

وقوف در عرفات با عامه

○ حسن کاشانی

چکیده

یکی از اعمال حج که می‌بایست در زمان معینی در ماه ذی حجه به جا آورده شود، وقوف در عرفات و مشعر و مناست و هر سال حاکم حجاز، اول ماه ذی حجه را برای مشخص شدن زمان برپایی چنین اعمالی تعیین می‌کند. در این مقاله به بررسی این موضوع پرداخته شده که اگر شک در زمان تعیین شده از سوی حکومت عربستان یا علم به خلاف واقع بودن آن حاصل شود، حکم تکلیفی و وضعی نسبت به اعمال حج چیست؟ نویسنده برای پاسخ به این سؤال نخست به طرح آرای فقهای شیعه در این باره پرداخته و سپس در دو مقدمه، مسئله حریم زمانی برای بعضی زمان‌های خاص در شریعت و جمعی بودن عبادت حج را مطرح کرده و بدین طریق کوشیده است تصویری از امکان اجزاء عمل به حکم حاکم عربستان حتی در صورت

علم به مخالفت آن با واقع را ارائه دهد. آنگاه برای اثبات چنین امر ممکنى به سراغ ادله رفته و با بررسی چهار روایت در این باره و سیره امامان معصوم (ع) و ادله تقیّه و عسر و حرج به این نتیجه رسیده است که وقوف با عامه و به حکم حاکم حجاز در فرض شک و در فرض علم به خلاف، تکلیفاً جایز، بلکه در بعضی موارد واجب است و وضعاً صحیح و مجزى است.

کلید واژگان: حج، وقوف، ذی حجه، شعار، حریم زمانی، تقیّه، عسر و حرج، اجزاء.

*

پیش درآمد

از آنجا که اعمال حج باید در روزهای مخصوصی از ماه قمری انجام شود، شناخت ابتدای ماه قمری و به ویژه ماه ذی الحجه اهمیت ویژه‌ای دارد. از طرفی، چون مناسک حج از جمله شعائر دین و عبادت‌های گروهی به شمار می‌رود، مسئله ابتدای ماه در میان مسلمانان جنبه سیاسی و حکومتی پیدا کرده است و حاکم مسلمانان نقش تعیین‌کننده‌ای در آن ایفا می‌کند. هر چند ممکن است به نظر برسد مخالفت با رأی و حکم حاکم در تعیین ماه جنبه فردی دارد و برگشت آن به اختلاف در تشخیص موضوع است، اما چنین کاری به منزله مخالفت با حاکم و مشروع ندانستن حکومت اوست. از این رو، در طول تاریخ حاکمان دقت زیادی داشتند که بینند چه کسانی از حکم آنها در آغاز ماه پیروی کرده و چه کسانی زیر بار حکم آنها نرفته‌اند؛ زیرا این امر محک خوبی برای تشخیص موافقان از مخالفان به شمار می‌رفت.

چون حجاز در این زمان مانند سایر زمان‌ها زیر نظر حاکمان غیر شیعی اداره می‌شود، این سؤال پیش می‌آید که آیا با حکم حاکم اهل سنت، اول ماه ذی الحجه ثابت می‌شود یا خیر؟

ممکن است گفته شود: حکم حاکم آن خطه، هیچ نقشی در تعیین وظیفه شرعی مکلفان ندارد و هر کس باید به وظیفه خود عمل کند؛ زیرا در حکم هیچ اختلافی نیست؛ مثلاً همه فقها، چه شیعه و چه سنی، می‌گویند باید در روز نهم ذی الحجه در عرفات وقوف کرد. اختلاف بر سر تشخیص موضوع است و تشخیص موضوع بر عهده خود مکلف است. هر کس هر طور که برایش ثابت شد، باید عمل کند.

ولی این سخن مردود است؛ زیرا با توجه به آنچه گفته شد، تعیین آغاز ماه قمری از شئون حاکم شده است و اعتنا نکردن به حکم او در این زمینه به مثابه سلب مشروعیت از حاکم خواهد بود و تمرّد به حساب می‌آید و هیچ گاه او چنین اجازه‌ای نخواهد داد.

