور.

وممّا يدلّ على عدم تعيين مكّة مع تضمّن النصّ الأمر بذلك هو احتمال كون الأمر في مقام احتمال المنع ولزوم التكلف للحضور في المواقيت البعيدة؛

وليس في مثله دلالة على الوجوب، ويكفي لإجمال الأمر احتمال منع متعلقه وإن كان احتمال تعيين متعلقه أيضاً موجوداً.

وأما سائر ما دلّ على الإحرام من مكّة كالسيرة أو فعل المعصومين أو الأصحاب بعد تقريرهم على ذلك فهو أعمّ من الوجوب.

وأما إذا بنينا على دلالة النصوص على تعيين الإحرام لحجّ التمتع من مكّة - كما عليه المعروف - فيقع التعارض بين نصوص المواقيت ونصوص الإحرام من مكّة بالعموم من وجه؛ فإنّ إطلاق نصوص المواقيت شامل لإحرام حجّ التمتع والتمتع منها غير من كان بمكّة سياً على مسلك من يقول بأنّ موردها المارّ على المواقيت.

كما أنّ إطلاق نصوص الإحرام من مكّة شامل لمن مرّ على المواقيت وإلاّ فالقدر المتيقّن منها هو من كان بمكّة غير خارج منها.

وبالجملة مقتضى نصوص المواقيت أنّ المارّ على المواقيت يتعيّن عليه الإحرام منها وإطلاقه شامل لحجّ التمتع؛ ومقتضى نصوص إحرام حجّ التمتع من مكّة هو تعيينها - فرضاً - وإطلاقه شامل للمارّ على المواقيت البعيدة.

ويدخل هذا في البحث الاصولي العام من أنّ تعليق الحكم على شرطين بينها عموم وجه ظاهر عرفاً في الجمع بالتخيير أو غيره؛ نظير الأمر بالتقصير على تقدير خفاء الجدران أو خفاء الأذان. فالمارّ على المواقيت مريداً لحجّ التمتع مأمور بالإحرام من المواقيت أو من مكّة؛ فإمّا أن نقول بالجمع بين الدليلين بالتخيير أو نقول بالإجمال والرجوع إلى القواعد ومنها

.....

الأصول العمليّة، وعلى التقديرين يكون الإحرام من المواقيت جائزاً؛ فإنَّ أصل البراءة يقتضي عدم تعيين مكّة، كما فصلنا الكلام فيه في غير المقام. نعم، مقتضى النصّ المعتبر عدم وجوب الإحرام من المواقيت البعيدة لمن رجع إلى مكّة قبل مضيّ شهر من عمرته تمتعاً؛ وجواز الرجوع محلاً للإحرام منها؛ وهذا لا يتنافي جواز الإحرام أيضاً من المواقيت.

مسألة: إذا ناب شخص عن غيره في الحج فهل يجب عليه رعاية وظيفة المنوب
اجتهاداً أو تقليداً؟ أو تجب رعاية وظيفة النائب؟ أو يجب الاحتياط؟

تحديد وظيفة النائب

هذا لا يختصّ بالنيابة في الحج وإن كان في خصوص الحج خصوصية
نذكرها إن شاء الله تعالى.

فيجري في النيابة عن الغير في الصوم والصلاة وغيرهما من العبادات؛ بل
لا يختصّ الكلام بالنيابة عن الأموات ويجري في النيابة عن الحيّ فيما كانت
النيابة مشروعة فيه.

نعم، لا مجرى لهذا البحث في المعاملات كالأنكحة والعقود والإيقاعات؛
فإنه لا يكفي في صحة المعاملة رعاية الوكيل ما هو وظيفته ظاهراً إذا لم
يطابق وظيفة الموكل. فلو باع الوكيل مال الغير بالمعاطاة وكان الموكل يرى
فسادها وعدم تأثيرها في الملكية لم يجز ترتيب آثار الملك بمجرد اعتقاد
الوكيل نفوذها وصحتها.

والسرّ في ذلك: أنّ صحة معاملات الوكلاء ليست على خلاف القواعد؛
فإنه لا حاجة في صحة معاملة الوكيل إلّا إلى دليل صحة عقد الأصيل؛ فإنّ
العقد ينتسب إلى الأصيل وإن صدر من الوكيل؛ ومعه فيعمّه دليل صحة
المعاملة المنتسبة إلى الأصيل وإن لم يكن مباشراً لها.

وعليه بنينا في الحكم بصحة معاملات الصبيان مع إذن الأولياء؛ وذكرنا

أنّ ما دلّ على عدم نفوذ معاملات الصبيان إنّما تدلّ على ذلك من حيث كون المعاملة معاملة الصبيّ، ولا يدلّ على البطلان حتّى من حيث استناد المعاملة إلى الولي؛ وتقام الكلام في محلّه.

وكيف كان فإذا كانت صحّة معاملة الوكيل من حيث استناد المعاملة إلى موكله وكانت معاملته معاملته فيشترط فيها اجتهاداً أو تقليداً ما يشترط في معاملة المباشر.

وعلى هذا الأساس تكون العبرة بوظيفة الأصيل في موارد غير النيابة والوكالة من موارد التسيب كالحلق والذبح، فلو ذبح المأمور ما لا يجزي في نظر الأصيل لم يكن مجزياً على القاعدة وإن اعتقد المباشر إجزاءه؛ وكذا لو حلق على وجه لا يكون مجزياً في اعتقاد الحاج.

وكيف كان فلنرجع إلى ما لأجله عقدنا البحث من وظيفة النائب فنقول بعد التوكّل على الله: هناك أحكام ووظائف واقعيّة لمباشر العمل بحيث لا يجوز له العدول عنها، كما أنّ هناك أحكام ترخيصيّة للمباشر؛ وإن كانت وظيفة المنوب تختلف عن ذلك بحيث لو كان المنوب هو المباشر كان عليه شيء آخر غير ما على النائب، ففي مثل هذا لا شكّ في أنّ العبرة في النائب بوظيفته لا بوظيفة المنوب.

مثال ذلك: أنّه يجب على المرأة مثلاً أن تستر جسدها في الصلاة والطواف ولا يجب على الرجل إلّا ستر العورتين، فلو نابت المرأة عن الرجل لم يجوز لها العمل على طبق وظيفة الرجل.

وأيضاً يجوز للمرأة الإفاضة من المشعر ليلة العاشر وتقديم الرمي؛ فلو

نابت عن الرجل جاز لها ذلك وإن لم يكن ذلك للمنوب لو كان هو المباشر للعمل. نعم، لابد أن يكون لدليل مثل هذه الأحكام إطلاق لفرض النيابة؛ وإلا فلو اختصّ غيرها فلا مجال للتمسك بها. مثلاً لو اختصّ دليل جواز الإفاضة من المشعر للمرأة ليلاً بما إذا لم تكن نائبة عن الغير لم تكن خصوصية لمثل هذا الحكم في حقّ المباشر.

ومن هذا القبيل موارد جريان حديث «لا تعاد»؛ فإنّ المصلي إذا أخلّ بما عدا الخمسة سهواً أو جهلاً - بناءً على عموم «لا تعاد» للجاهل - صحّ عمله وإن كان المنوب لعدم سهوه أو جهله لا موضوع لحديث «لا تعاد» في حقّه. هذا بناءً على عموم «لا تعاد» للصلاة النيابة. ففي مثل هذه الأمور لا ريب في أنّ العبرة بوظيفة المباشر والنائب.

نعم، لابد أن يكون لدليل النيابة إطلاق لنيابة المباشر المخالف للمنوب في الذكورة والأنوثة وغير ذلك من الأوصاف، بل لا يشترط سوى أن لا يكون لدليل النيابة تخصيص وإن لم يكن له إطلاق؛ بناءً على جريان البراءة عند الشكّ في شرطية شيء في المأمور به التي من جملته اشتراط النيابة بموافقة النائب والمنوب في الذكورة والأنوثة.

نعم هنا أمر: وهو أنّ المنصوص عليه في بعض روايات النيابة في الحجّ أنّ المنوب يجهّز رجلاً، ومقتضى إطلاق الأمر هو كون الوجوب تعييناً، فلا يجزي إلا نيابة الرجل، ومعه فلا تصل النوبة إلى الأصل العملي ليحكم بالبراءة.

ولو فرض إطلاق في بعض نصوص النيابة يشمل نيابة غير الرجل

فينبغي تقييده بخصوص هذه النصوص.

إلا أن يقال: إن الأمر بنباية الرجل لا مفهوم له - حتى مفهوم الوصف والقيد - لاحتمال كونه من قبيل القيد الغالب الذي لا مفهوم له؛ ومعه فلا يمنع من إطلاق غيره لو كان.

ولكن لو تمّ هذا فلازمه الرجوع إلى أصل البراءة مع الشك في اشتراط الذكورة حيث يكون القيد مهماً فكأنه لم يذكر ولم يكن مع ذلك في الكلام إطلاق ينفيه.

ظهور بعض العناوين في الموضوعية

ثمّ إنّنا ذكرنا في بعض البحوث أنّ عنوان الرجل في النصوص يُراد به حسب الفهم العرفي المكلف الجامع بين الذكر والأنثى^(١). فإذا قيل: «رجل

(١) ذكرنا فيما سبق أنّ العناوين ظاهرة في الدخول في الحكم، وإلغاؤها يحتاج إلى دليل، واستثنينا من ذلك موردين:

أحدهما: ما كان من قبيل العلم ممّا ظاهره كون العبرة بالواقع ويكون ذكر العلم من باب ذكر الطريق لا الموضوعية.

ثانيهما: عنوان الرجل.

ونزيد هنا أمراً ثالثاً: وهو الصيغ المخصوصة بالذكر في اصطلاح الأدباء كما في قوله تعالى: «إِنَّ أَلَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا أَلْأَمَنَتِ إِلَى أَهْلِهَا» فإنه وإن لم يذكر يأمركن أن تؤدّين الأمانات، ولكن هذا مفهوم من إطلاق هذه الصيغ.

ومن هذا القبيل إذا ورد خطاب للذكر كما قيل: يا زرة إذا شككت فابن على الأكثر. وما شاكل ذلك فإنّ التعدي عن المخاطب وهو من الذكر لا يحتاج إلى دليل من خارج؛ بل يكون المتفاهم العرفي منه خطاب الشخص بما أنّه مكلف لا بما أنّه مذكر نحو ما ذكرناه في عنوان الرجل.

شكّ بين الصلاة والأربع» يفهم منه حكم شكّ المصلّي بلا فرق بين الصنفين. ولكن هذا الكلام لا يجري في المقام ممّا تضمن النصّ الأمر باستنابة الرجل؛ والسّرّ في ذلك: أنّ ذاك الكلام إنّما هو في فرض كون عنوان الرجل المذكوراً في موضوع الحكم، كما في قولهم: إذا قتل الرجل أو إذا أفطر أو إذا ارتكب بعض ترك الإحرام وما شاكل ذلك. وأما إذا أخذ الرجل قيداً في متعلّق الحكم كما في قول: أعتق رجلاً أو استنبه فلا ظهور للقضيّة فيما يعمّ الأنثى. وتام الكلام في غير المقام.

تحديد وظيفة النائب

وكيف كان فقد علم بما قدّمناه أنّ البحث ليس في الوظائف الواقعيّة لكلّ من المباشر والمنوب؛ فإنّه لا ريب في كون العبرة في تلك بوظيفة المباشر؛ ويسقط عن المنوب بدليل جواز النيابة لو كان له إطلاق؛ وبالأصل العملي مع الإجمال.

مثلاً نيابة ذوي الأعذار عن غيرهم لو لم يكن في أدلّة النيابة ظهور في عدم جوازها تكون جائزة إمّا لإطلاق أدلّة النيابة أو لأصل البراءة؛ فلو شكّ في جواز نيابة فاقد الماء أو المعذور عن استعماله في حجّ ونحوه فلا بأس بالاكْتفاء بها.

وإنّما البحث في الوظائف الظاهرية من قبيل التقليد فهل يجب على المباشر أن يراعي وظيفته؛ ويكفي عن المنوب أيضاً وإن كان المنوب لا يجوز

له الاكتفاء بذلك لو كان هو المباشر؟ أو يجب على النائب مراعاة وظيفة المنوب حيث إنه يأتي بما على المنوب؟ أو أن وظيفة غير ذلك؟

مقتضى القاعدة هو التفصيل، وبيانه: إن لزوم رعاية وظيفة المنوب عنه أو المباشر أو المستنيب تارة من حيث تمثي قصد التقرب من العامل المباشر إذا كان العمل عبادياً. وأخرى من حيث استحقاق الأجرة إذا كان العامل غير متبرع؛ وثالثة من حيث صحة العمل. فهذه جهات ثلاث من البحث. ثم الكلام في الصحة تارة من حيث كونها موضوعاً للحكم بالإجزاء وأخرى من حيث غيره من الأحكام.

ثم الحكم المفروض قد يكون حكماً في حق المباشر العامل، كحل ترك الإحرام له بعد النسك إذا أتى بها على وجه صحيح، وأيضاً امتثال الأمر بإتمام الحج والعمرة حيث إنه وظيفة المباشر بعد التلبس بالنسك.

وقد يكون حكماً في حق المنوب، وقد يكون حكماً في حق المستنيب إذا كان غير المنوب كما في ولي الميت؛ وقد يكون حكماً في حق غيرهم؛ كما في ائتمام المكلف بصلاة النائب، وكما في استحقاق الوارث الإرث بعد الاستنابة في حج صحيح وبعد أداء ديون الميت على وجه صحيح من أخماسه وزكاته وسائر ديونه.

وكما في زوج المرأة إذا كانت المرأة هي المباشرة للحج فلا يحل له مضاجعتها إذا كانت متلبسة بالإحرام على وجه صحيح. إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأحكام.

ثم إنه قد يكون المأمور بالاستنابة هو المنوب عنه نفسه، كما في استنابة

المريض والشيخ الكبير من يحج عنه، وقد يكون المأمور بالنيابة شخص آخر كولي الميت مثل الولد الأكبر والوصي. وفي الفرضين يكون الأمر بالنيابة متوجّهاً إلى المكلف مستقيماً من قبل الشارع؛ فالمريض والعاجز هو المأمور بالاستنابة؛ كما أنّ الولي والوصي مأموران بالنيابة أو الاستنابة؛ وليست النيابة وظيفة الميت وتكليفه.

وقد يكون الشخص مأموراً من قبل إنسان بالنيابة كما إذا أمر ولي الميت أجيراً أو عاملاً آخر بالنيابة؛ ومثله لو أمره المنوب نفسه بالعمل.

وقد يكون العامل متبرّعاً بالعمل عن الغير حيّ أو ميت. والضابط: أنّ المأمور شرعاً بالنيابة أو الاستنابة لا بدّ أن يراعي وظيفته لو باشر العمل، لا وظيفة المنوب؛ إذ لا تكليف على المنوب، وإنّما المكلف هو غيره.

وأما المأمور من قبل الولي والوصي فلا بدّ أن يراعي وظيفتهما؛ ثمّ لو كان الوصي مأموراً من قبل الموصي برعاية نظره لزمه -تحقيقاً للوصيّة- توظيف العامل برعاية وظيفة الموصي؛ كما أنّ المباشر للعمل قد يكون موظفاً برعاية وظيفته أيضاً؛ فيما كانت صحّة عمله موضوعاً لحكم في حقّه كما يأتي إن شاء الله تعالى.

وأما المتبرّع فليس عليه إلّا العمل بما يعتقد.

ثمّ البحث في الجهتين الأوليين أعني تمثلي قصد القرية واستحقاق الأجرة لا يكاد يخفى؛ فإنّ قصد القرية يكفي له احتمال المطلوبة، ولا يتوقّف على إحراز ذلك؛ كما أنّ استحقاق الأجرة يكفيه الإتيان بما أمر به الغير وتصحّ

الإجارة على ما يحتمل صحته؛ وسيأتى إن شاء الله تعالى لذلك تنمة كلام
إنما المهمّ البحث عن الجهة الثالثة.

وأما الكلام في الجهة الثالثة؛ أعني صحّة العمل النيابي من حيث كونها
موضوعاً للأجزاء ولغيره من الأحكام؛ فهل العبرة بصحّة العمل في نظر
المباشر أو العبرة بها في نظر المنوب عنه أو أنّ العبرة بالصحّة في نظر
المستنيب؛ إذا كان غير المنوب عنه كوليّ الميت، أو العبرة بالصحّة في نظر
من تكون الصحّة موضوعاً للحكم في شأنه كالمؤتم بصلاة النائب، أو لا بدّ
من الاحتياط؟

الحقّ أنّ العبرة في الصحّة بنظر كلّ من كانت الصحّة موضوعاً للأثر في
حقّه؛ ولا عبرة بالصحّة في نظر غيره، فليست العبرة بالصحّة في نظر بعض
في ترتّب أثر الصحّة بالنسبة إلى غيره من سائر الناس، فتكون الصحّة من
قبيل الأمر النسبي؛ بل الصحّة الظاهرية أمر نسبي حقيقة بمعنى أنّه يجوز
لبعض المكلفين أن يتعامل مع عمل معاملة العمل الصحيح ولا يجوز لغيره
ذلك؛ وذلك لقيام الحجّة على الصحّة لأحدهما وعلى الفساد في نظر الآخر.
وعلى ما ذكرنا فالمأمور بالاستنابة إنّما يسقط أمره إذا اعتقد ولو بحجّة
امتنال ذاك الأمر - أعني الأمر بالاستنابة - ولا يكون هذا إلّا في فرض
اعتقاده صحّة عمل النائب، ولا عبرة باعتقاد غير من هو مخاطب
بالاستنابة حتّى لو كان غير المخاطب هو النائب أو المنوب عنه؛ فوليّ الميت
هو المكلف بالنيابة أو الأعمّ منها ومن الاستنابة كتكليفه بسائر تكاليفه
الأصليّة من صلاة وصيام وغيرهما؛ فكما أنّ الوليّ مخاطب بفرائضه اليوميّة

لنفسه وعليه أن يأتي بها على وفق عقيدته، ولا عبرة بنظر أبيه وغيره من قريب أو بعيد، فكذا هو مخاطب بالنيابة عن ميتة في صلاة وصيام وحج وغيرها؛ وقد سقط التكليف عن الميت؛ فعليه أن يعتقد - ولو بحجة - إمتثال هذا التكليف حذو غيره من تكاليفه.

ثمّ المأمور بالاستنابة إذا كان هو المنوب، كما في الحجّ عن الشيخ الكبير والمريض فالعبرة في الصحة هو ذلك بنظر المنوب، وإن كان المأمور بالاستنابة غير المنوب عنه كوليّ الميت فالعبرة في سقوط الوظيفة عن عهده بنظره دون نظر المنوب عنه. هذا كلّه بلحاظ الصحة من حيث كونها موضوعاً لسقوط الأمر بالنيابة والإجزاء عنه.

وأما الصحة من حيث كونها موضوعاً لسائر الأحكام فالعبرة - كما تقدّم - في الصحة بنظر من يكون الحكم ثابتاً في شأنه.

فصحة حجّ العامل المباشر موضوع لحلّ التروك والخروج عن الإحرام لنفس العامل؛ فلا يحلّ لمباشر الحجّ ارتكاب محرّمات الإحرام ما لم يعتقد - ولو بحجة معتبرة - الخروج عن الإحرام وصحة ما أتى به من النسك وإن اعتقد المنوب عنه أو المستنيب صحة عمله.

فلو طاف طواف النساء خلف المقام وكان المنوب عنه يكتفي بذلك ولكن المباشر يعتقد بطلان الطواف خلف المقام وأنه مشروط بكونه بين البيت والمقام لم يحلّ له النساء، وإن جاز للمنوب عنه والمستنيب الاكتفاء بعمله بحيث لا يجب عليهما الاستنابة ثانياً.

نعم لو قصد المباشر للإحرام العمل مقيداً بإتيان النسك بعده على وجه

خاصّ بحيث لم يكن قاصداً للإحرام إذا كان المخرج له عن الإحرام الإتيان بالنسك على وجه آخر لم يكن عليه رعاية صحّة النسك في نظره؛ بل جاز له الاكتفاء بالصحة في نظر الغير.

مثلاً لو قصد المعتمر حين إحرامه الاكتفاء بالطواف خارج الحدّ ولا يرى هو كفاية ذلك في صحّة العمرة، مع اعتقاد المنوب عنه الكفاية لم يكن بأس بالاكتفاء بالطواف الصحيح في نظر المنوب عنه؛ والسّر في ذلك: أنّه غير متلبّس بالإحرام في نظره ليجتاج في خروجه عنه إلى طواف صحيح في نظره؛ فإنّ العمرة عمل مركّب ارتباطي، وما لم يكن المكلف قاصداً لمجموع العمل لا ينعقد شيء من عمله، ولذا لو كان المصلّي عازماً في مبدأ صلاته على ترك بعض أجزائها لم تنعقد صلاته وإن بدا له فعل ذاك الجزء حين الوصول إلى محلّه.

نعم هناك حكم لمباشر الحجّ والعمرة وهو عدم جواز التجاوز من الميقات ولا دخول مكّة أو الحرم إلّا محرماً على وجه صحيح؛ فلو قصد الإحرام مقيداً على وجه لا يعتقد صحّته لم يجز له التجاوز من الميقات ولا دخول مكّة.

كما أنّ قصده الإحرام على الوجه المقيد إنّما يجوز ويتمشّي منه قصد القرية له إذا كان محتملاً لصحّته واقعاً وإن كانت الحجّة على عدم الصحّة؛ فإنّ ذلك لا ينافي تمشّي قصد القرية، كما هو واضح^(١).

(١) يمكن الإشكال في تقيّد وقوع العبادات بالقيد الذي قصده الفاعل، كما لو قصد شخص امتثال الأمر

وأيضاً صحة صلاة النائب في حجٍّ وغيره موضوع لجواز الائتام

→ بالصلاة على تقدير مجيء ابنه وهو شاكٌّ في ذلك؛ فإنه لا يقع امتثاله معلقاً على تعليقه؛ بل يقع امتثاله فعلاً؛ حيث إن الصلاة ليست إلا الأفعال الخاصة مع قصد التقرب؛ فإذا تحقق ذلك كله وقع الائتال، ولا أثر للتعليق. وعلى هذا الأساس لو قصد الفاعل أمراً لا واقع له على وجه التقييد صحَّ عمله إذا كان العمل مأموراً بأمر آخر؛ كما لو قصد صوم عاشوراء بعنوانه ولم يكن صوم ذاك اليوم مطلوباً بخصوصيته فإنه يقع أصل الصوم امتثالاً وعبادة؛ وإن لم يكن امتثال الأمر العام بالصوم مقصوداً له؛ فإن المراد بالامتثال الصحة ومطابقة العمل للأمر وإن لم يكن امتثال ذلك الأمر مقصوداً للفاعل. وإن شئت قلت: إن صحة العمل ليست أمراً قصدياً، فلا معنى لتعليق الصحة على تقدير إلّا إذا رجع التعليق إلى التعليق في أمر قصدي.

وعليه فما يصدر من بعض من تقييد قصد الإحرام بما يتلوه من النسك على وجه خاص كالطواف خارجاً عن حدِّ المقام وذبح الهدي خارجاً من منى وما شاكل ذلك بحيث لو كانت الوظيفة هي خلاف ذلك لم يكن الإحرام مقصوداً من الأول، لا أثر له في تقييد وقوع الإحرام على ذلك التقدير، بل ينعقد الإحرام مطلقاً، ولا يتحلل المحرم حينئذٍ إلّا بما قامت الحاجة على الخروج من الإحرام بسببه؛ حيث إن الإحرام ليس إلّا التلبية مشروطاً بوقوعها في الميقات مع قصد التقرب في ظرف الأمر به، وكلُّ ذلك متحقق في الفرض المتقدم. وأما كون ذلك الأمر بعينه مقصوداً للفاعل فلا يقوم الإحرام، وإنما مقومه قصد القرية ولو بدون قصد ذلك الأمر.

نعم، ذكرنا في محله أنه إذا أمكن فعلاً وقوع العمل على أكثر من وجه لتعدد الأمر بعمل مشترك في الصورة يتعين في مثل ذلك قصد الأمر الخاص فلا يعتل الأمر بدون ذلك؛ وذلك كالأمر بصلاة ركعتي الفجر ونافلته ومطلق النافلة وقضاء صلاة الفجر؛ فإن هذه أربع صلوات متحدة في الصورة ولا يميز بعضها عن بعض في مقام الائتال عدا قصد أمره الخاص؛ يترتب أثر العنوان الخاص بدون امتثاله الموقوف على قصد أمره؛ إذ بدون قصد الأمر الخاص لا مرجح لوقوع العمل على بعض الوجوه، فيكون قصد الأمر في مثل ذلك مقوماً للامتثال. وهذا بخلاف ما إذا لم يكن للعمل إلّا وجه واحد كصوم شهر رمضان؛ فإنه يكفي لامتثال أمره قصد الصوم وإن لم يقصد عنوانه الخاص ما لم يكن قاصداً خلاف ذلك فإنه يخلّ بقصد القرية ولا يتمشى قصد التقرب معه بعد العلم بعدم وقوع صوم غير شهر رمضان في هذا الشهر.

وبالجملة: فمما أمكن وقوع العمل على وجوه لو لم يقصد الفاعل أمراً خاصاً يلغى العمل كما لو كان عليه قضاء صلاة فجر ويمكنه فعل صلاة فجر أدائية، فلو صلى ركعتين مرددتين لم تقع قضاء ولا أداء.

وصحته، والعبرة في الصحة بثبوتها بنظر المأموم واعتقاده جواز الاقتداء وصحته. هذا من حيث جواز الاقتداء، وكذا العبرة بثبوتها بنظر الإمام في صحة إمامته بمعنى ترتيبه آثار صلاة الجماعة من الرجوع إلى المأموم عند الشك، ولا عبرة في ذلك كله بثبوت الصحة بنظر الميت أو وليه.

كما أنه لو كانت الصلاة فاسدة في نظر المأموم لم يجز له الائتمام وترتيب آثار الجماعة وإن كانت صحيحة بنظر الإمام فضلاً عن المنوب وغيره.

ولو كانت الصلاة فاسدة في عقيدة الإمام لم يجز له الرجوع إلى المأموم عند الشك وإن جازت إمامته بمعنى جواز الاقتداء به لمن يرى صحة عمله؛ لعدم تقوّم الجماعة بقصد الإمام لها بل هي متقوّمة بقصد المأموم؛ ولذا يجوز الاقتداء بمن لا يدري ولا يحتمل اقتداء الغير به. نعم، استحقاق الإمام لثواب الجماعة منوط بقصده لها، وهذا أمر آخر.

نوع حق الميت في تركته بالنسبة إلى النيابة الواجبة عنه

بقي في المقام شيء، وهو إن من جملة الأحكام التي موضوعها صحة العمل هو إرث التركة بحيث لا إرث إلا بعد صحة عمل النائب، فإذا اعتقد الوارث صحة العمل ورث، وأما إذا اعتقد البطلان -ولو بحجة- مع أن وصي الميت أو وليه ممن هو مأمور بالاستنابة عنه يعتقد الصحة ففي الحكم بالإرث تفصيل يبتني على كيفية تعلّق حق الميت بماله لصرفه في النيابة عنه؟

فإنَّما أن يكون حقّه من قبيل الإشاعة أو من قبيل الكلّي في المعيّن أو من قبيل حقّ الرهانة أو غير ذلك. وقد تعرّض السيد اليزدي في العروة لما يناسب هذا الفرع في مسائل النيابة في الحجّ.

والذي يلوح لي عاجلاً أنّ تعلّق حقّ الميِّت من قبيل تعلّق الدّين بالتركة وأنّه من قبيل الكلّي في المعيّن مع جواز أدائه من غير التركة أيضاً؛ فما دام لم يؤدّ من مال آخر فتعلّقه بالتركة من قبيل الكلّي في المعيّن؛ فيشبهه حقّ الرهانة؛ فإذا وفّت حصّة الوارث بصرفها في الحجّ تعيّن ذلك؛ وحيث إنّ الوارث يعتقد شركته واقعاً مع بقيّة الورثة فيما قسّموه من الحصص فيرفع الأمر إلى الحاكم؛ وإذا تحقّقت شروط المقاصّة بمجحد بقيّة الورثة جاز له التقاص. نعم يبقى عليه أنّ صرفه حصّته في دين الميِّت موقوف على رضی سائر الورثة، فإذا لم يكونوا جاحدين للدّين - لجهلهم به وعدم حجة عليهم في ذلك - فكيف يتولّى هو أداء الدين وليس له ولاية على سائر الورثة؟!

فاتّضح الكلام في ضابط كفاية العمل عن المنوب عنه بحيث لا يجب عليه الاستنابة ثانياً لو كان حيّاً ولا على الوليّ لو كان هو المستنيب، وأنّه ما لم يأت النائب بالعمل على وجه يعتقد المنوب عنه أو المستنيب - ولو عن تقليد - كفايته لا يكون مجزياً عنه؛ لأنّه مأمور بالاستنابة في العمل الصحيح لا مطلق العمل، فإذا اعتقد المنوب عنه اشتراط الإحرام بالصلاة والغسل فهو يرى بطلان الإحرام الفاقد لذلك، فيكون إطلاق تكليفه بالاستنابة قاضياً بوجوب تجديد الاستنابة، ولا موجب لتقييد الشرط بمن يرى الشرطية.

وبذلك يفترق المقام عما إذا كان العمل مجزياً للمباشر واقعاً؛ لكونه الوظيفة الواقعية له ولو في ظرف خاص كالنسيان ونحوه؛ فلو ناب النائب عن غيره في صلاة وأخل بغير الخمس أجزأت عن المنوب عنه؛ لقصور الشرطية والمجزئية عن هذا الفرض، فيكون العمل صحيحاً؛ فإذا كانت الوظيفة النيابة في عمل صحيح فهو يعم مثل ذلك، ومع الشك في كفاية مطلق الصحيح - ولو بمثل ما كانت صحته ثابتة بقاعدة «لا تعاد» فالمرجع الأصول العملية وقد تقدّم اقتضاؤها البراءة؛ ومع الدليل على عدم جواز الاستنباط في مثل ذلك يحكم بعدم الإجزاء.

وهذا بخلاف المقام الذي لم تثبت صحة العمل من النائب، بل ثبت بالحجة بطلانها.

وإنما المحتمل إجزاء العمل الباطل - حسب القواعد - عن المنوب عنه؛ وهو مما لا يساعده ظهور دليل الاستنباط؛ فإنه ظاهر في الاستنباط في العمل الصحيح؛ أعني ما للمكلف حجة على الصحة ولو تقليداً.

والمراد من الصحيح ما يشمل المجزي ولو على أساس اقتضاء أصل البراءة ونحوها وإن لم تثبت صحته.

نعم، لو كان لدليل الاستنباط إطلاق لمثل ما إذا كان العمل صحيحاً في اعتقاد المباشر وفاسداً في نظر المنوب عنه - ولو تقليداً - أو كان دليل الاستنباط مجملاً على الأقلّ جاز الاكتفاء بذلك للمنوب عنه، أمّا في الأول فظاهر؛ وأمّا في الثاني فلاصل البراءة عن وجوب الزائد عن ذلك كما تكرّر؛ فإنه من الأقلّ والأكثر الارتباطيين لدوران الأمر فيه بين التعيين والتخير.

وبالجملة: فقتضى عقيدة المنوب عنه - ولو عن تقليد - إذا كان بطلان عمل النائب فلا موجب لكفائته عن المنوب عنه حيث لم يقم عليه دليل خاص، والمفروض عدمه.

إن قلت: الدليل على الإجزاء في المقام هو الدليل القاضي بإجزاء العمل عن تقليد صحيح فيما عمل المكلف على أساسه مدة ثم وجب عليه تقليد آخر لموت المقلد الأول وغيره فليكن هو دليلاً على الإجزاء في المقام. قلت: مقتضى القاعدة هناك أيضاً عدم الإجزاء؛ إلا أنه نرفع اليد عن القاعدة إما للإجماع المدعى أو للإطلاق المقامي، بل اللفظي في الأدلة اللفظية لجواز التقليد؛ كما في الإرجاع إلى الرواة وأخذ معالم الذين منهم وأمرهم بالإفتاء؛ فإن بطلان العمل في أمثال ذلك - مع العدول عن التقليد ونحوه - مما يغفل عنه العامة، فلو كان ثابتاً لنتبه عليه في النصوص، ولو نتبه عليه لعلم ولبيان واشتهر لكثرة الابتلاء به.

ومن هنا يظهر وجه رابع للإجزاء، وهو كون المسألة مما يعمّ الابتلاء بها، فلو كانت الوظيفة فيها الإعادة والتكرار لكان معروفاً معلوماً. وشيء من هذه الوجوه لا مجرى له في المقام.

لا يقال: لعلّ الترخيص في التقليد والأخذ بأخبار الثقة كما هو عليه في بناء العقلاء حيث يعتمدون على الخبر والثقة من دون أن يثبت لهما موضوعية سوى الكاشفية بحيث لا يجزيان عن الواقع عند انكشاف الخلاف.

قلت: فرق بين اعتبار التقليد والخبر شرعاً عما هما عليه عند العقلاء،

وذلك للترخيص في العمل بأحد الخبرين أو الرأيين عند التعارض، مع أن الحكم عند العقلاء هو التساقط؛ فما تضمن جواز العمل بأحد المتعارضين يدل بإطلاقه المقامي لو لم يكن اللفظي على عدم وجوب الإعادة والتكرار على تقدير انكشاف الخلاف علماً؛ فضلاً عما إذا كان كشف الخلاف تعبداً.

فلو فرض أن المكلف قلّد من يقول بكفاية غسل المتنجّس بالبول مرة في الكرّ وصلّى على هذا المنوال ثم قلّد من يقول باعتبار التعدّد - لكونه أعلم فعلاً من الآخر وإن لم يكن كذلك في ظرف التقليد الأوّل وربما لم يكن مجتهداً آنذاك - لم تجب عليه إعادة ما صلاها سابقاً، وإن وجب عليه من الآن العمل على طبق التقليد الثاني، بل ويجب عليه - طبقاً للتقليد الثاني - غسل ما غسله سابقاً على طبق التقليد الأوّل إذا كان موجوداً فعلاً.

بل يمكن أن يقال: إنّ مذاهب العامّة في الفروع تعتبر مصداقاً للتقليد؛ فلو فرض في اعتقاد العامّة الإجزاء على تقدير العدول من مذهب إلى غيره كالحنبلي يعدل إلى الشافعي دخل هذا فيما تكرر ممّا من أن الفتوى في المسائل سيما التي يعمّ الابتلاء بها حيث تكون في مرآى ومسمع المعصومين عليه السلام، فلو كانت باطلة لنبّه على ذلك كما هو دأب الأئمة عليهم السلام في المسائل على ما يظهر من التتبّع في الموارد الكثيرة؛ ولا يكتفون بظهور اختلال الحكم من بعض الجهات، بل ينبّهون على اختلاله من سائر الجهات أيضاً، فمثلاً بعد اشتراط صحّة الأعمال بولاية الأئمة عليهم السلام لا يكتفون عليهم السلام بذلك عن التنبيه على فساد عمل المخالفين من سائر الجهات كالإخلال بشرائط الوضوء والصلاة وغيرهما.

كما يمكن الاستدلال أيضاً لحكم التقليد مع اختلاف المراجع بما ورد في الأخبار المتعارضة.

هذا بالغض عمّا تضمن عدم وجوب الإعادة على المستبصر؛ فإنّه قد يشكل بعدم دلالة على عدم وجوب الإعادة في العدول من تقليد شيعي إلى غيره.

هل تصح الإجارة على العمل المشكوك صحته؟

ثمّ إنّ يقع الكلام في الجهة الأخرى أعني استحقاق الأجرة وصحة الإجارة، فنقول بعد التوكّل على الله:

إنّه قد يعيّن على الأجير كميّة خاصّة أو يرخص فيها فالأمر تابع لما جعل عليه في عقد الإجارة من تعيين أو تخيير؛ كما لو عيّن عليه الطواف بين البيت والمقام أو رخص في التجاوز عن الحدّ.

ثمّ الأجير إذا لم يعلم بعلم وجداني - لا تعبدياً - بطلان العمل المرخص فيه أو المعيّن عليه بحيث أمكنه قصد القرية بما جعل عليه صحت الإجارة واستحقّ الأجر وإن اقتضت الحجة عليه بطلان العمل؛ فإنّه يكفي في صحة الإجارة كون العمل غير محرّم وأن يكون فيه غرض عقلائي للمستأجر. ولا تتوقّف صحة الإجارة على مشروعية العمل واقعاً لتكون الحجة على عدم مشروعية العمل حجة على بطلان الإجارة.

وإنّما اعتبرنا في صحة الإجارة عدم العلم الوجداني ببطلان العمل

ليتمشى منه قصد القرية؛ ولذا لو كان العمل توصلياً فإنه تجوز الإجارة عليه وإن قطع وجداناً بعدم مشروعية العمل ما لم يكن محرماً، فلو استؤجر لغسل شيء يعتقد الأجير طهارته أو عدم قبوله للطهارة جاز.

إنما الكلام فيما إذا أطلقت الإجارة أو الجمالة ولم تعين على الأجير والعامل كيفية خاصة فهل العبرة في الوفاء برعاية الصحة بنظر الأمر والمستأجر أو المنوب عنه أو العامل؟

وليعلم أنه إذا دار الأمر بين متباينين مثلاً ولم يكن العقد والأمر دالاً على شيء ولو بالإطلاق كان ذاك العقد في الإجارة غريباً.

كما إذا ترددت وظيفة الأجير بين حج التمتع وغيره؛ بل لا يبعد تحقق الغرر إذا تردد الطواف بين كونه أيام الحج بين البيت والمقام وبين كونه غير مقيّد بذلك.

وبالجملة: كلما كان العمل مردداً بين ما تختلف أجرته في العادة فلا بد في رفع الغرر من تعيين ذلك بما يرتفع معه الغرر.

ثم لا يبعد انصراف الإجارة المطلقة إلى عمل يجوز للمستأجر الاكتفاء به بحيث لا يجب عليه الاستنابة والاستئجار ثانياً. وهذا نظير ما ذكرناه في الوكالات من أن المنصرف منها هو عمل من الوكيل يؤثر فعلاً وظاهراً في ترتب الأثر المقصود من ذلك العمل بنظر الموكل، فلا عبرة بوظيفة الوكيل والمباشر.

ثم إنه إذا وصى الميت بالحج عنه فهل العبرة في العمل بالوصية بما يراه الميت صحيحاً أو لا؟

ربّما يقال بانصراف الوصيّة إلى الصحيح في نظر الموصي؛ ونظيره ما لو وكلّه في البيع أو النكاح أو سائر المعاملات؛ حيث إنّ المنصرف من التوكيل هو الوكالة فيما هو صحيح بنظر الموكل لا الصّحة بنظر الوكيل.

ويؤكدّه ما ورد من أنّ غير المسلم إذا أوصى للفقراء والمساكين تصرف وصيّته في أهل نحلته؛ معللاً بأنّه لا يوصي لفقراء المسلمين ومساكينهم.

ولكنّه مشكل؛ لل منع من الانصراف إلى الصحيح بنظر الموصي اجتهاداً أو تقليداً لو سلّم الانصراف إلى ما هو صحيح - على وجه القطع واليقين - عند الموصي؛ فإنّه يحتمل انصرافه إلى الصحيح الواقعي.

وأما قياس الوصيّة على الوكالة فمع الفارق؛ فإنّ غرض الموكل هو التوكيل فيما يكون منشأً للأثر في حقّ الموكل فعلاً؛ مثلاً لو وكلّه في النكاح فقد وكلّه فيما يجوز له فعلاً أن يرتّب عليه آثار النكاح؛ لا توكيله في الصحيح الواقعي مع كونه ممنوعاً من ترتيب آثار الصّحة فعلاً؛ ولذا لو زوّجه الوكيل من امرأة هي طرف لعلم إجمالي بالحرمة عند الزوج لم يصحّ. وهذا بخلاف الوصيّة.

كما أنّ قياس المقام - أي الوصية بالعمل - على مثل وصيّة غير المسلم للفقير في غير محلّه؛ لقصور إنشاء الوصيّة بالمال عن غير أهل النحلة؛ بخلاف إنشاء الوصيّة بالعمل؛ فإنّ الخطأ في تطبيق الصحيح على كفيّة لا يوجب تقييد الوصيّة وانصرافها إلى خصوص تلك الكيفية.

نعم، لو ورد في الأدلّة أنّ الوصيّة بالعمل الصحيح واجبة كانت محمولة على العمل الصحيح في نظر الموصي؛ لا للانصراف في الوصيّة؛ بل لكون

الوظيفة أعني الوصية لا تتأدى إلا بالوصية بالعمل الصحيح في نظر الموصي، وإلا فلا تكون الوصية بالعمل الصحيح في وظيفة النائب عملاً بالتكليف بالوصية.

ولكن لا دليل ظاهراً على وجوب الوصية بالحج، وإنما الواجب هو الإعلام بكونه عليه، فيجب على الولي إخراجهم من تركته. نعم في الديون لما كان المديون موظفاً بوفائها والتسبب إلى أدائها فإذا أوصى بذلك فلا يبعد وجوب رعاية وظيفته. نعم، إذا لم يسبب الميت نفسه إلى الأداء فالوارث والولي موظف بذلك، وليس عليه إلا رعاية نظره لا نظر المورث.

وعلى أي تقدير فرعاية وظيفة الميت لا تكفي في ترتيب آثار الصحة على العمل بلحاظ الأحكام الثابتة في شأن غير الميت.

ولكن ظاهر بعض النصوص وجوب الإحجاج على الميت نفسه؛ ولو تم فينبغي لزوم رعاية وظيفته الظاهرية من اجتهاد أو تقليد.

ففي معتبرة معاوية بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ولم يحج حجة الإسلام ويترك ماله؛ قال: «عليه أن يحج من ماله رجلاً ضرورة لا مال له»^(١).

فإذا وجب الإحجاج على نفس المنوب عنه فلا يكاد يمثل المنوب عنه هذا الأمر إلا إذا كان له حجة على صحة العمل؛ ولا تكفي قيام الحجة

للنائب والمباشر على ذلك.

والمستفاد من هذا النص وجوب انتساب الإحجاج إلى المنوب عنه؛ وإن كان مقتضى سائر النصوص وجوب النيابة عن الميت التارك للحجّ وإن لم يأمر ولا أوصى بذلك. ولولا ذلك لم يكن الحجّ تبرّعاً وبدون طلب من المنوب عنه أو الولي مجزياً عنه؛ بل يتوقّف الإرث على استنابة الوليّ من يحجّ عن الميت وإن ناب عنه شخص بدون الاستنابة.

ومن هنا لو تبرّع شخص عن المريض والشيخ الكبير الذين يجب عليهما الاستنابة في الحجّ حال حياتهما أشكال الإجزاء؛ بل كان مقتضى القاعدة عدم الإجزاء؛ لعدم صدق الاستنابة في الحجّ بالتلبّس بالحجّ بدون طلب من المنوب عنه.

ومن هذا القبيل عدم الإجزاء إذا تبرّع بأداء الخمس والزكاة عن الغير وأتى بذلك بدون طلبه؛ لعدم استناد الأداء إليه ما لم يكن بأمر منه.

حقيقة النيابة

وربّما يبتني الحكم على اتّضاح حقيقة النيابة وأنها تنزّل للنائب نفسه أو فعله منزلة المنوب أو فعله أو أنها فعل النائب بقصد فراغ ذمّة المنوب.

ربّما يقال: إنّ المنساق من النيابة كونها أمراً قصدياً، بمعنى تقوّمها بقصد الفعل عن الغير، فلا يقال ناب عن فلان بمجرد وقوع النتيجة ما لم يكن الفاعل قاصداً للنيابة.

ألا ترى أنَّ من فعل الواجب الكفائي لا يقال إنه ناب عن غيره من المكلفين؛ وإن كانت نتيجة الفعل براءتهم، بخلاف من قصد الفعل عن الغير. ولعلَّ هذا الوجه هو عمدة ما يظهر من المعروف من اشتراط النيابة بقصد الفعل عن الغير؛ وبما ذكرنا يظهر الإشكال على احتمال صدق النيابة بالإتيان بالفعل بقصد براءة الغير، كما في العروة حيث ذكر في احتمالات النيابة وجهاً غير تنزيل النفس أو الفعل وأنه ربَّما تصدق النيابة بالفعل بقصد براءة الغير، فتكون البراءة غاية لفعل المباشر بلا تنزيل؛ نظير أداء دين الغير^(١).

نعم، يكفي قصد النيابة إجمالاً، ولا يعتبر معرفتها وقصدها بالتفصيل من كونها تنزيل النفس أو العمل أو غير ذلك.

ويمكن أن يقال بالمنع من تقوُّم النيابة بالتنزيل وقصده في النفس أو الفعل، بل العبرة في صدق النيابة بوقوع نتيجة العمل وتأثيره في براءة المنوب أو غيرها كما لو كان المنوب هو المباشر؛ فلذا تصدق نيابة أداء دين الغير مناب فعل المديون؛ ويقال: ناب فعل المؤدِّي عن فعل المديون وبتبعه يصدق ناب المؤدِّي عن المديون؛ فإنَّ النيابة بحسب الفهم العرفي هو أن يسدَّ شيء مَسدَّ غيره؛ ولذا يصدق في الأشياء التي لا يتمشَّى منها القصد، فيقال ناب لفظ عن غيره، ويقال: نابت علَّة عن غيرها^(٢).

نعم، ربَّما يكون المنصرف من قول: ناب عن فلان هو كون النائب ملتفتاً

(١) راجع كتاب الصلاة من العروة الوثقى ٣: ٧٦، صلاة الاستنجار، المسألة ١.

(٢) ويرادف النيابة في الفارسية: «جايگزینی».

قاصداً، كما في غير هذا اللفظ من الأفعال؛ كضرب وقتل مع عدم تقوّمها حقيقة بالقصد قطعاً. ولكن عهدة دعوى الانصراف مطلقاً على مدّعياها.

فالنّتيجة: عدم تقوّم النيابة بالتنزيل لا بلحاظ نفس النائب ولا بلحاظ فعله، وإنّما هي متقوّمة بكون الفعل مؤثراً فيما كان يؤثّر لو وقع من المنوب؛ وهذا لا يكون إلّا فيما لا يشترط في وقوعه على صفة المطلويّة مباشرة المكلف له؛ بل يتحقّق الغرض منه بوقوعه من الغير.

الفرق بين النيابة والتسبيب

نعم، لا ينبغي الخلط بين الأفعال التسببيّة وبين الأفعال النيابيّة؛ فإنّ الأولى تستند إلى السبب وتنتسب إليه بفعل المباشر؛ فيقال: باع فلان داره، وإن لم يباشر صيغة البيع، كما يُقال: بنى فلان مسجداً، مع عدم مباشرته للبناء؛ بل ذكرنا سابقاً أنّ مثل القتل أيضاً ينتسب إلى الأمر. وعدم ثبوت القصاص عليه - على تقديره - لا ينافي النسبة. وقد حقّقنا بما لا مزيد عليه ضابط الأفعال التي تستند حقيقة إلى الأمر بها، فراجع إن شئت^(١).

وأما الأفعال النيابيّة فلا تستند إلى المنوب عنه حقيقة؛ فلا يقال: حجّ فلان ولا صلّى ولا صام. نعم، إنّما يقال استناب في الحجّ وغيره، وأيضاً: ناب في فعل كذا.

وعليه فإنّ ضابط ما تصحّ النيابة فيه هو كون الفعل مشتملاً على غرض

(١) راجع المبسوط ٢: ١١٨.

يتحقق بفعل غير الشخص كما يتحقق بفعله؛ كما في أداء دين الغير فإنه لا يشترط في صحته استناده إلى المديون وإن كان هو قابلاً للاستناد إذا فرض تسبب المديون إليه.

ومن قبيله غسل ثوب الغير وإنائه فإنه ينوب مناب فعل الغير وإن لم يكن المباشر قاصداً للنيابة؛ لتأثير الفعل فيما لو كان الغير هو المباشر للفعل. بل ربما تصدق النيابة إذا كان المباشر ممن لا يتمشى منه القصد؛ كما في غسل الأدوات الحديثة للملابس، وكذا لو أطاررت الريح الثوب في الماء وغسلته.

ومن هنا يظهر أن جواز النيابة في الشرعيات تابع للدليل، ولا يتمكن العرف من تشخيص ذلك؛ وإنما للعرف سبيل فيما يعرف حصول الغرض فيه على تقدير عدم المباشرة له.

ثم إن تأثير النيابة فيما كان المنوب مأموراً بالعمل واضح؛ فإن المدين - مثلاً - مأمور بأداء الدين؛ ومباشرته للوفاء موجب لبراءة ذمته وسقوط تكليفه وغير ذلك من آثار أداء الدين، فتكون مباشرة الغير عنه في ذلك مؤثرة في تلك الآثار، فتصدق النيابة.

وأما إذا لم يكن المنوب مأموراً بالعمل لكونه مئياً، والميت لا تكليف له، فيكون تأثير النيابة في سائر الآثار غير المتقومة بالحياة - أعني ما عدا سقوط الأمر وامتناله وإلا فإن الأمر ساقط بالموت - مثلاً؛ لو باشر المديون حال حياته أداء الدين فإن أمواله تنتقل إلى ورثته لا محالة، فلو أدى عنه متبرع بعد وفاته أثر ذلك في ملك الورثة للتركة وعدم حجرهم عنها.

ومنه يظهر وجه تأثير النيابة في الحجج عن الميت بعد فرض سقوط خطاب الحجج عنه بالموت والعجز؛ فإن الميت لو كان مباشراً لحجة الإسلام في حياته انتقلت تركته إلى وارثه، فيكون مباشرة الولي أو نيابته عن الميت تبرعاً - مثلاً - موجباً لانتقال التركة إلى الوارث.

كما أنه ظهر مما تقدم أنه ليست النيابة امتثال الأمر المتعلق بالغير؛ فإن الأمر لا يدعو إلا من خوطب به، ولا يعقل توجه الأمر إلى شخص ومباشرة غيره للامتثال. نعم، ربما يعلم بوجود الملاك في مباشرة الغير، نظير الواجبات الكفائية؛ كما لو أمر عبده بسقيه، فبأمر غير العبد الإساءة، فإنه يحقق غرض الأمر وإن كان المباشر غير مأمور بالعمل.

ثم إن ما يرتبط بالمقام هو أن الميت لو كان أتى في حياته بأعماله على طبق اجتهاد أو تقليد وعلم ولّيه بذلك ولكنه يرى بطلان ذلك العمل على وجه القطع أو بناءً على حجة معتبرة فهل يجب عليه تدارك أعمال الميت؟ وكذا الكلام في غير الشبهات الحكمية؛ فلو كان الميت يرى عدم وجوب غسل بعض المواضع في الغسل أو كان يعتقد الوجوب ولكنه غفل عن ذلك وكان الولي يعتقد خلاف ما اعتقده الميت فهل يجب على الولي تدارك حجه لكونه من ديون الميت ولا إرث إلا بعده ويجب عليه تدارك صومه وصلاته مما كان يجب عليه فعله لو كان الميت تاركاً له وقد ثبت عليه قضاؤه؟

ثم إن المسألة هذه أعني وظيفة النائب في رعاية عقيدة المنوب أو غيره مرتبطة بمسألة أجزاء الحكم الظاهري والعمل على وفقه في فرض انكشاف الخلاف؛ غاية الفرق بينهما هو أن المفروض هناك انكشاف الخلاف متأخراً

.....

وللعامل، وأمّا في المقام فالانكشاف لغير مباشر العمل وهو مقارن للعمل؛ فهل تبتي المسألة في المقام على مسألة الأجزاء في الأمر الظاهري، بمعنى أنه لو قلنا بالأجزاء فيجوز للنائب أن يأتي بالعمل على طبق وظيفته ويجوز للمنوب الاكتفاء به وإن كان لا يرى هو الأجزاء لو كان مباشراً للعمل؟ وقد ظهر بعض ما ينبغي من القول ونحيل تفصيل الكلام في ذلك إلى محلّ آخر.

مسألة: ربّما يظنّ عدم جواز لبس الحذاء المخيط حال الإحرام؛ وربّما اشتهر على بعض الألسن؛ وهذا الظنّ ناشئ ممّا اشتهر في الكلمات من عدّ لبس المخيط من محظورات الإحرام، وتطبيق هذا العنوان على لبس الحذاء المخيط.

لبس الحذاء المخيط حال الإحرام

ولتحقيق الحال في المسألة ينبغي ملاحظة ما يمكن الاستدلال به لعدم جواز لبس المخيط وأنّه هل هو تامّ في إثبات ذلك أو لا؟ وعلى تقديره فهل فيه إطلاق يشمل لبس الحذاء وعدمه؟ وما يمكن الاستدلال به لعدم جواز لبس المخيط وجوه:

أصناف المخيط المحظور حال الإحرام

الوجه الأوّل: جملة من النصوص الواردة في بعض أصناف المخيط من القميص والقباء وغيرهما من بعض العناوين المذكورة في النصوص بضمّ إلغاء الخصوصية عن مواردّها؛ وهذه النصوص على طوائف:

منها: ما تضمّن المنع من ثوب له أضرار إلّا منكوساً أو ينزع أضراره؛ وفي بعض النصوص مخافة أن يزّره الجاهل عليه.

ومنها: ما تضمّن المنع من ثوب يتدرّع.

ومنها: ما تضمّن المنع من لبس السراويل لواجد الإزار.

ومنها: ما تضمّن المنع من لبس الخفّ لواجد النعلين.

ومنها: ما تَضَمَّنَ المنع من لبس القباء اختياراً.

ومنها: ما تَضَمَّنَ المنع من لبس القميص.

ومنها: ما تَضَمَّنَ المنع من لبس الجوربين اختياراً.

ومنها: ما تَضَمَّنَ المنع من مئزر أحدث فيه بمقراض أو إبرة ما يخرج منه عن حدِّ المئزر؛ وكذا غرزه غرزاً وعقده وشدَّ بعضه ببعض أو بشيء سواه من تكّة أو غيرها.

ثمَّ إنَّ نصوص الثياب على طائفتين:

إحداهما: ما تَضَمَّنَ منع المحرم من لبس أنواع من الثياب؛ ومضمون هذه النصوص هو المنع من اللبس بعد تحقُّق الإحرام ما دام محرماً. نعم، لا يبعد شمولها بإلغاء الخصوصية لما إذا لبس شيئاً من ذلك حال التلبّس بالإحرام. ثانيتهما: ما تَضَمَّنَ المنع من الإحرام في بعض الثياب، وهذا المضمون خاصٌّ بخصوص مبدأ الإحرام وحال تكوّنه وتحقّقه، ولا يشمل ما بعد ذلك من أزمنة الإحرام، فإنّه فرق بين التعبير بأنَّ المحرم لا يلبس كذا وبين التعبير بأنّه لا يحرم الرجل في كذا؛ وإلغاء الخصوصية في الثاني مشكل. فتأمّل.

هذا كلّه مع الغضّ عن كون النهي عن الإحرام في شيءٍ دالّاً على فساد الإحرام، نظير النهي عن الصلاة في وبر ما لا يؤكل لحمه. إلّا أن يفرّق بدلالة الثاني على فساد الصلاة حيث لا يحتمل حرمة الصلاة تكليفاً، بخلاف الأوّل حيث يحتمل كون حرمة الإحرام في مثل الحرير لحرمة لبس المحرم له، والإحرام فيه مستلزم للبس الحرير حال الإحرام، فلاحظ.

ثمّ المنع من هذه العناوين المذكورة في النصّ مع عدم تقوّمها بالخياطة وإمكان تحقّقها بغيرها ربّما يكون لغلبة تحقّقها بالخياطة. ولكن يرد عليه:

أولاً: منع كون العنوان المحظور هو خصوص ما تحقّق شيء منها بالخياطة؛ بل هذه العناوين محظورة ولو كان إيجادها بغراء أو حياكة أو غيرها؛ فن عمل قيصاً حاكه على ذلك الوصف بدون أن يفصل قماشاً ثمّ يخيّط بعض أجزائه ببعض دخل في عنوان المنع، وكذا إذا فصل قماشاً على أجزاء القميص ثمّ ألصق بعض الأجزاء ببعض بغرز أو غراء أو غيرها، وكذا الكلام في السراويل والجورب وغيرها. فإذا كان الممنوع هو لبس هذه العناوين وإن لم تكن مخيطة فلا موجب للتعدّي عنها إلى عنوان آخر مخيط سبباً إذا لم يكن ثوباً كالحذاء.

وثانياً: لو فرض اختصاص هذه العناوين بالمخيّط -ولو لتعارف عمل ذلك بالخياطة- فلا موجب للتعدّي من تلك العناوين إلى غيرها من أنواع المخيط سبباً ما لا يعدّ ثوباً كالحذاء؛ لاحتمال اختصاص الحكم بالثوب بالمخيّط على تقدير التعدّي إلى غير العنوان الخاصّ، وأمّا التعدّي إلى غير الثوب أيضاً فبحاجة إلى دليل.

ودعوى إلغاء الخصوصيّة لا شاهد عليها من هذه النصوص.

ومن هنا قد يشكل المنع من لبس لباس يستر العورتين خاصّة -غير السروال- ممّا هو متعارف لبسه في هذه الأعصار في غير حال الإحرام؛ فإنّ المنع منه لا يكون إلّا بإلغاء الخصوصيّة -من السروال وغيره- لكلّ ما

يصنع بهيئة خاصة محيطة ببعض الأعضاء؛ فكما أنَّ القميص ممنوع لكونه درعاً محيطاً بمقادير البدن مصنوعاً للباس على تلك الهيئة بخياطة أو غيرها بلا حاجة إلى الأزرار أو معها، والسرwal ممنوع وهو محيط بالأسافل، والجورب والخفّ محيطان بالقدمين، والعمائم بالرؤوس، والقباء بمعظم البدن، كذلك يمنع من غيرها ممّا يحيط ببعض الأعضاء.

وبالجملة: فالغاء الخصوصية من العناوين الخاصة إمّا باعتبار إحاطتها ولو ببعض الأعضاء أو باعتبار كونها أثواباً محيطية أو باعتبار كونها لباساً محيطاً أو باعتبار كونها استعمالاً للمخيط.

فعلى الأول: تشمل غير المخيط ممّا كان على هيئتها أو على غير هيئتها ممّا يحيط بالبدن أو بعضو ممّا لا يصدق عليه عناوينها.

وعلى الثاني: تشمل الرداء والإزار المخيطين كما لو كان الرداء قطعاً مفصولة وصل بعضها ببعض بالخياطة؛ أو رُمّ الإزار بقطعة بالخياطة. وعلى الثالث: تشمل النعل المخيط.

وعلى الرابع: تشمل اللحاف وغيره من الغطاء المخيط. وكلّ هذه الأمور غير خالية عن إشكال؛ وبعضها بعيد جداً ولا شاهد له. الوجه الثاني: ما تضمن الأمر بالتجرّد في رداء وإزار:

ففي صحيح عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ذكر رسول الله ﷺ الحجّ فكتب إلى من بلغه كتابه ممّن دخل في الإسلام: إن رسول الله ﷺ يريد الحجّ؛ يؤذنه بذلك ليحجّ من أطاق؛ فلما نزل الشجرة أمر الناس بتنظيف الإبط وحلق العانة والغسل والتجرّد في إزار ورداء أو إزار

وعمامة يضعها على عاتقه لمن لم يكن له رداء»، الحديث^(١).

ويرد على الاستدلال به:

أولاً: أنَّ الرداء والإزار شامل للمخيط؛ كما إذا وصل بعض أجزاء الرداء ببعض بالخياطة وكذا الإزار؛ فغاية مدلول الرواية هو الشمول لكلِّ ثوب مخيط أو غيره ممَّا لا يصدق عليه عنوان الإزار والرداء؛ وأمَّا هما فلا بأس بهما وإن كانا مخيطين.

وثانياً: لا يبعد أن يكون المفهوم من ذلك هو التجرّد من الثياب، لا مثل الحذاء والنعل؛ ولذا لا يكون جواز لبس النعل تخصيصاً في دلالة الخبر. وثالثاً: قد يقال بأنَّ اشتغال الرواية على المندوبات مانع من حمل الأمر فيها بالتجرّد على الوجوب.

وفيه -مضافاً إلى أنّه إنّما يتمّ لو كان دلالة الأمر على الوجوب بالوضع لا بحكم العقل- أنَّ حمل الأمر في الرواية على الاستحباب في بعض فقراته لا يجعل ذلك -حتّى بعد قيام القرينة المنفصلة- معنًى استعمالياً؛ لتكون وحدة السياق موجبة للإجمال إن لم تكن موجبة لحمل الأمر على الاستحباب؛ فإنَّ المعنى الاستعمالي للأمر هو الوجوب لكن لا بداعي الجدّ بل بداعٍ آخر. إلّا أن يدعى أنَّ إرادة غير الوجوب من بعض ما اشتملت عليه الرواية -لوضوحها- من قبيل القرينة الحافّة والمتّصلة؛ لا المنفصلة. ولكن الرواية مشتملة على جملة من الواجبات أيضاً.

(١) الوسائل ٨: الباب ٢ من أقسام الحجّ، الحديث ١٥.

الوجه الثالث: نصّ عثرنا عليه تضمّن المنع عن المخيط؛ وهو ما اشتمل عليه خبر الشبلي في أسرار الحجّ مرسلأ عن مولانا زين العابدين عليه السلام مخاطبأ لشبلي: أنزلت الميقات وتجرّدت عن مخيط الثياب واغتسلت؟... الحديث^(١).

وأيضأ رواية أخرى رواها في الدعائم قال: رويانا عن علي بن أبي طالب ومحمّد بن علي بن الحسين وجعفر بن محمّد: «أنّ المحرم ممنوع من الصيد والجماع والطيب والثياب المخيطة»^(٢).

ورواية ثالثة فيها عن جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه نهى أن يستطيّب من أراد الإحرام -... إلى أن قال - وأن يمسّ المحرم طيبأ... أو ثوبأ مخيطأ ما كان^(٣). والخبر الأوّل - مع ما في سنده من الضعف والإرسال - لا دلالة فيه على المنع من الحذاء المخيط بل ولا الثوب المخيط؛ سيّما مساق الخبر هو بيان سرّ جملة من السنن أيضاً.

والخبر الثاني - مع ضعف سنده بالإرسال - لم يعلم كونه خبرأ؛ بل لا يبعد كونه استظهارأ واجتهادأ من النصوص الواردة في العناوين الخاصّة؛ بل لا يبعد كونه إشارة إلى خصوص العناوين الخاصّة، فلا دلالة فيه على استظهار عدم الخصوصيّة منها، مع عدم صدق الثياب على الحذاء قطعأ. ومنه يظهر الكلام في الخبر الثالث.

(١) مستدرک الوسائل ١٠: ١٦٦، الباب ١٧ من العود إلى منى، الحديث ٥.

(٢) مستدرک الوسائل ٩: ٢١٨، الباب ٢٦، من تروك الإحرام، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

ومما يؤكد عدم البأس بلبس الحذاء المخيط عدم معهودية الأمر باتخاذ نعل أو حذاء خاصّ حال الإحرام؛ مع كون المتعارف من النعل والحذاء قديماً اشتغالهما على الخياطة؛ ولو كان الشرط في الحذاء عدم كونه مخيطاً لنُبّه على ذلك واشتهر وذاع حتّى لم يكن فيه ترديد.

الوجه الرابع: ربّما يستدلّ للمنع عن لبس مطلق المخيط بالإجماع والتسالم على ذلك؛ ولما كان من البعيد احتمال عثور الفقهاء على نصّ مفقود بالنسبة إلينا تضمّن المنع عن مطلق المخيط كان من المطمأنّ به أنّ مدرّكهم في الفتوى هو نفس هذه النصوص المشتملة على العناوين الخاصّة بضمّ إلغاء الخصوصية من مواردها.

ومع ذلك فيمكن الاعتماد على مثل هذا الإجماع؛ لكشف اتّفاقهم على استظهار عدم الخصوصية عن ثبوت الظهور في ذلك؛ فيكون الاعتماد على الظهور المستكشف بالإجماع؛ لا على الإجماع نفسه؛ فإنّه مع تقيّد عدم القياس وعدم إعمال الظنّ والاستحسان إذا اتّفقوا على استفادة عدم الخصوصية من نصّ كشف ذلك عن ظهور النصّ في عدم الخصوصية؛ وإلّا فكيف يمكن إجماعهم على استظهار ذلك خطأ لو أمكن خطأ بعض أو جمع في الاستظهار.

ويرد عليه:

أولاً: أنّ هذا الوجه وإن كان قريباً في الجملة، ولكن الجزم به لا يخلو من إشكال.

وثانياً: أنّه لم يعلم الإجماع على المنع من استعمال المخيط؛ فإنّه لم يرد هذا

العنوان في غير واحد من كلمات القدماء كالصديق والمفيد وغيرهما؛ وإنما هو مذكور في كلمات الشيخ والسيد المرتضى ومعاصريهما والمتأخرين عنها. وثالثاً: لم يعلم أن ذكر المخيط في كلمات من عنونه من جهة الموضوعية له والاستظهار من النص؛ فربما كان ذكر المخيط ولو في كلمات جمع من باب الجمع والإجمال في التعبير، إشارة إلى العناوين الخاصة المذكورة في النصوص - ثم حسب المتأخرون أن العنوان المذكور في كلمات السابقين مما له موضوعية بحسب أنظارهم فاشتهر عند المتأخرين.

الوجه الخامس: وقد يستدل للمنع من لبس المخيط مطلقاً بوجه تكرر نظيره من سابقاً. وحاصله: أنه إذا اشتهر حكم عند المذاهب المعروفة بين العامة - أو بعضهم - كان سكوت الأئمة عليهم السلام عن الرد على ذلك دليلاً على موافقتهم في ذلك؛ وإلا فسيرة الأئمة على الرد والإنكار في البدع وما خالفوا فيها السنة والشرعة. حتى أنه ربما لا تجد مورداً تعدد فيه النص واشتمل على التشديد والتأكيد أو الاختلاف إلا وكان لأهل السنة فيها مذهب معروف مخالف لأهل البيت. كما أنه لا تجد مورداً خال من النص وللعمامة فيها مذهب معروف إلا وكان الحكم مشهوراً أو متفقاً عليه عند فقهاءنا. وهذه الكبرى قد تنطبق على المقام.

ولكن يرد عليه: أنه لم يعلم كون المنع من عنوان المخيط مذهباً معروفاً لأهل السنة في عصر الأئمة عليهم السلام؛ بل ربما كان ذلك مثل ما عند فقهاءنا أمراً طارئاً بناءً على الاستظهار من النصوص.

ويؤكد ذلك أن المتأخرين من أهل السنة كابن حجر وغيره استندوا في

المنع من أنواع الأتواب إلى النصّ المروي عن النبي ﷺ مع تفسيره بما يشمل الأنواع؛ ولو كان لأهل السنّة نصّ بالمنع من عنوان المخيط لكان أحقّ بالاستناد والاستدلال من التكلف له بجعل العناوين الخاصّة كناية أو مشيرة إلى غيرها.

لبس الحذاء الساتر لظهر القدم حال الإحرام

بقي الكلام فيما اشتهر من عدم جواز كون الحذاء ساتراً لظهر القدم حال الإحرام؛ ومدرّكه ما ورد في لبس الخفّ وأنه مع الضرورة يلبس ويشقّ عن ظهر القدم.

ولكن لا دلالة في وجوب شقّ الخفّ عن ظهر القدم وعدم ستره به على عدم جواز ستر ظهر القدم بالحذاء ما لم يصدق عليه عنوان الخفّ إلّا بإلغاء الخصوصيّة؛ وهو غير بعيد إذا كان الحذاء محيطاً بالقدم حتّى من ناحية العقب.

وقد يقال: بإطلاق الخفّ على الحذاء المحيط بالقدم؛ بخلاف النعال. ولكنّه غير واضح؛ فإنّ الخفّ من قبيل الجورب؛ وليس حذاءً، بل هو قسم له فيما يتعلّق بالرجل والأقدام؛ ولا أقلّ من احتمال تعدّد إطلاق الخفّ أو إجماله في صدقه على الحذاء.

ولا يبعد عدم جواز لبس حذاء محيط بالقدم - لاشتتاله على ما يحيط بالعقب - وذلك لما دلّ على جواز لبس خفّ مشقوق عن ظهر القدم إذا

لم يجد المحرم نعلًا؛ وإطلاقه شامل لما إذا وجد الحذاء المحيط بالقدم، بل يكون المحذور في الحذاء المحيط بالقدم أشد من الخف المحيط بالقدم حتى المشقوق ظهره؛ لإطلاق الترخيص في لبس الخف إذا لم يجد النعل وإن وجد حذاء غيره، ولم يثبت ترخيص في الحذاء، بل مفروض النصوص اختصاص الرخصة للمحرم في لبس النعال؛ ففي معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «وأي محرم هلك نعله فلم يكن له نعلان فله أن يلبس الخفين إذا اضطرَّ إلى ذلك، والجوربين يلبسهما إذا اضطرَّ إلى لبسهما»^(١).

وبالجملة: حيث كان ظاهر النص جواز لبس الخف - المحذور حال الاختيار - مع عدم التمكن من النعل - وهذا شامل بإطلاقه لما إذا كان واجداً لحذاء غير النعل - فهم منه عرفاً عدم كون لبس الأحذية غير النعال جائزاً حال الاختيار؛ وإلا فلا تنتهي التوبة إلى الخف الممنوع اختياراً؛ فإن جواز لبس الخف من باب الضرورة التي لا تجوز، بل لا موضوع لها مع التمكن من العمل الجائز اختياراً؛ فإن المضطرَّ إلى الحرام هو من لا محيص له عن الحرام؛ والمتمكن من المباح لا يكون مضطراً لا محالة.

هذا هو المتفاهم عرفاً؛ وإن كان لا محذور عقلاً في جواز المحرم مع عدم التمكن من بعض المباحات وإن كان متمكناً من بعض آخر؛ فيكون عدم التمكن من النعال موضوعاً لجواز لبس الخف المحرم مع التمكن من سائر الأحذية حتى مع جواز لبسها اختياراً؛ فتكون المفسدة في لبس الخف مخصوصاً بالمتمكن من النعال دون المتمكن من غيره من الأحذية. هذا.

(١) الوسائل ٩: ١٣٤، الباب ٥١ من تروك الإحرام، الحديث ٢.

ولكنه خلاف المتفاهم عرفاً، حيث إنّ المفهوم هو جواز الخفّ بعنوان المضطرّ، لا بعنوان فاقده النعال.

وقد يقال: إنّ عدم التمكن من النعال لما كان كناية عن الضرورة فيكون موضوع جواز لبس الخفّ هو المضطرّ، لا خصوص من لا يجد النعال؛ ومعه لا يمكن التمسك لعدم جواز لبس سائر الأحذية اختياريّاً؛ إذ أنّ ذلك موقوف على موضوعيّة عدم النعال وعدم كونه كناية عن الاضطرار.

ويردّه: أنّه وإن كان أخذ عدم النعال في موضوع دليل جواز لبس الخفّ ظاهراً في أخذه بعنوان المضطرّ، ولكنه لا يوجب إجمال الدليل في الدلالة على كون فاقده النعال مضطراً وإن كان واجداً لسائر الأحذية.

والوجه في ذلك: أنّه لم يؤخذ عنوان الاضطرار في موضوع الدليل ليستلزم إجماله في تعيين ما يصدق عليه المضطرّ؛ بل الموضوع هو عدم النعال؛ وحيث إنّ مناسبة الحكم والموضوع تقضي بكون الموضوع هو المضطرّ، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى لا سبيل لتعيين كون المكلف في المقام مضطراً وعدمه إلّا من ناحية الشرع، لكون الحكم بحلّ الأحذية وحرمتها بيد الشارع، كشف ذلك عن كون عدم النعال مصداقاً للضرورة عند الشارع؛ ولا يكون هذا إلّا بعدم حلّ سائر الأحذية وإلّا لم يكن فاقده النعال مع تمكنه من سائر الأحذية، مضطراً إلى لبس الخفّ.

وهذا الذي ذكرناه هو نظير ما يقال في بحث أسامي العبادات - وكذا المعاملات - بناءً على عدم اختصاصها بخصوص الصحيح وضعاً من أنّ ذلك لا ينافي كون خصوص الصحيح مراداً في الأدلّة، ومع ذلك لا يستلزم

الإجمال حيث شك في جزئية شيء أو شرطية شيء؛ بل يكون الإطلاق وعدم أخذ الخصوصية في موضوع الحكم دليلاً على صحة الفاقد للمشكوك؛ ولا يكون اختصاص الحكم بخصوص الصحيح موجباً لإجمال الصحيح، فلا تغفل.

وثرّة كون عدم النعال بمعنى الاضطرار أنّه لو علم من الخارج بجواز لبس سائر الأحذية اختياريّاً لا يحكم بجواز لبس الخفّ بمجرد عدم النعال؛ بل يكون معنى عدم النعال مطلق ما يجوز لبسه اختياريّاً؛ ولكن ما لم يعلم ذلك يؤخذ بالإطلاق؛ ولازمه عدم جواز لبس سائر الأحذية اختياريّاً.

مسألة: إذا أحرم الصبي أو أحرم به الولي ثم لم يكمل الصبي المناسك ولا فعل الولي ذلك فهل يبقى الصبي على الإحرام؛ حتى أنه لو بلغ وجب عليه التجنب من تروك الإحرام حتى يباشر أداء المناسك ويتحلل من إحرامه؟ فيه تفصيل.

بلوغ الصبي بعد الإحرام وقبل إكمال المناسك

ولنفرض الكلام فعلاً في العمرة؛ فإنها غير موقّنة بزمان خاص؛ بخلاف الحج؛ فإذا أحرم الصبي بعمرة مفردة -بناءً على مشروعيتها عباداته ومنها الحج- هل يجب عليه إنهاء مناسك العمرة إذا بلغ في الأثناء؟

قد يقال: إن الإتمام من آثار مشروعيتها عباداته وحجّه وعمرته؛ فإن الصبي إذا بلغ في أثناء النسك فإنه متلبّس بالإحرام، والمحرم بالعمرة لا يخرج عن إحرامه إلا بأداء نسك العمرة.

وقد يشكل بأنّ: الصبي لم يكن تحرم عليه تروك الإحرام قبل البلوغ فكيف تحرم عليه بعد البلوغ؟!

ويندفع بأنّ: المحرم قد لا تحرم عليه تروك الإحرام كما في المضطرّ؛ والصبي ما دام صبيّاً فهو كالمضطرّ لا تحرم عليه التروك؛ فإذا زال عنه عنوان الصبا اندرج في عموم ما دلّ على لزوم تجنّب المحرم عن تروك الإحرام.

ولكن في معتبرة محمد بن الفضيل قال: سألت أبا جعفر الثاني عليه السلام عن

الصبي متى يحرم به؟ قال: «إذا أنغر...»^(١).
 ووضح أن الإحرام بالصبي غير إحرام الصبي ولو بالولاية على ذلك؛
 والأحكام المذكورة في المطلقات هي للمحرم، لا لمن أحرم به.
 وفي معتبرة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «مرَّ
 رسول الله ﷺ برويثة وهو حاج فقامت إليه امرأة ومعها صبي لها؛ فقالت:
 يا رسول الله ﷺ أيجب عن مثل هذا؟ قال: نعم، ولك أجره»^(٢).
 وبالجمله لم أعر على ما يدل على كون الصبي محرماً بإحرام الولي به،
 إلا أن يكون لازم صحة الحج بالصبي كونه محرماً ولو بالاستلزام
 العرفي، فتأمل.

وأما من أحرم به الولي فيشكل بقاءه على الإحرام بعد البلوغ، فإنَّ
 صدق (المحرم) على مثل هذا الفرض مشكل؛ بل هذا الصبي (أحرم به)،
 وعمومات تروك الإحرام موردها ما إذا أسند الإحرام إلى الشخص نفسه؛
 وهذا الصبي لم يحرم؛ وإنما يسند الإحرام إلى وليه؛ فكما لا يستند الإحرام
 إلى المنوب في حج النيابة فلا يجب على المنوب عنه التجنب عن تروك
 الإحرام، فكذا لا يستند الإحرام إلى الصبي نفسه فيما أحرم به الولي؛ فلا
 إحرام النائب يستند إلى المنوب، ولا إحرام الولي بالصبي يستند إلى الصبي.
 بل إحرام الولي بالصبي عمل للولي فيقصد هو القرية بالعمل، وهو

(١) المصدر السابق: الحديث ٨.

(٢) الوسائل ٨: ٣٧، الباب ٢٠ من أبواب وجوب الحج، الحديث ١.

المأمور بإنهاء العمل كما هو مأمور بإنهاء حج نفسه.

وبذلك يفترق عن حج الصبي وإحرامه؛ فإن العمل مستند إلى الصبي نفسه؛ غايته أنه لا يكون واجباً عليه؛ فإذا بلغ شملته عمومات أدلة العنوان الذي تلبس به الصبي؛ ولذا لو بلغ الصبي في أثناء صلاته يجب عليه إتمام صلاته، وربما يحرم عليه قطعها؛ وإن كان قبل البلوغ لم يكن ملزماً بإنهاء الصلاة؛ لحديث رفع القلم.

وبالجملة: حيث يكون أمر بإتمام العمل فلا مانع من توجيهه إلى البالغ الذي تلبس بالعمل في صباه، وقد قال تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾^(١). وأما عدم وجوب إتمام الصلاة والصوم إذا بلغ أثناء اليوم فلأن الدليل لا إطلاق فيه؛ إذ ربما كان الواجب إتمام الفريضة وكان المحرم قطع الفريضة؛ ولا يصدق هذا العنوان على ما تلبس به في الصبا، ولو كان الموضوع إتمام مطلق الصلاة والصوم لم يكن مانع من شموله للفرض.

ولا يقاس المقام بما إذا زوج الولي الصغيرين؛ حيث لا يجوز لهما بعد البلوغ فسخ النكاح؛ وذلك للفرق؛ فإن ولي النكاح له ولاية على جعل الصغير زوجاً فيجري عليه أحكام الزوجية، ولكن لم يعلم ولاية الولي على جعل الصبي محرماً؛ وإنما ولايته على الإحرام بالصبي أو الإحرام عنه، وهذا غير إحرام الصبي، فتأمل.

وكثير من الفقهاء سردوا نصوص إحرام الصبيان سرداً، ولم يفرقوا بين

صبي محرم وصبي يُحرم به؛ مع وجود الفرق بينهما؛ فإنَّ الأوَّل عبادة للصبي نفسه؛ فلذا يدلُّ على مشروعية عبادة الصبي وعمله؛ والثاني عمل للولي وإن كان موضوعه الصبي، فهو نظير إشعار الهدي وتقليده ممَّا لا يكون عملاً للهدي.

وبالجملة: لم يظهر من النصِّ كون الإحرام بالصبي موجباً لتلبّسه بالإحرام؛ وإن أمر بتجريد الصبيان من اللباس والاتِّقاء عليهم ما يتقَّى على المحرم.

ففي معتبرة عبد الرحمان بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام (في حديث) قال: قلت له: إنَّ معنا صبيّاً مولوداً فكيف يصنع به؟ فقال: «مرَّ أمُّه تلقى حميدة فتسألها كيف تصنع بصبيانها»، فأنتها فسألتها كيف تصنع؟ فقالت: «إذا كان يوم التروية فأحرّموا عنه وجردوه وغسلوه كما يجرد المحرم وقفوا به المواقف؛ فإذا كان يوم النحر فارموا عنه واحلقوا رأسه ثمَّ زوروا به البيت، ومري الجارية أن تطوف به البيت وبين الصفا والمروة»^(١).

ألا ترى إلى قولها: «فأحرّموا عنه»، وهذا غير جعله محرماً؛ فهو نظير نيابة البالغ عن البالغ؛ غاية الأمر أنَّ المنوب عنه البالغ لا يباشر به شيء من الأعمال، وأمَّا في المنوب عنه الصغير فيباشر به بعض المناسك.

وببالي أنَّ في بعض النصوص أنَّ المنوب عنه في الحجّ، يستحبُّ له التجنُّب من التروك عند تلبّس نائبه بالإحرام.

(١) الوسائل ٨: ٢٠٢، الباب ١٧ من أقسام الحجّ، الحديث ١.

وفي صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «انظروا من كان معكم من الصبيان فقدموه إلى الجحفة أو إلى بطن مرو يصنع بهم ما يصنع بالمحرم؛ يُطاف بهم ويُرمى عنهم. ومن لا يجد الهدي منهم فليصم عنه وليّه»^(١).

وفي إسناده الشيخ زاد بعد قوله: ويُطاف بهم: «ويسعى بهم». وفي صحيح زرارة عن أحدهما عليه السلام قال: «إذا حجَّ الرجل بابنه وهو صغير فإنه يأمره أن يلبي ويفرض الحج، فإن لم يحسن أن يلبي لبوا عنه، ويُطاف به ويُصلَّى عنه»، قلت: ليس لهم ما يذبحون؟ قال: «يذبح عن الصغار ويصوم الكبار، ويتقى عليهم ما يتقى على المحرم من الثياب والطيب؛ وإن قتل صيداً فعلى أبيه»^(٢).

(١) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

مسألة: من المسائل التي يعمّ الابتلاء بها في العبادات هو حكم الشكّ في صدق العناوين التي وقعت متعلّقاً للتكاليف الشرعية من الصوم أو السجدة أو الطواف أو الوقوف بالمشاعر التي يجب الوقوف بها في نسك الحجّ وغير ذلك من الموارد الكثيرة، والبحث في وظيفة المكلف في هذه الموارد من حيث لزوم الاحتياط أو عدمه والحكم بالبراءة.

الأصل في الشبهات المفهوميّة لمتعلّقات التكاليف

وينبغي قبل ورود في البحث التنبيه على نقاط:
النقطة الأولى: جهة البحث في هذه المسائل هو لزوم الاحتياط وعدمه من حيث كون هذه الموارد من قبيل الشكّ في محصّل الامتثال وعدمه بعد الفراغ عن كون موارد الشكّ في التكليف بالأقلّ أو الأكثر في الارتباطيات مجرى البراءة.

النقطة الثانية: أنّ محلّ الكلام هو الشكّ في صدق المفهوم لا بنحو الشبهة المصداقيّة، وإلّا فواضح أنّ الشكّ في إتيان المكلف بالوظيفة بعد كون المطلوب منه مبيّناً لا فرق فيه بين ما كان من قبيل الشكّ في فعل السجدة الواجبة وغيره؛ وعليه فلو تردّد المكلف في المكان الذي وقف به سابقاً وأنّه كان يبعد عن مكّة بأربعة فراسخ الذي هو موقف عرفة أو أنّ موقفه كان يبعد عن مكّة بفرسخين الذي هو موقف مشعر بعد فرض أنّ الموقفين لا إبهام فيهما من حيث المفهوم ولم يكن هناك حجّة على الكفاية كقاعدة

الفراغ ونحوها كان المرجع هو الحكم بعدم الامتثال.

النقطة الثالثة: قد يفرض في موارد الشك في صدق العناوين كون التكليف من قبيل صرف الوجود، وقد يكون من قبيل ما تعلّق التكليف بجميع أفرادها إمّا بنحو الانحلال والاستقلال أو بنحو الارتباط والمجموع على أن يكون المجموع امتثالاً واحداً.

وعمدة الكلام في المقام هو القسم الأول والأخير، وأما القسم الثاني فآله إلى الشك في الأقل والأكثر الاستقلاليين الذي لا شبهة فيه.

النقطة الرابعة: قد يكون إجمال المفهوم من حيث دورانه بين متباينين، كما لو تردّد المكلف في محلّ الجمرة التي ترمى وأنه في مكان كذا أو مكان آخر يباينه، فهذا ممّا يوجب الاحتياط فيه بلا ريب؛ للعلم الإجمالي الذي تجب موافقته ما لم يرد الترخيص في مخالفة بعض أطرافه؛ وهذا خارج عن محلّ البحث.

ومن قبيله تردّد الجمرة بين البناية الموجودة الآن وبين ما بجذائه تحته وبين ما بجذائه فوقه، لاحتمال كون أرض منى قديماً أعلى من هذا الزمان، ولاشتاله على بعض المرتفعات سُويّ برفع الربوات أو كون أرض منى قديماً أخفض من هذا الزمان حيث يحتمل طمّ بعض وادي منى بالتراب توسعة لها وتسوية لحزونها، وهذان الاحتمالان موجودان في جمرة العقبة حيث إنّها كانت ربوة يمكن الصعود عليها، وللجمرة وجه وفوق كما ورد في النصوص حيث قال ﷺ كما في الخبر: «ارمها من وجهها ولا ترمها

من أعلاها»^(١). ثم إن الحكومة رفعت الربوة وسوّتها مع الأرض وبنت مكانها علامة كالأسطوانة لترمى.

وقد يكون الإجمال من حيث دورانه بين الأقل والأكثر، كما لو شك أن فوق جبل الرحمة من الموقف مع العلم ببقية الموقف، وإنما الشك في دخول قلة الجبل ضمن الحدّ، فالوقوف في غير القلة صحيح ومجزّ بلا ريب، وإنما الشك في أجزاء الوقوف على القلة، فهذا هو المقصود بالبحث في المقام.

النقطة الخامسة: ليعلم أن محلّ الكلام في حكم الشك في صدق العناوين من جهة التردّد في مفاهيمها وأنّ المرجع فيه هو الاحتياط أو البراءة هو موارد الشك في تحقّق الامتثال بعد العلم باشتغال الذمة وثبوت التكليف على العهدة؛ كالشك في تحقّق امتثال الطواف بدون موازاة البدن للبيت مع العلم بكون المكلف مأموراً بالطواف بالبيت، فهذا ربّما يتردّد في حكمه من حيث لزوم الاحتياط عليه وعدمه.

وأما موارد الشك في صدق المفهوم المستلزم للشك في أصل التكليف من جهة تردّد التكليف بين الزيادة والنقيصة في غير الارتباطيات فلا إشكال فيها في عدم لزوم الاحتياط والحكم بالبراءة، فلو شك في صدق الخمر على ما يوجب بعض مراتب الضعف من الإدراك أو شك في صدق السكر على بعض الحالات لاحتمال تقوّمه بمرتبة عليا فالحكم هو البراءة بلا ريب؛ كلّ ذلك لرجوع الشك إلى الشك في زيادة التكليف، والذي يكون المرجع فيه

(١) الوسائل ١٠: ٧٠، كتاب الحج، الباب ٣ من رمي جمره العقبة، الحديث ١.

هو البراءة؛ فإنَّ التكليف بالمحرّمات منحلّ إلى الأفراد، وانحلاله إلى الأفراد المشكوكة - وإن كان منشأ الشكّ فيها إجمال المفهوم لا المصادق - مشكوك، فيحكم بالبراءة.

نعم لا بدّ في الشبهات المفهومية من الفحص حتّى تستقرّ الشبهة، وإلاّ فبمجرّد الشكّ لا يمكن الرجوع إلى البراءة، كما في سائر الشبهات الحكمية. ثمّ إنّ في موارد الشبهة المفهومية المستلزمة للشكّ في أصل التكليف إنّما يكون المرجع هو البراءة إذا لم يكن هناك علم إجمالي، وإلاّ كان محكوماً بحكم موارد العلم، فلو شكّ في حدود مكّة لحرمة صيدها على المحلّ فإنّ المرجع هو المحلّ، إلاّ إذا تشكّل للمكلّف علم إجمالي؛ كما لو كان الشاكّ في الفرض المتقدّم موظّفاً بإحرام الحجّ من مكّة؛ ففي المحلّات المشكوكة كما يشكّ في حرمة الصيد كذلك يشكّ في تحقّق امتثال الأمر بالإحرام.

النقطة السادسة: إنّ الجهة المبحوثة في الشبهات المفهومية والتردّد في البراءة أو الاحتياط إنّما هي مع الغضّ عن العلم الإجمالي الذي ربّما يتفق في بعض الشبهات المفهومية، فإنّ وجوب الاحتياط في مثل ذلك أجنبيّ عمّا نحن بصدد التعرّض له فعلاً.

مثال ذلك: أنّ الشكّ في اشتراط الإحرام بموضع خاص كمسجد الشجرة أو منطقة ذي الحليفة وكذا في وادي عقيق حيث يشكّ في اشتراط الإحرام بأول هذا الميقات أو جواز تأخيره إلى آخره من جهة مكّة؛ وكذا أمثال ذلك هو من صغريات محلّ البحث من جهة كونه من مصاديق الشبهة المفهومية لامتناع الأمر بالإحرام.

ومع ذلك يمكن دعوى وجوب الاحتياط في أمثاله بالغضّ عمّا تقتضيه القاعدة في الشبهات المفهومية للامتنال؛ وذلك لأنّ مَنْ أحرم من غير الموضع المتيقّن حيث يشكّ في انعقاد إحرامه فينبغي الحكم بعدم انعقاد الإحرام من جهة تروك الإحرام وإن كان الإحرام من المحلّ المشكوك كافياً في سقوط الوظيفة من حيث نسك الحجّ والعمرة.

فلو صاد هذا المكلف لم تجب عليه الكفّارة؛ لعدم العلم بانعقاد الإحرام، وأصالة البراءة من اشتراط الإحرام بعقده من مكان خاص لا يثبت انعقاد الإحرام بدونه ولا حرمة محرمات الإحرام، فيعلم المكلف حينئذٍ إجمالاً بوجود الإحرام عليه من خصوص مثل مسجد الشجرة أو حرمة محرمات الإحرام لو عقده من غير المسجد؛ وتعبير آخر: مَنْ أحرم من غير المسجد يعلم إجمالاً بحرمة التروك عليه أو بوجود تجديد الإحرام من المسجد.

ويمكن تصوير العلم الإجمالي على أساس أنّه يعلم المكلف إجمالاً بحرمة تجاوز الميقات عليه وكذا دخول مكّة أو الحرم أو بحرمة تروك الإحرام عليه.

هذا كلّ مع الغضّ عن استصحاب عدم انعقاد الإحرام لو عقد من غير الموضع المتيقّن؛ لكونه استصحاباً في الشبهة الحكميّة، أو معارضاً بأصالة البراءة من اشتراط الإحرام بما يشكّ في اعتباره.

النقطة السابعة: إنّ جهة البحث في مسألة الشبهة المفهومية للامتنال إنّما هي مع الغضّ عن وجود أصل خاصّ في بعض المواضع يقتضي خلاف ما

يقتضيه الأصل العام في الشبهة المفهومية.

فلو شكّ في حدّ الجمرة لم يكف رمي الموضع المشكوك للخروج عن الإحرام - بناءً على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية - فيحكم ببقاء حرمة التروك ما لم يحرز زوال حرمتها بالخروج عن الإحرام. وإن كان مقتضى الأصل في الشبهة المفهومية للامثال هو البراءة، فإنّ أصل البراءة؛ لا يثبت كون المأتي به امثالاً للأمر أو مصداقاً للواجب كما في سائر موارد الأقل والأكثر.

فن صلّى فاقدًا للجزء أو الشرط المشكوكين لا يحرز كون ما أتى به مصداقاً للامثال وإن كان يجوز الاكتفاء به لحديث الرفع؛ حيث لا يكون وجوب الزائد معلوماً.

ولذا يشكل الاكتفاء بمثل هذه الصلاة في مسألة أنّ قاصد الإقامة عشرة أيام لو صلّى رباعية كان عليه الإتمام ولو بعد العدول عن الإقامة؛ وذلك بناءً على ما هو المنساق من دليلها من كون الصلاة المفروضة فيها هي الصلاة الصحيحة المأمور بها؛ دون الفاسدة كالفاقدة للطهارة حيث يحرز ذلك؛ وحيث يحتمل فساد الصلاة بترك الجزء المشكوك أو شرطها، فيكون التمسك بإطلاق النصّ لمثل هذه الصلاة تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية له. ومجرد جواز الاكتفاء بمثل هذه الصلاة لا يثبت كونها مأموراً بها وامثالاً للأمر وصحيحاً.

وبالجملة: فجهة البحث في الشبهات المفهومية من حيث البراءة والاحتياط إنما هي جريان استصحاب الاشتغال أو قاعدته لكون الحالة

الأولى هي الاشتغال وعدمه؛ وأما سائر الجهات كوجود أصل آخر يستلزم اشتغال الذمة فليس هذا محلّ نفيه وإثباته.

إلا أن يتمسك بإطلاق النصّ وشموله لكلّ صلاة يجوز الاكتفاء بها وإن لم يحرز كونها صحيحة ومأموراً بها، والمتيقّن خروجه من الإطلاق هو الصلاة المحرز فسادها.

وبمثل هذا يقال في زوال حرمة تروك الإحرام وأنّ ما دلّ على حلّ محرّمات الإحرام بالرمي والذبح والحلق مطلق يعمّ الرمي الذي يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال وإن لم يحرز كونه امتثالاً وصحيحاً.