آنچه اهمیت مطلب را دو چندان می‌کند، این است که گاهی حاکمان دیار حجاز از روی غرض ورزی‌های سیاسی عمداً آغاز ماه را طوری اعلام می‌کنند که شیعیان را در فشار قرار دهند و آنها را وادار کنند که خلاف نظر فقهای خود در ابتدای ماه از حکم آنها تبعیت کنند، و این را نماد پیروزی خود و شکست طرف مقابل می‌دانند. شاید نمونه این برخورد را در حج ۱۴۲۸ بتوان مشاهده کرد که خلاف انتظار، آغاز ماه را با دو روز اختلاف اعلام کردند که اعتراضات زیادی را حتی از سوی دانشمندان خودشان نیز به دنبال داشت. این مختصر، با اشاره اجمالی به ادله و بررسی اقوال فقها، این موضوع مهم را بررسی و در پایان راه حل‌هایی موضوعی برای چنین مشکلاتی ارائه کرده است. در ضمن بحث، قواعد مهمی مطرح شده که در تمامی مسائل حج و بلکه در کل فقه بسیار مفید و کارگشاست؛ از آن جمله:

۱. قاعده حریم زمانی؛

۲. قاعده شعائر؛

۳. بحث در جوانب مختلف قاعده تقیه و تقریب جریان آن در موضوعات و در احکام وضعی و اثبات صحت وضعی؛

۴. تقریب جدیدی از قاعده لاجرح و خروج آن از لسان نفی محض و امکان اثبات حکم به وسیله آن.

لازم است یادآور شویم که در این نوشتار بهره‌های فراوانی از استاد ارجمند آیت الله شیخ محمد سند برده‌ام. امید است که این نوشتار مورد رضای ولی الله الاعظم امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) قرار گیرد، و خداوند توفیقات بیشتری در راه نشر مکتب اهل بیت (ع) به استاد ارجمند عطا فرماید.

اقوال در مسئله

الف) فقهای شیعه

مرحوم شهید در دروس تفصیل داده و فرموده که وقوف با آنها در روز هشتم و یازدهم مجزی نیست، اما در روز دهم احتمال اجزا می‌رود.^۱ از این جنید و علامه حلّی نقل کرده که آنها مطلقاً قائل به عدم اجزا می‌باشند^۲، ولی ظاهر کلمات علامه، عدم اجزا در صورت علم به خلاف و اجزا در صورت شک است.^۳

صاحب جواهر، در صورتی که به حکم حاکم عامه یوم الترویبه نزد ما عرفه آنها باشد، بعید ندانسته که وقوف با آنها مجزی باشد، و به ادله تقیه و لزوم عسر و حرج تمسک کرده و در پایان فرموده که ترك احتیاط در این مسئله سزاوار نیست.^۴ ولی

۱. الدروس الشرعية في فقه الاماميه، ج ۱، ص ۴۲۰.

۲. همان.

۳. تحرير الاحكام، ج ۱، ص ۱۰۲.

۴. جواهر الكلام، ج ۱۹، ص ۳۲.

در مناسک خود قول به عدم اجزا را پسندیده است .

شیخ انصاری در رساله تقیه به پیروی از صاحب جواهر در اکتفا به حکم آنها اشکال کرده است . اشکال او از این جهت است که در موضوعات تقیه راه ندارد . وی فقط یک صورت را استثنا کرده و آن صورتی است که مخالفت با آنها به معنای رد کردن حکم حاکم آنها از حیث مذهب باشد ، نه از حیث اشتباهش در تشخیص موضوع ؛ مانند اینکه حاکم عامه به جهت شهادت کسی ، حکم به آغاز ماه کند که شهادت او به مذهب حاکم مقبول و به مذهب ما مردود باشد . در چنین فرضی ، اختلاف در موضوع به اختلاف در حکم بر می گردد.^۵

اکثر متأخران و فقهای این عصر نیز در صورت شک ، قائل به اجزا و در صورت علم قائل به عدم اجزا شده اند . البته بعضی گفته اند عمل به حکم آنها در شرایط تقیه ، مطلقاً مجزی است ، چه در فرض علم به خلاف و یا شک در آن ، و در غیر شرایط تقیه نیز مطلقاً باید به وظیفه اولیه عمل کرد . برخی نیز گفته اند فقط در صورتی عمل به رأی آنها مجزی است که حکم آنها بر طبق موازین نزد خودشان باشد ، اما اگر طبق موازین شرعی نزد خودشان حکم نکرده بودند ، مطلقاً مجزی نیست .

دو مقدمه

قبل از بیان ادله ، لازم است دو مقدمه تذکر داده شود :

مقدمه اول : حریم زمانی

بنای عقلا بر این است که اگر برای زمان یا مکان خاصی احترام و یا حکم خاصی را بپذیرند ، برای زمان ها و یا مکان های مجاور آن نیز چنین احترام و حکمی را ، ولو در درجه ضعیف ، جاری می دانند ؛ مثلاً می گویند ایام و یا دهه و

۵ . التقیه ، شیخ مرتضی انصاری ، ص ۴۶ .

هفته فلان واقعه، با اینکه این واقعه در یک روز انجام شده است.