ثمّ إنّّه على الأساس المتقدّم يشكل الرجوع إلى البراءة حيث تكون هي الأصل في الشبهات المفهوميّة فيما إذا كان لمتعلّق الأوامر أثر إلزامي غير الامتثال كما في الحجّ والعمرة؛ حيث إنّ الخروج عن الإحرام والتحلل منه منوط بامتثال أجزاء الحجّ الذي لا يحرز بالاعتصار على الأقلّ عند التردّد بينه وبين الأكثر؛ فإنّ نهاية ما تقتضيه البراءة هو كون المكلف مأموماً على تقدير تعلّق التكليف بالأكثر، ولا تقتضي كون الأقلّ هو متعلّق التكليف إلاّ على وجه الأصل المثبت.

بل مقتضى الاستصحاب عدم الخروج من الإحرام إلاّ إذا أتى المكلف بالمناسك على الوجه الصحيح المأمور به.

بل ربّما يكون بقاء الإحرام مقتضى الإطلاق؛ كما لو دلّ دليل على أنّه إذا لبّى المحرم انعقد إحرامه؛ وإنّما المقيد لإطلاقه هو فرض أداء بقيّة المناسك على الوجه الصحيح؛ وبدونه فهو محكوم بالإحرام، ومن جملته ما لو اقتصر

على الأقلّ إذا تردّد منسك بينه وبين الأكثر في جزء أو شرط.
 إلّا أن يُقال: إن تقيّد بقاء الإحرام بعدم فعل المناسك من قبيل القرينة المتّصلة؛ لارتكاز ذلك عند المتشرّعة، فيكون التمسك بإطلاق دليل الإحرام بالتلبية على تقدير فعل المناسك التي يشكّ في صحّتها - للاقتصار على الأقلّ وترك الجزء والشرط المشكوكين - من التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية، فيبقى الدليل منحصراً في استصحاب الإحرام.

ثمّ إنّ على هذا يشكل الاكتفاء في الوضوء والغسل المأتي بهما لأداء مناسك الحجّ حيث اقتصر المكلف فيها على الأقلّ؛ وإن كان لولا الحجّ جاز له الاكتفاء بالأقلّ تمسكاً بالبراءة.

وكذا الكلام في صلاة الطواف وإن كان مقتضى الأصل في الصلاة اليومية هو البراءة مع الشكّ في اعتبار جزء أو شرط فيها.

نعم، جريان الاستصحاب في مثل المقام مبني على اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميّة، وإلّا كان حكم المقام حكم سائر الواجبات التي لا أثر خاصّ فيها معلّق على الامتثال، كالصلاة اليومية إذا شكّ في جزء أو شرط لها.

والمتحصّل في هذه الجهة أمور:

الأمر الأوّل: أنّ إثبات البراءة عن الجزء والمشكوك وكذا الشرط لا يثبت صحّة العمل الفاقد لهما؛ وإنّما الذي يقتضيه هو عدم وجوب الاحتياط بفعل المشكوك.

الأمر الثاني: أنّه إذا كان أثر مترتب على فعل صحيح أو فعل ما هو

المأمور به فلا يترتب على العمل الذي يجوز الاكتفاء به على أساس أصل البراءة؛ نعم لو كان هناك أصل موضوعي لإثبات الصحة كأصالة الطهارة المنقحة للشرط تعبدًا فإنه حاكم على مثل الدليل المتقدم ومثبت لصحة العمل المشكوك تعبدًا.

الأمر الثالث: أن الاستصحاب حيث يعتبر في الشبهات الحكيمة يقتضي بقاء الآثار الإلزامية غير الامتثال بعد فعل مشكوك الصحة لترك الجزء والشرط المشكوكين؛ كحرمة تروك الإحرام بعد أداء النسك فاقداً لما يحتمل اعتباره شرعاً في الصحة أو لما يحتمل اعتباره في صدق المفهوم والعنوان.

كما أن الاستصحاب أو أصل البراءة - حسب ما ذكرناه في جهة أخرى هنا - يقتضي عدم ترتب الأثر الإلزامي فيما لو كان لفعل المأمور به على وجه صحيح أثر إلزامي إذا اقتصر المكلف على فاقد الجزء والشرط المشكوكين؛ كما لو أحرم من موضع يشك في جواز الإحرام منه أو بدون الغسل حيث يحتمل اعتباره في انعقاد الإحرام، وحيث يعلم إجمالاً - حسبنا نبهنا عليه في تلك الجهة - إما بحرمة التروك أو بوجوب استثناء الإحرام، فيسقط الأصل.

ونتيجة ذلك: أنه لا بد في الحج من الاحتياط كلما شك في جزئية شيء أو شرطيته لأي نسك منه من بدو الإحرام إلى نهاية المناسك.

أما إذا شك في اعتبار شيء في الإحرام فلأن أصالة البراءة عن اعتباره فيه معارض بأصالة البراءة عن تروك الإحرام بعد فعل الإحرام المشكوك صحته؛ وفي إجراء الأصلين ترخيص في المخالفة القطعية؛ وإجراء أحدهما لا مرجح له؛ فلا مؤمن من ترك الاحتياط، فيجب فعل الجزء والشرط المشكوكين

لا محالة. وهذا لا يبتني على جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية. وأما إذا شك في اعتبار شيء في المناسك المتأخرة عن الإحرام كالطواف والسعي وغيرهما فأصالة البراءة عن المشكوك معارض باستصحاب بقاء محرمات الإحرام على حرمتها بعد فعل النسك على الوجه الذي يشك في صحته؛ بل لا منافاة بين الأصلين فيجريان معاً؛ لأن الاستصحاب هذا لا يبنى البراءة، كما أن البراءة لا تثبت صحة العمل لتبني الاستصحاب وتكون حاکمة عليه.

نعم يعلم إجمالاً بعدم مطابقة أحد الأصلين للواقع، ولكن ليس هذا محذوراً في جريان الأصول ما لم يلزم من جريانها ترخيص في مخالفة قطعية. ولازم جريان الاستصحاب عدم الخروج من حرمة تروك الإحرام بدون الاحتياط والإتيان بما يشك في اعتباره من جزء أو شرط.

بل لابد للخروج من الإحرام من الاحتياط فيما لا يجب فيه الاحتياط في غير الحج كالطهارات والصلاة للطواف؛ فغسل بعض المواضع المشكوك لا يجب في الوضوء والغسل إلا إذا كان الوضوء والغسل لنسك الحج والعمرة كالطواف والصلاة له. وفعل القنوت والسورة لا يجب حيث يشك في وجوبها في الصلاة اليومية، ولكن يجب فعلها في صلاة الطواف وبدونها لا يخرج المحرم عن الإحرام.

وليست هذه النتيجة غريبة في مجاري الأصول؛ فإن التفكيك بين الأشياء المتحد حكمها في الواقع ليس غريباً في مجاري الأصول.

نعم، جريان الاستصحاب منوط باعتبار الاستصحاب في الشبهة الحكمية،

وإلا فلا يجري 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 - إنَّ ما دلَّ على اعتبار النسك للخروج عن الإحرام أو لسقوط الأثر الإلزامي كحرمة التروك لا يختص بفعل النسك على الوجه الصحيح ليقال إنَّ أصل البراءة عن المشكوكات لا تنبت صحة العمل الفاقدها.

نعم لو أتى بفعل النسك على الوجه الذي يقطع معه بالفساد لا يخرج عن الإحرام؛ كما لو طاف أو صلى له بلا وضوء أو مع استصحاب الحدث فإنه محكوم بالفساد ولو ظاهراً وتعبداً.

وأما إذا أتى بالمناسك على وجه يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال للحكم التكليفي بحيث لو لم يكن هناك أثر إلزامي غير الحكم التكليفي ووجوب الفعل لم يكن عليه الاحتياط فلا موجب لخروجه عن عموم الدليل أو إطلاقه الدالَّ على أنَّ من فعل النسك خرج عن الإحرام.

فيكون الخارج عن الإطلاق خصوص العمل الذي لا يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال؛ اقتصاراً في تخصيص الدليل على القدر المتيقن.

فما دلَّ على أنَّ الحاج يخرج عن الإحرام بالطواف وسائر النسك يعم الطواف الفاقده لما يشك في اعتباره كما لو طاف خارجاً عن الحد - بين البيت والمقام - ولو في خصوص الزحام حيث يشك في اعتبار الحد ولو في هذا الفرض أو طاف مستقبلاً الكعبة أو طاف زحفاً أو مسرعاً بمثل العدو أو ما شاكل ذلك.

نعم لو كان ما يشكّ في اعتباره داخلاً في المفهوم على تقدير اعتباره كان التمسك بإطلاق الدليل المتقدّم لمثله تمسكاً بالعام في الشبهة المفهومية له، وهذا لا يجوز؛ كما لو طاف بعيداً عن البيت حدّاً يشكّ معه في صدق الطواف بالبيت أو طاف في طابق أعلى من البيت حيث يشكّ في صدق الطواف بالبيت لاحتمال اشتراط صدق مفهوم الطواف بالموازة للبيت، فلا يكون الطواف بدونها طوافاً بالبيت، بل هو طواف فوقه.

ومن هذا القبيل لو وقف بمكان يشكّ في كونه من عرفات أو مشعر فإنّه من الشبهة المفهومية، ومعه يشكل التمسك بإطلاق الدليل المتقدّم لمثله؛ وأصالة البراءة في الشبهات المفهومية لا تثبت تحقّق العنوان كعنوان الوقوف بعرفة والمشعر، وإنّما تقتضي عدم وجوب الاحتياط خاصّة كما تكرّر.

وعليه فينبغي أن يفصل في الشكّ في الجزئية والشرطية بين ما إذا كان المشكوك على تقدير اعتباره داخلاً في المأمور به لا مقوّماً للعنوان والمفهوم المفروض في الدليل فيحكم بالبراءة منه، ومع ذلك فالدليل المتضمّن لارتفاع الأثر الإلزامي بفعل النسك يعمّ العمل الفاقد للمشكوك كما يعمّ الواجد له.

وبين ما إذا كان المشكوك على تقدير الاعتبار داخلاً في المفهوم والعنوان؛ فإنّ أصل البراءة وإن كان يرخّص في ترك المشكوك، ولكن استصحاب بقاء الأثر الإلزامي المنوط بفعل العناوين والمفاهيم الخاصّة يقتضي بقاء الأثر ما لم يأت بالعمل على وجه الاحتياط، بعدما كان الدليل المتضمّن لزوال الأثر الإلزامي بفعل النسك قاصراً عن شموله؛ لعدم إحراز صدق

العنوان على تقدير الإتيان بالنسك فاقداً للمشكوك، فتأمل.

إلا أن يقال: إنَّ المتفاهم من الدليل الخاص المتضمّن لإناطة زوال الأثر الإلزامي بفعل النسك هو إناطته بفعل ما يجوز الاكتفاء به في مقام العمل بالفضّ عن الأثر الإلزامي، فإذا كان في الشبهة المفهوميّة يجوز الاكتفاء بالعمل فاقداً لما يحتمل دخله في المفهوم - كما يأتي إن شاء الله - فليس زوال الأثر منوطاً إلّا به؛ لا بخصوص ما يحرز معه صدق العنوان.

فكما أنّ زوال الأثر لا ينوط بإحراز صحّة النسك على تقدير إحراز صدق العنوان - حسبما تقدّم - كذلك لا ينوط بإحراز صدق العنوان أيضاً؛ فإنّ المتفاهم من هذا الدليل ليس أكثر من اعتبار فعل المناسك على وجه يجوز الاكتفاء به في مقام الامتثال، لا أنّه يعتبر إحراز صدق العنوان فضلاً عن اعتبار إحراز صدق الامتثال والصحّة.

ولكن هذه الدعوى غير واضحة بعدما لم يكن أصل البراءة مشرّعاً في خصوص هذا القسم من التكاليف المشتملة على أثر إلزامي غير الامتثال، ليلزم من تطبيقه عليها بدون زوال الأثر الإلزامي على تقدير الفعل المطابق لأصل البراءة نحو من اللغويّة؛ إذ يكون بقاء تحریم تروك الإحرام على تقدير فعل النسك على طبق البراءة مساوفاً عرفاً لعدم جريان البراءة؛ للزوم الاحتياط.

ولو صحّت هذه الدعوى لأمكن دعوى نظيرها في مبدأ الإحرام وأنّه لو أحرم على وجه يشكّ في صحّة الإحرام واقعاً - للشكّ في صدق المفهوم وإن جاز الاكتفاء به في مقام الامتثال - ترتّب على ذلك حرمة التروك، ولا

يجري أصل البراءة عن التروك ليعارض أصل البراءة عن الجزء والشرط المشكوكين؛ وذلك لكون المتفاهم من دليل حرمة محرمات الإحرام هو ترتبها على فعل ما يجوز الإكتفاء به في مقام الامتثال وإن لم يحرز صحته أو صدق العنوان.

ثم إن هذا الذي ذكرناه من أن أصل البراءة لا يثبت عنوان صحة العمل لا يتأتى فيما كان إثبات أجزاء العمل بمثل أصل الطهارة أو قاعدة «لا تعاد» ونحوهما.

أما أصل الطهارة فلأنه يثبت عنوان الصحة تعبدًا؛ لأنه إثبات لجزء العمل أو شرطه تعبدًا، وليس بمجرد عدم وجوب الاحتياط، بل لسانه لسان الحكومة على كل دليل انيط فيه الحكم بالصحة بشيء، ومن قبيله قاعدة التجاوز والفراغ.

وأما قاعدة «لا تعاد» فلأن مفادها حكم واقعي، بخلاف مثل الأصول العملية؛ فإن عدم وجوب إعادة الصلاة إذا كان الإخلال بغير الخمسة حكم واقعي سواء كان على أساس صحة العمل أو غيرها، فمن أخل بالقراءة في صلاة الطواف فإنه لا تجب عليه إعادة الصلاة واقعًا؛ فما يترتب على الصلاة الصحيحة من الخروج عن الإحرام يترتب على الصلاة التي لا تجب إعدادتها واقعًا على أساس قاعدة «لا تعاد»؛ لعدم إمكان البقاء على الإحرام بعد عدم إمكان تدارك الفائت بالإعادة.

النقطة الثامنة: إن الرجوع إلى الأصل العملي من براءة أو غيرها في الشبهة المفهومية للامتثال إنما يكون حيث لا يكون هناك أصل لفظي يحدد

الوظيفة بعد إجمال المفهوم في المورد الخاص؛ نعم ليس هناك أصل لفظي عام لتحديد الوظيفة في موارد إجمال المفهوم يثبت إطلاق المفهوم وعدمه. فلو شك في مفهوم البلد وصدقه في بعض المناطق المقاربة لبيوت البلد كالبساتين المتصلة بالسور أو البيوت وكان قاصد الإقامة عشرين عاماً على التردد في تلك المناطق أثناء إقامته، فتكون إقامته من موارد اشتباه انطباق عنوان الإقامة عشرين عاماً في بلد، والشبهة مفهومية لا مصداقية؛ فإنه فرق بين ما فرضناه وبين ما إذا كان قاصد الإقامة أعمى ولا يدري أن محل إقامته وموارد تردده هو ثنايا البيوت أو هو في القرى الخارجة عن البلد، فإن هذا -الثاني- من الشبهة المصداقية.

وكيف كان فالمرجع مع اشتباه المفهوم هو عمومات التقصير على المسافر بعد انطباق العنوان على قاصد الإقامة جزماً؛ فإن قصد الإقامة لا يخرجها عن عنوان المسافر؛ وإنما خصّ المسافر بعد قصد الإقامة حكماً لا موضوعاً؛ فإذا كان المخصّص مجملاً كان المرجع هو العموم حيث يكون. وهذا معنى ما نبهنا عليه من كون الرجوع إلى أصل البراءة أو الاحتياط في الشبهات المفهومية إنما هو حيث لا يكون هناك أصل لفظي كالعموم.

النقطة التاسعة: لا فرق في الجهة المبحوثة في مقتضى الأصل العملي في الشبهات المفهومية للامتثال بين الواجبات والمحرمات؛ فكما يقع البحث في الشك في تحقق الإحرام وامتثال الأمر به لمناسك الحج، كذلك يقع البحث في الشك في تحقق الإحرام من جهة حرمة دخول مكة أو الحرم بدون إحرام. فلو قيل مثلاً بأصالة البراءة في الشبهات المفهومية لامتنال الواجب

أمكن القول بذلك في الشبهة المفهومية لدخول مكة بدون إحرام، فيقال: المتيقن حرمة هو الدخول بدون الإحرام من منطقة الشجرة ولو خارج المسجد، وأمّا معه فلا يقين بحرمة دخول مكة والأصل عدمها.

كما أنّه لو قيل بالاحتياط في أصل المسألة أمكن القول به في فرض اشتباه الحرمة بدعوى علم المكلف بحرمة دخول مكة عليه واشتغال ذهنه بها، وإنّما الشكّ في سقوط الحرمة بمجرد الإحرام من خارج المسجد، فينبغي الاقتصار في رفع اليد عن التكليف المحتوم على فرض اليقين بسقوطه.

وبالجمله ملاك الأصل العملي من براءة أو احتياط في الموردين واحد. ودعوى: أنّ مقتضى الاستصحاب في موارد الشبهة المفهومية التحريميّة للامتنال هو بقاء الحرمة وعدم زوالها، فيقال: قبل الإحرام من خارج مسجد الشجرة كان تجاوز الميقات أو دخول مكة محرماً فكذا بعده.

يردّها: مع أنّ هذا من الاستصحاب في الشبهة الحكميّة يأتي مثلها في الشبهات الوجوبيّة للامتنال كالشكّ في سقوط الصلاة بترك الجزء والشرط المشكوكين، والجواب في الموردين واحد.

النقطة العاشرة: يندرج في مسألة الشبهة المفهوميّة - ولو بلحاظ حكمها - بعض ما يعبر عنه بالشبهة الموضوعيّة؛ نظير الإحرام من مسجد الشجرة حيث يتردّد المسجد بين الضيق والسعة، فالموضع المشكوك في مسجديته مشتبّه موضوعاً، ومع ذلك فالإحرام منه بحكم سائر الشبهات المفهوميّة من حيث التردّد فيه بين البراءة والاحتياط، وليس من قبيل الشبهة الموضوعيّة للامتنال الذي هو مجرى الاحتياط قطعاً، كما لو شكّ في أنّه أحرم أو لا.

والسرّ في كون الإحرام من مشكوك المسجدية داخلاً في حكم الشبهة المفهوميّة هو: أنّ المسجديّة من قبيل العنوان والمرآة للواقع الخارجي والقطعة المعيّنة من الأرض، ويكون في تضيق ذاك المكان الخارجي وتقييد الإحرام بخصوصه كلفة زائداً عمّا إذا كان المكان المشروط به الإحرام أوسع؛ وهذا بخلاف الشبهة الموضوعية للامتنال كما فيا لو شكّ في أصل الإحرام فإنّه بحسب الواقع والثبوت لا تختلف الكلفة، وإنّما الاختلاف في مقام الإثبات؛ وذلك فإنّ الشكّ لا يكون إلّا في موافقة الكلفة المعيّنة المحقّقة التي لا تردّد في مقدارها، بخلاف مثل الشكّ في حدّ المسجد الذي يجب الإحرام منه، فإنّ مردّه إلى التردّد في حدّ الكلفة وتعيينها وأنها أدنى الكلفتين أعني تقيّد الإحرام بمكان أوسع، أو أشدهما وهو تقيّد الإحرام بمكان أضيق. فالمنع من الإحرام من مكان يقطع بعدم مسجديّته ثابت على كلّ تقدير، وإنّما الشكّ في ثبوت المنع من الإحرام من مشكوك المسجدية. إن قلت: إنّ الأصل في المكان الذي يشكّ في مسجديّته هو العدم؛ لأنّ المسجديّة 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؛ فإنّ عدم اعتبار المسجدية للمكان المشكوك لا يثبت تحديد الإحرام واشتراطه بما عدا المكان المشكوك؛ كما أنّ عدم تعلّق الأمر بالأقلّ - حيث يتردّد التكليف بينه وبين الأكثر

والمشروط - لا يثبت اشتراط الامتثال بالأكثر والشرط إلا بنحو الأصل المثبت المردود.

والسرّ في ذلك: أنّ عنوان المسجد مشير إلى الواقع المعنوي بهذا العنوان، فالقطعة من الأرض الخارجية هي شرط الإحرام، فإذا تردّدت القطعة وواقع المسجد بين الضيق والسعة فقد تردّد الشرط بين الزيادة وعدمها، والأصل يقتضي الاقتصار على المتيقّن من الشرطيّة ونفي الزائد بالبراءة. ومن هذا القبيل تردّد وادي العقيق بين الزيادة والنقيصة حيث يقتضي الأصل جواز الإحرام من المحلّ المشكوك.

وأصالة عدم كون المشكوك من جملة الوادي راجع إلى تحديد المفهوم والوضع بالاستصحاب؛ وقد حقّق في محله أنّ الاستصحاب لا يجري في تحديد الوضع؛ لعدم كون الوضع أمراً مجموعاً للشارع ليكون زمامه بيده. كما أنّ الشكّ إذا كان في حدّ الاشتراط بعد كون الوادي مشخصاً فلم يعلم جواز الإحرام من بعض مواضع العقيق يكون راجعاً إلى الشكّ في اشتراط الزيادة والأصل هو البراءة.

وقد يُقال: إنّ الشكّ في حدّ مسجد الشجرة لجواز الإحرام يكون المرجع فيه استصحاب عدم زيادة المسجد عن القدر المتيقّن؛ لكون المسجديّة حادثة، والأصل عدمها في غير المقدار المتيقّن، ولذا لا بأس بتنجيس الموضع الذي يشكّ في مسجديّته؛ وكذا لا بأس بمكث الجنب فيه؛ وغير ذلك من أحكام المسجد، وليس ذلك إلا من أجل نفي الاستصحاب للمسجدية موضوعاً، فيكون كسائر الموضوعات التي يثبت أو ينفي جزء

موضوعه بالأصل، فتكون الشبهة في هذه المسألة شبهة موضوعية تنشأ من اشتباه الأمور الخارجيّة، لا شبهة حكمية.

ويرد عليه:

أولاً: ما تقدّم من أنّه لم يعلم كون متعلّق الحكم في مسألتنا عنوان المسجد؛ لاحتمال كون المسجديّة حادثة بعد تشريع الإحرام في محلّه؛ غاية الأمر أنّه جعل موضع إحرام النبي ﷺ مسجداً بعده، لا أنّه ﷺ أحرم من مسجد أو جعل الإحرام مقيّداً بمكان أنشأ هو مسجديّته أو كان مسجداً قبله، فيكون المسجد عنواناً مشيراً إلى المكان الخاصّ.

وثانياً: أنّ متعلّق الحكم لو كان هو المسجد فهو قيد الحكم لا جزء الموضوع والمتعلّق ليكن جريان الأصل فيه؛ فليس متعلّق الحكم أمران: أحدهما: الإحرام من مكان، والآخر: كون ذلك المكان مسجداً؛ ليكون الأصل النافي في الثاني معيّناً للإحرام من القدر المتيقّن، كما في استصحاب نجاسة الماء المغسول به الثوب النجس المعين للغسل بغيره؛ حيث إنّ متعلّق الحكم مركّب من غسل الثوب بماء، وكون ذلك الماء طاهراً؛ فليس ما نحن فيه من هذا القبيل.

بل متعلّق الحكم هو الإحرام من الموضع المقيّد بالمسجديّة؛ واستصحاب عدم مسجديّة الموضع الخاص لا ينفي ما هو متعلّق الحكم أعني الإحرام من المسجد إلّا مثبتاً، ونفي المقيّد بنفي قيده عقليّ، وليس أمراً شرعياً مجعولاً. نعم يجري استصحاب نفي الإحرام في المسجد إذا كانت الشبهة موضوعية كما لو كان أصل الإحرام مشكوكاً أو علم بالتلبية ولكن احتمل

كونها من موضع يقطع بعدم كونه مسجد الشجرة كمسجد النبي ﷺ. ويعجبني في المقام نقل كلام للشهيد الصدرؒ في ضابطة الموضوعات المركبة والمقيدة؛ فقد أجاد في ذلك؛ حيث قال: الميزان الكلّي أنّه كلّما كان شيء مأخوذاً في موضوع الحكم وقد لوحظ اتّصافه بوصفين في مقام ترتّب الحكم عليه وكان أحد الوصفين ثابتاً له بالوجدان في ظرف الشكّ في بقاء الوصف الآخر فيه والوصف الآخر ثابت له بالاستصحاب، فتارةً يكون كلّ من الوصفين ملحوظاً بما هو وصف لذلك الشيء دون أن يؤخذ في الموضوع أيّ نسبة بين نفس الوصفين، وأخرى يكون أحد الوصفين الثابت بالوجدان منسوباً إلى ذلك الشيء بما هو موصوف بالوصف الآخر؛ بحيث يكون الشيء من قبيل الحدّ الأوسط لقيام نسبة بين نفس الوصفين وأخذ هذه النسبة في موضوع الحكم.

فإن كان من قبيل الأوّل أفاد استصحاب أحد الوصفين وضّمّه إلى وجدانيّة الوصف الآخر في إحراز موضوع الحكم، وإن كان من قبيل الثاني فالاستصحاب غير مجدي؛ لكونه مثبتاً. ومن هذا القبيل إكرام العالم إذا وقع موضوعاً أو متعلّقاً لحكم شرعي وكان الشخص مشكوك العلم مع كونه عالماً سابقاً، حيث إنّه يمكن أخذ إكرام العالم بعنوان التركيب، فيجري استصحاب العلم، ويمكن أخذه بنحو التقييد فلا يجري استصحاب العلم لتنقيح الموضوع^(١).

(١) بحوث في شرح العروة: ١: ٣٠٨ بحث ١٦ من المياه.

تحقيق الأصل في الشبهات المفهومية لمتعلقات التكاليف

إذا عرفت ما تقدّم فلنشرع في صلب البحث، فنقول بعد التوكّل على الله: ربّما يظنّ أنّ المقام مرجعه إلى الشكّ في الامتثال بعد إحراز التكليف وهو مجرى الاحتياط؛ وقديماً ذكروا: أنّه مع الشكّ في تحقّق الامتثال يحكم بالاشتغال، فيقال مثلاً: إنّ الوقوف بعرفة واجب، ولا يدري تحقّق امتثاله بالوقوف في محلّ يشكّ في كونه من عرفات - لتردّد الموقف بين الزيادة والنقيصة - كما لو فرض الشكّ في صدق عرفة على فوق جبل الرحمة بعد العلم بأنّ سفحه من الموقف فيجب عليه الاحتياط.

وينبغي لبيان أهميّة البحث الإشارة إلى عدّة من صغريات المسألة في الحجّ وغيره، فنقول:

الطواف في مكان أعلى من البيت

إنّ من هذا القبيل ما لو شكّ في صدق الطواف بالبيت على الطواف في مكان أعلى من سطح البيت بحيث لا يوازي شيء من بدن الطائف شيئاً من البيت؛ بل لو فرض عدم موازاة الطائف في بعض بدنه للبيت وإنّ وازاه ببعضه الآخر، كما لو فرض الطواف في مرتفع يوازي أرفع نقطة من الكعبة المشرفة وسطحها صدر الطائف ويكون رأسه أعلى من البيت.

كيف لا؟! وقد أشكل بعضهم في كفاية الطواف إذا مسّ الطائف البيت حال طوافه سيّما إذا أدخل يده في البيت كما لو جعل يده على الشاذروان

الشك في حدود منى

الشك في حدود وادي محسر

ومن هذا القبيل لو شكّ في حدود وادي محسّر الذي يجوز ارتفاع الناس إليه في منى إذا ضاق بهم محلّها، مع العلم بأنّ وادي محسّر ليس من منى؛ ومنشأ الشكّ احتمال اتّساع الوادي بسبب جريان السيل فيه طوال الأعصار السابقة، فصار الوادي فعلاً أوسع من الوادي في عصر التشريع؛ بناءً على أنّ العبرة بالوادي القديم.

هذا بالغضِّ عما احتملناه من كون التوسعة في حكم منى عند ضيقها من

جهة وادي محسّر في مقابل جهة مكّة فيشمل الوقوف بالمشرع لو ضاقت
منى بالناس، كما عليه عمل العامة الآن.

السّعي في مكان أعلى من الصفا والمروة

ومن هذا القبيل لو كان مسعى الحاج في مرتفع من الأرض بمقدار لا
يحاذي شيء من بدنه شيئاً من الجبلين فكان السعي فوق الجبلين، فهل
ينافي ذلك صدق السعي بينهما؟!

بل لو فرض كون بعض البدن خارجاً عن موازاة الجبلين، كما لو فرض
كون رأس الساعي أعلى من قمة الجبلين وإن كان سائر بدنه بجذائهما بناءً
على ما سمعته من بعضهم في الطواف بالبيت وأنه ينبغي أن يكون الطواف
بتمام البدن.

ودعوى: الفرق بين الطواف والسعي بصدق المشي بين الجبلين إذا كان
بعض البدن خارجاً عن محاذاة الجبلين بخلاف الطواف بالبيت،

يردّها: منع الفرق، سيّما بعدكون السعي واجباً بعنوان الطواف، كما في قوله
تعالى: ﴿إِنَّ الْأَصْفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَابِرِ اللَّهِ فَمَنْ حَجَّ آلَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ
عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بِهِمَا﴾^(١).

هذا مع أنّ الطواف بالشيء هو أيضاً المشي حوله، فلو لم يعتبر في صدق
الثاني موازاة الماشي حول الشيء له بكلّه فكذا في الطواف.

ومن هذا القبيل ما لو شك في صدق الطواف بالبيت إذا كان الطائف بعيداً عن البيت بمقدار كثير مع خلوّ المسجد وعدم الزحام، كما لو فرض الطواف في نهايات المسجد كالطواف على السلام والدرجات والناس جلوس للصلاة أو مشغولون بها فيطوف شخص وحده ولا يطوف غيره في ذلك الوقت. وأوضح إشكالاً منه ما لو فرض اتّساع المسجد بأضعاف ما عليه الآن؛ والكلام في هذا بعد فرض عدم كون المطاف محدّداً بما بين البيت والمقام، وإن كان الإشكال لا يختصّ بهذا المبنى، فقد سمعتُ من بعض أنّه كان يشكّ في صدق الطواف بالبيت إذا كان الطواف في نهاية الحدّ كالملاصق بالمقام مع فرض عدم اشتغال غيره بالطواف كما في أوقات الصلاة، وإن كان هو كما ترى. وليعلم أنّ نظائر المسألة في غير الحجّ كثير، ومن قبيلها ما لو شك في صدق الركوع على بعض مراتب الانحناء ولو للشك في استواء يد المصلّي من حيث الطول حيث يحتمل كونه خارجاً من المتعارف وأطول.

وكذا لو شك في صدق استواء الأرض الذي هو شرط في مكان المصلّي بحيث يجب أن يحاذي مسجده موقفه، فلو كان في الأرض انحدار أو ارتفاع يسير لا يضرّان بصدق الاستواء، وإنّما الشك في بعض مراتبها.

وكذا لو شك في اشتراط صحّة القراءة ببعض الشروط كعدم الوصل بالسكون والوقف على الحركات؛ أو كون طورٍ من القراءة من أنحاء أداء الكلمة في عرف العرب أو بعضهم، وكون الاختلاف بين طورين من قبيل الاختلاف بين الوقوف على السكون أو ألف الإطلاق؛ وبين الوصل بالحركات والتنوين، نظير التردد في «كفواً» بقراءة الهمة والواو. وكذا

لو اختلفت القراءات واحتمل كون قراءة من جملة القراءات التي رخص فيها مثل «مالك» بالألف وبدونه.

الشك في مقدار الجمرة

وأيضاً من صغريات البحث ما لو تردّد المرمى والجمرة بين الضيق والسعة، فلا يدري أنّ الزائد عن ذراع الذي ربّما كانت الجمرة المبنية قديماً بقدره هل يجوز رميه والاجتزاء به كما يجوز رمي الحدّ القديم.

وقد أدركنا سنين كانت الجمرة المبنية كأسطوانة بعرض ذراعين تقريباً وقد حوّلت هذه السنة - وهي سنة ١٤٢٥ هـ.ق - إلى جدار عريض يبلغ طوله خمسين ذراعاً أو أزيد؛ فقد قيل إنّه خمسة وعشرون متراً؛ فهل يجوز الاكتفاء برمي الزائد عن مقدار الجمرة القديمة حتّى مع فرض تعيين موقع الجمرة القديمة من البناية الموجودة الآن؟!

فإن قلنا: بأنّ الجمرة هي جهة لا نقطة محدّدة بمثل ذراع بحيث لا يجوز رمي غير تلك النقطة ولو في جهتها فلا إشكال حينئذٍ في كفاية رمي الزائد عن المقدار المحدّد؛ فتكون الجمرة كجهة القبلة التي تكون الصلاة إليها، ويصدق ذلك حتّى مع طول صفّ المصلّين أضعاف عرض الكعبة المشرفة؛ فلو فرض أنّ موقع الشيطان حينما رماه إبراهيم عليه السلام كان مقدار ذراع معيّن، ولكن رمي تلك الجهة لا يتعيّن بحدّ الذراع.

وأما إذا قلنا بأنّ الجمرة التي لا يكفي إلّا رميها هي الموقع المحدود بمثل

الذراع ونحوه لا جهته؛ وبعبارة أخرى: الجمرة هي موقف الشيطان حينما رماه إبراهيم عليه السلام فيتردد الموقع سعةً وضيقاً بمقدار جرم الشيطان عرضاً وطولاً، ولا يجزي إلا رمي شيء من هذا المقدار من المكان أو البناية المبنية في هذا الحد، فيدخل حينئذٍ في محلّ البحث ويكون من الشبهة المفهومية.

الشك في إستناد الحركة في الطواف إلى الطائف

ومن صغريات البحث هو ما لو كان الطائف غير متمكّن من التخلف عن الطائفين لشدة الزحام فتكون حركته في الطواف خارجة عن اختياره فعلاً، فلو شك في استناد الطواف في هذا الفرض إلى المكلف لكونه مختاراً في مبدأ الطواف وفي جعله نفسه معرض الحركة حول البيت ولو يدفع الناس له كان داخلاً في محلّ البحث.

فإنه لا ريب في لزوم استناد الفعل المأمور به إلى المكلف في صدق الامتثال بلا فرق بين التعبدّي والتوصلي، فما لم يصدق صلاة زيد لا يتحقّق امتثال الأمر المتوجّه إلى زيد على القاعدة، فلذا لا تجزي الصلاة عن زيد بدليل الإطلاق لا بدليل الأصل العملي؛ فلو احتمل كفاية الصلاة عنه مكان صلاته المأمور بها لم تجز؛ وذلك لظهور الأمر في انحصار مصداق الامتثال في الفعل المنتسب إلى المكلف نفسه، ولا يتحقّق الانتساب في النيابة عنه في الصلاة.

نعم، هناك أمور لا يشترط في نسبتها إلى الشخص مباشرة لها، كجملة

من الأمور الاعتبارية مثل المعاملات من بيع وغيره، وهذا خارج عن محلّ الكلام؛ فإنّ الكلام في الأمور التي لا تستند إلى الشخص بدون مباشرته لها. نعم لو شكّ في أمر أنّه ممّا ينتسب إلى المكلف بدون المباشرة لاحتمال كونه من قبيل البيع الذي لا يشترط في نسبته المباشرة، واحتمال كونه من قبيل الصلاة التي يشترط في انتسابها المباشرة كان داخلياً في محلّ البحث. والطواف ما لم يستند إلى المكلف لا يجزي على القاعدة إلّا في موارد دلّ الدليل على جواز الاستنابة أو أنّ الوظيفة هو الطواف بالشخص كالطواف بالصبي ولو غير المميّز وبالمغمى عليه.

وبالجملة فهناك موارد من الطواف لا تستند إلى الشخص نفسه ومع ذلك يجزي بدليل خاصّ، لا بدليل اندراجه في إطلاق الأمر بالطواف. ثمّ إنّّه يكفي في استناد الطواف إلى الشخص مباشرته للحركة حول البيت وإن كان محمولاً على مركب من إنسان أو حيوان أو عربة ما دام قاصداً وملتفتاً وكون ذلك بطلب منه؛ فكما يصدق الطواف منسوباً إلى الشخص إذا باشر الحركة بالسير على الأقدام كذلك يصدق إذا باشرها راكباً ما دام أنّ الركوب والسير باختياره وأمره وطلبه.

بل ربّما لا يستند الطواف إلى الشخص مع كونه غير راكب في الطواف. وبالجملة: فالركوب لا يتنافى استناد الطواف إلى الشخص، وقد روي أنّ النبي ﷺ طاف راكباً؛ فكما يصدق الذهاب والمجيء منسوباً إلى الشخص في فرض الركوب كذلك الطواف بلا فرق بين كون الركوب ممّا لا اختيار له أصلاً كالعربة أو كان له بعض مراتب الاختيار كالحیوان أو كان مختاراً

شاعراً كالإنسان إذا كان الركوب اختيارياً ولو بقاءً.
 والبحث في المقام أعني الطواف في الزحام الشديد إنما هو من جهة أنَّ
 الحركة القهرية الحاصلة بالزحام هل هي من قبيل الحركة القهرية الحاصلة
 بالركوب والتي لا ينافي الاختيارية وانتساب الحركة إلى الطائف فيجزى
 الطواف على القاعدة بلا حاجة إلى دعوى الضرورة والحرص بدون ذلك؟
 أو إنَّ ذلك من قبيل الحركة الخارجة عن الاختيار والتي لا تنتسب إلى
 المكلف، كالمغنى عليه الذي لا دخل لإرادته في تحقق الحركة، ولذا لا يقال:
 طاف المغنى عليه، وإنما طيف به؟

والظاهر انتساب الطواف إلى الشخص في المقام بلا فرق بين كون الزحام
 المحرَّك من قبيل الإكراه أو كونه من قبيل الاضطرار؛ وإن كانت النسبة في
 الأوَّل أوضح.

والفرق بينهما واضح؛ فإنَّه في موارد الاضطرار لا يكون الانتساب إلَّا
 بملاحظة الحالة السابقة على الضرورة حيث تكون بالاختيار؛ بخلاف
 المكره فإنَّ الفعل يستند إليه بملاحظة نفس حال الإكراه حيث إنَّ الإكراه لا
 يرفع الاختيار، بل يختار المكره الفعل دفعاً للضرر.

وبالمجمل في كلتا صورتين يستند الفعل والطواف إلى الشخص ما دام
 أنَّ الدخول في المطاف وجعل النفس معرض الدفع من الزحام بالاختيار.
 ثمَّ لو فرض الشكَّ في صدق النسبة وعدمه في مثل هذا الفرض كان
 داخلًا في ما هو المبحوث عنه من الشبهات المفهومية.

وما ذكرنا من الكلام في الطواف يجري في السعي طابق النعل بالنعل.

الشك في حدّ منطقة أو مسجد الشجرة

ومن جملة صغريات البحث ما لو شك في حدّ مسجد الشجرة بناءً على اشتراط كون الإحرام من المسجد القديم حيث إنّ المسجد الفعلي أوسع ممّا كان عليه سابقاً.

كما أنّ من صغريات المسألة ما لو شك في حدّ منطقة الشجرة بناءً على كفاية الإحرام من خارج المسجد أيضاً؛ ولكن لا بدّ أن يكون في ذاك المحلّ الذي له تعيّن، ولا يتوسّع توسّع القرى والبلدان؛ ولو فرض السعة فعلاً وقلنا بأنّ العبرة بالمصداق القديم أيضاً يمكن الشك في بعض المواضع في كونه داخلياً في حدّ المصداق القديم؛ نظير ما ذكره غير واحد من كون العبرة في أحكام مكّة بالبلدة القديمة لا بالمحلات المبنية جديداً وإن كانت داخلية فعلاً في صدق البلد ومكّة، فلذا يتحقّق قصد إقامة العشرة ولو مع البناء على التردّد أثناءها في المحلات الجديدة كسائر البلاد.

بل يمكن فرض الشبهة المفهومية في منطقة الشجرة التي يجوز الإحرام منها حتّى بناءً على كون العبرة بالمصداق الفعلي حيث يتردّد المكلف في كون بعض الأمكنة منها، نظير ما لو شككنا في بعض المناطق من حيث صدق البلد عليها؛ لاحتمال كونه خارجاً من البلد لا من جملته، كالأراضي الزراعية الملاصقة لسور البلد والبيوت المبنية في حدود البلاد؛ فإنّ السور لا يحدّد البلد، وإنّما يحدّد بيوت البلد للحفاظ على أهله، نظير ما لو فرض إحاطة السور ببعض البيوت وكان بعض البيوت خارج السور لغناهم عن

التحقّظ على أنفسهم بالسلاح بدل السور، فتلك البيوت هي خارج السور لا خارج البلد.

ومما ذكرنا ظهر أنّ من جملة الشبهات المفهوميّة هو قصد الإقامة عشرة في بلد مع البناء على التردّد في الأمكنة التي يشكّ في كونها من جملة البلد؛ لاحتمال كونها من حوالي البلد بناءً على عدم لحوق الحوالي بالبلد في مسألة قاصد الإقامة.

كما أنّ من جملة الشبهات مبدأ حساب المسافة للمسافر وكذا منتهائها حيث إنّ العبرة بنهاية البلد وبدايته في الموردين.

نعم، إنّما يكون المرجع في الشبهات المفهوميّة الأصول العمليّة حيث لا يكون هناك عام أو مطلق، وهذا أمر آخر.

الشك في حدود مكة

كما أنّه ظهر ممّا ذكرناه في حكم مسجد الشجرة أنّ هناك موارد من قبيله تكون داخلية في الشبهة المفهوميّة، كعناوين مكة من حيث كونها محلّ إحرام الحجّ سواء قلنا إنّ خصوص مكة القديمة فيشكّ في كون بعض المحلّات منها وعدمه أو قلنا بكفاية مكة الفعلية فيشكّ في بعض الأراضي في صدق مكة عليها فعلاً. وأيضاً من حيث كون مكة موضوعاً لأحكام أخرى كعدم جواز دخولها بغير إحرام. وأيضاً تخيير المسافر فيها بين القصر والتمام بناءً على أنّ موضوع التخيير هو مطلق مكة، لا خصوص المسجد الحرام؛ وعلى

تقدير كون الموضوع هو المسجد فالتخير أيضاً لو كان في المسجد القديم فيشكّ في بعض المواضع في كونه من جملة المسجد القديم وعدمه. ومنه يظهر الكلام في سائر مواضع التخير، وكذا في حكم المدينة من حيث التخير في الصلاة فيها وغير ذلك.

هل الوظيفة في هذه الموارد الإحتياط أو البراءة؟

إذا عرفت ما مهّدناه من الإشارة إلى تطبيقات مسألة الشبهة المفهومية للامثال في الحج وغيره فلنشرع بعد التوكّل على الله في بحث المسألة، فنقول:

ربّما يظنّ أنّ الوظيفة في كلّ هذه الموارد - حيث لا يكون هناك عموم أو إطلاق يرجع إليه - هو الحكم بالاشتغال والاحتياط؛ اقتصاراً في الحكم بالبراءة بعد القطع بالاشتغال على فرض اليقين بها؛ حيث لا يدرى تحقّق الامثال بدون الاقتصار على ما يحصل اليقين به.

وليعلم أنّا ذكرنا في بعض البحوث السالفة أنّ الشكّ في المفهوم يساوق القطع بعدم صدق المفهوم على المشكوك، وبالتالي الجزم بعدم وضع اللفظ الموضوع لذلك المفهوم لما يشكّ في صدقه عليه؛ فن شكّ في صدق الماء على ماء الورد فإنّه لا يرى الصدق عليه فعلاً؛ وليس الماء بنظره موضوعاً له، وإلا فلا يعقل أن يشكّ في ذلك؛ لأنّ الوضع عند أهل اللغة يستلزم علمهم به، فيكون الشكّ فيه من قبيل الشكّ في العلم فعلاً، مع أنّ أمر العلم دائر

بين الوجود والعدم، ولا يعقل أن يشكّ إنسان في كونه عالماً وعدمه؛ بل شكّه يلازم جزمه بعدم علمه.

نعم، يعقل الشكّ في الوضع عند الآخرين أو السابقين، ولكن الأصل يقتضي وحدة الوضع في الزمانين لأصالة عدم النقل.

كما يعقل الشكّ في الوضع عند الآخرين المعاصرين مع عدم كون الشاكّ من أهل لغتهم.

وفي كلا الفرضين لابدّ من الفحص؛ لرجوع الشكّ في المفهوم إلى الشبهة في الحكم؛ والرجوع إلى الأصول اللفظية وغيرها في الشبهات الحكميّة إنّما يكون بعد الفحص.

ثمّ إن استقرّ الشكّ في الوضع والمفهوم ولم يكن هناك أصل يحدّد المعنى والمفهوم - ولو أصالة عدم النقل - كان المرجع الأصول الحكميّة من احتياط أو براءة أو غيرها.

ثمّ الظاهر أنّ مرجع الشكّ في المفهوم في موارد الشكّ في الامتثال إلى الشكّ في أصل التكليف لا في المحصل؛ وذلك لرجوعه إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين لا محالة.

متعلّق التكليف وحالاته

توضيح ذلك: أنّ متعلّق الأمر وما يباشره المكلف في الخارج قد يكون من قبيل العنوان والمعنون، وقد يكون من قبيل المسبّب والسبب، ولا ينبغي

الخلط بينهما ولا عطف أحدهما على الآخر.

ففي مثل العنوان والمعنون يكون متعلق الأمر ما ينطبق عليه العنوان؛ وهو واقع المعنون لا بما هو معنون؛ فإنَّ حيثيَّة العنوان حيثيَّة تعليليَّة وقنطرة إلى ما يكون بالحمل الشائع مصداق العنوان؛ فالأمر بالطواف أمر بالحركة الخارجيّة التي هي مصداق للطواف؛ ولفظ الطواف مجرّد وسيط في التعبير عن ذلك الواقع الخارجي؛ فإذا لم يدر أنّ الواقع الخارجي المطلوب باللفظ والتعبير هو مطلق أو مقيّد بخصوصيّة كان ذلك مثل ما إذا تردّدت الصلاة المطلوبة بين المطلقة والمقيّدة بجزء أو شرط خارجين عن مفهوم الصلاة، ووضعها اللغوي أو الشرعي؛ وهذا معنى ما ذكرناه من أنّ مآل الشبهة المفهوميّة للامتنال إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيين.

كما أنّ مآل الشبهة المفهوميّة للتكليف إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أو التردّد بين متباينين حسب اختلاف الموارد؛ فمثل الفاسق المنهي عن إكراهه إذا تردّد بين كونه خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منها ومن الصغيرة فرجعه إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين، وإذا تردّد مفهوم العالم المأمور بإكراهه بين الفقيه وبين الطبيب فردّه إلى تردّد الوظيفة بين متباينين.

نعم، إذا كان ما يباشره المكلف من العمل وما وقع متعلّقاً للحكم الشرعي في لسان الأدلّة من قبيل السبب والمسبّب فلا موجب لسراية الحكم المتعلّق بالمسبّب إلى السبب؛ بل يكون الحكم مقصوراً على متعلّقه وإن كان امتثاله لا يتحقّق إلّا بسبب هو الذي يباشره المكلف؛ فلو أمر

المولى بقتل شخص أو حفظ حياة مؤمن لم يسر الأمر إلى الفعل المباشر للمكلف؛ فقطع العنق وإن كان يحقق القتل لكنه ليس مأموراً به بل الوظيفة هي إزالة الحياة التي تتحقّق بقطع العنق، والمكلف وإن لم يكن قادراً على المسبّب بدون السبب ولكنه يكفي في صحّة التكليف بشيء القدرة على سببه، ولا موجب لصرف التكليف في مثله إلى السبب بعد أن كان المقدور بالواسطة مقدوراً يصحّ التكليف به.

وتظهر الثمرة في مواضع الشكّ فيما يحقّق المسبّب؛ فإنّه حيث لا إجمال في المأمور به فلا بدّ من الاحتياط؛ بخلاف ما لو كان الأمر مصرّحاً إلى السبب. وبالجملة فالمقام من قبيل المقدّمة وذيها، فكما أنّ الأمر بذى المقدّمة لا يصرف إلى فعل المقدّمة وإن كان لا مناص لمريد فعل ذيها من فعلها، فكذلك في المقام، فالكون على المرتفع لا يمكن إلّا بسلم ونحوه، ولكن الأمر باعتلاء المكان لا يكون راجعاً إلى الأمر بالتخطّي على السلام الذي به يتحقّق الاعتلاء على المكان المطلوب. فكذلك في الأمر بالمسبّبات؛ والذي يكون من الشكّ في المحصل الذي اشتهر لزوم الاحتياط فيه هو هذا القسم، لا موارد الشكّ في العنوان. فلو شكّ في تحقّق القتل بقطع عرق لا يجوز الاكتفاء به في الامتثال؛ كما أنّه لو شكّ في كفاية دواء للعلاج ودفع المرض أو رفعه لم يكن كافياً في مقام الامتثال.

ثمّ إنّ لم يرد في آية أو نصّ وجوب الاحتياط في موارد الشكّ في المحصل ليعمّ ذلك موارد الشكّ في العنوان؛ فهب أنّ الشكّ في العنوان شكّ في محصل الامتثال، ولكن لا مانع من كون هذا السنخ من الشكّ في الامتثال محكوماً

بالبراءة بعدما كان ملاك الاحتياط الذي يحكم به العقل والعقلاء مختصاً ببعض موارد الشك في المحصل.

قال المحقق الخراساني بعد حكاية الرجوع إلى أصل البراءة مع الشك في اشتراط الصحة بجزء أو شرط عن المشهور القائلين بوضع الألفاظ لخصوص الصحيح: إن الجامع - يعني بين أفراد العبادات كالصلاة - إنما هو مفهوم واحد منتزع من هذه المركبات المختلفة زيادة ونقصاً بحسب اختلاف الحالات متحد معها نحو اتحاد، وفي مثله تجري البراءة. وإنما لا تجري فيما إذا كان المأمور به أمراً واحداً خارجياً مسبباً عن مركب مردد بين الأقل والأكثر^(١).

وقد سبقه في هذا المجال - أعني عدم وجوب الاحتياط مع الشك في انطباق العنوان - الشيخ الأعظم في الرسائل حيث قال:
فإن قلت: إذا كان متعلق الخطاب مجعلاً - يعني مع التردد بين الأقل والأكثر - فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ، فيجب القطع بالإتيان بمراده.

قلت: التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه بمصادقه حتى يجب الاحتياط فيه؛ كما سيجيء - يعني في الشك في الامتثال بمصادقاً -، وإنما هو متعلق بمصادق المراد؛ لأنه الموضوع له اللفظ والمستعمل فيه.

(١) الكفاية ١: ٤٠، الصحيح والأعم.

ونظير هذا توهم: أنه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعاً للصحيح والصحيح مردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر فيجب فيه الاحتياط.

ويندفع: بأنّه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق، فافهم.

والمشهور مع قولهم بالوضع للصحيحة قد ملأوا طواميرهم من إجراء الأصل عند الشكّ في الجزئية والشرطية؛ بحيث لا يتوهم من كلامهم أنّ مرادهم بالأصل غير أصالة البراءة.

ثمّ تعرّض لتفصيل الكلام في إبطال التوهم المتقدّم: إلى أن قال: وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات؛ بأن يقال: إنّ المراد بالمأمور به في قوله: أعتق رقبة، ليس إلّا الجامع لشروط الصحة؛ لأنّ الفاقد للشرط غير مراد قطعاً؛ فكلّما شكّ في شرطية شيء كان شكّاً في تحقّق العنوان الجامع للشرائط، فيجب فيه الاحتياط.

وبالجملة: فاندفاع هذا التوهم غير خفيّ بأدنى التفات^(١).

نعم هناك مورد آخر للشكّ في المحصل، والذي اشتهر وجوب الاحتياط فيه، وهو موارد الشبهة الموضوعيّة للامتثال، كالشكّ في فعل الصلاة الواجبة وعدمه؛ فإنّه يجب الاحتياط وإن كان تحقّق التكليف مشكوكاً بقاءً فيكون من الشكّ في التكليف ولو بقاءً ومع ذلك يجب الاحتياط فيه.

فيتحصّل: أنّ وجوب الاحتياط إنّما يكون في موارد الشكّ في امتثال التكليف لشبهة موضوعيّة أو الشكّ في الامتثال للشكّ في انطباق المأمور به

(١) الرسائل ٢: ٣٤١-٣٤٥؛ الأقلّ والأكثر، المسألة الثانية.

على فعل المكلف للشكّ في سببّيته لما هو المأمور به أو لتردّد المأمور به بين متباينين.

وأما موارد الشكّ في انطباق عنوان المأمور به على فعل المكلف انطباق العنوان على المعنون فليس هذا من موارد الشكّ في المحصل الاصطلاحي، بل يؤول إلى الشكّ في الأقلّ والأكثر الارتباطيّين أو الاستقلاليّين أو المتباينين باختلاف الموارد، كما بيّناه.

وإن شئت فقل: إنّ موارد الشكّ في انطباق العنوان - لا بنحو الشبهة المصداقيّة - وإن صدق فيها الشكّ في سقوط التكليف والامتنال إلا أنّ منشأ الشكّ في حدّ التكليف، وليس هناك دليل لفظي عام مصرّح بأنّه متى شكّ في سقوط التكليف يحكم بعدمه ليؤخذ به في المقام.

ثمّ إنّّه في موارد الشكّ في انطباق العنوان قد يكون منشأ الشكّ اشتباه الأمور الخارجيّة، ويعبر عنه بالشبهة الموضوعيّة أو المصداقيّة؛ كما لو شكّ في انطباق المصلّي على المكلف؛ لأنّه لا يدري هل صلى أم لا، فهذا يجب عليه الاحتياط، ولا يجوز له الاكتفاء بمجرد احتمال الامتنال؛ وإن كان التكليف في حقّه مشكوكاً فعلاً بلحاظ البقاء، وإنّما كان اليقين بمجرد حدوثه ويحتمل سقوطه بقاءً، ولكن هذا القسم من الشكّ في التكليف مجرى أصل الاحتياط ولو بدليل استصحاب عدم فعل المأمور به، وإلا فلا مانع من الترخيص في ترك الاحتياط، والاكتفاء بالموافقة الاحتمالية، كما اتّفق نحوه في موارد قاعدة الفراغ والتجاوز والحيلولة وغيرها.

وقد يكون منشأ الشكّ راجعاً إلى ما يتعلّق بالجعل الشرعي واختلاف
كيفيته، وحينئذٍ فإمّا أن يكون هناك قدر متيقّن في الخارج هو الأقلّ ينطبق
عليه عنوان الامتثال قطعاً ويشكّ في الزائد عليه فهذا يكون من الأقلّ
والأكثر الاستقلاليّين كالشكّ في كون الدين مئة أو زائداً عليها، ولا كلام في
جواز الاختصار على الأقلّ ونفي الزائد بأصل البراءة. وفي الحقيقة ليس هذا
من موارد العلم الإجمالي؛ وذلك لانحلال العلم وجداناً بعلم تفصيلي وشكّ
بدوي؛ فجريان الأصل في مثله ملحق بالشكوك البدويّة.

وقد لا يكون هناك أقلّ في الخارج ينطبق عليه عنوان الامتثال بطور
الجزم فهذا ما يصطلح عليه بالأقلّ والأكثر الارتباطيّين أو المتباينين.
والوجه في ذلك أنّه إمّا أن لا يكون هناك جامع في مقام تصوّر وبلحاظ ما
يدخل في العهدة والذمّة بين أطراف العلم بحيث ينطبق ذاك الجامع على
بعض الأطراف خاصّة كتردّد الواجب بين صلاة الظهر وصلاة الجمعة.

وقد يكون جامع بلحاظ تصوّر منطبق على بعض الأطراف دون الآخر
كتردّد الواجب بين الصلاة المشتملة على القنوت وجلسة الاستراحة
والسورة التامة أو المقيّدة بالإرغام في السجدة أو نحوها وبين
الصلاة المطلقة.

فالأوّل من المتباينين ويجب الاحتياط فيه حسبما هو مفضّل في محلّه؛
والثاني من الأقلّ والأكثر الارتباطيّين في الأجزاء أو في الشرائط؛ وإلى
الأخير يرجع دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

انحلال العلم الإجمالي في الارتباطيات حكمي أو حقيقي؟

ثم إن ظاهر القوم - ومنهم سيّدنا الأستاذ كما صرح به وغيره - كون انحلال العلم الإجمالي بالتكليف في موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيين على تقديره انحلالاً حكماً لا حقيقةً، فلذا ذكروا أنه لا عبرة في لزوم الاحتياط بمجرد العلم الإجمالي، بل العبرة بتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي؛ فلو فرض اختصاص جريان الأصل ببعض الأطراف لم يجب الاحتياط ولو كان العلم الإجمالي باقياً حقيقةً.

وعلى هذا الأساس لما كان الأصل غير جارٍ في ناحية الأقلّ جرى الأصل في الناحية الأخرى.

أما عدم جريان الأصل في ناحية الأقلّ مع كون وجوبه بحجّه مشكوكاً فلأنّ الأثر المترقّب من الأصل هذا إذا كان هو الترخيص في ترك الواجب حتّى بترك الأقلّ فهذا راجع إلى الترخيص في المخالفة القطعية، ومعه فلا يجري الأصل؛ فإنّ من مقومات جريان الأصول عدم استلزامها للترخيص في المخالفة القطعية.

وإن كان الأثر المترقّب من نفي وجوب الأقلّ إثبات وجوب الأكثر فهذا من الأصل المثبت الذي لا اعتبار به.

وعليه فحيث لا يجري الأصل في ناحية الأقلّ إمّا للمثبتيّة أو لكونه ترخيصاً في المخالفة القطعية فيبقى جريان الأصل في الطرف الآخر - وهو الزائد - تامّ مقتضي وفاقد المانع؛ وأثره تأمين المكلف من ترك الواجب إذا

نشأ من ترك الزائد.

وهذا التقرير تام لا غبار عليه ولا إشكال؛ بلا فرق بين الشك في الجزئية أو الشك في الشرطية؛ وبلا فرق في الجزء المشكوك بين كونه في آخر العمل وأثنائه، وبلا فرق بين اعتبار التوالي بين الأجزاء وعدمه، ولا بين اعتبار الترتيب فيها وعدمه.

كما لا فرق في الشرط المشكوك بين أن يكون له وجود مستقل في الخارج كالسائر الصلاحي أو كونه من قبيل الوصف غير المستقل ولا المقوم كالإيمان في الرقبة أو كونه من قبيل الوصف المقوم للماهية كاشتراط التيمم بالتراب دون مطلق وجه الأرض، ففي جميع هذه الفروض يكون الانحلال انحلالاً حكمياً لا حقيقياً.

وربما يتصور كون الانحلال في بعض الفروض المتقدمة انحلالاً حقيقياً؛ وذلك في الشك في الجزئية إذا كان الجزء المشكوك آخر العمل كالتسليمية الأخيرة من الثلاثة حيث إن وجوب ما عداه من الأجزاء الواقعة في الخارج معلوم تفصيلاً والشك في غيرها، وهذا ضابط الانحلال الحقيقي.

ويرد: أن ما عدا التسليمية من الأجزاء الواقعة في الخارج لا يعلم كونه مصداقاً للامتثال ما لم ينضم إليها التسليمية؛ لرجوع اعتبار جزء في المركب -ولو في نهاية العمل- إلى تقيد باقي الأجزاء به؛ فبدونه لا يحرز صدق الامتثال على البقية، فإذا كان ضابط الانحلال كون الأقل الواقع في الخارج مصداقاً للامتثال القطعي فكما لا ينطبق هذا الضابط على مورد الجزء المشكوك الذي موقعه أثناء العمل كذلك لا ينطبق على مورد الجزء

المشكوك الذي موقعه نهاية العمل.

هذا، مع أنه في مثل الصلاة يشترط الموالاة، فمرجع الشك في جزئية شيء لها إلى الشك في اشتراط الموالاة بينها وبين سائر الأجزاء.

ومن هنا يظهر أنه لا فرق في عدم انطباق ضابط الانحلال الحقيقي المتقدم بين كون المركب ممّا يشترط في أجزائه الترتيب وعدمه أو اشتراط الموالاة وعدمه؛ ففي جميع الفروض ليس هناك أقلّ في الخارج ينطبق عليه عنوان الامتثال بنحو الجزم.

ولكن خطر ببالي بيان آخر به يتحقّق الانحلال الحقيقي في موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيّين؛ وذلك بأن يقال: إنّه لا ينحصر الانحلال الحقيقي بفرض وجود أقلّ في الخارج ينطبق عليه عنوان الامتثال بنحو الجزم؛ بل كما يتحقّق الانحلال بذلك يتحقّق بانطباق عنوان المخالفة والعصيان على حالة خاصّة في الخارج.

فيقال: إنّ مخالفة الصلاة تتحقّق 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 في لوح الواقع فامخالفة لا تتحقّق إلّا على الوجه الأوّل، وهو ترك الصلاة رأساً.

فحالة ترك الصلاة بالمرة هي حالة مخالفة وعصيان على كلا التقديرين من اعتبار المشكوك وعدمه، فهذه الحالة متيقّنة المنع والتحريم، ولا مجرى

للأصل بلحاظها أصلاً؛ بخلاف الحالة الأخرى - أعني ترك خصوص المشكوك والإتيان بالبقية - فإنّ المنع منها خاصّ بفرض تعلّق التكليف بالمشكوك، والمفروض أنّه مشكوك؛ فوزان جريان الأصل بلحاظ هذه الحالة هو وزان جريانه في الشبهات البدويّة؛ لا أنّ العلم الإجمالي باقيّ ومع ذلك يجري الأصل في أحد الطرفين.

وربّما يشكّل على ما ذكرناه من الانحلال الحقيقي في موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بالنقض بموارد دوران الأمر بين المتباينين حيث إنّهُ يمكن تطبيق هذا التقرير بعينه هناك على تقدير بعض الحالات في أطراف العلم، فيقال: إذا دار الأمر بين وجوب الظهر ووجوب الجمعة مثلاً فحالة تركهما معاً مخالفة قطعياً لا تجوز؛ وأمّا حالة ترك أحدهما مع فعل الآخر فلا علم فيها بالمخالفة فيجري الأصل على أساس عدم العلم الإجمالي؛ حيث إنّ ترك الظهر مثلاً على تقدير فعل الجمعة وبالعكس مشكوك المخالفة للواقع ففيه الرخصة بدليل الأصل.

وفيه: أنّه لا ملازمة بين جريان البراءة في الأقلّ والأكثر وبين جريانها في مسألة المتباينين، كما هو المفروض؛ وذلك للفرق. بيان ذلك أنّه:

إن أريد من عطف المتباينين على الأقلّ والأكثر: دعوى إمكان الترخيص في ترك كلّ من المتباينين على تقدير فعل الآخر فهذا ممّا لا كلام فيه؛ فإنّه لا محذور عقلاً في ذلك، حيث يتمّ عليه دليل خاصّ، ولكنّه على

خلاف القاعدة.

وإن أريد: دعوى انطباق عمومات الترخيص المنطبقة على مسألة الأقل والأكثر على مسألة المتباينين، فيردّه منع التلازم؛ وذلك للفرق بين المسألتين؛ فإنّ الترخيص في الأوّل ترخيص في المخالفة الاحتمالية، بخلاف الترخيص في الثاني فإنّه ترخيص في المخالفة قطعاً وإن لم يكن ترخيصاً في المخالفة القطعية، فإنّ ترك الجمعة والظهر مرخص فيهما على تقدير فعل الآخر، مع أنّه في الواقع أحدهما واجب وقد رخص في تركه حيث رخص في ترك كلّ منهما.

نعم، لا يجوز الترخيص عقلاً في تركها معاً، وأمّا مع الترخيص في ترك كلّ منهما ومنع فعل الآخر، فلا محذور فيه عقلاً إذا ساعد عليه الدليل في مقام الإثبات.

كما أنّ المنع من الترخيص في المتباينين على تقدير فعل الآخر مبنيّ على حكم العقل بالمنع في ذلك كما يحكم بالمنع من الترخيص في الجمع بين التركين؛ فيكون الجمع بين الترخيصين المشروطين كالجمع بين الترخيصين المطلقين.

وبعبارة أخرى: كالترخيص في الجمع بين التركين كما ادّعاه بعض مشايخنا، وعهدها عليه.

والغرض أنّ ملاك البراءة في الأقلّ والأكثر يختلف عن ملاكها في المتباينين على التصوير المتقدّم.

الدوران بين التعيين والتخير

ثم إنه ذهب المحقق النائيني رحمته الله في الفوائد وفاقاً لما يظهر من الشيخ الأعظم في رسائله إلى المنع من جريان البراءة في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير.

وقد فصل الشيخ رحمته الله بين الشك في الشرطية فحكم بالبراءة دون مسألة دوران الأمر بين التعيين وعدمه.

وأما النائيني فقد فصل في الشرط المشكوك أيضاً بين الشرط المقوم للذات وغيره.

كما أنه يظهر من محكي الخراساني في استدلاله على الاشتغال عند دوران الأمر بين التعيين والتخير ما يستدعي التفصيل في الشرط المشكوك بين المقوم للماهية وغيره وإن ذكر إمكان جريان البراءة في الشرطية المشكوك مطلقاً.

وكيف كان فقد استدلل النائيني للحكم بالاشتغال في مسألة التردد بين التعيين والتخير بأن: مرجع التخير إلى جعل العدل للواجب كما أن مرجع التعيين إلى عدم جعل البدل، ولا أصل ينفي التعيين. نعم، لو كان هناك إطلاق لفظي في الأمر بشيء فإن مقتضاه كون الواجب تعييناً، ولكنه خلف المفروض، حيث إن الأمر إنما يصل إلى الأصول العملية حيث لا دليل اجتهادي.

وفي هذا الفرض لما كان مآل احتمال التعيين إلى عدم جعل عدل للواجب

لم يكن هناك ما ينفي ذلك؛ لأنَّ أصل البراءة إنما ينفي الأمر الوجودي الذي في رفعه توسعة على العباد؛ وعدم جعل البدل ليس أمراً وجودياً، والأمر الوجودي هو جعل البدل؛ وكان حديث الرفع يعمّه لولا أن في رفعه التضييق، وهو خلاف الامتنان ويضادّ المقصود أيضاً من الحكم بالبراءة عن التعيين.

وبالجملة: فلا أصل ينفي التعيين، بل قاعدة الاشتغال تقتضي التعيين؛ للشك في سقوط ما علم التكليف به بفعل ما يحتمل كونه عدلاً؛ بلا فرق بين كون حقيقة الوجوب التخييري هي وجوب مشروط في كلّ من العدلين بترك الآخر أو أنها سنخ آخر من الطلب يقابل الوجوب التعيني^(١). ويرد عليه:

أولاً: أنّه وإن لم يكن عدم جعل العدل للواجب أمراً مجعولاً في الأزل، ولكن استمراره في حيلة اختيار الشارع، حيث يمكنه جعل البدل ورفع عدم الأزلي؛ فيكون بقاء عدم الجعل في دائرة اختياره، ويكفي في صحّة الرفع كون اختيار الشيء وجعله بيده.

فكما يمكن للشارع رفع استمرار عدم الجعل بجعل البدل يمكنه الإبقاء عليه. ولا قصور في عموم حديث الرفع عن شمول الأمور العدميّة؛ بعد كونها تحت اختياره، فكما أنّ الأمور الوجودية المشكوكة تدرج في عموم الرفع كالوجوب والتحريم المشكوكين، كذلك الأمور العدميّة إذا كان

في رفعها توسعةً ومنّة.

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

وثانياً: أنّ مرجع احتمال التعيين إلى احتمال إطلاق وجوب الواجب في حالة فعل ما يشكّ في كونه عدلاً، كما أنّ احتمال التخيير يؤول إلى احتمال عدم وجوب الشيء في حالة فعل ما يشكّ في كونه عدلاً؛ وأصل البراءة سواء النقلّي أو العقلي - على تقدير تماميّة البراءة العقليّة - ينفي الإطلاق ويناسب نفي الوجوب مع الإتيان بما يشكّ في كونه عدلاً.

فمثل هذا الشكّ في السقوط مجرى أصل البراءة، لا أصل الاشتغال؛ بعد عدم كون الاشتغال عند الشكّ في السقوط ثابتاً بدليل لفظي عام.

وثالثاً: ما سبق من تحقّق الانحلال الحقيقي في مثل موارد الشكّ في الجزئية والشرطيّة واحتمال التعيين، فيكون جريان الأصل في هذه الموارد من قبيل الأصل في الشبهات البدويّة غير المقرونة بالعلم الإجمالي؛ وذلك لكون ترك العمل المشكوك اعتبار اشتّماله على جزء أو اشتراطه بشرط مخالفة قطعيّة تفصيليّة وكذا ترك الواجب الذي يحتمل ثبوت العدل له على تقدير ترك العدل فلا أصل مرخّص في هذه الحالة بعد العلم التفصيلي بكونها مخالفة؛ وأمّا الحالة الأخرى أعني الإتيان بالعدل المشكوك دون معلوم الوجوب في الأخير وكذا الإتيان بالفاقد للجزء والشرط المشكوكين فلم يعلم تحقّق المخالفة للواجب على تقديرها؛ وهذا مشكوك بالشكّ

البدوي، والأصل فيه البراءة؛ فإنَّ في جعل الجزئية والشرطيَّة وتعيَّن الواجب كلفة زائدة عن الفروض الآخر ينفيها دليل البراءة.

ولا فرق في دعوى الانحلال حقيقةً أو حكماً بين كون التخيير المحتمل عقلياً - لاحتمال كون التكليف متعلقاً بالجامع العرفي - وبين كونه تخييراً شرعياً فيما لم يكن بين الخصال جامع عرفي أو كان ولم يجعل الوجوب على أساسه بل تعلق الوجوب بالخصوصيات على التبادل.

كما لا فرق بين المباني في الوجوب التخييري من كونه وجوباً مشروطاً بترك العدل أو سنخ وجوب في قبالة الوجوب التعيني.

إذا عرفت ما مهّدناه من اقتضاء الأصل العملي الحكم بالبراءة في موارد الشكِّ في الشرطيَّة ودوران الأمر بين التعيين والتخيير يظهر حكم الصغريات التي أشرنا إليها وحكم سائر الموارد ممّا لم نتعرّض لها بالخصوص.

فإذا شكَّ المكلف في حدّ عرفة مثلاً جاز له الوقوف في الموضع المشكوك كونه عرفة - بشبهة مفهوميَّة -؛ لدوران الأمر بين تعيين ما عدا ذلك المكان - إذا كان المحلّ المشكوك خارجاً من عرفات واقعاً - واختيار المكلف بينه وبين سائر الأمكنة - إذا كان المكان المشكوك من جملة عرفات - وفي تعيين ما عدا المحلّ المشكوك زيادة كلفة وضيق على المكلف، فيحكم بعدمه.

وهكذا لو شكَّ في حدّ المشعر ومنى وحدّ الجمرات.

ولو شكَّ في حدّ مسجد الشجرة القديم كان الحكم كذلك؛ لأنَّ الواجب فرضاً هو الإحرام في المسجد القديم لا بعنوانه، بل في واقع المسجد فإذا كان

واقع المسجد أوسع كانت الكلفة والثقل على المكلف أقلّ ممّا إذا كان واقع المسجد أضيق، فيحكم بنفي الكلفة المشكوكة.

وقد سبق أنّ في موارد التكليف بالعناوين يكون التكليف متعلّقاً بواقع العناوين وما تنطبق عليه، لا بذات العناوين.

فالأمر بالصلاة أمر بالتكبير والقيام والقراءة والركوع والسجود، فإذا شكّ في 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 الخارجيّة من الأرض، فتردّد عرفة بين مقدار من الأرض وبين زائد عليه يرجع إلى التردّد في التكليف المجعول؛ لا في امتثاله ليحكم بالاشتغال؛ فلا يعلم بتعيّن الوقوف في القطعة من الأرض المتيقّن كونها عرفة أو التخيير بينها وبين الوقوف بغيرها المشكوك في كونها من عرفة.

وليس هذا من قبيل التكليف بالمسبّبات التي يجب الاحتياط في محصلها حيث يشكّ كما تقدّم، فلا تخلط.

وكذا يحكم بالبراءة لو شكّ في صدق الطواف بالبيت لو طاف الحاج في مكان أعلى من البيت لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ في اشتراط الواجب وهو الطواف بمحاذاة البيت، وقد سبق أنّه مع الشكّ في اشتراط الواجب يحكم بالبراءة. فكما أنّه لو شكّ في اشتراط الصلاة بشرط يحكم بالبراءة فكذا في المقام.

ولا فرق في الشرط المشكوك بين المقوّم للصلاة على تقدير اعتباره وبين

غيره، كما أنَّ الأمر في الأجزاء المشكوكة كذلك؛ ولذا ترى أنَّ الأصوليين الذين ذهبوا إلى وضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحيح يتمسكون بأصل البراءة إذا انتهى الأمر إلى الأصول العملية وشك في اشتراط شيء أو اعتبار جزء في الصلاة مع رجوع الشك إلى الشك في صدق الصلاة الصحيحة بدون الجزء والشرط المشكوكين لا محالة.

فإذا كان الأمر في الصلاة كما سبق فالأمر في الطواف حيث يشك في اشتراط صدقه بشيء ومن جملة اشتراط المحاذاة يكون كذلك.

وقد سبق التصريح بمریان البراءة في مثله من المحقق الخراساني في كفاية الأصول، حيث صرح بأنَّ الشك في صدق الصلاة بناءً على اختصاص الوضع بالصحيح لا يمنع من الرجوع إلى البراءة في الأجزاء والشرائط المشكوكة، ونسب ذلك إلى المشهور وأنهم ذهبوا إلى البراءة مع قولهم بكون الألفاظ موضوعة لخصوص الصحيح، فراجع.

فالتنتيجة التي انتهينا إليها هي الحكم بالبراءة؛

إلاَّ أنه فاتنا التنبيه على مقال للمحقق الإصفهاني^١ ذكره في المقام استدراكاً لما فات، فنقول بعد التوكّل على الله:

رأي المحقق الخراساني

ذكر المحقق الخراساني أنَّ الموضوع له أسماء العبادات - بناءً على وضعها للصحيح - هو معنى بسيط لكنّه ينطبق على المركّب الخارجي انطباق الكلّي

على فردة؛ فالترديد في تعيين ذاك المعنى لا يوجب كون الشك فيه من الشك في المحصل؛ بل الترديد في تعيينه يحقق الترديد في نفس العمل الخارجي من حيث كونه الأقل أو الأكثر، فحيث إنّ المعنى منطبق على العمل لا مسبب عنه، فالحكم على المعنى راجع إلى الحكم على منطبقه، فيكون الشك في المعنى من حيث كونه موضوعاً أو متعلقاً للحكم راجعاً إلى الشك في تعيين منطبق المعنى الذي هو في الحقيقة موضوع الحكم أو متعلقه.

ولازمه أنّ المعنى وإن لم يكن ممّا يقبل الانحلال إلى معلوم ومشكوك - لكونه بسيطاً ولذا لا مجرى للأصل بلحاظه - ولكن لما كان المنطبق عين المعنى لا محصله فالانحلال فيه إلى معلوم ومشكوك معقول، فيدخل في مسألة الأقل والأكثر والاختلاف فيه من حيث البراءة والاشتغال.

إشكال المحقق الإصفهاني

وأورد عليه المحقق الإصفهاني - بالغض عن تعقل انطباق البسيط المقولي على المركب الذي يلزمه كون شيء مركباً وبسيطاً وهو من اجتماع الضدين - بأن: كون النسبة بين المأمور به وما يباشره المكلف اتّحادية أو بنحو السبب والمسبب لا دخل له في لزوم الاحتياط وعدمه كما رامه الآخوند^١، بل الملاك في لزوم الاحتياط والعدم كون ما هو مأمور به - بالحمل الشائع - مجعلاً ينحلّ إلى معلوم ومشكوك، فيدخل في مسألة الأقل والأكثر والارتباطيين والخلاف في حكمها من براءة أو احتياط أو كونه مبيناً فيتعيّن

فيه الإحتياط، سواء كان الإجمال في سببه ومحققه ليندرج في السبب والمسبب، أو كان الإجمال في منطبقه ومصادقه إذا كان نسبة المأمور به إلى عمل المكلف نسبة الكلّي والمصدق؛ وإنّما يجب الإحتياط في ذلك؛ لعدم انحلال المأمور به - بالحمل الشائع - إلى معلوم يتنجز ومشكوك يجري فيه البراءة^(١).

مناقشات للمحقّق الإصفهاني

أقول: يمكن الإيراد على المحقّق الإصفهاني - نقضاً - بأنّ لازم كلامه تعيّن الإحتياط في موارد الأقلّ والأكثر الارتباطيّين دائماً؛ والوجه في ذلك: أنّه ما من عمل يتردّد الواجب منه بين الأقلّ والأكثر إلّا ويشكّ في تحقّق الغرض المقوم لوجوده بمجرد فعل الأقلّ؛ فألواجبات وإن تعلّق الوجوب فيها بفعل المكلف، ولكن المطلوب إنّما هو الفعل المحقّق للغرض بعد ما كانت الأحكام تابعة للمصالح في متعلّقاتها، والغايات المقصودة من الأمر بالمستعلّقات؛ وإن كانت تلك الغايات لصالح المكلفين ولا تعود بالنفع على الله تعالى.

فالمأمور به من الصلاة هو الصلاة المحقّقة للغرض من الأمر بها، غاية الأمر أنّ الغرض قد يكون معلوماً تفصيلاً، وفيما لا يعلم كذلك فهو معلوم على الإجمال لاستحالة الأمر بما لا غاية للأمر به.

فكما أنّه لو أمر الله بالصلاة الناهية عن الفحشاء وشكّ في منطبقه

- حسب تعبير الإصفهاني - يجب الاحتياط؛ كذلك لو أمر بالصلاة ونعلم أن له غرضاً من انتهاء المكلف عن الفحشاء أو غيره - على الإجمال - فما لم يحرز تحقق الغرض بالأقل يتعين الاحتياط؛ لأن العلم الإجمالي كالتفصيلي منجز. ويمكن الدفاع عن المحقق الإصفهاني رحمه الله بأن: مجرد العلم باشتغال المأمور به على الغرض لا يجعل المأمور به أمراً بيّناً في العهدة ما لم يكن الغرض أمراً بيّناً؛ بل هذا العلم عين الإجمال؛ والمعلوم بالإجمال إنما ينتج بمقدار العلم لا بأكثر فيما إذا انحل - ولو حكماً - إلى متيقن وإلى زيادة عنه مشكوك؛ والعلم الإجمالي بالغرض لا يحتم على المكلف ما كان مجملًا.

وربما كان الغرض على تقدير بيانه منطبقاً على تقدير فعل الأقل؛ وعلى تقدير عدم انطباقه ربما كان من الأقل والأكثر الاستقاليين وإن فرض وجوب الأكثر، إذ ربما كان للغرض مراتب.

وكيف كان فيرد على المحقق الإصفهاني رحمه الله: أنه لا قصور في أدلة البراءة النقلية - على الأقل - لو فرض قصور البراءة العقلية - عن شمول ما فرضه؛ فإن العناوين المتحدة مع أفعال المكلفين هي عبرة إليها واسطة في التعبير عنها، فالصلاة وإن كانت موضوعة لمفهوم ولكنها موضوعة لواقع ذاك المفهوم، وقد أخذ المفهوم مرآة لذاك الواقع، فما هو بالحمل الشائع وفي الخارج مصداق الصلاة هو الذي وضع له لفظة الصلاة حقيقة؛ وإلا فالصورة الذهنية من الصلاة التي هي المفهوم ليست صلاة، وإنما هي كيف نفساني عارض على النفس، وليس هو ممّا وضع له هذا اللفظ، بل له لفظ آخر كصورة ذهنية ونحوها.

إذن، لما كانت الألفاظ موضوعة لواقع المعاني ووجوداتها، بل الوجودات هي المعاني، وعناوينها طريق إليها، فحيث كان العنوان المأمور به متّحداً مع فعل المكلف ولم يكن فعله مقدّمة لتحقيقه كان الأمر متعلّقاً في الحقيقة بالفعل الذي يباشره المكلف لا بعنوانه.

لا أقول: إنّ الأمر متعلّق بالفعل المحقّق خارجاً ليُقال: إنّ ظرف تحقّق الفعل ظرف سقوط الأمر فكيف يكون مقوماً للأمر؟! بل مقصودي أنّ متعلّق الأمر هو العنوان الخاصّ لفعل المكلف في قبال العنوان الآخر له.

مثلاً المأمور به في الحقيقة في مثل الأمر بالصلاة هو عنوان التكبير والركوع والسجود والقراءة والتسليم التي هي فعل المكلف وإن تعلّق الأمر بعنوان الصلاة؛ فإنّ الصلاة ليست شيئاً في قبال هذه الأفعال وعناوينها المفصلة؛ بل هي متّحدة معها؛ بخلافه في التوليدات حيث إنّ فعل المكلف سبب وعلّة لها لا متّحداً معها؛ ويكفي لصحّة جعل التوليدات على عهدة المكلف تمكّنه من الأسباب؛ والقدرة عليها قدرة على المسبّبات.

إذن فلفظ الصلاة تعبير عن الركوع والسجود وسائر الأجزاء، ولا محالة يكون الإجمال في معنى الصلاة، حقيقته الإجمال فيما هو المطلوب من الأجزاء المقومة لها؛ لا أنّه يستلزمه بل هو عينه.

والإجمال فيما يحقّق العنوان عين الإجمال في العنوان، فلا يعقل كون العنوان معلوماً ومنطبقه مجملاً.

وظنّي أنّ الذي حداً بالمحقّق الاصفهاني إلى الحكم بالإحتياط على تقدير

كون العنوان معلوماً مع تردّد منطبقه، هو قياس المقام على التوليديات؛ فكما أنّ الأمر التوليدي إذا كان معلوماً وكان الشكّ في سببه لا يكون الإجمال في السبب مانعاً من لزوم الاحتياط بعد كون المسبّب المطلوب أمراً معلوماً، فكذلك في موارد العنوان والمعنون.

وهذه غفلة عن الفرق بين الموردين؛ فإنّ الإجمال في السبب لا يوجب الإجمال فيما هو متعلّق التكليف.

وهذا بخلاف المقام حيث إنّ الإجمال في المعنون وما يباشره المكلف يكون عين الإجمال في العنوان - لا ناشئاً منه - بعد اتّحاد العنوان والمعنون في الوجود؛ وكون الاختلاف بينهما في مجرّد اللفظ والعبارة.

ضابط الأمر التوليدي في قبال الأمر العنواني

وربّما كان المنشأ لما ذهب إليه الإصفهاني غفلة عن أمر آخر هو ضابط الأمر التوليدي كما ربّما يلوح من بعض عبارته؛ وذلك حيث أنّه قد يتخيّل أنّ مثل الأمر بإبراء المريض وعلاجه أو إحراق الشيء أو طبخه من الأمور التوليديّة والمسبّبات، مع أنّ الأمر ليس كذلك.

والوجه في ذلك أنّه: لا فرق بين الأمر بالصلاة والصوم وبين الأمر بالطبخ أو إبراء المريض في كون متعلّق التكليف فعل المكلف؛ وكون الفعل في أحدهما إمساكاً أو ركوعاً أو سجوداً وفي الآخر جعل القدر على النار وغيره من الأسباب والشرائط المقوّمة للطبخ الذي هو فعل المكلف

لا يكون فارقاً فيما هو المهم؛ وأيضاً سقي الدواء ونحوه من الأمور هي بعينها العلاج والمعالجة والإبراء، نعم هي غير سلامة المريض وبرئه، كما أنّ إيقاد النار وجعل القدر عليه غير نضج الغذاء وصيرورته مطبوخاً قابلاً للأكل فعلاً.

نعم، الأمر التوليدي هو أن يكون مطلوب المولى نتيجة فعل العبد ومعلوله كسلامة المريض ونضج الغذاء وطبخه بالمعنى الاسم المصدري لا معناه المصدري الذي هو متحد مع فعل المكلف لا أنّه معلول له؛ بخلاف المعنى الاسم المصدري؛ فإنّه أثر فعل المكلف.

فضابط الأمر التوليدي المقصود في بحث الاشتغال والذي يعبر عن موارد المشكوكة بالشك في المحصل هو: مغايرة المطلوب مع ما هو فعل المكلف مغايرة المعلول للعلّة والمسبّب للسبب، وإلاّ فالأمر بفعل المكلف مقيداً بترتب غرض عليه كسقي الدواء الرافع للمرض والذي يُعبر عنه بالعلاج والمداواة، راجع إلى العنوان والمعنون لا المحصل والمحصّل، فلا تغفل. إن قلت: يلزم على ما ذكر جواز الاكتفاء بما يشكّ كونه علاجاً للمريض، وهذا لا تساعده الارتكازات العقلائية، فلا مناص من عدّ مثل الأمر بالعلاج تكليفاً بأمر توليدي.

قلت: لو ثبت عدم جواز الاكتفاء بما يشكّ معالجته للمريض يعلم أنّ المطلوب والمأمور ليس هو فعل المكلف الذي هو العلاج؛ بل المطلوب هو حصول براءة المريض وزوال علّته الذي هو معلول فعل المكلف، وكان

الأمر بالعلاج تعبيراً - في مقام الإثبات - عن مطلوبيّة براء المريض وكناية عنه؛ لا أن يكون هو متعلّق الأمر حقيقةً؛ وإلّا فلو كان الأمر بالمعالجة أمراً بفعل المكلف لا بالمسبّب عنه فلا فرق بينه وبين الأمر بالطواف مع الشكّ في صدقه راكباً على دابّة أو نحو ذلك، فكما أنّ الثاني من الأمر بالعنوان المتّحد مع فعل المكلف فكذا الأوّل.

وبالجملة: فما ذكرنا كان ضابط الأمر التوليدي بحسب الثبوت. وأما إثباتاً فربما يكون التعبير بحسب معناه الحقيقي مناسباً مع العنوان المتّحد مع فعل المكلف ولكنه قصد الكناية به عن الأمر التوليدي؛ وقد يكون الأمر بالعكس فيطلب الأمر التوليدي ويحمل على الأمر بفعل المكلف، نظير ما ذكره بعضهم^(١) من أنّ الأمر بالطهارة - بناءً على كونها مسبّبة حقيقةً عن فعل المكلف من الغسل والمسح - محمول على الأمر بنفس فعل المكلف أعني الغسلات والمسحات، بعد كون الطهارة أمراً لا يكشف عنها إلّا الشارع؛ وليس للعرف سبيل إليه إلّا ببيان نفس الشريعة؛ فيكون الأمر المتعلّق بها أمراً بسببها الذي هو فعل المكلف؛ بخلاف الأمور التوليدية العرفية كالطبخ حيث يجوز الاتكال في بيانها على العرف، فلا يكون الإجمال في سببها موجباً لصرف الأمر منها إلى سببها.

وهذا الكلام وإن كان مورداً للتأمل عندي ولكنه يصلح مثلاً فرضياً لما رماه.

الشبهة المفهومية من أهل اللغة تساوق القطع بعدم الوضع

ثمّ إنّنا قد ذكرنا في بعض الأبحاث أنّ الشبهة المفهومية من أهل اللغة تساوق الجزم بعدم الوضع؛ إذ لا مجال لاستقرار الشكّ في الوضع من أهل اللغة؛ إمّا لكون الوضع متقوّماً بتعهّد أهل اللغة أو بكونه متقوّماً بارتكاز المعنى عندهم بحيث يتبادر لهم من إطلاق اللفظ ذاك المعنى؛ ومع اشتباه المفهوم وعدم التبادر يلزم عدم ارتكاز المعنى المقوم للوضع، ولازمه عدم الوضع فعلاً. نعم المعقول من الشبهة المفهومية هو الشكّ في الوضع سابقاً؛ وإن كان لا وضع فعلاً؛ لكون الشكّ بدوياً ملازماً للجزم بعدمه. وبعد فرض تعيين المعنى فعلاً يحكم بثبوته كذلك سابقاً بضمّ أصالة عدم النقل المتسالم عليها عند العقلاء وعليه بناء الفقهاء.

إشكال ودفع

إلاّ أنّه ينقدح في المقام إشكال تقريبيه: أنّ المعروف عند الأصوليين هو كون المرجع في الشبهات المفهومية هو الأصول العملية، مع أنّه كان ينبغي بما قرّرناه أن يكون المرجع بعد تعيين الوضع فعلاً وضمّ أصالة عدم النقل هو الدليل الاجتهادي، لا الأصل العملي.

وإن شئت قلت: إنّّه يقع الإشكال في مجرى أصالة عدم النقل بعد عدم تطبيقها في المورد.

ويمكن حلّ إشكال تطبيق أصالة عدم النقل بوجهين:

أحدهما: إنَّ أصالة عدم النقل إنما تجري في إثبات الوضع لا في نفيه؛ فإنه إذا فرض كون الأمر موضوعاً للوجوب فعلاً وشكّ في سبق الوضع كان أصل عدم النقل مثبتاً لقدمه.

وأما إذا شكّ في وضع اليوم لما بعد استتار القرص قبل ذهاب الحمرة المشرقيّة وكانت نتيجة عدم إحراز الوضع الجزم بعدم وضع اليوم فعلاً لما يعمّ زمان استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة، ولكن حيث يشكّ في وضع اليوم قديماً للأعمّ فلا أصل ينفي ذلك؛ وليس بناء العقلاء على أصالة عدم النقل في مثل ذلك.

ثانيهما: إنَّ أصالة عدم النقل لما كان مدرکها بناء العرف والعقلاء - وهو دليل لبّي لا إطلاق له - يقتصر فيه على القدر المتيقّن؛ والمتيقّن من مجاريها هو ما إذا كان الوضع ثابتاً بغير ترديد ولو بدوي؛ والمقصود أنّ الوضع قد يكون واضحاً باعتبار أصله وحده؛ وقد يكون الوضع - ولو باعتبار حده - ثابتاً بعد إعمال المنهات؛ ولذا يعبر بالشبهة المفهومية وإن انتفت الشبهة وتعيّن المعنى في المآل.

والمتيقّن من جريان أصالة عدم النقل ما كان المعنى بحده ثابتاً بوضوح وبغير شبهة، ولو في الإبتداء، وإلا فلا يقين بجريانه.

بعض الفتاوى في تطبيق البرائة على الشبهات المفهومية

ولا بأس بالإشارة إلى بعض تطبيقات مشايخنا للحكم بالبراءة على الشبهات المفهوميّة الماثلة لمقام:

قال شيخنا التبريزي في مسألة حدود عرفة ومشعر: ومع الشك في بعض الحدود فيها يجب الاقتصار على القدر المتيقن؛ لقاعدة الاشتغال؛ وإن كان لجريان أصالة البراءة بحال، إلا أنها على خلاف الاحتياط المراعى في مسائل الحج^(١).

أقول: غرضه من الاحتياط في الحج، ما كان يصّر عليه سيدنا الأستاذ^{رحمته} من التأكيد على رعاية الاحتياط في الحج؛ معللاً بأنه غالباً يقع مرة في العمر؛ فلا ينبغي ترك الاحتياط فيه؛ وفذا كان هو^{رحمته} يحتاط في الفتوى في مسائل الحج بمجرد بعض الأقوال مع أن مبناه في عدم الاعتناء بالشهرات في الفقه بل بالإجماعات معروف.

الإشكال على البراءة في موارد من الأقل والأكثر الارتباطيين

ثم إنّ هنا إشكالاً عاماً في تطبيق أصالة البراءة على جملة من موارد الأقل والأكثر الارتباطيين التي منها موارد دوران الأمر بين التعيين والتخير؛ مثل الشبهات المفهومية في نسك الحج والعمرة التي يتوقف عليها الخروج عن الإحرام مضافاً إلى وجوبها؛ كالشك في صدق الطواف بالبيت مع كون المطاف أعلى من بناء الكعبة المشرفة؛ وكالشك في صدق السعي بين الصفا والمروة مع خروج الساعي أثناء سعيه عن الخطّ الموازي كما لو كان خط السعي منكسراً أو محدّباً - بناءً على تحقق الشك في ذلك - ونحو

(١) التهذيب في مناسك العمرة والحج ٣: ١٥٣ ونحوه ذكر في حكم الشك بمنى، صراط النجاة ٤: ٢٠٤.

ذلك جملة من موارد آخر.

تقريب الإشكال: أَنَّ المكلف بعد إحرامه وقبل أداء النسك موضوع لأحكام المحرم التي منها حرمة جملة من الأمور يعبر عنها بتروك الإحرام؛ فهو مخاطب بالنسك ومخاطب بأحكام المحرم قبل الخروج عن الإحرام بأداء النسك؛ فإذا أتى المكلف بالنسك على الوجه الصحيح فلا شبهة في تحقق الوظيفة والخروج عن عهدة التكليف؛ كما أَنَّ مقتضى أدلة الخروج عن الإحرام بأداء النسك انقطاع أحكام المحرم بعد أدائها على الوجه الصحيح.

وأما إذا أتى المحرم بالنسك بناءً على أصل البراءة فاقصر على القدر المتيقن من التكليف وترك الاحتياط فإنه وإن خرج عن عهدة التكليف المنجز وليس عليه الاحتياط من ناحية التكليف بالنسك - كما في سائر موارد الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين - إلاَّ أنه حيث لم يحرز بما فعله صحة عمله - كما صرح بذلك عدّة من المحققين في تلك المسألة - كان بعد العمل شاكاً في الخروج عن موضوع الإحرام أو في استمرار حكم التروك عليه، ومقتضى الاستحباب هو عدم انقطاع تلك الأحكام حينئذٍ.

كيف لا؟! وقد صرحوا بأن البراءة عن الجزء المشكوك لا يثبت أَنَّ ما أتى به المكلف من العمل هو الواجب إلاَّ بنحو الأصل المثبت الذي لا اعتبار به؛ فإنَّ غاية مقتضى أصل البراءة عدم تنجز الجزء المشكوك؛ لا كون ما عداه هو المكلف به.

ونتيجة هذا الإشكال هو عدم تأثير أصل البراءة في موارد التكاليف

المشكوك المرددة بين الأقل والأكثر الارتباطيين إلا في عدم تنجز التكليف المشكوك لو كان متعلقاً بالأكثر، فلا يؤثر في انقطاع استمرار الأحكام الثابتة قبل أداء التكليف التي هي كالأثر للموضوع، لو كان استمرارها محتملاً؛ كما لو احتمل توقف انقطاع تلك الأحكام على أداء العمل على الوجه الصحيح؛ مثل احتمال استمرار أحكام الإحرام بالإتيان بالنسك بدون الإحتياط، حيث يحتمل توقف انقطاع تلك الأحكام على الإتيان بالنسك على الوجه الصحيح؛ لا بحجرة العمل على وجه يسقط التكليف عن الباعثة. ومثله ما لو احتمل وجوب التسليمة الأخيرة في الصلوات؛ فإنه يشك المكلف في جواز استدبار القبلة؛ حيث يحتمل كون عمله نقضاً للصلاة؛ ومقتضى الاستصحاب بقاء حرمة نواقض الصلاة التي منها الاستدبار قبل الإتيان بالتسليمة المشكوك وجوبها.

ومن قبيلة ما ورد من أن المسافر إذا صلى أربعاً بتمام، بعد نية الإقامة ثم عدل عنها استقر عليه التمام ما دام لم يسافر؛ فإنه لو كانت صلاته من الصلاة المجتزى بها على أساس أصل البراءة في الأجزاء المشكوك، يشكل الاكتفاء بها في ترتب الحكم المتقدم؛ بعد ما كان مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالصلاة الصحيحة؛ فيندرج في عموم ما دلّ على أن المسافر غير المقيم عشرًا يقصر.

ومن قبيلة ما لو كان التلبس بالصوم مبنياً على أصل البراءة ونحوه؛ كما لو استمر في الأكل إلى أن قطع بطلوع الفجر فإنه لا يحرز كون إمساكه بعد القطع بطلوع الفجر من الصوم الصحيح؛ وإن جاز الاكتفاء به في مقام

الإمتثال، بعد حجّية استصحاب الليل؛ ومعه فيشك في كون الأكل بعد هذا الإمساك مصداقاً لإفطار الصوم الموجب للكفّارة؛ وإن كان لا يجوز؛ لكونه موجباً لإحراز المخالفة والقطع بترك الواجب.

وكذا لو صام مبنياً على أصل البراءة غير ناوٍ للاجتناب ولا مجتنباً عن بعض ما يشك في وجوب الاجتناب عنه وفرض عدم إطلاق نافٍ لوجوب الإمساك عمّا عدا الأمور القطعية؛ فإنّه لا يحرز كون أكله أثناء صومه ذاك إفطاراً موجباً للكفّارة.

وقد ذكر هذا الإشكال صاحب الجواهر^١ في بعض تطبيقاته في الحج.

مناقشة الإشكال

ويمكن الإجابة عنه بوجوه بعضها راجع إلى الكبرى وبعضها صفري؛ الوجه الأول: إنّ هذا الإشكال -بعد فرض اعتبار الاستصحاب- مبني على حجّيته في الشبهات في الأحكام الكلية الإلهية، فمن لا يرى اعتبار الاستصحاب في ذلك لا يمكنه الالتزام به.

الوجه الثاني: ما يظهر من كلمات سيدنا الأستاذ في الشبهات المفهومية، من أنّ الآثار إذا كانت مترتبة على العناوين فمع الشك في بقائها لا يمكن الحكم باستمرار الآثار على أساس الاستصحاب؛ لرجوعه إلى الشبهة الموضوعية لدليل الاستصحاب.

توضيح ذلك: أنّ المحكوم بتروك الإحرام هو المحرم، فإذا شك في استمرار

الإحرام كان الحكم باستمرار تلك الأحكام من الشبهة المصداقية لدليل الاستصحاب؛ لعدم العلم بتحقيق الإحرام. وهذا نظير الشك في وجوب الإمساك بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة، حيث أفاد رحمته أن وجوب الإسك مع الشك في بقاء النهار من الشبهة المصداقية لدليل الاستصحاب. إلا أن يفرق بين المقامين؛ حيث إن أحكام الإحرام وإن كانت متقومة بالإحرام المشكوك بقاءه، لا يجري فيها الاستصحاب ولكن الإحرام بنفسه حكم شرعي قابل للتعبّد، فيجري فيه الاستصحاب؛ بخلاف مثل النهار حيث إنه أمر وضعي عرفي، ولا معنى للاستصحاب فيه إلا باعتبار الأكثر المترتب عليه.

هذا، مع أن في المنع من جريان استصحاب حكم النهار كوجوب الإمساك إشكالاً؛ لمنع تقوّم الحكم في دليل الاستصحاب بموضوعه الشرعي، بل العبرة في الاستصحاب بالموضوع العرفي؛ لا ما أخذ في النص والدليل الشرعي، كما قرّر في محله.

الوجه الثالث: المنع من جريان مثل استصحاب الإحرام وأحكامه بعد الإتيان بالنسك ولو مبنياً على أصل البراءة في أجزائها المشكوكية؛ والسرّ في ذلك هو: إطلاق ما دلّ على أن الحاج والمعتمر يتحلّل بالطواف والسعي والتقصر؛ أو بالرمي والذبح والحلق؛ أو بها وبالطواف والسعي بعدها؛ فإن غاية ما يعلم بخروجه عن مثل هذه الأدلة هو الإتيان بها على الوجه الفاسد - بمعنى ما لا يجوز الاجتزاء به لتنجز التكليف - وأما بعد الإتيان بها

على وجه يجوز الاكتفاء بها في مقام الامتثال - وإن لم يحكم بصحتها إلا على وجه الأصل المثبت غير المعتبر - فلا قصور في هذه الإطلاقات عن شموله. نعم، في موارد الشبهة المفهومية لا مجرد الشك في الصحة كالشك في صدق الطواف بالبيت أو السعي بين الشعيرتين وما شاكل ذلك ربّما يشكل الإطلاق.

ويمكن ردّه بقوة احتمال كون ما ذكر من المفاهيم في النصوص كالطواف والسعي تعبيراً عما هو وظيفة المكلف في مقام العمل ولو على أساس الأصول العملية التي منها أصالة البراءة.

فإن قلت: لازم هذا البيان كون الحكم المترتب على العمل كالخروج من الإحرام واقعياً مع كون صحة العمل أو كفايته حكماً ظاهرياً وهذا ممّا لا يمكن الإلتزام به.

قلت: لا ملازمة بين الأمرين؛ فإنّ المقام من قبيل أن يقال: مستصحب الطهارة والوضوء تصحّ صلاة؛ إذ أيّ فرقٍ بين قول: تجرى البرائة يخرج من الإحرام وبين القول المتقدم؛ فكما أنّه يلتزم القول المتقدم مع كون صحة الصلاة حكماً ظاهرياً يترتب عليه عدمها على تقدير انكشاف عدم الطهارة، كذلك في المقام.

ولعلّ السرّ هو أنّ: موضوع الحكم المدلول عليه بالأمانة إن لم يكن متقوّماً بالشكّ كان مدلول الأمانة ثبوت الحكم له واقعاً؛ مثل: «الحديد طاهر» و «الخمر نجس» وإذا كان الشكّ مأخوذاً في الموضوع فلا ظهور

.....

للأمانة في ثبوت الحكم واقعاً إن لم يكن ظهوره في ثبوت الحكم ظاهراً؛
وما نحن فيه من قبيل الثاني.
وقد فصلنا الكلام فيما يتعلق بهذا الأمر أيضاً آنفاً ضمن بعض النقاط التي
تعرضناها لها في بحث حكم الشبهات المفهومية، فراجع.

مسألة: من المسائل غير المعنونة في كلمات القدماء والتي يعمّ الابتلاء بها في هذه الأعصار هي: حكم الحجّ مع متابعة حكم القاضي غير الشيعي بهلال ذي الحجة إذا لم يتحقّق كونه على الموازين المعتبرة عندنا في القضاء، فهل يجزي الحجّ عن حجة الإسلام حيث كان مستقراً أو فرض تمكّن الحاج من إعادة الحجّ في العام القابل أو لا؟ وهل يصحّ الحجّ بمتابعة حكم القاضي في الفرض ويخرج الحاج عن إحرامه بفعل المناسك على أساس ذلك؟

وعلى تقدير الإجزاء والصحة فهل يحكم بالهلال بالنسبة إلى غير الوقوفين من الأحكام الموقّعة بالأوقات الخاصّة كالبيت بمنى وحرمة صوم العيد وأيام التشريق ومناسك يوم العيد من الرمي والذبح والحلق أو التقصير ممّا لا تستدعي التقيّة شيئاً منها؟

قد وقع الخلاف في المسألة بينهم

حكم الحجّ مع متابعة القاضي السنّي في حكمه بالهلال

فمنهم: من أفتى بعدم إجزاء الحجّ بمتابعة قاضي أهل السنّة؛ بل ربّما يكون الحاج معذوراً في ترك الموقف فتبدّل وظيفته بوظيفة المضطرّ والتي تختلف بفرض تمكّنه من أحد الوقوفين الاختياريّين أو الاضطراريّين حسب التفصيل المذكور في محلّه.

ومنهم: من أفتى بالإجزاء والصحة مطلقاً.

ومنهم: من فصل بين احتمال مطابقة حكم القاضي للواقع وبين صورة

العلم بعدمها فيصح الحج في الأول دون الثاني.
 وأول من تعرّض للمسألة فيما عثرت عليه من كلماتهم هو الشهيد الثاني في أحكام المصدود من المسالك^(١)؛ وبعده عنون المسألة باختصار صاحب الجواهر^(٢)، مدّعياً عدم طرح المسألة في كلماتهم؛ وهو غريب بعدما سمعت من فرض المسألة في المسالك.
 وكيف كان فن جملة مباني المسألة هو نفوذ حكم القاضي في مسألة الهلال وعدمه؛ كما يقع البحث في خصوص الحج على تقدير عدم نفوذ حكم القاضي في سائر الأهلة.

نفوذ حكم الفقيه والإمام العادل في الهلال

ثمّ البحث في ذلك تارةً في نفوذ حكم القاضي الإمامي الواجد لشرائط القضاء، وأخرى في قاضي أهل السنة.
 أمّا الكلام في حكم القاضي الواجد للشرائط فالذي يلوح من كلمات الفقهاء هو الاختلاف في نفوذ حكمه في الهلال وعدمه؛ ومثّن صرح بعدم نفوذ حكمه هو سيّدنا الأستاذ^(٣)، كما صرح بعض مشايخنا وفاقاً لغيره بنفوذ حكمه.
 والذي ينبغي أن يقال: هو أنّه لو فرض عدم الدليل على نفوذ القضاء في الهلال بقول مطلق، لكن لا يبعد الحكم به في خصوص الأعمال المفروض

(١) المسالك ١: ١٢٩، الصّد من الحج.

(٢) الجواهر ٢٠: ١٢٥، الصّد من الحج.

صدورها جمعاً؛ كصلاة العيد والوقوف بالمشاعر في الحج؛ فقد جرت السيرة منذ عصر المعصومين عليه السلام على تصدي الولاة لنصب إمام للحجاج يسير بهم المواقف ويصلي بهم ويرعى شؤونهم؛ فلم يكن الوقوف في عرفات والمشر ومنى محولاً إلى آحاد المسلمين، كما قد يكون الصوم والإفطار في شهر رمضان كذلك؛ بل كان إمام الحج إذا ثبت له الهلال يؤم المسلمين في المواقف وقوفهم وإفاضتهم؛ من دون أن يكون آحاد الناس مباشرين للتحقق من الهلال؛ بل كان تحقيق الهلال محولاً إلى الحكام والقضاة والولاة؛ والناس تابعون لهم فيما يحكمون.

بل ربّما كانت متابعة الولاة في الهلال بدون مباشرة آحاد المسلمين -أو بدون التقيد بمباشرة التحقق من الهلال على الأقلّ والاكتفاء بحكم القضاة- سيرة بين المسلمين في مثل الصوم والإفطار فضلاً عن الحج والأعياد.

ولم يرد في شيء من النصوص ما يدلّ على الردع عن هذه السيرة؛ مع أنّ سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام على التنبيه على خطأ العامة في الأحكام في الموارد التي يخالفونهم؛ فن هذه السيرة ومن سكوتهم على الردّ على الأحكام المعروفة بين أهل السنّة يستكشف موافقتهم عليهم السلام للحكم.

ومن هنا يظهر أنّ هذا الوجه غير الاستدلال بالسيرة المتشرّعية على الحكم. وقد نبّهنا على هذا الوجه في الاستدلال على الأحكام سابقاً؛ وذكرنا أنّ هذا وجه قويم ومحكم في إثبات الحكم طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام؛ ويظهر ذلك بمراجعة النصوص الصادرة عن الأئمة عليهم السلام في المسائل الخلافية.

دليان شريفان عامان لأبواب الفقه

ويمكن إرجاع هذا التقرير إلى وجهين يصلح كل منهما دليلاً مستقلاً في المقام وغيره:

الوجه الأول: هو جريان السيرة العملية على متابعة حكم القضاة في مثل الصوم والحج - سيّما الثاني - ولم يرد من المعصومين عليهم السلام ما يشعر بلزوم التدارك والتكرار حسب الوظيفة الاختيارية.

الوجه الثاني - وهذا وجه عام لا يختصّ بالمقام بل يجري في مسائل عدّة وبه تنحلّ مشكلة فقد النص أو قلّته في مسائل يعمّ الابتلاء بها - وتقريره: أنّ سيرة أئمة أهل البيت عليهم السلام على رعاية شريعة جدّهم رسول الله صلى الله عليه وآله، وتنبية الأمة على البدع والتحريفات أو الزلل والانحرافات؛ فتنى ذهب المسلمون أو شطرٌ منهم كجمع يعتنى به من أهل السنّة، وهم بمرأى من رعاية الشريعة والأئمة أعني سادات الدّين - إلى ما يخالف الحقّ والسنّة، وذاك سبب للتسرّب إلى الشيعة، نَبّه الأئمة عليهم السلام شيعتهم على الحقّ بما تمّ به الحجة على الأئمة.

بل المسائل والأحكام المطروحة في أوساط المسلمين وفقههم - سيّما الذي يعمّ الابتلاء بها - كان بيان حكمها مورد اهتمام أهل البيت عليهم السلام؛ فتنى وافقوهم على الحكم لم يهّمهم التنبية الأكيد؛ وإذا ما خالفوهم بينوا للشيعة خلافهم، ولم يكتفوا بذلك حتّى يذكروا من الدليل ما يقنع المخالف.

وقد كان في أصحاب الأئمة عليهم السلام من رواة العامّة وعلمائهم الكثير؛

بل وكثير من رواة الشيعة على علم بمذاهب بقيّة المسلمين في المسائل سيّما التي يعمّ الابتلاء بها، كمسائل الوضوء والصلاة والحجّ وغيرها؛ فكانت هاتيك المسائل تطرح على أئمّة أهل البيت عليهم السلام استفساراً لرأيهم ومذهبهم فيها؛ فإذا كانوا موافقين في الحكم لسائر المذاهب المعروفة أجابوا الأصحاب بذلك؛ وإذا رأى الأصحاب من أهل البيت المخالفة كانت طبيعة الحال تقتضي نقل الخلاف لسائر الشيعة بل ولغيرهم أحياناً، وكان ذلك يقتضي الرجوع إلى الأئمّة بتكرار السؤال، بل وعدم القناعة بالجواب لو كان بما يوافق العامة بعد بلوغ خلافهم إلى الشيعة بنقل الثقات.

ومن جرّاء ذلك وقع الاختلاف في الروايات والتعارض في النصوص؛ ولكن الأئمّة نصبوا للشيعة أعلاماً يستدلّون بها على مذهبهم؛ فكثيراً ما كان مذهبهم في المسائل معلوماً لدى الشيعة؛ حتّى أنّ الإمام عليه السلام لو أجاب السائل بما يخالف المذهب عيّر السائل أو نهّوه على أنّ ذلك تقيّة وأنّه أعطي من جراب النورة.

وكيف كان فلم تكن المسائل مسكوتاً عنها عند أهل البيت عليهم السلام لا محالة؛ ولكنهم عند الموافقة لم يجدوا ضرورة للإصرار والتأكيد على الوفاق؛ وإنّما الداعي لهم على الإصرار في خصوص المسائل الخلافية؛ ولذلك تشتهر مخالفة الإمام عليه السلام في الأحكام وتنطق بها الروايات؛ وأمّا المسائل الوفاقية فلا ضرورة تدعو لإصرار الروايات عليها؛ بل يكون خلوّ النصوص من التعرّض للمسألة آية عدم كون مذهب أهل البيت مغايراً للمذهب المعروف بين عامّة المسلمين.

ومما يدل على هذا الذي ذكرناه مراجعة النصوص؛ فإنك لم تجد مسألة تشتمل على نصوص عدّة عادةً إلا وفي ذلك دلالة على كون المسألة خلافية، وأن لأهل البيت عليهم السلام فيها مذهب غير ما للقوم.

فراجع ما ورد في كيفية الوضوء من المسح بدل الغسل وكذا المسح على العمامة والخفين ونواقض الوضوء من النوم وغيره؛ وغير ذلك من أبواب العبادات والمعاملات؛ ومن جملة ذلك ما ورد في الإصرار على اشتراط ثبوت الهلال بشهادة رجلين تعريضاً بالعمامة حيث كانوا يكتفون بشهادة الواحد؛ وفي بعض النصوص الصحاح عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه كان يقول: «لا أُجيز في الهلال إلا شهادة رجلين عدلين»^(١).

ثم على هذا الأساس لم يرد في نص صحيح ولا غيره أن الأئمة عليهم السلام ردّوا على العمامة حكمهم بنفوذ قضاء الحاكم في الهلال ولا اعتبروه من البدع؛ بل المنساق من النصوص -تصريحاً وتلويحاً- هو إمضاء هذا الحكم منهم؛ كما سيجيء في صحيح محمد بن قيس وغيره؛ كالذي ورد في تنفيذ علي عليه السلام شهادة البيّنة وغير ذلك.

ومما يؤكد تسالم العمامة على نفوذ قضاء الحاكم في الهلال أو كون ذلك مذهباً معروفاً لهم، عدّة من النصوص:

منها: رواية عيسى بن أبي منصور أنه قال: كنت عند أبي عبدالله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه؛ فقال: «يا غلام إذهب فانظر أصام السلطان أم لا؟»

(١) الوسائل ٧: ٢٠٧، الباب ١١ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

فذهب ثم عاد فقال: لا، فدعا بالغداء فتغذينا معه^(١).

ومنها: مرسله داود بن الحصين عن رجل من أصحابه عن أبي عبدالله^(ع) أنه قال وهو بالحيرة في زمان أبي العباس: «إني دخلت عليه وقد شك الناس في الصوم - وهو والله من شهر رمضان - فسلمت عليه فقال: يا أبا عبدالله! أصمت اليوم؟ فقلت: لا - والمائدة بين يديه؛ قال: فادن فكل، قال: فدنوت فأكلت؛ قال: وقلت: الصوم معك، والفطر معك». فقال الرجل لأبي عبدالله^(ع): تفطر يوماً من شهر رمضان؟ فقال: «إي والله أفطر يوماً من شهر رمضان أحبُّ إليَّ من أن يضرب عني»^(٢).

ومنها: رواية رفاعه - وفي سندها سهل - عن رجل عن أبي عبدالله^(ع) قال: «دخلت على أبي العباس بالحيرة فقال: يا أبا عبدالله! ما تقول في الصيام اليوم؟ فقال: ذاك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرنا؛ فقال: يا غلام عليٍّ بالمائدة، فأكلت معه وأنا أعلم والله أنه يوم من شهر رمضان؛ فكان إفطاري يوماً وقضاؤه أيسر عليٍّ من أن يضرب عني ولا يُعبد الله»^(٣).

ومنها: قويّة خلاد بن عماره قال: قال أبو عبدالله^(ع): «دخلت على أبي العباس في يوم شكّ وأنا أعلم أنه من شهر رمضان وهو يتغذى فقال: يا أبا عبدالله ليس هذا من أيامك؟ قلت: لم يا أمير المؤمنين؟ ما صومي إلا

(١) الوسائل ٧: ٩٤، الباب ٥٧ معاً يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٥.

بصومك؛ ولا إفطاري إلّا بإفطارك؛ قال: فقال: أدن؛ قال: فدنوت فأكلت وأنا والله أعلم أنّه من شهر رمضان»^(١).
إلى غير ذلك من النصوص؛ كالذي تضمّن أنّ الأضحى يوم يضحي الناس؛ وكذا الفطر، كما سيأتي، هذا.

أدلة نفوذ حكم الإمام العادل في الهلال

ومّا يدلّ على نفوذ الحكم في الهلال لمثل الحجّ وعيد الفطر والصوم والإفطار عدّة من النصوص:

منها: - وهو العمدة - صحيح محدّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم إذا كانا شهدا قبل زوال الشمس؛ وإن شهدا بعد زوال الشمس أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم وأخّر الصلاة إلى الغد فصلّى بهم»^(٢).
وقد تضمّن الصحيح هذا أمر الإمام، لا مجرد إعلامه بشبوت الهلال عنده ولا مجرد الرخصة في الإفطار. والمتفاهم من أمر الإمام هو لزوم الائتثار على الرعيّة وعلى المأمومين؛ لا مجرد إنشاء الإمام أمراً لا يلزم المأموم متابعتة، حتّى يكون نظير إخبار الراوي بعد الحثّ والترغيب على روايته وإن لم يجب على المنقول إليه قبوله تعبدّاً بل ربّما كان ذلك بداعي حصول العلم

(١) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٢) وسائل الشيعة ٧: ١٩٩، الباب ٦ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

للسامع اتفاقاً أو بسبب كثرة النقل. فإن لم يكن المفهوم من الخبر لزوم الائتمار على المأمومين - كما هو الظاهر - فلا أقلّ من كون المفهوم الرخصة في ذلك؛ وهو كافٍ في ثبوت الدعوى - أعني نفوذ حكم الحاكم في الهلال - فلاحظ.

ويؤكد حجّة حكم الإمام للرعيّة ما تضمّنه ذيل الخبر من أنّ الإمام يصليّ بهم بعد الأمر بالإفطار؛ ومن المعلوم أنّ الصلاة فرع نفوذ الحكم بالهلال والعيد، ولو سلّم قصور النصّ عن الدلالة اللفظية على نفوذ حكم الحاكم في الهلال فلا أقلّ من الإطلاق المقامي.

ضابط نفوذ الحكم في الهلال

نعم، هنا شيء وهو أنّ مقتضى الشرطية في الصحيح هو أنّ الحاكم إنّما يأمر أو له الأمر بالإفطار إذا كان ثبوت الهلال عنده بالبيّنة وشهادة عدلين، فلا يجوز له الحكم بشهادة واحدة؛ بل ربّما يشكل جواز حكمه بعلمه؛ وإن كان علمه حجّة عليه في وظيفته الشخصية بالنسبة إلى الصوم والإفطار؛ حيث إنّ لا موضوعيّة في الواقع للبيّنة ولا للحكم، بل الموضوع هو الهلال، والمفروض تحقّقه له بالعلم، فيجب عليه الصوم والإفطار عنده.

وأما توظيف الرعية بذلك فهو ممّا لا دليل عليه؛ بعد كون موضوع جواز حكم الحاكم - حسب هذه النصوص - قيام البيّنة؛ فلا ينفذ حكمه بدونه؛ بل لا يحقّ له الحكم بداعي لزوم ائتمار أمره على الرعيّة في غير فرض

قيام البيّنة.

فعلم الحاكم نظير علم الشاهد الواحد؛ فكما يجب على الشاهد في وظيفته الشخصية رعاية علمه فيصوم أو يفطر؛ ولا يكون علمه نافذاً على غير العالم، فكذلك علم الحاكم لا يلزم أن يكون نافذاً ومؤثراً ومنجزاً للوظيفة الواقعية على الأمة.

وما اشتهر من أن اعتبار كلّ الطرق والأمارات يعود إلى العلم واعتبار العلم ذاتي له فإنما يُراد به اعتبار العلم على العالم؛ لا على غيره، هذا أولاً. وثانياً: إنّ اعتباره إنّما هو فيما كان موضوع الحكم هو الواقع وكان العلم طريقاً صرفاً لا جزءاً من الموضوع.

والمفروض أنّ تقييد رخصة الحاكم في الحكم أو تقييد نفوذ حكمه على الأمة بما إذا شهد عنده البيّنة ينفي نفوذ الحكم في غيره؛ ومنه فرض علم الحاكم بغير الوجه المذكور.

ودعوى: أنّ حصر حكم الحاكم بما إذا قامت البيّنة إنّما هو بالإضافة إلى حكمه بمجرد شهادة واحدة؛ حيث إنّ المعروف بين أهل السنّة جواز الحكم على أساس الشهادة الواحدة وهذا ردّ عليهم لا أنّه حصر مطلق.

يدفعها: أنّ حمل الحصر -المستفاد من المفهوم- على الحصر الإضافي خلاف الأصل والظاهر؛ لا يصار إليه بمجرد الاحتمال كما في سائر الظواهر. ثمّ إنّّه قد يمنع من ثبوت المفهوم للرواية؛ نظراً إلى كون الشرطية مسوقة لبيان الموضوع.

ويردّه: أنّ المناط في دلالة القضية على المفهوم ليس بمجرد تقديم الموضوع

على أداة الشرط في الذكر؛ بل الموضوع هو ما يفهم من القضية ولو بالمناسبات وإن كان متأخراً في الذكر عن أداة الشرط؛ والمفهوم من الخبر أنّ موضوع الحكم هو الإمام، وحكمه أن يأمر الرعية بالإفطار وحجّية حكمه عليهم، وشرطه قيام البيّنة.

الإمام الذي ينفذ حكمه في الأهلة

بقي الكلام فيما هو المراد بالإمام الذي يحقّ له الحكم بالصوم والإفطار حسب هذه النصوص.

والمنساق من بعض كلمات سيّدنا الأستاذ عليه السلام أنّ الإمام المفروض في صحيح محمّد بن قيس هو شخص واحد لا تعدّد فيه في زمان واحد؛ فينحصر موضوع الحكم في الإمام الأعظم؛ دون الولاة والأئمّة المنصوبين من قبله على الأمصار والبلدان؛ وحيث إنّ مستحقّ ذاك المنصب عندنا نحن الشيعة ليس إلّا شخص المعصوم عليه السلام؛ فينحصر مدلول هذه النصوص في تنفيذ حكم المعصومين في الأهلة؛ ولا يثبت بذلك ولاية غيرهم، كما هو المدّعى.

ويؤكد ذلك أنّ المفروض في الخبر هو مَنْ له ولاية الأمر والذي تجب طاعته؛ فإنّ الأمر غير الحكم بثبوت الهلال، والمدّعى هو نفوذ الثاني. وهذه الإطاعة من شؤون الولاية المطلقة؛ ولا دليل على ثبوتها لغير المعصوم لكي يثبت الهلال ويجب الإفطار بأمرهم؛ بعد وضوح عدم صدق الإمام بمعناه

المعهود عند المشرّعة على غيرهم كالفقهاء؛ سيما أنّ المفروض في النصّ هو من تجب طاعته على جميع المسلمين.

ولنا حول هذا الكلام نقاط من البحث:

النقطة الأولى: أنّه هبّ أنّ المفروض في هذه الروايات هو كون موضوع النفوذ هو إمام واحد لا تعدّد فيه في عصر واحد إلّا أنّه لا يلزم من ذلك حصر نفوذ الحكم في المعصومين عليه السلام؛ بل مقتضى إطلاق النصّ هو نفوذ حكم الحاكم العام المتصدّي لقيادة الأُمّة ونظم أمرها الذي لا بدّ منه في عصر الغيبة؛ وأمّا شخص المعصوم عليه السلام -روحي فداء- في هذه الأعصار حيث إنّّه غائب وليس متصدّياً للأمر والنهي، فلا يكون نفوذ حكمه التقديري مانعاً من انطباق الخبر على الحاكم العام المتصدّي لقيادة المسلمين؛ ولا أنّ وحدة الإمام المفروضة في هذه النصوص مانعة من دلالة الخبر على نفوذ حكم غير المعصوم وأمره.

وإن شئت قلت: إنّ موضوع هذه النصوص هو شخص واحد مبسوط اليد في كلّ عصر؛ فلا تنافي ولاية المعصوم الغائب على الحكم ولاية بعض رعيّته المتصدّي لنظم الأمور والحكم بين الناس على أمر الهلال أيضاً، فلاحظ.

النقطة الثانية: أنّ هذه النصوص تضمّنت قضية حقيقيّة هي: ولاية الإمام على الحكم بالهلال؛ وليس شأن القضايا الحقيقيّة تحديد موضوعاتها كما ليس شأنها الحكاية عن وجود موضوعاتها؛ وإنّما هي أحكام على فرض وجود موضوعاتها، قلّ الموضوع أو كثر؛ اتّحد أو تعدّد. وأيّ وجه لدلالة هذه النصوص على حصر موضوعها وهو الإمام في شخص واحد في كلّ

عصر؟! نعم الإمام المعصوم في كلّ عصر واحد؛ ولكنّ بديل آخر لا بدّالة هذه الروايات.

ثمّ إنّ دعوى كون الموضوع في هذه النصوص هو الإمام المعصوم لا شاهد عليها.

وبالجملة: فكما أنّ الأئمّة المتعدّدين في الأعصار المختلفة مشمولون لهذه النصوص، فكذلك الأئمّة المتعدّدون في عصر واحد حيث فرض.

ولعلّ الذي حدا بالقاتل إلى البيان المتقدّم هو انحصار الإمام المعصوم عند الشيعة في كلّ عصر في شخص واحد، وحيث لم يتحقّق عنده ولاية غير المعصوم في عصر الغيبة صار إلى ما تقدّم بيانه. أو أنّه يريد دعوى انصراف الإمام إلى الإمام المعصوم ﷺ.

وشيء من الدعويين لا يمكن المساعدة عليه؛ بعد كون دعوى الانصراف بدوياً لا شاهد عليها، مع عدم تقيّد ولاية الحكماء على الحكم في الهلال بملك الولاية العامّة للفقهاء ليدور الحكم مدارها؛ وسيأتي إن شاء الله تعالى لهذا البحث مزيد تنمّة.

ومما يبعد اختصاص الصحيح بالإمام المعصوم -الذي هو شخص واحد- كون الإمام في تلك الأعصار منقطعاً عن الأماكن البعيدة ظاهراً، لعدم وجود وسائل الاتصالات الحديثة في أعصارنا فكان حكمه يبلغ بلد إقامته والأماكن القريبة منه، وأمّا بقية المسلمين فلا يمكنهم الاطّلاع على خبر الهلال من ناحيته في وقته المناسب، ومعه فاختصاص النصّ بالتعرّض لحكم القليل وإهمال باقي الناس ممّن يبعد بلده عن الإمام بعيد، فتأمل.

النقطة الثالثة: ملاك نفوذ حكم الحاكم في الهلال لا يتبع بحث الولاية العامة للفقهاء والحكّام؛ بل يمكن دعوى نفوذ حكمه في الهلال وإن لم تثبت له الولاية العامة، بل وربما ينعكس فيقال بالولاية العامة ولا يقال بنفوذ حكمه في الهلال كما يحكى عن المحقّق الزاقي في مستنده؛ وأنّه خصّ نفوذ الحكم في الهلال بالمعصومين عليه السلام وجعله من مناصبهم الخاصّة؛ مع كونه قائلاً بالولاية الوسيعة العامّة للفقهاء في عصر الغيبة بحيث قلّ من ماشاه على الولاية بهذه السعة.

وبالجملة: فكما أنّ ولاية القضاء ثابتة للفقهاء -بلا ريب- من دون توقّف ثبوتها على ثبوت الولاية العامة لهم، فولاية أمر الهلال كذلك؛ حيث إنّ دليلها هو النصوص الخاصّة؛ بالغضّ عن أدلّة الولاية العامة؛ كما أنّ دليل ولاية الفقهاء على القضاء كذلك.

نعم، من يستدلّ لولاية الحاكم على أمر الهلال بنصوص الولاية العامة -التي منها المقبولة والمشهورة سيّدنا الأستاذ بل وغيره- فينوط حكم المسألة عنده بنتيجة المسألة الأخرى؛ فيبتلى الحكم ببعض الإشكالات والمحاذير؛ ومن جملتها ما حوته كلمات سيّدنا الأستاذ في الردّ على من استدلّ في أمر الهلال بالمشهورة والمقبولة. وقد أنكر قدّس الله سرّه ولاية الحاكم على أمر الهلاك لذلك.

النقطة الرابعة: المتيقّن من الإمام بعد فرض عدم اختصاصه بالمعصوم عليه السلام -حيث لا شاهد عليه- هو الحاكم العام المتصدّي للزعامة العامة. ومع ذلك فلا موجب لرفع اليد عن إطلاق النصّ في شموله لكلّ إمام

كالولاية على الأمصار المنصوبين من قبل الحاكم العام؛ فإنهم أئمة البلدان؛ ولا تعني إمامتهم حصر الإمام فيهم لينافي إمامة الحاكم العام. بل ولا يبعد شمول الإمام للمراجع في الفتوى في هذه الأعصار؛ حيث إنهم أئمة المقلّدين في أمر الدّين والشرعة والأحكام.

ومع ذلك في النفس من شمول الإمام في هذه النصوص للمرجع في الفتوى شيء؛ وذلك لأنّ المنساق من هذه النصوص كون إمام الناس في البلد والذي يصلّي بهم صلاة العيد هو واحد، فالناس في البلد الواحد على اختلاف مشاربهم في الفقه والعمل لهم إمام واحد في ذلك البلد وهو الذي يصلّي بهم العيد؛ وهذا يناسب كون الإمام في النصّ هذا أريد به حاكم البلد وزعيمه ومن يقود أمرهم بالمباشرة، وهو الذي يعبر عنه بالوالي.

وليس المراد بالوالي خصوص الوالي المنصوب على القطر العظيم المشتمل على بلاد وأمصار وقرى عدّة مثل مالك الأشتر المنصوب على مصر؛ بل يعمّ الإمام الولاية المنصوبين من قبل هذا الوالي على النواحي والذي يصطّلع عليه في عرفنا بالمحافظ^(١) ورئيس القضا^(٢) بل ربّما يشمل إمام القرية الذي يصطّلع عليه بمدير الناحية^(٣) وما شاكل ذلك؛ إذا كانت القرية والناحية مشتملة على عدّة يعتنى بهم.

وربّما يؤكّد شمول الإمام لمثل متصدّي أمر القرية التي أشرنا إليه

(١) ويعادله بالفارسية (استاندار).

(٢) ويعبر عنه فارسيّاً (فرماندار).

(٣) يعادله بالفارسيّة: (بخشدار) و (دهدار).

ما في بعض النصوص؛ ففي معتبرة عبد الحميد الأزدي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في الجبل في القرية فيها خمسمئة من الناس؟ فقال: «إذا كان كذلك فصم لصيامهم، وافطر لفطرهم»^(١).

ولعل المقصود بالخبر أن القرية المشتملة على مثل هذا العدد حيث يكون صومهم وإفطارهم تابعاً لحكم إمام القرية حسبما كان هو المتعارف سابقاً بل فعلاً فيكون فعالهم في الصوم والإفطار الكاشف على حكم الإمام حجة على الشاك في الهلال والغريب القادم.

نعم، ربّما يكون المنساق من مثل هذا النصّ -أو إطلاقه على الأقل- ما يشمل القرية التي يكون مذهبهم الخلاف، ويكون إمامهم منصوباً من قبل الحكّام الظلمة؛ فلا يختصّ الخبر بخصوص الإمام العادل أو المنسوب من قبله، فيكون مدلول النصّ نفوذ حكم الإمام في الهلال وإن لم يكن عدلاً، بل كان من الظلمة أو منصوباً من جهتهم.

ولكن هذا لا يعدّ محذوراً؛ حيث إنّه لا يبعد نفوذ حكم أئمة الجور أيضاً في الهلال تسهياً على المؤمنين؛ كما رخص للشيعة في عطايا السلاطين الجائرين؛ وفي الاكتفاء في الزكوات بما يأخذه جباة الحكّام غير المستحقين للمنصب؛ بل واشتهر الاكتفاء في الحجّ خصوصاً بمتابعة حكم قضاة العامة؛ وإن لم نقل بنفوذ حكم الحكّام في الهلال مطلقاً.

واحتمال كون الأمر بمتابعة القرية المشتملة على خمسمئة إنسان -في

الصوم والإفطار - للتقية من مثل هذا العدد، فهو أمر بالتقية لاحتمال كون المراد بالناس في الخبر العامة، لا ما هو بمعنى الإنسان.

لا شاهد لها؛ بل الأصل عدمها^(١)؛ بل في النصوص ما يردّها:

ففي موثق سماعة إنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم في شهر رمضان يختلف فيه؟ قال: «إذا اجتمع أهل مصر على صيامه للرؤية فاقضه إذا كان أهل مصر خمسمة إنسان»^(٢).

ولم يعلم كون المراد اجتماع أهل البلد على الرؤية مباشرة أو كونه كناية عن الشيع؛ فإنّه بعيد؛ ولا يبعد كون المراد استنادهم في الصوم إلى رؤية بعضهم ولو كان بيّنة؛ في مقابل اعتقادهم على المنجم والمحاسب؛ والمفروض أنّ حكم الإمام والمحاكم أيضاً لا بدّ وأن يستند إلى شهود البيّنة كما تضمّنه صحيح ابن قيس المتقدّم.

وبما تضمّنه صحيح الأزدي المتقدّم وغيره - حسباً قرّرناه - يتّضح وجه الاستدلال لنفوذ حكم الإمام في الهلال بما تضمّنه غير واحد من النصوص المروية عن الفريقين من الأمر بالصوم حين يصوم الناس والإفطار حين يفطر الناس وأنّ الأضحى يوم يضحى الناس على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد فهم صاحب الوسائل من هذه النصوص وأمثالها حجّة الشيع على ما يظهر من عنوانه للباب؛ ولعلّه استند في هذا الاستظهار إلى موثق سماعة

(١) هذا الأصل غير أصل عدم التقية المثبت لجهة صدور النص؛ بل الأصل هذا راجع إلى أصالة الإطلاق فلا تغفل.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

المتقدّم، وإلا فليس في سائر النصوص التي ذكرها في الباب ما يساعد على هذا الاستظهار.

شمول الإمام للعدل ولغير العدل

بقي الكلام في مزيد توضيح لشمول الإمام المذكور في هذه النصوص لغير الإمام العادل المستحق للمنصب أو اختصاصه بالعدل:

يمكن تقرير عموم الإمام وإطلاقه بأنه؛ كيف لا؟ وقد ورد إطلاق الإمام بشيوع في الآيات والأحاديث على الظلمة وإن كانوا أئمة سوء، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ، فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾^(١)، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ أَلْقَيْنَاهُ لَا يُنصَرُونَ﴾^(٢).

وربما يردّ ذلك بأنّ هذه النصوص وإن كانت قضايا حقيقية والموضوع فيها الإمام ولفظه مطلق، ولكنه يقيد بسائر الأدلة مما تضمن أن الإمام هو من استجمع الشرائط الخاصة التي منها العدالة؛ وغيره ليس أهلاً للإمامة، فتكون أدلة شرائط الإمامة من قبيل الحاكم على إطلاق هذه النصوص. والمفروض أن القضايا الحقيقية لا تعرض لها للموضوعات وجوداً وعدماً ومصداقاً؛ وإنما هي متضمنة للأحكام على الموضوعات المفروضة.

(١) الإسراء: ٧١.

(٢) القصص: ٤١.

وفيه: أنَّ القضايا الحقيقية وإن لم تتضمن التعرّض لموضوعاتها من حيث التحقق والعدم، ولكنها متضمنة لكون الموضوع فيها ما هو المفهوم من اللفظ عرفاً ولغةً؛ فكما أنَّ الحكم بحلّية البيع متضمن لتنفيذ البيع العرفي، فكذلك الإمام محمول على الإمام عرفاً ولغةً؛ والمفروض صدقه على الإمام الجائر كصدقه على أئمة الحق.

فلا يبقى في البين إلّا دعوى الانصراف إلى خصوص أئمة العدل؛ وهو بحاجة إلى إثبات.

اختصاص نفوذ حكم الإمام في الهلال بالإمام العادل

هذا، ومع ذلك كلّه فلا يبعد اختصاص بعض هذه النصوص -على الأقل- بخصوص الإمام الحق.

والوجه في ذلك: أنَّ المنساق من مثل صحيح محمد بن قيس هو الإمام الذي يحقّ له الأمر؛ حيث ذكر فيه أنّه عند قيام البيّنة أمر الإمام بكذا. ولو كان في النصّ أنَّ الإمام إذا أمر بالصوم والإفطار نفذ على الرعيّة أمكن استظهار الإطلاق لغير العادل؛ ولكن المفروض في الخبر هو توظيف الإمام بالأمر، لا الحكاية عن أمره الواقع؛ وبين التعبيرين فرق واضح، فلاحظ.

نعم ربّما كان في بعض النصوص الآخر ما يدلّ على نفوذ حكم أئمة الجور في الهلال ولو للتسهيل على المؤمنين، فانتظر.

بل لا ينبغي الريب في اختصاص الصحيحة بخصوص الإمام العادل؛ والسرّ في ذلك هو توظيف الإمام في الخبر بالإمامة في الصلاة بعد أمره بالإفطار، وهذا لا يتلاءم إلّا مع فرض عدالته حيث إنّ اشتراط عدالة إمام الجماعة مفروغ عنه؛ بل هذا الشرط من قبيل القرينة المتصلة المانعة من انعقاد الإطلاق في الخبر لغير العادل.

وفي معتبرة زياد بن المنذر أبي الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام: إنّنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى، فلما دخلت على أبي جعفر عليه السلام وكان بعض أصحابنا يضحي فقال: «الفطر يوم يفطر الناس، والأضحى يوم يضحي الناس، والصوم يوم يصوم الناس»^(١).

وقد تقدّم في معتبرة الأزدي أنّ الناس إذا كانوا في المحل خمسمئة، يصام بصومهم ويفطر بإفطارهم؛ فليس المراد في معتبرة أبي الجارود صوم كلّ المسلمين؛ بل الظاهر أنّ المراد هو صوم كلّ أهل البلد الواحد والذي حدّ بالخمسمئة في المعتبرة، وإلّا فلم يكن متيسراً في تلك الأيام الإحاطة بأمر الهلال في سائر البلاد لمن يريد الصوم والإفطار؛ فكيف يجعل ما لا سبيل إليه أمانة للمكفّف؟!

ولا يبعد كون هذا العنوان مشيراً إلى يوم حكم الحاكم؛ ولا موضوعيّة للصوم والإفطار من الناس فيما كانوا يرون نفوذ الحكم؛ فلا ينافي ذلك تخلفهم عن الحكم عصيانياً.

(١) الوسائل ٧: ٩٥، الباب ٥٧ من ما يمسك عنه الصائم، الحديث ٧.

فالمعنى أن اليوم الذي يرى الناس صومه وإفطاره ووجوب التضيحة فيه، وهو يوم حكم الحاكم على ما هو مبنى أهل السنة، فعلى الشيعي أيضاً متابعتهم.

ومن ذلك يظهر أن مصب هذه الرواية ليس هو صوم الناس من الشيعة؛ بل الموضوع هو يوم صوم العامة وإفطارهم؛ فتدل الرواية على لزوم متابعة الشيعة لغيرهم في الصوم والإفطار والأضحى حسبما يرونه في مبانيهم الفقهية التي منها نفوذ حكم الحاكم في الهلال.

ويمكن الإشكال بأن الرواية لا تدل على نفوذ حكم الحاكم في الهلال مطلقاً؛ وإنما تدل على لزوم المتابعة في خصوص الصوم والإفطار والأضحى؛ وأما المتابعة في رمي الجمار والمبيت مثلاً فهي بحاجة إلى إثبات بدليل آخر. إلا أن يكون التعبد بالأضحى تعبداً بيومه لا لخصوص نسك الأضحية؛ وربما يكون التعبد به تعبداً بلازمه من كون اليوم السابق عليه عرفة، واللاحق عليه من أيام التشريق، فتأمل.

نفوذ حكم الإمام غير العادل في الهلال للحج وغيره

ثم إنه بعدما فرض جواز حكم الحاكم العادل ونفوذه في الأهلة يقع الكلام في نفوذ حكم المستولي على الحكم بدون الاستحقاق - كالظلمة - في جواز متابعتهم ونفوذ حكمه كلام. والبحث في ذلك تارةً بحسب القواعد، وأخرى بحسب غيرها.

أما مقتضى القاعدة فهو عدم نفوذ الحكم حيث لا يثبت النفوذ بدليل؛
لنهي عن متابعة غير العلم أولاً؛ وأصاله عدم جعل الاعتبار له ثانياً.

وهل هناك ما يصلح دليلاً لنفوذ الحكم في المسألة؟

يقع الكلام تارةً في نفوذ حكم الجائر في الهلال مطلقاً؛ وأخرى في نفوذ حكمه في خصوص هلال الحج.

وليعلم أن أثر نفوذ حكم الحكم في الهلال حيث ينفذ إنما يكون في خصوص الأمور التي وقتها الشارع بنفسه كالصوم والإفطار ومناسك الحج، فإن هذا هو الذي يقبل حكومة الشرع؛ وأما في المؤقتات من غير جهة الشارع كالأجل في المعاملات المقرر من جهة المتعاملين فهو تابع لقرارهم؛ ولا عبرة بحكم الشارع في ذلك المجال؛ إلا أن يكون مقصود المتعاملين هو ما عيّنه الشارع.

بل ربما يكون تعليق الأجل على قرار الشرع موجباً لبطلان المعاملة من جهة الغرر؛ فلو باع سلماً أو بدين وكان قرار التسلم أو التسليم أول الشهر القادم مع تردده بين يومين كالجمعة والسبت - لتردد الشهر بين النقص والكمال - أشكل الأمر في صحة المعاملة؛ كما لو جعل الأجل يوماً كقدم الحاج إذا تردد بين يومين؛ إلا أن يقال بعد فرض تعيين الأجل في علم الله إن هذا المقدار من الجهالة لا يخلّ بصحة المعاملة ولا يوجب الغرر؛ ولكنه خلاف ظواهر كلماتهم وإطلاقها في اشتراط ضبط الأجل بما لا يحتمل الزيادة والنقيصة؛ فراجع.

أما البحث عن نفوذ حكمه مطلقاً فالبناء عليه في غاية الإشكال؛ وذلك

لأنّ عمدة الدليل على نفوذ حكم الحاكم - كما عرفت آنفاً - أمران: أحدهما: عدم ردع الأئمة عليهم السلام عن فتوى العامة المؤيدة بمجريهم العملي على نفوذ حكم الحاكم؛ والآخر: صحيح محمد بن قيس؛ وشيء منها لا يأتي في المقام. أمّا إمضاء الأئمة عليهم السلام للفتوى فهو أجنبي عن إفادة حكم مسألتنا؛ وذلك لأنّ موضوع الفتوى غير المردوعة هو حكم الحاكم العادل فإنّه النافذ عند العامة؛ وإن كان يطبّق ذلك على غير صفراء وعلى الحاكم الجائر جهلاً أو تجاهلاً؛ والعبرة بالفتوى لا بتطبيقها كما هو واضح؛ إلّا أن يكون التطبيق راجعاً إلى اشتباه المفهوم؛ فإنّه في مثله يكون إمضاء الفتوى إمضاءً لتطبيقها؛ كما لو طبّق نفوذ حكم العادل على مرتكب الصغائر بتخيّل عدم إخلالها بالعدالة؛ وهذا خارج عن محلّ البحث.

وأما صحيح محمد بن قيس فإنّه وإن تقدّم عدم اختصاصه بتنفيذ حكم الإمام المعصوم - لإطلاق الإمام فيه - ولكن شموله لغير مستحقّ الإمامة مشكل - كما أشرنا إليه أيضاً عند التعرّض للرواية - فإنّه لا يبعد انصراف الرواية إلى الإمام المستحقّ للمنصب أعني العادل، كما لا إطلاق فيه بالنسبة إلى الشاهدين وشرائطهما من حيث العدالة وغيرها.

وإن شئت قل: إنّ الإمام المفروض في الخبر هو الإمام المعهود عند أهل السنّة حسب الفتوى وهو العادل؛ وإنّما محطّ نظر الخبر هو قيام البيّنة عنده قبل الزوال وبعده على رؤية الهلال قبل مضيّ ثلاثين يوماً؛ بل ربّما كان الخبر مطلقاً من حيث كون الرؤية في بلد المكلف وغيره.

بل يدلّ - كما تقدّم أيضاً - على انصراف الإمام في هذا الخبر إلى العادل

واختصاصه به توظيفه بالأمر بالإفطار وبالصلاة بالناس، ولا يحقّ شيء منها سيما الثاني لغير العادل.

لا يقال: تخصيص إمامة الجماعة بالعادل لا يستلزم تخصيص الإمام الحاكم في الهلال به.

فإنّه يرد عليه: أنّ اختصاص إمامة الصلاة بالعادل ليس بدليل التخصيص، بل هو من قبيل القرينة الحاقّة؛ فإنّ عدم جواز إمامة الفاسق من المسلّمات سيما في عصر الصادقين عليه السلام كما أنّه في عصرنا كذلك.

ونتيجة ذلك أنّ الإمام المفروض حكومته في الهلال في صدر الرواية هو الذي يحقّ له إمامة الصلاة؛ وليس إلّا الإمام العادل.

وما أفاده سيّدنا الأستاذ رحمته الله من أنّ الإطلاق إذا تحقّق كونه مسوقاً للبيان من بعض الجهات ولم يعلم كونه بصدد البيان من سائر الجهات فلا أصل يثبت الإطلاق بلحاظ غير الجهة الخاصّة، واستشهد لذلك بآية حلّ ما أمسكه الكلب المعلّم^(١) حيث لا يمكن الاستدلال بها لطهارة موضع العضّة بعد كونها مسوقة لشرائط التذكية بالكلب، ولم يعلم تصدّيها لبيان سائر الجهات.

فهو غير محقّق ولا أظنّه ملتزماً به في الفقه مع ما هو المعهود منه عليه السلام في التمسك بالإطلاقات.

(١) وهي قوله تعالى: ﴿قُلْ أَجَلٌ لَّكُمْ أَنطِيتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمْتُمُ اللَّهَ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ المائدة: ٤.

بل الظاهر أنَّ بناء العقلاء على أصالة البيان في المطلقات من كلِّ الجهات ما لم يتحقَّق الخلاف.

وما ذكره الأستاذ^١ من المثال فهو من موارد تحقُّق كون الدليل بصدد البيان من جهة وعدم كونه بصدد البيان من غير تلك الجهة؛ لا أن يكون تصديُّه للبيان من سائر الجهات مشكوكاً؛ فعدم صحَّة التمسُّك بإطلاق الآية للطهارة الخبثية في موردها وإن تمَّ، ولكنَّه ليس من جهة الشكِّ في تصديُّ الآية للبيان من هذه الجهة، بل لتحقُّق عدم كون الآية بصدد بيان ذلك.

وبما قرَّرناه يندفع ما قد يتوهَّم في المقام من عدم كون إطلاق الرواية مسوقاً لبيان الإمام الذي ينفذ حكمه ليعمَّ غير المعصوم، فضلاً عن غير الإمامي أو غير العادل بعد كونه مسوقاً لبيان الفرق بين قيام البيِّنة قبل الزوال وبعده، فيكون هذا تقريراً آخر لاختصاص الإمام في الصححية بالمعصوم، والذي اختاره سيِّدنا الأستاذ^٢، بل وغيره أيضاً كالنراقي وغيره، هذا.

ومع ذلك كلِّه فلا يبعد نفوذ حكم الحاكم السنيِّ في هلال شهر رمضان وشوَّال وذِي الحِجَّة؛ وذلك لمعتبرة زياد بن المنذر المتقدِّمة؛ وقد تقدَّم تقريب دالاتها؛ ومحصَّله:

أنَّ الإمام -حسب هذه الرواية- يبيِّن أنَّ اليوم الذي يعتبره العامَّة يوم فطر أو صوم أو أضحى محكوم بذلك العنوان؛ فيرتَّب عليه أثره؛ فيجب صومه أو إفطاره أو إيقاع النسك فيه.

وحيث إنَّ العمدة في عمل العامَّة ومبناهم في الفطر والصوم وغيرهما هو

حكم الحاكم، فإمّا أن يكون العمل الخارجي من العامة حجةً للشيعة في الأهلة؛ أو يكون المراد من الخبر أنّ ما يعتبره العامي حسب مبانيهم يوم كذا فهو حجةً للشيعة، فيدلّ على نفوذ حكم حاكمهم.

وربما يحتمل كون الخبر ناظرًا إلى وجوب التقية في العمل وفقاً للعامة فيفطر بإفطار العامي مثلاً؛ فيكون وزان الخبر وزان سائر أدلة وجوب التقية تكليفاً ممّا لا يدلّ على صحة العمل المطابق للتقية، كما حقّق في غير المقام.

ويردّ عليه:

أولاً: إطلاق المعبرة من حيث التقية؛ فإنّ إفطار العامي لا يلزم كون الشيعي ملزماً بالإفطار من جهة التقية؛ وأوضح من ذلك صوم العامي فإنّه لا تستدعي التقية من الشيعي أن يصوم؛ فإنّ التقية تتأدّى بترك الأكل والتجاهر به؛ ولا تتوقّف التقية على الصيام.

وبالجملة: هذه الرواية حاکمة على غيرها وناصة على أنّ اليوم الذي يكون عند العامة أضحى أو فطر يكون محكوماً بذلك للشيعي أيضاً.

وثانياً: لو فرض كون مورد الرواية التقية فإنّ هذا المضمون يدلّ على الحكم الوضعي زائداً على الحكم التكليفي؛ فإنّ لسان النصّ هذا لسان الحكومة، فيفيد أنّ المكلف في ظرف التقية محكوم بترتيب آثار الفطر والأضحى وغيرهما.

ويؤكد مضمون معتبرة أبي الجارود ما تقدّم من معتبرة عبد الحميد الأزدي قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أكون في الجبل في القرية فيها خمسمئة

من الناس، فقال: «إذا كان كذلك فصم لصيامهم، وافطر لفطرهم»^(١)، ومن الجواب يعلم جهة السؤال في الرواية. وقد عبّر عنه في الروضة بالموثّق كالصحيح^(٢).

ونحوها معتبرة سماعاً إنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن اليوم في شهر رمضان يختلف فيه؟ قال: «إذا اجتمع أهل مصر على صيامه للرؤية فاقضه إذا كان أهل مصر خمسمئة إنسان»^(٣).

وهذه الرواية تصلح دليلاً على عدم اشتراط وحدة الأفق بين بلد الرؤية وغيرها أيضاً؛ لولا أنّ الرواية مروية في الفقيه هكذا: «إذا اجتمع أهل مصر». والمراد من اجتماعهم على صيامه للرؤية ليس هو اجتماعهم على الرؤية، كما تقدّم.

وفي الروضة: أنّ معناه: إذا اشتهر أنّهم رأوا وصاموا^(٤). واحتمال كون مضمون الخبرين هو الأمر بالتقيّة؛ يدفعه: الإطلاق فيهما كمعتبرة أبي الجارود. وقد تقدّم بعض الكلام في هذا المجال. كما أنّ احتمال حملهما على التقيّة في حكم الإمام عليه السلام، وكذا في معتبرة أبي الجارود، كما احتمله والد العلامة المجلسي في موقّق الأزدي^(٥)؛ وأيد هذا

(١) الوسائل ٧: ٢١٢، الباب ١٢ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٤.

(٢) روضة المتّقين ٣: ٣٣٩.

(٣) الوسائل ٧: ١٢، الباب ١٠ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٧.

(٤) روضة المتّقين ٣: ٣٣٩.

(٥) روضة المتّقين ٣: ٣٣٩.

الاحتمال بما رواه الشيخ عن أبي الجارود قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: «صم حين يصوم الناس، وافطر حين يفطر الناس؛ فإن الله عز وجل جعل الأهلّة مواقيت للناس». قال: لما يفهم من التعليل أخيراً أن المدار على الرؤية، لا على فعلهم.

يدفعه: الأصل؛ بعد عدم الدليل على ذلك؛ وليس فيما ذكره من الخبر تأييد لما احتمله فضلاً عن الدلالة؛ بل الظاهر أن التعليل في الرواية مشير إلى نكتة هي أماريّة ثبوت الهلال للناس على ثبوت الهلال شرعاً، وأن الله تعالى لما جعل الأهلّة مواقيت للناس لا لشخص خاص كان حكم الناس بالهلال في الصوم والإفطار حجة في ذلك.

وقد أشار العلامة المجلسي إلى الاحتمالين المتقدمين على نحو التردد بينهما في قوله: إن قوله عليه السلام: «صم بصيامهم، هذا إما تقيّة أو اتقاء، فتأمل^(١). ولعلّه بالأمر بالتأمل قصد الإشارة إلى ما ذكرناه في دفع الاحتمالين، فلاحظ.

ويؤكد مضمون معتبرة أبي الجارود روايته الأخرى التي هي قويّة كالموثق بمحمد بن سنان قال: سمعت أبا جعفر محمد بن علي عليه السلام يقول: «صم حين يصوم الناس، وافطر حين يفطر الناس؛ فإن الله عز وجل جعل الأهلّة مواقيت»^(٢).

(١) ملاذ الأخيار ٦: ٤٦٣.

(٢) الوسائل ٧: ٢١٢، الباب ١٢ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٥.

والظاهر وحدة الروایتین.

وفي الوسائل، عن أبي الجارود وزیاد بن المنذر العبدي وهو سهو؛ وفي الروضة نقل الرواية بزيادة: للناس بعد قوله: مواقیت^(١). وبما في معتبرة سماعه والأزدي يظهر المراد بما في معتبرة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام: إنه سُئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان؛ فقال: «لا تقضه»^(٢).

فإنه ربما يظهر من الخبر جريان السيرة على قضاء يوم الشك في آخر شهر رمضان بعد إبطاره من جهة حكم الحاكم، فحكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب قضاائه، فإن النهي في مقام توهم الوجوب؛ وكأن جهة السؤال أيضاً هي السؤال عن وجوب القضاء، فتكون الرواية دالة على أمارية حكم الحكام وفعل الناس للصوم والإفطار.

وما في معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبدالله عن أبي عبدالله عليه السلام إنه سأل عن ذلك -يعني عن هلال رمضان، يغتم في تسع وعشرين من شعبان- فقال: «لا تصم ذلك اليوم إلا أن يقضي أهل الأمصار فإن فعلوا فصم»^(٣). فيكون المراد بقضاء أهل الأمصار هو قضاء سائر الأمصار -ولو بعضهم لا جميعهم- ويكون المعنى أنه: إذا ثبت في مصر آخر فهو حجة على غيره،

(١) روضة المتقين ٣: ٣٣٩.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣. وهذه الرواية غير مذكورة في نسخة الوسائل المطبوعة لمؤسسة آل البيت عليه السلام.

كما في المعتمدة الأخرى لعبد الرحمن بن أبي عبد الله المروي بعين إسناد سابقه في المسألة نفسها، وفيها: «لا تصم إلا أن تراه، فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه»^(١).

ولو فرض كون المراد قضاء جميع أهل الأمصار فلا مناص من رفع اليد عنه بما في معتبرة سماعه وغيره من كفاية الثبوت في مصر واحد.

وأما دعوى: أن روايات وجوب قضاء ما قضاء سائر الأمصار لا إطلاق فيها بالنسبة إلى ثبوت الهلال عندهم بحكم الحاكم أو غيره؛ وإنما هي ناظرة إلى اتحاد حكم الأمصار ثبوتاً فيكون دليلاً على عدم اشتراط وحدة الأفق؛ وأما كفاية مطلق ما يعتبره أهل الأمصار حجة على الهلال فلا.

ففيها: المنع بعد كون الأصل هو الإطلاق ما لم يثبت عدمه، ولو سلم فلا أقل من الإطلاق المقامي بعد كون اعتماد العامة في الهلال على حكم الحاكم مفروغاً عنه بينهم.

نفوذ حكم القاضي السنّي في هلال ذي الحجة

وأما حكم هلال ذي الحجة - لو فرض عدم اعتبار حكم الحاكم على الإطلاق - ففي ثبوته بالنسبة إلى الحاج بحكم قاضي أهل السنة خلاف، كما تقدّمت الإشارة إليه.

(١) المصدر السابق: الحديث ٢.

فمنهم من ذهب إلى عدم الإجزاء متابعتة مطلقاً؛ ومنهم من ذهب إلى الإجزاء مطلقاً؛ ومنهم من فصل فحكم بالإجزاء مع احتمال مطابقة حكم الحاكم للواقع لا بدونه.

وليعلم أنّ محطّ الكلام هو فرض عدم التمكن من العمل بالوظيفة الاختيارية والتخلّف عن أهل السنّة في المواقف؛ وربما يحتمل شمول الإجزاء لفرض التمكن من العمل بالوظيفة حسب ثبوت الهلال للشيعية؛ للإطلاق النص بل والسيرة كما يظهر من بعض كلمات سيدنا الأستاذ رحمته حيث علّل عدم وجوب الاحتياط بمخالفته للسيرة وفرض أنّ مورد السيرة ترك الاحتياط مع التمكن.

كما أنّ المتيقّن مما يأتي من جريان السيرة على متابعة أهل السنّة هو فرض عدم التمكن من التخلّف عن أهل السنّة بسبب التقيّة والخوف على النفس؛ وأمّا إذا كان عدم التمكن بسبب منع الحكومة خاصّة من دون أن يترتّب على مخالفة التقيّة خوف على النفس في مشمول الحكم بالإجزاء له على تقدير المتابعة تأمل وتردّد.

والوجه في احتمال اختصاص السيرة بالأوّل مضافاً إلى قصور الدليل عن غيره - لكون السيرة دليلاً لثبوت إطلاق له - هو ما ورد في الصوم من قوله عليه السلام: «لأن أفطر يوماً وأقضي أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي» فإنّه يظهر منه أنّ التقيّة في متابعة حكم الإمام في الهلال كان من قسم التقيّة الخوفية، لا مطلق عدم التمكن.

الاستدلال على إجزاء الحج مع متابعة قاضي السنة

وكيف كان فعمدة ما يمكن الاستدلال به للإجزاء الحج مع متابعة العامة -مضافاً إلى ما سبق في الفرع السابق- هو ما اشتهر في كلمات المتأخرين من قيام السيرة القطعية من الشيعة على عدم التخلف عن بقية المسلمين في المشاعر والمواقف مع العلم العادي بعدم ثبوت الهلال للشيعة تمام المدة المعاصرة للمعصومين عليه السلام طبقاً لما ثبت عند العامة؛ كما يؤكد ذلك الاختلاف في شهر رمضان بين المسلمين، كما دلت عليه النصوص؛ بل والاختلاف في هلال ذي الحجة كما تضمنته معتبرة أبي الجارود.

والاستدلال بهذا الوجه يتوقف على مقدمات لا بدّ منها جميعاً لبعض الأقوال؛ ولا بدّ من بعضها لبعض آخر؛ وهي:

١- وقوع الاختلاف بين الشيعة وغيرهم في مبدأ شهر الحج ولو في بعض السنين المعاصرة للمعصومين عليه السلام.

٢- متابعة الشيعة لباقي المسلمين في وقوف المشاعر والنسك مع العلم بالاختلاف في مبدأ الشهر.

٣- تمكّن الشيعة من العمل بالوظيفة حسب ثبوت الشهر عندهم والتخلف عن باقي المسلمين في المواقف؛ ولا أقلّ من تمكّنهم من الوظيفة الاضطرارية وأقلّها الإتيان باضطراري المشعر خاصّة؛ بناءً على كفاية ذلك في إدراك الحج.

٤- عدم وجوب إعادة الحج في عام آخر حيث لم يتمكّن من الإتيان بالمناسك حسب الوظيفة الاختيارية.

مناقشة الإستدلال

أما المقدمتان الثانية والرابعة فالظاهر أنه لا ريب فيها. وإنما الكلام في المقدمة الأولى والثالثة:

أما المقدمة الأولى فالكلام فيها من حيث إطلاق الاختلاف بين الشيعة وغيرهم لفرض القطع بالخلاف؛ فهل اتفق في أعصار المعصومين سنة كان حكم السنة بدخول هلال الحجّ مقطوع البطلان؛ فقد أنكر إحراز ذلك سيّدنا الأستاذ وأدّاه بعض آخر.

وأما المقدمة الثالثة فالكلام فيها من حيث اكتفاء الشيعة بمتابعة العامة مع التمكن من العمل بالوظيفة الاختيارية؛ وعدم خوفهم على نفوسهم بسبب التقية فضلاً عن مجرد منع الحكومة لهم من العمل بالوظيفة الاختيارية؛ فإنّ المتيقّن غير هذا الفرض؛ إذ لم يعلم تمكّن الشيعة من الاحتياط والإتيان بالوقوف الاختياري حسب نظرهم في تلك السنين.

كيف لا؟ ولم يكن المضيّ إلى عرفات يسيراً مثلما هو ميسّر الآن بسبب الوسائط الحديثة والسيّارات التي تقلّ الناس إليها في دقائق. وقد كانت المسافة بينها وبين مكّة بمقدار يوجب القصر؛ أعني مسيرة يوم ذهاباً ورجوعاً كما نصّ عليه في الأحاديث؛ ولم يمكن للشيعة التخلف عن حكم أئمة السّنة في الإفطار في نهاية شهر رمضان، فما ظنك بهم في مثل الوقوفات التي لم يكن الإتيان بها سرّاً خافياً؛ ففعل الآحاد لم يكن ميسراً عادةً فكيف بفعل كلّ الشيعة وهم على الرصد.

وما ذكره سيّدنا الأستاذ من إمكان رجوع بعض الشيعة إلى عرفات بحجّة ضياع متاع ونحوه فهو غريب، فمن الذي يتعيّن رجوعه منهم؛ وفي أمر الشيعة برجوع بعضهم تعريض لهم بالأخطار.

وبالجملة: المتيقّن من السيرة هو غير فرض التمكن من الوقوف الاختياري بلا محذور. كما أنّ المتيقّن منها - كما اعترف به سيّدنا الأستاذ رحمته - هو غير فرض العلم بمخالفة حكم الحاكم للواقع.

الاستدلال لجواز متابعة الحاكم السُنّي بالروايات

ومما يمكن الاستدلال به لنفوذ حكم قاضي أهل السنّة في خصوص هلال ذي الحجّة هو معتبرة أبي الجارود المتقدّمة، والتي تضمّنت أنّ الأضحى يوم يضحّي الناس؛ فإنّ هذا المضمون حاكم على دليل مناسك يوم الأضحى وتوقيتها بالعاشر من ذي الحجّة.

ومقتضى ظاهر الخبر هذا تعيّن يوم تضحية الناس بعنوان يوم الأضحى؛ فليس للشيعة العمل بالاستصحاب لتأخير نسك يوم الأضحى عن ذاك اليوم؛ كما لا يجوز له ذلك بعد قيام حجة أخرى على الهلال كالبيّنة وغيرها من الأمارات.

حتّى لو فرض تمكّنه من ذلك وعدم اقتضاء التقيّة العمل على وفق العامّة.

وقد سلف أنّه لا يبعد دلالة الخبر - بالالتزام - على كون اليوم السابق عليه يوم عرفة؛ كما ويدلّ على كون ليلة الأضحى ليله فيؤتى بنسك المشعر فيها.

ثمّ لو فرض احتمال مصادفة يوم تضحية الناس للعيد واقعاً فلا قصور في
المعتبرة عن الدلالة على إجزاء العمل.

وأما مع القطع بعدم المصادفة وكون يوم تضحية الناس يوم عرفة ففي
إجزاء عمل الشيعة ودلالة المعتبرة عليه إشكال؛ ينشأ من:

كون الحكومة في الخبر بعنوان الأمانة؛ نظير أن يقال: خبر الثقة علم.
ومن: كون الحكومة واقعيّة؛ مثل «الصلاة بالبيت طواف» و«لا ربا بين
الوالد والولد»، فلا يعتبر احتمال مطابقة يوم الناس للواقع بعدما جعل يوم
الناس يوم أضحى حكومة مطلقاً حتّى لو علم بعدم مطابقته للواقع.

وربّما يبتني الوجهان على كون «الأضحى» في معتبرة أبي الجارود مشيراً
إلى الزمان، والمعنى: يوم الأضحى والعيد كذا، أو كونه تعبيراً عن الأضحية
والنسك؛ والمعنى: التضحية وذبح قربان كذا فإنّ الأوّل ظاهر في الطريقيّة
كما أنّ الثاني مطلق؛ وحيث استعمل الأضحى في الروايات في الأمرين
تصبح الرواية مجملة من حيث اقتضاؤها الإجزاء مع العلم بالخلاف أو قيام
الحجّة المعتبرة على الخلاف. ولا يبعد تعيين إرادة الزمان به؛ دون فعل
الأضحية؛ فإنّه لا ظهور في الكلمة إلّا في ظرف الزمان، فتأمل.

الاستدلال لجواز متابعة حكم السنّي بأدلة التقيّة

ومّا قد يستدلّ به لإجزاء إيقاع نسك الحجّ على أساس حكم قاضي
السنة في هلال الحجّ هو أدلة التقيّة حيث اقتضت التقيّة متابعة العامة وترك

الوظيفة الاختيارية.

وللبحث عن اقتضاء أدلة التقيّة للإجزاء مجال عريض، ومحصل الكلام فيه: أنّ جملة من نصوص التقيّة واضحة القصور عن الدلالة على إجزاء العمل الموافق للتقيّة؛ بل غاية مضمونها مجرد الحكم التكليفي وجواز التقيّة أو وجوبها؛ نعم هناك بعض النصوص كنّا نستظهر منه سابقاً الدلالة على الإجزاء والحكم الوضعي؛ مثل المعتبرة: «ما صنعتم من شيء أو حلفتم عليه من يمين في تقيّة فأنتم منه في سعة»^(١)؛ فإنّ التكتّف في الصلاة حال التقيّة لو كان مانعاً من صحّتها وموجباً للإعادة لم يكن المكلف من ناحية صنعه في سعة، بل يقع في ضيق البطلان الموجب للتكرار والتدارك؛ فتدلّ الرواية على عدم مانعيّة الموانع والقواطع حال التقيّة.

فإذا ضمّمنا إلى ذلك أنّ المتفاهم عرفاً من النصّ هو ما يعمّ الأمر العدمي كترك الطهارة وما شاكل ذلك وعدم اختصاصه بالأمر الوجودي فتدلّ الرواية على أنّ المكلف من ناحية الإخلال بالشروط أيضاً في سعة؛ ومن قبيله الإخلال بالأجزاء. ونتيجة ذلك هو إجزاء العمل الفاقد للجزء أو الشرط أو المشتغل على المانع إذا كان ذلك كلّ حال التقيّة وبسببها.

هذا ما كنّا نقرّره سابقاً في دلالة هذه الرواية؛ ومع ذلك فهي بحاجة إلى مزيد تأمل.

(١) الوسائل ١٦: ١٣٤، الباب ١٢ من الأيمان، الحديث ٢.

تشريع إمامة الحاج في نظام الحج

ثمّ الذي يظهر من الأخبار والسير أنّ الحجّ كان بإمام يؤمّ الناس في وقوفهم في المشاعر وللمناسك وكان الناس والحجّاج يتبعونه في أعمالهم وحجّهم، فكان ذلك نظير إمامة رسول الله ﷺ للناس والمسلمين في حجة الوداع في نسكهم ومواقفهم، وكانت إمامة الحجّ من قبيل المناصب الحكومية ومن شؤون الإمامة العامة كالقضاء والولاية على البلدان؛ وقد ورد التهويل والتأنيب بالتصدي للولاية والقضاء من قبل الحكّام الظلمة؛ ومع ذلك لم يعهد من المعصومين عليه السلام النهي عن متابعة إمام الحجّ والوقوف معه.

وبالجملة: كان بناء المسلمين على نفوذ حكم إمام الحجّ في تعيين المواقيت والمواقف من حيث الزمان بل المكان؛ فلو كان التخلف عنه واجباً لكان على المعصومين عليه السلام الردع عن متابعة إمام الحجّ، ولو اتّفق الردع لنقل لنا قطعاً لوجود الدواعي الأكيدة على نقل مثل ذلك في مثل هذه القضية التي يعمّ الابتلاء بها للحجّاج كلّ عام.

وهذا البيان يمكن أن يوجّه سكوت النصوص عن التعرّض لجواز التخلف عن أهل السنّة في المواقف؛ حيث لم يقع السؤال عن حكم اختلاف الشيعة مع غيرهم في تعيين مبدأ شهر الحجّ وبتبعه في تعيين عرفة، فيحتمل أن يكون الوجه في ذلك عدم تيسّر التخلف عن إمام الحجّ والتسالم على جواز متابعتهم في المواقف ونفوذ حكمه في المواقيت؛ والذي يؤكّده هو:

ماورد في الصوم سؤالاً وجواباً من وجوب متابعة أهل البلد والقرية إذا كانوا خمسمئة؛ مع أن التخلف عنهم في الصوم والإفطار كان ممكناً؛ لكون الصوم عملاً فردياً ولذلك وقع السؤال عن الوظيفة في الصوم والإفطار؛ وهذا بخلاف مواقف الحج؛ فعدم السؤال عن حكمها لعدم كون الحج عملاً فردياً يتمكن الشيعي فيه من الاستقلال عن إمام الحج في تلك البراري والقفار؛ ولم يتيسر لأئمة أهل البيت عليهم السلام نصب إمام للشيعية في حجهم؛ فإن ذلك كان منافياً للتقية من أئمة الجور فكان كنصب إمام الجمعة، بل أشد منه منافاةً للتقية.

وبذلك يفترق نصب المعصومين عليهم السلام الفقهاء قضاة للشيعية ونهيم عن مراجعة قضاة العامة عن مسألة نصب إمام للحج؛ فإن المنسوب للقضاء ليس شخصاً واحداً بعينه ليؤخذ من قبل الظلمة ويؤاخذ؛ بل كل من انطبق عليه عنوان العارف بالأحكام وروايات أهل البيت وقضاياهم؛ ويكون تشخيص انطباق العنوان على الأشخاص محولاً إلى عامة الشيعية، وليس فيه محذور؛ وهذا بخلاف نصب الأشخاص كالوكلاء فإنه صعب وعرضة للمخاوف من قبل السلاطين؛ ولربما أمكن التحفظ على التقية في بعض تلك الموارد، ولكن لا يمكن ذلك في إمام الحج الذي لا بد من ظهور إمامته للناس ولو للشيعية حتى يراجعوه ويوافقوه؛ وفيه من المنافاة للتقية ما لا يخفى على من له أدنى خبرة بظروف الأئمة من أهل البيت عليهم السلام؛ حيث كان الموقع الذي يتظاهرون به ولا يتخفون من حيثه عند الحكم ولا غيرهم هو مجرد الإمامة في الفقه والحديث فكانوا من هذه الجهة كسائر أئمة المذاهب ممن

لا شأن لهم في السلطة والحكومة، وهذا بخلاف نصب الولاية؛ فإنه من شؤون الولاية والحكومة؛ فإنهم عليهم السلام كانوا يتقون أئمة الضلال من ناحيتها. وبما تقدّم يظهر الإشكال فيما أفاده سيّدنا الأستاذ رحمته من جواز متابعة أهل السنة في الحجّ والاكْتفاء ولو مع التمكن من التخلّف عنهم والإتيان بالمواقف في يوم متأخّر بدعوى أنّ الشيعة - ولو بعضهم - كانوا متمكّنين من الإتيان بالوقوف في اليوم التالي، ومع ذلك لم يعهد من الأئمة عليهم السلام أمرهم بذلك ممّا يكشف عن عدم الوجوب؛ فإنّ هذا الكلام مجرد دعوى لا شاهد عليها بعدما قدّمناه من البيان، فإنه لم يكن وقوف الشيعة كلّهم ميسراً في اليوم التالي؛ ووقوف بعضهم ممّا لا مرجّح له؛ ولم يمكن تنظيم الشيعة في وقوف بعضهم بمقدار لا ينافي التقيّة؛ فكان الأمر بالوقوف متأخراً لمن تيسّر له ذلك تعريضاً للشيعة إلى الخطر والمخالفة مع الحكومة، وفيه من المنافاة للتقيّة ما لا يخفى.

نصوص تضمنت تشريع إمامة الحاج في نظام الحج

ثمّ إنّ النصوص التي تتضمّن فرض إمام في الحجّ، صغرى وكبرى، هي كثيرة؛ مضافاً إلى ما تتضمّن إمامة النبي صلى الله عليه وآله في حجة الوداع هناك نصوص تضمنت وظائف إمام الحجّ وأحكامه؛ أمّا ما تتضمّن إمامة النبي صلى الله عليه وآله فنصوص كثيرة منها:

صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «فاجتمعوا؛ -يعني المسلمين- فحجّ رسول الله صلى الله عليه وآله، وإنّما كانوا تابعين ينتظرون ما

يُؤمرون به فيتبعونه أو يصنع شيئاً فيصنعونه»، الحديث^(١).

ونحوه بعض الأخبار في هذا الباب وغيره من الوسائل مما تضمن إمامة النبي ﷺ للمسلمين في خصوص الحج.

وأما الروايات المتضمنة لأحكام إمام الحج وأنه ماذا يفعل ومتى يمضي وغير ذلك من أحكامه ووظائفه، والتي على أساسها حكم الفقهاء في كلماتهم بمضامينها:

منها: عدة نصوص تضمنت أنه لا ينبغي للإمام أن يصلي الظهر يوم التروية إلا بئى، ولا يخرج منها حتى تطلع الشمس.

ففي صحيح محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «لا ينبغي للإمام أن يصلي الظهر يوم التروية إلا بئى، ويبى بها إلى طلوع الشمس»^(٢).

ونحوه غير واحد من النصوص كصاح جميل ومعاوية بن عمار في الباب؛ وفي إحدى صحيحي معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «والإمام يصلي بها الظهر - يعني بئى - لا يسعه إلا ذلك؛ وموسع لك أن تصلي بغيرها إن لم تقدر ثم تدركهم بعرفات»، الحديث^(٣).

وفي مرسل إسحاق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من السنة أن لا يخرج الإمام من منى إلى عرفة حتى تطلع الشمس»^(٤).

(١) الوسائل ٨: ١٥٠، الباب ٢ من أقسام الحج، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ١٠: ٥، الباب ٤ من إحرام الحج والوقوف بعرفة، الحديث ١.

(٣) الوسائل ١٠: ٥، الباب ٤ من إحرام الحج والوقوف بعرفة، الحديث ٥.

(٤) المصدر السابق: الباب ٧، الحديث ٤.

ومنها: ما تضمن أن إمام الحج لا ينبغي أن يكون مكياً.
 ففي الصحيح عن عمر بن يزيد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لا يلي
 الموسم مكياً»^(١).

ومنها: ما تضمن أن الإمام لا ينبغي أن يقف إذا حرك بالناس
 من عرفات.

ففي رواية حفص المؤذن قال: حجّ إسماعيل بن عليّ بالناس سنة أربعين
 وموة فسقط أبو عبدالله عليه السلام عن بغلته فوقف عليه إسماعيل فقال له أبو
 عبدالله عليه السلام: «سر فإن الإمام لا يقف»^(٢).

وفي رواية قرب الاسناد عنه قال: رأيت أبا عبدالله عليه السلام وقد حجّ فوقف
 الموقف فلما دفع الناس منصرفين سقط أبو عبدالله عليه السلام عن بغلة كان عليها
 فعرفه الوالي الذي وقف بالناس تلك السنة وهي سنة أربعين ومئة فوقف
 على أبي عبدالله عليه السلام فقال له أبو عبدالله عليه السلام: «لا تقف فإن الإمام إذا دفع
 بالناس لم يكن له أن يقف». وكان الذي وقف بالناس تلك السنة إسماعيل
 بن علي بن عبدالله بن عباس^(٣).

وفي روايته الأخرى عنه قال: - يعني حفص - كُنا نروى أنه يقف للناس
 في سنة أربعين ومئة خير الناس فحججت في تلك السنة فإذا إسماعيل بن
 علي بن عبدالله بن عباس واقف؛ قال: فدخلنا من ذلك غمٌ شديد ما كُنا

(١) المصدر السابق: الباب ٥، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

نرويه؛ فلم يلبث فإذا أبو عبدالله عليه السلام واقف على بغل أو بغلة له فرجعت أبشراً أصحابنا فقلت: هذا خير الناس الذي كنّا نرويه؛ فلما أمسينا قال: قال إسماعيل لأبي عبدالله عليه السلام: ما تقول يا أبا عبدالله سقط القرص؟ فدفع أبو عبدالله عليه السلام بغلته وقال: «نعم». ودفع إسماعيل بن علي دابّته على أثره فساروا غير بعيد حتّى سقط أبو عبدالله عليه السلام عن بغله أو بغلته فوقف إسماعيل عليه السلام عليه حتّى ركب، فقال له أبو عبدالله عليه السلام ورفع رأسه إليه فقال: «إنّ الإمام إذا دفع لم يكن له أن يقف إلّا بالمزدلفة» فلم يزل إسماعيل يقتصد حتّى ركب أبو عبدالله عليه السلام ولحق به^(١).

وفي معتبرة فضالة عن ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: «في يوم عرفة يجتمعون بغير إمام في الأمصار يدعون الله عزّ وجلّ»^(٢). وفي مرسل جميل بن درّاج عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «ينبغي للإمام أن يقف بجمع حتّى تطلع الشمس؛ وسائر الناس إن شاءوا عجلوا، وإن شاءوا أخرّوا»^(٣).

وفي صحيح معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ في سفر فإذا شيخ كبير فقال: يا رسول الله ما تقول في رجل أدرك الإمام بجمع؟ فقال: إن ظنّ أنّه يأتي عرفات فيقف قليلاً ثمّ يدرك جمعاً قبل طلوع الشمس فليأتها؛ وإن ظنّ أنّه لا يأتيها حتّى يفيض الناس من جمع فلا يأتها

(١) المصدر السابق: الحديث ٤، وقد روى في الباب الحديثين السابقين.

(٢) المصدر السابق: الباب ٢٥، الحديث ١.

(٣) الوسائل ١٠: ٤٨، الباب ١٥ من مشعر، الحديث ٤.

وقد تمَّ حجَّه»^(١). ونحوه في الحكم معتبرته الأخرى^(٢).
ومنها: ما تضمَّن وقت نفر الإمام. قال الشيخ الحرّ: باب استحباب نفر
الإمام يوم الثالث قبل الزوال وأن يصلي الظهر بمكة.
ففي معتبرة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يصلي الإمام الظهر يوم
النفر بمكة»^(٣).

وفي مكاتبة أيوب بن نوح المعتبرة قال: كتبت إليه: إن أصحابنا قد
اختلفوا علينا؛ فقال بعضهم: إن النفر يوم الأخير بعد الزوال أفضل. وقال
بعضهم: قبل الزوال؛ فكتب: «أما علمت أن رسول الله ﷺ صلى الظهر
والعصر بمكة؛ فلا يكون ذلك إلّا وقد نفر قبل الزوال»^(٤).

وهناك عدّة من الروايات يظهر منها أن المفروض فيها هو كون
الوقوفات مع عامّة الناس لا منفرداً عنهم؛ وكذا الإفاضات؛ ولم يعهد في
شيء من الموارد التوظيف بالتخلّف عن الناس والاستقلال عنهم في
الإفاضات والمواقف.

ففي صحيح معاوية بن عمّار قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا غربت الشمس
فأفض مع الناس وعليك السكينة والوقار وأفض من حيث أفاض
الناس»؛ الحديث^(٥).

(١) المصدر السابق: الباب ٢٢، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١.

(٣) الوسائل ١٠: ٢٢٧، الباب ١٢ من العود إلى منى، الحديث ١.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٥) الوسائل ١٠: ٣٤، الباب ١ من الوقوف بالمشعر.

وفي معتبرة مسمع عن أبي إبراهيم (عبدالله خ ل) في رجل وقف مع الناس بجمع ثم أفاض قبل أن يفيض الناس؟ قال: «إن كان جاهلاً فلا شيء عليه»؛ الحديث^(١).

وفي صحيح الحلبي قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي بعدما يفيض الناس من عرفات، فقال: «إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتم حجه حتى يأتي عرفات»؛ الحديث^(٢). وراجع حديث إدريس المذكور بعد هذا في الوسائل.

وفي معتبرة هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مَنْ أدرك المشعر الحرام وعليه خمسة من الناس فقد أدرك الحج»^(٣). ونحوه معتبرة إسحاق^(٤).

وفي معتبرة علي بن رثاب عن الحسن العطار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أدرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع ووجدهم قد أفاضوا فليقف قليلاً بالمعشر الحرام وليلحق الناس بمنى، ولا شيء عليه»^(٥).

وفي معتبرة ابن أبي عمير عن محمد بن عيسى الخثعمي عن أبي

(١) المصدر السابق: الباب ١٦، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الباب ٢٢، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الباب ٢٣، الحديث ١٠.

(٤) المصدر السابق: الحديث ١١.

(٥) المصدر السابق: الحديث ٢٤.

عبدالله ﷺ أنه قال في رجل لم يقف بالمزدلفة ولم يبيت بها حتى أتى منى قال: «ألم يرَ الناس؟! ألم ينكر منى حين دخلها؟!» الحديث^(١).

وظيفة الحاج على القول بعدم نفوذ حكم القاضي السنّي في الهلال

بقي الكلام في وظيفة المكلف لو قلنا بعدم نفوذ حكم قاضي السنّة إمّا مطلقاً أو في خصوص فرض العلم بالخلاف أو التمكن من الإتيان بموقف آخر مستقلاً عن سائر الناس؛ فنقول: إذا قطع المكلف بمبدأ شهر الحجّ فلا كلام؛ فإنّه يجب على المكلف مع التمكن العمل بالوظيفة الاختيارية حسب القاعدة.

وأما إذا شكّ في ذلك فمقتضى الاستصحاب وإن كان هو استمرار الشهر السابق وعدم الحكم بدخول الشهر اللاحق ولكن لا يثبت بذلك كون اليوم الذي بعد يوم الشكّ هو اليوم الأوّل؛ ويتبع ذلك لا يثبت عنوان الثاني والثالث - إلى آخر هذه العناوين - في الأيّام التالية إلّا بنحو الأصل المثبت. والسرّ في ذلك: أنّ اتّصاف اليوم الذي بعد يوم الشكّ بالأوّلوية من لوازم كون يوم الشكّ آخر الشهر السابق؛ والاستصحاب لا يثبت سوى كون الشهر السابق مستمراً يوم الشكّ؛ دون اتّصاف ذاك اليوم بالآخريّة للشهر السابق فضلاً عن اتّصاف اليوم الذي بعده بأنّه أوّل الشهر اللاحق.

مع أنّ الأوّلوية ونحوها عناوين بسيطة، فلو فرض إثبات الاستصحاب

لكون اليوم السابق آخر الشهر لم يثبت كون اليوم الذي بعده أول الشهر
اللاحق؛ وإن ثبت أنه يوم بعد آخر الشهر السابق؛ ولكن الأولوية غير ذلك.
فالمتحصّل:

أولاً: أنّ الاستصحاب لا يثبت عنوان آخر الشهر ليترتب على ذلك
حكم اليوم الذي بعده والأيّام التي بعد ذلك اليوم.
وثانياً: لو ثبت بالاستصحاب في الشهر السابق كون يوم الشكّ آخر ذاك
الشهر يثبت أنّ اليوم الذي بعده هو يوم بعد آخر الشهر السابق؛ وهذا غير
عنوان الأولوية الذي هو أمر بسيط، فلا يتوهم إمكان ثبوت جزء منه
بالأصل والآخر بالوجدان.

اعتبار الأصل المثبت في إثبات أيّام الشهر وعناوينها الخاصّة

نعم، لا يبعد دعوى كون المنساق من نصوص الأمر بالصوم والإفطار
للرؤية وأنه لا عبرة بالرأي والظنّ كون يوم الشكّ نهاية الشهر السابق
واليوم الذي بعده مبدأ الشهر الجديد.

كيف لا؟ ولو كان الاحتياط في المؤقتات بالأيّام واجباً إذا غمّ الشهر
السابق لنبه على ذلك في النصوص، ولوقع التكرار في العمل في يومين
ولو مرة واحدة، ولو وقع لنقل قطعاً، وحيث لم ينقل شيء من ذلك،
فيقطع بعده.

وهذا الوجه تمسك بالسيرة أولاً وبالإطلاق المقامي ثانياً، فيكون هذا

المثبت مستثنى من عدم حجية مثبتات الأصول؛ لقيام الدليل الخاص على اعتباره.

ففي موثق إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «في كتاب علي عليه السلام: صم لرؤيته وأفطر لرؤيته؛ وإياك والشك والظن؛ فإن خفي عليكم فأتّموا الشهر الأول ثلاثين»^(١)، فلا يبعد أن المتفاهم منه -بعد إلغاء خصوصية شهر رمضان- عدّ اليوم الشكّ يوم الثلاثين من الشهر السابق وكون مبدأ الشهر الجديد بعد ذلك اليوم.

ونحو الخبر السابق ما روي عن أبي خالد الواسطي عن أبي جعفر عليه السلام عن أبيه عن علي عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله في حديث: «ألا وهذا الشهر المفروض رمضان، فصوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته؛ فإذا خفي الشهر فأتّموا العدة شعبان ثلاثين يوماً وصوموا الواحد وثلاثين»^(٢).

فإن المتفاهم منه كون مبدأ الصوم هو مبدأ الشهر اللاحق؛ حيث عدّ شعبان ثلاثين يوماً.

وفي صحيح محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال: «وإذا كانت علة فأتّم شعبان ثلاثين»^(٣).

والمتحصّل من نصوص الصوم والإفطار للرؤية هو أن العبرة في بداية الشهر ونهايته برؤية المكلف نفسه أو برؤية البيّنة غير المتهمّة في رؤيتها؛

(١) الوسائل ٧: ١٨٤، الباب ٣ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٧.

(٣) المصدر السابق: الباب ٥، الحديث ٥.

فلا تسمع دعوى الرؤية من اثنين بل وأكثر لو كان السماء صحواً إذا انفردوا بدعوى الرؤية واستقلّوا بها ولم يوافقهم على ذلك غيرهم ممّن تصدّى للرؤية في موقفهم.

ومّا يؤكّد كفاية الشكّ في احتساب مبدأ الشهر من اليوم التالي ليوم الشكّ واعتبار بقية عناوين الشهر كالثاني والثالث على أساس ذلك معتبرة حتّى بن سدير عن أبيه عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألت عن صوم يوم عرفة فقلت: جعلت فداك! إنهم يزعمون أنّه يعدل صوم سنة؟ فقال: «كان أبي لا يصومه؛ قلت: ولمّ ذاك جعلت فداك؟ قال: إنّ يوم عرفة يوم دعاء ومسألة وأتخوّف أن يضعفني عن الدّعاء وأكره أن أصومه وأتخوّف أن يكون يوم عرفة يوم أضحي وليس بيوم صوم»^(١).

والظاهر أنّ كراهة الصوم في الخبر بمعناها الاصطلاحي في العبادات؛ لا الكراهة بمعنى المنع؛ وذلك لورود النصوص المتعدّدة بجواز صوم عرفة وكيف كان؛ فالشاهد على المدّعى هو اعتبار يوم الشكّ في كونه عرفة يوم عرفة؛

ولا ينافي ثبوت عناوين الأيّام عند الشكّ بها رواية ابن أبي حمزة^(٢) قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له أبو بصير: جعلت فداك! الليلة التي يرجى فيها ما يرجى؟ فقال: «في ليلة إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين». قال:

(١) الوسائل ٧: ٣٤٤، الباب ٢٣ من الصوم المندوب، الحديث ٦.

(٢) والظاهر أنّ وصفه بالشمالى سهو؛ فإنّ الشمالى هو أبو حمزة ثابت بن دينار وليس ابن أبي حمزة؛ وإنّما هو البطائني المعروف؛ ويؤكّده رواية الجوهرى عنه؛ وأيضاً نقله قضية أبي بصير؛ وكان البطائني قائده.