از ادله متعدد و مختلفی در ابواب مختلف فقهی استفاده می شود که شارع مقدس این بنای عقلا را پذیرفته و همان گونه که برای مکان های مورد نظرش حریم هایی قرار داده است، برای زمان های خاص نیز قائل به حریم است و جالب اینکه برخی از این حریم های زمانی و مکانی در حج نیز وارد شده است و این به معنای عدم استثنای حج از سایر مسائل مربوط نسبت به حریم زمانی و مکانی است. حریم مکانی مانند وقوف در نقاط نزدیک به عرفات و منا در صورت ازدحام جمعیت در موقف، به طوری که مانع وقوف در این مکان ها باشد. در چنین فرضی باید در نزدیک ترین مکان به آن وقوف کرد:

عن سماعة، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إذا ضاقت عرفة كيف يصنعون؟

قال: يرتفعون إلى الجبل^۶؛

سماعه می گوید به امام صادق (ع) گفتم: اگر در عرفه جا کم بود حجاج چه کنند؟ فرمود: بالای کوه روند.

محمد بن الحسن باسناده عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن ابن أبي نصر، عن محمد بن سماعة، عن سماعة، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): إذا كثرت الناس بمنى وضاقت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى وادي محسر^۷ قلت: فإذا كثروا بجمع وضاقت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى المازمين. قلت: فإذا كانوا بالموقف وكثروا وضاقت عليهم كيف يصنعون؟ فقال: يرتفعون إلى الجبل...^۷.

شیخ طوسی با سند خود از سماعه نقل کرده که گفت از امام صادق (ع) سؤال کردم اگر مردم در منی زیاد شدند و جا برایشان تنگ شد چه کنند؟ فرمود: به

۶. وسائل الشیعة، ج ۱۳، کتاب الحج، ابواب احرام الحج والوقوف بعرفة، باب ۱۱، ح ۳.

۷. همان، ح ۴.

سمت وادی محسر بالا روند، گفتم اگر در مشعر چنین وضعیتی پیش آمد و از کثرت حجاج، جا تنگ شد چه کنند؟ فرمود از مازمین بالا بروند، گفتم: اگر در عرفات بودند و از کثرت حجاج جا برایشان تنگ بود چه کنند؟ فرمود: بالای کوه بروند.

از این نصوص استفاده می شود که شارع مقدس برای اطراف و نقاط نزدیک تر به مکان های مورد نظر خود، به حریمی قائل است و وقوف در آن حریم ها، گر چه باعث استیفای تمام ملاک نزد شارع نشود، اما دست کم مقداری از ملاک را استیفا می کند. از این رو، هرگاه وقوف در عرفات یا منا ممکن نباشد، نفرموده اند در هر مکانی که وقوف انجام شود، صحیح است؛ بلکه باید الأقرب فالأقرب باشد. این به معنای آن است که مکان های نزدیک به عرفات و منا، با سایر مکان ها فرق دارد و وقوف در آنها مرتبه ناقصی از واجب را استیفا می کند.

حریم زمانی هم مورد نظر شارع بوده است که نمونه هایی از آن به شرح زیر است:
۱. در مورد غسل جمعه وارد شده که اگر کسی می داند در جمعه آب پیدا نمی کند، روز پنج شنبه آن را انجام دهد^۸ و یا در روز شنبه آن را قضا کند.^۹ این گواه آن است که روز پنج شنبه و شنبه که مجاور با جمعه است، با سایر ایام تفاوت دارد و بخشی از ملاک و اهمیت روز جمعه به آنها هم سرایت می کند. در روایتی وارد شده که خداوند ملائکه را از عصر پنج شنبه به زمین فرو می فرستد که نشانه سرایت احترام جمعه به زمان نزدیک به آن است.^{۱۰}

۸. همان، کتاب الطهارة، ابواب الاغسال المسنونة، باب ۹ (باب استحباب تقدیم غسل یوم الخمیس لمن خاف قلة الماء یوم الجمعة).
۹. همان، باب ۱۰ (باب ان من فاته الغسل یوم الجمعة قبل الزوال استحب له قضاؤه فی بقية النهار او یوم السبت).
۱۰. بحار الانوار، ج ۸۶، ص ۳۶۱.

۲. در باب شب قدر وارد شده است که صبح آن نیز حکم شب قدر را دارد و مزیت‌هایی که برای عمل در شب قدر است، شامل آن نیز می‌شود.^{۱۱}
۳. در روایات وارد شده که از روز اول محرم، حزن و اندوه در چهره ائمه (علیهم السلام) ظاهر می‌شد و تا روز دهم شدت پیدا می‌کرد^{۱۲} و این ایام را ایام حزن می‌نامیدند.^{۱۳}
۴. فضایی برای روز غدیر ذکر شده تا سه روز ادامه دارد^{۱۴}. همین طور است آنچه در مورد روز نهم ربیع الاول وارد شده است.^{۱۵}
۵. در بحث وقوف اضطراری، شارع مقدس وقوف بعد از غروب را مجزی از وقوف در روز عرفه دانسته و یا وقوف بعد از طلوع فجر مجزی از وقوف در شب مشعر است، و همین طور است در منا. چنین احکامی نشان دهنده آن است که در این حریم‌ها، جزئی از ملاک وجود دارد که هنگام اضطرار، شارع به همان اکتفا می‌کند. اگر این حریم‌های زمانی با سایر زمان‌ها هیچ تفاوتی ندارد، چرا شارع فقط وقوف اضطراری در این حریم‌های زمانی را مجزی می‌داند، نه در سایر زمان‌ها را.
۶. وقتی حادثه‌ای مهم در یک روز اتفاق می‌افتد، عرف عقلا از روزهای نزدیک به آن حادثه به ایام آن واقعه یاد می‌کنند و حکم آن روز را به ایام مجاور آن سرایت می‌دهند. در روایات نیز مواردی از این قبیل وارد شده است. از باب نمونه:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