فإن لم أقو على كليهما؟ فقال: «ما أيسر ليلتين فيما تطلب!» قال: قلت: فربما رأينا الهلال عندنا وجاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك من أرض أخرى؟ فقال: «ما أيسر أربع ليال تطلب فيها!» الحديث^(١).

والوجه في عدم منافاة هذا الخبر هو أن: اعتبار العناوين على أساس استصحاب تأخر الشهر اللاحق لا يعني عدم مطلوبة الاحتياط؛ فإن الاستصحاب لا أثر له في الأحكام غير الإلزامية؛ بل ظاهر الخبر ارتكاز البناء على العناوين الخاصة لأيام الشهر لولا الإخبار برؤية مخالفة لرؤية أهل البلد.

والعمدة كما تقدّم هو كثرة الابتلاء بالشك في نهاية الشهور وبداياتها ومن جعلتها شهر الحج، فلو كان الاحتياط في المناسك الموقّعة بالأيام واجباً في الشريعة لنّبّه على ذلك في النصوص.

هذا مع بالغض عمّا ذكرناه من ظهور الإطلاق المقامي بل اللفظي لنصوص الأمر باحتساب شهر رمضان وصومه على أساس الرؤية وكذا التعيّد والإفطار.

ومما يؤيد ما ذكرنا ما رواه في الاقبال عن ابن عباس قال: إذا رأيت هلال المحرم فاعدد، فإذا أصبحت من تاسعه فاصبح صائماً؛ قال: قلت: كذلك كان صوم محمد رسول الله ﷺ؟ قال: نعم^(٢).

وإن كان هذا الحديث مع إرساله تفوح منه رائحة موافقة أحاديث

(١) الوسائل ٧: ٢٥٩ الباب ٣٢ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٣.

(٢) الوسائل ٧: ٣٤٨، الباب ٢٥ من الصوم المندوب، الحديث ١٠.

العامة، وربما أخذه ابن طاووس رحمه الله منهم.
ولسيّدنا الأستاذ رحمته الله في بحث الاستصحاب كلام دقيق لا بأس بالتعرّض
له؛ وحاصله:

أنّ استصحاب الشهر السابق وإن لم يثبت مثل عنوان الأوّل وغيره من
عناوين أيام الشهر اللاحق ولكن يمكن استصحاب هذه العناوين؛ فيقال في
اليوم الذي بعد يوم الشكّ أنّه قد تحقّق اليوم الأوّل، إمّا في يوم الشكّ أو
بعده؛ ولا يعلم انقضاؤه فيحكم باستمراره، ويكون مفاده تحقّق اليوم الأوّل
بمفاد كان التامّة؛ وإن لم يثبت اتّصاف اليوم بأنّه الأوّل؛ وحيث إنّ الأحكام
مرتّبة على مثل هذه العناوين ترتّب الحكم على الموضوع المركّب فإذا
تحقّق الجزء الآخر بالوجدان كالوقوف حكم بالإجزاء والصحة؛ نظير ما لو
استصحاب الطهارة من شكّ فيها وصلى حينئذٍ.

وعليه فلو شكّ الحاجّ في كون يوم عرفة - أعني تاسع ذي الحجة - يوم
السبت أو يوم الأحد حكم يوم الأحد بتحقّق عرفة مستصحباً لها يومه؛
لأنّه إمّا أن يكون تحقّق عرفة يومه أو في يوم سابق؛ فإذا كان الثاني فقد
انقضى وإلاّ فهو باقٍ؛ فإذا وقف يوم الأحد والمفروض قضاء الاستصحاب
بتحقّق عرفة يومه فقد تحقّق الواجب المركّب وهو الوقوف بعرفات في
زمان يقتضي الاستصحاب تحقّق عرفة - تاسع ذي الحجة - عنده؛ ولا
حاجة إلى إثبات اتّصاف يوم الوقوف بأنّه عرفة ليكون إثبات
الاستصحاب له مثبتاً.

والوجه في ذلك: أنّ الوقوف واليوم ليس أحدهما عرضاً للآخر ليؤخذ

اتّصاف أحدهما بالآخر قيداً؛ وضابط التركّب والاتّصاف في موضوعات الأحكام هو أنّه متى كان أمران هما من قبيل جوهرين أو جوهر وعرض لمحلّ آخر أو عرضين لمحلّ واحد أو محلّين فاعتبارهما موضوعاً للحكم الشرعي يكون بنحو التركّب؛ والذي يكفي في مثله إحراز أحدهما بالوجدان والآخر بالأصل.

نعم، إذا كان الموضوع أمرين هما عرض ومحلّه القائم به في مثله يكون قيد الاتّصاف - أعني اتّصاف المحلّ بالعرض - دخيلاً في الحكم؛ ولا يكفي معه إثبات الجزئين بإجراء الأصل في كلّ منهما مستقلاً، ولا إحراز أحدهما بالأصل والآخر بالوجدان؛ وإنما يجري الاستصحاب لو كان للاتّصاف حالة سابقة خاصّة.

وقد أورد السيّد الشهيد الصدر رحمته على مقالة السيّد الأستاذ بمعارضة استصحاب بقاء مثل التاسع باستصحاب بقاء عدمه؛ وذلك للعلم بعدم كون أحد اليومين هو التاسع فيحكم ببقاء عدم في اليوم الذي حكم ببقاء التاسع بالاستصحاب الأوّل.

بل مقتضى استصحاب عدم نهار التاسع الثابت ليلاً - وإن كان ليلة التاسع - هو استمرار عدم اليوم التاسع، وليس في هذا الاستصحاب شبهة انفصال زمان المتيقّن عن المشكوك؛ ولا شبهة استصحاب الفرد المرّدّد؛ ولا شبهة كون الاستصحاب هذا من المصاديق المشكوكة لعموم دليل الاستصحاب فلو لم يكن هذا الاستصحاب محكماً فلا أقلّ من كونه معارضاً لما ذكره الأستاذ رحمته من الاستصحاب.

حكم تأخر الهلال عند القاضي السنّي عن الشيعة

ثمّ إنّ المعهود في مسألة قضاء العامة بهلال الحجّ هو ما لو كان حكم القاضي بالهلال حسب مبانيهم سابقاً على حكم الشيعة بالهلال؛ فيحكم السنّي مثلاً بدخول الشهر يوم السبت مع أنّ مقتضى الاستصحاب دخوله يوم الأحد.

هذا ما يلوح من عنوان المسألة في كلمات فقهاءنا؛ وأمّا إذا انعكس الأمر فثبت الهلال للشيعة قبل ثبوته لأهل السنّة، فحكم قاضي السنّة بعدم دخول الشهر - لعدم ثبوت الهلال عنده مع ثبوته للشيعة برؤية أو بيّنة - ففي أجزاء متابعة العامة حينئذٍ إشكال.

وهذه المسألة هي المطروحة في كلمات بعض سابقي فقهاءنا كالعلامة في التذكرة؛ دون المسألة السابقة أعني ما إذا كان حكم الهلال عند الشيعة متأخراً عن حكم أهل السنّة.

والذي يقتضيه النظر بدوّاً في المسألة هو عدم إجزاء الحجّ بمتابعة العامة وترك الوقوف حسب ثبوت الهلال للشيعة لو كان الدليل هو السيرة؛ وذلك لعدم تحقّق سيرة في مثل ذلك.

كما أنّه لو كان الدليل هو نفوذ حكم الحاكم حتّى العامّي لم يتمّ في المقام؛ لكون اعتبار الحكم بملاك الطريقيّة.

نعم، لو كان الدليل على الإجزاء في المسألة السابقة هو عمومات التقيّة جرى في المقام أيضاً، وإن منع سيّدنا الأستاذ^(ع) من جريانها في فرض

العلم بالخلاف.

كما أنه لو كان الدليل هو معتبرة أبي الجارود المتضمنة لكون الأضحى يوم يضحي الناس ربما أمكن التمسك بإطلاقه للمقام؛ وإن كان مورد الرواية ظاهراً حسب السؤال هو يوم الشك المنطبق على المسألة السابقة. ولكن تقدّم إجمال الرواية من حيث الدلالة على الإجزاء مع العلم بالخلاف؛ وكذا مع الحجّة المعتبرة غير الاستصحاب.

وأما ما تأتي حكايته في التذكرة عن العامة من بعض المرسلات فهي غير ثابتة أولاً؛ وعلى تقدير اعتبارها فلا دلالة لها على صحة العمل في غير موقعه ثانياً؛ إذ ربما كان المراد جعل الطريقيّة الذي لا مجال له مع العلم بالخلاف أو قيام حجّة عليه؛ ولو للتعارض بين دليل الحجّة كالبيّنة وإطلاق دليل طريقيّة يوم يعرف الناس؛ لكون النسبة هي العموم من وجه، ومع التساقط فالمرجع هي القاعدة.

وقد يقال: إن القاعدة بعد تساقط الدليلين تساعد على موافقة العامة ما لم يعلم بعلم وجداني مخالفتهم للواقع؛ وذلك لسقوط البيّنة الشاهدة على رؤية سابقة على العامة بحسب الفرض؛ والاستصحاب يقتضي تأخر الهلال.

ويرد عليه: ما تقدّم من أن الاستصحاب لا أثر له في إثبات العناوين الخاصّة للأيام كيوم عرفة وغيره؛ خلافاً لما ذهب إليه سيّدنا الأستاذ؛ وذلك إمّا لكون الاستصحاب مثبتاً لو كان الجاري استصحاب عدم دخول الشهر اللاحق؛ أو لكونه معارضاً على تقدير الجريان لو كان المراد ما ابتكره سيّدنا الأستاذ.

ثمَّ إِنَّ الدليل على الاستصحاب لو كان هو النصوص الواردة في الهلال من الأمر بالصوم والإفطار لرؤيته فهو قاصر عن فرض قيام البيّنة على الخلاف؛ إمّا لاشتغال بعضها على التقييد، وإمّا لكون إطلاقها كالمحذوف بالقرينة؛ للتسالم على تقدّم البيّنة على الاستصحاب، وارتكاز عدم جريانه -مع فرض قيام البيّنة- بين المسلمين فضلاً عن المؤمنين؛ وإنّما الاختلاف في كفاية شهادة الواحد وعدمها كما تنادي بذلك رواياتنا في عدم كفاية شهادة العدل الواحد ردّاً على العامّة، وأنّ الحكم باستصحاب الشهر لو غمّ الهلال منصرف إلى غير فرض قيام البيّنة على انقضاء الشهر السابق ودخول الشهر الجديد.

ثمَّ لو فرض عدم جريان الاستصحاب لقصور دليله أو للمعارضة أو لعدم ترتّب أثر عليه فمقتضى القاعدة هو الاحتياط في الوقوف وغيره من المناسك الموقّعة.

وما تقدّم من ارتكاز عدم وجوب الاحتياط عند تردّد نهاية الشهور وبداياتها فإنّما هو في غير الفرض.

قال العلامة في التذكرة: مسألة: لو غمّ الهلال ليلة الثلاثين من ذي القعدة فوقف الناس تاسع ذي الحجة ثمّ قامت البيّنة أنّه العاشر فالوجه فوات الحجّ إذا لم يتفق له الحضور بعرفة ولا المشعر قبل طلوع الشمس؛ لقوله ﷺ: «الحجّ عرفة» ولم يدركها.

وقال الشافعي: يجزئهم؛ لقول النبي ﷺ: «حجكم يوم تحجّون». ولأنّ ذلك لا يؤمن مثله في القضاء؛ مع اشتغاله على المشقة العظيمة الحاصلة من

السفر الطويل وإنفاق المال الكثير؛ قال: ولو وقفوا يوم التروية لم يجزئهم؛ لأنه لا يقع فيه الخطأ؛ لأنّ نسيان العدد لا يتصور من العدد الكثير؛ والعدد القليل لا يعذرون في ذلك؛ لأنّهم مفرطون؛ ويأمنون ذلك في القضاء.

ولو شهد اثنان عشية عرفة برؤية الهلال ولم يبق من النهار والليل ما يمكن الإتيان إلى عرفة اجتزأ بالمزدلفة.

وقال الشافعي: يقفون من الغد.

ولو أخطأ الناس أجمع في العدد فوقفوا غير ليلة عرفة لم يجزئهم. وقال بعض العامة: يجزئهم؛ لأنّ النبي ﷺ قال: «يوم عرفة الذي يعرف الناس فيه». وإن اختلفوا فأصاب بعضهم وأخطأ بعض لم يجزئهم؛ لأنّهم غير معذورين في هذا.

ولو شهد واحد أو اثنان برؤية هلال ذي الحجة وردّ الحاكم شهادتهما وقفوا يوم التاسع على وفق رؤيتهم؛ وإن وقف الناس يوم العاشر عندهما؛ وبه قال الشافعي.

وقال محمد بن الحسن: لا يجزئه حتّى يقف مع الناس يوم العاشر؛ لأنّ الوقوف لا يكون في يومين؛ وقد ثبت في حق الجماعة يوم العاشر.

ونعم كونه لا يقع في يومين مطلقاً؛ لإمكانه بالنسبة إلى شخصين؛ لاختلاف سبب الوجوب في حقهما؛ والأصل فيه أنّ الوقوف في نفس الأمر واحد وتعدّد بالاشتباه كالصلاة المنسيّة (المستبهة - ظ)^(١).

(١) التذكرة ١: ٣٧٣، كتاب الحج، البحث الثالث في أحكام عرفة. والظاهر كما أثبتنا في المتن «المستبهة» بدل

«المنسيّة» والمراد الصلاة المتعدّدة لتردّد القبلة.

مسألة: إذا قامت البيّنة المستجمعة للشرائط وشهدت بالهلال فهي حجة على كل من يعلم بقيامها، وإن لم يكن شهادتها عند الحاكم، ولا حكم الحاكم بصحتها.

نفوذ البيّنة واعتبارها وإن لم تشهد عند الحاكم

وبذلك تفرق البيّنة في الهلال عن البيّنة في باب القضاء؛ فإنّ البيّنة في الهلال حجة على الناس مباشرة؛ والبيّنة في باب القضاء حجة على الحاكم، وقضاء الحاكم حجة على الناس؛ فليست البيّنة حجة على الناس في باب القضاء. وإذا عرفت حجّة البيّنة على الناس في الهلال وأنها كحجّة أخبار الثقات في سائر الموضوعات فلا يشترط في حجّيتها سوى احتمال صدقها لكل من قامت عنده وإن اعتقد غيره كذبها. فمن احتمل صدق البيّنة صارت حجة عليه ومن اعتقد كذبها لم تكن البيّنة حجة عليه؛ ولا يضرّ عدم حجّيتها بالنسبة إليه بحجّيتها على سائر الناس.

بل القاطع بكذب البيّنة -والذي معه لا تكون حجة عليه - معترف بأنّها حجة على غيره ممّن لا قطع له بكذبها؛ وذلك لأنّ موضوع الحجّة على كلّ أحد هو احتمال الصدق، فكلّ من احتمل الصدق فقد تحقّق موضوع الحجّة في حقّه، وكلّ من لا يحتمل الصدق فلا موضوع للحجّة في شأنه.

وليس موضوع حجّة البيّنة احتمال جميع الناس صدقها حتّى تسقط عن الحجّة باعتقاد بعضهم كذبها وإن احتمل غيره الصدق.

وكم لهذا من نظير في الشبهات الحكيمة والموضوعيّة!

تطبيقات لاعتبار الأصول والأمارات مع العلم بمخالفتها للواقع

ألا ترى أن الفقيه غير الأعمى إذا اعتقد اشتراط التقليد بكونه من الأعمى فهو يفتي بحجية فتوى الأعمى وتعين العمل بها على العامي وإن كان معتقداً تفصيلاً بخطأ بعض فتاوى الأعمى.

وأيضاً ألا ترى أن الفقيه يحكم بطهارة الشاك في بقاء طهارته من الحدث ولو كان المفتي معتقداً بكون الشاك الفلاني محدثاً؛ فإن هذه العقيدة لا تضرر باعتقاد انطباق قاعدة الطهارة أو استصحابها على المكلف الشاك؛ لكونه شاكاً وجداناً وإن كان محدثاً في زعم الفقيه. وموضوع قاعدة الطهارة واستصحابها هو شك من تجري القاعدة والأصل في حقه؛ وهذا لا ينافي عدم شك غيره؛ ولا أن عدم شك غيره يمنع من جريان الأصل في حق الشاك؛ إذ ليس موضوع الأصل شك كل الناس؛ حتى إنه لو لم يشك واحد لم يجر الأصل أصلاً.

ويؤكد ما ذكرنا أنك ترى فتوى الفقهاء بطهارة العالم إجمالاً بمحدثه وحدث صاحبه بعد كون حدث صاحبه ممّا لا أثر له في حق العالم إجمالاً.

بل لو كان كل منهما عالماً إجمالاً بمحدثه وحدث صاحبه حكم بطهارتهما معاً بالشرط المتقدم مع علم الفقيه بعدم طهارة أحدهما واقعاً.

كل ذلك لأن موضوع الحكم بالطهارة شك المكلف لا شك المفتي؛ وهذا متحقق وجداناً، ولا يضر به عدم شك المفتي. بل لو اعتقد الفقيه بالتفصيل جنابة الشاك لم يضر بحكمه عليه بالطهارة.

ونظير الفتوى ما ورد في باب القضاء من حكم القاضي بكون الدرهم المرّد بين شخصين مقسوماً بينهما مع علمه تفصيلاً بعدم مطابقة حكمه ذلك للواقع؛ والإشكال فيه أصعب.

والحلّ واحد؛ وذلك لأنّ القضاء هو تطبيق الكبريات الفقهية وتعيين الصغريات خارجاً، فإذا كان مقتضى قاعدة الإنصاف بالفضّ عن التحاكم هو الحكم باشتراك الدرهم المرّد فكلّ من المحكوم لهما يحتمل ملكه للحصة التي حكم له بها؛ وهذا كافٍ في جواز التعبد بالحكم الظاهري. نعم، لا يحتمل ملكه وملك صاحبه؛ وهذا لا يمنع من جواز التعبد لكلّ منهما، نظير التعبد بطهارة العالمين إجمالاً بالحدث. فإذا رفع الأمر إلى القاضي طبق الفتوى بالشركة - التي لا محذور فيها - على المورد الخارجي.

فلنرجع إلى ما كنّا فيه من حجّة البيّنة لكلّ من يحتمل صدقها؛ ولا ينافي ذلك اعتقاد المفتي بذلك كون البيّنة خاطئة في شهادتها؛ كما لا ينافي الفتوى بحجّة البيّنة اعتقاد المفتي بخطأ البيّنة القائمة على الطهارة في مورد خاصّ.

ثمّ إنّ علم الحاكم بخطأ الشهود يكون على وجهين:
أحدهما: أن يعلم بعدم طلوع الهلال.

ثانيهما: أن يحتمل طلوع الهلال، ومع ذلك يعلم أنّ الذي شهدت به البيّنة خطأ؛ لأنّ الذي شهدته البيّنة لم يكن هو الهلال؛ كما لو علم الحاكم بأنّ الهلال على تقدير طلوعه كان ضعيفاً جداً بمقدار لا تتمكّن البيّنة الشاهدة من رؤيتها لضعف بصرها.

والظاهر عدم حجّية البيّنة على الحاكم في القسمين، فلا يجوز له الحكم على أساس هذه البيّنة؛ أمّا بالنسبة إلى البيّنة في الفرض الأوّل فواضح؛ فإنّ حجّية البيّنة إنّما هي بملاك الطريقيّة، ومع عدم احتمال مطابقة البيّنة للواقع لا مجال لحجّيتها.

اعتبار البيّنة بملاك الكاشفيّة لا المطابقة الاتفاقيّة للواقع

وأما بالنسبة إلى الفرض الثاني فإنّه وإن أمكن جعل الحجّية لها لعدم العلم بعدم مطابقتها للواقع، ولكن مع ذلك لا موجب لحجّية مثل هذه البيّنة، والسّرّ في ذلك: أنّ حجّية البيّنة إنّما هي بملاك الكاشفيّة زائداً على جهة الطريقيّة، ومثل هذه البيّنة ليس فيها أيّة كاشفيّة؛ وإنّما مطابقتها للواقع على تقدير المطابقة مبنية على الصدفة والاتفاق؛ وظاهر أدلّة حجّية الخبر والبيّنة والفتوى ونحو ذلك إنّما هو كاشفيّتها ولو بنحو الظنّ أو الاحتمال لا مجرد احتمال مطابقتها للواقع، فلاحظ.

ومن هنا يظهر عدم حجّية البيّنة في الفرضين إذا كان العلم بخطأها حاصلًا لغير الحاكم من سائر الناس؛ فلا تكون حجة على كلّ من يعلم خطأها على أحد الوجهين المتقدّمين؛ بعدما تقدّم من حجّية البيّنة على الكلّ، وعدم اختصاصها بالحاكم في غير باب القضاء والخصومات.

ثمّ إنّ هذا الذي تقدّم من حجّية البيّنة على الناس وإن كان الحاكم قاطعاً بخطأها إنّما هو إذا كان علم الحاكم مبنياً على الحدس كالأحكام الفلكيّة

والنجوم -بناءً على كون أحكامهم حدسيّة وإن كان فيه تأمل - وأما إذا شهد الحاكم بخطأها على أساس المحسّ، كما لو كان الحاكم مباشراً للرؤية في صقع الشاهد بالرؤية ولم يكن في السماء علة؛ فإنّ مثل هذه البيّنة لا تكون حجة على الناس؛ وذلك لما ورد في نصوص عدّة من أنّ الرؤية لا بدّ أن تكون بحيث يوافق عليها من تصدّي للرؤية؛ وأنّه ليست الرؤية أن يراه واحد أو اثنان؛ بل لا بدّ أن تكون بحيث لو رآه واحد رآه مئة وألف.

كما أنّ الحاكم إذا تصدّي للرؤية بالآلات الحديثة أو كان المتصدّي للرؤية بتلك الآلات غيره من الثقات ولم يروا لم تكن عبرة بشهادة الرؤية من غيرهم؛ للنصوص المشار إليها.

نعم، إنّما يمنع عدم رؤية المتصدّي لها بالآلات الرصدية حيث يكون التصدّي لها في صقع الشاهد بالرؤية؛ وإلاّ فعدم الرؤية في صقع آخر لا يستلزم ردّ الشهادة.

وستأتي النصوص المشار إليها عند التعرّض لمسألة رؤية الهلال بالناظور والمجاهر والأرصاد بالمناسبة.

وبإلي أنّ الذي أشرنا إليه طريق شريف لسدّ الاختلاف بين المسلمين في قطر واحد حيث يحكم بعض القضاة بالهلال على أساس شهادة بعض الناس، ولا يحكم بعض آخر، فيوجب التشتّت في الناس والارتباك؛ فإذا فرض تصدّي جمع للرؤية بالمراسد والآلات الحديثة من قبل الحكومة في بقاع مختلفة من البلاد ومع ذلك لم يروا -فضلاً عمّا إذا شهدوا بعدم طلوع الهلال - فإنّه لا تقبل معه الشهادة بالرؤية -حسب النصوص المتقدّمة -

بل هو مقتضى القاعدة أيضاً؛ فتكون هذه النصوص على وفق القاعدة حسباً فصلنا القول فيه في مسألة رؤية الهلال بالمراسد.

وهذا لا ربط له بمسألة عدم حجية قول المنجم في الهلال؛ فإن الآلات الحديثة والرصد بها شيء، وحديث المنجم وتنبؤه بهلال شيء آخر.

عدم التلازم بين الحجية وجواز التسبب إلى العمل بها

ثم إنه يبقى شيء: وهو أن مجرد كون الوظيفة الظاهرية في حق المكلف أمر لا يستلزم جواز التسبب إليها؛ فربما يكون الواقع مما يهّم الشارع بحيث يجب على المكلف التحفظ عليه ولو بالتسبب، ألا ترى أنه لا يجوز لمن يعرف شخصاً أنه محقون الدم أن يعلم من يعتقد هدره وجوب قتله بموقعه ومحله إذا كان يريد قتله؛ وإن كانت الوظيفة الظاهرية للمعتقد بهدره هي وجوب قتله.

عدم جواز التسبب إلى مخالفة التكاليف وإن كان المخالف معذوراً

بل يمكن الإشكال في جواز التسبب إلى مخالفة التكاليف الإلزامية من وجوب أو تحريم مطلقاً وإن كانت الوظيفة الظاهرية للمباشر هي الترخيص وعدم الإلزام؛ وذلك مثل تقديم الطعام المحرم لنجاسة أو غيرها - لمن لا يعلم بالتحريم؛ وإن كان على تقدير التقديم يحلّ أكله حسب الوظيفة الظاهرية؛ لعدم العلم بالتحريم.

ومن هذا القبيل التسبب إلى ترك الواجب، ومن جملة الصوم؛ فالذي يعتقد خطأ البيّنة الشاهدة برؤية هلال شوال كيف يجوز له أن يسبّب للعمل بها، وهو مستلزم لترك الواجب.

والوجه في عدم جواز التسبب إلى مخالفة التكاليف الواقعية هو: أنّ المتفاهم العرفي من أدلة تلك التكاليف هو اشتغالها على أغراض لزومية للمولى وإن كان المكلف معذوراً في مخالفتها أحياناً للجهل؛ ولكن عذره لا يجعل تلك الأغراض الواقعية منتفية؛ فيجب التحقّظ على تلك الأغراض مهما أمكن؛ فكيف بالتسبب إلى نقضها وإبطالها؟!

فالنهي عن القتل أو عن شرب الخمر كما يفهم منه عدم جواز مباشرة المكلف كذلك يفهم منه عدم جواز التسبب إلى وقوعه من مباشر معذور. هذا كلّهُ بالفضّ عمّا إذا استند فعل الحرام إلى السبب وكان هو أيضاً مخاطباً بالتكليف كالمباشر، وإلّا فيكون التسبب مصداقاً لمخالفة التكليف كالمباشرة.

وبالجملة: محلّ الكلام هو ما إذا لم يكن السبب مكلفاً بما كلف به المباشر أو لم يستند إليه المخالفة، وإلّا شمله إطلاق دليل الحكم الأوّلي كالمباشر. فالبحث في أنّ مجرد التسبب إلى مخالفة تكليف المولى محذور كالمباشرة أو لا؟ فإذا نهى عن شرب الخمر وكان الجاهل بالموضوع أو الحكم معذوراً من دون أن يختصّ الحكم بغيره، فهل يجوز تقديم الخمر للجاهل بحجّة أنّ المباشر لشربها معذور، مع عدم استناد شرب الخمر إلى المقدم كما يستند فعل الوكيل إلى الموكل في المعاملات؛ وربّما لا يكون السبب مكلفاً

بجرمة الخمر لكونه مضطراً إلى شربها مثلاً، ولكنه ليس مضطراً في تقديم الخمر للآخر.

حكم التسبب إلى مخالفة الواقع وأنحاذه

والذي ينبغي أن يقال في التسبب أنه على مراتب ودرجات:
الأولى: صرف عدم المنع بدون حث أو ترغيب ولا إكراه أو إلقاء مما يأتي بيان ذلك في الفروض اللاحقة.

الثانية: الترغيب؛ مع غفلة المباشر أو التفاته على وجه يتمكن من الاحتياط، سواء كان المباشر معذوراً لحجة - كما لو رغب في شرب خمر وهو لا يعلم - أو لم يكن معذوراً.

الثالثة: فعل - غير الترغيب - ما يباشر معه الآخر المخالفة لغفلة المباشر عن انطباق المخالفة على فعله بحيث لا يمكنه الاحتياط؛ كما لو جعل الخمر في محل يحسبها العطشان ماءً.

الرابعة: هي المرتبة الثالثة إلا أن المباشر جاهل بانطباق المخالفة على فعله ولكنه غير غافل بحيث يمكنه الاحتياط سواء كان المباشر معذوراً لحجة أو لم يكن.

الخامسة: الإكراه على المخالفة؛ سيما مع كون الإكراه بما يكون المباشر معذوراً واقعاً في المخالفة بحيث يسقط التكليف عن المباشر؛ والغرض من بيان هذا الفرض هو البحث عن كون الإكراه محظوراً بدليل الحكم الذي

أكره المكلف على مخالفته؛ لا من حيث كون الإكراه إيذاءً وإلجاءً إلى ما لا يرضاه المكروه.

وهذا الفرض له شقوق ثلاثة:

أحداها: أن يكون المكروه -بافتح- معذوراً في المخالفة؛ وذلك في موارد كون الإكراه سبباً لارتفاع الحكم واقعاً، مع عدم إحراز ملاك في الحكم في فرض الإكراه.

ثانيتهما: أن يكون المكروه -بافتح- غير معذور حتى في فرض الإكراه؛ لعدم كون الإكراه في مورده موجباً لارتفاع الحكم؛ كما في الإكراه على القتل بناءً على المشهور من عدم جواز مباشرة القتل معه.

ثالثتها: أن يكون المكروه معذوراً في فرض الإكراه واقعاً؛ ولكن مع كون الحكم مشتملاً على الملاك؛ كما في الإكراه على القتل على مسلك سيّدنا الأستاذ^{رحمته} من جواز مباشرة القتل معه؛ للتزاحم بين حرمة القتل وبين وجوب حفظ النفس.

السادسة: الإلجاء إلى المخالفة بحيث لا يستند الفعل إلى المباشر؛ كما لو وجّر الماء في حلقة، فلا يستند الشرب إلى المباشر.

السابعة: أن يكون التسبب في أمر لا يشترط في استناده إلى السبب المباشرة.

ثمّ إنّه إذا لم يكن هناك تسبب إلى مخالفة حكم إلزامي لمن قامت عنده البيّنة وهو يعلم خطأها فلا محذور؛ كما لو شهدت البيّنة في مبدأ شهر رمضان بأهلال؛ فإنّه لا يستلزم تفويت حكم إلزامي، وإنّما يستلزم فعل

ماليس بواجب والتسبب إليه ليس محذوراً.

وكذا إذا شهدت البيّنة في نهاية شهر رمضان من دون أن تكون حجة الناس منحصرة في تلك البيّنة لتكون هي السبب في الإفطار؛ فلا بأس للفقيه أن يفتي الناس حينئذٍ بحجية البيّنة عليهم وإن كان هو عالماً بخطأها. نعم، لو كذّبها المفتي هو بنفسه كان من تعارض البيّنة وخبر الثقة.

الفرق بين التسبب والاستناد وعدم التلازم بينهما

وليعلم أنّ جهة البحث هنا في التسبب هي غير ما إذا كان السبب ممّن ينتسب إليه الفعل حقيقة؛ وكان فعله متعلّقاً للحكم الشرعي كالمباشر؛ فإنّ شمول الحكم ذاك لفعل السبب ممّا لا ريب فيه؛ كما في التسبب إلى قتل النفس المحترمة، فإنّ القتل ينتسب إلى السبب كالمباشر فيكون محرّماً، وربّما كان المباشر معذوراً أيضاً، فالمرتبة السابعة المشار إليها خارجة من صميم البحث والغرض؛ وإنّما ذكرناها استطراداً.

وقد ذكرنا في محلّه أنّ جملة من الأمور الحقيقيّة كالقتل والحلق وذبح الهدي وغيرها مضافاً إلى الأمور الاعتبارية كالعقود والإيقاعات تنتسب إلى السبب كالمباشر، وتعمّها أدلّة الأحكام على القاعدة.

فجهة البحث هنا هو التسبب إلى مخالفة الواقع فيما لم تكن المخالفة منتسبة إلى السبب؛ أو نسبت إليه ولم يكن الفعل المنسوب إليه متعلّقاً للحكم؛ فهل إنّ ثبوت الحكم في شأن المباشر يقتضي عدم جواز التسبب

إلى مخالفته؛ سواء أكان المباشر معذوراً أم غير معذور؛ وسواء أكان الحكم فعلاً ثابتاً في حق المباشر أم لم يثبت فعلاً بسبب الإكراه والإلجاء والإضطرار.

حكم التسبب إلى مخالفة الواقع

ولا بدّ من التنبيه على أمور هي كالضابط لبيان الحكم في أنحاء التسبب المتقدم:

الأمر الأول: أنه بعدما كان النهي عن المنكر بل الأمر بالمعروف واجباً استلزم ذلك عدم جواز الترغيب في فعل المنكر - من الحرام أو ترك الواجب - ولكن مورد ذلك ما إذا كان صدور الفعل من المباشر معصية بالفعل؛ لكونه ملتفتاً غير معذور في مخالفة الحكم، ولا هو مكره عليها.

الأمر الثاني: قد اتضح ممّا تقدّم أنّ التسبب إذا كان في أمور تنسب إلى السبب كنسبتها إلى المباشر عمّ السبب حكم المباشر - إذا كان فيه إطلاق - ولا يشترط في شمول الحكم للسبب صدور الفعل من المباشر على وجه يكون معصية منه بالفعل؛ فإنّ المباشر كالألة في الفرض لا تأثير لكونه عاصياً أو غيره في انتساب الفعل إلى السبب وشمول الحكم له.

وإنّما البحث في المقام هو كون حيثيّة التسبب إلى الفعل المحظور بطبعه - وإن كان المباشر معذوراً فيه فعلاً لإكراه أو إلجاء أو غفلة وجهل - موجبة لكون السبب عاصياً حتّى وإن لم يكن المباشر عاصياً؛ فلا ينبغي الخلط بين

هذا وموارد انتساب الفعل إلى السبب والاستشهاد لحكم المقام بموارد الانتساب.

الأمر الثالث: ربّما يكون بعض الأمور ممّا يجب التحفّظ عليها حتّى بدون التسبب، وهو خارج عن محلّ البحث.

فلو فرضت نفس محترمة في حال غرق أو حرق أو خطر آخر وجب تخليصه مع التمكن وإن لم يكن تسبب فضلاً عن مورده.

وإن كان الفرق بين التسبب وغيره بالضمان والقصاص في الأوّل دون الثاني؛ ولكن لا فرق بينهما في الإثم على تقدير المخالفة.

والدليل في المثال المتقدّم هو حديث وجوب إجابة المضطرّ في قولهم لا اله الا الله: «من سمع مسلماً ينادي يا للمسلمين».

وكيف كان فثل هذه الموارد يكون الحكم فيها بحاجة إلى دليل؛ ولا يكون دليل حرمة القتل ونحوه في المثال المتقدّم مقتضياً لوجوب التحفّظ عن وقوع الأخطار المتقدّمة.

والسرّ في ذلك: أنّ مقتضى القاعدة هو كون متعلّق الحكم هو خصوص الفعل المنتسب إلى المكلف، فعنّي النهي عن قتل النفس هو كون القتل المضاف إلى المكلف والمنسوب إليه هو المحظور؛ لا غيره كالقتل الصادر من مكلف آخر أو غير مكلف؛ فإنّه لا يكون منسوباً إلى هذا المكلف ليعتّم النهي.

كما أنّه في الواجبات أيضاً لا يكون الفعل غير المنتسب إلى المكلف مقتضياً لحصول الامتثال والغرض على القاعدة؛ فامتثال الأمر بالصلاة

لا يكون إلا بصلاة منسوبة إلى المكلف وكذا الصوم والحج؛ ومن هنا كانت الاستنباطية في هذه الأمور بحاجة إلى دليل خاصّ هو على خلاف القاعدة. نعم، في الأمور التي ينسب الفعل فيها إلى السبب يكون الإجزاء من غير مباشرة على القاعدة.

الأمر الرابع: إذا كان التسبب إلى المخالفة في موارد جهل المباشر بالحكم -سواء كان الجاهل معذوراً أو غيره- فهو غير جائز؛ لما دلّ على وجوب تعليم الأحكام، وهو ينافي جواز التسبب إلى المخالفة، بعدما كان الإعلام بالحكم واجباً فضلاً عن التسبب إلى المخالفة.

الأمر الخامس: هل يستفاد من دليل حكم المباشر كون التسبب إلى مخالفة المباشر مبغوضاً، كما يستفاد منه مبغوضيّة مخالفة المباشر فيما لم يكن هناك تسبب إليهما؟

فما دلّ على حرمة شرب الخمر هل يدلّ عرفاً على حرمة التسبب إلى شرب الخمر؟

والمراد من الدالّ على الحرمة هو ما دلّ على حرمة الشرب على المباشر، لا ما دلّ على حرمة الشرب على السبب؛ فإنّه لا موهم لدلالته على حرمة التسبب؛ وربما لا يكون هناك محذور في المباشر، كما لو كان المباشر مضطراً إلى شرب الخمر لعلاج ونحوه، فمثل حرمة قتل القاتل على غير وليّ الدم لا يقتضي حرمة تسببيه إلى مباشرة وليّ الدم للقصاص والقتل، فلا تغفل.

فالمراد أنّ ما دلّ على حرمة الفعل على المباشر هل يدلّ على حرمة التسبب إلى مخالفة المباشر؟

ثم إنَّ التسبب قد يكون في مورد حرمة الفعل على المباشر حتَّى في ظرف التسبب بحيث لا يكون التسبب سبباً لارتفاع الحكم عن المباشر، كما في الإكراه على القتل بناءً على المشهور.

وقد يكون في مورد سقوط الحكم عن المباشر في ظرف التسبب، كما في الإكراه على غير القتل من المحرّمات، وكذا الإكراه على القتل على مبنى سيّدنا الأستاذ^{رحمه الله}.

وعلى الأوّل فقد يكون المباشر معذوراً في المخالفة وإن كان الحكم ثابتاً في الواقع؛ كما في الإكراه على أكل الحرام مع جهل المباشر بالحرمة ليكون مجرى أصل الحلّ، وقد لا يكون المباشر معذوراً؛ ومثاله ما تقدّم من الإكراه على القتل على المشهور.

وعلى الثاني - أعني سقوط الحكم عن المباشر - فقد يكون ملاك الحكم محرّزاً وإن كان المباشر مرخصاً في مخالفته؛ كما في الإكراه على القتل على مبنى سيّدنا الأستاذ^{رحمه الله} من جواز مباشرة القتل للتزاحم؛ وقد لا يحرم وجود ملاك في ظرف الإكراه. فهذه صور أربع.

وتضاف إليها صورة خامسة هي: موارد عدم كون المباشر مكلفاً بالغضّ عن الإكراه والتسبب؛ وذلك بسبب الغفلة أو النوم أو الصبا أو الجنون.

فهل يجوز إكراه الصبي على أكل المحرّمات أو التسبب إليها بغير الإكراه مثل إيكاله المحرّم كالنفس؛ وكذا التسبب بالنسبة إلى المجنون والنائم وغيرهما من أفراد الغافل؟

كما يضاف إلى الصور المتقدّمة فرض سادس هو: التسبب إلى فعل

المحظورات مع كون المباشر غير إنسان؛ كما في تأكيل النجس والخمر للحيوانات، فهل يدلّ دليل حرمة شرب الخمر أو النجس أو سائر المحرّمات على حرمة التسبب إلى فعل النائم والحيوان؟

وليُعلم أنّ الذي ذكرنا أولاً ويجري في الصور الأربع المتقدّمة في الجملة هو البحث عن دلالة ما دلّ على الحكم في شأن المباشر على ثبوته على السبب، بنحو لا يجوز له التسبب إلى فعل المباشر.

والذي نبّحت عنه في الصورتين الأخيرتين هو دلالة الدليل الدالّ على الحكم في شأن السبب لو كان هو المباشر على ثبوته في موارد التسبب، مع عدم كون المباشر في تلك الموارد ممّن ثبت في شأنه حكم؛ كالمجنون بل الحيوان.

وتُضاف إلى الصور الست المتقدّمة صورة سابعة هي: موارد الإلجاء التي لا ينسب الفعل والمخالفة إلى المباشر؛ فهل يدلّ دليل حرمة الإفطار على المباشر على حرمة إيجار الماء والطعام في حلق الصائم مع عدم كون ذلك أكلاً منسوباً إلى المباشر ولا شرباً منسوباً إليه، ومن قبيله مجامعة الرجل مع زوجته النائمة.

الصورة الثامنة: الترغيب في مخالفة المباشر مع كون المباشر مكلفاً وغير معذور في المخالفة؛ وقد تقدّم أنّ أدلة النهي عن المنكر ينافي جواز مثل هذا التسبب.

الصورة التاسعة: الترغيب في المخالفة مع كون المباشر مكلفاً ولكنه معذور في المخالفة؛ كالترغيب في شرب الخمر مع جهل المباشر بالخمرية

سواء كان المباشر مَن يمكنه الاحتياط أو لا يتمكن كالغافل.
 الصورة العاشرة: عدم المنع من مباشرة الغير للمخالفة؛ مع كون المباشر معذوراً للجهل بالموضوع، وأمّا إذا كان جاهلاً بالحكم فيجب إرشاده، كما أنّه إذا لم يكن معذوراً لعلمه بالحكم والموضوع يجب نهيه عن المنكر.
 أمّا التسيب بعدم المنع مع عذر المباشر - أعني الصورة العاشرة - فلا يستفاد عدم جوازه من إطلاق دليل الحكم على المباشر؛ فلا دلالة فيه على لزوم التنبيه.

ومن قبيله إرشاد المصلّي إلى غير القبلة بتخيّل أنّه القبلة أو المصلّي محدثاً وهو معتقد الطهارة، كما لو توضّأ بماء نجس واقعي.
 وأمّا التسيب في موارد عدم تكليف المباشر لغفلة كالنوم أو صبا أو جنون - أعني الصورة الخامسة - فالمنع منه أيضاً لا يساعد عليه إطلاق دليل الحكم في حقّ السبب؛ وقد تقدّم أنّ عدم جواز شرب الخمر من السبب لا دلالة فيه على عدم جواز شرب خمر لا ينتسب إليه ولو بعد التسيب؛ فإنّ مقتضى إطلاق أدلّة الحكم هو كون متعلّقاتها هو الفعل المنتسب إلى المكلف دون المسبّب عنه، إلّا في موارد انتساب الفعل إلى السبب كبيع الوكيل.

وأوضح من ذلك قصور دليل الحكم عن الدلالة على المنع فيما كان المباشر حيواناً وهي الصورة السادسة؛ فلا يمكن الاستدلال لعدم جواز سقي الخمر للحيوان بما دلّ على عدم جواز شرب الخمر من السبب.
 وقد تقدّم أيضاً عدم جواز التسيب في الصورة الثامنة.

بقي الكلام في صورتين هي الأربع الأولى مضافاً إلى الصورة السابعة والتاسعة:

أما الصورة الثانية - أعني كون المباشر غير معذور في المخالفة كما في الإكراه على القتل على المشهور - فالظاهر أنه لا قصور في أدلة النهي عن المنكر عن منعه؛ مضافاً إلى دلالة نفس دليل الحكم في حق المباشر.

وأما الصورة الثالثة - أعني سقوط الحكم عن المباشر مع اشتماله على الملاك - فالظاهر أنه لا قصور عن دليل الحكم عن منعه؛ لكون الإكراه وكذا التسبب بوجه آخر إلى تفويت الملاك مبغوضاً وإن كان المباشر للتفويت معذوراً؛ ولذا لا يكون فعله منكراً ليعتد أدلة النهي عن المنكر، فتأمل.

وأما الصورة الأولى - أعني كون المباشر معذوراً في المخالفة مع ثبوت الحكم واقعاً كما في موارد التسبب بوجه آخر غير الإكراه مثل بذل الخمر للعطشان إذا طلب ماءً - فلا يبعد دلالة دليل الحكم على مبغوضيته؛ وذلك لاشتغال الحكم مع الجهل على الملاك بل الخطاب وإن كان المباشر معذوراً؛ لعدم التنجّز عليه بسبب جهله بالموضوع.

ولا يقاس ذلك على موارد جواز الفعل للمباشر في غير موارد التسبب، كما إذا رأى المكلف من يشرب الخمر وهو لا يدري بها؛ وذلك للفرق؛ فإن عدم وجوب التحفظ على غرض المولى لا يستلزم جواز التسبب إلى نقض غرضه.

ومنه يظهر الكلام في الصورة التاسعة - أعني الترغيب في فعل الحرام دون التسبب - مع كون المباشر معذوراً بسبب الجهل بالموضوع؛ كالترغيب

في شرب الخمر والمباشر يتخيلها ماءً؛ فإنه لا يبعد دلالة دليل الحكم على المنع منه.

وأما الصورة الرابعة - أعني موارد سقوط الحكم عن المباشر واقعاً وعدم إحراز وجود الملاك فيه من غير جهة دليل الحكم ودليل الإكراه، كما في موارد الإكراه على المحرمات غير القتل مثل ما لو أكرهه على شرب الخمر -: فلا يبعد أن يكون المتفاهم عرفاً من دليل الإكراه عدم قصور الملاك والغرض؛ وإن كان هناك مصلحة أهم وملاك أقوى يقتضي وجوب التحفظ عليه إهدار مصلحة الحكم الأولي. ومعه فيكون المتفاهم من دليل الحكم عدم جواز التسبب إلى تفويت تلك المصلحة والملاك وإن كان المباشر معذوراً في ذلك؛ ولذا لا تعدّ أدلة النهي عن المنكر، ولا تدلّ على عدم جواز هذا التسبب، فتأمل.

بقي الكلام في الصورة السابعة - أعني موارد الإلجاء مع عدم انتساب الفعل إلى المباشر - والظاهر أنه لا دلالة في أدلة الأحكام على المنع من ذلك. هذا، بالغضّ عن كون الإلجاء مستلزماً أحياناً للإيذاء ونحوه؛ فإنّ المقصود هنا أنّ إطلاق دليل الحكم كحرمة الإفطار لا يقتضي المنع من التسبب إلى فعل مفطر لا ينتسب إلى المباشر؛ ومنه مجامعة الزوجة الصائمة وهي نائمة.

والسرّ في ذلك: أنه بالغضّ عن دليل خاص لا يندرج الفعل الإلجائي في إطلاق دليل الحكم.

وبهذا يفترق عن الفعل الإكراهي؛ حيث إنّ المتفاهم عرفاً من دليل

.....

الإكراه هو عدم تأثيره في سقوط الغرض والملاك بعدما كان الفعل مشمولاً
لدليل الحكم لولا دليل الإكراه، وإنما سقط الحكم بمزاحمة غرض أقوى،
وهذا بخلاف الإلجاء؛ فإنه لا دال على وجود غرض وملاك في مورده بعدما
كان دليل الحكم قاصراً عن شموله؛ حيث لا ينتسب الفعل إلى المكلف، وقد
سبق أن دليل الحكم خاصّ بالفعل المنسوب إليه دون غيره.

مسألة: قد اختلف فقهاء الإسلام في الحكم بوحدة الآفاق أو اختلافها في تحقّق الشهر؛ وأنه هل يكفي لتحقّق الشهر طلوع الهلال في بعض الآفاق أو لا بدّ في تحقّق الشهر في كلّ بلد من طلوع الهلال في أفقه ولا يكفي طلوع الهلال في سائر الآفاق؟

حدوث القول باشتراط وحدة الافق في الشهور

والذي يظهر من مراجعة كلمات الأصحاب أنّ التفصيل بين المحالّ القريبة لبلد رؤية الهلال وطلوعه فيه وبين الأماكن البعيدة - في الحكم بكفاية طلوع الهلال لدخول الشهر - هو قول حادث عندهم؛ ولم يكن منه عينٌ ولا أثر في كلمات قدماء الأصحاب؛ وكأنّه سرى إليهم من كلمات العامة، ونشأ أيضاً من الأنس ببعض القواعد الفلكيّة واعتقاد أنّ طلوع الهلال كطلوع الشمس في التناوب، وعدم التلازم بين طلوع الهلال في البقاع المختلفة؛ وأنه لا يمكن الحكم بدخول الشهر في بقعة قبل طلوع الهلال فيها لمجرّد أنّه يطلع الهلال في بقعة أخرى فيما بعد؛ والمفروض أنّه دخل الليل في البلد الأوّل قبل ساعات من بلد طلوع الهلال، وأنّ الليلة الواحدة لا تتبعض بكون بعضها من الشهر السابق وبعضها من الشهر اللاحق، وعليه فلا مناص من تخصيص دخول الشهر بطلوع الهلال بخصوص البقعة التي روي الهلال فيها وما جاورها ممّا يعلم بطلوع الهلال فيه أيضاً لا محالة. وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق المسألة.

اشتہار وحدة الآفاق قديماً والتسالم عليه

وإنما الغرض هنا بيان أن التفصيل المتقدم قول حادث عند أصحابنا؛ وأن التسالم عليه بينهم قديماً خلاف ذلك؛ لا أن المسألة مسكوتٌ عنها في كلمات القدماء كما ذكره سيّدنا الأستاذ؛ بل المتراءى من القدماء هو كفاية طلوع الهلال في بقعة لدخول الشهر في كلّ البلاد؛ وعدم اشتراط وحدة الأفق بين بلد الرؤية وغيره؛ وذلك حيث إنّ المفصل ذكر التفصيل في ضمن نفس المسألة التي أطلق الحكم فيها القدماء.

ويمكن إسناد وحدة الآفاق إلى كلّ من لم يتعرّض للتفصيل -ولو على أساس الإطلاق المقامي في كلامه- سيّما في كلمات من تأخّر عن الشيخ والعلامة الذين مرّ على سمعهم ونظرهم القول بالتفصيل منها ومن غيرهما؛ فإنّ أقوال مثل الشيخ والعلامة سيّما مع تكرار العلامة له في كتبه لا تكاد تخفى على الفقهاء.

فترك التعرّض للتفصيل في المحلّ الذي فصلّ فيه من فصلّ خير دليل على عدم اختياره والمخالفة له. ولا تضاح الحكم لابدّ من التعرّض لكلمات الأصحاب وغيرهم.

كلمات الفقهاء في اشتراط وحدة الأفق وعدمه

قال الصدوق في الهداية: قال الصادق عليه السلام: لا تقبل في رؤية الهلال إلّا شهادة خمسين رجلاً -عدد القسامة- إذا كانوا في المصر؛ أو شهادة عدلين

إذا كانوا خارج المصر^(١).

فقد أطلق الصدوق قبول شهادة العدلين من خارج المصر ولم يفضل بين المصر القريب والبعيد؛ ولا بين الأفق المتحد وغيره؛ كما أنّ النصوص والروايات أيضاً غير مفصلة في هذا المجال. ومن فصل من الفقهاء المتأخرين ذكر ذلك في مثل هذا المورد من العبارة المتقدمة من الهداية.

وقال المفيد في المقنعة: فجعل تعالى الأهلة علامات الشهور ودلائل أزمان الفروض ومواقيت للناس في الحج والصوم وحلول آجال الديون ومحل الكفارات وفعل الواجب والمندوب إليه... إلى أن قال: فالهلال علامة الشهر؛ وبه وجبت العبادة في الصيام والإفطار والحجّ وسائر ما يتعلّق بالشهور على أهل الشرع. وربما خفي لعارض أو استتر عن أهل مصر لعلّة وظهر لغير أهل ذلك المصر؛ ولكن الفرض إنّما يتعلّق على العباد به؛ إذ هو العلم دون غيره، بما قدّمناه من آي القرآن وما جاء عن الصادقين عليه السلام^(٢). وكأنّه يظهر منه التلازم في طلوع الهلال بين بقاع الأرض؛ وأنّ خفاءه أو استتاره عن بعض الأمصار بعد طلوعه في غيره إنّما هو لعارض أو علّة. ولو كان بين دخول الشهر في بلد بطلوع الهلال فيه وبين دخول الشهر في بلد لم ير الهلال فيه تفصيل بين وحدة الأفق واختلافه لكان المناسب بيان ذلك في هذا الموقع من كلامه عليه السلام.

(١) سلسلة النبايع الفقهية ٦: ٢٩.

(٢) المصدر السابق ٦: ٤٤.

ونحو من كلام المفيد كلام الراوندي^(١) في فقه القرآن.

وقال السيّد المرتضى: وعلامة دخول شهر رمضان رؤية الهلال... فإن شهد عدلان على رؤية الهلال وجب الصوم^(٢).

ولم يفصل في قبول شهادة العدلين بين كونها من البلد وخارجه؛ ولا في الخارج بين القريب والبعيد - كما فصل في بعض الكلمات أو أُشير إلى التفصيل وردّ - وفقاً للروايات في مثل العبارة المتقدمة.

فلا يرد على الاستشهاد بهذه العبارة للقول بكفاية طلوع الهلال في بلد لسائر البلاد بأنها ليست في مقام البيان من هذه الجهة؛ وإنما هي بصدّد حجّة البيّنة في مقابل تعيّن مباشرة المكلف للرؤية.

توضيح دفع الإيراد: أنّ المفصل أو المصرّح بالإطلاق ذكر الأمرين في مثل الموقع المتقدم؛ كما تقدّم في عبارة المقنع ويأتي في غيرها.

وقال أبو الصلاح في الكافي: وعلامة دخوله رؤية الهلال؛ وبها يعلم انسلاخه. ويقوم مقامها شهادة رجلين عدلين في الغيم وغيره من العوارض؛ وفي الصحو وانتفائها إخبار خمسين رجلاً... فإن قامت البيّنة برؤية الهلال ليلة يوم قد أفطر في أوّله فعليه قضاءه^(٣).

وقال الشيخ في النهاية: علامة الشهر رؤية الهلال مع زوال العوارض والموانع... فإن لم تره - لتركك الترائي له - ورؤي في البلد رؤية شائعة وجب

(١) المصدر السابق ٦: ٢٠٤.

(٢) المصدر السابق ٦: ٩١.

(٣) المصدر السابق ٦: ١٢٤.

أيضاً عليك الصوم، فإن كان في السماء علة ولم يره جميع أهل البلد ورآه خمسون نفساً وجب أيضاً الصوم. ولا يجب الصوم إذا رآه واحد أو اثنان؛ بل يلزم فرضه لمن رآه حسب؛ وليس على غيره شيء.

ومتى كان في السماء علة ولم يرَ في البلد الهلال أصلاً ورآه خارج البلد شاهدان عدلان وجب أيضاً الصوم. وإن لم يكن هناك علة وطلب فلم يرَ الهلال لم يجب الصوم؛ إلا أن يشهد خمسون نفساً من خارج البلد أنهم رأوه. ومتى لم ير الهلال في البلد ولم يجئ من الخارج من يخبر برؤيته عددت من الشهر الماضي ثلاثين يوماً^(١).

وظاهر ابن إدريس أيضاً عدم التفصيل؛ حيث حكى كلام النهاية ولم يشكل عليه من هذه الناحية. ومن الغريب عدم تعرّضه للتفصيل ولو بعنوان الحكاية سيما عن الشيخ في المبسوط. وقد ذكر قبل ذلك في علائم الشهر: وكذلك إن شهد برؤيته شاهدان عدلان وجب عليك الصوم سواء كانت السماء مصحية أو فيها علة؛ أو كان من خارج البلد أو داخله وعلى كلّ حال^(٢).

ومراده من كلّ حال احتمال سماء البلد على غيم وعلة وعدمه. وقال سَلَّار في المراسم: فالواجب معرفة ما يعرف به دخول شهر رمضان وما يُعرف به تصرّمه؛ وهو رؤية الأهلة إذا تظاهرت أو شهد بها في أوّله واحد عدل؛ وفي آخره اثنان عدلان؛ فإن تعدّرت رؤية الأهلة

(١) المصدر السابق ٦: ١٣٥.

(٢) المصدر السابق ٦: ٢٧٩.

فالعدد... ومعرفة دخول النهار والليل الذي رسم أن يسك ويفطر فيها؛ وهو من طلوع الفجر الثاني في أفق الإقليم إلى سقوط الشمس فيه؛ واجتناب المحذور فيه^(١).

وظني أن المقابلة بين ما يحقق دخول الشهر وانقضائه من رؤية الأهلة أو الشهادة عليها بلا اختصاص ببلد المكلف، وبين ما يكون معياراً لزمان الإمساك والإفطار في اليوم واليلة من خصوص أفق الإقليم كالصرح في عدم العبرة بوحدة الأفق.

وظاهر الغنية أيضاً هو عدم التفصيل؛ فإنه مع تأخره عن الشيخ وابن البراج اللذين فصلاً لم يتعرض للتفصيل^(٢). وكذا ابن إدريس فإنه أيضاً لم يتعرض لحكاية التفصيل عمّن سبقه، سيما عن مثل الشيخ؛ الذي دأبه حكاية أقواله والردّ عليه فيما لا يرتضيه. وبالجمله فعدم تعرّضه لحكاية قول الشيخ في المقام مريب، بل تقدّم من ابن إدريس إطلاق دخول الشهر برؤية الهلال في خارج البلد.

وقال في المنتهى: إذا رأى الهلال أهل بلد وجب الصوم على جميع الناس؛ سواء تباعدت البلاد أو تقاربت؛ وبه قال أحمد والليث بن سعد وبعض أصحاب الشافعي.

وقال الشيخ رحمه الله: إن كانت البلاد متقاربة - لا تختلف في المطالع كبغداد والبصرة - كان حكمها واحداً؛ وإن تباعدت كبغداد ومصر كان لكل بلد

(١) المصدر السابق ٦: ١٦٢.

(٢) المصدر السابق ٦: ٢٢٥.

حكم نفسه....

لنا: أنه يوم من شهر رمضان في بعض البلاد للرؤية، وفي الباقي بالشهادة، فيجب صومه؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(١).

ولأن البيّنة العادلة شهدت بالهلال فيجب الصوم؛ كما لو تقاربت البلاد؛ ولأنه شهد برؤيته من يقبل قوله فيجب القضاء لو فات؛ لما رواه الشيخ عن ابن مسكان والحلي... وفي رواية منصور... وفي الحسن عن أبي بصير:...

علّق عليه -يعني في الحسن- وجوب القضاء بشهادة العدلين من جميع المسلمين؛ وهو نصّ في التعميم قريباً وبعداً.

ثم ذكر نصوص عبد الرحمان وصحيح هشام، وذكر أن أحاديث كثيرة دلّت على ذلك؛ لتضمّنها وجوب القضاء إذا شهدت البيّنة بالرؤية، ولم يعتبروا قرب البلاد وبعداً.

ثم نقل رواية عامية دليلاً للقول الآخر؛ وردّ عليه باحتمال أن ابن عباس لم يعمل بشهادة قريب؛ قال: والظاهر أنه كذلك؛ لأنه واحد. وعمل معاوية ليس حجة؛ لاختلال حاله عنده؛ لانحرافه عن عليّ عليه السلام ومحاربه له، فلا يعتدّ بعمله.

وأيضاً فإنه يدلّ على أنهم لا يفترون بقول الواحد؛ أمّا على عدم القضاء فلا.

ثم قال: ولو قالوا: إن البلاد المتباعدة تختلف عروضها فجاز أن يرى

الهلل في بعضها دون بعض لكروية الأرض.

قلنا: إن المعمورة منها قدر يسير وهو الربع؛ ولا اعتداد به عند السماء.

وبالجملة: إن علم طلوعه في بعض الأصقاع وعدم طلوعه في بعضها المتباعد عنه - لكروية الأرض - لم يتساو حكاهما؛ أمّا بدون ذلك فالتساوي هو الحق^(١).

والنصوص المشار إليها في كلامه تأتي في مواضعها عند الاستدلال للمسألة.

وأول من فصل بين البلاد المتقاربة وغيرها - فيما عثرنا عليه - هو الشيخ في المبسوط؛ ولذا قال في الدروس بعد ذكر التفصيل: قاله الشيخ^(٢). ثم إن هذا التفصيل مذكور في كلمات معاصري الشيخ ومن تأخر عنه؛ كابن البراج وابن حمزة؛ وربما أرسل إرسال المسلم في كلام بعض المتأخرين؛ كالشرائع وجملة من كتب العلامة كالإرشاد والتلخيص؛ حتى إنه لم يذكر فيها قول المخالف. وإن اختار في المنتهى خلاف ذلك كما قيل.

حتى انتهى الأمر إلى المتأخرين فاختر جملة منهم - أمثال صاحب الحقائق والوافي والمستند والجواهر وغيرها - وحدة الآفاق في الحكم، وردوا على التفصيل.

ومن يظهر منه أن التفصيل من إبداع المتأخرين هو الفيض الكاشاني؛

(١) المنتهى ٢: ٥٩٢.

(٢) سلسلة الينابيع ٢٩: ١٥٨.

قال في المحكي عنه في الحدائق: والظاهر أنه لا فرق بين أن يكون ذلك البلد المشهود برؤيته فيه من البلاد القريبة من هذا البلد أو البعيدة منه؛ لأن بناء التكليف على الرؤية لا على جواز الرؤية؛ ولعدم انضباط القرب والتباعد لجمهور الناس؛ ولإطلاق اللفظ. فما اشتهر بين متأخري أصحابنا من الفرق ثم اختلافهم في تفسير القرب والبعد بالاجتهاد لا وجه له^(١).

قال الشيخ في المبسوط: ومتى لم ير الهلال في البلد ورؤي خارج البلد على ما بيناه وجب العمل به إذا كان البلدان التي رؤي فيها متقاربة بحيث لو كانت السماء مصحية والموانع مرتفعة لرؤي في ذلك البلد أيضاً؛ لاتفاق عروضها وتقاربها مثل بغداد وواسط والكوفة وتكريت والموصل. فأما إذا بعدت البلاد مثل بغداد وخراسان وبغداد ومصر فإن لكل بلد حكم نفسه؛ ولا يجب على أهل بلد العمل بما رآه أهل البلد الآخر^(٢).

وقال ابن البراج في المهذب: علامة دخول شهر رمضان رؤية الهلال مع زوال العوارض... فإن لم تر الهلال - لترتكب النظر إليه والتصدّي لرؤيته - ورآه الناس رؤية شائعة في البلد الذي أنت فيه وجب أيضاً الصوم من الغد؛ وإن لم يره أهل البلد وكان في السماء علّة ورآه خمسون رجلاً وجب أيضاً الصوم... وإذا كان في السماء علّة ولم يره أحد من أهل البلد ورآه من خارجه شاهدان عدلان وجب الصوم.

ومتى لم يكن في السماء علّة وتصدّي الناس لرؤيته فلم يروه لم يجب

(١) الحدائق ١٣: ٣٦٨.

(٢) موسوعة سلسلة البابيع ٢٩: ٧٨.

الصوم. فإن شهد من خارج البلد خمسون رجلاً برؤيته وجب الصوم؛ وإذا لم يشاهد أحد الهلال ولا ورد خبر من خارج البلد برؤيته عددت بشهر الماضي ثلاثين يوماً، وصمت بنية الوجوب.

فإن ثبت بعد ذلك بينة عادلة برؤيته قبل يوم صيامك بنية الوجوب بيوم كان عليك قضاؤه... وإذا كانت البلدان متقاربة ولم ير الهلال في البلد ورؤي من خارجه على ما قدّمنا بيانه في الشهادة وجب العمل به. هذا إذا لم يكن في السماء علة وكانت الموانع مرتفعة؛ أو كانت البلدان كما ذكرنا متقاربة؛ حتى لو رؤي الهلال في أحدهما لرؤي في الآخر مثل طرابلس وصور؛ ومثل صور ورملة ومثل حلب وطرابلس ومثل واسط وبغداد وواسط والبصرة. وأما إذا كانت البلدان متباعدة مثل طرابلس وبغداد وخراسان ومصر وبغداد وفلسطين والقيروان وما جرى هذا المجرى فإن لكل بلد حكم صقعه ونفسه؛ ولا يجب على أهل بلد ممّا ذكرناه العمل بما رآه أهل البلد الآخر^(١).

وقال ابن حمزة في الوسيلة: ورؤية هلال رمضان لم يخل من ستة أوجه: إمّا رآه واحد أو أكثر أو رؤي في البلد مع عذر أو فقده أو خارج البلد مع وجود عذر أو فقده... إلى أن قال: وإذا رؤي في بلد ولم ير في آخر، فإن كانا متقاربين لزم الصوم أهليهما معاً؛ وإن كانا متباعدين مثل بغداد ومصر أو بلاد خراسان لم يلزم أهل الآخر^(٢).

(١) المصدر السابق: ٦: ١٧٦.

(٢) المصدر السابق: ٦: ٢٤٠.

وقال في إصباح الشيعة: علامة شهر رمضان رؤية الهلال أو قيام البيّنة برؤيته دون العدد، فمن لم يره وقد رؤي في البلد رؤية شائعة وجب عليه الصوم. وكذا إذا كان في السماء غيم أو غبار وشهد عدلان مسلمان برؤيته من أهل البلد أو من خارجه وجب الصوم. ومع فقد العلة لا يقبل إلا بشهادة خمسين رجلاً من البلد أو الخارج.

ومتى لم ير في البلد ورؤي في بلد آخر أو في البراري وجب العمل به إذا كان البلد الذي رؤي فيه بحيث لو كانت السماء مصحية والموانع مرتفعة لرؤي في الموضعين معاً، لتقاربهما. وأمّا إذا بعدت فلكلّ بلد حكم نفسه؛ ولا يجب على أحدهما العمل بما رؤي في الآخر^(١).

وقال في الشرائع بعد ذكر الرؤية والشياع وغيرهما: وقيل: تقبل - يعني الشاهدين - مطلقاً - يعني مع العلة وبدونها - وهو الأظهر سواء كانا من البلد أو خارجه. وإذا رؤي في البلاد المتقاربة كالكوكة وبغداد وجب الصوم على ساكنيها أجمع؛ دون المتباعدة كالعراق وخراسان؛ بل يلزم حيث رؤي^(٢).

ولكنّه ﷺ لم يتعرّض للتفصيل في المختصر النافع، بل قال: قيل: لا يقبل مع الصحو إلا خمسون نفساً أو اثنان من خارج. وقيل: يقبل شاهدان كيف كان، وهو الأظهر^(٣).

(١) المصدر السابق ٦: ٢٥٤.

(٢) المصدر السابق ٦: ٣٣٢.

(٣) المصدر السابق ٦: ٢٤٨.

دعوى التلازم بين طلوع الهلال في بلد وطلوعه في سائر البلدان

ثم إنه يظهر من غير واحد كفاية الطلوع في بعض البلاد لدخول الشهر في سائر البلدان؛ وذلك على أساس التلازم بين الطلوع في البلاد كما في الحدائق، ويظهر من سيدنا الأستاذ، وكذا يظهر من العلامة في المنتهى ومن صاحب الجواهر وغيرهم؛ وإن كان مبناهم في التلازم بين طلوع الهلال على الآفاق المختلفة مختلفاً.

فبنى الحدائق على نفي كروية الأرض؛ وعلى أساسه التزم باستلزام طلوع الهلال في أفق طلوعه في سائر الآفاق. وسيأتي تحقيق ما فيه.

ومبنى العلامة وصاحب الجواهر وجملة من الفقهاء هو: صغر القسم المسكون من الكرة الأرضية وبُعد الأرض عن السماء؛ وهذا موجب لعدم استتار الهلال الطالع على الناس في أفق عن بقية الآفاق المسكونة؛ حيث ذكروا أن المسكون هو ربع الأرض؛ ومرادهم أن طلوع الهلال قبل الغروب في بلد ملازم لطلوعه في سائر البلاد قبل غروبهم؛ وإن اختلف زمان غروب الشمس في تلك البلاد. وقد تقدّم الإشكال في مبناهم.

ومبنى سيدنا الأستاذ أمر سيأتي بيانه عند نقل عبارته؛ وربما يرجع إلى ما احتمله النراقي من كفاية الطلوع في بلد لسائر البلاد حتى التي لم يطلع الهلال فيها.

قال في الحدائق بعد حكاية كلام المنتهى -المتقدّم- واستظهار الميل من العلامة إلى القول بمساواة البلاد مع الرؤية في بعضها:

وما ذكره ﷺ هو الحقّ المعتضد بالأخبار الصريحة الصحيحة التي نقل بعضها.

وأما ما ذكره الفاضل الخراساني في الذخيرة من الأجوبة هنا عن كلامه فهو من جملة تشكيكاته الركيكة واحتمالاته الواهية.

وملخصه: إنّنا نقول بوجوب الصوم أو القضاء مع الفوات، متى ثبتت الرؤية في بلد آخر قريباً أو بعيداً. وما ادّعوه من الطلوع في بعض وعدم الطلوع في آخر بناءً على ما ذكروه من الكروية ممنوع.

ومما يبطل القول بالكروية إنهم جعلوا من فروع ذلك أن يكون يوم واحد خميساً عند قوم وجمعة عند آخرين وسبتاً عند قوم؛ وهكذا.

وهذا ممّا تردّه الأخبار المستفيضة في جملة من المواضع؛ فإنّ الاستفادة منها -على وجه لا يزاحمه الريب والشكّ- أنّ كلّ يوم من أيّام الاسبوع وكلّ شهر من شهور السنة أزمان معيّنة معلومة نفس أمرية:

كالأخبار الدالة على فضل يوم الجمعة؛ وما يُعمل فيه؛ واحترامه؛ وأنّه سيّد الأيّام؛ وسيّد الأعياد؛ وأنّ من مات فيه كان شهيداً؛ ونحو ذلك.

وما ورد في أيّام الأعياد من الأعمال والفضل؛ وما ورد في يوم الغدير ونحوه من الأيّام الشريفة.

وما ورد في شهر رمضان من الفضل والأعمال والاحترام؛ ونحو ذلك. فإنّ ذلك كلّ ظاهر في أنّها عبارة عن أزمان معيّنة نفس أمرية. واللازم على ما ادّعوه من الكروية أنّها اعتبارية باعتبار قوم دون آخرين.

ومثل الأخبار الواردة في زوال الشمس؛ وما يعمل بالشمس في وصولها إلى دائرة نصف النهار؛ وما ورد في ذلك من الأعمال؛ فإنه بمقتضى الكروية يكون ذلك من طلوع الشمس إلى غروبها؛ لا اختصاص به بزمان معين؛ لأن دائرة نصف النهار بالنسبة إلى كل قوم غيرها بالنسبة إلى آخرين^(١).

مناقشة كلام المحدث البحراني

أقول: لا مناص من بيان الخلل في كلامه^(٢)؛ لما أنه قرن بين عقيدته وبين دلالة الأدلة السمعية والنقلية من الروايات على ذلك. ولما كانت عقيدته^(٣) في نفي كروية الأرض وما رتبته على ذلك من الأمور واضحة البطلان في هذه الأعصار فلتكلاً يسري الريب - سيما من ضعفاء العقيدة - إلى النصوص والروايات والأئمة الذين صدرت تلك النصوص عنهم كان الواجب بيان أن ما زعمه من تضمن النصوص لما ذهب إليه هو واعتقده من نفي الكروية وما رتبته عليه لا أساس له؛ فأقول: الذي يظهر من كلامه أمران:

الأول: نفي كروية الأرض؛ وعلى أساسه يكون دخول الشهر وطلوع الهلال في الآفاق المختلفة في زمان ولحظة واحدة.

والثاني: نفي الكروية للأرض؛ وعلى أساسه يكون دخول الأوقات اليومية وتحققها من طلوع الشمس وزوالها وغروبها أيضاً في زمان واحد

في البلاد؛ حيث ادّعى في آخر كلامه دلالة النصّ على اختصاص زوال الشمس ووصول الشمس إلى دائرة نصف النهار بزمان معيّن في كلّ الأرض.

وكلا الأمرين لا يشهد لهما النصوص، بل النصوص مصرّحة بخلاف الأمر الثاني؛ وظاهرة - على الأقلّ - في نفي الأمر الأوّل.

وأما ما استند إليه من النصوص لما ذهب إليه فغاية مضمونها: أنّ الأيّام الخاصّة كالجمعة وغيرها والغدير ونحوه هي أوقات خاصّة وليست اعتباريّة؛ وأما أنّ هذه الأوقات الخاصّة متّحدة في البقاع المختلفة بلحاظ عمود الزمان العام - في مقابل الزمان الخاصّ كطلوع الشمس وزوالها ونحو ذلك - فلا يستشّم من شيء من النصوص فضلاً عن ظهورها أو دلالتها القطعيّة على ذلك.

نعم، هناك بعض النصوص والآيات تضمّنت نزول بعض الملائكة في أوقات خاصّة؛ كليلة القدر أو يوم الجمعة؛ فربّما يقال بدلالة هذه النصوص على ما زعمه صاحب الحقائق؛ لدلالة هذه النصوص على تعيين وقت نزول الملك الخاصّ بحسب الزمان العام؛ فلو لم يكن الزمان الخاصّ كالليل والنهار متعيّناً بحسب الزمان العام ومتّحداً معه لم يكن لهذه النصوص مفهوم.

ولكن لا دلالة في هذه النصوص أيضاً على الزعم المتقدّم؛ لعدم استلزام مضمونها لاتّحاد الزمان الخاصّ مع الزمان العام - والذي عليه يبتني الاستدلال - فإنّه لا مانع من تعدّد نزول الملائكة المفروضة في هذه

النصوص المشار إليها؛ لتعدّد الأزمنة الخاصّة كليلة القدر - بلحاظ الزمان العام - في مختلف بقاع الأرض؛ فبدأ ليلة القدر في كلّ بقعة يختلف عن مبدئها في غيرها بلحاظ الزمان العام، فلو كان مضمون النصّ هو تعيين زمان النزول بمثل مبدأ الليل فلا مانع من تعدّد نزول الملك باختلاف البقاع في مبدأ الليل؛ ولا ينافيه النصّ المتقدّم.

مع أنّه لو كان نزول الملك كنزول الإنسان وفرض نزوله في مبدأ ليل أوّل نقطة من الأرض - على أساس فرض تعيين نقطة لذلك والذي على أساسه يتعيّن أيام الأسبوع وغيرها في البلاد - فلا حاجة إلى أن يصعد ثمّ ينزل في مبدأ ليل النقطة الأخرى؛ بل لو استمرّ على الكوران على الأرض بكوران الليل صدق نزوله على كلّ نقطة في ليلة القدر.

مع أنّه في غير الأزمنة المقدّرة بمثل اللحظة - أعني الأزمنة المتّحدة اعتباراً كالليل والنهار مع طول مدّتها - فحيث إنّ بين البقاع المتعدّدة اشتراك ولو في بعض أجزاء الأوقات كاشتراك بلدين في ساعات بل ودقائق من الليل، فلو نزل الملك في الليل المشترك بين البلدين - وإن كان نزوله في مبدأ ليل بلد ونهايات ليل الآخر - صدق مضمون النصّ؛ لو كان مضمونه وقوع نزول الملك في ضمن الزمان الممتدّ كالليل المشترك بين البلاد المختلفة ولو في شطر منه، فيكفي لنزول الملك ليلة القدر على الأرض نزوله مرّتين؛ لعدم اشتراك كلّ نقطة من الأرض وما يقابلها، في وصف النهار والليل.

وستأتي عبارة التراقي: الحقّ الذي لا محيص عنه عند الخبير: كفاية الرؤية في أحد البلدين للبلد الآخر مطلقاً؛ سواء كان البلدان متقاربين

أو متباعدين كثيراً.

وقال في الجواهر تعليقاً على عبارة الشرائع المتقدمة - دون البلاد المتباعدة - قال: ممّا علم فيه اختلاف المطالع أو احتمال؛ فلا يجب الصوم ولا القضاء؛ للأصل بعد انصراف النصوص إلى غير الفرض. لكنّه قد يشكل بمنع اختلاف المطالع في الربع المسكون؛ إمّا لعدم كروية الأرض بل هي مسطّحة فلا تختلف المطالع حينئذٍ؛ إمّا لكونه قدراً يسيراً لا اعتداد باختلافه بالنسبة إلى علوّ السماء... إلى أن قال: ضرورة عدم اتفاق العلم بذلك - يعني باختلاف المطالع للهلال - عادةً؛ فالوجوب على الجميع مطلقاً قوي^(١).

كلام المحقق الخوئي رحمه الله وتحليله

وقال سيّدنا الأستاذ في المنهاج: وهذا القول - أي كفاية الرؤية في بلد ما لثبوت الهلال في بلد آخر مع اشتراكهما في كون ليلة لهما معاً وإن كان أوّل ليلة لأحدهما وآخر ليلة للآخر ولو مع اختلاف أفقهما - هو الأظهر؛ ويدلّنا على ذلك أمران:

الأوّل: أنّ الشهور القمرية إمّا تبدأ على أساس وضع سير القمر واتّخاذه موضعاً خاصّاً من الشمس في دورته الطبيعية؛ وفي نهاية الدورة يدخل تحت شعاع الشمس، وفي هذه الحالة (حالة المحاق) لا يمكن رؤيته في أيّة

بقعة من بقاع الأرض؛ وبعد خروجه عن حالة المحاق والتمكّن من رؤيته ينتهي شهر قري ويبدأ شهر قري جديد.

ومن الواضح أنّ خروج القمر من هذا الوضع هو بداية شهر قريّ جديد لجميع بقاع الأرض على اختلاف مشارقها ومغاربها - لا لبقعة دون أخرى - وإن كان القمر مرئياً في بعضها دون الآخر؛ وذلك لما منع خارجي كشعاع الشمس أو حيلولة بقاع الأرض أو ما شاكل ذلك؛ فإنّه لا يرتبط بعدم خروجه من المحاق؛ ضرورة أنّه ليس لخروجه منه أفراد عديدة؛ بل هو فرد واحد متحقّق في الكون لا يعقل تعدّده بتعدّد البقاع، وهذا بخلاف طلوع الشمس؛ فإنّه يتعدّد بتعدّد البقاع المختلفة، فيكون لكلّ بقعة طلوع خاصّ بها.

أقول: مع الغضّ عن عدم وجود القيد الذي ذكره - أعني اشتراك البلدين في جزء من الليل - في النصوص، إن كان مراده الاشتراك حين الرؤية فلازمه اختلاف الحكم بحسب اختلاف السنين؛ ففي الفصول التي يطول ليها تكون البلاد المشتركة في الليل أكثر من الفصول التي يقصر ليها؛ فرؤية الهلال في بلد تكفي للحكم بدخول الشهر في بلد آخر في بعض السنين، بينما لا يحكم بالكفاية في بعض السنين الآخر، وهذه نتيجة غريبة مترتبة على ما أفتي به ﷺ.

ثمّ أقول: يحتمل في كلام سيّدنا الأستاذ أمور:

الأول: أن يكون مراده ما صرّح باحتماله النزاق - أعني كفاية طلوع الهلال في بعض الآفاق للتلبّس بالشهر في سائر الآفاق - حتّى التي لم يكن

طلع الهلال فيها.

الثاني: - وهو الأظهر - أن مراده أن طلوع الهلال حالة عامّة للأرض لا تختلف وجوداً وعدمّاً باختلاف البقاع؛ لا بمعنى أن طلوع الهلال قبل الغروب في بقعة ملازم لطلوع الهلال قبل غروب الشمس في سائر البلاد؛ فإنّ هذا خلاف الوجدان، بل بمعنى أن طلوع الهلال في أفق قبل غروب ذلك المكان موجب لحلول الشهر في كلّ البلاد - حتّى التي لم يكن الهلال طالعاً فيها عند غروب شمسها - وذلك لكون العبرة في حلول الشهر إنّما هو بطلوع الهلال من المحاق، وهو آن واحد لكلّ الأرض؛ لا بقابليّته للرؤية في كلّ بقعة في زمان واحد؛ وذلك لاختلاف البقاع في إمكان الرؤية فيها وعدمه وفي بعض الأزمنة.

فلو فرضنا فرضناً ذهنياً أنّه في زمان طلوع الهلال وخروجه من شعاع الشمس في بلد أن المكلف الذي لم يكن طلع الهلال في أفقه عند مغرب شمسهِ ثبت في محله وأُزيح من أمامه مقدار الأرض المانع له من رؤية محلّ القمر لرأى الهلال كما يراه من طلع الهلال في أفقه.

فشأن الأرض المانعة من رؤية الهلال شأن سائر الموانع من قبيل الغبار والغيَم؛ وإن فرّق النراقي في المستند بين مانعيّة الأرض وغيرها في الاصطلاح؛ حيث عدّ الأوّل مانعاً سماوياً والثاني - أعني الغيم والغبار - مانعاً أرضياً؛ ولكن هذا الفرق ليس فارقاً في حلول الشهر على كلّ بقاع الأرض. الثالث: أن يكون المراد أن طلوع الهلال حالة عامّة للأرض؛ لا بمعنى كون الهلال قابلاً للرؤية في مطلعته من المحاق في كلّ البلاد على تقدير عدم

حيلولة الأرض وبقاعها، بل بمعنى أنّ الهلال يكفي طلوعه في بعض الأصقاع لدخول الشهر في كلّ الأرض؛ حتّى النقطة التي لا يكون طلوع الهلال متحقّقاً فيها على تقدير عدم حيلولة بقاع الأرض.

فلو فرض اختلاف طلوع الهلال وخروجه من المحاق بالنسبة إلى بقاع الأرض - كما أنّه مختلف بالنسبة إلى الأرض وغيرها من بعض نقاط الفضاء - إلّا أنّه يكفي لدخول الشهر في كلّ الأرض بمجرد طلوع الهلال في بعض البقاع.

ثمّ إنّ ظاهر اعتبار سيّدنا الأستاذ قيد اشتراك بلد الرؤية وغيرها في جزء من الليل، هو عدم كفاية الهلال بدون ذلك؛ حتّى لو فرض أنّ الهلال رؤي قبل الغروب بساعة في بلد فالعبرة باشتراك سائر البلدان مع بلد الرؤية أيضاً في الليل.

ولكن دليله ﷺ لا يساعد على ذلك؛ بل مقتضاه أنّه متى رؤي الهلال في نقطة وكان حين الرؤية ليلاً في بلد - احترازاً عن فروض انقضاء ليل البلد حين الرؤية في هذا البلد - حكم بدخول الشهر في غير بلد الرؤية أيضاً من البلد الآخر الذي كان ليلاً حين الرؤية وإن لم يشترك في جزء من الليل مع بلد الرؤية؛ فإنّ اعتبار سيّدنا الأستاذ طلوع الهلال حالة كونيّة عامّة يقتضي دخول الشهر في كلّ البلاد بمجرد طلوع الهلال ورؤيته في بعض الآفاق. غاية الأمر أنّه لما كان مبدأ الشهور بحسب الارتكاز من الليل فيشترط أن يكون طلوع الهلال ورؤيته في حال بقاء ليل سائر البلدان ممّا يُراد بالحكم بدخول الشهر فيها بالرؤية في بلد آخر. وأمّا اشتراك سائر البلدان مع بلد

الرؤية في الليل فلا خصوصية له سوى ما ذكرناه من لزوم بدء الشهر في الليل ولو في جزء منه؛ وهذه الخصوصية متحققة مع طلوع الهلال ورؤيته مع كون سائر البلدان أو بعضها لم ينقض ليلها؛ سواء اشتركت مع بلد الرؤية في جزء من الليل أم لا.

نعم يحكم حينئذٍ بدخول شهر سائر البلدان قبل الحكم بدخول الشهر في هذا البلد حيث إنّ مبدأ الشهر في ذلك البلد يحسب من بداية ليله، بينما يكون تحقق الليل في سائر البلدان قبل بلد الرؤية وهذا لا بأس به.

ثمّ إنّّه قد يؤخذ على سيّدنا الأستاذ في اعتباره قيد الاشتراك في جزء من الليل بأنّه ينافي ما التزم به من الحكم بكون الهلال إذا رُوي قبل الزوال فهي لليلة السابقة ويحكم بدخول الشهر من الليل السابق.

بيان ذلك: أنّه إذا رُوي الهلال في بلد قبل الغروب كما هو المتعارف فيكون الهلال - حسب ما اختاره السيّد الأستاذ - طالعاً في كلّ الأرض؛ لكونه حالة كونية عامّة، ولا فرق في هذا الطلوع بين البلاد التي تشترك مع بلد الرؤية في الليل وغيرها؛ ونتيجة ذلك أنّ الهلال يكون طالعاً حتّى في البلد الذي لا يشترك مع بلد الرؤية في شيء من الليل أصلاً ويكون حين الرؤية نهاره؛ فإذا كان طلوع الهلال في نهار البلد الآخر قبل الزوال فيدخل في مسألة أنّ طلوع الهلال قبل الزوال يكون لليلة سابقة؛ ونتيجة ذلك كون ذاك اليوم من الشهر الجديد مع عدم اشتراكه في شيء من الليل أصلاً مع بلد الرؤية. فبين المبنيين - أعني وحدة الآفاق وكون الهلال قبل الزوال لليلة السابقة - تنافٍ.

ويردّه: أنّه لا يبعد أن يكون المناط رؤية الهلال قبل الزوال لا كون الهلال طالعاً في الأفق وإن لم يكن قابلاً للرؤية؛ فإنّ الموجب للحكم بدخول الشهر من الليلة السابقة بلوغ الهلال حدّاً يكون قابلاً للرؤية في ضوء النهار، لا مجرد العلم بطلوع الهلال، فتأمّل.

ثمّ إنّ الاستدلال لأصل ما اختاره الأستاذ رحمه الله من الحكم بوحدة الآفاق سيّتضح عند الاستدلال للمختار.

اعتبار الاشتراك في الليل لدخول الشهر في غير بلد الرؤية

ولكن الذي ينبغي البحث عنه هنا هو الدليل على ما اختاره من قيد الاشتراك مع بلد الرؤية ولو في جزء من الليل.

يمكن أن يستدلّ له بأمرين:

أحدهما: أنّ الشهر في الارتكاز المتشرّعي بل العرف العام لا يبدأ إلّا من الليل؛ ولا يمكن أن يكون النهار مبدأ لتحقّق الشهر حسباً ارتكز عند العرف العام؛ فلو كان مبدأ طلوع الهلال ورؤيته مصادفاً لوقت نهار بلد آخر لا يمكن أن تكون تلك الساعة مبدأ للشهر؛ فإمّا أن يكون مبدأ الشهر هو الليلة اللاحقة، وهو مطلوب الأستاذ.

أو يكون مبدأ الشهر الليلة الماضية، فيلزم منه شروع الشهر قبل خروج الهلال من المحاق.

ثانيهما: عدّة من النصوص والروايات يستفاد منها أنّ الهلال يكون الليل

لا للنهار؛ وإنما التردد في كون الهلال لليلة الآتية أو لليلة السابقة، فعدم كون الهلال للنهار مفروغ عنه.

مثل معتبرة حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية؛ وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلية»^(١). فكان عدم كون الهلال ليومه وحين طلوعه أمر مسلّم؛ بل هو إمّا لليلة السابقة أو اللاحقة؛

والرواية معتبرة؛ مع أنّه لا حاجة في إثبات ما هو المقصود من الخبر إلى اعتبار سنده بل هو من قبيل إثبات اللغة بالأخبار الضعاف؛ حيث إنّه يكشف الخبر حتّى غير الثابت اعتباره عن ارتكاز الوضع.

إلا أن يقال: إنّ احتساب الأعداد كالأوّل من زمان الليل لا ينافي التلبّس بالشهر قبل ذلك. فيبقى الاستدلال بالعرف واللغة.

ومثله في الدلالة رواية محمّد بن مرازم عن أبيه عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا تطوّق الهلال فهو لليلتين؛ وإذا رأيت ظلّ رأسك فيه فهو لثلاث»^(٢).

ومعتبرة حمّاد بن عيسى عن إسماعيل بن الحسن (بحر) عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة؛ وإذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين»^(٣).

ولا يهّمنا كون مضامين هذه الروايات من حيث كون الهلال لليلة

(١) الوسائل ٧: ٢٠٢، الباب ١ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الباب ٩، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

أو غيرها غير مفتى بها؛ بعدما كان الغرض - أعني إثبات ارتكازية بدء الشهر من الليل - يتحقق بها.

وفي رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن المغيرة يزعمون أن هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلية؛ فقال: «كذبوا؛ هذا اليوم لليلة الماضية؛ إن أهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا قد دخل الشهر الحرام»^(١).

فكان استدلال الإمام عليه السلام حسب هذه الرواية مبني على كون بداية الشهر من الليل ليمت إلحاق الليلة باليوم الآتي أو اليوم بالليلة الماضية؛ وإلا فلو أمكن بداية الشهر من النهار لم يكن رؤية الهلال دليلاً على إلحاق الليلة بعدها باليوم المتأخر.

ونسب إلى بعض المعاصرين أنه ذهب إلى كفاية طلوع الهلال في القارّات المسكونة في عصر التشريع في الحكم بدخول الشهر في كلّها؛ فلا يشترط وحدة أفق بلد الرؤية وغيرها في تلك المناطق؛ وأمّا في غير المناطق المسكونة قديماً كالأمريكتين فلا عبرة بطلوع الهلال فيها للحكم بدخول الشهر في القسم المسكون قديماً.

وكان الوجه فيه هو الترديد في مبدأ اليوم وأنّ يوم أمريكا يكون متأخراً عن يوم آسيا مثلاً أو بالعكس؛ والوجه في ذلك أن اعتبار بدء اليوم من مكان وخط نصف نهاري لا أصالة له، فبداية يوم كالسبت من أية نقطة فرضت فبجنب ذلك المكان وفي نفس النهار يتّصف الزمان بأنّه

يوم الأحد.

ولحلّ هذه المشكلة فرض خط وهمي بداية لليوم العالمي - وهو الخط المقابل لما يصطلح عليه بغرينش - ولا دليل على أنّ الشارع أمضى هذا الخطّ بالنسبة إلى الأمريكتين؛ وإنما المسلّم هو إمضاء وحدة المناطق المسكونة في عصر التشريع في اليوم؛ فالسبت سبت لتلك المناطق، وأمّا كونه سبتاً لأميركا فلم يثبت؛ إذ لم تكن القارّة مكتشفة آنذاك.

مباني القول بوحدة الآفاق

ثمّ إنّ المتحصّل ممّا قدّمناه: أنّ القائلين بوحدة الآفاق وكفاية طلوع الهلال في أفق لغيره على أقوال ومباني:

الأول: التلازم بين طلوع الهلال في الآفاق قبل غروب الشمس في كلّ البلدان على أساس صغر القسم المسكون من الأرض؛ ويظهر هذا من العلامة في أوّل كلامه في المنتهى وصاحب الجواهر وغيرهما.

الثاني: التلازم بين طلوع الهلال في الآفاق على أساس كون الأرض مسطّحة غير كروية، ويظهر هذا من صاحب الحقائق.

الثالث: كفاية طلوع الهلال في أفق لدخول الشهر على سائر الآفاق وإن لم يطلع الهلال فيها، ويظهر احتمال هذا المبنى من التراقي في المستند بعد الجزم بأصل القول بكفاية طلوع الهلال في أفق لغيره.

الرابع: عدم التلازم بين طلوع الهلال في الآفاق المختلفة قبل غروب

الشمس؛ ومع ذلك يحكم بدخول الشهر على كلّ البلدان إذا طلع الهلال قبل الغروب في بلد؛ لكون العبرة في طلوع الهلال -الذي هو المعيار لدخول الشهر في كلّ بلد- بقابلتيه للرؤية ولو بعد غروب الشمس لولا المانع الأرضي والسمائي؛ والمراد بالمانع السماوي مانعية نفس الأرض وحيلولة شطر منها عن رؤية الهلال؛ ولذا لو فرض بقاء الشخص في مكانه وأزج مقدار الأرض المانع للرؤية كان الهلال مشهوداً، والظاهر أنّ هذا مراد سيّدنا الأستاذ، وربّما كان هو مراد النراقي.

وهناك قول خامس: يرجع إلى مقام الإثبات؛ بعد تسليم تقوّم الشهر في كلّ بلد بطلوع الهلال فيه؛ وحاصله: أنّ طلوع الهلال في بعض البلاد موجب للحكم بدخول الشهر في كلّ بلد يحتمل طلوع الهلال فيه وإن لم يثبت؛ وهذا القول يظهر من العلامة في ذيل كلامه في المنتهى والسيد الحكيم في المستمسك واحتمله النراقي في المستند.

أقوال أهل السنة في وحدة الآفاق أو تعدّدها

قال ابن قدامة في المغني: إذا رأى الهلال أهل بلد لزم جميع البلاد الصوم؛ وهذا قول الليث وبعض أصحاب الشافعي. وقال بعضهم: إن كان بين البلدين مسافة قريبة لا تختلف المطالع لأجلها كبغداد والبصرة لزم أهلها الصوم برؤية الهلال في إحداها؛ وإن كان بينهما بُعد كالعراق والحجاز والشام فلكلّ أهل بلد رؤيتهم. وروى عكرمة أنّه قال: لكلّ أهل بلد

رؤيتهم؛ وهو مذهب القاسم وسالم وإسحاق؛ لما روى كريب قال: قدمت الشام واستهلّ عليّ هلال رمضان وأنا بالشام فرأينا الهلال ليلة الجمعة ثمّ قدمت المدينة في آخر الشهر فسألني ابن عباس ثمّ ذكر الهلال فقال: متى رأيتم الهلال؟ قلت: رأيناه ليلة الجمعة؛ فقال: أنت رأيته ليلة الجمعة؟ قلت: نعم ورآه الناس وصاموا وصام معاوية؛ فقال: لكن رأيناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتّى نكمل ثلاثين أو نراه؛ فقلت: ألا تكفي برؤية معاوية وصيامه؟ فقال: لا؛ هكذا أمرنا رسول الله ﷺ^(١).

وجاء في موسوعة الفقه الإسلامي المقارن - المعروفة بمجمال عبد الناصر -: يختلفون - أي علماء الأمة - فيما إذا ثبت رؤية الهلال ببلد هل تلزم هذه الرؤية سائر المسلمين أو لا تلزمهم؛ اعتباراً للاختلاف في المطالع؟ أمّا الأحناف فلهم رأيان في المسألة؛ قال الكمال: وإذا ثبت في مصر لزوم سائر الناس؛ فيلزم أهل المشرق رؤية أهل المغرب في ظاهر المذهب. وقيل يختلف باختلاف المطالع؛ لأنّ السبب الشهر؛ وانعقاده في حقّ قوم لرؤيتهم القمر لا يستلزم انعقاده في حقّ آخرين مع اختلاف المطالع؛ وصار كما لو زالت أو غربت الشمس على قوم دون آخرين.

ومختار صاحب التحرير وغيره من المشايخ اعتبار اختلاف المطالع. أمّا المالكية فعلى أنّ الصوم يعمّ سائر البلاد قريباً أو بعيداً، ولا يراعى في ذلك مسافة قصر ولا اتفاق المطالع ولا عدمها. والشافعية: يفضلون؛ فإذا روي الهلال ببلد لزم حكمه البلد القريب منه

(١) المغني ٣: ٦، وفي نسخة الصفحة ٥. والرواية المذكورة رواها الترمذي ومسلم والنسائي وابن داود.

قطعاً؛ كبغداد والكوفة؛ لأنّهما كبلدة واحدة كما في حاضري المسجد الحرام؛
دون البعيد في الأصحّ كالحجاز والعراق، والثاني في البعيد أيضاً.

والبعيد مسافة القصر؛ وصحّحه النووي في شرحه مسلم؛ لتعليق الشرع
بها كثيراً من الأحكام. وقيل: البعيد باختلاف المطالع. قلت: هذا أصحّ؛ إذ
أمر الهلال لا تعلق له بمسافة القصر.

ولو شكّ في اتفاقها - أي المطالع والعروض - أي خطوط الطول والعرض
- فهو كاختلافها. وتبّه السبكي على أنّها إذا اختلفت لزم من رؤيته بالبلد
الشرقي رؤيته بالبلد الغربي من غير عكس؛ ثمّ ذكر انتقال المكلف من بلد
الرؤية إلى غيرها وبالعكس.

ومذهب الحنابلة عدم اعتبار اختلاف المطالع عند رؤية بلد من البلاد.
وعنه - أي الإمام أحمد - ورؤية بعض البلاد رؤية لجميعها^(١).

التحقيق في وحدة الآفاق في الشهور

ويقع البحث في مقامين:

الأول: ما هو المعيار في دخول الشهر في البلدان بحسب الثبوت؛ وأنّ
ضابطه هل هو طلوع الهلال في كلّ بقعة وصقع؛ وأنّه إذا فرض طلوع
الهلال في أفق دون غيره لا يتحقّق دخول الشهر إلّا في خصوص أفق طلوع
الهلال فيه دون غيره من بقاع الأرض؛ ما لم يلزم طلوع الهلال في ذاك

(١) موسوعة الفقه الإسلامي المقارن ٤: ٩٥-٦٩، مادة اختلاف.

الأفق طلوعه في غيره؟

أو أنه يكفي لدخول الشهر في بلد طلوع الهلال من أية نقطة وأي أفق في العالم؛ فلا يتوقف دخول الشهر في بلد على طلوع الهلال في أفقه خاصة؟
الثاني: أنه على تقدير اشتراط دخول الشهر واقعاً في البلد بطلوع الهلال فيه وعدم كفاية طلوعه في غيره هل يشترط في مقام الإثبات - على تقدير طلوع الهلال في بعض الآفاق - إحراز طلوعه في سائر الآفاق؛ فمع الشك لا يحكم بدخول الشهر في البلد كما لو لم يحرز طلوع الهلال في الأفق الآخر - المفروض طلوع الهلال فيه؟

أو يكون طلوع الهلال في بعض الآفاق حجة على حلول الشهر في جميع البقاع والأرض وأما على ذلك، وبطبيعة الحال حيث لا مجال للأمانة مع العلم فمع إحراز عدم طلوع الهلال في بعض الآفاق لا يحكم بدخول الشهر فيه، وكل بلد أو أفق احتمل طلوع الهلال فيه حكم بذلك بعد إحراز طلوع الهلال في بعض الآفاق؟

أما البحث في المقام الأول: فالذي يظهر من الفقهاء المتأخرين - إلا النادر - التسالم على اشتراط دخول الشهر في كل بلد بطلوع الهلال فيه؛ وعدم كفاية طلوع الهلال في بلد لدخول الشهر واقعاً في بلد آخر.
نعم يظهر من سيّدنا الأستاذ رحمته الله التلازم بين طلوع الهلال في جميع البلدان؛ حتّى أنّه لا يتصوّر الطلوع في بلد دون غيره؛ وهذا بحث آخر.

ولكن صرّح العراقي - وقد يلوح من الكلام الذي نقلناه عن ابن قدامة اختياره - باحتمال كفاية طلوع الهلال في بعض الآفاق لدخول الشهر في

سائر البلاد مع تصريحه بإمكان اختلاف البلاد في طلوع الهلال وعدمه مع اختلافها في الطول بل العرض.

وهذا بحث لغوي عرفي كما في سائر الألفاظ التي هي مأخوذة في لسان الأدلة موضوعاً للحكم الشرعي؛ فإن الشهر وأيامه من أوله وآخره وغيرهما من أيامه قد وقعت موضوعاً أو قيداً لمتعلق الحكم الشرعي؛ فيجب الوقوف بعرفات مثلاً يوم التاسع من شهر ذي الحجة وما لم يتحقق مبدأ الشهر بحسب اللغة والعرف لا يمكن التعرف على تاسعه. وكذا يجب الصوم من أول يوم شهر رمضان؛ ويحرم صوم أول يوم من شوال، ولا يجوز تأخير نسك الحج عن أشهره، ولا يجوز فعلها قبلها، وهكذا.

فلا مناص من تحديد معنى الشهر لترتيب آثاره. ولو فرض الإجمال في ذلك فالمرجع هو إطلاق الدليل حيث يكون؛ مع عدمه فالمرجع هو الأصل العملي.

وعلى تقدير إجمال مفهوم الشهر ينتهي البحث إلى الحكم الشرعي بالفض من تحديد مفهوم هذا اللفظ؛ والبحث عن الحكم الشرعي هذا ينشعب إلى أمرين:

أحدهما: الدليل على الحكم الإجتهادي؛ كعموم اعتبار البيّنة الشاهدة بالرؤية لشهادتها على الرؤية في بلد مختلف في الاتفاق عن بلد الإخبار؛ بناء على دلالة ذلك.

ثانيهما: الأصل العملي لو قصرت الأدلة الاجتهادية.

وقبل البحث عن الأمرين يقع البحث عن أمر ثالث - كما ذكرنا - وهو

مفهوم الشهر بحسب العرف واللغة.
فهذه أمور ثلاثة:

الأمر الأول: مفهوم الشهر بحسب العرف واللغة من حيث تقوّمه بطلوع
الهلال في أفق كلّ بلد أو كفاية الطلوع في بعض الآفاق

ليعلم أنّ ظاهر كلمات جمع -حتىّ ممّن ذهبوا إلى وحدة الآفاق كصاحب
الجواهر- هو المفروغية عن كون العبرة في دخول الشهر في البلد بطلوع
الهلال فيه إلّا أنّه لما كان الطلوع في بعض البلاد مستلزماً للطلوع في سائرها
-وإن منع مانع من الرؤية- والوجه في ملازمة الطلوع في بعض البلاد
للطلوع في سائرها هو صغر الشطر المسكون من الأرض وارتفاع القمر عن
الأرض بمقدار لا يغيب عن بعض المسكون لو طلع ورؤي في بقعة؛ فلذا
يحكم بوحدة الآفاق.

ويظهر هذا من العلامة في المنتهى أيضاً؛ فإنّه بعد ذهابه أولاً إلى وحدة
الآفاق ذكر في آخر كلامه ما قد يوهّم تراجعاً عمّا ذكره أولاً؛ والمنافاة بين
الكلامين؛ ولا يندفع التنافي إلّا بما أشرنا إليه من أنّ المركز في أذهانهم
الشريفة هو تقوّم دخول الشهر بطلوع الهلال في كلّ بلد؛ وللتلازم بين
طلوع الهلال في أفق وبين طلوعه في سائر الآفاق حكّم من حكم بوحدة
الآفاق.

قال في المنتهى: إذا رأى الهلال أهل بلد وجب الصوم على جميع الناس؛

سواء تباعدت البلاد أو تقاربت... إلى أن قال:
ولو قالوا: إنّ البلاد المتباعدة تختلف عروضها فجاز أن يرى الهلال في بعضها دون بعض لكرويّة الأرض.

قلنا: إنّ المعمورة منها قدر يسير وهو الربع؛ ولا اعتداد به عند السماء. وبالجملّة: إن علم طلوعه في بعض الأصقاع وعدم طلوعه في بعضها المتباعد عنه - لكرويّة الأرض - لم يتساو حكماهما؛ أمّا بدون ذلك فالتساوي هو الحق^(١).

وعلى هذا الأساس ليس مثل صاحب الجواهر ولا العلامة في المنتهى بمن نسب إليهم القول بوحدة الآفاق قائلين بوحدة الآفاق حقيقة؛ فإنّ مبنى قولهم هو شيء لا ينطبق على الوضع الفعلي لكرة الأرض؛ وذلك لابتناء كلامهم على كون المسكون ربع الأرض وباختلاف المطالع فيه لا يختلف مطالع القمر زماناً.

وهذا الكلام مردود حسب الوضع الفعلي لكرة الأرض، بل وحتى على حسب الوضع المعاصر لأصحاب المقال المتقدّم.

والوجه في الردّ عليه حسب الوضع الفعلي للكعبة دون المعاصر لأصحاب القول المتقدّم أران:

أمّا أولاً: فلأنّ المسكون سابقاً من الأرض لو كان هو الربع كما في زمن العلامة إلّا أنّ المسكون في الأعصار الحالية هو أكثر من ذلك بكثير؛ بعد

اكتشاف البلاد الغربية أعني الأمريكتين.

وثانياً: فلأنَّ العبرة باختلاف المطالع إنما هو باختلاف خطوط نصف النهار وهي خطوط الطول لا باختلاف الخطوط العرضية؛ والتباعد بين خطوط الطول المسكونة أكثر من الربع بل النصف بكثير؛ حتَّى في الأعصار القديمة وقبل اكتشاف البلاد الأمريكية.

وهذا الذي اشتهر من كون المسكون هو ربع الأرض إنما هو بلحاظ نسبة اليابسة من الكرة إلى البحار؛ فلا ينافي أن يكون السكنى على الخطوط الطولية ونصف النهار أكثر من نصف الكرة الأرضية؛ والذي على أساسه يعترف صاحب القول المتقدِّم باختلاف مطالع القمر؛ وباختلافه يختلف دخول الشهر حسب البقاع.

ومن هنا ظهر الإشكال على أصحاب القول المتقدِّم حسب وضع الكرة في زمانهم وقبل اكتشاف البلاد الغربية؛ فإنَّ كون المسكون عند ذلك ربع الكرة لا يعني الربع من خطوط الطول؛ وعليه فلا يمتنع اختلاف مطالع القمر مع تباعد الخطَّ الطولي - نصف النهار - لقطرين وإن كانت نسبة اليابسة من الأرض في المجموع إلى البحار هي الربع بل وأقلَّ.

كفاية طلوع الهلال في بعض الآفاق لبداية الشهر لغة وعرفاً

لا يبعد دعوى عدم اشتراط حلول الشهر عرفاً بطلوع الهلال في أفقه؛ فيصدق الشهر ولو مع طلوع الهلال في سائر الآفاق؛ فيعمّه إطلاق أدلّة

الأحكام التي نيّطت بالشهر؛ وقد صرّح بهذا الوجه المحقّق الخوانساري في شرح نجاة العباد جازماً به؛ كما احتمله النزاق في المستند؛ وعلى أساس احتماله أخذ بإطلاق روايات دخول الشهر برؤية الهلال في بعض الآفاق.

وربّما يظهر المفروغيّة من هذا الوجه في كلام العلامة في المنتهى؛ حيث استدلّ لكفاية الطلوع في بعض الآفاق لسائر الآفاق بقوله: إنّه يوم من شهر رمضان في بعض البلاد للرؤية وفي الثاني بالشهادة فيجب صومه؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾.

وقوله ﷺ: فرض الله صوم شهر رمضان. وقد ثبت أنّ هذا اليوم منه؛ ولأنّه محلّ به الدّين ويجب به النذر ويقع به الطلاق والعتاق المختلفان به عندهم فيجب صيامه^(١).

ونقل في الذخيرة عنه زيادة: ولأنّ شهر رمضان عدّة بين هلالين، وقد ثبت أنّ هذا اليوم منه^(٢).

أقول: لولا ما في ذيل كلام المنتهى من دعوى التلازم الخارجي في طلوع الهلال في الآفاق، لصغر المسكون من الأرض، ردّاً على دعوى احتمال عدم طلوع الهلال في بعض الآفاق - وعلى أساسه ذكرنا أنّ كلامه يرجع إلى إنكار وحدة الآفاق - لكان كلامه هذا كالصریح في كفاية طلوع الهلال في بعض الآفاق لدخول الشهر عرفاً.

وكيف كان فلا يبعد كفاية طلوع الهلال في بعض الأصقاع لدخول الشهر

(١) المنتهى ٢: ٥٩٢، كتاب الصوم.

(٢) الذخيرة: ٥٣٢ وهذه الزيادة ليست في نسختي من المنتهى.

.....

في سائر البقاع؛ وأنَّ حلول الشهر يكون في ليلة واحدة كليلة السبت، وإن كان حلوله في ليلة السبت متدرجاً حسب البلدان المختلفة.

والدليل على ذلك - مضافاً إلى التبادر - إطلاق جملة من النصوص يأتي التعرّض لها إن شاء الله تعالى.

وقد تقدّم احتماله من النراقي في المستند؛ بل جزم به البحراني في الحدائق وإن كان مبناه من عدم كروية الأرض فاسداً؛ كما أنَّ سيّدنا الأستاذ أيضاً قائل بكفاية طلوع الهلال في بعض الآفاق.

قال النراقي في المستند: الحقّ الذي لا محيص عنه عند الخبير، كفاية الرؤية في أحد البلدين للبلد الآخر مطلقاً؛ سواء كان البلدان متقاربين أو متباعدين كثيراً؛ لأنَّ اختلاف حكمها موقوف على العلم بأمرين لا يحصل العلم بأحدهما البتّة:

أحدهما: أن يعلم أنَّ مبنى الصوم والفطر على وجود الهلال في البلد بخصوصه؛ ولا يكفي وجوده في بلد آخر؛ وأنَّ حكم الشارع بالقضاء بعد ثبوت الرؤية في بلد آخر لدلالته على وجوده في هذا البلد - يشير بهذا إلى الرواية المتضمنة للأمر بالقضاء في الفرض - وهذا ممّا لا سبيل إليه؛

لَمْ لا يجوز أن يكفي وجوده في بلد لسائر البلدان أيضاً مطلقاً.

وثانيهما: أن يعلم أنَّ البلدين مختلفان في الرؤية البتّة - أي يكون الهلال في أحدهما دون الآخر - وذلك أيضاً غير معلوم؛ إذ لا يحصل من الاختلاف الطولي والعرضي إلّا جواز الرؤية ووجود الهلال في أحدهما دون الآخر.

وأما كونه كذلك البتّة فلا؛ إذ لعلّه خرج القمر عن تحت الشعاع قبل مغربيهما - أي البلدين - وإن كان في أحدهما أبعد من الشعاع من الآخر. وبدون حصول العلم بهذين الأمرين لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الأخبار أو عمومها^(١).

وذكر ضمن كلامه في ثاني الأمرين أنّ العلم بحال القمر وأنّه في ذلك الشهر بحيث لا يخرج عن تحت الشعاع في بلد عند مغربه ويخرج في بلد آخر غير ممكن الحصول إلّا عن طريق قول هيويّ واحد أو متعدّد يمكن خطأ الجميع غالباً.

ومّا يدعم كفاية طلوع الهلال في بلد لدخول الشهر في سائر البلدان إطلاق عدّة من النصوص تضمّنت اعتبار البيّنة التي هي من خارج البلد إذا شهدت بالرؤية؛ فإنّه شامل لما إذا جزم المشهود عنده بعدم طلوع الهلال في أفقه وبلده - بناءً على إمكان ذلك كما ذكره الزاقي أيضاً وهو الظاهر خلافاً لسيدنا الأستاذ - فضلاً عمّا إذا كان طلوع الهلال في الأفق الآخر محتملاً؛ فإنّه بعدما كان متعلّق الحكم مثلاً شهر رمضان لا غيره وفرض وجوب الصوم مع الجزم بعدم طلوع الهلال في بلد المكلف ناسب ذلك دخول الشهر بمجرد طلوع الهلال في سائر البلدان أيضاً.

نعم، هذا الاستدلال أو الاستثناس مبنيّ على تسليم دلالة النصّ المشار إليه؛ وسيأتي بحثه إن شاء الله تعالى.

رؤية الهلال في بلد بعد تولده في بلد آخر غير قابل للرؤية

ففي هذه الحالة يحكم بثبوت الهلال في البلد الأول، سيما مع كون رؤية الهلال بالعين المجردة ملازمة مع خروج الهلال من المحاق قبل ذلك بساعات؛ فلو لم يكتف لدخول الشهر بمجرد خروج الهلال من المحاق حيث لم يكن قابلاً للرؤية بالعين المجردة فليس هناك ما يوجب الجزم بعدم دخول الشهر إذا استعقب خروج الهلال من المحاق في بلد قابليته للرؤية تلك الليلة في بلد آخر. فإنّ عدم الالتزام بدخول الشهر الجديد بمجرد خروج الهلال من المحاق ليس للقطع بالوضع واللغة، بل إنّ دعوى القطع بكفاية خروج الهلال من المحاق للتلبّس بالشهر الجديد غير بعيدة سيما بعد علماء عند علماء النجوم والفلك؛ ولكن لو منعت هذه الدعوى فلا مجال لدعوى القطع بعدم دخول الشهر لغةً وعرفاً بمجرد خروج الهلال من المحاق؛ وإنّما يلتزم بعدم ترتيب آثار الشهر بمجرد ذلك لانصراف ما تضمن الأمر بالصوم للرؤية والإفطار للرؤية إلى الرؤية بالعين المجردة الموقوفة على انقضاء مدة بعد الخروج من المحاق -ولو لكونه المتيقّن من الرؤية- فلا يحرز إطلاقه للرؤية بغير العين المجردة؛ فيرجع إلى الأصول العملية غير الاستصحاب؛ إذ لا محلّ للاستصحاب في الشبهات المفهومية؛ بل المرجع إمّا استصحاب الحكم بعدم وجوب الصوم في مبدأ الشهر أو البراءة، وجريان الاستصحاب في الحكم مبنيّ على حجّيته في الشبهات الحكيمة.

وشيء من هذه الأصول لا تثبت وضع الهلال لخصوص فرض قابليته للرؤية

بالعين المجردة، فلا تنافي لزوم ترتيب آثار الشهر إذا دلّ على ذلك دليل ولو بإطلاقه؛ كما في دليل لزوم العمل بالبيّنة المدّعية للرؤية في خارج البلد^(١). ولا يتحصّل من مراجعة كلمات اللغويين في المقام شيء ينافي كفاية طلوع الهلال في بعض الآفاق لغيرها؛ فإنّهم ذكروا للشهر معاني وموارد للاستعمال كالأيّام الواقعة بين الهلالين، ومدّتها ولو ملفّقة من شهرين؛ ولا يتحصّل ممّا ذكره تقوّم الشهر بطلوع الهلال في كلّ أفق لو لم يظهر منهم كفاية طلوعه في بعض الآفاق لغيرها؛ وربّما حصل منها الظنّ على أساس بعض المناسبات التي لا تكفي لإثبات الأوضاع واللغات.

المرجع بعد إجمال مفهوم الشهر

وحيث لا يتحقّق بالمراجعة إلى الارتكازات العرفيّة تحديد دقيق في هذا المجال تنتهي النوبة إلى إطلاق أدلّة ترتيب الآثار الخاصّة للشهر كوجوب

(١) ويمكن أن يقال: إنّ ما دلّ على الأمر بالصوم والإفطار للرؤية والمتيقّن منها هو الرؤية بالعين المجردة حيث كانت هي المعهودة دالّة على عدم كفاية الرؤية بالآلات؛ فإنّ هذه النصوص بصدد التحديد النافعي لدخول الشهر قبله مع أنّ خروج الهلال من المحاق سابق على زمان رؤيته بالعين المجردة دائماً، فيكون دخول الشهر بمجرّد تولّد الهلال منفياً بهذه النصوص، فتأمّل. وبعبارة أخرى: التحديد لا يقبل الإطلاق، بل هو محمول على المتعيّن كتحديد الكزّ بالأشبار، فلا يعقل إطلاقه للشبر المتوسط والصغير والكبير، بل هو محمول على أقلّ المتعارف، وكذلك الرؤية لا يمكن حملها على كلّ من الرؤية بالعين المجردة وغيرها، بل لو صدقت على الرؤية بالآلات والمراصد كان هو المتعيّن؛ إذ لا يعقل تردّد الحدّ بين أمرين ثبوّناً، وحيث إنّ المعهود والمتيقّن في ظرف صدور النصوص هو الرؤية بالعين المجردة كان مقتضى الإطلاق المقامي - لو لم يكن الإطلاق اللفظي - حمل النصوص عليها، والله العالم.

الصوم وجواز الإحرام وما شاكل ذلك لو كان؛ وقد ادّعى ذلك العراقي في المستند؛ وقبله العلامة في المنتهى؛ حيث استدلّ في المستند لترتيب آثار الشهر بما تضمّن وجوب الصوم إذا شهدت البيّنة من خارج البلد بالرؤية؛ ولم يفصل بين البلد القريب والبعيد.

فإن قلت: هلاً كان هذا الإطلاق هو المرجع قبل الرجوع إلى اللغة في إثبات معنى الشهر وحقيقته.

قلت: كلاً؛ فإنه لو تحقّق تقوّم الشهر بطلوع الهلال في كلّ أفق فلا يمكن الرجوع إلى النصوص المشار إليها في إثبات آثار الشهر، مع الجزم بعدم تحقّق عنوان الشهر؛ كإثبات وجوب الصوم مع الجزم بعدم تحقّق شهر رمضان؛ وذلك لعدم كون هذه النصوص بصدد إثبات وجوب صوم في الشريعة زائداً على صوم شهر رمضان؛ ولا هي بلسانها الخاصّ متعرّضة لتخطئة العرف واللغة في تحديد مفهوم الشهر. وإن كان لازم إطلاق التعبد بالأثر المختصّ بعنوان الشهر هو ذلك.

هذا، مضافاً إلى أنّ عمدة الدليل على وحدة الآفاق هو بعض النصوص الدالة على ذلك بإطلاقها؛ وهذا إنّما يتمّ إذا لم يكن هناك وضع بحسب العرف واللغة على خلاف ذلك؛ وإلا فلا يصلح العموم والإطلاق للردع عمّا هو مقتضى الارتكاز واللغة، نحو ما يقال في السير من عدم صلاحية العمومات عن ردعها، وسيأتى لهذا مزيد توضيح إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: إذن كيف يمكن الرجوع إلى إطلاقات ترتيب آثار الشهر على

تقدير إجمال مفهوم الشهر بعد كون الآثار مخصوصة بعنوان الشهر،
والمفروض الشك في تحققه.

قلت: حيث كان مفهوم الشهر مجعلاً فتتحقق عنوانه محتمل، ومعه فلا
يحرز كون لزوم ترتيب آثار العنوان كالصوم من إثبات الأثر بدون العنوان؛
وحيث لا قصور في دليل الأثر وإطلاقه فلا محذور في الأخذ به، بخلاف ما
إذا علم عدم تحقق العنوان كشهر رمضان؛ فإنه لا مجال لترتيب الأثر
المختص بعنوان الشهر المفروض انتفاؤه.

ثم إنه لا ينبغي الريب في أن التعبد بترتيب آثار الشهر كوجوب الصوم
هو تعبد بعنوان الشهر الخاص كشهر رمضان؛ فإنه ليس من الأصول
المثبتة؛ لكونه من لوازم التعبد، لا من لوازم الأثر ليكون مثبتاً؛ فليس ذلك
إثبات عنوان الشهر على أساس كونه ملزوماً للأثر كوجوب الصوم ليكون
استلزام الأثر لذيه من الأصل المثبت؛ بل إثبات عنوان الشهر إنما هو على
أساس كونه من لوازم التعبد بالآثر الخاص، أعني دليل وجوب الصوم
مثلاً، لا من لوازم نفس الأثر؛ فإن المتفاهم منه -بعد اختصاص وجوب
الصوم بشهر رمضان وعدم كون دليل الأثر بصدد إثبات تكليف آخر- هو
التعبد بعنوان الشهر في مورد التعبد بأثر الشهر.

ثم إنه قد يقال: إنه على فرض ثبوت وضع الشهر -بحسب اللغة- لزمان
طلوع الهلال ولو في أفق آخر إلا أن الشهر المأخوذ موضوعاً أو قيداً لمعلق
الأحكام في الشريعة هو الزمان الذي يكون عرضة في العادة للتعرف وقابلاً

للتوصل بسهولة. وليس طلوع الهلال في سائر الآفاق - سيما البعيدة جداً - مما يتيسر معرفته عادةً في عصور النصوص لعامة الناس؛ فلا ينبغي أن تجعل العلامة على الأحكام مثل ذلك؛ والمفروض أن الشهور جعلت مواقيت للناس عامة، وما يكون ميقاتاً لعامة الناس ليس إلا ما يكون قابلاً للتشخيص لعامة الناس، وليس ذلك إلا ما يكون بطلوع الهلال في بلد كل شخص، لا طلوع الهلال في سائر البلاد.

ويردّ: أنه إذا فرض اعتبار طلوع الهلال وعدمه في البلد طريقاً وحجة لطلوعه وعدمه في سائر الآفاق فلا محذور فيه حينئذٍ؛ فإن المحذور إنما يكون لو كلف الناس برعاية طلوع الهلال في سائر الآفاق مع عدم تيسر مراعاتها عادةً، أما مع اعتبار طريق وحجة على ذلك يتيسر للناس معرفته فلا تنصّر محذوراً في ذلك.

وكذا إذا لم يكن طلوع الهلال وعدمه في البلد حجة لطلوعه وعدمه في سائر البلدان وكان هناك حجة للمكلف بلحاظ وظيفته الفعلية؛ فأَيّ محذور في القول بأنّ طلوع الهلال في سائر البلاد كافٍ لحلول بالشهر في بلد وأنه مع الشكّ في طلوع الهلال في سائر البلدان يحكم بالعدم. وبالجملّة هذا التقرير لا يرجع إلى محصل مقبول.

ثمّ إنه إذا فرض تحقّق إطلاق في النصوص المتضمنة للزوم ترتيب آثار الشهر مع عدم طلوع الهلال في أفق المكلف فهو، وسيأتي البحث عن ذلك إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: الرجوع إلى الأصول بعد إجمال مفهوم الشهر

وإذا فرض إجمال مفهوم الشهر وقصور سائر الأدلة الاجتهادية -النصوص- عن إثبات ذلك فالمرجع هو الأصول العملية؛ وهي: إمّا البراءة كما هي مقتضى الصناعة، سواء في ذلك الواجب الاستقلالي كوجوب صوم اليوم الأوّل أو الأخير، أو الواجب الارتباطي كاشتراط صحة الإحرام بأشهر الحجّ. أو الاحتياط بناءً على كونه المرجع ولو في الواجب الارتباطي أو حتّى في الاستقلالي أو فيما كان هناك علم إجمالي بالتكليف؛ كما لو استلزم جريان البراءة عن وجوب الصوم في أوّل الشهر وآخره نقص الشهر عن تسعة وعشرين يوماً.

وإمّا أن يكون المرجع هو الاستصحاب في الحكم كوجوب الصوم أو عدمه؛ ولا مجال لاستصحاب عنوان الشهر كاستصحاب شهر رمضان ونحوه؛ لكونه من الاستصحاب في الشبهة المفهوميّة والذي لا مجال له كما حقّق في محله.

الأمر الثالث: الأدلة الاجتهادية على وحدة الآفاق

الاستدلال لوحدة الآفاق بمعتبرة محمّد بن عيسى

ومما يمكن الاستدلال به لوحدة الآفاق في حكم الصوم والإفطار، بل في مبدأ الشهور ونهايتها مطلقاً، معتبرة محمّد بن عيسى قال: كتب إليه

أبو عمر: أخبرني يا مولاي، إنه ربّما أشكل علينا هلال شهر رمضان ولا نراه ونرى السماء وليست فيها علّة ويفطر الناس ونفطر معهم، ويقول قوم من الحساب قبلنا: إنه يرى في تلك الليلة بعينها بمصر وأفريقية والأندلس، هل يجوز يا مولاي ما قال الحساب في هذا الباب حتّى يختلف العرض (الفرض) على أهل الأمصار، فيكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا؟

فوقع عليه السلام: «لا صوم من الشك؛ أفطر لرؤيته وصم لرؤيته»^(١).

وهذه الرواية وإن لم يستدلّ بها لحكم المسألة في كلمات السابقين، وإنّما أوردوها في باب عدم اعتبار إخبار المنجمين - كما في الوسائل وغيره - إلّا أنّه لا يلزم من ذلك الاقتصار في الاستدلال بالأخبار على خصوص العناوين التي أوردوا تلك الأخبار تحتها، لا سيما مع احتمال الغفلة عن دلالتها على غير ما استدّلوا به من حكم، فكم ترك الأوّل للآخر، مع أنّ الاستدلال بالخبر لحكم لا ينافي الاعتقاد بدلالته على غير ذلك.

ويظهر من الخبر أنّ المرتكز عند السائل جواز اختلاف الآفاق في الحكم - ولو احتمالاً - فليس وحدة الأفق أمراً مفروضاً عنه عنده؛ حيث إنّ مورد سؤاله هو إمكان صدق المنجم في قوله، والذي على تقديره يكون صوم أهالي أفق الأندلس وأفريقية مغايراً في مبدأه مع صوم بلد السائل، فيكون مبدأ شهر رمضان في بلد السائل متأخراً عن تلك البلاد الغربية

(١) الوسائل ٧: ٢١٥، الباب ١٥ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

بيوم؛ ولم يحتمل الراوي لحوق بلده بالبلاد الغربية في حكم الصوم والإفطار، حيث كان الهلال غير مرئي فيه مع صفاء الجو فلا يحتمل دخول شهر رمضان معه.

وإنما الذي يحتمله الراوي ويسأل عنه هو دخول شهر رمضان في البلد الغربي بطلوع الهلال فيه حسب قول المنجم؛ والسؤال عن إمكان صدق المنجم أو اعتبار قوله، والذي معه يكون مبدأ شهر رمضان في بلد السائل متأخراً لا محالة في حسابان الراوي؛ حيث لا يحتمل عدم دخول شهر رمضان بعد رؤية هلاله وطلوعه في البلد لمجرد عدم طلوعه في البلاد الشرقية.

وبالجملة: باختلاف الآفاق في الحكم كان مسلماً عند السائل كما قرّرناه؛ وإنما كان سؤاله عن إمكان اتفاق صدق المنجم، والذي كان يستلزم في نظر السائل اختلاف الآفاق في الحكم.

فأجاب الإمام عليه السلام بما أبطل تصوّر الراوي في اختلاف الآفاق، وبين جواز صدق المنجم من دون أن يستلزم ذلك على تقدير صدقه اختلاف البلاد في حكم الصوم والإفطار.

وذلك حيث إن الإمام عليه السلام اعتبر الراوي - حسب الخبر - شاكاً؛ وقد أمره بالإفطار للرؤية والصوم لها وأنه بدون الرؤية - ولو كانت السماء صافية لا غيم فيها ولا رؤية - يعتبر المكلف شاكاً في دخول الشهر؛ وليس ذلك إلا من جهة كفاية طلوع الهلال في سائر الآفاق لدخول الشهر في بلد السائل. إلا أنه لما كان طلوع الهلال في تلك الآفاق غير معلوم، وإنما أخبر به المنجم

والذي لا عبرة بخبره، فكانت الوظيفة هي التعامل معاملة الشاكِّ في الشهر. بل يمكن أن يُقال: إنَّه لم يكن اختلاف الآفاق مفروغاً عنه عند الراوي؛ فإنَّ قوله: «يكون صومهم خلاف صومنا وفطرهم خلاف فطرنا» إن كان المراد به هو كون الوظيفة الواقعيَّة للمكلَّفين في القطرين مختلفة كشف ذلك عن ارتكاز اختلاف الآفاق عند السائل.

ولكن لمَّ لا يكون المراد أنَّ الفعل الصادر من المكلَّفين ولو على أساس الوظيفة الظاهريَّة يكون مختلفاً؛ حيث إنَّ أهالي بلد الراوي بسبب عدم علمهم بالهلال إلَّا بقول الحساب الذي لا يفيد علماً - تكون وظيفتهم الإفطار وعدم وجوب الصوم؛ ثمَّ لو جاز صدق الحساب واتفق رؤية أهل البلد الآخر للهلال وجب عليهم الصوم لا محالة، فتختلف وظيفة الأمصار المختلفة بسبب ذلك؛ كما أنَّ حكم الإفطار في نهاية الشهر أيضاً ربَّما يختلف؛ فالسؤال عن إمكان اختلاف البلاد بطلوع الهلال في بعضها دون بعض خاصَّة حسبما يدَّعيه الحاسب؛ فأجاب الإمام عليه السلام بما يثبت إمكان صدق المنجِّم وأنَّ الراوي في بلده ليس موظَّفاً بالصوم لكونه شاكِّاً في صدق المنجِّم؛ ولازمه وحدة الآفاق وكفاية طلوع الهلال في الأفق الآخر لبلد الراوي، وإلَّا فلا تأثير في احتمال صدق المنجِّم لشكِّ أهل البلد الآخر. فيتحصَّل من الخبر أحكام ثلاثة:

- ١- إمكان طلوع الهلال في البلاد الغربيَّة دون الشرقيَّة.
- ٢- عدم تأثير ذلك في اختلاف حكم الآفاق في الصوم والإفطار، وكفاية طلوع الهلال في البلاد الغربية لدخول الشهر وحكمه في البلاد الشرقيَّة؛ هذا

بحسب الثبوت؛ ونتيجته وحدة الآفاق في حكم الصوم والإفطار.

٣- عدم اعتبار قول المنجم وأهل الحساب شرعاً. وهذا بحسب الإثبات. ومورد السؤال هو الأمر الأول أو الأمر الثالث؛ وأمّا الأمر الثاني فلم يكن السؤال عنه؛ بل كان المرتكز في ذهن السائل خلافه، فبين الإمام عليه السلام الحكم بما يندفع به ما ارتكز عنده.

وأما الأمر الثالث فإن كان الجواز في قول الراوي: «هل يجوز ما قال الحساب» بمعنى النفوذ والحجّة فيكون هذا الأمر جواباً لسؤال الراوي بعينه.

وإن كان الجواز بمعنى الإمكان فيكون هذا الأمر زائداً على ما سئل عنه وتبرّعاً منه عليه السلام ببيان الحكم، ومفهماً لإمكان اختلاف البلاد في المطلع، ولكنّه لا يؤثر فيما هو الوظيفة بمجرد الاحتمال.

فيكون المتحصّل من الخبر دلالته بالخصوص - لا بالإطلاق كما في سائر النصوص - على وحدة الآفاق في الحكم، وعدم اشتراط وحدة الأفق بين بلد الهلال وغيره في الحكم بدخول الشهر.

ويمكن الخدشة في دلالة هذا الخبر: بأنّها مبنية على فرض الراوي شاكاً بلحاظ بلده الذي هو غير الأندلس، وهذا متوقّف على كفاية الهلال في الأندلس لدخول الشهر في بلد السائل بعد فرضه عدم طلوع الهلال في أفقه؛ ولكن يحتمل كون الشكّ بلحاظ بلاد قضى أهل الحساب بإمكان الرؤية والطلوع فيها، حيث كان السؤال عن اعتبار قول الحاسب بلحاظ تلك الأصقاع؛ وإلاّ فبالنسبة إلى بلد السائل كان المفروض عنده عدم الهلال

وعدم ثبوت حكمه؛ فحكم الإمام عليه السلام بعدم اعتبار قول المحاسب بالكناية - وذلك باعتبار المكلف شاكاً بعد حكم أهل الحساب واعتبار المخاطب والراوي شاكاً - ليس من جهة فعلية الشك في شأنه، بل باعتبار أنه لو كان من أهل الأندلس مثلاً لكان شاكاً؛ ففرض الراوي موضوعاً لسؤاله، وعلى أساسه خُوطب؛ وهذا تعبير عر في شائع.

كيف لا؟! وقد فرض الراوي أنه بنفسه أفطر مع الناس، لعدم رؤية هلال شهر رمضان في بلده، وإنما سؤاله عن وظيفة أهل بلد قضى الحساب بإمكان الرؤية والطلوع فيه؛ وذلك على أساس التريديد في اعتبار قول المحاسب وعدمه.

وعليه فإذا لم يصلح كلام الإمام عليه السلام ردّاً على ما هو المرتكز في ذهن الراوي من اختلاف الآفاق في بداية الشهر باختلاف طلوع الهلال فقد يقال إن سكوت الإمام عليه السلام عن رده يكون تقريراً له، وبما أنه أخصّ من إطلاق باقي النصوص، حيث إن مورد البلد البعيد والمختلف في الأفق، فيقيّد إطلاق تلك النصوص بخصوص البلاد القريبة.

ولكن تحقق التقرير في الرواية بمجرد عدم الرد فوراً، بعد بيان ما يتمكّن الراوي من الرجوع إليه غير واضح فتأمل، ومعه فرفع اليد عن إطلاق سائر النصوص بلا موجب، مع أن في ارتكاز اختلاف الآفاق عند الراوي إشكالاً تقدّم وتأتي الإشارة إليه.

بقي الكلام فيما ذكره الراوي من قوله: «أشكل علينا هلال شهر رمضان»، وربما يكون المراد به الإشكال بدواً بالغض عن الاستهلال؛ حيث

يحتمل دخول شهر رمضان ولو لقضاء أهل الحساب لسائر البلاد وإن كان بعد الاستهلال انتفى الإشكال في زعم الراوي؛ فلا يدلّ هذا التعبير على ما ينافي ذيل الخبر من ارتكاز اختلاف الآفاق في ذهن الراوي، ليستدلّ بالخبر على وحدة الآفاق.

الاستدلال لوحدة الآفاق بسكوت المعصوم

ومّا يؤكّد اعتبار بوحدة الآفاق في الحكم مضافاً إلى النصوص -وسياقي إن شاء الله التعرّض له بعنوان مستقلّ- هو سكوت الأئمة عليهم السلام عن التنبيه على اختلاف الآفاق في الحكم؛ فلو كان وحدة الأفق شرطاً في اعتبار الهلال لغير بلد الرؤية لنبّه على هذا الشرط ولو في خبر ضعيف؛ ولو نبّه عليه لكان الداعي لنقله كثيراً ولوصل إلينا. وهذا كما ترى استدلال بالإطلاق المقامي أو ما يشبهه؛ وهو غير الإطلاق اللفظي في نصوص حجّية البيّنات عموماً وفي الهلال خصوصاً؛ والذي لم يفرّق فيه بين كون المشهود به هلال بلد المكلف والأفق القريب وبين غيره، فلاحظ.

مع أنّ وحدة الأفق لا ضابط لها من حيث المسافة؛ بل تختلف باختلاف الشهور وبُعد الهلال عن الأفق؛ فتى كان الهلال فوق مغرب الأفق بكثير كانت البلاد المشاركة مع بلد الرؤية والمتّحدة معه من طلوع الهلال أكثر. وإذا كان الهلال قريباً من مغرب الأفق فتقلّ البلاد المشاركة معه في الأفق، ومع هذا الاختلاف كان ينبغي التنبيه على ذلك.

وأيضاً ربّما يكون بعض البلاد في بعض الشهور مشاركاً مع البلد في الأفق، ولا يشاركه في شهر آخر أو سنة أخرى؛ لاختلاف الوقتين في بُعد الهلال عن المغرب.

تحليل الاستدلال بمعتبرة محمد بن عيسى

ثم إنَّ الاستدلال بمعتبرة محمد بن عيسى على وحدة الآفاق مبني على أن الإمام اعتبر الراوي شاكاً في تحقّق الشهر في بلده مع فرض عدم طلوع الهلال فيه؛ لمجرّد احتمال طلوع الهلال في أفق آخر؛ وذلك على أساس قول الحاسب والمنجّم، فيبتي الاستدلال على اجتماع أمرين لا يتمّ بدون واحد منهما، وهما:

الأمر الأول: القطع بعدم طلوع الهلال في بلد الراوي؛ على أساس التصدّي للرؤية هناك مع خلوّ السماء عن العلة المانعة من الرؤية لو كان الهلال طالعاً؛ ويؤكّده قضاء المنجّمين بطلوع الهلال في الآفاق الغربيّة خاصّة؛ ولا أقلّ من إطلاق الرواية لهذا الفرض.

الأمر الثاني: كون مخاطبة الراوي بعنوان الشاكّ باعتبار بلده وأنّه شاكّ في تحقّق الشهر في بلده على أساس احتمال طلوع الهلال في بلد آخر. فلو انتفى الأمر الأول وكان طلوع الهلال في بلد المكلف محتملاً لم يكن احتمال تحقّق الشهر هناك مبنياً على وحدة الآفاق؛ بل يتلاءم ذلك مع اشتراط وحدة الأفق واختلاف الآفاق في الحكم.

ثمَّ إِنَّ احتمال تحقّق الشهر في بلد المكلف يكون على أساس أحد مناشئ ثلاثة:

أحدها: نشوء الاحتمال من حكم الحساب بطلوع الهلال في أفق آخر؛ فيحتمل طلوع الهلال في بلد المكلف والراوي.

ثانيها: عدم كون مفروض الراوي القطع بعدم الهلال؛ وإنّما مفروضه عدم رؤية الهلال مع صفاء الجوّ وعدم المانع؛ وهذا أعمّ من حصول القطع بعدم طلوع الهلال؛ لاحتمال قرب الهلال من الغروب المانع من الرؤية؛ وأيضاً عدم وقوف الناس في بلد الراوي على سمت الهلال وجهته بالتحديد.

وأما تضمّن من النصوص ردّ شهادة العدد القليل في الرؤية مع عدم العلة في السماء فكأنّ المراد به أنّه لو تصدّى جمع للرؤية فلا تقبل شهادة بعضهم بها مع عدم اعتراف البقية بذلك مع تصديهم للرؤية في الزمان والمكان الذين تصدّى الشهود لها فيها، لا أنّ عدم شهادة أحد هناك بالرؤية وعدم دعواها موجب للقطع بعدم طلوع الهلال.

ويؤكّد احتمال طلوع الهلال في بلد الراوي تعبيره في صدر الخبر بأنّه أشكل الشهر عليهم في بعض السنين.

ثالثها: كفاية طلوع الهلال في سائر الآفاق. وهذا هو المناسب لدلالة النصّ على وحدة الآفاق، وإلّا فالمنشأ الأولان لو احتملا في النصّ لم يتمّ الاستدلال به.

ولا يبعد دعوى كون احتمال المنشأين الأولين خلاف الظاهر؛ وأيضاً انحصار المنشأ في الثاني خلاف إطلاق النصّ.

وأما الأمر الثاني الذي يبتني عليه الاستدلال بالنص - أعني كون مخاطبة الراوي بالشاك على أساس أهل بلده - أنه لو كان خطاب الراوي بعنوان الشاك بلحاظ البلد الذي قضى فيه الحساب بالهلال وفرضه من أهل ذاك البلد نص حينئذ دلالة على كفاية طلوع الهلال في البلد الآخر لدخول الشهر في بلد المكلف.

ويؤكد هذا الاحتمال أن الراوي لم يسأل عن حكم بلده؛ بل ظاهره أن طلوع الهلال في الأفق الآخر لا يكفي لتحقيق الشهر في بلده وأنه كان مفروغاً عنه عنده؛ وإنما سؤاله عن حجية قول المنجم بالنسبة إلى أهل البلد الآخر أو احتمال صدقه وإمكان ذلك.

وأما تعبيره عن بلده بأنه أشكل عليهم الشهر فالمراد به الإشكال بدواً وإن كان بعد التصدي للرؤية ارتفع الإشكال ووضح الأمر. ويؤكد هذا الاحتمال بعض نسخ الوسائل حيث عبر: «لا صوم من الشك» بدل ما في نسخة أخرى: «لا تصومن الشك».

فإن النسخة الأولى لا دلالة فيها على فرض الراوي شاكاً باعتبار بلده؛ بل تتناسب مع كون الخبر ناظراً إلى الشك باعتبار بلد قضاء المنجم وأهله؛ وأما النسخة الأخرى فهي وإن كانت فارضة للراوي شاكاً ولكن ربما كان شكّه باعتبار فرض الراوي من أهل بلد قضاء المنجم، بمعنى أنه لو كان هناك ومنهم كان حكم المنجم منشأً للشك في طلوع الهلال أو الظن، ولا عبرة بهما. والتعبير بمثل ذلك - وإن لم يكن العنوان فعلياً في حق المخاطب والراوي - شائع عرفاً.

وبتعبير واضح: يعتبر الراوي مصداقاً لفرض سؤاله ويخاطب على أساس ذلك، مثلاً: إذا سئل عن رجل شك بين الثلاث والأربع يُجاب بأنه: ابن على الأكثر؛ مع أنه لم يفرض السائل نفسه شاكاً. إلا أن يُقال: مثل هذا خلاف الظاهر؛ لظهور التعبير عن المخاطب بشيء في كون العنوان فعلياً في شأنه لا فرضياً. ثم لو ترددت النسخة - بناءً على ظهور الخطاب في كون المخاطب شاكاً باعتبار بلده - صار مجملًا؛ لتوقف الاستدلال بالخبر على وحدة الآفاق على إحدى النسختين.

استدلال العلامة لوحدة الآفاق

واستدل العلامة في المنتهى لوحدة الآفاق بأن: البيّنة العادلة شهدت بالهلال، فيجب الصوم؛ كما لو تقاربت البلاد^(١). وهذا الوجه راجع إلى الاستدلال للمسألة بإطلاق دليل حجّة البيّنة أو في خصوص الهلال. ويمكن أن يشكل بأن: أدلة حجّة البيّنة إنما سيقّت للتوسعة في الطريق، وبيان عدم انحصار الحجّة في القطع؛ فلا بدّ من إثبات عدم تقوّم الشهر بطلوع الهلال في أفق البلد أولاً ليكون دليل البيّنة قاضياً بحجّيته فيما شهدت بطلوع الهلال في بلد آخر.

وإن شئت قلت: إنّ مفاد هذه النصوص هو ثبوت الشهر كسائر الموضوعات بالبيّنة؛ وأمّا أنّ الشهر هل يتقوّم بطلوع الهلال في أفق كلّ بلد أو لا، فهذه النصوص ليست مثبتة لشيء من ذلك؛ لا لمجرّد قصور الإطلاق؛ من حيث عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة الذي هو فرع قابليّة الشمول من حيث اللفظ؛ بل لقصور الإطلاق بالغضّ عن قصور المقدمات؛ بحيث لو كان الإطلاق مدلولاً وضعياً لم يمكن التمسك به في المقام؛ فإنّه يشبه التمسك بإطلاق حلّ البيع لما يشكّ في صدق البيع عليه عرفاً.

نعم، بعض نصوص حجّية البيّنة في الهلال لا قصور فيها من حيث الإطلاق.

وبتعبير آخر: مفاد النصوص المتقدّمة أنّ البيّنة إذا شهدت بهلال لو كان المكلف هو المباشر لرؤيته ثبت له الحكم هي حجّة على دخول الشهر؛ وأين هذا من كون طلوع الهلال في أيّ أفق كافياً لدخول الشهر في سائر الآفاق أيضاً؟!

وهذا الإشكال في محلّه؛ وإن كان لا يرد على العلامة؛ وذلك لأنّ مفروض العلامة في المنتهى التلازم بين طلوع الهلال في الآفاق المختلفة كما تكرر ممّا التنبيه على ذلك؛ فيكون شأن البيّنة عنده شأن الطريق والمثبت لا أكثر.

فما في الذخيرة من الإشكال على المنتهى بأنّ شهود الشهر يتوقّف على كونه شهر رمضان بالنسبة إليه، وذلك في محلّ البحث ممنوع^(١)، كما ترى.

وإن أشكل بذلك على الكلام المتقدم عن العلامة في الوجه السابق أيضاً؛ فإنه غير وارد عليه حتى هناك.

نصوص حجّة البيّنة في الأهلة وما يدلّ منها على وحدة الآفاق

ثمّ إنّ الروايات الدالة على حجّة البيّنة في الأهلة على طوائف: الطائفة الأولى: ما تضمّن حجّة البيّنة بقول مطلق؛ وليست واردة في خصوص الهلال؛ مثل رواية مسعدة وغيرها ممّا تضمّن اعتبار البيّنة في الموضوعات؛ ولو بإلغاء الخصوصية - حسب المتفاهم العرفي - عن مواردّها. بل وبناء العقلاء على حجّة خبر الثقة - فضلاً عن البيّنة - في الموضوعات. إلّا أنّ فهذا الوجه لا يثبت حجّة البيّنة القائمة على رؤية الهلال لغير بلد الرؤية؛ لأنّ نهاية مدلول هذه النصوص حسب الفهم العرفي هو كون البيّنة كالعلم في الاعتبار؛ والمفروض أنّه مع العلم بطلوع الهلال في سائر الآفاق يشكّ في دخول الشهر؛ لاحتمال كون الشهر متقوّماً بطلوع الهلال في بلد المكلف.

هذا من حيث الإطلاق اللفظي، وكذا ليس لهذه الطائفة إطلاق مقامي؛ لعدم كون هذه الطائفة منشأً لوقوع الناس في خلاف الواقع حتى يكون الشارع منشأً لاغترارهم؛ فإنه لا يفهم الناس من هذه الطائفة إلّا أنّ البيّنة علم تعبدّ؛ ومع العلم بطلوع الشهر في أفق فهل يدخل الشهر في سائر الآفاق أو لا يدخل فهذه بنفسها مسألة لا يتكفّل الدليل العام على حجّة

البيّنة حلّها؛ ولا لتوهّم الناس حكمها من ذلك؛ فهو من قبيل التمسك بدليل حجّة البيّنة لإثبات نجاسة بعض الدماء لمجرّد قيام البيّنة على كون شيء دمّاً.

الطائفة الثانية: ما تضمّن اعتبار البيّنة في الأهلة؛ ولم تتضمّن كون البيّنة من بلد المكلف أو من بلد آخر.
وهذه على أنحاء:

النحو الأوّل: ما تضمّن اعتبار البيّنة إذا شهدت بمباشرتها لرؤية الهلال.
النحو الثاني: ما تضمّن اعتبار البيّنة إذا شهدت برؤية الهلال؛ وإطلاقه شامل لرؤية غيرها؛ إذا لم يدّع انصرافها إلى مباشرة البيّنة للرؤية؛ وهذه الدعوى لا شاهد لها؛ بل هي مقطوعة البطلان في بعض النصوص؛ لصراحتها في عدم مباشرة الرؤية من البيّنة.

النحو الثالث: ما تضمّن اعتبار البيّنة إذا شهدت بمبدأ الشهر.
فمن النحو الأوّل صحيح الحلبي وأبي الصباح جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث، قال: قلت: أ رأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: «لا؛ إلّا أن يشهد لك بيّنة عدول؛ فإن شهدوا أنّهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»^(١).

ومثله صحيح الشحّام، وعبد الله بن سنان ومنصور بن حازم^(٢).
ومن النحو الثاني: رواية محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قال

(١) الوسائل ٧: ١٩١، الباب ٥ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٩ و ١٧ و ١٩.

(٢) المصدر السابق: الباب ٣، الحديث ٨.

أمير المؤمنين عليه السلام: إذا رأيتم الهلال فأفطروا أو شهد عليه عدل من المسلمين»^(١).

وفي روايته الأخرى: «إذا أصبح الناس صياماً ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفطروا» الحديث^(٢).

ومن النحو الثالث: صحيح أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام إنه سئل عن اليوم الذي يقضى من شهر رمضان؟ فقال: «لا تقضه إلا أن يثبت شاهدان عدلان من جميع أهل الصلاة متى كان رأس الشهر. وقال: لا تصم ذلك اليوم الذي يقضى إلا أن يقضي أهل الأمصار فإن فعلوا فصمه»^(٣).

والظاهر أن قوله: «من جميع أهل الصلاة» متعلق بـ«شاهدان عدلان» ومدلوله كفاية عدالة الشاهد المسلم في مذهبه وإن لم يكن عدلاً على أساس سائر المذاهب. وعن الوافي: يعني بجميع أهل الصلاة؛ أي مذهب كان من ملل أهل الإسلام.

وقد استدلل بهذه الرواية سيّدنا الأستاذ لما ذهب إليه من وحدة الآفاق؛ ويمكن تقريب دلالتها على ذلك؛ إمّا على أساس إرادة كون الشهود من أيّ البلاد كانوا في قوله: «من جميع أهل الصلاة» ولو بالإطلاق.

وإمّا على أساس دلالة وجوب القضاء على تقدير قضاء أهل الأمصار؛ حيث لم يفرّق بين المصر القريب والبعيد؛ بناءً على إرادة قضاء الأمصار ولو

(١) المصدر السابق: الباب ٥، الحديث ١١ والباب ٦، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الباب ٣، الحديث ٨.

(٣) الوسائل ٧: ٢١٢، الباب ١٢ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

بعضهم؛ لا كلّ الأمصار؛ فيكون العام أفرادياً لا مجموعياً.
ولكن الأوّل خلاف الظاهر كما تقدّم.

وأما دلالة وجوب القضاء على تقدير قضاء أهل الأمصار فربّما قيل بدلالة هذه الفقرة على الخلاف؛ لكون الظاهر قضاء أهل الأمصار على نحو العام المجموعي؛ ومفهومه بل إطلاق منطوق المستثنى منه عدم وجوب القضاء بمجرد قضاء بعض الأمصار؛ وهذا خلاف دعوى كفاية ثبوت الهلال في بعض الأمصار لسائر البلاد، ولا أقلّ من الإجمال المانع من الاستدلال. ويردّه: أنّ الظاهر من العموم في مثل هذا التعبير هو ما يتحقّق ويصدق بقضاء بعض الأمصار؛ سيّما في المقام ممّا لا يتيسّر إحراز قضاء كلّ الأمصار من المسلمين مع تشتّت مواقعهم وعدم إمكان الوقوف على حالهم عادةً؛ سيّما في عصر النصوص.

والإنصاف: أنّ دلالة النصّ هذا على كفاية ثبوت الهلال في سائر البلاد -ولو بعضها- ممّا لا ينبغي إنكارها.

أما النحو الثالث فلا دلالة فيه على وحدة الآفاق ولا على خلافها؛ فإنّ مدلوله اعتبار البيّنة على تحقّق الشهر وأنها كالعلم؛ وأما أنّ مبدأ الشهر بطلوع الهلال في بلد المكلف أو كفاية طلوع الهلال في سائر البلدان فهو ساكت عنه.

وأما النحوان الآخران فإنّه وإن صدق على رؤية هلال بعض الآفاق رؤية الهلال وإن لم يكن كافياً لدخول الشهر في بلد آخر ولكن ربّما يقال: إنّ هذه النصوص مسوقة لبيان حجّة البيّنة؛ وليست في مقام البيان من

جهة رؤيتها الهلال لتشمل رؤيتها هلال سائر الآفاق؛ فلا إطلاق فيها من هذه الناحية بعد عدم جريان مقدمات الإطلاق فيها.

ولكن الإنصاف: أن دعوى الإطلاق المقامي في هذه النصوص ليست مجازفة؛ فإنه بعد كون خصوصية رؤية هلال بلد المكلف مغفولة لعامة الناس يكون السكوت عن بيانها منشأً لاغترارهم ووقوعهم في الخلاف؛ وهذا هو الضابط للإطلاق المقامي.

فإن قلت: ربما كان الإطلاق المقامي مقتضياً لاشتراط دخول الشهر بطلوع الهلال في بلد المكلف؛ لكون المرتكز عند العرف المعاصر للنصوص هو اشتراط دخول الشهر بذلك.

قلت: أصالة الثبات في الارتكازات تقتضي خلاف ذلك؛ فإنه لو لم يكن المرتكز فعلاً كفاية بطلوع الهلال في سائر الآفاق ولم يحكم بأصالة عدم حدوث ذلك وثباته بتحقق ذلك سابقاً، نظير أصالة عدم النقل في اللغة، فلا أقل من الإجمال.

فإن قلت: إن ما تضمن اعتبار البيّنة إذا شهدت برؤية الهلال يفهم منه الشهادة على رؤية هلال الشهر كشهر رمضان؛ لا هلال سائر الشهور؛ فكذا لا إطلاق في هذه النصوص أيضاً من ناحية رؤية هلال البلد أو سائر البلاد بعد كون اشتراط تحقق شهر البلد بطلوع الهلال في أفقه محتملاً.

قلت: كون مورد الروايات شهادة البيّنة على رؤية هلال الشهر الخاص مسلّم؛ ولا يشترط في صدق هذا العنوان رؤية هلال البلد الخاص، حتى على تقدير اشتراط دخول الشهر هناك بطلوع الهلال فيه؛ بل يصدق مثلاً

رؤية هلال شهر رمضان إذا رُوي هلال هذا الشهر في سائر الآفاق.
 الطائفة الثالثة: ما تضمّن اعتبار البيّنة إذا شهدت برؤية الهلال في
 بلد آخر؛

منها:

١- صحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن
 هلال رمضان يغم علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ فقال: «لا تصم إلّا
 أن تراه. فإن شهد أهل بلد آخر فاقضه»^(١).

نعم، مورد الرواية احتمال طلوع الهلال في بلد المكلف والراوي ولكنه
 غمّ؛ فلا إطلاق له لما إذا لم يحتمل طلوع الهلال في بلد المكلف.
 قال ابن الأثير: يقال: غمّ الهلال وأغمي وأغمي، إذا غطّاه شيء من غيم
 أو غيره فلم يظهر^(٢).

ولكن الرواية مطلقة من حيث اشتراط إحراز وحدة الأفق، بمعنى إحراز
 طلوع الهلال في بلد المكلف على تقدير طلوعه في بلد الشاهد؛ فتدلّ
 بإطلاقها على كفاية احتمال طلوع الهلال في بلد المكلف؛ إلّا أنّه لا يمكن
 الاستدلال بإطلاق الرواية مع إحراز اختلاف الأفق.

ومنه يظهر الكلام في موثق إسحاق الآتي.

٢- موثق إسحاق بن عمار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان

(١) الوسائل ٧: ٢١٢ الباب ١٢ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٢، والباب ٣، الحديث ٩.

(٢) جامع الأصول ٦: ٣٦٧.

يغمّ علينا في تسع وعشرين من شعبان؟ فقال: «لا تصمه إلّا أن تراه؛ فإن شهد أهل بلد آخر أنّهم رأوه فاقضه»؛ الحديث^(١).

الاستدلال لوحدة الآفاق بالإطلاق

ثمّ إنّهُ ينبغي الالتفات إلى نقطة وهي: أنّ عامّة النصوص التي يستدلّ بها على وحدة الآفاق وعدم اشتراط وحدة الأفق إنّما تدلّ بالعموم أو بالإطلاق؛ وليس فيها دلالة على كفاية طلوع الهلال في البلد المختلف في الأفق بالخصوص؛ وعليه فإنّما يصحّ الاستدلال بالعمومات والإطلاقات المشار إليها إذ لم يكن للعرف اصطلاح في الشهر وكان اشتراط وحدة الأفق في صدق المفهوم بحيث كان الشهر عندهم موضوعاً لخصوص ذلك؛ وإلّا فلا يمكن التمسك بالنصوص المشار إليها على خلاف الوضع العرفي؛ ولا تصلح رادعة للعرف وقاضية بثبوت اصطلاح شرعي مخالف للعرف في هذا المجال.

والسرّ في ذلك: أنّ الألفاظ المستعملة في كلام الشارع منزلة على المفاهيم العرفية؛ وذلك على أساس الإطلاق المقامي؛ ولا يتحقّق الإجمال في اللفظ بمجرد احتمال ثبوت اصطلاح شرعي مخالف للعرف في تلك الألفاظ؛ وذلك لأنّه لو كان للشارع اصطلاح لنبّه على ذلك؛ إذ بدونه يحمل العرف العام اللفظ على المعنى المعهود عنده؛ فيكون سكوت الشارع عن التنبيه على

خلاف ذلك - لو كان له اصطلاح خاص - تغريراً؛ وهذا هو ضابط الإطلاق المقامي حسبها تكرر منّا التنبيه على ذلك. ولو نبّه الشارع استلزم ذلك وصوله إلينا لكثرة الداعي على نقله، فيكشف عدم الوصول عن عدم الصدور.

عدم صلاحية العمومات للردع عن السير

ثمّ لا يكفي في الردع عن المرتكزات العامّة - والتي تشمل الارتكازات العقلانية العامّة والمرتكزات العرفيّة بما فيها الأوضاع اللغويّة - العموم والإطلاق؛ ولذا لا يمكن الردع عن العمل بظواهر الألفاظ وبخبر الثقة ونحوهما بالعمومات الناهية عن متابعة غير العلم؛ لعدم صلوحها للردع؛ كما يكشف عن ذلك عدم ارتداع الناس عن الاعتماد على الظواهر وأخبار الثقات؛ ولا توقّفهم في ذلك مع وقوفهم على تلك العمومات.

وليس ذلك إلّا لكون الردع لا بدّ أن يكون متناسباً مع المردوع؛ ولا يصلح العموم للردع؛ بل لا يكتفى عادةً في الردع عن المرتكزات بمرة ونحوها؛ بل يتكرّر الردع تحفظاً عن الغفلة بسبب الارتكاز العامّ.

ولذا تكرر النهي عن القياس مع عدم عموم العمل به؛ بل ولا ارتكازه؛ وإنّما غاية ما فيه الاستحسان في إعماله والأنس به؛ مع اعتراف العقلاء بعدم حجّيته؛ فلو كان العمل بخبر الثقة والظواهر غير مرضي للشارع لاقتضى ذلك أن يكون الردع أكثر بكثير ممّا وقع الردع به في القياس.

فإذا لم يكتفِ الشارع في الردع عن القياس -مع عدم عموم العمل به- بالعمومات الناهية عن العمل بالظن فكيف يكتفي في مثل الظواهر والخبر بذلك؟!

وهذه النكتة عامة سيالة في كلٍّ مورد ثبت للعرف واللغة وضع في لفظ خاص أو تركيب؛ فلاحظ وتأمل فيه فإنه حقيق به^(١).

(١) نعم، بعض النصوص يجوز الاستدلال بعمومها بلا حاجة إلى ضم هذه الضميمة؛ بحيث لو كان للعرف وضع خاص في الشهر أمكن الردع بها عنه؛ كما في صحيح هشام الآتي؛ فإن الموضوع فيها شهادة البينة على صوم أهل البلد الآخر؛ وليس العنوان فيه أنَّ البينة شهدت على الشهر، فتأمل.

قصور صحيح أبان عن الردع عن قياس الأولوية

ثم إننا على الأساس المتقدم قد ذكرنا عدم صحة الاستدلال بصحيح أبان للردع عن قياس الأولوية لو عمه لفظ القياس بما له من المفهوم عرفاً ولغة حقيقة.

وبيان ذلك: إنه ربما يشكل على المعروف بين الشيعة من حجية قياس الأولوية؛ مع بطلان غيره من القياس وإن كان معمولاً به عند غالب أهل السنة، بأن هذا القياس مندرج في عموم أدلة النهي عن القياس في صحيح أبان وغيره -الوسائل ١٩: ٢٦٨، الباب ٤٤ من ديات الأعضاء، الحديث ١-؛ بل ربما يقال بأنَّ صحيح أبان مورده النهي عن قياس الأولوية، حيث كان أبان قد أعمل ذلك في إبطال الحكم بكون دية قطع أربع أصابع عشرين بعد كون دية قطع ثلاث أصابع ثلاثين؛ فوئحه الإمام عليه السلام على ذلك وردعه عن مثله.

والجواب:

أما أولاً: فلأنَّ قياس الأولوية راجع إلى دلالة اللفظ وظهوره ولو كان أساس الظهور ومبناه هو القياس في الأذهان؛ فالعبرة في مورده بالظهور لا بالقياس؛ والعمل والاعتماد على اللفظ لا على منشأ الدلالة؛ فلا يعمه النهي عن العمل بالقياس الذي هو عبارة عن تعيين مناط الحكم وملاكه ظناً؛ وتسرية الحكم أو تخصيصه على أساس تشخيص المناط تخميناً. والسّر فيه: أنَّ النهي متعلق بأمر اختياري، وما هو الاختياري هو إعمال مثل هذا القياس؛ وأما الظهور فهو ليس أمراً اختياريّاً للمكلفين بعد تحقّق الوضع والدلالة.

وثانياً: لو سلّم عموم النهي عن القياس بما يشمل إعماله ولو في انقذاح الظهور، ويكون العمل الاختياري المنهًى عنه العمل على وفق الظهور الناشئ من القياس، ولكن العموم لا يصلح للردع عن السير العقلانية العامة المرتكزة؛ ألا ترى أنّه لا يصح الردع عن أصل حجية الظهور بالعمومات الناهية عن أتباع الظن؛

نصوص أخرى في البيّنة على الشهور

٣- صحيح هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال فيمن صام تسعة وعشرين، قال: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين

→ فكذا الردع عن خصوص قسم من الظهور لا يكون بالعموم؛ لا تلك العمومات ولا عموم النهي عن القياس.

وأما معتبرة أبان فالنهي والتهويل بالقياس فيها فهو باعتبار أن أبان أعمل القياس - ولو قياس الأولوية - بعد ورود النص بخلافه. وأنت تعلم أن العمل بالظهور سواء كان قياس الأولوية أو غيره لا مجال له بعد ورود النص بخلافه.

ألا ترى أنه لا مجال للعمل بعموم أو إطلاق بعد ورود الخاص والمقيّد بخلافهما. ومع ذلك فهما حيّتان حيث لم يثبت المنافي، فالمعتبرة ناظرة إلى الاجتهاد بعد النص؛ وهذا غير الردع عن العمل بقياس الأولوية بدون النص على خلافه.

وبالجملة: فالمعتبرة مانعة عن إعمال الظهور - ولو على أساس المناسبات - في فرض النص بخلافه؛ وأنه لا ينبغي التعويل على الأقيسة في ردّ الروايات؛ فإنه موجب لمحقّ الذين بل هو عنه؛ لأنّ الدّين هو ما يستفاد من النصوص؛ فإذا كان الأصل هو القياس كان الدّين هو ما يستفاد من القياس لا النصوص، وهذا عين إبطال النصوص والشرعية.

وبذلك يتدفع ما قد يتوهم من أن: أبان كان جازماً بكذب النص، فكيف رُدع عن موقفه في ردّ الرواية بعدما كان جازماً بكذبها.

توضيح الاندفاع: أن الإمام حسب المعتبرة نتهه على أنه لا ينبغي أن يقطع المتشّرع مع ورود النص بخلاف القياس - ولو قياس الأولوية - فكان تغَيّر الإمام عليه السلام وتعنيته على أبان باعتبار إصراره على موقفه تجاه الراوي حتّى بعد تنبيه الإمام له على الحكم؛ وإن كان في موقفه قبل لقاء الإمام عليه السلام معذوراً؛ لكونه قاطعاً، والقطع حجة.

ويحتمل كون تعنيف الإمام لأبان بلحاظ ظرف قطعه وموقفه تجاه الراوي وكونه مقصراً في ذلك القطع، لا ابتناء قطعه على التقصير في المذهب وأنه يجوز جعل الحكم على خلاف موازين القياس.

مع أنه لم يكن مورد معتبرة أبان من قياس الأولوية حيث إنه لم يتم فيها ظهور على أساس القياس بعد اتصال الكلام بما يمنع من ظهوره في قياس الأولى بلا حاجة إلى ما يمنع من اعتباره.

على رؤيته قضى يوماً»^(١).

وهذه الرواية مطلقة من حيث القطع بعدم طلوع الهلال في بلد المكلف. وربما يشكل: بأنها بصدد بيان إمكان نقص شهر رمضان في العدد عن ثلاثين يوماً؛ في قبال ما ورد من أن شهر رمضان لا ينقص عن ثلاثين أبداً. ويردّه: أنه لا بأس بكونه بصدد البيان من تلك الجهة؛ زيادة على كونه بصدد البيان من جهة كفاية شهادة البيّنة من البلاد البعيدة.

وأتصور أن هذه الرواية إطلاقها واضح جداً؛ فإنه لو كان التعبير هو: «البيّنة على الشهر» لربما أمكن الخدشة في دلالتها بأن الشهر في غير بلد الرؤية ربما يتقوّم بقرب البلد المشهود على الرؤية فيه من الغير؛ وإن كان يردّ ذلك: أن الظاهر منه الرواية هو التنبيه على الشهر في بلد البيّنة، وإطلاق بلدها يقتضي وحدة الآفاق؛ ولكن الرواية صرّح فيها بالشهادة على صوم أهل البلد، فيظهر أن ثبوت الشهر في أي بلد يكفي لثبوته في سائر البلاد، فتأمل.

٤- صحيح الخرزاز عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث: «ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين؛ وإذا كان في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»^(٢).

وهذه الرواية كمعتبرة عبد الرحمان المتقدّمة في عدم الدلالة على كفاية طلوع الهلال في أفق مع القطع بعدم طلوعه في بلد المكلف؛ بل تلك الرواية وموثقة إسحاق قاصرتان عن الدلالة، من دون دلالة على الخلاف؛ وأمّا

(١) المصدر السابق: الباب ٥، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق: الباب ١١، الحديث ١٠.

هذه الرواية فربما تدلّ على اشتراط طلوع الهلال في كلّ أفق بحسب الثبوت؛ نعم يكفي مع الشكّ طلوع الهلال في بعض الآفاق. والوجه في ذلك: أنّها اشترطت في قبول البيّنة المتردّدة إلى خارج المصر وجود علّة في سماء البلد؛ والمفهوم منها أنّه مع عدم العلّة وعدم رؤية الهلال في البلد لا تسمع البيّنة من خارج البلد.

الاستدلال لاشتراط وحدة الأفق بالأمر بالصوم والإفطار للرؤية

ثمّ إنّ من الكلام في طائفة حجّية البيّنة - وهي الطائفة الثانية المتقدّمة - يظهر الكلام في طائفة أخرى تضمّنت أنّ الصوم للرؤية والإفطار لها؛ والفرق بين الطائفتين أنّ الأولى موردها البيّنة على الرؤية؛ وهذه تتضمّن تحقّق الرؤية للمكلّف يقيناً بقطع النظر عن ثبوتها بالبيّنة تعبدّاً؛ سواء كان المكلّف هو المباشر للرؤية أو علم برؤية الآخرين.

وهذه الطائفة تحوي نحوين:

النحو الأوّل: ما تضمّن أنّ العبرة برؤية المكلّف نفسه للهلال.

النحو الثاني: ما تضمّن أنّ العبرة بالرؤية؛ وهي مطلقة من ناحية مباشرة المكلّف للرؤية أو تحقّق الرؤية له ولو على أساس العلم برؤية غيره لشياع وغيره.

ومما يدلّ على النحو الأوّل؛ صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنّهُ سُئِلَ عن الأهلة فقال: «هي أهلة الشهور؛ فإذا رأيت الهلال فصم؛ وإذا

رأيته فافطر»^(١).

ونحوه معتبرة زيد الشحام ومنصور^(٢).

ومما يدل على النحو الثاني: رواية أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصوم للرؤية والفطر للرؤية؛ وليس الرؤية أن يراه واحد ولا اثنان ولا خمسون»^(٣).

وهذه الرواية ظاهرها رؤية الآخرين.

وفي رواية الفضل بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «ليس على أهل القبلة إلا الرؤية، وليس على المسلمين إلا الرؤية»^(٤).

وفي معتبرة القاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤية، وافطر للرؤية»^(٥).

ولا يبعد أن يكون المراد باليقين هو الرؤية - من باب إطلاق اسم المسبب على السبب - والمعنى أن الرؤية أمر لا ترديد فيه ولا إبهام؛ فإما أن يتحقق أو لا؛ وعلى التقديرين لا يشك؛ فلا ربط للرواية مع هذا التفسير بالاستصحاب؛ ويؤكد إرادة الرؤية من اليقين معتبرة الخزاز الآتية.

ومما هو ظاهر أو صريح في إطلاق الرؤية، بل إرادة عدم مباشرة الرؤية

(١) الوسائل ٧: ١٨٢، الباب ٣ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣ و ٨.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: الباب ٣، الحديث ١٢.

(٥) المصدر السابق: الباب ٣، الحديث ١٣.

معتبرة الخرزاز عن أبي عبدالله عليه السلام قال: قلت له: كم يجزي في رؤية الهلال؟ فقال: «إنَّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدّوا بالتظني؛ وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته ويقول الآخرون: لم نره؛ إذا رآه واحد رآه مئة، وإذا رآه مئة رآه ألف، ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علّة أقلّ من شهادة خمسين...» الحديث^(١).

ونحوه صحيح محمد بن مسلم^(٢)، وغيره.

وهو كالنصّ في كون الرؤية كناية عن اليقين؛ وأنّه لا تؤدّى الفريضة بالتظني؛ وأنّ المراد كون الرؤية محقّقة، لا مجرّد دعواها من واحد ونحوه.

النهي عن أداء الفريضة بالتظني

ثمّ إنّ الرواية دالّة على النهي عن صوم الفريضة على أساس الظنّ، بل ظاهر التعليل النهي عن أداء كلّ فريضة بالظنّ؛ وربّما يصلح الخبر ونحوه دليلاً على اشتراط الجزم في العبادات؛ ولكن في خصوص الفرائض منها. وإن كان ظاهر من ينسب إليه اشتراط الجزم في العبادات عدم الفرق بين الفريضة وغيرها.

والمراد بالفريضة ليس هو مطلق الواجب؛ بل المراد ما تقابل السنّة التي هي أعمّ من المستحبّ.

(١) المصدر السابق: الباب ١١، الحديث ١٠.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١١ وغيره.

ولعلّ بضمون هذا الخبر في النهي عن أداء الفريضة بالظنّ وارد في رواية الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في حديث أنّه كتب إلى المأمون: «وصيام شهر رمضان فريضة، يصام للرؤية، ويفطر للرؤية»^(١).

وعلى هذا فلا يجوز التلبّس مثلاً بالصلاة اليومية مع الشكّ في دخول الوقت؛ رجاءً واعتماداً على تحصيل العلم بذلك بعد فعلها؛ وهكذا. ولكن قد ورد في بعض النصوص ما يستفاد منه جواز صوم يوم الشكّ وكفايته عن الواجب لو صادفه^(٢).

ثمّ إنّهُ ربّما يمكن التشكيك في دلالة بعض نصوص الرؤية على وحدة الآفاق؛ وذلك على أساس أنّها في مقام بيان عدم جواز الاكتفاء بالظنّ، وأنّه لا بدّ من الإحراز واليقين؛ وليست في مقام البيان من جهة كفاية هلال غير أفق البلد من سائر الآفاق لحلول الشهر في البلد؛ وإذا تحقّق إطلاق الخبر من جهة وشكّ في إطلاقه من سائر الجهات فلا أصل يثبت كون الإطلاق بصدد البيان.

ولكن يرد عليه:

أولاً: أنّ بعض هذه النصوص لا قرينة فيها على كونها بصدد البيان من جهة خاصّة؛ فأصالة الإطلاق فيها من كلّ جهة محكمة.

ففي رسالة المقنعة عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألتُهُ عن الأهلة؟ فقال: «أهلة الشهور؛ فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا

(١) المصدر السابق: الباب ٣، الحديث ٢٦.

(٢) المصدر السابق: الباب ١٦.

رأيته فافطر»^(١).

ومثلها صحيح عبد الله بن سنان^(٢) وغيره ممّا لم يتضمّن المقابلة بعدم كفاية التظني؛ فإنّ دعوى كون المتيقّن منها اعتبار الجزم ليست بأولى من دعوى كونها بصدد بيان اشتراط قابلية الرؤية، في قبال مجرد الخروج من المحاق مع عدم قابلية الرؤية بالعين المجردة؛ وشيء من الدعويين ليس بأولى من دعوى كونها بصدد بيان كفاية الرؤية في أيّ بلد.

وثانياً: لا قصور في بناء العقلاء عن الأخذ بأصالة البيان والإطلاق فيما تحقّق كون المتكلّم في مقام البيان من جهة لإثبات كونه بصدد البيان من سائر الجهات. وإن كان قد ذكر سيّدنا الأستاذ^(٣) خلاف ذلك في بعض المواضع؛ ولا نظنّ أنّه استقرّ على ذلك الرأي.

الاستدلال لوحدة الآفاق برواية البطائني

ويمكن الاستدلال لوحدة الآفاق برواية ابن أبي حمزة قال: كنت عند أبي عبد الله^(٤) فقال له أبو بصير: جعلت فداك! الليلة التي يرجى فيها ما يرجى؟ فقال: «في ليلة إحدى وعشرين أو ثلاث وعشرين». قال: فإن لم أقو على كليهما؟ فقال: «ما أيسر ليلتين فيما تطلب». قال: قلت: فرّبما رأينا الهلال عندنا وجاءنا من يخبرنا بخلاف ذلك من أرض أخرى؟ فقال:

(١) الوسائل ٧: الباب ٣، الحديث ٢٧.

(٢) المصدر السابق: الباب ٥، الحديث ١٩.

«ما أيسر أربع ليال تطلبها فيها». الحديث^(١).

والكلام في هذا الخبر مرّة في سنده وأخرى في فقهه ودلالته.

أمّا السند فقد روي الخبر بسند صحيح عن القاسم بن محمد الجوهري؛ وهو وإن لم يوثّق بالخصوص ولكنّا نكتفي في وثاقته ببعض التوثيقات العامة؛ من قبيل رواية الأجلّاء عنه وغير ذلك.

ثمّ إنّ يرويه عن ابن أبي حمزة؛ والظاهر أنّه البطائني بقرينة سائر موارد رواية القاسم. فما في الوسائل من ذكر الثمالي فالظاهر أنّه سهو؛ ولذا لم يذكر في سند الفقيه. والثمالي هو ثابت بن دينار لا علي، ويكنّى بأبي حمزة لا ابن أبي حمزة. وفي وثاقة البطائني ولو بلحاظ رواياته المروية بواسطة غير الواقفية موكل إلى محله.

وأما فقه الحديث ودلالته: فالظاهر أنّ المراد من رؤية الهلال هو عدم تحقّق الهلال يوم الشك؛ ثمّ البناء على إكمال العدة واحتساب أوّل شهر رمضان هو اليوم الحادي والثلاثين من بداية شعبان؛ ثمّ جاء من يخبر برؤية الهلال من أرض أخرى في ليلة سابقة على الليلة التي اعتبرت بداية شهر رمضان؛ فحكم الإمام عليه السلام بالاحتياط في إدراك ليلتي القدر؛ وذلك برعاية هلال الأرض الأخرى المحتمل؛ ولم يفصل عليه السلام بين الأرض البعيدة في الأفق والقريبة؛ فلو اختصّ هلال البلد البعيد لم يكن هناك موضوع للاحتياط.

ودعوى: أنّ الشهادة بالرؤية في بلد آخر ربّما أوجبت تردّد السائل

.....

واحتاله طلوع الهلال في ليلة سابقة في بلده.

يدفعها؛ أنه لا تأثير للشهادة بالرؤية في بلد آخر في إبداء احتمال الرؤية في بلد السائل؛ فإنه لو كان طلوع الهلال محتملاً لم يكن للشهادة المفروضة تأثير في ذلك؛ مع أن الرواية مطلقة من حيث عدم احتمال طلوع الهلال في بلد السائل. وبذلك يندفع الإشكال باحتمال كون مورد الرواية الشهادة من البلد القريب؛ فإنه خلاف عدم تفصيل الإمام في مقام الإجابة.

كما أن الاستدلال بالرواية لا يبتني على حجّة الشهادة المفروضة في الرواية؛ ولا على عدم حجّيتها، بل يتمّ على التقديرين؛ فإنّ الحجّة لا تلازم صدق الشاهد؛ وربما كان مشتبهاً، فلا ينتفي موضوع الاحتياط حتّى مع قيام البيّنة المعتبرة على شيء. كما أن عدم الحجّة أيضاً لا يستلزم القطع بالكذب؛ فيكون موضوع الاحتياط معه محققاً وإن كان لا يجب رعايته بلحاظ التكليف الإلزامي كالصوم؛ ولكن رعايته بلحاظ الآداب والسنن والمندوبات حسن عقلاً وشرعاً.

بل قد ذكرنا في غير المقام أن أدلّة الحجّة لا أثر لها في غير التكاليف الإلزامية ونفيها؛ فثل المندوبات والمكروهات يكفي لها مجرّد الاحتمال وإن نشأ من غير الحجج والأمارات. كما أن الأمارات لا تقتضي عدم مطلوبيّة الاحتياط في مورد المندوبات والمكروهات، فلو قامت أمارّة على عدم اشتراط السورة في الصلوات المندوبة لم يكن للأمارّة أثر، وعلى هذا الأساس فادلّة الحجّة في الأمارات لا تشمل مثل هذه الموارد. وتام الكلام في محله.

الاستدلال بدعاء يوم الفطر

ثمَّ إِنَّهُ رَبِّمَا يَسْتَدَلُّ لَوْحِدَةِ الْآفَاقِ بِمَا وَرَدَ فِي دَعَاءِ يَوْمِ الْفِطْرِ فِي قُنُوتِ صَلَاتِهِ مِنْ قَوْلٍ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِحَقِّ هَذَا الْيَوْمِ الَّذِي جَعَلْتَهُ لِلْمُسْلِمِينَ عِيداً...» الدَّعَاءِ.

والاستدلال بذلك مبنيّ على أن تكون الإشارة إلى شخص اليوم الذي يصلّي فيه الداعي كالسبت؛ فإذا كان يوم السبت عيداً لكلّ المسلمين حتّى القاطنين في البلاد البعيدة والمختلفة أفقاً مع بلد المصلّي. استلزم ذلك وحدة الآفاق.

وأما إذا كان المشار إليه هو عنوان اليوم الذي ربّما ينطبق على المتعدّد في سنة واحدة كما ينطبق على المتعدّد بحسب اختلاف السنة وتعدّدها - كعنوان أوّل يوم بعد شهر رمضان - فلا دلالة في الرواية على المدّعى، بل تلتئم الرواية مع القول باشتراط وحدة الأفق في دخول الشهر، وحيث لا معيّن لما أشير إليه، فتكون الرواية مجملة.

وقد تقدّم ما يناسب هذا البحث عند حكاية كلام صاحب الحدائق فيما ذهب إليه من وحدة الآفاق على أساس نفي كروية الأرض.

الاستدلال بدعاء السمات

وربّما يستدلّ لوحدة الآفاق بما ورد في دعاء السمات من قول: «جعلته للناس مرأىً واحداً».

والاستدلال هذا ينبغي أن يعدّ من الغرائب؛ فإنّ القائل بوحدة الآفاق -غير من يذهب إلى نفي كروية الأرض- لا يدّعي إمكان رؤية الناس جميعاً للهلال؛ ولا مساواتهم في ذلك؛ بل يدّعي وحدة بداية الشهر حتّى مع عدم إمكان رؤية الهلال في بعض الآفاق لعدم خروج الهلال من الأفق عند مغربهم؛ فضلاً عمّا إذا كان عدم الإمكان لوجود مانع كالغيم.

فالمراد من وحدة رأي الهلال للناس هو تمكّن الناس من رؤيته في موعده؛ فلا ينافي ذلك أن يكون موعد طلوع الهلال وإمكان رؤيته مختلفاً باختلاف البقاع؛ وكون طلوع الهلال في كلّ أفق شرطاً لدخول الشهر فيه. فعن الدعاء هو ما تضمّنه قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأُهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾^(١)، فالأهلة مواقيت لعامة الناس يتمكنون من التعويل عليها في مواعدهم، ولا تختصّ بقوم دون غيرهم؛ بل يمكن الاعتماد على الأهلة في البلاد والبحار والصحاري والقرى؛ فهي لكلّ الناس مرآها واحد، وأين هذا من كون طلوع الهلال في بعض الآفاق مبدأ دخول الشهر في غيره أيضاً؟!

الاستدلال بنصوص رؤية الهلال قبل الزوال

وهناك طائفة من النصوص يمكن الاستدلال بها لوحدة الآفاق: وهي ما تضمّنت: أنّه إذا رُوي الهلال قبل الزوال فذاك اليوم يعدّ من شهر رمضان؛

من دون تخصيص ببلد الرؤية.

ففي صحيح حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية؛ وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلية»^(١). وفي معتبرة عبيد بن زرارة وعبد الله بن بكير قالوا: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إذا رُئي الهلال قبل الزوال فذاك اليوم من شوال؛ وإذا رُوي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان»^(٢).

فالיום المشار إليه هو مثل عنوان السبت والجمعة وغيرهما؛ فإذا قيل يوم الجمعة من شهر رمضان يفهم منه تحقق الشهر في كل البلاد؛ فكما أن أيام الأسبوع كالسبت لا تخص ببلد دون آخر فيوم السبت هو سبت لكل البلاد؛ فكذا عنوان اتّصاف اليوم بكونه من شهر كذا يعلم البلدان كلها. ومنه يظهر الكلام فيما تضمنته الخبر السابق من كون الهلال لليلة المستقبلية؛ فإنّ الليلة السابقة وكذا المستقبلية ليست خاصة ببعض الأصقاع. وبما ذكرنا اتّضح تقريب الاستدلال بالخبر؛ فلا يرد على الاستدلال أن المراد باليوم هو شخص يوم البلد لا بلحاظ عنوانه من السبت وغيره، ولا أقلّ من الإجمال، فتأمل.

ويؤكد مضمون هذه الطائفة رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن المغيرة يزعمون أن هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلية؟ فقال: «كذبوا؛ هذا اليوم لليلة الماضية؛ إن أهل بطن نحلة حيث رأوا الهلال

(١) الوسائل ٧: ٢٠٢، الباب ٨ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

قالوا: قد دخل الشهر الحرام^(١).
والظاهر أنهم لم يقولوا: إنّ الشهر الحرام دخل في بلدهم خاصّة. وهذا
أيضاً مؤكّد لما قدّمناه من وضع الشهر بحسب العرف واللغة.

الاستدلال بما دلّ على عدّ أيام من السنة الماضية

ومما يمكن الاستدلال به لوحدة الآفاق هو جملة من النصوص، حدّدت
مبدأ شهر رمضان مع الشكّ بعدّ أيام من السنة الماضية أو من مبدأ رجب
وتعيين شهر رمضان على أساس ذلك.
مثلاً فيها: «أنه إذا صحَّ هلال رجب فعّد تسعة وخمسين يوماً وصمّ يوم
الستّين»^(٢).

وهذا مطلق من ناحية أنّ المكلف بعد حلول هلال رجب ودخول شهره
الذي صحّ له، كان باقياً من رجب إلى شهر رمضان في البلد الذي رأى
الهلال فيه وصحّ له، أو انتقل إلى بلد آخر مغاير في الأفق لذلك البلد.
ومثل الرواية المتقدّمة غيرها.

وفي رواية عن الرضا^(٣) قال: «يوم الأضحى في اليوم الذي يصام فيه
ويوم عاشوراء في اليوم الذي يفطر فيه»^(٤).
فإنّه لا ملازمة بين مقام المكلف في بلد واحد يومي الصوم والأضحى؛

(١) المصدر السابق: الحديث ٧.

(٢) الوسائل ٧: الباب ١٠ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٦.

أو يومي عاشور والإفطار؛ والمراد بأنّ اليوم الذي يصام فيه يوم الأضحى هو أنّه إذا كان مثلاً يوم الأربعاء هو مبدأ شهر رمضان فعيد الأضحى أيضاً يصادف يوم الأربعاء، وأيضاً يوم الإفطار إذا صادف يوم الخميس فيوم عاشوراء أيضاً يوافق ذاك اليوم بعينه ويكون مطابقاً مع يوم الخميس.

ولما كانت المدة ما بين مبدأ شهر رمضان ويوم الفطر - والتي هي شهر رمضان - مردّدة بين تسعة وعشرين وثلاثين يوماً فبين عيد الأضحى ويوم عاشوراء أيضاً قد يكون تسعة وعشرين يوماً وقد يكون ثلاثين.

بل أقول: المتعارف للحجّاج الذين وظيفتهم رعاية يوم الأضحى هو المجيء من خارج مكّة؛ فإذا قيل: يوم الأضحى للحجّاج هو اليوم الذي صام بداية شهر رمضان - والمفروض اختلاف مكّة عن بلده في الأفق عادةً - ألا يفهم منه وحدة الآفاق؛ وأنّ يوم الأضحى يوم واحد في العالم؛ كما أنّ يوم الصوم يوم واحد، فلو اختلف يوم الصوم على المكلفين حسب اختلاف أقطارهم لاستلزم ذلك اختلاف يوم الأضحى عليهم وهم في مكّة وفي مكان واحد؛ ولم يحتمل فقيه أنّ العبرة في الشهور ببلد سكّنى المكلف لا بلد تواجدته الفعلي.

ومن هذه النصوص جملة من الروايات تضمّنت تحديد مبدأ شهر الصيام باليوم الخامس من يوم الصيام ومن مبدأ شهر رمضان من العام السابق. وظاهر الكليني والصدوق هو الفتوى بمضمون هذه الروايات كما يقتضيه ذكرهما لها في الكافي والفقيه والمقنع.

ففي معتبرة صفوان بن يحيى عن محمد بن عثمان المجدي (عنيم الخدري) عن بعض مشايخه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «صم في العام المستقبل اليوم الخامس من يوم صمت فيه عام أوّل»^(١).

وفي رواية عن عمران الزعفراني قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ السماء تطبق علينا بالعراق اليومين والثلاثة فأَيَّ يوم نصوم؟ قال: «انظروا اليوم الذي صمت من السنة الماضية فعَدّ منها خمسة أيام وصم يوم الخامس»^(٢). وهذه الرواية جزم بمضمونها الصدوق في النسبة إلى الإمام عليه السلام.

وفي رواية عن السياري قال: كتب محمد بن الفرج إلى العسكري عليه السلام يسأله عمّا روي من الحساب في الصوم عن آبائك عليهم السلام في عدّ خمسة أيام بين أوّل السنة الماضية والسنة الثانية الذي يأتي؟ فكتب: «صحيح؛ ولكن عدّ في كلّ أربع سنين خمساً؛ وفي السنة الخامسة ستّاً فيما بين الأولى والحادث؛ وما سوى ذلك فإنّما هو خمسة خمسة». قال السياري: وهذه من جهة الكبيسة. قال: وقد حسبه أصحابنا فوجدوه صحيحاً.

قال: وكتب إليه محمد بن الفرج في سنة ثمان وثلاثين ومئتين: هذا الحساب لا يتهيأ لكلّ إنسان أن يعمل عليه. إنّما هو لمن يعرف السنين؛ ومن يعلم متى كانت سنة الكبيسة؛ ثمّ يصحّ له هلال شهر رمضان أوّل ليلة، فإذا صحّ الهلال ليلته وعرف السنين صحّ له ذلك إن شاء الله^(٣).

(١) الوسائل ٧: ٢٠٤، الباب ١٠ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

وفي الإقبال نقلاً عن كتاب الحلال والحرام لإسحاق بن إبراهيم الشقي
الثقة عن أحمد بن عمران بن أبي ليلى عن عاصم بن حميد عن جعفر بن
محمد عليه السلام قال: «عدّوا اليوم الذي تصومون فيه وثلاثة أيام بعده وصوموا
يوم الخامس؛ فإنكم لن تخطئوا»^(١).

وحكى في تعليق الوسائل عن الإقبال: قال أحمد بن عبد الرحمان: قد
ذكرت ذلك للعبّاس بن موسى بن جعفر؛ فقال: أنا عليه؛ ما أنظر إلى كلام
الناس والرواية. قال أحمد: حدّثني غياث قال: أظنّه ابن أعين عن موسى
بن جعفر عليه السلام مثله.

وهذه الروايات متظافرة؛ ومعناها: أنّ يوم الصوم من السنة السابقة إذا
كان يوم الأحد مثلاً فيوم الصوم في السنة اللاحقة هو اليوم الخامس بعد
الأحد أو مع الأحد.

ولا أقلّ من كشف هذه النصوص ولو بإطلاقها المقامي عن عدم ارتكاز
تقوم الشهور في البلاد بطلوع الهلال في آفاقها خاصّة.

ثمّ المعيار حسبما يستفاد من خبر السيارى وغيره - كالخبر الذي تضمّن
احتساب تسعة وخمسين يوماً من رجب إذا صحّ هلال رجب - هو
احتساب أوّل شهر رمضان من السنة السابقة وأوّل رجب في هذه السنة؛
وهذا لا يكون إلّا مع الجزم بالأوّلية؛ ولا يتمّ مع الحكم باستصحاب الشهر
السابق يوم الشكّ.