مجله جامع علوم انسانی

۱۱. امالی شیخ صدوق، ص ۷۵۱.
۱۲. بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۴۴، ص ۲۸۳.
۱۳. همان، ج ۴۵، ص ۲۵۶.
۱۴. اقبال الاعمال، سید بن طاووس، ج ۲، ص ۲۶۱.
۱۵. المحاضر، حسن بن سلیمان حلی، ص ۹۵.

- روی الصفار بسنده عن حفص الأبيض التمار، قال: دخلت على أبي
عبدالله (ع) أيام صلب المعلى بن خنيس ... ۱۶

صفار به سند خودش از حفص تمار نقل کرده که گفت: در همان روزهایی که
معلى بن خنيس را به صليب کشیده بودند خدمت امام صادق (ع) رفتم ...

- روی الحميري عن جعفر، عن أبيه: أن علياً (ع) كان يأمر مناديه بالكوفة أيام
الأضحى ... ۱۷

حمیری از امام صادق از پدرش علیهما السلام نقل کرده که فرمود: امیرالمؤمنین (ع)
به منادیش امر می فرمود در روزهای عید قربان در کوفه ندا کند ...

- تنبيه الخاطر: ابن محبوب يرفعه عن علي بن أبي رافع، قال ... فقالت لي:
بلغني أن في بيت مال أمير المؤمنين عقد لؤلؤ وهو في يدك، وأنا أحب أن
تعيرني به أتجمل به في أيام عيد الأضحى ... ۱۸

علی بن ابی رافع گوید: ... او به من گفت: شنیده‌ام در بیت المال
امیرالمؤمنین گردنبندی از لؤلؤ می باشد و اختیار آن با توست؟ دوست دارم آن
را به من عاریه دهی تا در روزهای عید قربان، خود را به آن زینت کنم ...

در این روایات با اینکه واقعه در یک روز اتفاق افتاده، اما حکم آن را به ایام
مجاور سرایت داده اند و از مجموع آنها تعبیر به ایام کرده اند. از مجموع این
شواهد، استفاده می شود که شارع مقدس بر طبق مشی عقلا، برای زمان حریم
قائل است و روزهای نزدیک به زمان مورد نظر نیز نزد شارع حکم همان روز را
دارد، یا درجه ای از حکم آن روز برای روزهای نزدیک به آن هست.

از این رو، در مسئله وقوف در عرفات یا مشعر و منا نیز می توان گفت هر چند
تمام ملاک که استیفائش لازم است، وقوف در همان ایام خاص است، اما اگر شارع

۱۶. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، ص ۴۲۳.

۱۷. قرب الاسناد، حمیری قمی، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.

۱۸. بحار الأنوار، ج ۴۰، ص ۳۳۷.

بنا به مصالحتی به وقوف در یک یا دو روز قبل یا بعد از آن امر کرد، چنین وقوفی مستوفی بعضی از ملاک و یکی از مراتب واجب است .
البته ما نمی خواهیم به این مقدمه استدلال کنیم ، اما فهم این مقدمه در فهم کیفیت استدلال به ادله آینده و کیفیت دلالت آنها مؤثر است .

مقدمه دوم: حج، عبادت جمعی

آنچه از ادله مختلف استفاده می شود، این است که حج عبادت گروهی و دسته جمعی است؛ همانند نماز جماعت که قوام آن به اجتماع است و ادای فردی آن محلّ به ملاک و مصلحتی است که شارع برای اجتماع در موسم در نظر گرفته است، هر چند ممکن است برخی از ملاک آن استیفا شود، اما تمام ملاک استیفا نخواهد شد. شواهد و دلایلی که این مدعا را اثبات می کند، به قرار زیر است:

۱. بنا بر نص قرآن و روایات و ضرورت دین، حج و مناسک آن یکی از شعائر الهی و دینی است. باید ابتدا بدانیم شعیره و شعائر چه معنایی دارد، تا استدلال به این ادله روشن شود.