فمعنى صحّ هلال شهر رمضان أو رجب هو تحقّق كون يوم كذا هو أوّل الشهر؛ أمّا إذا شكّ في نهاية شعبان فحكم باستمراره على أساس الاستصحاب وكون شهر رمضان بعد يوم الشكّ فلم يصحّ حينئذٍ هلال شهر رمضان؛ بمعنى أنّه لا يمكن الحكم بكون بداية شهر رمضان وأوّل هو بعد يوم الشكّ؛ لاحتمال كون يوم الشكّ هو اليوم الأوّل من شهر رمضان؛ وإن كان لا يجب صومه بحسب الوظيفة الظاهرية لكون الواجب هو الصوم بالرؤية؛ فالـم تحقّق الرؤية لا يجب الصوم ظاهراً؛ وإن كان من شهر رمضان واقعاً؛ فليس تحقّق الشهر - بحسب الثبوت - منوطاً بتحقّق الرؤية؛ وإن كان ترتيب آثار الشهر - الإلزامية - منوطاً بذلك؛ فليس المعيار في الحساب المذكور في هذه النصوص هو البداية التي يحكم بها على أساس الاستصحاب في الشهر السابق؛ هذا مع أنّه ليس مقتضى الاستصحاب كون بداية الشهر هو اليوم اللاحق إلّا بنحو الأصل المثبت.

فهذا الذي شاع بين الناس، من ترتيب آثار الأيام الخاصّة على أساس الاستصحاب، سيّما الآثار غير الإلزامية كأدعية الأيام الخاصّة وآداب ليالي القدر المتعيّنة في إحدى وعشرين وثلاث وعشرين وما شاكل ذلك، لا يصحّ. سيّما وقد صرّح في بعض النصوص أنّه مع تردّد بداية رمضان بين يومين أنّه ينبغي الاحتياط في درك ليلة القدر، وأنّه ما أيسر أربع ليالٍ لدرك ليلتي القدر.

إلّا أن يقال: إنّ المتفاهم من نصوص الصوم والإفطار للرؤية هو اعتبار هذا اللازم، أعني العناوين الخاصّة من الأوّل والآخر وغيرهما، فالأخذ بهذا

اللازم من باب أنه لازم التعبد، لا من باب لازم المؤدى ولو كان ثمة مصادق لما ذهب إليه المحقق الخراساني من اعتبار الأصل المثبت فيما كانت الملازمة واضحة فهذا منه. إلا أن يقال: إن هذا من اللازم الخفي الذي ذهب الشيخ الأعظم إلى اعتبار المثبت فيه لا من مصاديق الملازمة الواضحة، فتأمل. ثم إن الشيخ وغيره حمل مثل هذه الروايات على الاستحباب؛ وأنه يصوم اليوم الخامس على أنه من شعبان كما حكاه في الوسائل؛ قال: لما مضى ويأتي؛ وكأنه يعني بذلك النصوص الآمرة بالصوم للرؤية خاصة. ولكن مقتضى الصناعة هو تخصيص إطلاق مفهوم نصوص الرؤية المحاصرة للصوم فيها بغير مضمون هذه الروايات؛ كما أن مقتضى الصناعة تخصيص الإطلاق المتقدم بغير ما تضمن وجوب الصوم بقيام البينة على الشهر، وغير ذلك من النصوص المتضمنة للأمارات على الشهر من التطوق وغير ذلك.

الاستدلال لوحدة الآفاق بكون المدار على صوم الناس وحجهم

ومما يؤكد وحدة الآفاق الإطلاق المقامي بل اللفظي في حديث عن جعفر بن محمد عليه السلام في قوله عز وجل: «قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ»^(١) قال: «لصومهم وفطرهم وحجهم»^(٢).

(١) البقرة: ١٨٩.

(٢) الوسائل ٧: ٢٥٨، الباب ٣، الحديث ٢٣.

فإنّه لم يفرض في الرواية أنّ الهلال الذي هو ميقات لحجّ الناس هو هلال بلد الحجّ؛ مع كون الحجّاج غالباً يأتون من سائر الآفاق؛ فلو لم يكن رؤية الهلال في سائر الآفاق كافياً لكان عليهم ﷺ بيان ذلك؛ فإطلاق اعتبار الهلال ميقاتاً للحجّ يقتضي كفاية مطلق الهلال، ولا أقلّ من الإطلاق المقامي. وقد ذكرنا نظير هذا البيان فيما تضمّن تحديد الأضحى وعاشوراء بيومي الفطر والصوم.

منشأ اشتراط وحدة الأفق

وربّما كان الذي يحدو ببعض الفقهاء إلى اشتراط وحدة الأفق هو الأنس بقواعد النجوم، وأنّه يمكن طلوع الهلال في بعض الآفاق دون بعض، فلا يكون مجرّد عدم الرؤية في بعض البلاد مع احتمال طلوع الهلال؛ بل ربّما يقطع حسب القواعد النجومية والمحاسبات بعدم خروج الهلال من المحاق أو الشعاع؛ ومعه فكيف يمكن دخول الشهر في بلد يقطع بعدم طلوع الهلال فيه.

وظنّي أنّ هذا هو الوجه الوجيه في اشتراط من اشتراط وحدة الأفق؛ مع أنّه لا أثر منه في النصوص؛ ولا أظنّ وجود هذا الشرط في كلمات القدماء، وربّما سرى إليهم من بعض كلمات فقهاء المذاهب الأخرى.

ويؤكد كون الوجه في اشتراطهم ذلك أنّ بعضهم اكتفى بطلوع الهلال في البلاد الشرقية مطلقاً، ولم يشترط وحدة الأفق إلّا في فرض رؤية الهلال

في بلد غربيّ.

وكيف كان فيرده: أنّ دخول الشهر لا يتوقّف على طلوع الهلال في كلّ البلدان؛ بل يكفي طلوع الهلال في بعض البلدان للحكم بدخول الشهر في جميع العالم.

فأوّل الشهر كأَيّام الأسبوع من سبت وغيره هو يوم واحد في جميع الأصقاع؛ وإن كان التلبّس به بالتدريج حسب اختلاف البلدان في الطول والعرض، فكلّ بلد سبق ليله على غيره فدخل الشهر عليه سابق، كما أنّ تلبّسه بأيّام الأسبوع سابق.

وهذا الذي ذكرناه من كفاية طلوع الهلال في صقع لجميع العالم، مع أنّه مقتضى الارتكاز العربي العام، هو مدلول إطلاق النصوص الدالّة على قبول شهادة بيّنة الهلال في سائر البلاد، بلا فرق بين اتّحاده في الأفق مع بلد الغير وعدمه، كما في معتبرة عبد الرحمان وإسحاق وغيرهما.

هل يمكن تبغيض الليل في حساب الشهر؟

نعم يحتمل كون مبدأ الشهر من حين طلوع الهلال؛ فالأجزاء الليلية السابقة على طلوع الهلال في البلاد الشرقية بالنسبة إلى بلد الهلال تكون من الشهر السابق. ولا بأس بذلك؛ إذ لا محذور في كون ليلة واحدة بعضها من شهر وبعضها من شهر آخر.

وما تضمّن أنّ الليل يتبع في الشريعة النهار اللاحق لا السابق كما في

رواية عمر بن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن المغيرة يزعمون أن هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلية؟ فقال: «كذبوا! هذا اليوم لليلة الماضية؛ إن أهل بطن نخلة حيث رأوا الهلال قالوا: قد دخل الشهر الحرام»^(١) فإنما هو ناظر إلى مخالفة بعضه كانوا يعدّون الليل - ولو إلى منتصفه كما في زماننا - لاحقاً بالنهار السابق من حيث أيام الأسبوع كسبتٍ وغيره؛ فيعدّون ما بعد غروب يوم السبت لاحقاً به؛ وفي الشرع يكون ما بعد الغروب لاحقاً باليوم المتأخّر؛ وفي الفرض يعدّ ليلة الأحد، فتأمل.

ولا بأس بكون ليلة السبت بعضها من الشهر السابق وبعضها من الشهر اللاحق.

وإنما نقول بتبعض الليلة من حيث الاتّصاف بالشهور لغرابة كون أجزاء الليل قبل طلوع الهلال وخروجه من المحاق أو الشعاع متّصفة بالشهر اللاحق لمجرّد طلوع الهلال بعد مدّة في بلد لاحق.

ويحتمل عدّ الليل بجميع أجزائه من الشهر اللاحق إذا طلع الهلال في جزء منه في بلد لاحق؛ ولا غرابة في عدّ بعض أجزاء الليل من الشهر اللاحق قبل طلوع هلاله؛ ولذا ترى أنّ اليوم بجميع أجزائه يتّصف بالشهر السابق مع طلوع هلال الشهر اللاحق في بعض أجزائه.

وتظهر الثمرة في الآثار المترتبة على الشهور كعنوان الأشهر الحرم وشهور الحجّ.

وفي معتبرة حماد بن عثمان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبلية»^(١).
وفي معتبرة عبيد وابن بكير قالا: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا رُوي الهلال قبل الزوال فذلك اليوم من شوال وإذا رُوي بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان»^(٢).

وأما ما في غيرهما من الأمر بإتمام الصوم فلا يدل على اتّصاف اليوم جميعه بشهر رمضان، إذ لا محذور في صوم يوم بعضه من شوال، فتأمل.
ويحتمل شروع الشهر بمجرد طلوع الهلال واتّصاف ما بعده بالشهر اللاحق وإن كان أثناء نهار أو الليل؛ وكون ما قبل الطلوع من الشهر السابق وإن كان شطراً من يوم أو ليل.

ثم إنّ هذا البحث لم أره في كلمات السابقين؛ ولا هو منقّح في كلمات من عثرت عليه من المتأخّرين؛ وعنوانه أنّه: بناءً على وحدة الآفاق وعدم تقوّم دخول الشهر بطلوع الهلال في أفقه فهل يحكم بدخول الشهر في سائر البلاد من مبدأ ليلهم، وإن كان الهلال آنذاك غير خارج من المحاق، وإنّما يخرج بعد ذلك بزمان، فيتقدّم الحكم بدخول الشهر الجديد قبل خروج الهلال من المحاق في بلد؟ أو يكون مبدأ الشهر هو زمان طلوع الهلال في أفق البلد الذي فرض طلوع الهلال فيه فيكون ما تقدّم على ذلك الزمان في البلد

(١) الوسائل ٧: ٢٠٢، الباب ٨ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

الآخر ملحقاً بالشهر السابق وإن كان من أجزاء هذه الليلة، فتكون ليلة واحدة في بلد بعضها من شهر وبعضها من شهر آخر؟
وليعلم أنه لا أثر لهذا البحث في مسألة صوم شهر رمضان؛ لكون مبدأ التكليف أعني زمان امتثال الصوم هو اليوم لا الليل؛ فنهار شهر رمضان يجب صومه؛ على كل تقدير سواء كان ليله بتمامه من الشهر أو كان بعضه من الشهر وبعضه من شعبان.

هذا في مبدأه؛ وأمّا في نهاية الشهر فلا شك في وجوب صوم النهار وإن كان هلال شوال طالعاً قبل الغروب.

وإنما تظهر ثمرة البحث هذه في ترتيب أحكام شهر رمضان غير الصوم كقتل النفس المحترمة في الشهر وكذا في أحكام الشهور المحرّمة وكذا في أحكام شهور الحجّ ونحو ذلك ممّا لا مقيّد له بزمان خاصّ من اليوم كزواله أو الغروب أو الليل؛ ومن جملة وجوب زكاة من يعوله المكلف في مبدأ شهر شوال.

والنصوص الدالّة على وحدة الآفاق ساكتة عن حكم الأجزاء الليلية السابقة على زمان طلوع الهلال؛ فإنّها إنّما تضمّنت وجوب الصوم أداءً وقضاءً بطلوع الهلال في بعض الآفاق؛ وأمّا مبدأ دخول الشهر فكونه من مبدأ الليل أو عند طلوع الهلال من الليل فلا أعرف دلالة فيها عليه.

ثمّ إنّه ربّما أمكن تصوير الاحتمالين المتقدّمين من كون مبدأ الشهر هو أوّل الليل أو من حين طلوع الهلال وإن كان في ثنايا الليل، بناءً على اشتراط وحدة الأفق، إذا أمكن طلوع الهلال في أفق البلد بعد الغروب كما

يمكن بقاؤه بعد الغروب.

وكيف كان فليس هناك أي محذور في احتساب أجزاء من الليل بدون طلوع الهلال فيها من الشهر اللاحق، كما تحسب أجزاء من النهار الذي طلع الهلال فيها من الشهر السابق. كما لا محذور في احتساب أجزاء الليل بدون طلوع الهلال من الشهر السابق واحتساب الشهر من حين طلوع الهلال. والعمدة ملاحظة ما تقتضيه الأدلة من الاحتمالين؛ ولا يكون مجرد الاستبعاد محذوراً في قبال ما تستدعيه الأدلة.

والذي يلوح لي من تحديد العرف واللغة للشهر هو احتساب الشهر بدءاً من بداية الليل؛ فبدأ الشهر العربي أول الليل، ونهايته آخر النهار؛ ولا يرى العرف تبعض الليلة باحتساب بعضها من شهر وبعضها الآخر من شهر آخر.

ودعوى: أن الشهر كيف يبدأ قبل طلوع الهلال.
يردها:

أولاً: أنه بناءً على ما هو المعروف من احتساب الشهر من حين قابلية الهلال للرؤية بالعين المجردة فلا بُد في احتساب مبدأ الشهر قبل ذلك بزمان، حيث يوافق مع زمان خروج الهلال من المحاق مع عدم قابليته للرؤية بدون الوسائل والآلات.

والسرّ في ذلك: أنه ليس هناك دليل قاطع على عدم احتساب مبدأ الشهر قبل قابلية الهلال للرؤية بالعين المجردة، وإنما غاية ما يمكن الاستدلال به على اشتراط قابلية الهلال للرؤية بدون الآلات في دخول الشهر هو

انصراف أدلة اشتراط تحقق الشهر وانقضائه بالرؤية عن الرؤية بغير العين المجردة؛ وهذا لا يقتضي إلا قصور تلك الأدلة عن الدلالة على تحقق الشهر مع طلوع الهلال على وجه لا يقبل الرؤية إلا بآلة؛ لا أنها تدل على عدم دخول الشهر في غير الفرض.

فلو دل دليل على تحقق الشهر أو أحكامه بمجرد طلوع الهلال فلا ينافيه قصور إطلاقات نصوص الرؤية عن موافقته والدلالة عليه.

ومما يؤكد ما ذكر من عدم المنافي لتحقيق الشهر بمجرد خروج الهلال عن المحاق مع عدم إمكان رؤيته بالعين المجردة هو: أن من جملة ما يستدل به لعدم كفاية طلوع الهلال بدون قابليته للرؤية دعوى عدم صدق الهلال أو الشك في ذلك إذا لم يكن الجزء المنير من القمر في بداية طلوعه قابلاً للرؤية بالعين المجردة، ومن الواضح أن دخول الشهر متقوم بطلوع الهلال، ومع الشك في صدق الهلال في بعض المراحل لا يمكن الحكم بدخول الشهر؛ وهذا كما ترى لا يقتضي الجزم بعدم تحقق الشهر؛ بل غايته الشك، وليس هناك أصل يعين تحقق مفهوم الشهر وعدمه في الفرض؛ فلو قام دليل على تحقق الشهر بمجرد طلوع الهلال وإن لم يقبل الرؤية لم يزاحه الوجه المتقدم. هذا، وقد تقدم ما يمكن الاستدلال به لعدم كفاية قابلية رؤية الهلال بالوسائل الحديثة والنواظير.

وثانياً: لو قيل بكفاية طلوع الهلال في دخول الشهر الجديد وإن لم يكن قابلاً للرؤية بالعين المجردة مع ذلك لا محذور في احتساب الشهر من جزء من المحاق؛ فيكون بعض أزمنة المحاق محسوباً من الشهر اللاحق؛ سيما بعد

كون حالة المحاق محسوباً من الشهر اللاحق عند الهويين حسب ما ينسب إليهم على ما أظنّ.

كما لا محذور في احتساب مبدأ الشهر من زمان متأخّر عن قابليّة الهلال للرؤية؛ حيث إنّ الهلال يكون مرئياً في النهار وقبل حلول الليل، ومع ذلك فالأجزاء النهارية المصاحبة لطلوع الهلال لا تحسب من الشهر الجديد؛ بل يكون مبدأ الشهر هو بداية الليل المقبل.

فكما لا ملازمة بين تحقّق الهلال والحكم بتحقّق الشهر وحلوله، كذلك لا ملازمة بين عدم تحقّق الهلال والحكم بعدم تحقّق الشهر؛ بعدما كان عنوان الشهر أمراً قائماً بالاعتبار؛ فيحسب الليل من بدايته من الشهر الجديد مشروطاً بطلوع الهلال في جزء منه وفي أفق آخر بنحو الشرط المتأخّر؛ كما يحسب اليوم إلى نهايته من الشهر السابق في فرض طلوع الهلال في جزء منه بعد الزوال؛ كما صرح به في موثّق عبيد وابن بكير قالوا: قال أبو عبدالله عليه السلام: «إذا روي الهلال قبل الزوال فذاك اليوم من شوال؛ وإذا روي بعد الزوال فذاك اليوم من شهر رمضان»^(١).

وبالجملة: فلا محذور في احتساب الشهر من بداية الليل مع عدم طلوع الهلال أو عدم قابليّته للرؤية إلّا بعد انقضاء أجزاء من الليل؛ بعد موافقة العرف على ذلك؛ وغرابة ابتداء الشهر من أثناء الليل أو بداية النهار. والمستفاد من النصوص واللغة والعرف أنّ الشهور العربية لا تبدأ

من النهار؛ ولذا ذهب سيدنا الأستاذ إلى وحدة الآفاق؛ وكفاية طلوع الهلال في بعضها لدخول الشهر في سائر الآفاق؛ مع الاشتراك بين البلدين ولو في جزء من الليل.

والوجه في هذا القيد - أعني الاشتراك في جزء من الليل على الأقل - هو عدم ابتداء الشهر من النهار في العرف واللغة؛ وأنه لا يتحقق الشهر في نهار لا ليل له من ذاك الشهر؛ فكلّ نهار من شهر فهو مسبوق بليل من ذلك الشهر؛ غايته أنه قد يكون الليل بتمامه من الشهر وقد يكون جزء من الليل محسوباً من الشهر، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى لا يعقل عرفاً الحكم بكون ليل لم يطلع الهلال في شيءٍ من أجزائه هو من جملة الشهر.

اشتراط اشتراك بلد الرؤية وغيره في الليل للحكم بحلول الشهر

وربما يدلّ على مقالة الأستاذ صحيح حمّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبل»^(١).

ورواية ابن يزيد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّ المغيرة يزعمون أنّ هذا اليوم لهذه الليلة المستقبل؟ فقال: «كذبوا! هذا اليوم لليلة الماضية؛ إنّ أهل بطن نحلة حيث رأوا الهلال قالوا: قد دخل الشهر الحرام»^(٢).

(١) الوسائل ٢٠٢: ٧، الباب ٨ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٧.

ويردّ عليه:

أولاً: أنّه كما يشترط بحسب العرف شروع الشهر من الليل، ولا يكون مبدأ الشهر من النهار؛ كذلك يشترط عندهم احتساب الليل من بدايته من الشهر، ولا تتبعض الليلة ولا تتقسط على الشهرين. فيكون الحكم بدخول الشهر من بداية الليل وإن كان طلوع الهلال في نهايته.

وثانياً: أنّه لا بأس بالحكم بدخول الشهر من بداية الليل مع عدم طلوع الهلال إلّا بعد انقضائه؛ فكما لا محذور في احتساب الأجزاء الليلية من الشهر الجديد مع عدم طلوع الهلال فيها فكذلك لا محذور في احتساب كلّ الليل من الشهر القادم إذا طلع الهلال في نهار تلك الليلة.

ولذا ورد في بعض النصوص أنّ الهلال إذا رُؤي قبل الزوال فهو لليلة السابقة؛ وإطلاقه يقتضي احتساب الليلة الماضية من الشهر اللاحق ولو مع القطع بعدم طلوع الهلال فيه؛ فإنّ الحكم بكون الهلال لليلة الماضية لا يعني طلوعه فيها؛ بل يتلاءم مع احتساب الليلة من الشهر الجديد وإن لم يكن الهلال طالعاً فيها، فتأمل؛ حيث إنّ فرق بين كون الليلة محكومة بكونها تابعة للهلال وبين كون الهلال محكوماً بكونه لليلة؛ فإنّ ظاهر الثاني هو الحكم بطلوعه فيها، مع أنّ رؤية الهلال قبل الزوال يلزم طلوع الهلال في الليلة السابقة قطعاً.

وكيف كان فليس هناك محذور في احتساب مبدأ الشهر من الليل بدون طلوع الهلال فيه أصلاً؛ كما لا محذور في احتساب مبدأ الشهر من الليل بدون طلوع الهلال في بدايته، وإنّما طلع في أثنائه، سيما بملاحظة ما ذكرناه من

كون طلوع الهلال من المحاق قبل زمان إمكان الرؤية، فلا محذور في احتساب الليل المقارن لطلوع الهلال بدون قابليته للرؤية من الشهر الجديد.

وعليه فإطلاق ما تضمن من النصوص وحدة الآفاق يشمل البلد غير المشترك مع بلد الرؤية في الليل؛ كما يشمل البلد المشترك؛ بعد عدم المانع من الشمول؛ مثل ما تضمن وجوب قضاء يوم إذا شهدت البيئة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين؛ وغير ذلك من نصوص ثبوت الهلال في سائر الأمصار.

نعم، هذه النصوص لا دلالة لها على شروع الشهر من بداية الليل إلا بالإطلاق المقامي؛ وإلا فهي بحسب اللفظ مسوقة لإثبات كون اليوم محسوباً على الشهر الجديد.

وبالجملة هنا دعويان:

إحدهما: عدم اشتراط طلوع الهلال في جزء من ليل البلد، وكفاية طلوع الهلال ولو أثناء نهار البلد ولكن قبل الزوال - حسبما تضمنه النص - في احتساب ذاك اليوم مبدأ شهر جديد.

ثانيتهما: احتساب بداية الشهر من بداية الليل على تقدير طلوع الهلال في أثنائه أو بعد انقضائه.

والذي تدل عليه النصوص الدالة على وحدة الآفاق - بالدلالة اللفظية - هي الأولى - أعني عدم اشتراط طلوع الهلال في الليل أصلاً - خلافاً لما ذهب إليه الأستاذ.

وأما الثانية، فلو كانت تلك النصوص دالة عليه فهو بالإطلاق المقامي؛

بناءً على احتساب الشهر في العرف واللغة من بداية الليل كما أنه لا يحسب من بداية النهار جزءاً، ولم يكن محذور احتسابه الشهر من بداية الليل مع عدم طلوع الهلال من ذاك الحين إلا مجرد استبعاد لا شاهد له، بل المستبعد خلاف ذلك أعني بداية الشهر من أثناء الليل وتبعض الليلة الواحدة وتقسطها على الشهرين.

وربما يستأنس لمنع شروع الشهر قبل طلوع الهلال بما تضمن أن الأهلة مواقيت؛ فإن احتساب الشهر قبل الهلال يخالف ذلك.

ويردّه: أن ما ذكرنا من احتساب الشهر قبل خروج الهلال من المحاق لا ينافي كون الأهلة هي مواقيت؛ ويؤكد ذلك ما تقدّم من احتساب الشهر من بداية الليل مع كون الهلال مرتباً قبل الليل؛ فكما لا ينافي ذلك كون الأهلة مواقيت فكذا احتساب مبدأ الشهر قبل طلوع الهلال على أساس طلوعه المتأخر؛ فإنه على حساب الهلال المتأخر وبشرطه؛ فكان الهلال هو الميقات والعلامة على الوقت. وليس في الدليل المتقدم أن الأهلة مواقيت بنحو الشرط المقارن؛ ألا ترى أن الشمس أيضاً ميقات في زواها وغروبها ومع ذلك فالغروب مشروط بأمر متأخر وهو ذهاب الحمرة المشرقية على المعروف؛ وقد ورد في النص أنه إذا ذهب الحمرة من هاهنا -يعني المشرق- فقد غابت الشمس من شرقها وغربها؛ يعني شرق بلد المكلف وغربه؛ لكون الحمرة المشرقية من شعاع الشمس؛ فعدم ذهابها دليل على عدم غيبوبة الشمس، فإذا صحّ كون ذهاب الحمرة المتأخر شرطاً لميقات استتار القرص فلم لا يصحّ كون الهلال المتأخر شرطاً لبداية الشهر قبله.

الاستدلال لوحدة الآفاق بنصوص أخرى

ثم إنَّ ما يدلُّ على وحدة الآفاق معتبرتا عبد الرحمان وإسحاق؛ ومثلها صحيح هشام عن أبي عبدالله عليه السلام إنه قال فيمن صام تسعة وعشرين يوماً: قال: «إن كانت له بيّنة عادلة على أهل مصر أنهم صاموا ثلاثين على رؤيته قضى يوماً»^(١).

بل وإطلاق صحيح محمد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد عند الإمام شاهدان أنّهما رأيا الهلال منذ ثلاثين يوماً أمر الإمام بإفطار ذلك اليوم» الحديث^(٢).

وكذا مرسل الصدوق: «إذا أصبح الناس صائماً ولم يروا الهلال وجاء قوم عدول يشهدون على الرؤية فليفتروا»^(٣).

وإطلاق صحيح عبيد الله بن علي الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال: قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ قال: «لا، إلّا أن يشهد بذلك بيّنة عدول؛ فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»^(٤).

وإطلاق معتبرة المفضل وزيد الشحام جميعاً عن أبي عبدالله عليه السلام إنه سُئل عن الأهلة فقال: «هي أهلة الشهور، فإذا رأيت الهلال فصم، وإذا رأيته

(١) الوسائل ٧: ١٩٢، الباب ٥ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

(٢) المصدر السابق: الباب ٦ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٤) المصدر السابق: الحديث ١٧.

فأفطر». قلت: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: «لا، إلا أن يشهد لك بيّنة عدول فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»^(١).

ومعتبرة أبي الصباح والحلبي جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: أرأيت إن كان الشهر تسعة وعشرين يوماً أقضي ذلك اليوم؟ فقال: «لا، إلا أن يشهد لك بيّنة عدول، فإن شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم»^(٢).

ونحوها معتبرة عبد الله بن سنان^(٣) وأخبار أبي أحمد بن عمر وأبي الصباح ومحمد بن قيس^(٤).

سواء بعدما تقدّم من الإطلاق المقامي زائداً على الإطلاق اللفظي؛ فإنه لم تقع الإشارة في نصّ معتبر ولا ضعيف إلى اشتراط وحدة الأفق. وبالجملّة ليس من اشتراط وحدة الأفق في النصوص والأخبار عين ولا أثر.

مناقشة الاستدلال بنصوص الرؤية لاشتراط وحدة الأفق

وقد يظنّ بأنّ كفاية طلوع الهلال في سائر الأصقاع ينافي النصوص المتواترة الدالّة على اشتراط الرؤية في الصوم والإفطار.

(١) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١٩.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٢٠ و ٢١ و ١١.

ويرد عليه: أنَّ حمل الرؤية على رؤية خصوص أهل البلد الذي يُراد الحكم عليهم ممَّا لا شاهد له؛ فليس معنى صم للرؤية هو اشتراط وجوب الصوم برؤية شخص المكلف؛ ولذا لم يشكَّ فقيه في كفاية رؤية غيره من أهل بلده في وجوب الصوم عليه، فما الموجب لكون المراد مطلق الرؤية في خصوص بلد المكلف؛ فهلاً يكون المعنى الأمر بالصوم للرؤية مطلقاً سواءً كان الراي أهل البلد أو أهل مصر آخر قريب أو بعيد.

والسرّ في ذلك: أنَّ الأمر بالصوم والإفطار للرؤية كناية عن اشتراط الجزم وعدم كفاية الخرص والظنّ؛ لا رؤية خصوص أهل البلد أو القريب منه.

ويؤكد كفاية الرؤية مطلقاً ولو في سائر البلاد -مضافاً إلى إطلاق نصوص الأمر بالصوم للرؤية- إطلاق مثل معتبرة عبد الرحمن المتضمّن لقبول شهادة أهل بلد آخر بالرؤية، كما تقدّم مفصّلاً.

فتحصّل: أنَّ نصوص الأمر بالصوم والإفطار للرؤية مؤكّدة لوحدة الآفاق في الحكم فضلاً عن أن تكون منافية لها.

نعم، قد يشكَّ في إطلاق نصوص الرؤية بالنظر إلى ما أشرنا إليه من أنها ناظرة إلى اشتراط الجزم وعدم كفاية التظنيّ؛ وأمّا كفاية مطلق الرؤية ولو في سائر البلاد فليست هي بصدّد بيانها، فلا دلالة فيها على نفي ولا إثبات. وعلى كلّ تقدير فلا تنافي هذه النصوص ما دلّ على وحدة الآفاق في الحكم، والله العالم.

دفع وهم عن دلالة نصوص وحدة الآفاق

ثمَّ إنَّه ربَّما يتكرَّر على الألسن الهج بدعوى انصراف النصوص المدَّعى دلالتها على وحدة الآفاق - وكفاية رؤية الهلال في أيِّ بلد لدخول الشهر في سائر البلاد - إلى خصوص البلاد المتقاربة والمتَّحدة في الأفق؛ وأنَّه تكفي رؤية الهلال في بعضها خاصَّة لبعض؛ دون المتباعدة والمختلفة أفقاً؛ فما تضمَّن أنَّ المكلف إذا كانت له بيَّنة على أهل مصر أنَّهم صاموا ثلاثين على رؤيته وكان هو صام تسعة وعشرين قضى يوماً منصرف إلى الأمصار القريبة لمصر المكلف.

ثمَّ على هذا الأساس يدَّعى أنَّ الشهر لا يتحقَّق إلَّا برؤية الهلال في بلد المكلف أو القريب منه دون البعيد.

وهذه الدعوى على أساس هذا البيان ينبغي أن تعدَّ من الغرائب؛ فإنَّه يرد عليها وجوه:

أولاً: أنَّ دعوى الانصراف تحتاج إلى شاهد قاطع؛ ومجرَّد دعواها واحتمالها يدفعهما الإطلاق بعد احتمال كون الانصراف بدوياً.

وثانياً: أنَّ دعوى الانصراف لو سلَّمت في بعض النصوص لا شاهد لها في جملة من النصوص؛ والتي استظهرنا منها الحكم بكون اليوم المعنون بأيَّام الأسبوع كالسبت والجمعة من شهر رمضان. وكذا ما تضمَّنَّت الإشارة إلى شخص يوم بعينه، فإذا قيل يوم السبت هو شهر رمضان لم يكن هناك مجال لدعوى انصرافه إلى كون يوم السبت هو شهر رمضان في بلد كذا خاصَّة،

كما لا مجال لدعوى كونه يوم سبت في خصوص ذلك البلد. فكما أنَّ عناوين أيام الأسبوع عامّة في البلاد فالسبت سبت للكلّ فكذا وصفها بالشهر لا يختصّ ببقعة دون أخرى. وكذا إذا أُشير إلى يوم بعينه كهذا اليوم أو غداً وأنه شهر رمضان. فراجع ما حرّرناه من دلالة النصوص.

وثالثاً: أنَّ غاية ما تقتضيه دعوى انصراف النصوص عن البلاد المتباعدة هو قصور هذه النصوص عن إثبات وحدة الآفاق؛ وأين هذا من ثبوت اشتراط وحدة الأفق والمجزم بعدم كفاية رؤية الهلال في بعض الآفاق لغيرها البعيد؟! فكما أنَّ دعوى وحدة الآفاق تحتاج إلى مثبت ولا يكفي في ثبوتها مجرد عدم ثبوت اشتراط وحدة الأفق؛ فكذلك دعوى اشتراط وحدة الأفق لا يكفي لإثباتها مجرد عدم ثبوت وحدة الآفاق وقصور أدلة قائلها عن الإثبات.

ودعوى أنَّ القول بوحدة الآفاق هو المخالف للأصل وإلّا فالقول باشتراط وحدة الأفق يوافق الأصل فيكون في ثبوته عدم ثبوت خلافه. يردها:

أولاً: أنها خروج عن التمسك لإثبات هذا القول بدعوى الانصراف؛ واستدلال لذلك بالأصل.

وثانياً: سيجيء إن شاء الله مفصلاً تحرير مقتضى الأصل؛ وأنه ليس مقتضى الأصل دائماً موافقاً مع القول باشتراط وحدة الأفق؛ بل كثيراً ما يكون الأصل على خلافه، فانتظر.

ولعلّ غرض مدّعي الانصراف هو دفع المانع من قوله؛ لا الاستدلال لما

يرومه بمجرد هذه الدعوى.

وقد تقرب هذه الدعوى - أعني الانصراف لإثبات اشتراط وحدة الأفق - ببيان أن: ظاهر عدّة من النصوص أنها بصدد حصر سبب ثبوت الشهر، وبالتالي نفي الشهر بدون ما تضمنته من السبب.

مثلاً ما تضمن أن الصوم للرؤية والفطر لها ظاهر في حصر سبب الصوم في الرؤية؛ فإذا قيل بدلالة ذلك على اشتراط وحدة الأفق - لانصراف الرؤية إلى البلد القريب - كان معنى النصّ إنّما يصام للرؤية في بلد المكلف والبلاد المتقاربة؛ ومفهوم الحصر يكون نافياً للصوم وبالتالي لشهر رمضان بالرؤية في البلد البعيد والمختلف في الأفق، فلا حاجة في إثبات هذا القول إلى أكثر من دعوى انصراف هذه النصوص إلى البلاد المتقاربة.

ويرد على هذا، بعد تسليم أصل دعوى الانصراف:

أولاً: أن غاية ما تقتضيها هذه الدعوى أن النصوص كأنها اشتملت على قيد لفظي؛ فكأنه قيل: صم للرؤية في البلاد المتقاربة، ولو فرض اشتغال هذه النصوص على هذا القيد أيضاً لم يكن فيها دلالة على ما يرومه القائل باشتراط وحدة الأفق من إثبات مقاله.

والوجه في ذلك: أن ما هو المنشأ لدعوى الانصراف هو بعينه المنشأ لعدم ثبوت مفهوم لهذا القيد؛ فإن وجه دعوى الانصراف هو أن الغالب - سيما في الأعصار السابقة - التمكن من تحقّق الرؤية والوقوف عليها في البلاد المتقاربة دون المتباعدة؛ فإذا كان مبنى دعوى الانصراف هو هذا كان ذلك من قبيل القيد الغالب؛ وقد حقّق في محله أن القيود الغالبة لا مفهوم لها

لو أخذت في الكلام كالمثال المعروف «وَرَزَيْتُكُمْ أَلْتِي فِي حُجُورِكُمْ»^(١) فضلاً عما إذا كان مبناهما الانصراف.

لا أقول: إنَّ الكلام المشتمل على القيد الغالب -تقديراً بالانصراف أو لفظاً مصرحاً به- يثبت له الإطلاق؛ بل أقول: إنَّ هذا الكلام لا يثبت له المفهوم بحيث يعارض إطلاقاً آخرأ لو كان؛ فنصوص الرؤية على تقدير تقيدها بالرؤية في البلاد المتقاربة لا تفيد حصر ثبوت الشهر بمورد القيد -أي البلاد المتقاربة- بحيث لو تحقق هناك إطلاق دالٌّ على وحدة الآفاق عارضتها نصوص الرؤية المقيدة؛ فتكون نصوص الرؤية المقيدة -على أساس دعوى الانصراف- بالقيد الغالب غير كافية لإثبات دعوى اشتراط وحدة الأفق؛ وإنما غاية الأمر -لو تمت دعوى الانصراف- عدم إمكان إثبات القول الآخر بها، وذلك بسبب الانصراف.

وثانياً: هذا كله بالغض عن كون المبنى في تفسير نصوص الرؤية هو أنَّ المراد بها الكناية عن اشتراط الجزم؛ وعدم جواز الاكتفاء بالحرص والظن والتخمين؛ فإطلاقها مسوق لحصر السبب لتحقيق الشهر في اليقين؛ فإنه واضح على هذا التفسير أنه لا دلالة في دعوى انصراف هذه النصوص إلى البلاد المتقاربة على اشتراط وحدة الأفق؛ وإن لم تكن هذه النصوص دالة على القول الآخر أيضاً.

والوجه في وضوح عدم دلالتها على القول باشتراط وحدة الأفق هو

أنها على هذا التفسير ليست مسوقة لبيان قيد البلاد المتقاربة؛ وإنما سيقّت لبيان اشتراط الجزم وعدم كفاية مطلق الظن؛ فهي مسوقة لبيان هذا القيد، لا قيد كون البلاد متقاربة.

الاستدلال بالإطلاق المقامي على وحدة الآفاق

ومما يمكن الاستدلال به لوحدة الآفاق هو سكوت النصوص عن اختصاص الحكم - على تقدير ثبوت الهلال أو طلوعه - ببعض الآفاق؛ ولا بيان ضابط لوحدة الأفق على تقدير اختصاص الحكم بفرضها؛ وهذا ممّا يشكّل قرينة قويّة على اتّحاد الآفاق في الحكم؛ بالغضّ عن النصوص والأدلة اللفظيّة.

كما يمكن اعتبار هذا الوجه منشأً لتحقيق الإطلاق المقامي - لو أنكر الإطلاق اللفظي - في النصوص التي تضمّنت حجّية البيّنة في الهلال كغيرها؛ وقد استدلّ بالإطلاق اللفظي لهذه النصوص بعض الفقهاء كالعلامة في المنتهى، وقد أوردنا فيما سبق عبارته؛ قال في عداد الأدلّة لمختاره: والأحاديث كثيرة في وجوب القضاء إذا شهدت البيّنة بالرؤية؛ ولم يعتبروا قرب البلاد وبعدها^(١).

فلو فرض صحة الإيراد على ذلك بأنّ: إطلاق دليل البيّنة مسوق لبيان جهة أخرى غير وحدة الأفق - أي حجّية البيّنة في مقابل الرؤية والشياع

ونحوهما - وعدم اختصاص ثبوت الهلال بمثل الرؤية المباشرة أو الجزم، ولكن لا مجال للإيراد على مثل هذه النصوص بمنع الإطلاق المقامي فيها؛ فإنه لو كان الحكم بحجّة البيّنة وثبوت الشهر بها خاصّاً بالبلاد المتقاربة كان المناسب بيان ذلك عند بيان تلك النصوص أو أمثالها؛ فالسكوت المطلق عن بيان التفصيل إغراء للمخاطب لو كان الحكم هو التفصيل. ولعمري إنّ هذه المسألة من المصاديق الواضحة للتمسك بالإطلاق المقامي؛ كيف لا؟ وقد صار الوضوح منشأً لدعوى الإطلاق اللفظي من مثل العلامة.

تحديد الموقف لو فرض قصور النصوص عن إثبات وحدة الآفاق

ثمّ لو سلّم عدم كفاية طلوع الهلال في بعض الآفاق لسائرهما بحسب الحكم ثبوتاً فلا يلزم من هذا اشتراط وحدة الأفق، بمعنى إحرازها في مقام الإثبات؛ بحيث لا يحكم بالهلال في سائر البلاد إلّا إذا قطع بطلوع الهلال فيها أيضاً.

بل مقتضى إطلاق نصوص اعتبار البيّنة الشاهدة من سائر البلاد كفاية احتمال وحدة الأفق، بمعنى احتمال طلوع الهلال في غير بلد الرؤية في الحكم بدخول الشهر.

وإن شئت قلت: إنّ القدر الذي يرفع اليد عن إطلاق اعتبار الهلال في مصر لمصر آخر للحكم بدخول الشهر هو فرض العلم بعدم طلوع الهلال

في بلد؛ فهلاً يكون طلوع الهلال في بلد حجة وأمانة على طلوع الهلال في سائر الأمصار التي يحتمل طلوع الهلال فيها؛ وذلك لإطلاق هذه النصوص؛ والتي لا موجب لرفع اليد عنها إلا بمقدار الضرورة، وهو فرض العلم بعدم الهلال.

وعليه فتكون هذه النصوص بلحاظ البلاد المشاركة لبلد الرؤية على وجه الجزم دالة على الحكم الواقعي، وبلحاظ البلاد المشكوك دالة على الحكم الظاهري.

وهذا الأمر هو الأوفق بإطلاق النصوص وعدم الاستفصال فيها بين البلاد القريبة والبعيدة، وعدم الاستفصال بين كون الهلال قريباً من مغرب الشمس لتكون البلاد المشاركة من ناحية الشرق أقل، وبين كون الهلال صاعداً بعيداً عن المغرب لتكون البلاد المشاركة من ناحية الشرق لبلد الرؤية في طلوع الهلال أكثر؛ ويكون عدم الرؤية فيها أحياناً نتيجة ضعف الهلال أو انحداره قريباً من المغرب بما لا يتيسر نوعاً في البلاد رؤيتها؛ لوجود الموانع كالبيوت والجدران والجبال؛ وإلا كان العلم بالهلال بذلك المقدار كافياً في الحكم الواقعي.

مثلاً لو كان شطر من الهلال طالعاً في أفق وشرط آخر منه غارباً، بمعنى أن طلوع الهلال في أفق كان في زمان بعضه خارج المغرب وبعضه منحدر نازل في المغرب فإن هذا يكفي في الحكم بدخول الشهر مع العلم عادة بعدم تيسر رؤية مثل هذا الهلال في ذاك البلد. أفلا تكون رؤية الهلال في بلد آخر ولو بعيد عن هذا البلد حجة على طلوع الهلال فيه أيضاً؟

وكأنّ هذا المضمون هو الذي رامه النراقي في المستند وصاحب الجواهر أيضاً؛ بعد الغضّ عن كفاية طلوع الهلال في بعض البلاد للحكم بدخول الشهر ولو في بلد لم يطلع فيه الهلال، بل هذا صريح النراقي، فليراجع. وإن شئت عبّر عن هذا الوجه بأنّ القيد إذا تردّد أمره بين الزائد والناقص، يقتصر على المتيقّن منه، وهو الأقلّ ويتمسك في غيره بالإطلاق؛ فإذا لم يعلم أنّ المقيّد هو وحدة الأفق أو عدم احتمال اتّحاد أفقه مع بلد الرؤية كان المتيقّن هو الثاني؛ لأنّ ما يستلزمه من خروج الأفراد هو أقلّ ممّا لو كان القيد وحدة الأفق.

وبهذا البيان يندفع ما أشرنا إليه من غرابة سكوت النصوص عن الإشارة - فضلاً عن التصريح - باشتراط وحدة الأفق؛ لو كان هذا شرطاً واقعاً إذ الوجه فيه: أنّه إنّما كان يلزم التعرّض لهذا الشرط حيث يكون له أثر عملي؛ ولما كان طلوع الهلال في بعض الأمصار منشأ لاحتّمال طلوعه في غيرها وكان طلوع الهلال في مصر حجة على طلوعه في كلّ مهر يحتمل طلوع الهلال فيه - سيما مع عدم حجية قول المنجمين في عدم طلوع الهلال في بلد كما دلّت عليه معتبرة محمد بن عيسى - فلا أثر للتعرّض لشرط وحدة الأفق؛ بعدما كان أهل الأمصار عادةً يحتملون طلوع الهلال في أفقهم، بمجرد علمهم بطلوع الهلال في أفق آخر، فكان ذكر هذا الشرط بلحاظ عمل المكلفين كاللغو وإن فرض كونه حقاً واقعاً.

وهذا الذي ذكرناه ظاهر؛ سيما على القول بكفاية رؤية الهلال بغير العين المجردة؛ فإنّ رؤية الهلال في بلد بالعين المجردة مستلزم على الأقلّ - عادةً -

لاحتمال قابلية الرؤية في سائر البلاد ولو بالعين غير المجردة؛ وبالوسائل والآلات، ولا يتيسر عادة القطع بعدم طلوع الهلال في البلد بعد طلوعه في بلد آخر.

ولولا كفاية احتمال طلوع الهلال في البلد بعد تحقق طلوعه في صقع، لكان ينبغي الإشارة إلى اعتبار وحدة الأفق أولاً؛ ثم بيان حدّ الوحدة وبيان الضابط النجومي لوحدة الأفق بما يتيسر لعامة الناس فهمه، والأمر بضبط شهود الهلال لموقعه من الارتفاع والانخفاض في الأفق وشدة نوره وضعفه وغير ذلك مما له دخل في تعيين المواضع المشتركة في الأفق مع محلّ الرؤية، ثانياً، مع أنه لا إشارة إلى شيء من ذلك في النصوص فضلاً عن التصريح؛ ولو كان مثل ذلك منصوصاً لوصل إلينا لا محالة؛ لكون المسألة مما يعمّ الابتلاء بها جداً.

فلا مناص بعد سكوت النصوص عن ذلك إمّا من الالتزام بكفاية طلوع الهلال في بعض الأصقاع لدخول الشهر في كلّ البلاد وإن لم يطلع الهلال فيها؛ أو الالتزام - على الأقلّ - بحجّة طلوع الهلال في بعض الأماكن كطريق أو حجّة على طلوع الهلال في كلّ موقع يحتمل المكلفون طلوع الهلال فيه. وليس بين الوجهين أثر عملي في الخارج عادة؛ بعد عدم تيسر القطع بعدم طلوع الهلال في مكان عادة، سيما بعد إلغاء الشارع لقول الحسّاب؛ وخصوصاً لو احتمل كفاية طلوع الهلال من المحاق إذا كان قابلاً للرؤية بالآلات؛ ولو لإطلاق هذه النصوص؛ حيث لا دليل بالخصوص على عدم الكفاية؛ وإنما غاية الأمر قصور أدلّة الرؤية عن مثله، ولا سيما إذا احتمل

مكث جزء من الهلال لا يمكن رؤيته عادةً في أفق البلد الصاحي الذي لا مانع فيه من الرؤية من غيم ونحوه، وخصوصاً لو احتمل كون الهلال طالعاً في الأفق الذي لم ير فيه لمانع من الرؤية، من قبيل ضوء النهار الذي لا ينافي دخول الشهر، فغرب قبل غروب الشمس بساعة، ولا يمكن رؤية الهلال في هذا الأفق عادةً لضعفه وغلبة ضوء النهار عليه؛ ومع ذلك فإنّ هذا الطلوع كافٍ لدخول الشهر، كلّ ذلك ممّا يبرّر سكوت النصوص عن بيان اشتراط وحدة الأفق.

ودعوى: منع اللغوية؛ لإمكان العلم بعدم الهلال في بعض الآفاق بالنظر إلى ما تضمّنه غير واحد من النصوص من أنّ الهلال لو رآه واحد لرآه ألف، فإذا لم ير في صقع والسماء صافية لا علّة فيها فيطمأنّ بعدمه، ومعه فلا يكون الهلال في محلّ آخر حجّة على هذا الصقع.

يردّها: منع حصول العلم بعدم الهلال بمجرد عدم رؤيته في صقع، بعد ملاحظة ما قدّمنا فرضه من احتمال كون الهلال قريباً من المغرب جداً أو كان بعضه غارباً؛ ولا يتيسّر عادةً رؤية مثل هذا الهلال؛ سيما مع الموانع من الأبنية والجبال والسراب في الأفق النازل؛ بل وشعاع الشمس المانع من رؤية الهلال الضعيف، وسيما إذا اكتفينا برؤية الهلال بالآلات النواظير لضعفه المانع من الرؤية.

والذي تضمّنته النصوص من عدم الاعتبار برؤية بعض الجماعة المتصدّين للاستهلال فكأنّ المراد به أن يستقلّ واحد بدعوى الرؤية النيسرة للبقية؛ فإنّ مثل هذه الدعوى ممّا يطمأنّ بكذبها أو اشتباهه حيث

لا يوافقهُ على الرؤية غيره ممّن هو واقف في موقفه ومتصدّ للرؤية مثله. وأين هذا من دعوى الرؤية في مكان لم يتيسّر للغير رصد الهلال منه إذا تمكّن منه شخص؟! فلو فرض أنّ جمعا لم يتيسّر لهم صعود جبل شاهق ولكن اثنين صعدا وشهدا بالرؤية، أفهل يكون عدم موافقة البقية لهما على الرؤية دليلاً على عدم الهلال؛ ومنشأً للاطمئنان بكذب المدّعي للرؤية أو اشتباهه^(١)!

ثمّ ظنّي - كما سبق - أنّ الذي حدا ببعض الفقهاء إلى اشتراط وحدة الأفق في الهلال - بعد أن لم يكن منه عينٌ ولا أثر في النصّ وغيره من كلام القدماء - هو الأُنس ببعض قواعد النجوم وحساب الفلك.

ولكنّه لو كان شرطاً لكان ينبغي التعرّض له ولو في نصّ ضعيف؛ ولو وقع التعرّض له لوصل إلينا لا محالة في مثل هذه المسألة التي يعمّ الابتلاء بها؛ ولنبّه على حدّ البلاد المحكومة بوحدتها في الأفق مع بلد الرؤية؛ سيما بعد أن كانت الوحدة مختلفة باختلاف حالات الهلال من ضعف وقوّة وارتفاع في الأفق وانخفاض، فهما ارتفع الهلال في الأفق كانت سعة البلاد المتّحدة مع بلد الرؤية أكثر؛ وكذا مع شدّة نوره، وبالعكس مع انخفاض الهلال في بلد الرؤية وضعفه. فربما يكون بلد في شهر متّحداً مع بلد الرؤية في الأفق؛ ويكون البلد بعينه مختلفاً عن بلد الرؤية في شهر آخر

(١) هذا ما تيسّر لي إيرادُه وكان الفراغ منه عصر الحادي والعشرين من شهر رمضان المبارك سنة ١٤٢٥ يوم القدر واستشهاد مولانا أمير المؤمنين سلام الله عليه وعلى أخيه وزوجه وأولاده المعصومين وإنا لله وإنا إليه راجعون.

أوسنة أخرى.

فهذا الأمر وغيره مما يبعث النفس إلى الوثوق بعدم اشتراط وحدة الأفق؛ وأن الحكم هو وحدة الآفاق؛ أو الوثوق بكفاية طلوع الهلال في أفق للحكم تعبداً بطلوعه في سائر الآفاق ما لم يعلم بالخلاف؛ فيكون أمانة شرعاً، وحيث لا يتيسر عادة العلم بالخلاف بعد العلم أو الحجّة بطلوع الهلال في أفق، سيما بعد عدم اعتبار قول المنجم وأهل الحساب، فلم يكن في ذكر شرط وحدة الأفق - على تقدير اعتباره واقعاً وبحسب الثبوت - أثر عملي.

هذا، مع أن المتيقن من دعوى الانصراف - لو سلمت - هو ما أحرز اختلاف الأفق؛ وكأنّ هذه الأمارية هو مختار صاحب الجواهر^(١) بعد أن حكاها عن المنتهى والمدارك؛ حيث قال حاكياً عن الأول: وبالجملّة: إن علم طلوعه في بعض الأصقاع وعدم طلوعه في بعضها - للتباعد عنه لكرؤية الأرض - لم يتساو أحكامهما؛ أمّا بدون ذلك^(٢) فالتساوي هو الحق. ثمّ قال في الجواهر: واستجوده في المدارك. ويمكن أن لا يكون كذلك؛ ضرورة عدم اتفاق العلم بذلك عادةً، فالجوب على الجميع مطلقاً قوي^(٣). بل يظهر القول بالأمارية من التراقي في المستند على تقدير النزّل من القول بعدم اشتراط وحدة الأفق، الذي اختاره صريحاً؛ حيث قال: ثمّ الحق الذي لا محيص عنه عند الخبر كفاية الرؤية في أحد البلدين للبلد الآخر

(١) يعني بدون العلم باختلاف المطالع لا بدون اختلافها واقعاً.

(٢) الجواهر ١٦: ٣٦١، كتاب الصوم.

مطلقاً؛ سواء كان البلدان متقاربين أو متباعدين كثيراً؛ لأنَّ اختلاف حكمهما موقوف على العلم بأمرين لا يحصل العلم بهما البتّة:

أحدهما: أن يعلم أنّ مبنى الصوم والفطر على وجود الهلال في البلد بخصوصه؛ ولا يكفي وجوده في بلد آخر... وهذا ممّا لا سبيل إليه. لمّ لا يجوز أن يكفي وجوده في بلد لسائر البلدان أيضاً مطلقاً.

وثانيهما: أن يعلم أنّ البلدين مختلفان في الرؤية البتّة - أي يكون الهلال في أحدهما دون الآخر - وذلك أيضاً غير معلوم؛ إذ لا يحصل من الاختلاف الطولي أو العرضي إلّا جواز الرؤية ووجود الهلال في أحدهما دون الآخر؛ وأمّا كونه كذلك البتّة فلا... والعلم بحال القمر وأنّه في ذلك بحيث لا يخرج عن تحت الشعاع في هذا البلد عند مغربه ويخرج في البلد الآخر غير ممكن الحصول؛ وإن أمكن الظنّ به... ولا سبيل إلى معرفة شيء من ذلك إلّا بقوله هيوبي واحد أو متعدّد راجع إلى قول راصد أو راصدين يمكن خطأ الجميع غالباً. وبدون حصول العلم بهذين الأمرين لا وجه لرفع اليد عن إطلاق الأخبار أو عمومها^(١).

ثمّ تعرّض لدعوى الانصراف؛ لندرة ثبوت هلال أحد البلدين المتباعدين كثيراً في البلد الآخر؛ وردّه بمنع الندرة.

بل صرّح السيّد الحكيم بما ذكرنا من الأمارية قال: لو رئي في الغريبة فلاخذ بإطلاق النصّ غير بعيد؛ إلّا أن يعلم بعدم الرؤية؛ إذ لا مجال حينئذٍ

للحكم الظاهري^(١).

فقد تحصل: أنَّ مقتضى إطلاق نصوص كفاية الرؤية في سائر الأمصار لو لم يكن لبيان الحكم الواقعي ولكفاية طلوع الهلال في بعض الأصقاع لدخول الشهر في سائر البلاد فلا مانع من دلالتها على الحكم الظاهري في كل بلد يحتمل طلوع الهلال فيه، وإن لم يره أهله للمانع أو غيره من عدم الاستهلال ونحوه كضعف الهلال؛ بل وكونه بمقدار لا يمكن رؤيته بالعين المجردة؛ بناءً على كفاية مثل ذلك في دخول الشهر ولو لإطلاق هذه النصوص. فطلوع الهلال في صقع حجة على طلوعه في سائر الأصقاع ما لم يعلم الخلاف؛ وأنَّى يمكن العلم بعدم الطلوع في غير بلد الرؤية؛ سيما بعد عدم اعتبار قول الحساب؟!

أدلة معارضة لأدلة وحدة الآفاق

وربما يظنَّ بأنَّ هناك نصوصاً -سوى ما سبق- تمنع من إطلاق هذه النصوص وتخصها بفرض وحدة أفق الرؤية وغيره: منها: معتبرة الخرزاز عن أبي عبدالله عليه السلام قال في حديث: «ولا يجزي في رؤية الهلال إذا لم يكن في السماء علة أقل من شهادة خمسين؛ وإذا كانت في السماء علة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»^(٢).

(١) المستمك ٨: ٤٧٠.

(٢) الوسائل ٧: ٢٠٩ الباب ١١ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١٠.

حيث دلّت على أنّ البيّنة إذا كانت من خارج مصر لا تقبل إلا إذا كانت في البلد علّة؛ وهذا لا ينسجم إلا مع لزوم وحدة الأفق؛ إذ لو كانت حجّية الرؤية مطلقة ولا يشترط وحدة الأفق فلماذا لا يعتدّ بالبيّنة على الرؤية في سائر البلاد مع عدم المانع وعدم العلّة في البلد ما دام الأفق مختلفاً؟! والفرض أنّ الرؤية فيه كافية ولو لم يرَ في بلد المكلف؛ بل ولو لم يطلع الهلال في بلده؛ فهذه الصحيحة تقيّد إطلاقاً أدلّة البيّنة والرؤية ويرد عليه:

أولاً: أنّ ظاهر الرواية أنّ شهادة العدد القليل إنّما ترد في فرض عدم العلّة في السماء ومع الصحو، لمعارضتها بعدم رؤية البقيّة المتصدّين للرؤية؛ فإنّه يوجب وهن الشهادة بل الوثوق بخلافها.

فإذا كان الوجه في ردّ الشهادة هذا فلا يسري إلى ما لو كان موقف الشاهد بالرؤية مختلفاً عن موقع البقيّة؛ كما لو كان في البلد غيم وكان الشاهد ادّعى الرؤية في خارج البلد لعدم الغيم هناك أو لعدم استيعاب الغيم لكلّ السماء أو احتمال عدم العلّة في سماء الخارج، بل واحتمال كون مستند شهادته خارج البلد.

ففروض هذه الرواية وحدة أفق الشاهد والبلد؛ ففي هذا الفرض إنّما تقبل الشهادة إذا كان في البلد غيم وعلّة؛ وإلاّ فع فرض الصحو تكون دعوى الرؤية في خارج البلد المتحد في الأفق مع البلد كدعوى الرؤية في نفس البلد؛ وقد تضمّن صدر الخبر أنّ استقلال بعض بدعوى الرؤية لا يقبل؛ حيث إنّه إذا رآه واحد رآه ألف، فقيّد وجود العلّة والمانع في البلد

دخيل في قبول الشهادة على تقدير وحدة أفق الشاهد والبلد لا مطلقاً؛ لأنه مع اختلاف الأفق لا دخل لقيد وجود العلة في البلد؛ لا في قبول الشهادة ولا في ردّها؛ أمّا في القبول فظاهر؛ وأمّا في الردّ فلأنّ موجب الردّ على تقديره عدم اعتبار رؤية الهلال في سائر الأمصار والآفاق، لا اشتغال بلد المكلف على مانع الرؤية، فتأمل.

وإن شئت قلت: إنّ مناسبة الحكم والموضوع في الرواية - أعني تقييد حجّة البيّنة من خارج البلد بما إذا كان في البلد علة - تقتضي كون الموضوع هو البيّنة الشاهدة في الأفق المتّحد مع البلد؛ فإنّه المناسب لاشتراط وجود العلة في البلد في قبول الشهادة؛ وإلّا فالبيّنة الشاهدة للآفاق المختلفة مع البلد لا تناسب اشتراط اعتبارها باشتغال البلد على الغيم والعلة كما اعترف به المستدلّ؛ وأين هذا من انحصار اعتبار البيّنة على الرؤية بخصوص ما إذا قامت البيّنة في الآفاق المتّحدة مع بلد المكلف؟!

نعم، لا دلالة في هذه الرواية على اعتبار الرؤية في الآفاق المغايرة مع أفق البلد له؛ لأنّ محطّ دلالتها هو رؤية البيّنة الهلال في خارج البلد المتّفق مع البلد في الأفق؛ ولكن الغرض أنّها لا تنافي غيرها ممّا دلّ على اعتبار الرؤية في سائر الآفاق بلا تقييد بالمتّحد في الأفق مع البلد.

إلّا أن يُقال: إنّ مدلول الرواية - بناءً على مفهوم الشرط - هو حصر قبول البيّنة على الرؤية فيما إذا كان في السماء علة؛ وبدونها فلا تقبل الشهادة مطلقاً؛ سواءً أكان محلّ الشهادة متّفقاً مع بلد المكلف أو مختلفاً؛ أمّا الأول للتهمة؛ وأمّا الثاني فلعدم كفاية هلال سائر البلاد غيرها.

ولكن هذا يشبه استعمال اللفظ في معنى متعدّد الذي هو خلاف الظاهر على تقدير الجواز.

وثانياً: أنّ نهاية ما يقتضيه تقييد اعتبار البيّنة من خارج البلد باشتال سماء البلد على علّة هو كفاية احتمال وحدة الأفق بين البلد ومكان الرؤية. وبعبارة أخرى: احتمال طلوع الهلال في البلد؛ وهذا غير مقالة المعروف من اشتراط إحراز وحدة الأفقين؛ وذلك فإنّه يكفي في مناسبة اشتراط اعتبار بيّنة الخارج باشتال البلد على الغيم إنّما هو هذا المقدار من التقييد؛ ولا موجب لارتكاب تقييد زائد على هذا المقدار كما تقدّم؛ فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

ولمزيد الايضاح نقول: إذا كانت السماء صحواً ولم يرَ الهلال فيه كان ذلك آية عدم طلوع الهلال أو موجباً للوثوق بعدم طلوعه؛ وهو مانع من اعتبار الشهادة؛ كما في المستقلّ بشهادة الرؤية من بين جمع في البلد؛ ولا كذلك في السماء المعتلّة المحتمل طلوع الهلال فيه.

وثالثاً: أنّ ما يدلّ عليه الخبر هو اختصاص حجّية البيّنة على الهلال - لا اختصاص دخول الشهر - بفرض احتمال طلوع الهلال في البلد؛ وأين هذا من تخصيص دخول الشهر ثبوتاً بطلوع الهلال؟

نعم، لو كان الخبر متضمناً للحكم بدخول الشهر في البلد مع الرؤية في بلد آخر أو العلم به إذا كان بلد المكلف مغيباً، فهم منه دخل احتمال طلوع الهلال في البلد للحكم بدخول الشهر ظاهراً؛ المساوق لدخل طلوع الهلال فيه لتحقق الشهر ثبوتاً؛ فإنّ العلم لما كان طريقاً وجدائياً يفهم منه عرفاً

تعليق الحكم على المعلوم؛ وهذا بخلاف البيّنة فإنّها طريق تعبدّ؛ فربما يكون لبعض الأمور دخل في اعتبارها مع الغضّ عن قوّة الإصابة للواقع؛ ولذا ربّما لا يقبل ما هو أقوى منها.

واعتبار البيّنة وإن كان بعنوان الطريق ولا موضوعيّة له قطعاً إلّا أنّها من حيث الحجّية لها موضوعيّة، فلذا لا يعتبر ما كان من الأمارات يساويها في قوّة الاحتمال لمجرّد ذلك.

وإن شئت قلت: إنّ حجّية البيّة على الهلال تخصّ بموارد البيّنة التي تدعى الرؤية في الأفق المتّحد مع أفق المكلف؛ أو الأفق المحتمل اتّحاده؛ وعدم حجّية البيّنة في غير هذا الفرض لا يستلزم عدم كفاية طلوع الهلال بحسب الثبوت لدخول الشهر في سائر الأصقاع.

وربّما يكون لبعض الأمور مدخل في قوّة إصابتها للواقع كعدم التهمة ونحوها.

ومن المعلوم أنّه مع عدم العلة في بلد المكلف وعدم احتمال طلوع الهلال فيه يكون احتمال إصابتها للواقع أضعف ممّا إذا كان طلوع الهلال في بلد المكلف محتملاً؛ إذ مع طلوع الهلال في بلد المكلف يكون طلوعه في بلد البيّنة أوضح؛ لكون البحث أساساً في فرض كون بلد البيّنة واقعاً غرب بلد المكلف، وإلّا فلا تأثير في اختلاف الأفق.

وبما ذكرناه في معتبرة الخزّاز يظهر الجواب عن الاستدلال برواية حبيب الخزاعي قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا تجوز الشهادة في رؤية الهلال دون خمسين رجلاً - عدد القسامة - وإنّما تجوز شهادة رجلين إذا كانا من خارج

المصر وكان بالمصر علة فأخبراً أنّها رأياه وأخبراً عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية»^(١).

فإنّها مع الغضّ عن سندها إنّما تقتضي حصر قبول بيّنة الرؤية من خارج المصر بفرض اعتلال سماء البلد الموجب لعدم إحراز طلوع الهلال فيه وعدمه؛ والقدر الخارج عن إطلاق الرواية فرض العلم باختلاف الأفق وعدم طلوع الهلال في البلد؛ فإنّه لا دخل لاعتلال سماء البلد في قبول بيّنة الخارج حينئذٍ؛ بخلاف فرض احتمال وحدة الأفقين كفرض إحراز الوحدة؛ فإنّ إطلاق الخبر باعتبار بيّنة الخارج يعمّ صورتين بلا تخصّص.

هذا مع الغضّ عمّا تقدّم من كون احتمال طلوع الهلال في بلد المكلف شرطاً لحجّية البيّنة من خارج البلد، لا شرطاً لدخول الشهر ثبوتاً ليساوق دخالة طلوع الهلال؛ بعد عدم احتمال كفاية احتمال طلوع الهلال في تحقّق الشهر ثبوتاً عرفاً. ومع قطع النظر عمّا تقدّم من اختصاص الرواية بفرض وحدة أفق المكلف والبيّنة وأنّه في هذا الفرض خاصّة يعتبر احتمال طلوع الهلال؛ فلا ينافي عدم اعتباره في فرض اختلاف الأفق.

أدلة للقول بإشتراط وحدة الأفق

وقد يستدلّ لاشتراط وحدة الأفق بعدّة أدلّة:

١- معتبرة هارون بن حمزة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: «إذا

(١) الوسائل ٧: ٢١٠، الباب ١١ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١٣.

صمت لرؤية الهلال وأفطرت لرؤيته فقد أكملت صيام شهر رمضان»^(١). ونحوها رواية عبد الأعلى^(٢).

فإنه إذا كان طلوع الهلال في سائر الآفاق كافياً وإن لم يره أهل البلد ولا طلع في صقعمهم لم يكن صوم المكلف شهر رمضان مكتملاً حيث طلع الهلال في غير بلده؛ فإطلاق الحكم بالاكتمال دليل على عدم كفاية هلال سائر الآفاق.

ولكن الاستدلال بالخبر مبني على أمرين:

أحدهما: أن يكون المراد إكمال واقع الشهر؛ لا إكمال ما هو الوظيفة. ثانيهما: أن يكون المراد بالرؤية الرؤية في خصوص بلد المكلف؛ وقد تكرر أن الرؤية لو لم تكن مطلقة فلا أقل من الإجمال فيها. وإن شئت قلت: إن حمل الرؤية على رؤية الهلال في خصوص بلد المكلف عين المدعى؛ وإلا فالقائل بكفاية رؤية الهلال في سائر الآفاق أيضاً يكون صومه من الرؤية إلى الرؤية.

٢- الروايات التي تضمنت أنه إذا صام المكلف تسعة وعشرين ثم تغيّمت السماء فلا بد من إتمام الصوم ثلاثين؛ فإنه شامل لفرض رؤية الهلال في سائر الآفاق.

ففي معتبرة محمد بن مسلم عن أحدهما عليه السلام قال: «شهر رمضان يصيبه ما يصيب الشهور من النقصان، فإذا صمت تسعة وعشرين يوماً ثم تغيّمت

(١) الوسائل ٧: ١٨٥، الباب ٣، الحديث ١٥.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢٤.

السماء فأتَمَّ العِدَّة ثلاثين»^(١).

ومثلها معتبرة عبید^(٢)، ورواية قطر بن عبد الملك.

ويرد عليه:

أولاً: أنَّ مثل هذه الرواية لو سلّم إطلاقها فهو قابل للتقييد بما تضمن أنه إذا كان في السماء علة وشهدت البيّنة من خارج البلد صدّقت.

وثانياً: أنَّ تغيّم السماء ربّما كان كناية عن عدم التمكن من رؤية الأفق والهلal والوقوف على مبدأ الشهر؛ وليس المراد به تغيّم سماء بلد المكلف خاصّة؛ حتّى أنّه لو رُوي في خارج البلد مع وحدة الأفق لم يدخل الشهر، فالغيم كناية عن غمّ الهلال، كما في رواية محمّد بن قيس عن أبي جعفر^(٣) قال: قال أمير المؤمنين^(٤): «إذا رأيتم الهلال فأفطروا... إلى أن قال: وإن غمّ عليكم فعّدوا ثلاثين ليلة ثمّ أفطروا»^(٥)، وفي معتبرة إسحاق: «إن خفي عليكم فأتمّوا الشهر الأوّل ثلاثين»^(٦).

٣- الروايات التي تضمّنت تقييد الأمر بصوم اليوم الثلاثين من مبدأ شعبان بما إذا كانت السماء مغتمة، وأمّا إذا كانت صاحية ولم يرَ الهلال فلا يصام، فلو كان طلوع الهلال في غير بلد المكلف كافياً لدخول الشهر كفي احتمال طلوع الهلال في سائر الأمصار لحسن الاحتياط؛ ولم يختصّ بما إذا

(١) الوسائل ٧: ١٨٩، الباب ٥، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٠ و ٢٣.

(٣) المصدر السابق: الحديث ١١.

(٤) المصدر السابق: الحديث ١٢.

احتمل طلوع الهلال في بلد المكلف ومنع من رؤيته الغيوم. فتخصيص الترخيب في الصوم بالثاني فيه دلالة على عدم كون طلوع الهلال في سائر الآفاق كافياً لدخول شهر رمضان؛ وإلا لكان احتمال طلوع الهلال في بلد المكلف.

ففي معتبرة هارون بن خارجه عن الربيع بن ولّاد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رأيت هلال شعبان فعَدّ تسعة وعشرين يوماً، فإن صحت ولم تره فلا تصم، وإن تغيّمت فصم»^(١).

وفي معتبرته الأخرى قال عليه السلام: «عَدّ شعبان تسعة وعشرين يوماً فإن كانت متغيّمة فأصبح صائماً وإن كانت مصحية وتبصّرت ولم تر شيئاً فأصبح مفطراً»^(٢).

ولا يبعد سقوط الربيع ولّاد من سند هذا الخبر، واتّحاده مع سابقه. وفيه: أنّ غاية مضمون هذه النصوص أنّ مطلوبيّة الاحتياط في آخر شعبان مقيدة بما إذا احتمل طلوع هلال شهر رمضان في بلد المكلف؛ وأمّا إذا كان المحتمل طلوع الهلال في سائر البلاد فإنّه وإن كان كافياً لاحتمال دخول الشهر لكنّه حيث لم يحرز الطلوع فكما لا يجب الصوم لا يكون الاحتياط أيضاً مطلوباً للشارع. وهذا نظير ما تقدّم من احتمال اختصاص حجّة البيّنة على الهلال بما إذا احتمل طلوع الهلال في بلد المكلف الذي لا ينافي كفاية طلوع الهلال في سائر الآفاق لدخول الشهر وإن لم تكن البيّنة

(١) الوسائل ٧: ٢١٦، الباب ١٦ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

عليه حجة بدون احتمال طلوع الهلال في بلد المكلف.

ويمكن تقريب المطلب ببيان آخر، وهو: إن موضوع وجوب الصوم والأمر به ليس هو طلوع الهلال واقعاً ليكون احتمال طلوعه في سائر الآفاق كافياً في الحكم بالصوم ولو احتياطاً، بل الأمر تعلّق بالصوم عند شهود الشهر بناءً على أنه بمعنى شهود هلاله ورؤيته لا حضور الشهر؛ وقد ورد في الروايات إن الله لم يجعل خلقه في شبهة؛ وأنه صم للرؤية وافطر للرؤية، فالموضوع للصوم هو الرؤية، فإذا كانت السماء صاحية ولم ير الهلال فلا يبقى شك في عدم تحقق موضوع الأمر بالصوم، فهو من قبيل أن يقال: إذا علمت بالكسوف فعليك الإتيان بصلاة الآيات، فع عدم العلم لا شك في موضوع الحكم بل يُعلم بعدمه وإن كان وجود ذلك الشيء واقعاً مشكوكاً، وقد ورد أن الفريضة لا تؤدّى بالنظني، ولا ينافيه الترغيب في الصوم مع احتمال السماء على علة. مضافاً إلى أنه قد ورد أن الصوم يكون بنية شعبان لا شهر رمضان ولا احتياطاً وإن كان يحسب من شهر رمضان على تقدير المصادفة.

وبتعبير آخر: فكما أن طلوع الهلال في مكان حجة على طلوع الهلال ودخول الشهر في سائر البلاد، فكذا عدم طلوع الهلال في بلد حجة على عدم طلوع الهلال في سائر البلاد.

نعم، لو كان تمام الملاك والملاك الوحيد والمنحصر للأمر بالصوم في الخبر هو احتمال دخول شهر رمضان كان مقتضى الخبر عدم احتمال دخول الشهر مع صحو البلد وعدم رؤية الهلال؛ وهذا إنما يتلاءم مع عدم كفاية طلوع

الهلal في سائر الأصقاع؛ ولكنه مجرد فرض.

٤- معتبرة معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام قال: كنت جالساً عنده آخر يوم من شعبان فلم أره صائماً فأتوه بمائدة فقال: «أدن؟» وكان ذلك بعد العصر؛ قلت له: جعلت فداك! صمت اليوم. فقال: «ولم؟» قلت: جاء عن أبي عبدالله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه أنه قال: «يوم وفق الله له» قال: «أليس تدرون إنما ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان أم من شهر رمضان؛ فصامه الرجل وكان من شهر رمضان، كان يوماً وفق الله له؛ فأما وليس علة ولا شبهة فلا، فقلت: أفطر الآن؟ فقال: لا»؛ فقلت: وكذلك في النوافل ليس لي أن أفطر بعد الظهر؟ قال: «نعم»^(١).

ولعل هذا الخبر أوضح خبر يستدل به لاشتراط وحدة الأفق؛ وذلك حيث خصّ مطلوبة صوم يوم الشك بما احتمل دخول شهر رمضان واعتبر صحو السماء وعدم الرؤية منافياً لهذا الاحتمال؛ فهو علم بعدم دخول الشهر وأنه لا شبهة في عدم دخول الشهر. ولا يتم هذا إلا إذا كان طلوع الهلال في خصوص بلد المكلف موجباً لدخول الشهر؛ دون طلوع الهلال في سائر البلدان، وإلا فلا يكون صحو البلد وعدم الرؤية موجباً للقطع بعدم دخول الشهر؛ مادام يحتمل الطلوع في الآفاق المتأخرة. ولا مدخل لصحو سماء البلد في الكشف عن عدم الطلوع في سائر الآفاق.

وبالجملة: فرض الرواية اختصاص مطلوبة صوم يوم الثلاثين بفرض

الشكّ في شهر رمضان؛ هذا من جهة. ومن جهة أخرى نفي الشكّ مع عدم العلة؛ ولا يتمّ هذا إلا إذا كان طلوع الهلال في سائر الآفاق غير كافٍ لتحقيق الشهر في بلد المكلف.

ويرد عليه: أنّ غاية ما يقتضيه هذا الخبر -كبعض ما تقدّم- عدم الحكم بدخول الشهر مع عدم احتمال طلوع الهلال في بلد المكلف، وهذا غير لزوم إحرازه.

ثمّ غاية مدلول الخبر أيضاً أنّ صحو سماء البلد وعدم الرؤية فيه حجة على عدم دخول الشهر، وهذا مطلق من ناحية تحقّق الرؤية في سائر البلدان وعدمه، وكون البلد الآخر متّحد الأفق مع هذا البلد وعدمه، فيقيّد بما دلّ على كفاية طلوع الهلال في سائر الآفاق، فتأمّل.

ويمكن أن يُقال: إنّ عدم حجّة طريق -كالبيّنة- على تقدير لا ينافي اعتبار ذي الطريق موضوعاً للحكم، بحيث لو علم بتحقيقه ترتّب الحكم؛ فعدم حجّة البيّنة على طلوع الهلال في سائر الآفاق لا يلزم عدم اعتبار طلوع الهلال فيها لدخول الشهر في بلد المكلف؛ وما تضمّنه الخبر إنّما هو عدم حجّة البيّنة -مع صحو سماء البلد وعدم رؤية الهلال فيه- على طلوع الهلال ورؤيته في بلد آخر مختلف الأفق عن بلد المكلف أو غيره.

ودعوى: أنّ صحو سماء بلد المكلف وعدم الرؤية فيه مع عدم علة في السماء لا ينافي صدق البيّنة بالطلوع والرؤية في بلد آخر؛ إذ غاية عدم الرؤية في بلد المكلف هو إفادته القطع بعدم طلوع الهلال فيه، وهذا لا ينافي طلوعه في بلد البيّنة فلا مانع من قبول قولها.

يدفعها: أن عدم قبول قول البيّنة ليس للعلم بكذبها حتّى يقال بأنّه لا ملازمة بين عدم الهلال في بلد المكلف وبين كذب البيّنة.

بل يمكن أن يكون ردّ البيّنة لكون عدم الهلال في بلد المكلف أمانة وطريقاً إلى عدمه في سائر البلدان؛ لاحتمال التلازم -ولو اتفاقاً- بين إمكان الرؤية في البلدين؛ فيكون عدم الإمكان في بلد المكلف ملازماً لعدم الإمكان في بلد البيّنة؛ وتكون البيّنة على الرؤية حينئذٍ متهمة في دعواها، فلا تكون حجة؛ وهذا لا ينافي كفاية طلوع الهلال في بلد البيّنة لدخول الشهر في بلد المكلف. وقد تقدّم بيان ذلك سابقاً أيضاً.

ولو فرض كون الرؤية في البلد المتّحد في الأفق مع هذا البلد موجبة للقطع بإمكان الرؤية في هذا البلد فيكون خارجاً من إطلاق الخبر تخصّصاً؛ فلا أقلّ من عدم الإطلاق في خبر معرّر لعدم دخول الشهر لما إذا تحقّقت الرؤية في بلد يتفق أفقه مع هذا البلد.

فالمحصّل من الخبر -كبعض ما تقدّم- أن صحو سماء البلد وعدم الرؤية حجة على عدم دخول الشهر؛ فليس صومه مطلوباً حينئذٍ بعنوان الاحتياط وإن كان دخول الشهر محتملاً؛ وإنّما يكون الاحتياط مطلوباً حيث لا يكون هناك حجة على عدم الشهر.

فهو نظير صوم يوم الثلاثين بعد بداية شهر رمضان مع قيام البيّنة على رؤية هلال شوال ليلة الثلاثين؛ بعدما كان حرمة صوم الفطر غير ذاتيّة، وإنّما هي تشريعيّة.

والذي تحقّق في ردّ الاستدلال بمعتبرة معرّر التي هي أوضح الروايات

دلالة على القول باشتراط وحدة الأفق وكذا في ردّ بعض النصوص الأخر ما يلي:

أولاً: أنّ غاية مدلول المعتبرة هو عدم الحكم بدخول الشهر مع الجزم بعدم طلوع الهلال في البلد؛ وهذا غير مقالة القائل بالاشتراط حسبها صرحوا به من عدم كفاية رؤية الهلال في سائر الآفاق ما لم يحرز طلوعه في بلد المكلف؛ فيتلاءم الخبر مع القول بكفاية طلوع الهلال في بعض الأصقاع إذا احتمل طلوعه في أفق المكلف أيضاً، وإن منع عن رؤيته مانع من غيم وغيره.

وثانياً: أنّ ما تضمنه الخبر هو عدم مطلوبيّة الاحتياط في مطلق احتمال تحقق شهر رمضان؛ وإنّما المطلوب الاحتياط مع احتمال طلوع الهلال في بلد المكلف؛ لا بدونه؛ ولو مع احتمال طلوع الهلال في سائر البلدان. ومما يدلّ على عدم مطلوبيّة الاحتياط بمجرد احتمال تحقق شهر رمضان عدّة من الروايات نهت عن صوم يوم الشكّ:

١- في رواية أبي خالد الواسطي قال: أتينا أبا جعفر عليه السلام في يوم شكّ فيه من رمضان فإذا مائدته موضوعة وهو يأكل، ونحن نريد أن نسأله؛ فقال: «أدنوا الغداء؛ إذا كان مثل هذا اليوم ولم يجئكم فيه بيّنة رؤيته فلا تصوموا. ثمّ قال: حدّثني أبي عليّ بن الحسين عليه السلام عن عليّ عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله لما نقل في مرضه قال: إنّ السنة إثنا عشر شهراً، إلى أن قال: فإذا خفي الشهر فأتمّوا العدّة شعبان ثلاثين يوماً وصوموا الواحد وثلاثين... إلى أن قال: وقال عليّ عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من ألحق في رمضان يوماً من غيره

متمتعداً فليس بمؤمن بالله ولا بي»^(١).

٢- وفي معتبرة ابن أبي عمير عن كزّام قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم؛ فقال: «صم، ولا تصم في السفر ولا العيدين ولا أيام التشريق ولا اليوم الذي تشكّ فيه من شهر رمضان»^(٢).

٣- وفي رواية الفقيه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «إنه نهى عن صيام ستة أيام: يوم الفطر ويوم الشكّ ويوم النحر وأيام التشريق»^(٣).

٤- وفي معتبرة ابن أبي عمير عن جعفر الأزدي عن قتيبة الأعشى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم ستة أيام: العيدين وأيام التشريق واليوم الذي تشكّ فيه من شهر رمضان»^(٤).

٥- ومما يؤكّد عدم مطلوبة الاحتياط في يوم الشكّ من شعبان على الإطلاق تصريح بعض النصوص بعدم مطلوبة الصوم بعنوان شهر رمضان، الشامل لفرض فعله رجاء؛ كما أفتى به الفقهاء أيضاً:

ففي معتبرة سماعة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل صام يوماً ولا يدري أمن شهر رمضان هو أم من غيره، فجاء قوم فشهدوا أنه كان من شهر رمضان، فقال بعض الناس عندنا: لا يعتدّ به؟ فقال: «بلى» فقلت: إنهم

(١) الوسائل ٧: ٢١٥، الباب ١٦ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١. عن التهذيب ٤: ١٦١، الحديث ٢٦٤٥٤.

(٢) المصدر السابق: الباب ١١، الحديث ١.

(٣) الوسائل ٧: ٣٨٣، الباب ١ من الصوم المحرم والمكروه، الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٧.

قالوا: صمت وأنت لا تدري أمن شهر رمضان هذا أم من غيره؟ فقال: «بلى فاعتد به؛ فإنما هو شيء ووقَّك الله له؛ إنما يصام يوم الشك من شعبان، ولا يصومه من شهر رمضان؛ لأنه قد نهى أن ينفرد الإنسان بالصيام في يوم الشك؛ وإنما ينوي من الليلة أنه يصوم من شعبان؛ فإن كان من شهر رمضان أجزأ عنه بتفضّل الله وبما قد وسّع على عباده، ولولا ذلك لهلك الناس»^(١).

هذا، ومع ذلك كلّ هذه النصوص المدّعى معارضتها لنصوص وحدة الآفاق بحاجة إلى مزيد مراجعة وتأمل. والله العالم بحقائق الأحكام.

وثالثاً: إنّ رواية معمر ضعيفة على المباني المشهورة في تقييم الأسانيد.

ورابعاً: إنّ الخبر مشتمل على نوع من التهاوت؛ فقد فرض الراوي أولاً أنّ اليوم كان يوم الثلاثين من شعبان ثم علّل صومه بما روى عن الصادق عليه السلام من استحباب صوم يوم الشك أنه من شهر رمضان.

وكأنه فهم من تلك الرواية مطلوبة صوم يوم يشك فيه عادةً وإن كان هو غير شاك بل جازم بكونه من شعبان، فردعه الإمام عليه السلام من فهمه ذلك وأنّ الرواية ناظرة إلى صورة احتمال دخول شهر رمضان.

ومما يؤكّد انتفاء الشك في مورد الخبر قوله عليه السلام: فأما وليس علّة ولا شبهة فلا؛ بناءً على أنّ المراد لا شبهة في عدم تحقّق شهر رمضان فكان الإمام عليه السلام قاطعاً بذلك؛ فتكون الرواية من قبيل القضية في الواقعة؛ لا أن

يكون قوله ﷺ: «ولا شبهة» بدلاً من قوله ﷺ: «ليس علة» ليكون عدم رؤية الهلال في البلد مع الصحو مساوياً مع عدم كفاية رؤية الهلال في سائر الآفاق؛ وكأن الاستدلال بالخبر للقول باشتراط وحدة الأفق مبني على ذلك.

إلا أن يقال: إنه لا تهافت في الخبر؛ فإن وصف اليوم بالثلاثين من شعبان إنما هو على أساس أنه يوم الشك المعداد على أساس الاستصحاب مكملاً لشعبان فلا، تهافت في الخبر.

وخامساً: ومما يؤكد عدم دلالة الخبر على كون عدم الرؤية مع الصحو في البلد ملازماً لعدم تحقق الشهر ليكون دالاً على اشتراط وحدة الأفق، هو أن عدم الرؤية في البلد لا يستلزم عدم طلوع الهلال فيه فضلاً عن غيره؛ مع أنه لا إشكال في دخول الشهر مع طلوع الهلال في البلد وإن لم ير؛ فإن الرؤية الفعلية لا تقوم الشهر.

والذي يدل على عدم كون عدم الرؤية مع الصحو دليلاً على عدم الطلوع ما ألمحنا إليه سابقاً من أنه ربما كان عدم رؤية الهلال لقربه من الأفق، وغروبه واحتجابه عن الرؤية بسبب شعاع الشمس في المغرب فضلاً عن وجود بعض الأغبرة والموانع الطبيعية التي لا ينفك الأفق عنها عادة سيما في الأفق القريب من المغرب.

ومع ذلك فالخبر شامل لما إذا احتل طلوع الهلال في البلد ولكنه لم ير؛ وهذا مؤكد لكون الاحتياط المطلوب في الصوم مخصوص ببعض موارد الاحتمال؛ لا مطلق احتمال تحقق شهر رمضان؛ ليكون عدم مطلوبة الصوم

في بعض الفروض دليلاً على انتفاء احتمال تحقق الشهر ليدلّ الخبر على اشتراط وحدة الأفق.

٦- النصوص التي تضمنت عدم العبرة بغيبه الهلال بعد الشفق ولا بطول مكثه في الأفق ولا برؤيته قبل الزوال في الحكم بسبق الشهر على ذلك اليوم وتلك الليلة؛ وأيضاً ردّ الفقهاء على كفاية رؤية ظلّ الرأس في ضوء الهلال يؤكد اشتراط وحدة الأفق؛ وكذا ردّ المشهور على كون التطوّق أمارة سبق الشهر.

وجه الاستدلال: أنّ الهلال بالأوصاف المتقدّمة يفيد الوثوق بقباليته للرؤية في بلد من البلدان الغربيّة لهذا البلد في الليلة السابقة؛ وأنّ مبدأ طلوعه سابق على زمان رؤيته في هذا البلد؛ وإذا فرض زمان الرؤية شتاءً والنهار فيه قصير فقد يكون ما بين الفجر والغروب ما يقرب من إحدى عشرة ساعة، وإذا كان ما قبل طلوع الشمس محسوباً من الليل فالיום يكون ما يقرب من عشر ساعات؛ والهلال بالأوصاف المتقدّمة يوثق بطلوعه منذ تلك الساعات؛ فيكون الهلال طالعاً في بلد الرؤية منذ نهاية ليله السابق على الأقلّ وحيث إنّ نهاية ليل هذه البلد بداية لليل بلد من الغرب، فيكون الهلال منذ طلوعه في هذا البلد - وإن لم يكن قابلاً للرؤية فيه بسبب حجب الأرض - قابلاً للرؤية في بلد غربي هذه البلاد التي وجد الهلال فيها مع طول المكث ونحوه من الأوصاف المتقدّمة، مع كون ذلك البلد الغربي مشتركاً مع هذا البلد في جزء من الليل بناءً على اعتبار ذلك حسبما صرح به سيّدنا الأستاذ رحمه الله وتبعه عليه غيره.

ثمَّ إنَّه بناءً على كفاية رؤية الهلال في سائر البلدان - ومنها البلدان الغربية - للحكم بدخول الشهر في كلِّ البلاد ينبغي الحكم بتقدُّم الشهر بيوم في البلد الذي رُوي فيه الهلال بالأوصاف المشار إليها؛ للوثوق بطلوع الهلال في ليل سابق في بلد غربي وكون الهلال قابلاً للرؤية عند غروبهم؛ والنصوص المتقدِّمة نافية لذلك.

ثمَّ إذا كان الهلال مرئياً قبل الزوال فيكفي للاستدلال بطلوعه قبل زمان الرؤية بستَّ ساعات؛ بل وأقلَّ؛ وكلَّما كان أبعد من الزوال كان أقرب إلى الليل؛ فإنَّ رؤية الهلال وسط النهار مع ضوء الشمس ونوره المانع من رؤية الهلال الضعيف يلازم كون الهلال المرئي فعلاً قابلاً للرؤية قبل ذلك بزمان؛ ولا أقلَّ من كون ذاك الزمان منطبقاً على نهاية ليل البلد؛ وحيث إنَّ نهاية ليل ذلك البلد بداية لليل بلد غربي أو نهاية لنهار سابق في ذاك البلد الغربي، فع وحدة الآفاق ينبغي الحكم بسبق الشهر في بلد المكلف؛ والنص ينفيه.

ففي معتبرة أبي علي بن راشد قال: كتب إليَّ أبو الحسن العسكري عليه السلام كتاباً وأرَّخه يوم الثلاثاء لليلة بقيت من شعبان وذلك في سنة اثنين وثلاثين ومئتين؛ وكان يوم الأربعاء يوم شكٍّ؛ فصام أهل بغداد يوم الخميس وأخبروني أنَّهم رأوا الهلال ليلة الخميس ولم يغب إلَّا بعد الشفق بزمان طويل؛ قال: فاعتقدت أنَّ الصوم يوم الخميس وأنَّ الشهر كان عندنا ببغداد يوم الأربعاء؛ قال: فكتب إليَّ:

«زادك الله توفيقاً فقد صمت بصيامنا». قال: ثمَّ لقيته بعد ذلك فسألتَه عما كتبت به إليه؛ فقال لي: «أولم أكتب إليك إنَّما صمت الخميس؛ ولا تصم

إلا للرؤية»^(١).

وفي رواية محمد بن عيسى قال: كتبت إليه عليه السلام: جعلت فداك ربّما غمّ علينا هلال شهر رمضان فترى من الغد الهلال قبل الزوال، وربّما رأيناه بعد الزوال، فترى أن نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ وكيف تأمرني ذلك؟ فكتب عليه السلام: «تتمّ إلى الليل؛ فإنّه إن كان تامّاً رؤي قبل الزوال»^(٢).

ويرد على الاستدلال:

أولاً: أنّ مدلول هذه النصوص هو عدم كفاية مجرد الرؤية قبل الزوال أو بعد الشفق في ثبوت سبق الشهر على الرؤية؛ وليس معنى هذا عدم كفاية الرؤية إذا رافقت خصوصيّة أوجبت العلم بسبق طلوع الهلال كطول النهار في الصيف وما شاكل ذلك.

فكما أنّ قصر النهار في الشتاء ربّما يوجب الوثوق بطلوع الهلال في ليل البلد؛ فكذلك طول النهار قد يوجب الوثوق - ويكفي الاحتمال - بعدم طلوع الهلال في ليل البلد؛ وهذه الطائفة تتضمّن عدم كون مجرد غيبوبة الهلال بعد الشفق أو رؤية الهلال قبل الزوال ملازماً لسبق الشهر؛ وأين هذه من الحكم بسبق الشهر إذا اتّفق - لبعض الخصوصيّات وضّمّها - العلم بسبق طلوع الهلال؟!

وثانياً: إنّ هذه الروايات معارضة بما يخالفها؛ وربّما يجمع بينها بجعل المعارض على صورة فرض المستدلّ - أي حصول العلم بطلوع الهلال

(١) الوسائل ٧: ٢٠٣، الباب ٩ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الباب ٨، الحديث ٤.

منذ الليل - والآخر على فرض عدم حصول العلم سواء علم بعدم الطلوع أو شك.

فلئن كانت الروايات المتقدمة دالة على اشتراط وحدة الأفق فهذه الروايات المعارضة تدلّ على خلافه.

ففي معتبرة حمّاد بن عيسى عن إسماعيل بن الحسن - بحر - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلة، وإذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين»^(١).

وقد رويت بأسانيد عدّة.

ويؤكد الخبر حمل الشيخ له على كون ذلك أمانة مع عدم الصحو يعتبر بها دخول الشهر؛ فكأنه عمل به وإن استقرب في الوسائل حمله على التقية أو الأغلبية.

وفي معتبرة حمّاد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليلة الماضية، وإذا رأوه بعد الزوال فهو لليلة المستقبل»^(٢).

ونحوها معتبرة عبيد بن زرارة وعبد الله بن بكر^(٣).

وقد أفتى سيّدنا الأستاذ - ويظهر من غيره أيضاً الإفتاء - بكفاية التطوّق في الحكم بسبق الشهر حسبما تضمّنه خبر محمّد بن مرام عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا تطوّق الهلال فهو لليلتين، وإذا رأيت ظلّ رأسك فيه

(١) المصدر السابق: الباب ٩، الحديث ٣.

(٢) المصدر السابق: الباب ٨، الحديث ٦.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٥.

فهو ثلاث»^(١).

وعن الشيخ بعد ذكر معتبرة حمّاد بن عثمان وعبيد وعبدالله: وهذان الخبران لا يصحّ الاعتراض بهما على ظاهر القرآن والأخبار المتواترة. ثمّ حملهما على ما إذا شهد برؤيته شاهدان من خارج البلد ورأوه قبل الزوال. ثمّ ذكر في الوسائل أنّه يحتمل الحمل على الأغلبية وعلى التقية.

أقول: يريد الشيخ رحمه الله بظاهر القرآن قوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ» ولكن مدلول الآية قد يكون هو الجزم بالشهر؛ لا رؤية الهلال؛ هذا. مضافاً إلى أنّ وجوب الصوم عند الرؤية - بناءً على أنّها المراد من شهود الشهر - لا ينافي وجوب الصوم بدون ذلك أيضاً إذا ساعد عليه دليل. وأمّا الأخبار المتواترة التي أشار إليها الشيخ رحمه الله فالظاهر أنّ مراده بها أخبار «صم للرؤية وافطر لها» ومن الواضح أنّه لا تنافي بينها وبين أخبار المقام كما هو واضح؛ فإنّ أخبار الرؤية لو لم تكن كناية عن الجزم بالهلال، المتحقّق في فرضنا فهي قابلة للتخصيص؛ كما تخصّص بدليل البيّنة وغيرها من الحجج المعتمدة.

٧- الروايات التي تضمّنت أنّ شهر رمضان قد يكون ثلاثين يوماً وقد يكون تسعة وعشرين يوماً؛ خلافاً لما ورد في روايات أخرى أنّه تامّ أبداً ولا ينقص؛ وقد أفتى الفقهاء والمشهور بالأوّل وردّوا على الثاني؛ مع أنّ القول بكفاية رؤية الهلال في سائر الآفاق يستلزم كون الشهر تامّاً أبداً.

توضيح ذلك: أنَّ دورة القمر الشهرية منذ تكوّنه ورؤيته في نقطة إلى أن يعود إلى هذه النقطة تستغرق تسعة وعشرين يوماً ونصفاً تقريباً، وحتى قابليّته للرؤية مجدداً تستغرق الدورة تسعة وعشرين يوماً وثلاثي اليوم تقريباً.

فكلّ بلد روى الهلال فيه أوّل زمان طلوعه عند الغروب فلا يرى الهلال الجديد فيه بعد ذلك إلّا في اليوم الثلاثين بعد ثلاثي اليوم؛ ومعه فيكون اليوم الثلاثين أيضاً من الشهر السابق؛ وهكذا فلا ينقص الشهر من ثلاثون أبداً. ويرد على هذا الاستدلال: أنَّ مفروض هذا القائل هو خصوص البلد الذي كان مبدأ طلوع الهلال فيه عند الغروب، وأنّ مثل هذا البلد لا ينقص شهره ذاك من ثلاثين يوماً؛ وأين هذا من كون الشهر في تمام البلاد تاماً لا ينقص من ثلاثين؟!

فإذا فرض كون مبدأ طلوع الهلال في بلد بعد الزوال متّصلاً به -بناءً على اعتبار ما دلّ على أنّ الهلال قبل الزوال لليلة السابقة - وليفرض النهار طويلاً في الصيف، فيكون ما بين طلوع الهلال والليل قريباً من ثمان ساعات، ففي اليوم التاسع والعشرين إذا مضى من الزوال ستّ عشرة ساعة فيتولّد الهلال ثانيةً في ثنّيا الليل في البلد أو نهاياته؛ ويكون مرثياً في بلد يكون أوّل ليله متّفقاً مع آخر ليل هذا البلد؛ فيكون اليوم الثلاثون مبدأ شهر جديد لا متمماً للشهر السابق.

وإذا فرض أنّ رؤية الهلال في النهار قبل الزوال لا تكفي للحكم بدخول الشهر منذ الليلة السابقة فالأمر أوضح كما يظهر بأدنى ملاحظة.

٨- وربما يقوى اشتراط وحدة الأفق بأنه كيف يمكن للشارع أن يرضى بخفاء كفاية طلوع الهلال في سائر الآفاق -استناداً إلى إطلاق بعض النصوص- على الفقهاء في أعصار متتالية؛ ويترتب عليه بطلان عمل الناس فيما كان مقيداً بالأوقات الخاصة لابتناء أعمالهم على الزعم الباطل في رعاية الشهور على أساس آفاق بلادهم لا على أساس سائر الآفاق.

فإن القول بكفاية الهلال في سائر الآفاق إنما حدث متأخراً؛ سيما بعدما تقدّم من عدم كون كلام المنتهى قولاً بوحدة الآفاق؛ وهو أول من ينسب إليه هذا القول بعد نسبته إلى بعض مجهول في التذكرة.

وقد طرح هذا القول صريحاً في كلمات صاحب الحقائق والوافي والمستند والجواهر والمتأخرين؛ مع ما تقدّم في صحة النسبة إلى بعضهم، فيكشف التسالم في كلمات السابقين على اشتراط وحدة الأفق استناداً إلى اعتقاد ظهور النصوص، عن تحقق الظهور فيها وأن التشكيك في ذلك في غير محله.

ويردّه:

أولاً: ما تقدّم من كون القول باشتراط وحدة الأفق -سيما التصريح به- حادثاً؛ وأول من عثرنا عليه من القائلين به هو الشيخ في المبسوط، ومن عاصره وتأخّر عنه؛ فربما كان القول بعدم الاشتراط هو المتسالم عليه؛ ولذا لم ترد إشارة إلى التفصيل بين البلد القريب والبعيد في كلماتهم كالنصوص، فلعلّه سرى هذا القول إلى علمائنا بعد الأئمة بأقوال العامة ومذاهبهم.

وثانياً: أنه ليس سكوت الشارع عن التصريح بوحدة الآفاق محذوراً؛ ولا فيه إغراء؛ بعد اقتضاء المصلحة اعتبار طلوع الهلال وعدمه في

خصوص بلد المكلف هو الطريق الذي يجب على المكلفين رعايته؛ ولا يجب عليهم التطلع إلى سائر الآفاق ولا التربص بأعمالهم حتى يتضح أمر سائر البلاد؛ وذلك تسهيلاً للأمر عليهم ودفعاً للحرج عنهم.

ثم لا ينافي ذلك وجوب تدارك بعض الأعمال كالصوم لو ثبت خلاف ما ثبت في بلدهم في سائر الآفاق كما صرح به في النصوص.

كما يجب تدارك صلاة العيد في يوم متأخر إذا لم يمكن فعلها يوم العيد؛ لتأخر ثبوت الهلال حسبها ورد في النصوص.

وربما لا يجب تدارك بعض الأعمال وإن وقعت في غير أيامها الخاصة كما في الحج.

٩- وربما يقرب القول باشتراط وحدة الأفق بأن الذي يتناسب مع حكمة التشريع في جعل المواقيت والمواعيد هو كون المواقيت في متناول الناس والمكلفين.

ألا ترى أنه لا يناسب المشرع الحكيم أن يجعل البرودة في المَرَج ميعاداً ووقتاً لوظيفة سكّان الأرض؛ وإن أمكن الوقوف على ذلك الوقت والموعِد نادراً أو بصعوبة؛ فإن مثل هذا التشريع يعدّ لغواً؛ فإنَّ الغرض من التوقيّات هو فعل التكاليف عند تلك الأوقات؛ فما لا يتيّسر الوقوف عليه عادة لا يصحّ عقلياً ربط الوظائف بها؛ وحيث إنّ هلال البلدان البعيدة ممّا لا يتيّسر الوقوف عليها في عصر التشريع لعامة الناس فيستظهر من النصوص أنّ المواقيت هي هلال البلدان القريبة والتي يتيّسر للناس الوقوف عليها.

ويؤكد هذا ما تضمن أن الله لم يجعل خلقه في شبهة حيث جعل الأهلة مواقيت - على ما ببالي - وأنه يصام للرؤية ويفطر لها؛ فلو كان موضوع الحكم هو الهلال في البلاد البعيدة فأية شبهة أعظم من ذلك؟

ويرد عليه: أنه لو كانت الوظيفة العملية والتي يجب على الناس رعايتها فعلاً هو هلال البلاد البعيدة كان في توقيت الأعمال بمثل ذلك شبهة اللغووية. ولكن سبق بيان أن وظيفة الناس إنما هو رعاية أفق بلدهم وأداء وظائفهم على أساس ذلك؛ حتى أنه لا يجب عليهم الفحص عن أفق البلاد القريبة؛ فضلاً عن البعيدة. ثم لو تحقق - ولو نادراً أو اتفاقاً - طلوع الهلال في سائر الآفاق - ولو البعيدة ترتب على ذلك الأثر.

فأي محذور في أن يجعل الميقات والموعد أمر لا يناله الناس بسهولة ويجعل هناك أمانة على ذلك الميعاد وتكون وظيفة الناس رعاية الأمانة؛ وحيث إن شأن الأمانة هو الطريقة لزم ذلك أن لو تحقق بعلم أو بأمانة ما هو خلاف تلك الأمانة أن تنقلب الوظيفة إلى رعاية الواقع.

ولاريب أن نصوص الرؤية وغيرها تعتبر الوظيفة رعاية المكلف أفق بلده؛ ولا يجب على الناس رعاية سائر الآفاق في صومهم وإفطارهم؛ بمعنى أنه لم يكن يجب عليهم الفحص عن ذلك بحيث كان يجب عليهم إرسال البريد إلى الآفاق البعيدة لصومهم وإفطارهم وحجهم؛ ولو كان هذا واجباً لظهر وبان لعموم الابتلاء به؛ ولو أوجبه الشارع لم يكن هذا يخفى على أحد؛ بل كان يقع في مبادئ الشهور ونهاياتها ولولة في الناس؛ وعلى الأقل في شهر الصوم والإفطار والحج؛ وكان من وظائف الحكام تجهيز البرد

.....

للكشف عن أحوال الأهلة في سائر البلاد؛ ولم يذكر في وظائف الولاية شيء من ذلك؛ والناس في مبادئ الشهور كما هم عليه في سائر الأيام؛ بل إنك ترى أنَّ عامة الناس لا يتصدّون للرؤية في آفاقهم فضلاً عن سائر الآفاق؛ وإنّما يباشرون الصوم وغيره من الأمور الموقّعة بالأزمنة لو ثبتت لهم الرؤية اتفاقاً.

الاستدلال لوحدة الآفاق بالأصل

ومما يمكن الاستدلال به لاختلاف الآفاق هو الأصل.

وينبغي البحث عن حكم ما إذا شكّ في مبدأ الشهر ولم يتحقّق من ناحية الدلالة الاجتهادية شيء من الأقوال؛ لا بحسب المفهوم العرفي واللغوي؛ ولا بحسب الوظيفة على أساس عموم أو إطلاق؛ فهل هناك أصل عام يحدّد الموقف العملي للمكلّف ويعيّن الوظيفة في سلوكه وما يجب عليه؟

احتمال جريان الاستصحاب: قد يتوهّم موافقة الأصل مع القول المشهور بين المتأخّرين في النتيجة؛ وذلك على أساس قضاء الاستصحاب باستمرار الشهر السابق ما لم يتحقّق انقضاؤه؛ وحيث إنّه بعد طلوع الهلال في البلد الغربي لم يعلم إلّا انقضاء الشهر السابق في ذاك البلد وأمّا انقضاؤه في البلد الشرقي فشكوك، حكم لا محالة - على أساس الاستصحاب - ببقاء الشهر السابق في البلد الشرقي؛ وهذا ما كان يبتغيه أصحاب القول المشهور.

ثمّ الاستصحاب في الشهر حجة بلا ريب، سواء قيل باعتبار

الاستصحاب في غيره أو لا؛ وذلك لدلالة النصّ الخاص عليه.
 المناقشة: وهذا الكلام بعيد عن التحقيق والتثبت؛ ومردود عند أرباب
 الفنّ، والسّرّ في ذلك:
 أولاً: أنّ الشبهة في المقام إنّما هي في مفهوم الشهر؛ وفي مثله لا مجرى
 للاستصحاب؛ كما حقّق في محله، فهو نظير استصحاب اليوم بعد استتار
 القرص وقبل ذهاب الحمرة، ونظير استصحاب الليل بعد طلوع الفجر
 وعدم تبيّنه لغلبة ضوء القمر في الليالي القمرية على بياض الفجر، ونظير
 استصحاب الليل بعد الفجر إذا تردّد مفهوم الليل في حدّه بين طلوع الفجر
 وبين طلوع الشمس^(١).

(١) الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية

وإجمال القول في عدم جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية هو رجوعه إلى أحد أمرين:
 الأمر الأول: تحديد الوضع، وأنّ وضع اللفظ لكذا معنى؛ والأصول الشرعية لا تتكفّل بذلك.
 ودعوى: أنّ الوضع وإن لم يكن أمراً شرعياً ليكون الأصل مثبتاً له إلا أنّه موضوع لحكم شرعي، ومعه فلا
 مانع من جريان الأصل فيه؛ كما في الشبهات الموضوعية؛ فكما لو شكّ في بقاء النهار للشكّ في استتار
 القرص يجري الأصحاب ويوجب الإسك على أساسه، فليجر الأصل لو شكّ في النهار بعد استتار
 القرص وقبل ذهاب الحمرة.
 يردها: أنّ الوضع كما هو ليس أمراً مجعولاً للشارع كذلك ليس موضوعاً لحكم الشارع؛ وإنّما الموضوع
 لحكم الشارع نتيجة الوضع؛ وبمعنى آخر الموضوع هو اللفظ الموضوع لغّة وعرفاً، نعم، هذا اللفظ إنّما
 صار موضوعاً للحكم الشرعي بسبب الوضع؛ وهذا لا يجعل الوضع موضوعاً لحكم الشارع.
 إن قلت: لم لا يكون الوضع بيد الشارع؟؟ ولذا كان للشارع الحكومة كما في «الطواف بالبيت صلاة» أو «لا
 ربا بين الوالد والولد» فليكن له أن يحكم بوضع النهار فيما هو موضوعه لحكم لما بعد استتار القرص إلى
 زمان زوال الحمرة.

قلت: إن كان المراد أنّ استصحاب اليوم العرفي يثبت اليوم العرفي تعبدّاً فقد تقدّم أنّ وضع اليوم عرفاً

→ ليس أمراً شرعياً، فيكون الأصل مثبتاً.

وإن كان المراد أن استصحاب اليوم العرفي يثبت وضع اليوم لما بعد استتار القرص شرعاً فهو غريب وأردأ من الأصل المثبت.

وإن كان المراد إثبات الجامع بين اليوم العرفي واليوم الشرعي فهو لا يعدو أحد الوجهين السابقين؛ وقد عرفت عدم إثبات الأصل لشيء منهما.

مع أن موضوع الأحكام الشرعية إنما هو اليوم العرفي؛ فإثبات اليوم الشرعي -بمعنى إثبات وضع الشارع اليوم لغير ما هو موضوع له عرفاً- لا يكفي لترتب الأحكام المترتبة على العناوين العرفية على أساس الإطلاقات المقامية.

وليس الاستصحاب مشرعاً ومجوعاً في خصوص ذلك ليستلزم -دفعاً للغوية- حمل ما تضمن ترتيب الحكم على مثل اليوم وغيره على ما وضعه الشارع.

الأمر الثاني: تحديد الحكم الشرعي الثابت قبل زمان الشك؛ كاستصحاب وجوب الإمساك، وهذا ليس استصحاباً في المفهوم، بل استصحاب في الحكم مباشرة.

وقد أشكل سيدنا الأستاذ^(هـ) على هذا الاستصحاب بأنه: لا مجرى له؛ لأنه استصحاب مع الشك في تحقق موضوعه؛ واشتراط الاستصحاب بإحراز موضوعه مفروغ عنه.

وربما يورد عليه بأن: موضوع الاستصحاب مأخوذ من العرف؛ ولا عبرة بما أخذ في الدليل إذا لم يساعد عليه العرف؛ ومعه فربما يكون الموضوع عرفاً بعد انقضاء الموضوع الشرعي -فضلاً عما إذا كان بقاؤه مشكوكاً- باقياً؛ بمعنى أنه يصدق في مورده عرفاً استمرار الحكم على تقدير ثبوت الحكم المعامل لما قبل الانقضاء؛ وإن كان العرف لا يحكم بالاستمرار لولا حكم الشارع ولو بالاستصحاب؛ فإن العرف معترف بأنه لا يحق له التدخل في تعيين الحكم الشرعي من حيث الاستمرار؛ كما لا يحق له التدخل في الحدوث؛ ولكنه يحق له ما يرتبط بمجال الوضع؛ وأن حكم الشارع لو ثبت في الزمان الثاني كان استمراراً لا جديداً. فحكم العرف بالاستمرار تقدير يري لا فعلياً.

فمثلاً إذا كان موضوع الحكم بالنجاسة الماء المتغير، فإذا زال التغير بغير إلقاء كز عليه كان الدليل على النجاسة قاصراً عن شموله؛ ولكن العرف لا يرى بقاء الموضوع؛ وذلك لتقوم الموضوع بالتغير جزماً أو احتمالاً.

وهذا بخلاف موضوع الحكم بوجوب الصوم؛ فإنه وإن كان شرعاً هو شهر رمضان ولا يجب صوم غيره،

تحقيق مقتضى الأصل في الشهور

والحاصل: أنّ أصل البراءة والاستصحاب ليس في صالح القول باشتراط الأفق دائماً؛ بل ربّما ينافيانه؛ وتوضيح ذلك: أنّه قد يكون الشكّ في قيد متعلّق التكليف بعد العلم بأصل التكليف، كتردّد يوم عرفة بين يومين فيشكّ في تحقّق الامتثال لو وقف بعرفات في اليوم الأوّل.

وقد يكون الشكّ في أصل التكليف كالشكّ في وجوب صوم الشكّ في بداية شهر رمضان وكالشكّ في البلوغ أي، بلوغ تسع سنين في البنت وخمس عشرة سنة في الذكور بنحو الشبهة المفهوميّة.

ولولا أنّ الشهر قد يتمّ وقد يكون تسعة وعشرين يوماً، لكان مردّ الشكّ دائماً إلى تردّد التكليف بين متباينين في الصوم؛ لتردّد الواجب بين بداية الشهر ونهايته.

ثمّ الشكّ في التكليف قد يكون مسبوقاً بالعدم، وقد يكون مسبوقاً بالتكليف.

→ ولكن لو كان هناك حكم بوجوب صوم شُؤال كان استمراراً لوجوب الصوم؛ لعدم كون عنوان شهر رمضان مقوّماً للموضوع أو قيد المتعلّق عرفاً؛ وإنّما موضوع الحكم هو الزمان، الجامع بين هذا الشهر وغيره.

لا بمعنى: أنّ العرف يحكم بوجوب صوم زمان الشكّ؛ فإنّه معه لم تصل النوبة إلى الاستصحاب لو كان حكم العرف على أساس الاستظهار من الدليل؛ ولا يحقّ للعرف مثل هذا الحكم إذا لم يكن الدليل ظاهراً في ذلك، بل بمعنى: أنّ وجوب الصوم لو ثبت بعد الشهر الأوّل يكون استمراراً للحكم الثابت أولاً؛ وإن كان العرف المتشوّع معترفاً بعدم ثبوت الحكم على الشهر آخر، وعلى أساسه فهو معترف بعدم الاستمرار؛ لأنّه لو كان أيضاً لم يكن استمراراً، فافهم؛ فإنّه حقيق به. وتمام الكلام في محلّه.

أما إذا كان الشك في قيد متعلق التكليف وما يحقق الامتثال فمقتضى القاعدة هو الاحتياط؛ فيجب الوقوف بعرفة في يومين حتى يحرز امتثال التكليف.

وقد يتوهم أنه: لا بدّ من الحكم بتأخّر العنوان، ففي المثال يحكم بأنّه في اليوم الثاني عنوان عرفة متحقّق؛ للاستصحاب؛ فإنّ عرفة قد تحقّق في أحد يومين؛ ولا يعلم بانقضائه في اليوم الثاني؛ لاحتمال انطباقه عليه. ويردّه:

أولاً: أنّ هذا استصحاب في الشبهة المفهوميّة؛ لأنّ التردّد في بقاء عنوان اليوم الخاصّ ناش من تردّد مبدأ الشهر مفهوماً. وثانياً: أنّه معارض لو سلّم جريانه -ولا يجري- باستصحاب عدم عرفة المتحقّق في أحد اليومين؛ والذي يحتمل بقاؤه فعلاً لانطباقه على اليوم الفعلي.

وأما في موارد الشكّ في أصل التكليف كالشكّ في بداية شهر الصوم فمقتضى البراءة عدم وجوب صومه، فيطابق القول باشتراط وحدة الأفق. وفي نهاية الشهر كان مقتضى البراءة أيضاً عدم وجوب صومه؛ وهذا مطابق للقول الآخر أي وحدة الآفاق؛ وإلا فالقائل باشتراط وحدة الأفق يقول بوجوب الصوم.

هذا، مع أنّه ربّما يعلم إجمالاً بوجوب صوم أحد اليومين، إمّا الأوّل أو الواحد والثلاثين بعد ذاك اليوم؛ ومعه فمقتضى الأصل هو الاحتياط لا البراءة؛ فيصوم المكلف اليوم الأوّل والأخير؛ وصوم الأوّل مطابق مع

وحدة الآفاق وصوم الأخير يطابق اشتراط وحدة الأفق.
ثم إنه قد يتوهم: اقتضاء الاستصحاب في نهاية الشهر بقاؤه؛ ومطابقته
لاشتراط وحدة الأفق.

ويردّه: أنّ الاستصحاب في مفهوم الشهر لا مجرى له كما تقدّم.
وأما الاستصحاب في حكمه أي وجوب الصوم فيردّ عليه:
أولاً: أنّه استصحاب في الشبهة الحكمية، وفيه خلاف وبحت.
وثانياً: ربّما يمنع من جريان الاستصحاب في خصوص هذا القسم من
الشبهة الحكمية - حتّى لو قيل بجريانه في غيره - وذلك بناءً على ما ذكره
سيدنا الأستاذ من أنّ موضوع وجوب الصوم هو عنوان الشهر الخاصّ
- شهر رمضان - وصدق الموضوع في المقام مشكوك؛ فكان استصحاب
الحكم مع عدم إحراز موضوعه مردوداً؛ حيث يشترط في جريان
الاستصحاب إحراز الموضوع، وفيه بحث تقدّم.

وثالثاً: لو قيل بجريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية وفي خصوص
هذا القسم فربّما يعارض هذا الاستصحاب باستصحاب عدم حرمة صوم
الغد؛ لاحتمال عدم كونه عيداً؛ بناءً على عدم حرمة الصوم قبل الفجر
فيستصحب العدم بعده. أو استصحاب عدم حرمة صوم أحد اليومين أمس
وهذا اليوم.

نعم، هذه المعارضة مبنية على كون حرمة صوم العيد ذاتية كحرمة
شرب الخمر لا حرمة تشريعية؛ وإلا فلا معارضة؛ لعدم استلزام جريان
الأصلين مخالفة عملية.

نعم، بناءً على مسلك المحقق النائيني من عدم جريان الاستصحاب مع العلم الإجمالي بعدم مطابقته للواقع - لكونه أصلاً محرزاً - أيضاً يتعارض الاستصحابان.

فالتعارض بين الاستصحابين مبني على أحد أمرين على سبيل منع الخلو: الأول: كون حرمة صوم العيد ذاتية، والثاني: عدم جريان الاستصحاب حتى إذا لم يستلزم جريانه مخالفة عملية، وإنما علم بعدم مطابقته للواقع.

وأما في الشك في البلوغ فمقتضى البراءة أو استصحاب عدم التكليف؛ فالأصل يطابق القول باشتراط وحدة الأفق إذا جرى الأصل.

ولكن ربما لا تصل النوبة في ذلك إلى الأصل؛ بناءً على ما ألقينا إليه سابقاً من أنه إنما ينتهي الأمر إلى الأصل، حيث لم يكن دليل اجتهادي في مجال تحديد الشهر؛ ولا دليل اجتهادي آخر في الحكم الثابت في الشرع بغض النظر عن دليل تحديد الشهر؛ وإجمال دليل تحديد الشهر وإن كان مفروضاً في المقام؛ ولكن لا يلزم ذلك قصور سائر الأدلة في مجال الأحكام.

وعلى هذا الأساس ربما يقال بأن أدلة التكاليف العامة شاملة لموارد الشبهة المفهومية لتحقيق البلوغ؛ فما تضمن خطاب الناس والمؤمنين بالوظائف من الصوم والصلاة وسائر التكاليف من الواجبات والمحرمات شامل لمطلق من يمكن تكليفه عقلاً؛ وإنما خرج منه الصبي غير البالغ؛ والمتيقن من هذا المخصص هو الخارج؛ وغيره يكون محكوماً بحكم العمومات.

وعليه فيكون الأصل موافقاً مع القول بوحدة الآفاق؛ للشك في خروج الصبي الذي اكتمل السنّ على هذا القول؛ وإن كان بعد لم يكمل سنّه إلا بعد يوم على القول باشتراط وحدة الأفق.

فلو باشر الصبي في مثل هذا اليوم - وهو يوم الشك في البلوغ - قتلاً أو جناية أخرى كان مقتضى العمومات القصاص منه؛ بينما على القول باشتراط وحدة الأفق لا يحكم عليه بالقصاص؛ لعدم تحقق السنّ المعتبر معه. ولا يجري استصحاب عدم القصاص الثابت قبل ذاك اليوم؛ أولاً؛ لكونه استصحاباً تعليقياً.

وثانياً؛ أنّه لا مجال للاستصحاب مع الدليل الاجتهادي والعموم. ولكن يرد عليه:

أولاً؛ أنّه ربّما يقال بسريان الإجمال من المخصّص - حتّى المنفصل - إلى عمومات أدلّة التكليف.

وثانياً؛ أنّ عدم تكليف الصبيان من ضروريّات الإسلام، فكان كالقرينة المتصلة الحافّة بعمومات أدلّة التكليف؛ فيسري إجماله إلى العمومات بلا كلام.

وربّما يقال: إنّ أدلّة رفع التكليف عن الصبيان على قسمين: أحدهما: ما تضمّن تحديد التكليف بالسنّ، وهو مجمل في المقام لا محالة. وثانيهما: ما تضمّن تحديد التكليف بعدم الصبا وبالاحتلام؛ وهذا لا إجمال فيه؛ لصدق الصبي على البالغ أوائل بلوغه سيما في الإناث فضلاً عن صدقه في موارد الشبهة المفهومية للبلوغ الشرعي.

ثمَّ إنَّه من الكلام في الشكِّ في التكليف بالصوم في بداية الشهر ونهايته، يظهر الكلام في الشكِّ في سائر التكاليف المقيّدة بعناوين الشهور والأيام. مثلاً في القتل في الأشهر الحرم تغلّظ الدية فيجري التفصيل المتقدّم في القتل في بداية الشهر ونهايته، فراجع.

وربّما يتوهّم أن استصحاب الشهر واعتباره ثابت بدليل خاصّ - مع الغضّ عن عمومات الاستصحاب - كصاح زرارة وغيره. كما ربّما يتوهّم أن الأصل في الشهور هو أصل برأسه غير الاستصحاب؛ كما أنّه غير البراءة؛ فلا محذور في جريانه حتّى في الشبهات المفهوميّة لو كان هناك مانع من جريان أصل الاستصحاب في الشبهات المفهوميّة وأحكامها. ويردّه: أن المسلّم اعتباره من استصحاب الشهر أو الأصل غير الاستصحاب هو موارد الشبهة الموضوعيّة؛ كالشكِّ في طلوع الهلال؛ دون موارد الشبهة المفهوميّة؛ فإنّ النصوص الخاصّة إنّما تضمّنّت الأوّل لا الثاني؛ فإنّها بصدّد أنّه لا يحكم بانقضاء الشهر السابق ودخول الشهر الجديد بمجرد الشكِّ في طلوع الهلال الجديد.

وأما تعيين أن العبرة في الشهر الجديد وانقضاء السابق برؤية الهلال في البلد أو مطلقاً فهذه النصوص قاصرة عن إثبات ذلك؛ وإلّا لم تصل النوبة إلى التمسك بالأصل؛ بل كانت النصوص دليلاً اجتهادياً لتحديد لشهر. وإن شئت قلت: إنّ البحث عن الأصل إنّما هو بعد فرض إجمال هذه النصوص وغيرها عن تحديد الشهر مفهوماً؛ وإلّا فلا مجال للأصل. إذن لا مناص من التمسك في الشبهات المفهوميّة بإطلاقات أدلّة

الاستصحاب لو تَمَّت؛ ولا يمكن التعويل على النصوص الخاصة في استصحاب الشهور.

كما أنه من الواضح أنَّ الإجمال المفهومي في مبادئ الشهور يوجب الإجمال في سائر أيامها كتاسع ذي الحجة أو عاشرها وغيرها مما يترتب تعيينه على تعيين مبدأ الشهر.

ثمَّ إنَّ الاستصحاب هذا لو رجع إلى الاستصحاب في الشبهة الحكمية فقد يشكل جريانه في بعض الموارد؛ وذلك على أساس القول باختصاص حجية الاستصحاب بغير الشبهة الحكمية. نعم، ربَّما يجري استصحاب عدم وجوب الصوم في بداية شهر رمضان لكونه أصلاً نافياً.

وأما استصحاب وجوب الصوم في نهاية الشهر فهو من الاستصحاب في الشبهة الحكمية، والذي وقع الخلاف في جريانه؛ فقد أنكر الجريان سيّدنا الأستاذ على أساس معارضة استصحاب بقاء المجعول مع استصحاب عدم الجعل.

وربَّما يعارض استصحاب عدم وجوب صوم يوم الشك في البداية باستصحاب عدم حرمة صوم يوم الشك في النهايه، مع العلم إجمالاً بوجوب الأوّل أو حرمة الأخير.

ويرد عليه: أنَّ حرمة صوم يوم العيد ليست حرمة ذاتية - كما هو المعروف - بل حرمة تشريعية؛ ومعه فلا محذور من جريان الأصلين؛ إذ لا يلزم من استصحاب عدم حرمة صوم اليوم الأخير ترخيص في مخالفة حكم لإمكان صومه رجاءً.

وربما يعارض استصحاب بقاء الشهر في آخر الشهر باستصحاب عدم تحقق العيد في اليوم التالي.

ويردّه: ما تقدّم من أنّ حرمة صوم العيد ليست ذاتيّة، ليلزم من الأصل النافي للعيد في اليوم المتأخّر ترخيص في مخالفة.

وربما يظنّ أنّ بعض نصوص الأصل في الشهور عام للشبهات المفهوميّة؛ كما في رواية: «لا تصومنّ البشكّ». وكذا رواية حنان بن سدير.

ويردّه: أنّ ظاهر هذه النصوص أيضاً هو الشبهات الموضوعيّة؛ وإلاّ فليس شأن الإمام الاحتياط في الشبهة المفهوميّة إلاّ إذا كان فيه تقيّة؛ كالذي تضمّن الأمر بالاحتياط في المغرب بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة.

مسألة: قد شاع في كلمات الفقهاء عدم حجّة قول علماء النجوم والحساب في الهلال وبدء الشهور؛ وأنّه لا يجوز التعويل عليهم. والظاهر تسالم الأصحاب على ذلك.

اعتبار قول الخبير في الأهلة وعدمه

ويقع الكلام فيما يمكن الاستدلال به لما ذهبوا إليه؛ وذلك عدّة وجوه:
الوجه الأوّل - وكأنّه العمدة - : هو معتبرة محمّد بن عيسى في عدم رؤية الهلال في البلد مع عدم العلة في السماء إلّا أنّ قوماً من الحساب يقولون بأنّ الهلال يرى في إفريقية والأندلس ومصر هل يجوز ما قال الحساب فيكون صومهم وفطرهم خلاف صومنا وفطرنا؟ فقال عليه السلام: «لا تصمّ الشكّ أو بالشكّ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»^(١).

وجه الاستدلال هو النهي عن الصوم - كناية عن عدم حجّة قول المنجم - واعتبار الصوم اعتماداً على قول أهل الحساب صوماً بالشكّ لا بالحجّة.

كما يمكن توجيه الاستدلال على أساس ذيل الخبر من حصر الصوم بما كان عن رؤية.

ولكن الاستدلال بالخبر هذا غير تام؛ لا بناءً على عدم دلالة الخبر على وحدة الآفاق، ولا بناءً على دلالة عليها:

(١) الوسائل ٧: ٢١٥، الباب ١٥ من أحكام شهر رمضان، الحديث ١.

أما على الأول فلأنّ فن جملة تقرير قصور الخبر عن الدلالة على وحدة الآفاق هو أنّ محطّ الجواب في الخبر من قوله ﷺ: «لا تصم الشكّ» إلخ هو بلد المكلف، وهو غير بلد قضاء أهل الحساب بالرؤية؛ وأنّه ربّما كان قضاء المنجّمين بالرؤية في سائر البلاد منشأً للشكّ في طلوع الهلال في بلد المكلف وإن لم يروه بعد التصدّي لها وأنّه لا ينبغي الصوم حينئذٍ للشكّ في طلوع الهلال؛ فكان الإمام ﷺ أجاب الراوي بما يفيد وما ينبغي أن يكون محطّاً للسؤال إعراضاً عمّا سأل الراوي عنه من قضية لا أثر لها شرعاً في شأن المكلف؛ فإنّ جواز صدق المنجّم وعدمه لا ينفع المكلف.

فإذا كان هذا معنى الخبر فلا دلالة فيه على عدم حجّية قول المنجّم؛ حيث إنّ حجّيته لم تكن مورداً للسؤال، ولا أنّ الإمام ﷺ ناظر إلى الإجابة عن ذلك. فالسؤال هو عن إمكان صدق المنجّم، والجواب هو بيان حكم بلد المكلف مع الشكّ في الهلال؛ والمفروض أنّ بلد المكلف ليس مورداً لقضاء أهل الحساب حسبما هو فرض الخبر.

وأما بناءً على تقرير مضمون الخبر دالّاً على وحدة الآفاق بتقريب أنّ محطّ السؤال فيه وإن كان عن إمكان صدق المنجّم ومعه فلكلّ بلد حكمه، فتكون الآفاق مختلفة في الحكم، هذا في زعم الراوي والسائل؛ فأجاب الإمام ﷺ بما أبطل زعمه بصياغة تفيد المكلف حكماً شرعياً؛ حيث اعتبر السائل شاكّاً في بلده - وهو غير بلد قضاء المنجّم - وهو فرع وحدة الآفاق؛ بعد فرض عدم طلوع الهلال في بلده حسبما اقتضاه عدم الرؤية مع التصدّي لها وعدم العلّة في السماء، وتأكيد ذلك بقضاء أهل الحساب بالرؤية في أفق

آخر؛ فكان المكلف مع ملاحظة قول المنجم - بالطلوع في غير بلد المكلف وكأن مقصودهم عدم الطلوع في بلده - محكوماً بالشك موضوعاً وحكماً. فبناءً على هذا التقرير أيضاً يمكن منع دلالة الخبر على عدم حجّية قول المنجمين؛ وذلك لاحتمال كون مورد الخبر اختلاف المنجمين في رؤية الهلال وعدمها؛ على أساس أن قوماً منهم حكموا بذلك؛ وكأن المسألة لم تكن مورداً للاتفاق بينهم ولو لتوقّف بعضهم في الحكم بعد التصدي للحساب وعدم حصول الجزم لهم بذلك.

ولكن يمكن أن يقال: إن الخبر من حيث اختلاف المنجمين مطلق، فيشمل فرض عدم تصدي بعضهم للحساب وعدم العلم بأمرهم، فيكون دالاً على عدم حجّية قول المنجم في فرض عدم المعارض ولو بالتقرير المتقدم من توقّف بعضهم عن القضاء بعد التصدي للحساب.

احتمال الردع عن السيرة بالخبر الضعيف ونحوه

ولكن يمكن دعوى كفاية مثل هذا الخبر على تقدير إجماله لإسقاط قول المنجم عن الاعتبار؛ والوجه في ذلك: أن اعتبار قول المنجم لو كان فهو على أساس كون المنجم من أهل الخبرة، فيشمّله بناء العقلاء على حجّية قول الخبير.

ولكن من الواضح أن اعتبار قول الخبير في بناء العقلاء لا يكفي ما لم ينضمّ إليه إمضاء الشارع لذلك، وإمضاء الشارع إنما يكون بعدم الردع على

الأقل؛ وعدم الردع غير عدم ثبوت الردع، فالدالّ على الرضا هو الأول لا الثاني.

نعم، في كثير من الموارد يكون الثاني - أي عدم وصول الردع - ملازماً وكاشفاً عن عدم صدور الردع؛ لكنّ العبرة به لا بمجرد عدم الثبوت؛ فإنّ عدم وصول الردع في المسائل التي يعمّ الابتلاء بها يكشف عن عدم صدور الردع؛ لكون طبيعة هذه المسائل تقتضي وصول الردع فيها على تقدير الصدور؛ لوفور الدواعي على النقل فيها، فيكون عدم وصول الردع دليلاً على عدمه من الأساس. ولكن هذا إنّما يكون في فرض عدم وصول الردع أصلاً ولو بخبر ضعيف أو مجمل، وإلا فلا يمكن استكشاف عدم الردع.

فإنّ الخبر الضعيف والمجمل مانع من الجزم بعدم صدور الردع، وإن لم يكن ذاك الخبر حجة في نفسه؛ إذ لعلّ الشارع اكتفى في الردع بذلك الخبر لبعض الناس ممّن لم يكن الخبر ضعيفاً عنده لكونه خبراً مباشراً لا يحتاج إلى جعل الحجّة أو كانت الوساطة عنده ثقة؛ واكتفى لسائر الناس باحتماهم تحقّق الردع الحجّة والواصل إلى غيرهم؛ وهو من كان الخبر حجة عليه. وعلى هذا الأساس فلو فرض إجمال خبر محمّد بن عيسى منع ذلك أيضاً من حجّة قول المنجّم.

بل ربّما كان علم الشارع بفهم بعض الناس الردع من خبر اليقطيني كافياً في جواز اكتفائه في الردع به؛ وإن كان فهمهم على أساس باطل؛ وعدم دلالة الخبر على ما استظهروا منه أصلاً بحيث لا يحتمل دلالة الخبر على ذلك.

نعم، هنا شيء: وهو أنّ الردع في المسائل التي يعمّ الابتلاء بها يكون صدوره ملازماً عادةً لوضوح الردع وتكرّر وصوله؛ بحيث لا يبقى في البين ريب؛ ولا يكتفي الشارع بالردع مرّة أو مرّتين؛ وكلّما كانت المسألة أعمّ ابتلاءً كان الردع أكثر؛ فإنّ طبيعة مثل هذه المسائل تقتضي أن يكون الردع فيها متعدّداً ونقله متكرّراً؛ فلا يخفى مثل ذلك في الأعصار.

ألا ترى أنّ القياس مع عدم عموم العمل به بين العقلاء - وإنّما كان يعمل به طائفة من المسلمين - قد ورد فيه من الردع والنهي المتكرّر ما لا يبقى مجالاً للريب فيه في مذهب أهل البيت.

وعلى هذا الأساس ذكر أنّه لا يجوز الاكتفاء في الردع عن الارتكازات العامة - كحجّية خبر الثقة والظواهر وما شاكل ذلك - بالعمومات؛ من قبيل العمومات الناهية عن اتّباع غير العلم. وعليه فيكون عدم وصول الردع بشكل واضح أو متكرّر في مثل هذه المسائل دليلاً على عدم صدور الردع. ولكن ربّما كان الردع عن قول المنجّم في الهلال ثابتاً على تقدير إجمال خبر اليقطيني؛ وذلك باعتبار انضمام بعض النصوص الأخرى إليه وإن كانت دلالة تلك أيضاً مجعلة - حسبما يأتي - ولكن حيث كانت تلك النصوص معرضاً لفهم الردع منها كما فهم منها جمع ذلك جاز للشارع الاكتفاء بها في الردع؛ وتلك النصوص هي نصوص الأمر بالصوم للرؤية خاصّة.

الوجه الثاني: عدّة من الروايات حصرت الأمر بالصوم في الرؤية وبسببها؛ وهي نصوص ثابتة بين جميع المسلمين؛ وقد جازت حدّ التواتر، فلا ريب في صدورهما.

وبعض هذه النصوص وإن كان بصدد بيان عدم جواز الاكتفاء في الأهلة والشهور بالظنون والتخمينات، ولكنها - ولا سيما ما عدا البعض المشار إليه - مطلقة من حيث اشتراط الرؤية في الحكم بدخول الشهر؛ وأنه بدون الرؤية لا يجوز الحكم بتحقق الشهر.

وتقريب الاستدلال بهذه النصوص: أنها شرطت في الحكم بدخول الشهر الرؤية، وليس حكم المنجم مصداقاً لذلك جزماً. وقد يقال: إن هذه النصوص بصدد اشتراط الجزم؛ لا موضوعية رؤية الهلال؛ ولذا لو علم بتحقق الهلال بدون الرؤية حكم بدخول الشهر؛ فالرؤية طريق، وليست مقومة.

ويردّه: أن الرؤية إنما هي الطريق لتحقيق الهلال؛ فالعبرة بتحقق الهلال كما تقدّم، ولكن للطريق الخاص بوصف الطريقيّة موضوعيّة ما لم يعلم بقيام طريق آخر مقامه، فطريق التحقق من الهلال هو الرؤية خاصّة؛ ثمّ لازم ذلك كفاية العلم بطلوع الهلال ولو بغير الرؤية؛ وأمّا كفاية الطرق الظنيّة غير الثابت اعتبارها فبحاجة إلى دليل؛ ومعه - لو تمّ الدليل - يخصّ مفهوم الحصر المستفاد من النصّ.

وإن شئت قلت: إن هذا المقال المتقدّم مغالطة؛ فإنّ كون الرؤية طريقاً بمعنى كون العبرة في الشهر بنفس تحقق الهلال ثبوتاً أمر صحيح لا ريب فيه، ولكن لا ينبغي الريب في أنّ تحقق الهلال ثبوتاً لا يكفي لترتيب آثار الشهر إثباتاً ما لم يتحقق الشهر إثباتاً؛ فإنّه لا ملازمة بين تحقق الشهر ثبوتاً ولزوم ترتيب آثاره إثباتاً، فلو كان المراد من كون الرؤية في النصوص

طريقاً بمعنى الحكم بتحقيق الشهر بمجرد قيام ظنٍّ وطريق غير ثابت الاعتبار فهذا أمر باطل بلا ريب.

ومقتضى إطلاق نصوص الرواية ومفهومها موضوعية الرؤية من الطرق؛ ولكن بوصف الطريقة لا الموضوعية؛ فلا يشترط بعد إحراز طلوع الهلال على وجه الجزم بوجه غير الرؤية ضمّ الرؤية أيضاً. وأمّا بدون الإحراز الجزمي الذي تمثله الرؤية فلا يكفي الظنون؛ ومنها قول الخبير.

فالرؤية لا موضوعية لها في قبال الإحراز الجزمي بغير الرؤية؛ لا أنه لا موضوعية لها بملاحظة الإحراز غير الجزمي. بل لا نحتاج في التعدي من الرؤية إلى سائر طرق الجزم إلا إلى إبطال مفهوم خصوصية الرؤية؛ وذلك لكون التعبير بالرؤية بملاحظة أنها الطريق الغالب والمتعارف للجزم؛ فلا مفهوم له حيث يؤخذ قيداً أو شرطاً في موضوع الحكم؛ لأن القيود الغالبة لا مفهوم لها كما في «وَرَبَّيْكُمْ أَلْتَنِي فِي حُجُورِكُمْ». والقيد -ولو كان غالبياً- وإن منع من الإطلاق أيضاً، ولكن يكفي لإطلاق كفاية العلم من أي وجه حصل إطلاق ما يستفاد منه عدم موضوعية العلم أو خصوص الرؤية؛ مثل ما دلّ على وجوب صوم شهر رمضان ممّا يدلّ على كون موضوع الحكم هو واقع شهر رمضان لا بوصف كونه معلوماً؛ فضلاً عن كونه معلوماً بوجه خاص كالرؤية.

نعم، يبقى في المقام إشكال وهو: أن غاية ما تدلّ عليه نصوص الرؤية هو اشتراط العلم، فتكون كسائر ما دلّ على النهي عن متابعة غير العلم؛ قد حقق في محله أن العمومات الناهية عن متابعة غير العلم لا تصلح رادعة

وناهية عن المحجج العقلائية والمركوزة عندهم، كحجّية خبر الثقة والظواهر؛ ومن جملة المحجج العقلائية قول الخبر؛ فيكون شأن نصوص الرؤية في الردع عن قول المنجّم شأن العمومات العامة الناهية عن متابعة غير العلم بالنسبة إلى قول الخبر؛ بناءً على كون اعتبار قول المنجّم على أساس الخبرة؛ أو بالنسبة إلى خبر الثقة بناءً على كون اعتبار قول المنجّم بملاك الخبر في الحسيّات.

نعم، عبّر في نصوص الرؤية في مقام الحصر بخصوص الرؤية التي هي إحدى أسباب العلم؛ وهذا لا يكون فارقاً فيما هو مناط حكمة الردع وعدمها.

الوجه الثالث: وربّما يستدلّ لعدم حجّية قول المنجّم بالأصل بعد عدم ثبوت حجّية قوله.

ويردّه: أنّه يشبه الاستدلال لعدم حجّية خبر الثقة بالأصل؛ فإنّه لا مجال له - مع الغضّ عن الأدلّة اللفظيّة على الحجّية - بعد ثبوت بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة ما لم يردع عنه؛ ولا فرق في بناء العقلاء بين خبر الثقة في المحسوسات وخبر الثقة الخبر في غيرها.

بل لا يبعد كون قول المنجّم في الهلال من الخبر الحسيّ؛ سيّما في إخباره بعدم طلوع الهلال وعدم خروجه من المحاق؛ وذلك لابتنائه على مقدّمات محسوسة تفيد العلم عادةً لكلّ من يقف عليها؛ والذي لا ينافي كونه حسياً عدم الوقوف عليه ممّن لا علم له بتلك المقدّمات؛ فإنّ الفرق بين الحسيّ والحدسي ليس إلّا بمحصول العلم عادةً في الحسيّات لعامة الناس بطرقه

.....

المتعارفة من الرؤية واللمس وما شاكل ذلك كالشمِّ، وبتعبير آخر: مقدّمات العلم في الحسّيات تفيد العلم عادةً لكلّ من يقف عليها؛ وعدم وقوع الاختلاف فيها بعد حصول المقدّمات المتعارفة لها.

وهذا بخلاف الحدسيات فإنّه ربّما لا يحصل الحدس بمقدّمات أورث الحدس للغير؛ مع كون الشخصين متعارفين في حصول الحدس؛ فالمقدّمات المتعارفة للحدس لا تلازم الحدس لكلّ، بخلاف المقدّمات المتعارفة للحسّ. ولا يتوهم أنّ الفرق بين الحدس والحسّ بأنّ الحدس مبنيّ على الظنّ بخلاف الحسّ؛ فإنّ الحدس المبحوث عنه هو العليّ، وأمّا الحدس الظنّي فليس حجة أصلاً.

الوجه الرابع: ويمكن الاستدلال لعدم حجّية قول المنجّم بما أشرنا إليه في بعض البحوث بالمناسبة من أنّ: اعتبار قول الخبير في بناء العقلاء إنّما يكون في غير الحسّيات وما للحسّ سبيل إليه؛ فكان حجّية قول الخبير نوع ضرورة تتقدّر بقدرها؛ ولا ضرورة مع إمكان الإحساس.

فروية الهلال ممكنة بالحسّ والرؤية مرّة، وبالحساب والحدس أخرى؛ ومعه فلا عبرة بالحدس حيث يمكن الحسّ ولو في ظرفه - أي بداية الشهر. وعلى هذا فلا عبرة في باب الشهادة بما لا تكون عن حسّ وإن كان الشاهد جازماً.

مسألة: من المسائل المطروحة حديثاً هو كفاية رؤية الهلال بالنواظير المعاصرة والآلات الحديثة للرصد كالتلسكوب، فهل تكفي رؤية الهلال بها مع عدم كون الهلال بدونها قابلاً للرؤية بسبب ضعف الجرم المنير منه؟ ثم هل تكون الشهادة على أساس مثل هذه الرؤية مسموعة وحجة كالشهادة بالرؤية مباشرة وبلا آلة؟ ولا سيما إذا كان الخبر مبنيّاً على المحاسبات لا مباشرة الرؤية بالآلات.

كفاية قابليّة رؤية الهلال بآلات الرصد لدخول الشهر وجواز الشهادة

وليُعلم إنّ لا ملازمة بين كفاية قابليّة الرؤية بالوسائل الحديثة وطلوع الهلال بذلك المقدار، وبين نفوذ الشهادة على ذلك ولا سيما إذا كانت الشهادة مبنيّة على الحساب لا الرؤية؛ فإنّها مسألتان. ألا ترى أنّه تكفي رؤية من لا تسمع شهادته في وجوب الصوم عليه مع عدم حجّية قوله لغيره، كما في المرأة والشاهد الواحد وغيرهما من موارد ردّ الشهادة.

والذي يلوح لي على عجل أنّه لا يمكن المجزم بكفاية الرؤية بالتلسكوبات؛ فتدخل المسألة في كبرى الشكّ في تحقّق الشهر؛ وهذه شبهة حكميّة مفهوميّة؛ وقد أشبعنا الكلام فيها في مسألة اشتراط وحدة الأفق في تحقّق الشهر.

وليست المسألة معنونة في كلمات القدماء؛ لعدم وجود هذه الآلات في

تلك الأعصار والمعروف بين الفقهاء المعاصرين، هو عدم كفاية الرؤية بهذه الآلات؛ وذهب بعضهم إلى الكفاية. وظاهر من ذهب إلى عدم الكفاية هو دعوى الجزم؛ وربما كان مستند بعضهم الأصل؛ ومعه فلا مجال لدعوى الجزم بالحكم حسبما نبهنا عليه في مسألة الأصل عند الشك في الهلال. فلاحتمالات في المسألة ثلاثة؛ ثالثها ما اخترناه - ولم نَر من ذكره - وهو عدم الجزم بالكفاية ولا بعدم الكفاية؛ بل المرجع هو الأصل حيث لا دليل اجتهادي يعم مورد الشك المفهومي في تحقق الشهر. هذا، مع الغض عما سبق في مسألة وحدة الآفاق من قوة احتمال دلالة نصوص الأمر بالصوم والافتطار للرؤية خاصة على عدم كفاية قابلية رؤية الهلال بدون العين المجردة فراجع، وسيأتي له تتمه كلام.

الاستدلال لعدم كفاية القابلية للرؤية بآلات الرصد

ثم إنه ربما يستدل لعدم كفاية رؤية الهلال بالأجهزة والآلات الحديثة في تحقق الشهر ودخوله بانصراف النصوص - المتضمنة لتعليق الحكم بدخول الشهر على رؤية الهلال - إلى الرؤية بالعين المجردة^(١).

وحيث إن هذه النصوص بصدد حصر سبب الحكم بتحقيق الشهر وحلوله فتكون نافية لكفاية رؤية الهلال بوجه آخر؛ كما أنها نافية لكفاية ما عدا الرؤية من الأسباب غير المفيدة للجزم، بل ولو لا ظهور الرؤية في

(١) الوسائل ٧: ١٨٨، الباب ٣ و ٤ من أحكام شهر رمضان.

الطريقة لكان المفهوم منه عدم كفاية غير الرؤية ولو من الأسباب المفيدة للقطع.

ولكن هذا التقريب لا يمكن الاعتماد عليه في الحكم بعدم كفاية رؤية الهلال بالتلّسكوب؛ وذلك لأمرين:

الأمر الأول: إنّ دعوى الانصراف عهدها على مدّعيها؛ وهي بحاجة إلى إثبات، وفيها مؤونة، والأصل يدفعه؛ فإنّ الإطلاق هو المحكّم ما لم تتحقّق دعوى الانصراف.

وقد يقال بالفرق بين المقام وبين سائر موارد دعوى الانصراف؛ وذلك لكون المورد من موارد التحديد، فلو كانت الرؤية مطلقة شاملة للرؤية بالمجهر والناظر تعيّن حملها على خصوصها؛ لكونه أدنى الرؤية كما لا بدّ من حمل الرؤية على أكثر المتعارف حدّة لو كانت العبرة بالرؤية بالعين المجردة.

وسيبيء ضابط حمل الألفاظ على الأقلّ والأكثر ونحوهما، عند التعرّض لضابط التحديدات؛ فإذا شملت الرؤية ما كان بالناظر تعيّن لكون غيرها أضعف لا محالة، فيلزم خروج ما هو مورد النصوص في عصر صدورها - هو النظر بدون الآلة - عن النصوص، وهذا قبيح.

ويمكن الإجابة على ذلك بأنّ: الرؤية في عصر إمكان النظر بالآلة وإنّ لزم حملها على خصوص ذلك، ولكن لما لم يكن النظر بالآلة متيسّراً في عصر النصوص كانت الرؤية بالعين المجردة هي المصدق المتعيّن والمتيسّر

لهم، وهو مشمول للنص؛ من دون أن يكون النص محدوداً بذلك بلحاظ ظرف إمكان النظر بالآلات.

وهذا من قبيل أن يقال: «جئني بأثرى الناس» وكان الأثرى في عصر بعض المكلفين مَنْ يملك ألف دينار؛ فإنَّ تعيّن الامتثال به لا يعني تعيّن الامتثال بذلك في عصر آخر يكون الأثرى هو مالك عشرة آلاف. وكم له نظير في الفقه!

ألا ترى أنّه كان تأخير السفر إلى الحجّ سابقاً من النائي إلى زمان كذي القعدة تفويتاً للحجّ ومعصية في حقّ بعض ولا يكون التأخير إلى شهر بعد ذلك الوقت في حقّه تفويتاً في هذه الأعصار لسرعة وسائط السفر المعاصرة دون القديمة.

الأمر الثاني: أنّه لو سلّم الانصراف مع ذلك لا يمكن الاستناد إلى ذلك في الحكم؛ والوجه في ذلك: أنّ غاية ما يقتضيه الانصراف هو كون الرؤية مقيدة بالرؤية بالعين المجردة، ولكن هذا التقيد لا مفهوم له؛ لكونه من قبيل التقيد بالقيود الغالبة؛ فإنَّ الغالب بل المتعارف من الرؤية سياً في أعصار النصوص - لو لم يكن الدائم - هو الرؤية بالعين المجردة.

نعم، في القيود الغالبة وإن لم يثبت المفهوم، ولكن لا إطلاق أيضاً فيما تضمن القيد الغالب؛ فلا بدّ لإثبات كفاية الرؤية بالمجهر من دليل؛ ولكن الغرض هنا أنّه لا تصلح نصوص الرؤية - حتّى بناءً على انصرافها إلى الرؤية بالعين المجردة - لإثبات عدم كفاية الرؤية بالمجهر.

عمدة الوجه في عدم كفاية القابلية للرؤية بآلات الرصد

والعمدة في منع إطلاق نصوص الرؤية للرؤية بالمجهر هو أن مدلول هذه النصوص كفاية رؤية الهلال لتحقق الشهر؛ فلو فرض إطلاق الرؤية للرؤية بالمجهر إلا أن موضوع الحكم هو رؤية الهلال خاصة لا رؤية مطلق الأشياء؛ وصدق الهلال على مطلق الجرم المضيء من القمر - حتى ما لا يكون قابلاً للرؤية بالعين المجردة - غير معلوم؛ وعلى مدعي عموم الوضع إثبات ذلك؛ ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال عموم الوضع.

ونحن وإن تكرّر منا استعمال الهلال فيما يعمّ ذلك - حيث كنّا نعبر برؤية الهلال بالمجهر - ولكنّه من ضيق التعبير والاستعمال أعمّ من الحقيقة.

وما ورد في اللغة من وجه تسمية الهلال بصياح الناس وإهلالهم عند الرؤية لو لم يكن موجباً للجزم باختصاص الهلال بما يكون قابلاً للرؤية بدون المجهر، لا أقلّ من كونه منشأً لاحتمال ذلك.

ومجرد أن مناسبات الوضع ومناسق الأوضاع لا تكون مقوّمه للمفاهيم، معناه أنّه لا يلزم كونها مقوّمه للمفاهيم؛ وإنّه ربّما يعمّ الوضع موارد انتفاء تلك المناسبات، وما هو ثابت في مبدأ الأوضاع من مكتنفات المعنى؛ لا أنّه دائماً تكون تلك المناسبات خارجة عن حدود مفاهيم الألفاظ.

ومما يقوّي احتمال تقوّم صدق الهلال ببلوغ جرمه حدّاً يكون قابلاً للرؤية بالعين المجردة - وإن لم يرَ فعلاً لمانع كغيره ونحوه - هو جملة من كلمات اللغويين. كما أنّ هذه الكلمات قد تدلّ على مفهوم الشهر الذي يشك في

وضعه من مبدأ ولادة الهلال أو زمان قبوله للرؤية.

قال في لسان العرب: الهلال غرة القمر حين يهله الناس في غرة الشهر. وقيل: يسمّى هلالاً لليلتين من الشهر... وقيل: يسمّى به ثلاث ليال ثم يسمّى قرراً.

أقول: والذي كان يهله الناس سابقاً كان هو الهلال المرئي بدون المجاهر، وقد وضع اللفظ له.

نعم، يحتمل أن يكون الهلال موضوعاً للأعم منه ومما لا يكون قابلاً للرؤية إلا بالمجهر؛ وعدم ذكره في اللغة لعدم ابتلاتهم به. ولكنه مجرد احتمال؛ ولذا يكون اللفظ معه مجملاً.

نعم، لم يذكر (حين يهله الناس) في عدة من كلمات اللغويين؛ وإنما ذكر فيها أن الهلال اسم له لأول ليلة أو هي والثانية أو هما والثالثة.

ولكن ليس هذا بمعنى إطلاق الهلال لما لا يكون قابلاً للرؤية إلا بالمجهر؛ وذلك فإن هؤلاء بصدد بيان أن الهلال لا يختص بالليلة الأولى أو يختص بها؛ وأنه على تقدير عدم الاختصاص فلا يصدق بعد الليلة الثانية أو الثالثة. ثم إن هذا الذي قررناه من عدم الدليل على كفاية الرؤية بالناظر إنما هو بالنسبة إلى رؤية الجرم المنير للحكم بشروع الشهر؛ وهذا بحث ثبوتي.

وأما بالنسبة إلى عدم وجود الجرم النير للحكم بعدم بدء الشهر الجديد فلا ينبغي الشك في كفاية الآلات الحديثة، وإن كان لا يجب استخدامها؛ فإن العلم في مثله طريق إلى الواقع. ولا ريب أن عدم انعقاد الهلال - المستكشف بالمرصد والآلات المعاصرة - يوجب القطع بعدم انقضاء الشهر السابق

بنحو البتّ والقطع، بل هو بوجه يوجب القطع ببطلان الشهادة على الرؤية عند الراصد المباشر؛ ويوجب معارضة الشهادة بالرؤية لغير الراصد ممّن تبلغه الشهادة، لو لم تكن الشهادة على أساس الآلات والمراسد أقوى وهذا بحث إثباتيّ.

إذن تردّ الشهادة بالرؤية بالعين المجردة إذا شهد المتصدّي للرؤية بالناظور بعدم رؤية الهلال، فضلاً عما إذا جزم بعدم طلوع الهلال. والوجه في ذلك - مع أنّه مقتضى القاعدة سيما إذا كانت الشهادة على أساس الرؤية بالناظور مبنية على الحس والجزم؛ حيث تتعارض الشهادات أو تكون الشهادة على أساس الرؤية بالعين المجردة متهمة على الأقلّ -: عدّة من النصوص تضمّنت ردّ الشهادة بالرؤية إذا لم تكن في السماء علّة من غيم ونحوه ما لم يوافق على الرؤية جمع كثير ممّن تصدّي للرؤية، وأنّ دعوى الرؤية والشهادة بها إنّما تسمع إذا كانت بحيث إذا رآه واحد رآه ألف ووافقوا عليها؛ لا ما إذا استقلّ واحد أو اثنان بدعوى الرؤية.

وهذه مسألة غير مسألة عدم حجّية قول المنجمين؛ علماء الفلك والحساب؛ فإنّ سقوط البيّنة عن الاعتبار بسبب المعارضة - ولو كان المعارض شهادة مبنية على الرؤية بالآلات والمراسد - لا يرتبط بمسألة معارضة الشهادة بالرؤية بشهادة المنجم؛ حيث إنّ خبر الفلكي مبنيّ على المحاسبات لا الرؤية. نعم، إذا كان مبني خبر أهل الرصد هو الحساب لا مباشرة الرؤية بالرصد كان من قبيل خبر الفلكي بل هو منه.

شرط عقلائي منصوص لاعتبار الإخبار بالرؤية

وكيف كان فقد ورد في غير واحد من النصوص أنَّ اعتبار البيّنة على الهلال وقبول الشهادة على الرؤية مشروط بموافقة الغير ممّن يكون بصدد رؤية الهلال في مكان مدّعي الرؤية، إذا كانت السماء صافية لا علة فيها؛ فلو انفرد شخص من بين جماعة بدعوى الرؤية في الفرض لم تقبل شهادته.

وهذا الشرط ممّا يؤيّده الاعتبار العقلائي والعرفي في حجّية الإخبار حيث إنّ اعتبار الشهادة على الهلال إنّما هو بملاك الخبر عن الحسيّات، وإنّما زاد المشرّع - على ما يعتبر عند العرف - قيد التعدّد في الخبر؛ ولولاه كان خبر الواحد حجّة أيضاً كغير المقام.

وعلى هذا فليس شرط اعتبار البيّنة مطلق عدم التهمة حسبما يستفاد من هذا النصّ؛ وإنّما أقصاه اشتراط موافقة المشارك في الاستهلال مع مدّعي الرؤية في دعوى الرؤية، فيكون التعديّ إلى اشتراط مطلق عدم التهمة في حجّية البيّنة مبنياً على إلغاء الخصوصية، وهو بحاجة إلى إثبات.

وعلى هذا فلو أنكر المنجمون والحساب إمكان رؤية الهلال في أفق مدّعيها لم يزاحم ذلك اعتبار البيّنة على الرؤية؛ حيث لا دليل على اعتبار قولهم بعد ما كان خبرهم مبنياً على الحساب لا مباشرة الرؤية؛ ولا موجب لرفع اليد عن مقتضى حجّية البيّنة؛ بل إطلاق دليل اعتبار البيّنة هو المحكّم. وقد خرجنا عن الإطلاق في فرض النصّ - أي معارضة البيّنة بإنكار مثلها للرؤية مع التصديّ للرؤية وعدم المانع - وأمّا في غيره فلا دليل على

الخروج عنه بعد عدم اعتبار قول المنجم.

إن قلت: كيف لا دليل على اعتبار قول المنجم مع أنه مصداق للخبر؛ وقوله حجة لا بلاك الخبر بل بمناط الخبرة؛ وعلى أساسها يحكم بجواز التقليد مع الغض عن الأدلة اللفظية. نعم، لو قيل بالردع في النص عن الاعتماد على المنجم فهذا بحث آخر.

قلت: اعتبار قول الخبر في الحسيات غير معلوم في بناء العقلاء؛ وإنما المسلم اعتبار قوله فيما لا سبيل إلى الإحساس به؛ فالهلال من المشاهدات، ولم يعلم جواز الاعتماد على قول المحاسب مع التمكن من مباشرة رؤيته في مواعده؛ فاعتبار البيّنة لا مانع منه.

نعم، لا يشترط في سقوط البيّنة عن الحجية اعتبار قول المنجم؛ بل يجامع ذلك عدم حجية قول المنجم لو كان دليل على عدم اعتبار البيّنة مع قول المنجم بخلافها؛ فإنه لا محذور عقلاً في كون ما ليس بحجة في نفسه مانعاً من حجية غيره مما يكون حجة لولاه؛ نظير الظن بخلاف الظهور؛ فإنّ الظن ليس بحجة، ولكن لا مانع من كونه مانعاً من حجية الظهور لو كان دليل حجية الظهور قاصراً عن فرضه. ومثله الشهرة فإنها ربما لا تكون حجة ومع ذلك ربما تمنع من حجية خبر الثقة.

هذا كله إذا كان خبر المحاسب مبنياً على الحدس، ولا يبعد القول بأن مثل ذلك مبنياً على الحس؛ فإنّ مقدمات المسائل الحسابية تعتبر كالمحسوس ولذا لا يقع الخلاف عادة في نتائجها؛ بخلاف الحدسيات؛ وقد تنبهنا في بعض المواضع على أنّ هذا هو الضابط لكون خبر حسياً

أوحدسيّاً.

ألا ترى أنّ من أخبر بأن خمسمئة نصف الألف يصدّق وإن كان خبره مبنياً على تقسيم الألف على الإثنين أو ضرب الخمسمئة فيه؛ وسائر مسائل الحساب وإن اختلفت مقدّماتها في الكمّ والكيف فهي من هذا القبيل. ويشهد لما ذكرنا دقّة خبر المحاسب في الخسوف والكسوف وما شاكلهما من أحوال الفلك حتّى إنك لا ترى التخلّف في أقوالهم بأجزاء الدقيقة والثواني فضلاً عن الساعة والآيام أو تخلّف الحادثة من أصلها.

تحقيق ردّ الشهادة بالرؤية مع عدم موافقة المتصدّي لها

وكيف كان فلنرجع إلى ما كنّا بصدده من دلالة بعض النصوص على ردّ الشهادة بالرؤية مع عدم موافقة من تصدّى للرؤية مع عدم العلة المانعة أو المحتملة للمنع؛ وإليك نصّ الأخبار:

١- في صحيح محدّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا؛ وليس بالرأي ولا بالتظنّي؛ ولكن بالرؤية. (قال:) والرؤية ليس أن يقوم عشرة فينظروا فيقول واحد: هوذا هو؛ وينظر تسعة فلا يرونه. إذا رآه واحد رآه عشرة آلاف». الحديث^(١).

وفي نقل الكليني: إذا رآه واحد رآه ألف. وكذا في المطبوع من نسخة التهذيب؛ وما ذكرناه أولاً فهو من نقل الوسائل عن الشيخ.

٢- وفي خبر أبي أيوب الخزاز إبراهيم بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: كم يجري في رؤية الهلال؟ فقال: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله، فلا تؤدّوه بالتظنّي. وليس رؤية الهلال أن يقوم عدّة فيقول واحد: قد رأيته، ويقول الآخرون: لم نره؛ إذا رآه واحد رآه مئة، وإذا رآه مئة رآه ألف؛ ولا يجزي في رؤية الهلال -إذا لم يكن في السماء علّة- أقلّ من شهادة خمسين. وإذا كانت في السماء علّة قبلت شهادة رجلين يدخلان ويخرجان من مصر»^(١).

والمعنى أنّ رؤية الواحد المدّعي لها إنّما تعتبر إذا كان يوافقه عليها الجمع المشارك معه في الاستهلال مع كون السماء صافية لا علّة فيها من غبار أو غيم ونحوهما. ولا أقلّ من موافقة جمع منهم كخمسين؛ فلا تقبل شهادته بالرؤية منفرداً عن البقيّة في الفرض.

ويحتمل كون اشتراط اعتبار البيّنة بشهادة خمسين -من قبيل القضية الخارجيّة- مخصوصاً بالأعصار السابقة؛ حيث كان بناء الناس على التصدّي للرؤية وعدم اشتغال آفاق البلاد على موانع الرؤية من الأبنية المرتفعة المتعارفة في هذه الأعصار والأمصار؛ وبطبيعة الحال إذا كثرت التصدّيات للرؤية كثرت الشهادة؛ وهذا بخلاف الأعصار والأمصار التي لم يتعارف فيها التصدّي للرؤية إلّا من قليل؛ فلا يشترط شهادة

(١) المصدر السابق: الحديث ١٠. وربما أمكن الاستدلال بهذه الرواية على اشتراط الجزم في النية ولكن مدلول الرواية هو خصوص الفرائض لكل الواجبات مع أنّها أعم من العبادات.

خمسین مع الصحو؛ بل لو قامت بینه ولم یخالفها من تصدی للرؤية
اعتبرت؛ للإطلاقات.

وظنی - والله العالم - أن هذه النصوص کغيرها مما تضمن أن علیاً و غیره
من أولاده عليه السلام كان لا یجیز فی الهلال إلا شهادة رجلین بصدد الردّ علی
العامة؛ حیث إنّ المعروف بینهم کفاية الشهادة من الواحد فی الهلال؛ فهذه
النصوص بصدد أن المعتبر فی قبول الشهادة هو التعدّد. وأيضاً أنه بالنسبة
إلى شهادة الواحد لابدّ أن تكون شهادته مؤیّدة بتصدیقه من یشارکه فی
الاستهلال مع صفاء الجو؛ فجردّ شهادة أعربی یشارکه فی ظاهر الإسلام
إذا شهد برؤية الهلال لا تكفی فی الفرض. هذا.

٣- وفي معتبرة عبدالله بن بکیر بن أعین عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «صم
للرؤية، وأفطر للرؤية؛ وليس رؤية الهلال أن یجسیء الرجل والرجلان
فیقولان رأینا؛ إنما الرؤية أن یقول القائل: رأیت؛ فیقول القوم: صدق»^(١).

٤- ومن معتبرة أبي أيوب و غیره مما تقدّم یظهر معنی معتبرة یونس عن
حبیب الخزاعي (الختعمي - الجماعي) قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: «لا تجوز
الشهادة فی رؤية الهلال دون خمسین رجلاً - عدد القسامة - وإنما تجوز
شهادة رجلین إذا كانا من خارج المصر وكان بالمصر علة فأخبرا أنّهما
رأياه وأخبرا عن قوم صاموا للرؤية وأفطروا للرؤية»^(٢).

(١) المصدر السابق: الحديث ١٤.

(٢) المصدر السابق: الحديث ١٣.

٥- وفي المعبرة عن أبي العباس عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصوم للرؤية والفطر للرؤية؛ وليس الرؤية أن يراه واحد ولا إثنان ولا خمسون»^(١). والظاهر عدم خصوصيّة لما في النصّ من الصوم، فيتعدّى إلى غيره من الحسيّات، فيشترط في قبول الشهادة عليها موافقة من شارك الشاهد في ملاحظة مورد الشهادة إذا لم يحتمل تعمّده للإنكار؛ فلو شهد شخص على جناية كالقتل في ساعة خاصّة ولم يوافقها غيره ممّن كان شاهداً في تلك الساعة ولم يحتمل كون عدم موافقته كذباً أشكل قبول الشهادة. والسرّ في ذلك كلّ: أنّ اعتبار البيّنة كأنّه راجع إلى قبول خبر الثقة في الحسيّات -المعتبر عرفاً بشروط- مع شرط زائد هو التعدّد؛ فما يعتبر عند العرف في قبول خبر الثقة فهو معتبر في البيّنة وزيادة؛ لا أنّ البيّنة حجة شرعية في قبال حجّية أخبار الثقات.

وربّما توجه النصوص المتقدّمة بأنّها ناظرة إلى عدم اعتبار الشهادة في مورد عدم موافقة المشارك مع الشاهد -في التصدّي للاستعلام- له في الشهادة؛ وذلك لرجوع الفرض إلى تعارض الشهادة بالنفي مع الشهادة المثبتة، سيما إذا تعدّد الشهود بعدم الرؤية؛ فإنّه ربّما يحصل بسبب تعدّد العلم ببطلان الشهادة المثبتة؛ وبدون العلم فالشهادة بالنفي كالشهادة بالإثبات شهادة بأمر محسوس لا يقصر دليل حجّية الخبر عن شموله. وما اشتهر من أنّ بيّنة النفي لا تعارض بيّنة الإثبات، فإنّما يتمّ في فرض

كون النفي راجعاً إلى عدم العلم بالإثبات؛ لا ما إذا كان النفي وارداً على ما هو مورد الإثبات. هذا.

ولكن النصوص المتقدمة مطلقة في عدم اعتبار شهادة الإثبات، وإن لم يكن هناك شهادة بالنفي، بل يكفي في ردّ الشهادة المثبتة عدم الشهادة بالإثبات عند الاستعلام؛ عدم الشهادة هذا يجمع عدم العلم كاجتماعه مع العلم بعدم الهلال.

نعم، ربّما يكون السبب في سقوط الشهادة بالإثبات عن الاعتبار في الفرض رجوع عدم الشهادة بالإثبات إلى نوع من وثوق المتصدّي لاستعلام الحال بكذب الشاهد بالإثبات أو اشتباهه على الأقل؛ وهذا غير كون عدم شهادته راجعاً إلى الشهادة بالنفي.

ثم إنّ ظاهر النصوص المتقدمة - كما تقدّم - ردّ الشهادة بالرؤية مع عدم موافقة سائر من تصدّى لها في ذلك الصقع مع عدم العلة في السماء؛ وذلك من حيث كون الشهادة متّهمة بسبب التعارض مع شهادة النفي أو الشهادة بعدم الرؤية.

ويحتمل أن تكون هذه النصوص ناظرة إلى حيثيّة ثبوتية - لا إثباتية - وكون ردّ الشهادة بسببها؛ وذلك بأن تكون الشهادة بالرؤية مسببة على رؤية لا تكفي لشروع الشهر؛ حيث إنّ الاعتبار بحسب الثبوت - احتمالاً - هو بلوغ الجزء النير من الهلال حداً يمكن رؤيته لعامة الناس، وعدم كفاية قابليّة الجزء النير لرؤية النادر منهم لحدة النظر وقوّة الباصرة على خلاف المعتاد. فعنى النصّ أنّه: ليست الرؤية الكافية في بداية الشهر هو أن يقوم عدّة

فيقول واحد منهم قد رأيته والآخرون لم يروه؛ بل لابد أن تكون الرؤية وقابليتها بمقدار إذا رآه واحد رآه مئة وألف - يعني عامة الناس - فلا تكفي قابلية الرؤية للنادر والشاذ.

وهذا الاحتمال وإن كان في نفسه موجوداً؛ ولكن لا شاهد له؛ بل هو خلاف الظاهر والمنساق؛ فإن المنساق من هذه النصوص ردّ الشهادة للتهمة. ومما يؤكد ردّ هذا الاحتمال هو ما ورد في بعض هذه النصوص من عدم كفاية شهادة الخمسين بالرؤية؛ فإنّ هذا العدد يجعل الرؤية متسّرة للمتعارف، ومع ذلك فردّه لا يكون إلّا من جهة التهمة؛ وردّ شهادة الخمسين وإن كان مبالغة - لحصول العلم عادةً بما دون هذا العدد فكيف به - ولكنه يفهم من هذه المبالغة حيثية ردّ الشهادة وأنها التهمة - ولو مبالغة - لا الحيثية الثبوتية المتقدمة.

وبما ذكرناه من تنزيل نصوص الشهادة على الهلال على القاعدة وعدم الفرق بين الشهادة على الهلال وبين الشهادة في سائر الأبواب تعرف اندفاع ما ذهب إليه غير واحد في باب الشهادة على الهلال من اعتبار شهادة خمسين ونحوه؛ خلافاً لما ذهب إليه بعض من كفاية شهادة رجلين في الهلال كغيره.

تقريب لكفاية القابلية للرؤية بآلات الرصد ومناقشته

وربما يتوهم أن العناوين من قبيل الرؤية والعلم والتبين وما شاكلها ظاهرة في الطريقيّة وأنّ موضوع الحكم هو ذو الطريق وما هو طرف العلم - أي

المعلوم - فموضوع الأحكام في الشهور ليس هو الرؤية، بل الهلال المرئي. ولذا لو منع من الرؤية مانع من غيم أو نحوه كضعف البصر وما شاكل ذلك كان الشهر متحققاً بلا ريب، فلا عبرة بقابلية الرؤية. وعليه فيكفي وجود المرئي في الأفق وإن كانت العين المجردة لا تراه، وإذا شهد الشاهد بالرؤية ولو بالآلة صدق كما أنه يكفي له لوظيفته.

ويردّه: أن كون هذه العناوين لا دخل لها في الموضوع مسلم - كما يقتضيه ظواهر الأدلة - وأنّ العبرة بأطراف العناوين أعني المعلوم والمتبين؛ ولكن الكلام أن ما هو طرف الإضافة للرؤية وللعلم ربّما لا يكون له إطلاق.

ألا ترى أنه إذا قيل إذا رأيت القمر فافعل كذا، ثم تردّد القمر بين ما يرى في الليلة الثانية والثالثة وما هو أعمّ منهما ومما بعدهما لم يكن ظهور عنوان الرؤية في الطريقيّة موجباً لإطلاق القمر بالنسبة إلى ما يرى في الليلتين الثانية والثالثة؛ بل يكون القمر مجملاً ويكون ما في الليلتين مردّداً بين كونه هلالاً أو قرناً.

فلو تردّد الهلال بين الجزء المنير القابل للرؤية بالعين المجردة وغيره من مراتب القابلية لم يكن ظهور عنوان الرؤية في الطريقيّة معيّناً لشيء من مراتب الهلال والقابلية للرؤية في كونه معنى الهلال.

تقريب لعدم كفاية القابلية للرؤية بآلات الرصد

هذا مع أنّ الوارد في بعض النصوص هو مخاطبة شخص خاص بأنّه إذا رأيت، ومن الواضح أنّ رؤية المخاطبين المعاصرين للنصوص كانت بالعين

المجرّدة، فيكون ذو الطريق والمرئي الذي هو موضوع الحكم هو الهلال القابل للرؤية بالعين المجرّدة - ولا أقول الهلال مع قيد الرؤية - دون الهلال القابل للرؤية بالمجهر.

نعم، نتعدّى من خصوص المخاطبين ونلغي الخصوصية عنهم حسب المتفاهم العرفي ولكن بالمقدار المعلوم، أي رؤية غير المعاصرين؛ ولكن مع التحفّظ على سائر الخصوصيات ومنها قابلية الرؤية بالعين المجرّدة.

الاستدلال لعدم كفاية الرؤية بآلات الرصد ومناقشته

وربّما تقيّد قابلية الرؤية المقوّمة لبداية الشهر بالقابليّة للمتعارف من الناس - وهم المتصدّون للرؤية بدون المجهر - وذلك على أساس لزوم حمل المطلقات على الأفراد المتعارفة.

وقد نسب إلى الفقهاء أنّهم يحملون المطلقات على المتعارف كالشبر في تحديد الكرّ والمكيل والموزون في الربا حيث يحملان على المكيل والموزون في عصر الرسالة والمدينة.

ويردّ ذلك:

أولاً: أنّ قابلية الرؤية بالمجهر ليس أمراً بدعاً في هذه الأعصار؛ بل كان أمراً متيسّراً في عصر النصوص؛ وذلك على أساس المحاسبات وإن لم تكن الآلات الحديثة موجودة آنذاك.

ولذا تقدّم في رواية محمّد بن عيسى المعتبرة في مسألة وحدة الآفاق أو

اشتراط وحدة الأفق، قول الراوي: إنَّ الهلال لم يرَ في بلده وإنما يقول قوم من الحساب إنَّه يرى تلك الليلة في أفريقيا والأندلس من البلاد الغربية. فهب أنَّه لا عبرة بقول المنجم والمحاسب للمكلفين لعدم إفادته اليقين، ولكن هو حجة على نفسه إذا كان مبنياً على الجزم، ومعه فيمكن حساب الهلال بتمام مراتبه ومن جملتها المرتبة التي يمكن رؤيته بالمجاهر الحديثة.

وثانياً: أنَّه لا موجب لحمل المطلق على الفرد المتعارف وتخصيصه بخصوصه إلَّا مع قرينة على ذلك، وإلَّا فالأصل يقتضي حمل المطلق على الإطلاق وشموله لعامة الأفراد.

نعم، هنا شيء آخر وهو أنَّ تخصيص المطلق بالفرد النادر وغير المتعارف ركيك قبيح؛ وهذا غير دعوى تخصيص المطلق بالفرد المتعارف. ومرجع ما ذكر من ركاكة تخصيص المطلق بالنادر هو أنَّ المطلق كالنص في عدم اختصاصه بالنادر بحيث لا يمكن حمله عليه حتَّى مع القرينة.

وعلى ما ذكرنا من أصالة الإطلاق يحتاج حمل المطلق على خصوص الفرد المتعارف إلى إقامة القرينة؛ وبدونها فلا تسمع دعواه.

عدم الأخذ بالإطلاق في موارد التحديد ولزوم حمله على الفرد المتعارف

نعم، ربَّما لا يمكن الأخذ بالإطلاق، بل لابدَّ من تقييده؛ وذلك في موارد التحديدات كتحديد الكرَّ بالأشبار؛ فإنَّه لا مناص من حمل الشبر على المتعارف بل على أقلِّ المتعارف؛ ولا يمكن الأخذ بإطلاقه حتَّى في الأفراد

.....

المتعارفة فضلاً عن شموله لغير المتعارف من الأشبار؛ والسّر في ذلك: أنّ التحديد لابدّ أن يكون بأمر متعيّن، فالكرّ مقداره متعيّن، ولا يصحّ تحديد الكرّ بما ينطبق على الزائد والناقص؛ فكما لا يمكن التخيير في حدّ الكرّ بين عشرين شبراً وثلاثين بل لابدّ أن يكون الكرّ الذي لا ينفعل متعيّناً في حدّ خاصّ؛ كذلك لابدّ أن يكون مقدار الشبر من حيث الطول متعيّناً.

ثمّ لما كان ما عدا المتعارف لا تعيّن له - حيث لا يحتمل إرادته من الإطلاق اعتماداً على نفس المطلق بدون قرينته - انحصر المراد من الشبر في خصوص المتعارف.

ثمّ المتعارف لما كان متعدّداً، فحيث كان يصدق الشبر على أقلّ المتعارف كان كافياً؛ وحيث دلّ الإطلاق على كفايته لم يحتمل اعتبار الزائد عن الأقل. ومن هذا القبيل اعتبار حدّ الترخّص الذي هو عبارة عن توارى المسافر عن البيوت بحيث لا يراه الناظر من البيوت؛ خلافاً لما اشتهر في بعض التعابير من التحديد بتواري البيوت عن المسافر بحيث لا يراها المسافر، فإنّ الذي ورد في النصّ المعتبر هو الأول لا الثاني.

ويؤكّده ما ورد من تحديد مقدار البعد بما لا يسمع المسافر الأذان؛ فإنّ هذا المقدار هو المناسب لتواري المسافر عن البيوت لا لتواري البيوت عن المسافر.

وكيف كان فلا مناص من حمل السمع والنظر على أكثر المتعارف؛ خلافاً لمثل الشبر المحدّد للكرّ حيث كان يحمل على أقلّ المتعارف.

والسرّ في المقام هو أنّ حدّ الترخّص عبارة عن بُعد لا يسمع معه الأذان

أو لا يرى المسافر؛ ومع وجود فرد متعارف من السماع والرؤية لا يصدق النفي المطلق وإن كان يصدق مطلق النفي.

ثم لا عبرة بالنظر والسمع غير المتعارف، كالنظر بالآلة والرصد والسماع بالوسائل؛ كما لا عبرة بالشبر غير المتعارف؛ والسّر فيه هو أنّ هذه العناوين إشارة إلى حدّ متعيّن ولا موضوعيّة لها؛ ولما كان الفرد المعاصر للنصّ من النظر والسمع هو ما كان بدون الآلة لم يمكن إخراج ذلك من النص، وإلاّ استلزم تخصيص المطلق بغير مورد وروده فيه. والمطلق وإن لم يختصّ بمورده ولكّنه لا يصحّ إخراج مورده منه. فحمل المطلق على غير الأفراد المعاصرة للنصّ ركيز وموهون؛ فإنّ المحقّق عندنا وإن كان هو شمول المطلقات للأفراد غير المعاصرة للنصوص، ولكن دعوى اختصاصها بخصوصها لا مجال لها؛ بل الأفراد المعاصرة للنصّ هو المتيقّن من المطلقات. إلّا أنّه تقدّم تقريب لشمول الرؤية للفرد الحادث من الرؤية، فراجع.

الاستدلال لكفاية القابليّة للرؤية بآلات الرصد

ثمّ إنّّه ربّما يستدلّ لكفاية رؤية الهلال بالمجهر في دخول الشهر برواية الصدوق بإسناده عن عليّ بن جعفر أنّه سأل أخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن الرجل يرى الهلال في شهر رمضان وحده لا يبصره غيره أله أن يصوم؟ قال: «إذا لم يشكّ فليفطر، وإلاّ فليصم مع الناس».

وفي رواية الشيخ: «إذا لم يشكّ فليصم وإلاّ فليصم مع الناس».

ونحو رواية الشيخ رواية كتاب عليّ بن جعفر وفيها: «إذا لم يشكّ فيه فليصم وحده، وإلّا يصوم مع الناس إذا صاموا».

والظاهر أنّ الرواية متعدّدة وردت في قضيتين؛ لا أنّه اختلاف في النقل في قضية واحدة؛ وإن اعتبر صاحب الوسائل ما عدا رواية كتاب علي بن جعفر رواية واحدة.

فإحدى القضيتين والتي رواها عليّ بن جعفر في كتابه ويطابقها رواية الشيخ هي رؤية الهلال في بداية شهر رمضان؛ وفي هذا يجب على الرائي الصوم إذا كان جازماً، وبدونه يصوم مع الناس في اليوم التالي.

والقضية الأخرى وهي التي رواها الصدوق هي رؤية الهلال في نهاية شهر رمضان - أعني هلال شوال - فإنّه يفطر الرائي إذا كان جازماً وإلّا يجب عليه الصوم.

وعلى آية حال إن كان المراد دلالة الرواية بالخصوص على كفاية الرؤية بالمجهر - لكون مورد الرواية هو الرؤية غير المتعارفة لحدة النظر بمقدار يخرج عن المتعارف بقرينة قوله: لا يبصره غيره - فهو كما ترى.

وإن أريد الإطلاق فشأن هذه الرواية شأن سائر الروايات التي جعل العنوان فيها الرؤية.

بل يمكن أن يقال: إنّ حيثيّة السؤال في الروايتين هي انفراد المكلف بالرؤية، في مقابل فرض مشاركة الغير معه في الرؤية؛ فليس إطلاق الرواية مسوقاً لجهة كون النظر حاداً والإبصار خارجاً عن المعتاد.

ثمّ إنّ يمكن أن يُقال: إنّ لا أهميّة للبحث عن كفاية رؤية الهلال بالمجهر

بناءً على عدم اشتراط وحدة الأفق في تحقق الشهر؛ وذلك لأن قابلية رؤية الهلال بالمجهر تلازم قابلية الرؤية بالعين المجردة في زمان متأخر ومكان بعد أفق الأول؛ وحيث يقال: بكفاية قابلية الهلال للرؤية في بعض البقاع لدخول الشهر في سائر البلاد فلا يبقى كثير فائدة في البحث عن اشتراط قابلية الرؤية بالعين المجردة بعد أن كانت هذه القابلية مستكشفة من الرؤية بالمجهر، كما تقدّم.

نعم، بناءً على عدم كفاية رؤية الهلال في بعض البقاع لغيره تظهر ثمرة البحث عن كفاية قابلية رؤية الهلال بالمجهر وعدمها.

ترجيح عدم كفاية الرؤية بآلات الرصد

ثم إنه لاح لي أخيراً دلالة عدّة من الروايات على عدم كفاية قابلية رؤية الهلال بالمجاهر من آلات الرصد، واعتبار التمكن من الرؤية بالعين المجردة، في دخول الشهر وحلوله به؛ وهذه الروايات هي التي تضمّنت نفي الشكّ والشبهة إذا كان السماء ليلة الثلاثين من مبدأ شعبان صاحباً ولم ير الهلال؛ فلو كانت الرؤية بالآلة كافية في حلول الشهر لم يكن عدم الرؤية بالعين المجردة - التي هي القدر المتيقّن من مورد النصوص والمتعارف خارجاً في عصر النصوص - ملازماً مع عدم دخول الشهر، بعد احتمال قابلية رؤية الهلال بآلات الرصد؛

ففي معتبرة معمر بن خلاد عن أبي الحسن عليه السلام قال: كنت جالساً عنده

آخر يوم من شعبان فلم أره صائماً فأتوه بمائدة فقال: «أدن» وكان ذلك بعد العصر، قلت له: جعلت فداك صمت اليوم، فقال: «ولم» قلت: جاء عن أبي عبدالله عليه السلام في اليوم الذي يشك فيه أنه قال: «يوم وفق الله له» قال: «أليس، تدرون إنما ذلك إذا كان لا يعلم أهو من شعبان أم من شهر رمضان؛ فصامه الرجل وكان من شهر رمضان كان يوماً وفق الله له؛ فأما وليس علّة ولا شبهة فلا». فقلت: أفطر الآن؟ فقال: «لا» فقلت: وكذلك في النوافل ليس لي أن أفطر بعد الظهر؟ قال: «نعم»^(١).

وفي معتبرة هارون بن خارجة عن الربيع بن ولّاد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا رأيت هلال شعبان فعّدّ تسعة وعشرين يوماً، فإن صحت ولم تره فلا تصم، وإن تغمّيت فصم»^(٢).

وفي معتبرته الأخرى -والتي لا يبعد سقوط الربيع عن سنده واتّحاده مع سابقتها- قال عليه السلام: «عدّ شعبان تسعة وعشرين يوماً، فإن كانت متغيّمة فأصبح صائماً، وإن كانت صحيحة وتبصرته ولم تر شيئاً فأصبح مفطراً»^(٣). والفرق بين هذا التقريب وبين ما تقدّم من تقريب دلالة روايات الأمر بالصوم والإفطار للرؤية خاصّة أن تلك الروايات تضمّنت عدم الحكم بدخول الشهر قبل الرؤية، وهذا يتلاءم مع كونه حكماً في مقام الإثبات على أساس عدم ثبوت دخول الشهر؛ وإن عدم الرؤية أعم في عدم تحقق

(١) الوسائل ٧: ١٥، الباب ٥ وجوب الصوم، الحديث ١٢ وذيله في الباب ٤، الحديث ٥.

(٢) الوسائل ٧: ٢١٦، الباب ١٦ من أحكام شهر رمضان، الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٤.

المرئي؛ وأمّا هذه الروايات فمضمونها الحكم بعدم دخول الشهر بنحو البتّ على وجه لا يبقى معه مجال للاحتياط حيث إنّ فرع الاحتمال. ثمّ إن روايات الصوم والإفطار للرؤية يحتمل فيها - على أساس هذه النصوص - أمران:

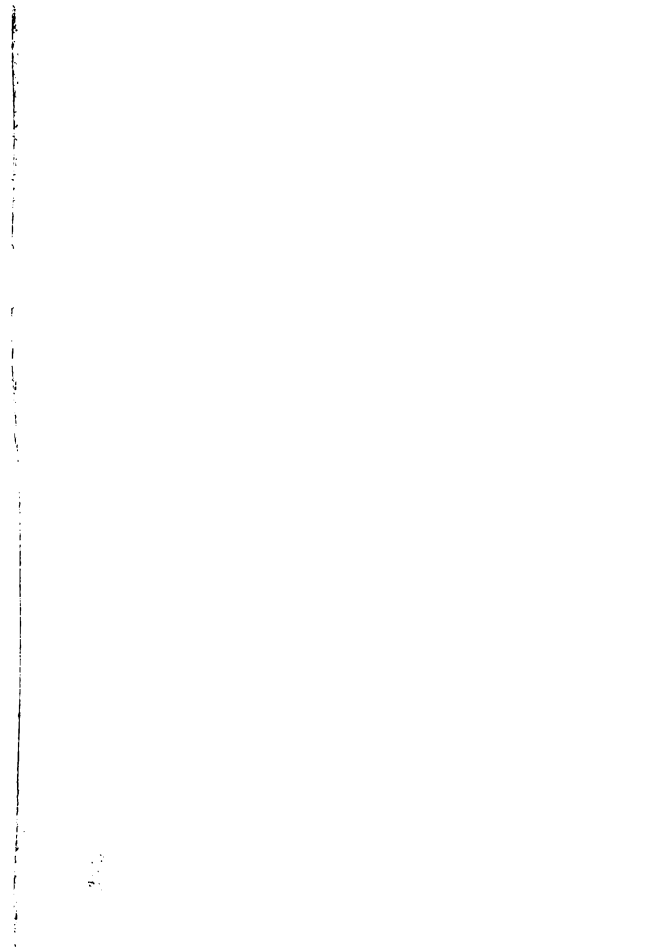
أحدهما: أن يكون الحكم فيها إثباتياً وأنّه ما لم تتحقق الرؤية لا يحكم بدخول الشهر الجديد ولو كان عدم الرؤية مانع كالغيم. ثانيهما: أن يكون الحكم فيها ثبوتياً وأنّ عدم الرؤية مع عدم المانع ملازم لعدم دخول الشهر الجديد لا مجرد حكم طريقي؛ فتكون تلك الروايات منزلة - بقرينة هذه النصوص على عدم الرؤية في ظرف عدم العلة. ويحتمل ثالث هو: إطلاق هذه الروايات للحكم الإثباتي والثبوتي؛ وليس هذا من استعمال اللفظ في معنى متعدّد، بل هو من قبيل تعدّد المصداق.

إلا أن يشكل بأنّه في حكم المعنى المتعدّد؛ ولا دليل عليه؛ مع أنّ التحقيق عدم المحذور في استعمال اللفظ في المعنى المتعدّد حسبها حققناه في محلّه؛ وعدم كونه مخالفاً للظهور. والله العالم وله الحمد أولاً وآخراً ومنه نستمد العون.