شعیره در لغت به معنای علامت و نماد و چیزی است که جنبه اعلامی برای مکتب یا مذهب یا هر چیز دیگر را داشته باشد. قوام شعیره، به جنبه اعلامی بودن اوست. خلیل بن احمد فراهیدی در کتاب العین می گوید:

شعیره به شتر یا گاوی که برای قربانی حج می آورند گفته می شود، این شتر را برای مناسک حج اشعار کردم یعنی آن را مشخص شده قرار دادم که قربانی شود، و اشعار حیوان اینگونه است که پا چاقو ضربه ای به فرق سرش بزنند تا خون از او بریزد و با این کار معلوم شود که این قربانی حج است، و علت اینکه به این حیوان، شعیره یا شعار گفته می شود این است که تشعیر یعنی علامت گذاری حیوان برای قربانی کردن در ایام حج است.

در این عبارت سبب اطلاق شعیره بر قربانی را در حج قرآن، این می‌داند که با علامت گذاری حیوان، این حیوان به عنوان قربانی شناخته می‌شود و از هر جا بگذرد، همه می‌فهمند که این برای حج است.

جوهری در صحاح گوید:

شعائر، اعمال حج و هر چیزی است که نشانه‌ای برای اطاعت خدا قرار بگیرد. مشاعر مکان‌های مناسب حج هستند و به حواس نیز گفته می‌شود. شعار، هر چیزی است که روی لباس‌های دیگر پوشیده شود و شعار قوم در جنگ علامتی است که به وسیله آن یکدیگر را شناسایی می‌کنند. هنگامی که گفته می‌شود اندوه، آن مرد را اشعار کرد یعنی اندوه و غصه همانند لباس رو به او چسبید؛ او را اشعار کردم؛ بنابراین این اشعار شد، یعنی او را آگاه کردم بنابراین آگاه شد.

جوهری در این عبارت شعیره و شعائر را به معنی چیزی می‌داند که عکم و علامت بوده و همانند لباس رو معرف انسان باشد، و سبب حصول معرفت گردد. ابن فارس در مقاییس اللغة گوید: اشعار، آگاهی از طریق حواس است و مشاعر نیز از همین ریشه است؛ یعنی مکان‌هایی که نشانه و علامت دارد. مفردش نیز مشعر است و به مکان‌هایی گفته می‌شود که با علامت‌هایی نشانه گذاری شده است. از این کلمات و غیر آن به خوبی به دست می‌آید که رکن اساسی در شعیره و شعائر، جنبه اعلام و اظهار و اعلام است، آن هم نه اعلام فکری، بلکه اعلام حسی.

اکنون که مفهوم شعائر تا حدودی روشن شد، می‌گوییم حج آن گاه شعار و علامت و موجب اعلامی کلمه اسلام و ابراز توحید و نماد محسوس شریعت و علامت حیات و عزت اسلام خواهد بود که به صورت دسته جمعی انجام شود و ادای فرادای آن، سبب از دست رفتن جنبه شعیریت و شعاریت حج خواهد شد. در

این فریضه، وصف اجتماع مطلوب شارع است و به امر او چنین اجتماعی رخ داده است.

۲. در روایات مستفیضی، از مشعر تعبیر به جمع شده است، بنابر اینکه مراد از آن، اجتماع مردم در آن خطه باشد. این روایات نیز گویای این مطلب است که وصف اجتماع در مشاعر مورد نظر شارع است.

۳. در پاره‌ای از روایات وارد شده که اگر پنج نفر را در موقف درك کردی، حج تو مجزی است، و گرنه مجزی نیست. بر این اساس، فقط درك زمان و مکان کافی نیست، بلکه باید عده‌ای، و لو پنج نفر باشند تا حداقل ملاك اجتماع محقق شود. در این مورد به جهت خصوصیتش به همان مقدار از ملاك اجتماع اکتفا شده است، نه اینکه تمام ملاك با پنج نفر استیفا می‌شود، تا در سایر موارد نیز بگوییم اضافه بر این، عدد هیچ دخلی در تشدید ملاك ندارد؛ چون ملاکات احکام به دست شارع است و او در هر موردی با احاطه بر تمامی ملاك‌ها و مفاسد و مصالح به مقدار خاصی از ملاك اکتفا می‌کند. آنچه در اینجا مد نظر ما است، این است که این دلیل اصل وجود ملاك در اجتماع را اثبات می‌کند:

روی الكليني في الصحيح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: مَنْ أَدْرَكَ
 الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ وَعَلَيْهِ خَمْسَةٌ مِنَ النَّاسِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ. وَرَوَاهُ الصَّدُوقُ
 بِإِسْنَادِهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ: عَلَى خَمْسَةٍ مِنَ النَّاسِ. وَرَوَى فِي
 الْمَوْثِقِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (عليه السلام) قَالَ مَنْ أَدْرَكَ الْمَشْعَرَ الْحَرَامَ وَعَلَيْهِ
 خَمْسَةٌ مِنَ النَّاسِ قَبْلَ أَنْ تَزُولَ الشَّمْسُ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ؛ ۱۹

کلینی به سند صحیح از امام صادق (ع) روایت کرده که فرمودند: هر کس مشعر الحرام را در حالی که پنج نفر آنجا هستند درك کند هر آینه حج را درك کرده است.

۱۹. وسائل الشیعة، ج ۱۴، کتاب الحج، ابواب الوقوف بالمشعر، باب ۲۳، ح ۱۰ و ۱۱.

صدوق نیز با سند خود از ابن ابی یعفرور مانند این روایت را با اندک تغییری نقل کرده است.

در روایت موثقی از امام ششم نیز نقل کرده که فرمود: هر کس مشعر الحرام را در حالی درک کند که قبل از زوال خورشید، پنج نفر آنجا باشند، حج را درک کرده است.

۴. در پاره‌ای از روایات، ملاک درک وقوف در عرفات و مشعر، درک مردمی است که در آن دو منطقه قرار گرفته اند؛ مانند این دو روایت:

روى الشيخ ياسناده عن موسى بن القاسم عن الحسن بن محبوب عن علي بن رباب عن الحسن العطار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إذا أدرك الحاج عرفات قبل طلوع الفجر فأقبل من عرفات ولم يدرك الناس بجمع وجدتهم قد أقاضوا فليقف قليلاً بالمشعر الحرام وليلحق الناس بمنى ولا شيء عليه؛^{۲۰}

شیخ طوسی به سند خود از امام صادق (ع) نقل کرده که فرمود: هرگاه حاجی عرفات را قبل از طلوع فجر درک کند و از عرفات بیاید و مردم را در جمع (مشعر) درک نکند و ببیند که آنها از آنجا رفته اند باید اندکی در مشعر الحرام درنگ کرده و پس از آن به مردم در منی ملحق شود و تکلیفی بر عهده او نیست.

- روى الشيخ عن محمد عن سهل عن أبيه عن إدريس بن عبد الله، قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل أدرك الناس بجمع وخشي إن مضى إلى عرفات أن يفيض الناس من جمع قبل أن يدركها، فقال: إن ظن أن يدرك الناس بجمع قبل طلوع الشمس فليات عرفات فإن خشي أن لا يدرك جمعاً فليقف بجمع ثم ليفيض مع الناس فقد تم حجه؛^{۲۱}

۲۰. همان، باب ۲۴، ح ۱.

۲۱. همان، کتاب الحج، ابواب الوقوف بالمشعر، باب ۲۲، ح ۳.

شیخ به سند خود از ادریس بن عبدالله نقل می‌کند که گفت از امام صادق (ع) در مورد مردی پرسیدم که مردم را در جُمع (مشعر) درك کرده و می‌ترسد که اگر به عرفات برود مردم از مشعر کوچ کنند و او آنها را درك نکند. فرمود: اگر گمان دارد که قبل از طلوع خورشید مردم را در جُمع (مشعر) درك می‌کند به عرفات بیاید و اما اگر می‌ترسد که جُمع را درك نکند، همانجا بماند و سپس با مردم کوچ کند که حج او تمام است.

در این روایات امام (ع) نفرموده‌اند: «ادرك عرفات» و «یا ادرك جمع»، بلکه فرموده‌اند: «ادرك الناس بجمع». از این تعبیر معلوم می‌شود که درك ناس در جمع و عرفات، موضوعیتی دارد که شارع آن را لحاظ کرده است.

با توجه به این مقدمه می‌گوییم: وقتی وقوف در روز نهم واقعی، موجب از دست دادن ملاک اجتماع در مناسک باشد، در واقع بین رعایت مصلحت وقوف در روز عرفه واقعی با رعایت مصلحت اجتماع، تزاخم رخ می‌دهد، و از آنجا که حریم زمانی روز عرفه واجد بعضی از ملاک آن روز است، ممکن است شارع که واقف بر ملاکات احکام و مفاسد و مصالح است، به جهت اهمیت مصلحت اجتماع با وقوف در حریم زمانی روز عرفه به استیفای بعضی از ملاک وقوف، اکتفا کند. این مطلب در حقیقت تصویری از صحت واقعی حج در صورت وجود دلیل بر آن است.

بررسی ادله پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

پس از بیان این دو مقدمه می‌گوییم: در مسئله چند احتمال وجود دارد:

۱. متابعت از عامه جایز نباشد، نه تکلیفاً و نه وضعاً؛ یعنی هم تبعیت از آنها رافع مؤاخذه نباشد و هم اگر مکلف تبعیت کرد، حجتش فاسد شود.
۲. متابعت از عامه تنها تکلیفاً جایز باشد، اما از جهت حکم وضعی موجب فساد حج شود.