خاتمة

قد تعرضنا بمناسبة مسائل الحج والطواف لمسئلتين يبتلي
بهما الحاج جعلناها في خاتمة هذا المجلّد وهما:

- أ - بحث صلاة الجماعة استدارة في المسجد الحرام
- ب - بحث الصلاة مع أهل السنّة



مسألة: في صحة صلاة المأمومين مع الاستدارة حول الكعبة بإمام واحد خلاف وإشكال.

حكم الاستدارة في صلاة الجماعة في المسجد الحرام

من المسائل التي يعمّ الابتلاء بها للحاجّ والمعتمر هي الصلاة في المسجد الحرام جماعة مع الاستدارة؛ والكلام في هذه المسألة تارةً: من حيث جواز الصلاة مع أهل السنّة وإمامتهم؛ وكذا من حيث فصل أهل السنّة بين المأموم والإمام وكذا بين المأمومين. وهذا مانرجئه إلى موعد آخر إن شاء الله تعالى.

وأخرى: من حيث جواز الاستدارة في المسجد الحرام حتّى مع كون الإمام إمامياً شيعياً.

وثالثة: من حيث جواز الجماعة المستديرة في المسجد الحرام مع الإمام السنّي.

فإنّا لو قلنا بعدم جواز الصلاة مع الإمام السنّي جماعة فلا فرق فيه بين الجماعة المستديرة في المسجد الحرام وغيرها من الجماعات فلا مجال للبحث عن جواز الانتماء بالسنّي في المسجد الحرام مع الاستدارة.

كما أنّا لو قلنا بعدم جواز الاستدارة في المسجد الحرام بعنوان الحكم الأوّلي فإنّ ذلك لا ينافي جواز الصلاة مستديراً مع الإمام السنّي؛ كما يلغى اعتبار بعض الشرائط الأخرى من صلاة الجماعة إذا كان الإمام غير شيعي وهذا البحث أيضاً محوّل إلى غير المقام.

صلاة الجماعة في المسجد الحرام استدارة حول الكعبة

أما البحث في جواز الصلاة حول الكعبة مستديراً جماعة: فربما الذي يظهر من التاريخ والسِّيَر هو وقوعه في عصر المعصومين عليهم السلام؛ وربما كان واقعاً في عصر النبي صلى الله عليه وآله، أما وقوعه في عصر الأئمة من أهل بيته فظاهر كلمات بعضهم أنه مما لا ريب فيه.

كما أن ظاهر المشهور بين أهل السنة وفقهائهم هو جواز ذلك وإن اختلفوا في شرط الجماعة من حيث اشتراط عدم كون المأموم أقرب إلى الكعبة من الإمام.

ولا يبعد أن ظاهر المشهور بين فقهاءنا أيضاً هو جواز ذلك؛ حيث لم يحك المنع صريحاً عن غير العلامة عليه السلام، وأما غيره فبين مصرّح بالجواز أو مائل إليه وبين مستشكل في الحكم أو محتاط فيه.

وربما كانت المسألة مسكوتاً عنها في بعض كلمات القدماء؛ حيث لم ينقل الفتوى صريحاً بالجواز من القدماء إلا ابن الجنيّد؛ ولكن ببالي أن ثمة غيره من القدماء من يرى الجواز أو لا يكون مفتياً بالمنع - على الأقل - وإلا لذكر ذلك ونصّ على المنع كسائر المسائل.

والمعروف بين جملة من المعاصرين أو متقدمي عصرنا هو الجواز؛ واستشكل فيه بعضهم واحتاط؛ وأفتى سيّدنا الأستاذ عليه السلام بعدم الصحة وقواه. ولا مناص لنا من التعرّض لكلمات فقهاءنا وكذا التعرّض لكلمات فقهاء أهل السنة وأرباب السير منهم؛ وإنما نتعرّض لكلمات غير فقهاءنا ليستّضح الأمر في نكتتين مهمّتين ترتبطان بالاستدلال لأصل المسألة:

مباني صحة الجماعة استدارة

إحدهما: إثبات وقوع الجماعة المستديرة في عصر المعصومين.
والأخرى: سكوت الأئمة عليهم السلام عن إنكار ذلك، وعدم عدّه بدعة؛ ممّا يكشف عن موافقتهم على ذلك؛ حسبما تكرر ممّا من أنّ سكوت أئمة أهل البيت عليهم السلام من الإنكار على الفتاوى المعروفة لأهل السنّة وأفعالهم دليل على موافقتهم على ذلك؛ حيث إنّ سيرتهم على النكير بل المواجهة بشدة في المسائل التي يخالفون فيها أهل السنّة.

وهذا غير التقرير المعهود في بحث الأصول من وقوع الفعل برأى ومسمع من المعصوم عليه السلام حسبما فصلنا بعض الكلام فيه في محلّه، وإن كان قد يجري فيه نكته.

كما أنّ النكته الأولى - أعني إثبات وقوع الجماعة المستديرة حول الكعبة - دخيلة في مسألة التقرير المصطلح كصغرى لضمّ تلك الكبرى إليها. ثمّ إنّ فقهاءنا ربطوا بين هذه المسألة وبين مسألتين أخريين هما: الصلاة جماعة مستديراً في الحرب؛ والصلاة جماعة مستديراً ونحوه عند اختلاف الإمام والمأموم في تعيين جهة القبلة اجتهداً.

وربّما سوّوا بين مسألتنا ومسألة الجماعة في الحرب فأجازوا الاستدارة فيها، ومنعوا من الاستدارة ونحوها في مورد الاختلاف في القبلة اجتهداً؛ وذكروا في الفرق أنّ الاستدارة في المسألتين الأوليين جائزة بغضّ النظر عن الجماعة، فتكون الجماعة حينئذٍ مشروعة، وهذا يعطي المفروغيّة عن جواز

الصلاة مستديراً حول الكعبة كحكم واقعي.

وهذا بخلاف فرض الاختلاف في الاجتهاد فإنه لا تجوز الصلاة فرادى إلى الجهات المختلفة إلا ظاهراً من دون أن يكون الحكم الواقعي هو سقوط شرط القبلة، فالخالف لذلك معذور لا ممتثل.

كما أن الفقهاء لهم في مجال مسألة الاستدارة حول الكعبة جهتان من البحث ربطتهم بهذه المسألة:

إحداهما: عدم جواز تقدّم المأموم على الإمام، بل وجوب تقدّم الإمام على المأموم.

ثانيتهما: عدم جواز قرب المأموم إلى الكعبة أكثر من قرب الإمام إليها، بل وجوب كون الإمام أقرب.

وعلى أساس الجهتين حدث عندهم بحث في كون العبرة في القرب والتباعد والتقدم والتأخر هل هو الدائرة المحيطة بالكعبة والتي مركزها وسط الكعبة؟ أو أن العبرة في ذلك كله بشخص الكعبة؟ أو تجب رعاية الأمرين؟

كلمات الفقهاء في الصلاة مستديراً جماعة حول الكعبة

قال العلامة في التذكرة: يستحبّ للمصلّين في المسجد الحرام بالجماعة أن يقف الإمام خلف المقام ويقف الناس خلفه. وقال الشافعي: يستحبّ أن يقفوا مستديرين بالبيت. وقد بيّنا التردّد في جواز ذلك، فإن قلنا به وصلّوا كذلك، فإن كان بعضهم أقرب إلى البيت، فإن كان متوجّهاً إلى الجهة التي

توجّه إليها الامام بطلت صلاته؛ لأنّه قد تقدّم إمامه. وفيه للشافعي القولان. وإن كان متوجّهاً إلى غيرها احتمل ذلك؛ لئلا يكون متقدّماً حكماً، والجواز، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه؛ لأنّه لا يظهر به مخالفة منكّرة، ولأنّ قربه من الجهة لا يكاد يضبط ويشقّ مراعاة ذلك وفي جهته لا يتعدّر أن يكونوا خلفه، ولأنّ المأموم إذا كان في غير جهة الإمام لم يكن بين يديه وإن كان أقرب إلى الكعبة منه. وكلا الوجهين للشافعي.

أما لو صلّوا وسط الكعبة فالأقرب: وجوب اتّحاد الجهة. ويحتمل جواز المخالفة، وبه قال الشافعي وأبو حنيفة^(١).

وقال الشهيد في الذكرى: السادسة: لو اختلف المجتهدون صلّوا فرادى لا جماعة، لأنّ المأموم إن كان محقّقاً في الجهة فسدت صلاة إمامه وإلا فصلاته، فيقطع بفساد صلاة المأموم على التقديرين.

واحتمل الفاضل صحّة الاقتداء بالمصلّين حال شدّة الخوف، ولأنّهم كالقائمين حول الكعبة يستقبل كلّ واحد منهم جهته غير الآخر مع صحّة الصلاة جماعة.

ويمكن الجواب بمنع الاقتداء حال الشدّة مع اختلاف الجهة، ولو سلّم فالاستقبال هنا ساقط بالكلّية، بخلاف المجتهدين، والفرق بين المصلّي نواحي الكعبة وبين المجتهدين ظاهر؛ للقطع بأنّ كلّ جهة قبله (هناك والقطع بخطأ واحد هنا، وكذا نقول في صلاة الشدّة إنّ كلّ جهة قبله صحّ)^(٢).

(١) التذكرة ١: ١٧١، صلاة الجماعة: الشرط الثاني.

(٢) الذكرى: ١٦٥.

وقال في موضع آخر: ويجوز الجماعة هنا، ولا يشترط فيها الاستقبال مع تعذره، فيصلون مقتدين به وإن اختلفت الجهة ما لم يتقدموا عليه في صوب وجهة ويكونون كالمستديرين حول الكعبة.

فإن قلت: قد سلف أنه لا يجوز اقتداء المتخالفين (في الاجتهاد-ص) في الجهة فكيف جاز هنا؟

قلت: هنا القبلة معلومة ولكن الشرع جعل قبلة هؤلاء ما استقبل وجوههم عنه الحاجة إليه، فصار ذلك قبلته بوضع الشرع، ولا يعتقد الآخر خطأه؛ إذ ليس هنا اختلاف في تعيين القبلة، فجاز الاقتداء هنا، بخلاف الأول؛ لاعتقاده خطأ صاحبه^(١).

قال المحقق الثاني: الثالث: عدم تقدم المأموم على الإمام في الموقف، والعبرة بالعقب لا بالمسجد إلا في الجماعة حول الكعبة، لئلا يكون المأموم أقرب إليها^(٢).

وقال في كشف الغطاء: ولو اختلفت فالأقرب أنهم كالمستديرين حول الكعبة؛ لأن كل واحد حوله قبلته؛ وليسوا كمختلني الاجتهاد؛ في وجه قوي. ولا بأس بالأقوال المضطر إليها والأفعال الكثيرة من الطعن الضرب والجذب والدفع ونحوها^(٣).

وقال الزراقي: فرع: تجوز استدارة المقتدين بإمام واحد حول الكعبة

(١) الذكرى: ٢٦٦.

(٢) رسائل الكركي ١: ١٢٧.

(٣) كشف الغطاء ١: ٢٧٦.

بشرط أن لا يكونوا أقرب إلى الكعبة من الإمام؛ وفاقاً للمحكي عن الاسكافي والذكرى مدعياً عليه الأخير الإجماع، للأصل والإطلاقات؛ وخلافاً للفاضل في جملة من كتبه؛ فأوجب وقوف الإمام في الناحية التي فيها الإمام، لوجه غير تام^(١).

وقال في الحدائق: الثالث: اختلف الأصحاب (رضوان الله عليهم) في جواز استدارة المأمومين حول الكعبة في المسجد الحرام، فنقل عن ابن الجنيد القول بجواز ذلك بشرط أن لا يكون المأموم أقرب إلى الكعبة من الإمام، وبه قطع الشهيد في الذكرى محتجاً بالإجماع عليه عملاً في كل الأعصار السالفة، ونقل عن العلامة في جملة من كتبه منع ذلك، وأوجب وقوف المأموم في الناحية التي فيها الإمام بحيث يكون خلفه أو إلى جانبه كما في غير المسجد، واحتج عليه في المنتهى بأن موقف المأموم خلف الإمام أو إلى جانبه وهو إنما يحصل في جهة واحدة فصلاة من غيرها باطلة، وبأن المأموم مع الاستدارة إذا لم يكن واقفاً في جهة الإمام يكون واقفاً بين يديه فتبطل صلاته.

أقول: لم أقف في هذا المقام على نصّ عنهم عليهم السلام وطريق الاحتياط في ما ذهب إليه العلامة (أجزل الله تعالى إكرامه) والله العالم^(٢).

وقال الشيخ الانصاري رحمته: هنا كلام آخر في أصل جواز استدارة المأمومين من جهة كون الجماعة هيئة توفيقية لا بدّ من الاختصار فيها على

(١) المستند ٨: ٧٣.

(٢) الحدائق ١١: ١١٨.

المتيقن، وهو ما إذا لم يتقدّم المأموم على الإمام عرفاً وإن لم يكن تقدّم بالنسبة إلى الجهة التي توجّها إليها أعنى الكعبة. بيانه: أنّ التقدّم قد يلاحظ بالنسبة إلى جهة خاصّة من الجهات المطلقة المنتهية إلى محدد الجهات، وبهذا الاعتبار يقال لكلّ من الإمام والمأموم المتقابلين: إنّهُ متقدّم على صاحبه بالنسبة إلى الجهة التي توجّها إليها؛ وقد يلاحظ بالنسبة إلى جهة الكعبة، وحينئذٍ لا يصدق على أحد المتقابلين التقدّم على صاحبه؛ لأنّها متوجّهان معاً إلى جهة واحدة. وحيث إنّ معاهد الإجتماعات على عدم تقدّم المأموم ظاهرة في إرادة التقدّم العرفي، وهو الملحوظ بالنسبة إلى مطلق الجهة - ولا أقلّ من احتمالها له - وحينئذٍ فجزّد كون المأموم متقدّماً على الإمام باعتبار أنّ ملاحظة وجهة الإمام يكفي في البطلان، وإن كان الإمام أيضاً متقدّماً على المأموم بملاحظة وجته، فتأمّل.

وأما ما ادعاه في الذكرى من الإجماع عليه في كلّ الأعصار فهو مسلّم إلّا أنّ حجّية تلك السيرة محلّ تأمّل؛ لعدم كشفها عن رضا النبي ﷺ وأحد الأوصياء صلوات الله عليه وعليهم.

إلّا أن يقال: عدم بلوغ النكير من واحد منهم ﷺ ولا من غيرهم من الصحابة والتابعين يكشف عن رضاهم ﷺ. والمسألة لا تخلوا من إشكال؛ كمسألة صلاة المأموم في جوف الكعبة مع توجّهه إلى الجهة المقابلة لجهة الإمام. والله العالم ثمّ رسوله ثمّ أوصياؤه الكرام صلوات الله عليهم^(١).

وعلق السيد الحكيم على قول مائه: (يجوز على الأقوى الجماعة بالاستدارة حول الكعبة) قال:

كما عن الإسكافي والشهيدين والمحقق الثاني وشيخه ابن هلال وغيرهم. وعن الذكرى الإجماع عليه عملاً في الأعصار السابقة، وهو العمدية؛ إذ لولاه لكان الشك في المشروعية كذلك كافياً في البطان؛ لأصالة عدمها، فضلاً عما دلّ على اعتبار تقدّم الإمام أو عدم تأخره... إلى أن قال: ولا يخلو (الإجماع) من تأمل، كيف وفي القواعد ومحكي المنتهى المنع؛ واستشكله في نهاية الإحكام والمدارك والذخيرة؛ لعدم تقدّم الإمام أو مساواته. لكن الظاهر ثبوت السيرة عليه في عصر المعصومين عليه السلام من دون نكير منهم عليه السلام كما أشار إليه في محكي الذكرى، فيكون دليلاً على الصحة^(١).

وقال السيّد الأستاذ: إنّ مثل هذه السيرة لا أثر لها؛ فإنّ المباشر لها هم أبناء العامة، والردع عن هذه السيرة وإن لم يثبت عنهم عليه السلام إلّا أنّ عدم الردع بمجرّده لا ينفع ما لم يكشف عن الرضا، ومن الجائز أن يكون عدمه مبنياً على التقيّة.

نعم، ثبت الردع عن بعض فعاهم ممّا قامت عليه سيرتهم كما في التكتّف ونحوه. لكنّه خاصّ بما هو محلّ للابتلاء كالمثال؛ إذ لو لم يردع لتوهّم الإمضاء؛ فصلّى الشيعي في داره مثلاً متكتّفاً؛ وهذا بخلاف المقام؛ لما عرفت من أنّ إقامة الجماعة حول الكعبة تختصّ بهم، وليس مورداً

(١) مستمك العروة الوثقى ٧: ٢٤٩، المسألة ٢٥ من صلاة الجماعة.

لابتلاء الخاصة. وأما اقتداؤهم بهم أحياناً في المسجد الحرام فهو أيضاً مبني على التقية^(١).

كلمات علماء السنة

وقال الشربيني في مغني المحتاج: الجماعة (يستديرون في المسجد الحرام حول الكعبة) ندباً لاستقبال الجميع ضاق المسجد أم لا خلافاً للزركشي. لكن الصفوف أفضل من الاستدارة ويندب أن يقف الإمام خلف المقام.

ولو وقف صف طويل في آخر المسجد بلا استدارة حول الكعبة جاز على ما جزم به الشيخان، وإن كانوا بحيث يخرج بعضهم عن سمتها لو قربوا؛ خلافاً للزركشي.

(ولا يضّر كونه) أي المأموم (أقرب إلى الكعبة في غير جهة الإمام) منه إليها في جهته (في الأصح)؛ لأن رعاية القرب والبعد في غير جهة الإمام مما يشق، بخلاف جهته. ولا يظهر به مخالفة منكراً؛ فلو توجه الإمام إلى الركن الذي فيه الحجر مثلاً فجهرته مجموع جهتي جانبيه، فلا يتقدم عليه المأموم المتوجه له ولا إحدى جهتيه.

(وكذا) لا يضّر (لو وقفاً) أي الإمام والمأموم (في الكعبة) أي داخلها (واختلفت جهتهما) بأن كان وجهه إلى وجهه؛ أو ظهره إلى ظهره؛ أو ظهره

(١) مستند العروة الوثقى: ٥، القسم الثاني ٢٢٦.

إلى جنبه؛ أو وجهه إلى جنبه؛ قياساً لداخل الكعبة على خارجها^(١).
وراجع إعانة الطالبين وحواشي الشرواني والعبّادي^(٢).

تحقيق المسألة

ثمّ إنّي لم أر التعرّض للمسألة في المغني لابن قدامة من أهل السنّة ولا في كتب الشيخ من المبسوط والخلاف ولا في عدّة من الكتب كالسرائر وغيره ممّن سبق العلامة من فقهاء الشيعة. والذي احتمله عاجلاً أنّ الصلاة في المسجد الحرام مستديراً أمرٌ حادث لم يكن في عصر المعصومين؛ وذهب من ذهب إلى جوازه من المتأخّرين حسب القاعدة لا لنصّ خاص؛ بل ربّما كان الصلاة مع تعدّد الأئمّة في المسجد الحرام من المذاهب المختلفة هو المتعارف خارجاً، فكان لكلّ مذهب مقام في المسجد، فلا يمكن الاستناد في مشروعيّة الصلاة مستديراً إلى السيرة وإمضائها من قبل الأئمّة عليهم السلام، ولا أقلّ من عدم إحراز السيرة.

ثمّ الكلام في جواز الصلاة مستديراً جماعة يقع على أساس ما تقتضيه القواعد مرّة وعلى أساس الدليل الخاصّ أخرى.

أمّا مقتضى القواعد فالمعروف عدم وجود إطلاق في باب الجماعة يتمسّك به لنفي اعتبار ما يشكّ فيه، ثمّ لا تنتهي النوبة إلى الأصول العمليّة

(١) مغني المحتاج ١: ٢٤٦.

(٢) إعانة الطالبين ٢: ٢٩؛ والحواشي ٢: ٣٠٨.

التي مقتضاها البراءة لو جرت كما في سائر الارتباطيات - إلا بعد قصور إطلاقات أدلة الشرائط والموانع والأجزاء التي منها لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وأدلة بطلان الصلاة بالزيادة سيما الأركان.

واختصاص بعضها كحديث بطلان الصلاة مع الزيادة بغير الجماعة بما هو كالقرينة الحافّة غير معلوم لو سلّم في بعضها الآخر كوجوب فاتحة الكتاب.

ونتيجة ذلك هو التبعض في أحكام الجماعة في مورد يشك في مشروعيتها كالاستدارة حول الكعبة، فلا يعتبر في الصلاة حينئذٍ مثل القراءة للشك في وجوبها بعد عدم إطلاق في دليلها لغير الفرادى المشكوك تحقّقه في الفرض، ولا تغتفر مثل زيادة الأركان؛ لإطلاق دليل إخلال الزيادة الذي لا دليل على تخصيصه في موارد الشك في مشروعية الجماعة. إلا أن يكون في دليل المخصّص إطلاق فيندرج المقام في الشبهة المصادقية لدليل المخصّص. وللبحث تنمّة إن شاء الله تعالى.

هذا كلّ بالفض عن دليل اشتراط تأخر المأموم على الإمام أو عدم تقدّمه عليه.

ثم إن عمدة الإشكال على السيرة هو عدم ثبوتها كما ذكرناه؛ ولولاها يشكل ما ذكره السيّد الأستاذ في ردّها، بما تكرّر ممّا غير مرّة من أن دأب الأئمة عليهم السلام هو الردّ على مخالفات العامة وتنبيه أصحابهم على ذلك بالفض عن دليل السيرة وإمضائها؛ حتّى أنك قلّما تجد مسألة فيها نصوص عدّة أو متعارضة إلا وترى للعامة فيها مذهب مخالف لأهل البيت عليهم السلام؛ وأمّا في

.....
المسائل الوفاقية فلا داعي لأهل البيت عليهم السلام عادةً للتعرض للمسألة. وما أشار إليه السيد الأستاذ من بعض الموارد في الصلاة والوضوء وغيرهما خير شاهد لما ذكرناه. فتأمل.

إذن فاعتبار السيرة فيما باشره غير الشيعة ليس بملاك سيرة الشيعة على أمر، بل بملاك سيرة الأئمة عليهم السلام على عدم السكوت قبال انحرافات العامة ومخالفاتهم للأحكام. وتام الكلام في محله، والله العالم بحقيقة الحال.

مسألة: في جواز الصلاة مع غير الإمامي خلاف؛ ورتما فصل بين فرض التقيّة فيجوز دون غيره. وقيل بالجواز مطلقاً؛ إلّا أنّ في كيفية الصلاة معهم بل مع من لا يجوز الاقتداء به تفصيلاً.

الصلاة جماعة مع أهل السنّة ومن لا يقتدى به

من المسائل التي يعمّ الابتلاء بها للحاج والمعتمر - وإن كان لا اختصاص لها بخصوصهما - هو الصلاة مع جماعة المخالفين، وأنّه هل تنعقد الجماعة مع إمامة المخالف أو كونه فاصلاً بين الإمام والمأموم؟ وعلى تقدير جواز الجماعة معهم، فهل إنّ انعقاد الجماعة خاصّ بمورد التقيّة أو يعمّ غيره؟ لا ينبغي الإشكال في صحّة الصلاة إذا راعى المكلف وظيفة المنفرد مع متابعتة الإمام في الأفعال من ركوع وسجود وقيام؛ فإنّه لا يحتمل كون المتابعة الصورية موجباً لبطلان الصلاة؛ وإنّما الكلام فيما إذا لم يراع وظيفة المنفرد فهل يجوز الاكتفاء بتلك الصلاة ولا تجب الإعادة؟

واعلم أنّ مقتضى اشتراط صحّة الأعمال بولاية أئمة الحق - حسبما حققناه في رسالة مستقلة مع اشتهاه بين الأصحاب - بطلان صلاة المخالفين، ويتبعه عدم جواز الاقتداء بهم وبطلان الجماعة معهم.

ثمّ اعلم أنّ عمدة ما يبتلى به المكلف في صلاة الجماعة مع المخالف هو الإخلال بالقراءة - لتأخّره في الاقتداء أو لكون الاشتغال بالقراءة منافياً مع شأن جماعتهم لكونه تظاهراً بترك الاقتداء أو لكون الصلاة جهريّة ولا

يتيسّر القراءة جهراً وإن أمكن إخفاتاً فيكون إخلالاً بالإجهار - وأما سائر الأحكام الخاصّة للجماعة كاغتفار زيادة الركوع والسجدة ونحوهما فمّا لا يعمّ الابتلاء بها.

فالكلام هنا يقع في حكم القراءة خلف المخالف.
وعلى تقدير الوجوب فهل يجوز الاكتفاء بالإخفات في الجهريات أو لا؟ وهل يجوز الاكتفاء بمثل حديث النفس؟ وكذا يقع الكلام في وظيفة المكلف بالنسبة إلى السورة - إذا قلنا بوجوبها على المنفرد - مع قصور الوقت في الجماعة عن قراءتها قبل ركوع الإمام.
وبالجملة: فالكلام يقع في فروع:

وظيفة المصلّي خلف السنّي من حيث القراءة

الفرع الأول: في وجوب القراءة في الصلاة مع المخالف؛ والكلام تارة بحسب القاعدة، وأخرى حسب النصوص الخاصّة.
والمراد من القاعدة هو الكلام في حكم المسألة بملاحظة ما ورد من النصّ العام؛ فنقول:

مقتضى القاعدة هو وجوبها؛ ويدلّ على ذلك إطلاق ما دلّ على وجوب القراءة؛ وأنّه لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب؛ ويكفي في إثبات ذلك معتبرة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الذي لا يقرأ بفاتحة الكتاب في صلاته؟ قال: «لا صلاة له إلّا أن يقرأ بها في جهراً

أو إخفات»^(١). ونحوها في الدلالة غير واحد من النصوص. والمستثنى من ذلك هو الصلاة جماعة مع الإمام العدل المؤمن، فما دلّ على سقوط القراءة في الجماعة لا يشمل جماعة المخالفين. ثمّ إنه لا بدّ من ملاحظة نصوص الصلاة مع المخالفين وأنه هل يستفاد منها سقوط القراءة في الفرض أو عدمه؟ وليعلم أنّ مقتضى عدّة من النصوص عدم انعقاد الجماعة مع كون الإمام غير مرضي في دينه ومذهبه وعقائده؛ مثل معتقد العقائد الفاسدة كالغلو. ومن المصاديق الواضحة لهذه النصوص هو المخالف للشيعّة في الاعتقاد بإمامة الأئمّة الاثني عشر سواء كانوا من أهل السنّة أو كانوا من فرق الشيعّة.

وإليك بيان هذه الطائفة الدالّة على عدم انعقاد الجماعة؛ وهي لا تنافي الترغيب في الحضور في جماعة صلاة بعض المخالفين في المذهب مع عمل المكلف بوظيفة المنفرد؛ بل ما تضمّن الأمر بالقراءة خلف المخالف مؤكّد لنصوص عدم انعقاد الجماعة بإمامة المنتحل للمذاهب المخالفة للحق. ففي معتبرة زارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الصلاة خلف المخالفين؟ فقال: «ما هم عندي إلّا بمنزلة الجدر»^(٢).

وفي رواية أبي علي بن راشد - وليس في سندها من يتوقّف فيه عدا سهل - قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: إنّ مواليك قد اختلفوا فأصلي خلفهم

(١) الوسائل ٤: ٧٦٧، الباب ٢٧ من القراءة في الصلاة، الحديث ٤.

(٢) الوسائل ٥: ٣٨٨، الباب ١٠ من صلاة الجماعة، الحديث ١.

جميعاً؟ فقال (قال): «لا تصلّ إلّا خلف مَنْ تثق بدينه»^(١)، وفي نقل زيادة: «وأمانته».

والإجابة بما ذكر مع كون السؤال عن حكم الشيعة يدلّ على كون المراد من الذين هو العقائد من قبيل الجبر والتفويض والغلوّ وما شاكل ذلك ممّا لا ينافي الاختلاف فيها الاعتقاد بالإمامة الحقّة.

وفي معتبرة عليّ بن مهزيار قال: كتبت إلى محمّد بن علي الرضا عليه السلام: أصليّ خلف من يقول بالجسم ومن يقول بقول يونس؟ فكتب عليه السلام: «لا تصلّوا خلفهم، ولا تعطوهم من الزكاة، وابرؤوا منهم، برئ الله منهم»^(٢). وفي خبر إسماعيل الجعفي قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: رجل يحبّ أمير المؤمنين عليه السلام ولا يتبرأ من عدوّه ويقول: هو أحبُّ إليّ ممّن خالفه؟ فقال: «هذا مخلط؛ وهو عدوّ، فلا تصلّ خلفه ولا كرامة إلّا أن تتقيّه»^(٣).

ويؤكد مضمون النصوص المتقدّمة ما تضمّن النهي عن الصلاة خلف المجهول؛ فكما لا تجوز الجماعة مع المنحرفين لا تجوز الجماعة مع الجهل بدین الإمام ما لم يعرف.

ففي رواية يزيد بن حمّاد عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: أصليّ خلف مَنْ لا أعرف؟ فقال: «لا تصلّ إلّا خلف من تثق بدينه»، الحديث^(٤).

(١) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢٠.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٣.

(٤) المصدر السابق: الباب ١٢، الحديث ١.

وفي مرسل خلف بن حمّاد عن الصادق عليه السلام قال: «لا تصلّ خلف الغالي وإن كان يقول بقولك والمجهول والمجاهر بالفسق وإن كان مقتصداً»^(١). ونحوه أرسل الصدوق عن الصادق عليه السلام جازماً بالخبر^(٢).

وأما الكلام في المسألة بحسب النصوص الخاصة فيمكن أن يستدل لجواز الصلاة وإجزائها مع أهل الخلاف ولو بترك القراءة فضلاً عن ترك الإجماع بها بما ورد من الحثّ الأكيد على الصلاة معهم وفي مساجدهم وعشائرهم وأنّ الصلاة معهم كالصلاة مع رسول الله ﷺ وفي الصفّ الأوّل معه.

فإنّ ظاهر هذه النصوص والإطلاق اللفظي ولا أقلّ من الإطلاق المقامي، هو أنّ كيفة الصلاة مع المخالفين وفي جماعاتهم هي مثل الصلاة مع الإمام العادل من أهل المذهب؛ وأنّ الجماعة مع المخالفين كالصلاة جماعة مع من يصحّ الاقتداء به؛ فكما أنّ الصلاة في الجماعة الصحيحة تكون بترك القراءة من المأموم وبمتابعة الإمام في الأفعال وسائر أحكام الجماعة فكذلك الصلاة المطلوب وقوعها مع أهل الخلاف.

ودلالة هذه النصوص على كفاية الصلاة الواقعة ممّا لا مجال لإنكارها؛ فلو لم يتمّ إطلاقها اللفظي إلّا أنّ إطلاقها المقامي في هذا المجال ظاهر، فكيف لا تدلّ الرواية على كون الصلاة التي هي بمنزلة الصلاة مع رسول الله ﷺ وفي الصفّ الأوّل معه مجزية.

(١) المصدر السابق: الباب ١٠، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الباب ١١، الحديث ٤.

نعم، لا نأبي - كما دلّ عليه النصّ المعتبر - عدم انعقاد الجماعة وعدم صحتها فيما كان الإمام مخالفاً؛ ولكن لا بأس بترتيب أحكام الجماعة الصحيحة أو بعضها على غير الجماعة الصحيحة وفي بعض الموارد لمصلحة التقية المداراتية أو غيرها.

فكما تسقط القراءة عن المأموم في الجماعة الصحيحة فلا بأس بسقوطها في الجماعة مع المخالف لمصلحة؛ وعليه فلو لم تكن هناك نصوص بوجوب القراءة مع الإمام المخالف - ولو إخفاً - بل وبمثل حديث النفس - كان مقتضى إطلاق هذه النصوص عدم وجوب القراءة.

ويظهر من سيدنا الأستاذ الاستدلال لصحة الصلاة مع أهل الخلاف - ولو بترك وظيفة المنفرد - بالسيرة مع عدم الردع عنها؛ وأنه لم يرد في شيء من رواياتنا الأمر بإعادة العمل المتق به أو قضائه ولو على نحو الاستحباب^(١). ثم إنّ النصوص الواردة في وظيفة المصلي خلف المخالف بالنسبة إلى القراءة على طوائف:

منها: ما تضمن عدم الاعتداد بإمامة المخالف في سقوط القراءة؛ وهذه النصوص تطابق القاعدة:

ففي رواية زرارة قال: سألت أبا جعفر^(ع) عن الصلاة خلف المخالفين، فقال: «ما هم عندي إلا بمنزلة الجذر»^(٢).

وفي معتبرة عمر بن أذينة عن علي بن سعيد البصري قال: قلت لأبي

(١) التنقيح ٤: ٢٩٠، بحوث التقية من كتاب الطهارة.

(٢) الوسائل ٥: ٤٢٠، الباب ٣٣ من صلاة الجماعة، الحديث ١٠.

عبدالله ﷺ: إلى أن قال: فقدمت البصرة فأخبرت فضيلاً بما قال فقال: هو أعلم بما قال، لكّني قد سمعته وسمعت أباه يقولان: «لا يعتدّ بالصلاة خلف الناصب؛ واقرأ لنفسك كأنك وحدك»^(١).

وفي معتبرة الحلبي عن أبي عبدالله ﷺ قال: «إذا صليت خلف إمام لا يقتدى به فاقراً خلفه، سمعت قراءته أو لم تسمع»^(٢).

وفي معتبرة صفوان الجمال قال: قلت لأبي عبدالله ﷺ: إن عندنا مصلي لا نصلي فيه وأهله نصاب وإمامهم مخالف فاءتم به؟ قال: «لا» فقلت: إن قرأ أقرأ خلفه؟ قال: «نعم»، الحديث^(٣).

وهذه الطائفة توافق القاعدة الأولى، كما تقدّم.

ويؤكدّها مفهوم جملة من الروايات تضمّنت سيقوط القراءة عن المأموم إذا كان الإمام ممّن يصحّ الاقتداء به؛ وأنّه ينبغي للمأموم الإنصات.

ففي معتبرة زرارة عن أحدهما ﷺ قال: «إذا كنت خلف إمام تأتم به فانصت وسيبّح في نفسك»^(٤).

وفي بعض النصوص سيقوط القراءة إذا كان الإمام مرضياً. وفي بعضها: إذا كان الإمام ممّن يقتدى به^(٥).

ومنها: ما ورد من كيفة القراءة خلف من لا يقتدى به إذا فرغ المأموم

(١) المصدر السابق: الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٩.

(٣) المصدر السابق: الباب ٣٥، الحديث ٤.

(٤) الوسائل ٥: ٤٢٣، الباب ٣١ من صلاة الجماعة، الحديث ٦.

(٥) راجع بقية نصوص الباب الأنف.

من قراءته قبل فراغ الإمام، والأمر بالاشتغال بالذكر بعد القراءة أو إبقاء آية والاشتغال بالذكر ثم إتمام القراءة متصلاً بالركوع^(١)؛ ولا دلالة فيها على وجوب القراءة، بل غاية مدلولها مشروعية القراءة؛ وهي أعم من الوجوب. ومنها: ما تضمن جواز الاكتفاء بقراءة الإمام في الجهرية وعدم وجوب مباشرة القراءة مع سماعها.

ففي معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا بأس بأن تصلي خلف الناصب، ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه؛ فإن قراءته تجزيك إذا سمعته»^(٢).

وقد يظن أن هذه الطائفة معارضة بما تضمنت الأمر بالقراءة وعدم سقوطها في الصلاة مع من لا يقتدى به، فيتساقطان، ويكون المرجع هو القاعدة؛ وقد تقدّم أن مقتضى عموم النصوص وجوب القراءة.

ويردّه: أن تعارض الخاصين إنما يوجب التساقط والرجوع إلى العموم والإطلاق حيث يستحكم التعارض؛ وأما مع وجود جمع عرفي فهو مقدّم على الحكم بالتساقط؛ والمفروض بعد عدم إمكان الجمع الموضوعي بين الخاصين انتهاء الأمر إلى الجمع الحكمي، وحيث إن الطائفة المرخصة في ترك القراءة نصّ وما تضمن الأمر بالقراءة ظاهر في وجوبها فيحمل الأمر على الاستحباب جمعاً.

وقوله عليه السلام: «لا تقرأ» نهى، وحيث إنه في مقام توهم الوجوب فلا دلالة فيه على المحظر - ولو بنحو الكراهة - حتى ينافي حمل الأمر بالقراءة

(١) الوسائل ٥: ٤٣٢، الباب ٣٥ من صلاة الجماعة.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٥.

على الاستحباب.

ثم إنه حيث لا يحتمل اختصاص الترخيص في ترك القراءة بالناصب ووجوبها في غير الناصب من المخالف لم يكن بين الخاصين جمع موضوعي. نعم الموضوع في بعض النصوص الآمرة بالقراءة هو من لا يقتدى به، وهو أعم من المخالف؛ ولكن لا يبعد كون المخالف هو المتيقن من ذاك النص إن لم يكن المنصرف خصوصه - كما أشار إليه في الجواهر - فيكون الجمع الحكمي هو المحكم، ولا تصل النوبة إلى الجمع الموضوعي.

ومنها: ما تضمن عدم وجوب القراءة أصلاً، بل عدم الترخيص فيها.

في معتبرة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يؤم القوم وأنت لا ترضى به في صلاة تجهر فيها بالقراءة؟ فقال: «إذا سمعت كتاب الله يتلى فأنصت له» فقلت: فإنه يشهد علي بالشرك؟ فقال: «إن عصى الله فاطع الله». فرددت عليه فأبى أن يرخص لي؛ فقلت له: أصلي إذن في بيتي ثم أخرج إليه؟ فقال: «أنت وذاك» الحديث^(١). ثم استشهد الإمام عليه السلام بإنصات علي لقراءة ابن الكوا.

وهذه الطائفة تعارض الطائفة الأولى بما لا يمكن الجمع بينهما بالجمع المتقدم في الطائفة السابقة؛ فإن الطائفة الأولى تأمر بالقراءة وهذه الطائفة تعين الإنصات وترك القراءة.

ويمكن الجمع بينهما بالتخير بين القراءة وبين الإنصات، غاية الأمر

(١) الوسائل ٨: ٤٣٠، الباب ٣٤ من صلاة الجماعة، الحديث ٢.

كراهة القراءة، وهو من كراهة العبادة.

ويحتمل أن يكون الخبر في مورد خصوص ابن وهب؛ لاقتضاء التقيّة فيه ترك القراءة رأساً؛ فلا ينافي دلالة غيره على الترخيص في القراءة. ويمكن أن يكون المراد من الإنصات السكوت حتّى من الذكر فضلاً عن القراءة، ولكنّه بعيد بعدما كان الأمر بالإنصات في سائر النصوص مجامعاً مع الأمر بالتسبيح والذكر.

وكيف كان فالخبر في منعه من قراءة المأموم شاذّ مخالف للنصوص الكثيرة الآمرة بالقراءة ولو بمثل حديث النفس. ومثل الخبر المتقدّم معتبرة بكير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب يؤمّن ما تقول في الصلاة معه؟ فقال: «أما إذا جهر فأنصت للقراءة واسمع ثمّ اركع واسجد أنت لنفسك»^(١).

اضطرار المصلي خلف السني لترك القراءة

الفرع الثاني: إذا كان المصلي خلف المخالف مضطراً في ترك القراءة - لإدراكه الإمام راعياً - فقتضى القاعدة بعد عدم انعقاد الجماعة وإن كان هو عدم الإجزاء ولكن مقتضى ما تقدم من النصوص المرغبة في الصلاة مع المخالفين هو الإجزاء مضافاً إلى ما تضمن من النصّ الخاص جواز ترك القراءة رأساً عند الضرورة لإدراك الإمام راعياً.

ففي رواية إسحاق بن عمار في حديث قال: إني أدخل المسجد فأجد الإمام قد ركع وقد ركع القوم فلا يمكنني أن أؤذن وأقيم وأكبر فقال لي: «فإذا كان ذلك فادخل معهم في الركعة واعتد بها، فإنها من أفضل ركعاتك»^(١).

وليس في سنده من يتوقف فيه إلا محمد بن الفضيل المردد بين الثقة ومن لم يوثق بالخصوص. وهناك بعض الوجوه لإثبات توثيق مثله في التوثيقات العامة.

ودلالة الرواية هذه على الإجزاء ظاهرة؛ إلا أنه يحتمل اختصاصها بالتقية الاضطرارية في الصلاة دون ما إذا كانت التقية مداراة.

ويمكن أن يقال: إن كون إسحاق مضطراً لا ينافي إطلاق الرواية وإن كان إسحاق هو المخاطب؛ فإنه لا يبعد كون المخاطب معنياً بخصوصياته الظاهرة ككونه شيعياً؛ وأما خصوصية الاضطرار فليست ظاهرة لتكون مأخوذة في الموضوع ولو بنحو الاحتمال المانع من الإطلاق، فتأمل.

ومن هنا كان دلالة النصوص على شمول الأحكام لغير المخاطبين بإلغاء الخصوصية حسب المتفاهم العرفي؛ فتكون قاعدة الاشتراك في الأحكام ثابتة بإطلاق النصوص بلا حاجة إلى دليل خاص؛ كما أن إلغاء خصوصية الذكورة والرجولة في النصوص مستفادة حسب الفهم العرفي من نفس النصوص.

(١) الوسائل ٥: ٤٣١، الباب ٣٤ من صلاة الجماعة، الحديث ٤.

ومنها: ما تضمّن جواز الاكتفاء ببعض القراءة إذا ركع الإمام قبل فراغ المأموم منها.

وهذه الطائفة أخصّ من الأولى، فيجمع بينهما بحمل السابقة على غير فرض هذه.

ففي معتبرة أبي بصير يعني ليث المرادي، قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: من لا أقتدي الصلاة؟ قال: «أفرغ قبل أن يفرغ، فإنك في حصار؛ فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه»^(١).

وظيفة المصلي خلف السني في الجهر والاختفات

الفرع الثالث: الكلام في الإخلال بالجهر في الجهريات تارةً بحسب القاعدة، وأخرى بحسب النصوص الخاصة.

أما القاعدة فالظاهر اقتضاؤها الإجزاء بالقراءة الإخفائية بلا فرق بين الضرورة وعدمها؛ فكما تجزي الصلاة إخفاتاً مع التقية تجزي بدونها أيضاً. والسرّ في ذلك: أنّ ما دلّ على وجوب الجهر لا إطلاق فيه ليقضي فساد العمل بالإخلال بالشرط في المورد؛ وإنّما دلّ على أنّ الإخلال بالجهر فيما ينبغي الإجهار فيه موجب للفساد؛ فلعلّ الإجهار شرط في مثل صلاة الفجر إذا لم تكن الصلاة واقعة مع جماعة المخالفين؛ بل وغير المخالف ممّن لا تنعقد الجماعة به كغير العدول في المذهب أو في العمل.

(١) الرسائل ٥: ٤٣٠، الباب ٣٤ من صلاة الجماعة، الحديث ١.

ففي معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه فقال: «أي ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة؛ فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمت صلاته»^(١).

فإن غاية ما يستفاد منه هو وجوب الإجهار في بعض الصلوات والإخفات في بعض؛ وإنما يتعين مورداهما بالإجماع والضرورة؛ ومورد الإجماع والضرورة هو الجهر في الفجر والعشاءين في الجملة، لا مع جماعة المخالفين ونحوه. وهذا النص هو العمدة في الدليل على وجوب الجهر في الصلوات اليومية الجهرية.

ونحو الخبر المتقدم في القصور عن الدلالة على وجوب الجهر مطلقاً سائر ما يستدل به لوجوب الجهر في بعض الصلوات. وقد استدلل لوجوب الجهر بالسيرة؛ وهي على تقدير صحة الاستدلال بها دليل لبي لا إطلاق له.

كما أن الدليل على الجهر لو كان هو حديث التأسّي من قوله عليه السلام «صلّوا كما رأيتموني أصلي» - وأغض عن سنده - فإنه لا إطلاق له؛ لوجوب التحفظ على شرائط صدور العمل منه عليه السلام ككونه إماماً فلا يجوز للمأموم أن يقرأ أو يجهر، ومن جملة ذلك عدم كونه عليه السلام مأموماً في صلاة ولو مع جماعة لا تنعقد صلاة الجماعة معها.

(١) الوسائل ٤: ٧٦٦، الباب ٢٦ من القراءة في الصلاة، الحديث ١.

وربّما يستدلّ لوجوب الجهر برواية ابن شاذان في علّة الجهر في بعض الصلوات من أنّها هي كونها في أوقات مظلمة فوجب أن يجهر فيها ليعلم المارّ أنّ هناك جماعة، فإن أراد أن يُصليّ صلى^(١).

وهذه الرواية بالغضّ عن السند، واضح عدم الإطلاق فيها. ومثل الخبر السابق ما رواه الصدوق بإسناده عن يحيى بن أكثم أنّه سأل أبا الحسن الأوّل عليه السلام عن صلاة الفجر لم يجهر فيها بالقراءة وهي من صلوات النهار؛ وإنّما يجهر في صلاة الليل؟ فقال: «لأنّ النبي ﷺ كان يغلس بها فقرّبها من الليل»^(٢)، فإنّ هذا النصّ وأمثاله ليس بصدّد بيان وجوب الجهر فضلاً عن كونه مطلقاً فيما يثبت الجهر فيه ويكون الجهر مشروعاً فيه.

حدّ الصوت في الصلاة الإخفائية

ثمّ الكلام في حدّ القراءة من حيث ارتفاع الصوت وانخفاضه أيضاً تارةً بحسب القاعدة، وأخرى بحسب النصوص الخاصة. أمّا مقتضى القاعدة فالواجب في القراءة هو أن يكون بحيث يسمع المصليّ نفسه؛ حتّى في الصلاة الإخفائية فضلاً عن غيرها. ففي معتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لا يكتب من القراءة والدعاء إلّا ما أسمع نفسه»^(٣).

(١) راجع الوسائل ٤: ٧٦٣، الباب ٢٥ من القراءة في الصلاة، الحديث ٧.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٣) الوسائل ٤: ٧٧٣، الباب ٣٣ من القراءة في الصلاة، الحديث ١.

وفي معتبرة سماعة قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا﴾^(١)، قال: «المخافتة ما دون سمعك، والجهر أن ترفع صوتك شديداً»^(٢).

وفي معتبرة الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل يقرأ الرجل في صلاته وثوبه على فيه؟ قال: «لا بأس بذلك إذا أسمع أذنيه المهمة»^(٣). ونحوها غيرها.

نعم، في معتبرة علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألت عن الرجل يصلح له أن يقرأ في صلاته ويحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير أن يسمع نفسه؟ فقال: «لا بأس أن لا يحرك لسانه يتوهم توهماً»^(٤). ولا يبعد شذوذ الخبر، ولذا حمّله الشيخ على من يصلي خلف من لا يقتدى به. وهذا هو العمدة في الإشكال على الخبر؛ وإلا فما أفاده سيّدنا الأستاذ من مخالفة الخبر للكتاب والنصوص الدالة على وجوب القراءة - حيث إنّ مدلول خبر أبي جعفر كفاية التوهم وحديث النفس وهو غير القراءة - كما ترى، فإنّ رفع اليد عن ظهور الأدلة بنص غيرها غير عزيز في الفقه. والجمع العرفي يقتضي حمل ما دلّ على تحديد القراءة بإسراع المصلي نفسه على الاستحباب، مع أنّ لسان كتابة الشيء - كما في معتبرة زرارة - هو

(١) الإسراء: ١١٠.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٤.

(٤) المصدر السابق: الحديث ٥.

لسان الاستحباب، فتأمل.

ويحتمل معتبرة عليّ بن جعفر التقيّة؛ فإنّ المتعارف بين أهل السنّة في موارد الإخفات من الصلاة هو ما يشبه التوهّم عادةً. وكيف كان فهذا ما تقتضيه القاعدة. وأمّا النصوص الخاصّة:

ففي معتبرة عليّ بن يقطين قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يصليّ خلف من لا يقتدى بصلاته والإمام يجهر بالقراءة؟ قال: «إقرأ لنفسك، وإن لم تسمع نفسك فلا بأس»^(١).

وظاهر الخبر هذا سقوط الإجهار، بل كفاية مثل المهمة بما لا يسمع الإنسان نفسه، لا مثل حديث النفس؛ فإنّه لا يعدّ قراءة، فالخبر في عدم وجوب الجهر مطابق لما كانت القاعدة تقتضيه، وفي عدم وجوب إسماع النفس على خلاف القاعدة.

الصلاة جماعة مع الفاسق

ثمّ إنّ ظاهر هذا الخبر كغيره هو الإطلاق لما إذا كان الإمام ممّن لا يجوز الاقتداء به ولو لغير الاختلاف في المذهب كإمامة الفاسق.

ويؤكّده خصوص بعض النصوص؛ كرواية إبراهيم بن شيبه في الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السلام وإن لم يعلم كون المراد به الإمامي

(١) الوسائل ٥: ٤٢٧، الباب ٣٣ من صلاة الجماعة، الحديث ١.

والشيعة في اصطلاح المتأخرين؛ فلعلّ المراد من متولّي أمير المؤمنين عليه السلام من لا يعاديه، ففي بعض النصوص في الباب الصلاة مع العثمانية ممّن يبرأون من آل محمد وشيعتهم، فلاحظ، وقد تقدّم هذا الخبر.

ويؤكد عموم النصوص للصلاة خلف غير المخالف ممّن لا تجوز إمامته مفهوم رواية عمر بن يزيد أنّه سأل أبا عبدالله عليه السلام عن إمام لا بأس به في جميع أموره عارف غير أنّه يُسمع أبويه الكلام الغليظ الذي يغيظهما، أقرأ خلفه؟ قال: «لا تقرأ خلفه ما لم يكن عاقاً قاطعاً»^(١).

إلا أنّ في الجواهر: ينبغي أن يكون المراد بمن لا يقتدى به في النصوص والفتاوى العامّي المخالف في الدّين؛ لا ما يشمل المؤمن والفاقد الذي يصلّي خلفه رغبةً أو رهبةً؛ اقتصاراً فيما خالف الأصل والعمومات من ترك الجهر بالقراءة أو تركها أو نحوهما على الظاهر أو المتيقّن من النصوص والفتاوى. نعم، لو فعل ذلك ولم يترك شيئاً ممّا يجب عليه منفرداً جاز وإن كان ألزم نفسه بالمتابعة الظاهرة الموهمة للاتّهام^(٢).

أقول: تخصيص من لا يقتدى به بالمخالف إنّما يتمّ لو كان النصّ ظاهراً في الاختصاص، وإلاّ فجرد كونه المتيقّن ليس مسوّغاً لتخصيص المطلق به؛ بعد حجّية الإطلاق؛ والمؤيّد بما تقدّم من النصّ الخاصّ، ولا ظهور في العنوان في خصوص الاقتداء بالمخالف.

(١) الوسائل ٥: ٣٦٢، الباب ١١ من صلاة الجماعة، الحديث ١.

(٢) المصدر السابق: الحديث ٢.

وفي معتبرة ابن أبي عمير عن محمد بن إسحاق ومحمد بن أبي حمزة عمن ذكره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «يجزيك إذا كنت معهم من القراءة مثل حديث النفس»^(١).

وظيفة المصلي خلف السني في قراءة السورة

الفرع الرابع: وأما الكلام في حكم ترك السورة عند الضرورة في صلاة الجماعة لركوع الإمام قبل إدراكها - فعن الغض عن الإشكال في وجوب السورة مطلقاً فضلاً عن مثل ما نحن فيه - إنَّ المستفاد من النصوص الخاصة صحة الصلاة مع الإخلال بالسورة في الصلاة جماعة مع من لا يقتدى به.

ففي رواية محمد بن عذافر عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن دخولي مع من أقرأ خلفه في الركعة الثانية فيركع عند فراغي من قراءة أم الكتاب؟ فقال: «تقرأ في الأخراوين كي تكون قد قرأت في ركعتين»^(٢).

وفي مرسل علي بن أسباط عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله وأبي جعفر عليهما السلام في الرجل يكون خلف الإمام لا يقتدى به فيسبقه الإمام بالقراءة؟ قال: «إذا قرأ أم الكتاب أجزأه يقطع ويركع»^(٣).

وفي رواية عن البنظري عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت له: إنني أدخل مع

(١) المصدر السابق: الباب ٣٣، الحديث ٤.

(٢) المصدر السابق: الباب ٣٣، الحديث ٣.

(٣) المصدر السابق: الحديث ٥.

هؤلاء في صلاة المغرب فيعجلوني إلى ما أن أوذُن وأقيم، ولا أقرأ إلا الحمد حتى يركع، أيجزيني ذلك؟ قال: «نعم، يجزيك الحمد وحدها»^(١).
وفي معتبرة أبي بصير عن أبي جعفر: من لا أقتدي الصلاة؟ قال: «أفرغ قبل أن يفرغ؛ فإنك في حصار؛ فإن فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه»^(٢).

جواز الصلاة مع أهل السنة تكليفاً

تممه: ثم إن ظاهر إطلاق غير واحد من النصوص جواز الصلاة اختياراً مع المخالفين بل وغيرهم ممن لا يجوز الاقتداء به؛ ويراعي المصلي وظيفة المنفرد إلا في بعض الخصوصيات المستثناة.
ولكن ربّما يلوح من بعض النصوص عدم جواز الصلاة اختياراً مع من لا يصح الاقتداء به، وإن كان المصلي مباشراً لوظائف المفرد.
ففي معتبرة البرنظي عن إبراهيم بن شيبه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني عليه السلام أسأله عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم المسح وهو يمسح؟ فكتب عليه السلام: «إن جامعك وإيتاهم موضع فلم تجد بداً من الصلاة فأذن لنفسك وأقم، فإن سبقك إلى القراءة فسبح»^(٣).

(١) المصدر السابق: الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق: الباب ٣٤، الحديث ١.

(٣) الوسائل ٥: ٤٢٨، الباب ٣٣ من صلاة الجماعة، الحديث ٢.

وفيه مع الغضّ عن سنده - فإن إبراهيم بن شيبه لم يوثق بالخصوص وإن روى عنه البزنطي في مواضع - وعن مورده وهو الصلاة خلف من يسح على الخفّ - فإنه قد ورد في النصوص أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا لا يتّقون في المسح على الخفّين - ضعف الدلالة؛ لاحتمال كون المراد هو السؤال عن جواز الاقتداء بالشيعي المنحرف عن العقائد الحقّة والمخالف مع ما هو من شعار الشيعة؛ فإنّ عدم جواز المسح على الخفّين من هذا القبيل.

ماهية الجماعة في الصلاة

ثمّ إنّه لا يكفي في تحقّق الجماعة المشروعة في الصلاة مع الإمام العادل مجرّد الاجتماع في الصلاة ولا اتّفاق وقوع بعض أفعال المصلّين تلو فعل غيره، بل يعتبر كون ذلك كلّه عن قصد، بل ولا يكفي قصد ذلك مع الإكراه؛ كلّ ذلك لكون الموضوع في النصوص هو الجماعة في الصلاة مع اشتغالها على إمام ومأموم؛ ويشترط في صدق الانتماء قصد المتابعة، ولا يتحقّق ذلك مع الإكراه؛ وليس هو من قبيل الإكراه على الأفعال الجوارحيّة.

وربّما يظهر من نصوص الصلاة مع المخالف وعدم تحقّق الجماعة معه أنّها مشروطة بأمر زائد على ما تقدّم وهو كون المتابعة مقصودة مرضيّة؛ بحيث لا يكون المصلّي فاعلاً لأفعال الصلاة مقارناً أو تالياً للإمام فقط، بل يكون فعله ذلك عن قدوة ورضا بها.

ضابط التقيّة المداريّة

ثمّ إنّ ذكر بعض السادة المعاصرين أنّه إنّما تجوز التقيّة المداريّة إذا كان يترتب عليها أثر من دفع شرّ عن النفس أو العرض أو سائر المؤمنين أو التحبّب إلى المخالفين أو تحبّب الأئمّة إليهم، حسبما يستفاد من النصوص؛ وأمّا إذا لم يترتب على التقيّة شيء من ذلك - كما إذا كان المتقي معلوم المذهب لدى المخالفين وأنّه إمامي ولا يرى جواز الاقتداء ولا صحّة الجماعة مع كون الإمام مخالفاً - فلا تجوز التقيّة؛ بل ربّما تكون التقيّة سبباً لآلتهام الشيعة بالنفاق^(١).

أقول: ما ذكره هذا القائل مبني على اختصاص النصوص المتقدّمة بالتقيّة ولو غير الاضطراريّة؛ وقد سبق منع ذلك؛ وإطلاقها لغير مورد التقيّة كما إذا كان الإمام ممّن لا يصحّ الاقتداء به بسبب غير مذهبه لفسق ونحوه؛ وأنّه في مثل ذلك وإن لم تنعقد الجماعة ولكن ينبغي مراعاة آدابها والتحفظ على حرمتها بترك الجهر في القراءة ورعاية المتابعة في الأفعال وعدم التجاهر بالانفراد في الصلاة؛ فوظيفة المصلّي في موضع قامت الجماعة ولو مع بطلان صلاة إمامهم أو إمامتهم لفسق أو مخالفة في مذهب أو فساد في عقيدة وما شاكل ذلك هو عدم التخلّف عن صورة الجماعة مع كون المصلّي منفرداً في صلاته.

ومع هذا فلا يبيح مجال لآلتهام المصلّي مع المخالفين بالنفاق؛ بل يعلن

(١) القائل هو آية الله السيّد محمد سعيد الحكيم، في مصباح المنهاج ٢: ٣.

.....

الشيعة للمخالف كغيره ممّن يعتقد عدم صحّة الجماعة معه: إنّ ذلك مع الاعتقاد بعدم جواز الاقتداء، فإنّ مذهب أهل البيت رعاية حرمة الجماعة والأدب معها؛ وأنّ المنفرد على قسمين: من يصليّ في جماعة لا تنعقد الصلاة معها جماعة، ومن يصليّ في مكان لم تقم فيه جماعة، وكيفيّة الصلاة في الفرضين مختلفة.

•

•

•

الملحق (١)



حقيقة الإطلاق المقامي وفرقه عن الإطلاق اللفظي

وحيث إنّ الإطلاق المقامي غير منقح في محله المناسب من البحث الأصولي، وكذا الفرق بينه وبين الإطلاق اللفظي فلا بأس بالتعرّض لذلك بنحو من البسط المناسب للمقام فنقول: إنّ الإطلاق اللفظي يغيّر الإطلاق المقامي في طور الدلالة وملاكها؛ وذلك لأنّ الإطلاق اللفظي راجع إلى ظهور اللفظ بسبب الإطلاق وترك التقييد، بخلاف الإطلاق المقامي فإنّه لا مساس له بدلالة اللفظ والظهور، بل هو راجع إلى دلالة المقام والحال ولو في ظرف أداء بعض الألفاظ.

توضيح ذلك: إنّ اللفظ الموضوع لذات المعنى لا بشرط قيد ولا شرط عدمه يكون صدقه على الذات في فرض انتفاء القيد كفرض وجوده معلوماً، فإذا شكّ في دخل القيد فيما هو موضوع الحكم مثلاً كان إطلاقه بمعنى عدم أخذ القيد في الموضوع بحسب مقام الإثبات دليلاً على كون الذات تمام موضوع الحكم وعدم دخل القيد فيما هو موضوع الحكم واقعاً، مثال ذلك: لو ورد في دليل جملة: إنّ البيع صحيح نافذ، وحيث لم يقيّد

الموضوع للصحة - بكونه بلفظ أو بلغة كالعربية أو بغير ذلك من القيود التي فيكون صدق عنوان البيع بانتفائها معلوماً، - يحكم بكون موضوع الحكم هو البيع مطلقاً - في مقابل البيع المقيد بقيد زائد على ذات البيع - وذلك حيث تجري وتتمّ مقدّمات الحكمة والإطلاق التي منها كون المطلق في مقام البيان ولو بالأصل.

وأما الإطلاق المقامي فهو ليس من سنخ الإطلاق المتقدم بمعنى عدم تقييد الذات المفروض ذكره، بل هو من سنخ السكوت عن حكم ليس هو بصدد بيانه جزماً؛ وذلك حيث يكون السكوت إغراءً وملازماً لوقوع المكلف في أمر، فلو لم يكن الشخص الحكيم راضياً بذلك اللازم لزمه التنبيه على القضية لئلا يقع المكلف في ذاك المحذور.

مثال ذلك: ما لو قال المولى: اغسل ثوبك في المكن مرتين؛ فإنه بصدد بيان كيفية تطهير الثوب، فهو من حيث اشتراط الغسل بشرط زائد على المرتين مطلق لفظاً، فينبى به احتمال اشتراط كون الماء عذباً أو مالحاً أو اعتبار العصر أو غير ذلك ممّا هو زائد على ذات الغسل.

وأما من حيث طهارة الغسالة الباقية في المكن بعد الفراغ من الغسل فليس هو بصدد بيانه ليؤخذ بإطلاقه اللفظي؛ ولكن حيث تكون نجاسة الغسالة الباقية في الظرف مغفولة لسامع هذا الكلام بناءً على استبعاد الفهم العرفي لنجاسة الغسالة التي يتعقّب انفصالها طهارة المغسول كان السكوت عن التعرّض للنجاسة على تقدير ثبوتها منشأ لفوات الغرض ووقوع المكلف في خلاف المصلحة.

ثمّ التعامل مع الغسالة معاملة الطهارة ليس على أساس دلالة طهارة

الثوب المغسول على طهارة الغسالة المنفصلة، وإلا كان من دلالة اللفظ بالملازمة العرفية إذا كان بين الأمرين ملازمة واضحة بينة في نظر العرف؛ بل التعامل معاملة الطهارة ناشئ من الغفلة عن احتمال النجاسة، فلا يسند الحكم بالطهارة إلى قول الشارع وذكره لها. والمراد بالغفلة غفلة عامة الناس مقارناً مع العلم بالحكم المتقدم.

ومن جملة تطبيقات الإطلاق المقامي استعمال الشارع للألفاظ في مفاهيمها العرفية وعلى أساس الأصول اللفظية العقلانية؛ كأصل الظهور والحقيقة وعدم النقل من أصول المحاورات؛ فإن الشارع بصدد بيان الأحكام من وجوب الغسل أو نفوذ البيع ونحوهما من موارد الأحكام.

وأما أن مقصوده بمتعلقات الأحكام وموضوعاتها هو المفاهيم العرفية فهو ثابت ببركة الإطلاق المقامي من دون أن يكون الشارع بصدد تحديد مفاهيم اللغات المستعملة في كلامه.

وللإطلاق المقامي تطبيقات واسعة في الفقه لا تحفى على العارف والممارس:

منها: مطابقة النوافل للفرائض في الأحكام والماهية عدا ما استثنى.

ومنها: التطابق بين الأداء والقضاء في الأحكام.

ومنها: اتحاد عمل النائب والمنوب في الكيفية والأحكام.

ومنها: اشتراك صلاة الجماعة مع صلاة الفرادى في الأحكام مع صلاة الفرادى في الأحكام إلا ما ثبت الاختصاص. إلى غير ذلك من موارد تشابه مورد الشك مع ما هو المنصوص بحيث يلوح للنظر مساواتهما في الأحكام بصورة عفوية أو يكون اللفظ مجملاً بدون الحكم بالمساواة.

فقد تحقّق بما ذكرنا أنّ الإطلاق المقامي إنّما يكون بلحاظ حكم ليس المتكلّم بصدد بيانه وإلاّ كان الإطلاق لفظيّاً.

كما أنّ الإطلاق اللفظي منشأ للظهور في اللفظ وملاكه عدم تقييد الذات؛ بخلاف الإطلاق المقامي فإنّه لا يحقّق ظهوراً في عالم الألفاظ؛ وملاكه السكوت عن التعرّض لشيء يعلم المولى بغفلة الناس عنه ووقوعهم في أمر لولا تنبيههم على خلافه؛ فإنّ مقام المولى مقام التحفّظ على أغراضه اللزوميّة بالبيان والتنبيه، فيكون السكوت وعدم التبيين دليلاً على عدم غرض لزومي له فيما يغفل الناس عنه بدون التنبيه عليه. فالتنبيه على الأمور المغفولة من قبيل التقييد، وليس هو هو؛ كما أنّ ترك ذلك من قبيل الإطلاق، وليس هو هو.

كما أنّ الإطلاق اللفظي إنّما يتمّ فيما يمكن فيه التقييد لا محالة؛ بخلاف الإطلاق المقامي فإنّه يجري حتّى فيما يستحيل فيه التقييد فضلاً عمّا لا يكون المتكلّم بصدد بيانه كما في إطلاق الواجبات حيث يشكّ في اشتراطها بقصد التقرب بمعنى قصد الأمر أو بقصد الوجه؛ بناءً على عدم إمكان تقييدها بمثل ذلك.

كما أنّ الإطلاق اللفظي يتمّ بالسكوت عن التقييد متّصلاً؛ فلا ينافيه ذكر القيد في كلام منفصل وإن كان القيد المنفصل مانعاً عن حجّية الظهور في الإطلاق كما يكون الخاص مانعاً من حجّية العام من دون أن يكون مزاحماً لأصل الظهور؛ وهذا بخلاف الإطلاق المقامي فإنّه حيث كان بملاك الاغترار يكون التنبيه على خلافه ولو في كلام منفصل - سابق أو لاحق - مانعاً من انعقاد أصل الإطلاق؛ فلا يغرّز المكلف ولا يقع في الخلاف إذا نُبّه ولو في

غير الكلام الخاص، بل يكون ملاك الإطلاق المقامي عدم التعرّض للبيان واقعاً، ولا يكفي في إثبات هذا الإطلاق عدم إحراز التعرّض له؛ فلو احتمل وصول البيان إلى المشافهين وانقطاعه عنّا لا يتمّ الإطلاق المقامي ما لم يتحقّق موضوعه - أعني ملاك الإغراء - بالنسبة إلينا. وهذا بخلاف الإطلاق اللفظي فإنّه حجة على الإطلاق ولو مع احتمال صدور القيد في كلام منفصل ما لم يحرز الصدور.

وعلى هذا فلو كان المنافي للإطلاق المقامي خبراً ضعيفاً سنداً بل ودلالة كفي في عدم إحراز الإطلاق المقامي؛ بخلاف الإطلاق اللفظي فإنّه حجة بدون إحراز الحجة على التقييد بمثل خبر معتبر السند والدلالة.

والسرّ في ذلك أنّ ملاك الإطلاق المقامي هو السكوت عن التنبيه على المخلاف؛ لا مجرد عدم إحراز التنبيه، فما لم يحرز السكوت لا يحرز الإطلاق؛ بخلاف الإطلاق اللفظي فإنّ ملاك اعتباره عدم وصول التنبيه على القيد، ولا يشترط فيه عدم صدور القيد واقعاً.

نعم، ربّما يكون عدم وصول المنبه على خلاف الإطلاق المقامي دليلاً على عدم صدوره؛ ومعه فيستكشف من عدم الوصول السكوت واقعاً، فيتحقّق الإطلاق المقامي مع عدم وصول المنبه على خلافه، ولكن لا بملاك عدم الوصول، بل بمناط عدم التحقّق المستكشف بعدم الوصول.

ولكن هذا لا يتمّ في جميع الإطلاقات المقاميّة، بل يختصّ بخصوص الموارد التي لو وقع التنبيه عليها لوصل؛ وهو إنّما يكون في خصوص مثل الأحكام التي يعمّ الابتلاء بها، ولا يجري في مطلق الأحكام.

فالإطلاق المقامي يشبه السيرة؛ حيث إنّ اعتبار السيرة بملاك عدم

الردع لا بمجرد عدم وصول الردع؛ ولذا يكون الخبر الضعيف المتضمن للردع مانعاً من إحراز الإمضاء وإن لم يحرز معه الردع أيضاً؛ لكون الملاك في اعتبار السيرة عدم الردع واقعاً، لا عدم إحراز الردع ليكون عدم الحجّة على الردع كافياً في إمضاء السيرة.

نعم، ربّما يستكشف من عدم وصول الردع عن السيرة عدم صدور الردع، فتعتبر السيرة على تقدير عدم وصول الردع؛ ولكن لا بملك عدم الوصول، بل بملك عدم الحصول المستكشف بعدم الوصول.

ولمّا كانت السيرة عامّة ومحل ابتلاء عموم الناس لا بدّ أن يكون الردع متناسباً لها ليصلح رادعاً عنها؛ ولكون الداعي على نقل الردع كثيراً - لعموم الابتلاء - يكون الردع ملازماً عادة للشيوخ وتكرّر النقل، وهو ملازم للوصول إلينا، فيكون عدم وصول الردع في موارد السير العامة سيما المرتكزة بدرجة مؤكّدة دليلاً على عدم صدور الردع إنّما؛ لدلالة انتفاء اللازم أعني الشيوخ والوصول على انتفاء الملزوم أعني الصدور.

وبذلك تفرق السيرة عن الإطلاق المقامي؛ فإنّ التنبيه على خلاف الإطلاق لا يستلزم الوصول دائماً إذا لم تكن المسألة ممّا يعمّ الابتلاء بها، فلا يكون عدم الوصول دليلاً على عدم الصدور؛ وهذا بخلاف السيرة فإنّ الردع عنها ملازم للوصول لعموم الابتلاء وارتكاز السيرة عند عامّة الناس، فيكون عدم الوصول دليلاً على عدم صدور الردع من الأساس.

فقد تحقّق أنّ احتمال صدور المنافي للإطلاق المقامي كافٍ في إلغاء الإطلاق فضلاً عمّا إذا وصل المنافي بخبر ضعيف في السند أو الدلالة. كما أنّ الإطلاق المقامي على خلاف الأصل، فهو بحاجة إلى الإحراز،

بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه موافق للأصل بعد كون المتكلم في مقام البيان ولو بالأصل.

بيان ذلك: إنه إذا تحقق كون المتكلم بصدد البيان لا بصدد الإجمال فإنه يكون ترك التقييد دليلاً على كون المطلق موضوعاً للحكم؛ هذا في الإطلاق اللفظي. وأما في الإطلاق المقامي فإنه حيث يكون خارجاً عما هو بصدد بيانه، فلا يكون تصدي المتكلم للكلام دليلاً على الإطلاق. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إذا شك في كون المتكلم بصدد البيان في المطلقات اللفظية الأصل عند العقلاء هو كون المتكلم في مقام البيان لا الإجمال. ولا أصل عند العقلاء يثبت الإطلاق المقامي وأن المتكلم لابد أن يتعرض لما هو خارج عما هو بصدد بيانه حتى يكون عدم التعرض دليلاً على الإطلاق المقامي.

وبما ذكرنا اتضح معنى أن الأصل في المطلقات اللفظية كونها بصدد البيان، بخلاف الإطلاق المقامي فإنه خلاف الأصل؛ فإنه ليس المراد بذلك أنه إذا شك في كون الإطلاق المقامي بصدد البيان لا يحكم بالبيان؛ كيف والإطلاق المقامي إنما يتحقق فيما ليس المتكلم بصدد بيانه قطعاً بخلاف الإطلاق اللفظي فإنه يتصور فيه الإجمال كما يتصور فيه التصدي للبيان والأصل يقتضي الثاني؛ وأما في الإطلاق المقامي فإنه مع القطع بعدم كون الكلام والمتكلم بصدد بيانه يحكم به، وإلا فلو كان المتكلم بصدد بيانه دخل في الإطلاق اللفظي.

فمعنى أن الإطلاق المقامي خلاف الأصل هو أنه ما لم يحرز كون المتكلم ملزماً بالتنبيه على خلافه لا يحكم بالإطلاق المقامي؛ ولا يحرز نفي الحكم

المغفول الذي يقطع بنفيه على تقدير إحراز الإطلاق المقامي.

بقي الكلام في وجه إسناد الإطلاق المقامي إلى النصّ مع ما تقدّم من استناده حقيقة إلى مقام المولوية الذي هو مقام التحقّظ على الأغراض اللزوميّة ولو بسبب الغفلة العامّة.

والوجه في ذلك هو: أنّ الاغترار على تقدير السكوت يحصل مقارناً مع صدور اللفظ والنصّ وإن لم يكن بسببه؛ مثلاً يبيّن المخاطب بغسل الثوب في المرن على طهارة غسالة الثوب عند سماعه هذا الحكم من دون أن يكون هذا الحكم هو داعياً له إلى البناء على طهارة الغسالة، وإلا كان خارجاً من الإطلاق المقامي ومندرجاً في الإطلاق اللفظي.

شأن الإطلاق المقامي فيما طابق الاحتياط

ثمّ إنّّه قد ظهر بما ذكرنا من مناط الإطلاق المقامي الذي هو الاغترار أنّه لا يتمّ فيما كان مفاد الإطلاق موافقاً للاحتياط؛ وأنّه ينحصر فيما كان الاغترار منشأ لفوات شيء على المخاطب والمكلف، فلو شكّ في وجوب شيء على المكلف وكان مقتضى الإطلاق المقامي - حيث يتمّ - إثبات الوجوب لم يكن ذلك ثابتاً بملك الإطلاق المقامي.

فلو شكّ في حرمة تروك الإحرام على النائب في الحجّ واحتمل اختصاصها بمن يُحرّم عن نفسه فإنّه وإن انساق المخاطب بالنيابة - بعد علمه إجمالاً بجرمة أمور على المحرم - إلى الاعتقاد بجرمة تلك الأمور عليه أيضاً، ولكن هذه العقيدة على تقدير مخالفتها للواقع لا تفوّت على المكلف شيئاً؛ وإنّما تلزمه بما يوافق الاحتياط، فلا يعتبر الإطلاق المقامي معه؛ لعدم

جريان ملك الإطلاق المقامي فيه.

إلا أن يقال: إن ملك الإطلاق المقامي وإن لم يتمّ بلحاظ مقام العمل ولكنه تامّ بلحاظ مقام الإخبار حيث إنّ المخاطب يخبر بما اعتقده على أساس السكوت من ناحية الشارع والمتكلّم، فيكون إخباره كذباً، وفي الكذب مفسدة، وحيث إنّه ناشئ من سكوت الشارع، فيتمّ الإطلاق المقامي لا محالة.

وفيه: أنّ الكذب الخبري في المقام لا مفسدة فيه؛ والكذب الخبري أعني تعمّده فهو منتفٍ مع الاعتقاد وإن خالف الواقع.

ملاك الإطلاق المقامي

ثمّ إنّ الإطلاق المقامي كما يحصل على أساس استلزام عدمه التغيرير وتفويت الغرض اللزومي كذلك يحصل حيث استلزم خلافه الإجمال واللّغز، فلا ينحصر بموارد استلزام عدمه إغراء الناس. وعلى هذا الأساس يكون حمل الألفاظ المستعملة في كلام الشارع على المعاني العرفيّة، كما يمكن إسناد ذلك إلى الإغراء في فرض عدمه.

وتوضيح ذلك: أنّه لا ريب في استعمال الشارع للألفاظ المشتملة على معاني في العرف العام، ففما لم ينصب الشارع قرينة على اصطلاح خاصّ له في موارد استعماله لتلك الألفاظ تحمل على المعاني العرفيّة على أساس الإطلاق المقامي بأحد تقريبين على سبيل منع الخلوّ:

التقريب الأوّل: أنّ المتعارف والغالب عند سماع هذه الألفاظ هو حملها بصورة عفويّة على المعاني العرفيّة وعدم الالتفات إلى احتمال إرادة معنى

آخر منها، أو ثبوت اصطلاح خاص للشارع في موارد استعمالها، وهذا ما يُشكّل قرينة على إرادة تلك المعاني في استعمالات الشارع تحفظاً على أغراض الشارع اللزوميّة من الفوات الذي هو خلاف مقام الشارع وشأنه، حيث يستلزم ترك تنبيهه على ذلك لتفويت الأغراض.

التقريب الثاني: لو فرض التفات السامع إلى احتمال إرادة معنى آخر غير المتعارف فحيث لا تعيّن له يكون احتماله مساوqاً لإجمال اللفظ؛ واستعمال هذا الكمّ من الكلمات على وجه الإجمال أيضاً على خلاف مقام الحكمة.

أقسام الإطلاق المقامي

ثمّ إنّ الإطلاق المقامي يُطلق على وجه الاشتراك اللفظي على وجهين: أحدهما: ما يفرض فيه كون المتكلم بصدد البيان مفروضاً وعلى أساسه ينقدح للفظ ظهور. وهذا في الحقيقة إطلاق لفظي.

وثانيهما: ما يستكشف كون المتكلم بصدد البيان من نفس الإطلاق المقامي الذي مرجعه إلى استلزام عدم إرادة أمر خاصّ الإغراء أو الإجمال المنافيين للحكمة والأغراض العقلانيّة، وهذا هو الإطلاق المقامي حقيقة.

مثال الأوّل: ما تضمّن بيان أجزاء الصلاة تفصيلاً بالغضّ عن عنوان الصلاة، كمعتبرة حمّاد المعروفة فإنّها بصدد بيان ما يجب فعله - على الأقلّ - في الصلاة، فإذا شكّ بعده في وجوب شيء لم تتعرّض له المعتبرة كان إطلاقها المقامي نافياً لوجوبه لا محالة. ومن قبيله ما تضمّن بيان أجزاء الوضوء.

ومثال الثاني: ما ذكره الفقهاء في بحث نفي اشتراط قصد الوجه والتمييز في

العبادات، وكذا ما يقال في وحدة القضاء كقيّة مع الأداء، وكذا وحدة المندوب من الصلاة والصيام وغيرهما من العبادات مع الواجب منها في الكيفية من الأجزاء والشرائط، وما ذكره بعضهم: من تعيين المعاملات الصحيحة فيما يراه العرف صحيحاً بناءً على وضع أسامي المعاملات للصحيح وتفسيره بالصحيح والمؤثر الواقعي.

ثم إنّ المحقق للإطلاق المقامي هو استلزام عدمه لفوات الأغراض للزوميّة بنحو وسيع، فيشترط في تحقّقه كون الفئات من الأغراض للزوميّة، وهذا فارق بين دلالة الإطلاق المقامي وبين دلالة التقرير.

كما أنّه يشترط في الإطلاق المقامي استلزام عدمه لسعة الفئات من الأغراض للزوميّة، فلا يكفي لتحقّقه فوات بعض الأغراض للزوميّة ولونادراً.

ثمّ إنّّه قد ظهر بما قدّمناه الفرق بين الإطلاق المقامي وبين إلغاء الخصوصية عرفاً.

وتفصيل البحث محوّل إلى محله.

ثمّ إنّّي قد عملت رسالة أخرى في مسألة الإطلاق المقامي أكثر تفصيلاً وتنقيحاً علّنا ننشرها قريباً إنشاء الله تعالى.

فهرس الموضوعات

٧	حكم العمرة المفردة بالنسبة إلى النائي
٨	مفهوم «الحج» وشموله للعمرة
١١	كون البذل محققاً للاستطاعة حقيقة
١٣	القول بوجوب العمرة المفردة على النائي
١٤	أدلة الوجوب
٢٠	أدلة عدم الوجوب
٢١	دليل عام للمسائل عامة البلوى
٢٤	فرق العمرة المفردة عن المسائل عامة الابتلاء
٢٧	حكم العمرة المفردة بعد عمرة التمتع وقبل الحج
٢٨	مقتضى الأصل في المسألة
٢٩	أدلة المنع من العمرة المفردة بعد عمرة التمتع وقبل الحج
٣٢	فساد عمرة التمتع بالخروج من مكة قبل التلبس بالحج

- ٣٤ تحلل المعتمر مفرداً بعد التقصير وعدمه
- ٤٦ هل يستقرّ الحج بترك الخروج مع أول قافلة وعدم التمكن بعده؟
- ٤٧ الضابط في استقرار الحجّ
- ٤٩ النيابة عن الميت مع وفاء تركته وإن لم يستطع في حياته
- ٥٢ اختصاص النيابة الواجبة بالميت المستقرّ عليه الحج
- ٥٩ وجوب الحجّ عن الميت غير المستطيع في حياته
- ٦٧ عود إلى بدء
- ٦٩ تقوّم الاستطاعة بالإنفقات إليها
- ٧٩ حكم الاشتراك في القرعة إذا توقّف عليها الحج
- ٨٠ وجوب الحجّ قبل تجربة القرعة مع التمكن
- ٨١ مقدار الضمان بتأخير الوفاء
- ٨٢ توقّف الحج على سلوك غير طريقه
- ٨٤ وجوب الحج مع التمكن من طريق لا يعدّ طريقاً للحجّ
- ٨٦ التفاوت في مقدار نفقة الحجّ
- ٨٨ الدوران بين تخصيص دليل نفي الضرر وبين حكومته على دليل
- ٩٠ وجوب تجربة القرعة مع انحصار التمكن بها
- ٩١ وجوب الحج مع العلم بالإضطرار إلى تروك الإحرام
- ٩٢ وجوب الكفارة بالإضطرار إلى المغيط تقيّة
- ٩٦ جواز الإحرام مع العلم بالإضطرار إلى التروك
- ١٠٢ وجوب تجربة القرعة مع الشكّ في إصابتها
- ١١٢ ميقات من لا يمرّ بالمواقيت الخاصّة
- ١١٣ حكم محاذاة المواقيت
- ١١٧ أدلّة جواز الإحرام من المواضع المحاذية للمواقيت
- ١١٩ الأدلّة المعارضة

- ١٢٠ نصوص تحديد مواقيت الإحرام بمواضع خاصة.
- ١٢٢ الإحرام من المواقيت من تمام الحج والعمرة.
- ١٢٥ عدم جواز الإحرام إلّا من الوقت.
- ١٢٦ عدم التعدي بالإحرام إلى غير المواقيت.
- ١٢٧ عدم الإحرام قبل الميقات أو بعده.
- ١٣٤ كون إحرام حج التمتع من مكّة.
- ١٤٢ الإحرام لحج التمتع من المواقيت البعيدة.
- ١٤٧ تحديد وظيفة النائب.
- ١٥٠ ظهور بعض العناوين في الموضوعيّة.
- ١٥١ تحديد وظيفة النائب.
- ١٥٨ نوع حق الميّت في تركته بالنسبة إلى النيابة الواجبة عنه.
- ١٦٣ هل تصح الإجارة على العمل المشكوك صحته؟
- ١٦٧ حقيقة النيابة.
- ١٦٩ الفرق بين النيابة والتسبيب.
- ١٧٣ لبس الحذاء المخيط حال الإحرام.
- ١٧٣ أصناف المخيط المحظور حال الإحرام.
- ١٨١ لبس الحذاء الساتر لظهر القدم حال الإحرام.
- ١٨٥ بلوغ الصبي بعد الإحرام وقبل إكمال المناسك.
- ١٩٠ الأصل في الشبهات المفهوميّة لمتعلّقات التكاليف.
- ٢١٠ تحقيق الأصل في الشبهات المفهومية لمتعلّقات التكاليف.
- ٢١٠ الطواف في مكان أعلى من البيت.
- ٢١١ الشك في حدود منى.
- ٢١١ الشك في حدود وادي محسر.
- ٢١٢ السعي في مكان أعلى من الصفا والمروة.

- الشك في مقدار الجمرة ٢١٤
- الشك في إستناد الحركة في الطواف إلى الطائف ٢١٥
- الشك في حد منطقة أو مسجد الشجرة ٢١٨
- الشك في حدود مكة ٢١٩
- هل الوظيفة في هذه الموارد الإحتياط أو البراءة؟ ٢٢٠
- متعلق التكليف وحالاته ٢٢١
- انحلال العلم الإجمالي في الارتباطيات حكمي أو حقيقي؟ ٢٢٨
- الدوران بين التعيين والتخيير ٢٣٣
- رأي المحقق الخراساني ٢٣٨
- إشكال المحقق الإصفهاني ٢٣٩
- مناقشات للمحقق الإصفهاني ٢٤٠
- ضابط الأمر التوليدي في قبال الأمر العنواني ٢٤٣
- الشبهة المفهومية من أهل اللغة تساوق القطع بعدم الوضع ٢٤٦
- إشكال ودفع ٢٤٦
- بعض الفتاوى في تطبيق البرائة على الشبهات المفهومية ٢٤٧
- الإشكال على البراءة في موارد من الأقل والأكثر الارتباطيين ٢٤٨
- مناقشة الإشكال ٢٥١
- حكم الحج مع متابعة القاضي السني في حكمه بالهلال ٢٥٥
- نفوذ حكم الفقيه والإمام العادل في الهلال ٢٥٦
- دليلان شريفان عامان لأبواب الفقه ٢٥٨
- أدلة نفوذ حكم الإمام العادل في الهلال ٢٦٢
- ضابط نفوذ الحكم في الهلال ٢٦٣
- الإمام الذي ينفذ حكمه في الأهلة ٢٦٥
- شمول الإمام للعدل ولغير العدل ٢٧٢

٢٧٣	اختصاص نفوذ حكم الإمام في الهلال بالإمام العادل
٢٧٥	نفوذ حكم الإمام غير العادل في الهلال للحج وغيره
٢٨٤	نفوذ حكم القاضي السنّي في هلال ذي الحجة
٢٨٦	الاستدلال على إجزاء الحجّ مع متابعة قاضي السنّة
٢٨٧	مناقشة الاستدلال
٢٨٨	الاستدلال لجواز متابعة الحاكم السنّي بالروايات
٢٨٩	الاستدلال لجواز متابعة حكم السنّي بأدلة التقيّة
٢٩١	تشريع إمامة الحاجّ في نظام الحجّ
٢٩٣	نصوص تضمّنت تشريع إمامة الحاجّ في نظام الحج
٢٩٩	وظيفة الحاجّ على القول بعدم نفوذ حكم القاضي السنّي في الهلال
٣٠٠	اعتبار الأصل المثبت في إثبات أيّام الشهر وعناوينها الخاصّة
٣٠٦	حكم تأخّر الهلال عند القاضي السنّي عن الشيعة
٣١٠	نفوذ البيّنة واعتبارها وإن لم تشهد عند الحاكم
٣١١	تطبيقات لاعتبار الأصول والأمّارات مع العلم بمخالفتها للواقع
٣١٣	اعتبار البيّنة بملاك الكاشفيّة لا المطابقة الاتفاقيّة للواقع
٣١٥	عدم التلازم بين الحجّيّة وجواز التسبب إلى العمل بها
٣١٥	عدم جواز التسبب إلى مخالفة التكاليف وإن كان المخالف معذوراً
٣١٧	حكم التسبب إلى مخالفة الواقع وأنحائه
٣١٩	الفرق بين التسبب والاستناد وعدم التلازم بينهما
٣٢٠	حكم التسبب إلى مخالفة الواقع
٣٢٩	حدوث القول باشتراط وحدة الآفاق في الشهور
٣٣٠	اشتتار وحدة الآفاق قديماً والتسالم عليه
٣٣٠	كلمات الفقهاء في اشتراط وحدة الأفق وعدمه
٣٤٠	دعوى التلازم بين طلوع الهلال في بلد وطلوعه في سائر البلدان

- ٢٤٢ مناقشة كلام المحدث البحراني
- ٢٤٥ كلام المحقق الخوئي رحمته الله وتحليله
- ٢٥٠ اعتبار الاشتراك في الليل لدخول الشهر في غير بلد الرؤية
- ٢٥٣ مباني القول بوحدة الآفاق
- ٢٥٤ أقوال أهل السنة في وحدة الآفاق أو تعددها
- ٢٥٦ التحقيق في وحدة الآفاق في الشهر
- ٢٥٩ الأمر الأول: مفهوم الشهر بحسب العرف واللغة من حيث تقوّمه بطلوع
- ٢٥٩ الهلال في افق كلّ بلد أو كفاية الطلوع في بعض الآفاق
- ٢٦١ كفاية طلوع الهلال في بعض الآفاق لبداية الشهر لغة وعرفاً
- ٢٦٥ رؤية الهلال في بلد بعد تولّده في بلد آخر غير قابل للرؤية
- ٢٦٦ المرجع بعد إجمال مفهوم الشهر
- ٢٧٠ الأمر الثاني: الرجوع إلى الأصول بعد إجمال مفهوم الشهر
- ٢٧٠ الأمر الثالث: الأدلة الاجتهادية على وحدة الآفاق
- ٢٧٠ الاستدلال لوحدة الآفاق بمعتبرة محمد بن عيسى
- ٢٧٦ الاستدلال لوحدة الآفاق بسكوت المعصوم
- ٢٧٧ تحليل الاستدلال بمعتبرة محمد بن عيسى
- ٢٨٠ استدلال العلامة لوحدة الآفاق
- ٢٨٢ نصوص حجّية البيّنة في الأهلة وما يدلّ منها على وحدة الآفاق
- ٢٨٨ الاستدلال لوحدة الآفاق بالإطلاق
- ٢٨٩ عدم صلاحية العمومات للردع عن السير
- ٢٩١ نصوص أخرى في البيّنة على الشهر
- ٢٩٣ الاستدلال لاشتراط وحدة الأفق بالأمر بالصوم والإفطار للرؤية
- ٢٩٥ النهي عن أداء الفريضة بالتظنّي
- ٢٩٧ الاستدلال لوحدة الآفاق برواية البطائني

- ٤٠٠ الاستدلال بدعاء يوم الفطر
- ٤٠٠ الاستدلال بدعاء السمات
- ٤٠١ الاستدلال بنصوص رؤية الهلال قبل الزوال
- ٤٠٣ الاستدلال بما دلّ على عدّ أيّام من السنة الماضية
- ٤٠٨ الاستدلال لوحدة الآفاق بكون المدار على صوم الناس وحجّهم
- ٤٠٩ منشأ اشتراط وحدة الأفق
- ٤١٠ هل يمكن تبعض الليل في حساب الشهر؟
- ٤١٧ اشتراط اشتراك بلد الرؤية وغيره في الليل للحكم بحلول الشهر
- ٤٢١ الاستدلال لوحدة الآفاق بنصوص أخرى
- ٤٢٢ مناقشة الاستدلال بنصوص الرؤية لاشتراط وحدة الأفق
- ٤٢٤ دفع وهم عن دلالة نصوص وحدة الآفاق
- ٤٢٨ الاستدلال بالإطلاق المقامي على وحدة الآفاق
- ٤٢٩ تحديد الموقف لو فرض قصور النصوص عن إثبات وحدة الآفاق
- ٤٣٧ أدلة معارضة لأدلة وحدة الآفاق
- ٤٤٢ أدلة للقول بإشتراط وحدة الأفق
- ٤٤٣ الاستدلال لوحدة الآفاق بالأصل
- ٤٤٤ تحقيق مقتضى الأصل في الشهور
- ٤٧٤ اعتبار قول الخبير في الأهلة وعدمه
- ٤٧٦ احتمال الردع عن السيرة بالخبر الضعيف ونحوه
- ٤٨٣ كفاية قابليّة رؤية الهلال بآلات الرصد لدخول الشهر وجواز الشهادة
- ٤٨٤ الاستدلال لعدم كفاية القابليّة للرؤية بآلات الرصد
- ٤٨٧ عمدة الوجه في عدم كفاية القابليّة للرؤية بآلات الرصد
- ٤٩٠ شرط عقلائي منصوص لاعتبار الإخبار بالرؤية
- ٤٩٢ تحقيق ردّ الشهادة بالرؤية مع عدم موافقة المتصدّي لها

- تقريب لكفاية القابلية للرؤية بآلات الرصد ومناقشته ٢٩٧
- تقريب لعدم كفاية القابلية للرؤية بآلات الرصد ٢٩٨
- الاستدلال لعدم كفاية الرؤية بآلات الرصد ومناقشته ٢٩٩
- عدم الأخذ بالإطلاق في موارد التحديد ولزوم حمله على الفرد المتعارف ٥٠٠
- الاستدلال لكفاية القابلية للرؤية بآلات الرصد ٥٠٢
- ترجيح عدم كفاية الرؤية بآلات الرصد ٥٠٤

خاتمة

- حكم الاستدارة في صلاة الجماعة في المسجد الحرام ٥٠٩
- صلاة الجماعة في المسجد الحرام استدارة حول الكعبة ٥١٠
- مباني صحة الجماعة استدارة ٥١١
- كلمات الفقهاء في الصلاة مستديراً جماعة حول الكعبة ٥١٢
- كلمات علماء السنّة ٥١٨
- تحقيق المسألة ٥١٩
- الصلاة جماعة مع أهل السنّة ومن لا يقتدى به ٥٢٢
- وظيفة المصلّي خلف السنّي من حيث القراءة ٥٢٣
- اضطرار المصلّي خلف السنّي لترك القراءة ٥٣١
- وظيفة المصلّي خلف السنّي في الجهر والاختفات ٥٣٣
- حدّ الصوت في الصلاة الإخفائية ٥٣٥
- الصلاة جماعة مع الفاسق ٥٣٧
- وظيفة المصلّي خلف السنّي في قراءة السورة ٥٣٩
- جواز الصلاة مع أهل السنّة تكليفاً ٥٤٠
- ماهية الجماعة في الصلاة ٥٤١
- ضابط التقيّة المداراتيّة ٥٤٢

الملحق (١)

٥٤٧ حقيقة الإطلاق المقامي وفرقه عن الإطلاق اللفظي
٥٥٤ شأن الإطلاق المقامي فيما طابق الاحتياط
٥٥٥ ملاك الإطلاق المقامي
٥٥٦ أقسام الإطلاق المقامي