۳. متابعت از عامه هم تکلیفاً جایز باشد و هم وضعاً، و حج با تبعیت از عامه، صحیح و مجزی باشد، و این صحت و اجزا ظاهری است؛ یعنی فقط در صورتی حکم به اجزا و صحت می‌شود که احتمال مطابقت با واقع داده شود، اما در فرض قطع به خلاف، حج مجزی نباشد. همچنین اگر بعدها کشف خلاف شد، اعاده حج لازم است.

۴. همان صورت سوم، با این تفاوت که صحت حکم، واقعی باشد، به این معنا که این حکم مختص به صورت شک در واقع نیست و بین صورت علم به خلاف و شک در آن تفاوتی نباشد.

کسی از فقهای امامی به قول اول ملتزم نشده است. بنا بر این بحث ما در ادله، بعد از پذیرش جواز تکلیفی، در این است که آیا می‌توان از ادله، صحت وضعی حج را نیز استفاده کرد یا نه، و بر فرض اثبات صحت، آیا این صحت ظاهری است یا واقعی؟ البته برخی از فقها تفصیل‌های دیگری در مسئله داده‌اند که در نقل اقوال به آنها اشاره شد، و در طی مباحث آینده مطرح و نقد خواهد شد. این ادله به چند دسته تقسیم می‌شود:

دسته اول: روایات خاصه

روایت اول:

محمد بن الحسن یاسناده عن محمد بن علی بن محبوب عن العباس عن عبد الله بن المغیره عن ابي الجارود، قال: أنا شككنا سنة في عام من تلك الأعوام في الأضحى فلما دخلت على أبي جعفر (ع) و كان بعض أصحابنا يضحّي فقال: الفطر يوم يفطر الناس والأضحى يوم يضحى الناس والصوم يوم يصوم الناس^{۲۲}؛
شیخ طوسی به اسناد خود از ابی الجارود نقل کرده که گفت ما یکی از سالها

۲۲. همان، ج ۱۰، کتاب الصوم، ابواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۷، ح ۷.

در عید قربان شک کردیم، وقتی وارد بر امام باقر (ع) شدم در حالی که برخی از اصحاب ما آن روز را عید قربان قرار داده بودند، امام (ع) فرمودند: عید فطر روزی است که مردم آن را فطر بدانند و عید قربان روزی است که مردم آن را قربان بدانند و روزه روزی است که مردم روزه بگیرند.

سند روایت:

روایت این حدیث همگی ثقة‌اند و بحثی در موردشان نیست، مگر ابو الجارود که او نیز بنا بر تحقیق، ثقة است.

دلالت روایت:

ابتدا باید بدانیم که مراد از کلمه ناس در این روایت عموم اهل سنت است. (ائمه علیهم السلام) کلمه ناس را کنایه از جمهور مردم آن زمان قرار می‌دادند. نمونه‌هایی از این تعبیر در روایات متعددی وارد شده است. با توجه به این مطلب، این روایت را به دو گونه می‌توان تفسیر کرد:

احتمال اول: اینکه این روایت حاکم بر ادله فطر و اضحی باشد و موضوع آنها را توسعه دهد؛ یعنی شارع بگوید: فطر العامة عندي فطر و اضحاهم عندي اضحی؛ همان گونه که فرموده: «الطواف بالبيت صلاة».

در مانحن فیه این گونه بیان می‌شود که شارع مقدس احکامی را برای روز دهم ذی الحجّه و اول شوال واقعی جعل کرده، سپس می‌فرماید موضوع آن احکام فقط آن فرد واقعی نیست، بلکه آن روزی را که عامه دهم ذی الحجّه بدانند، نزد من نیز دهم ذی الحجّه است، و احکامی که آن را برای آن روز جعل کرده بودم، در این روز هم جاری است. این توسعه موضوع، دلیل محکوم به لسان شرح و تفسیر است.

ممکن است اشکال شود که ظاهر این روایت این است که در ظرف تقیه باید فقط عمل به حکم عامه کرد، و عمل به غیر آن مجزی نیست و این با لسان توسعه منافات

دارد؛ زیرا در توسعه عمل به اصل و بدل هر دو جایز است، اما در ما نحن فیه عمل به اصل (یعنی وقوف در روز نهم واقعی) جایز نیست و فقط باید به بدل عمل کرد. بنابراین باید گفت این روایت در مقام بیان حکم ثانوی است، به این معنا که در این شرایط حکم الله تغییر می کند و عمل به غیر آن فاقد مصلحت است؛ مانند کسی که به سفر برود که حکم الله در مورد نماز او تغییر می کند. پس هر دو حکم، واقعی است؛ هم روز نهم ذی الحجّه و هم روزی که عامه حکم به عرفه بودندش بکنند، ولی موضوع هر یک از این دو حکم متمایز از موضوع دیگری است.

جواب این اشکال این است که عمل نکردن به موضوع واقعی دلیل، نه از آن جهت است که وقوف در آن روز مصلحت ندارد، بلکه اصل مصلحت مربوط به همان موضوع واقعی است و خصوصیت تقیه و لزوم مراعات آن در ما نحن فیه سبب شده تا عمل به موضوع واقعی، مرضیّ شارع نباشد. این از باب تراحم دو تکلیف الزامی در مورد موضوع واقعی و ترجیح لزوم حفظ تقیه بر لزوم مراعات واقع است.

احتمال دیگر این است که بگوییم: امام (ع) فطر و اضحای آنها را اماره برای فطر و اضحای واقعی قرار داده است که بر این تقدیر، این حکم مختص به صورت شک می شود؛ زیرا حجیت اماره در فرض فقدان علم است و بنابراین احتمال، لزوم عمل به حکم عامه، حکم ظاهری خواهد بود و البته عمل به حکم ظاهری مجزی از واقع است. و اگر زمانی کشف خلاف شد، لزوم اعاده مربوط می شود به مبنای اصولی در بحث اجزای حکم ظاهری از حکم واقعی.

برخی برای تقویت این احتمال گفته اند: آنچه در حدیث آمده، فطر و اضحی است، و می دانیم که فطر و اضحی دو امر واقعی و دایر مدار واقع است، نه دایر مدار حکم حاکم. بنابراین حکم حاکم به عنوان اماره، بر این دو امر واقعی قرار می گیرد، نه اینکه واقع را تغییر دهد.

طریق دیگری از این حدیث مشتمل بر ذیلی است که در آن به این مطلب اشاره شده است. آن ذیل این است که ابی الجارود گوید:

سمعت ابا جعفر محمد بن علی (علیهما السلام) یقول: صم حین یصوم الناس وافطر حین یفطر الناس؛ فإن الله جعل الالهة مواقیت؛^{۲۳}
از امام باقر(ع) شنیدم که فرمود: همان روزی را که مردم روزه می گیرند، روزه بگیر و همان روزی را که مردم افطار می کنند، افطار کن؛ زیرا خداوند هلال ها را میقات هایی قرار داده است.

اینکه حضرت در این حدیث مدار را بر اهله و ابتدای ماه قمری قرار می دهند، به این معناست که تمام مدار در اضحی مثلاً بر گذشت ده روز از آغاز تولد هلال است. بنا بر این عمل جمهور اهل سنت، به عنوان اماره بر این امر واقعی است. به عبارت دیگر، این حدیث جعل اهله را متفرع بر لزوم عمل به قول عامه قرار داده است و این تفریع گویای آن است که عمل به قول عامه، از آن جهت لازم است که آن طریق مؤدّی به اهله و مواقیت واقعی است.

ممکن است توهم شود که اماره به چیزی گفته می شود که اغلب کاشف از واقع است و شارع مقدّس کشف غالب را لحاظ و درصد احتمال خلافی را که در آن موجود است، الغا کرده و سپس آن را علم تعبیدی قرار داده است. جهت طریقت از لوازم لاینفک اماره است و باید عند الجعل لحاظ شود، اما در ما نحن فیه، به هیچ عنوان جنبه کشفی در اعتبار دادن به حکم حاکم عامه لحاظ نشده است، بلکه این حکم فقط برای رعایت تقیه و مدارا با عامه است. شاهد بر این مدعا این است که حتی اماره ای که در کاشفیت اقوا از حکم عامه باشد نیز بر آن مقدّم نمی شود و این خود گواه آن است که عمل به قول عامه به جهت کاشفیت آن از واقع نیست. بنا بر این قول به اماره بودن حکم حاکم عامه، مردود است.

۲۳. همان، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۱۲، ح ۴.

جواب این توهم آن است که صحیح است که در اماره باید جهت طریقت و کاشفیت از واقع موجود باشد، اما این تنها ملاک در جعل حجیت برای اماره نیست، بلکه گاهی شارع احتمال اصابه ضعیف را به جهت رعایت مصلحت نوعی طریق به واقع قرار می دهد.

توضیح مطلب این است که همان گونه که در بحث جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان شده، تتمیم کشف یا الغای احتمال خلاف در اماره، ممکن است به یکی از این سه جهت باشد: یا به جهت قوت احتمال؛ یا به جهت قوت محتمل؛ و یا به جهت امر خارجی مانند حفظ نظام اجتماعی یا تسهیل بر مکلفان یا جلوگیری از وقوع در مفسده ای بزرگ تر از خطای واقع. در ما نحن فیه شارع مقدس، همان احتمال اصابه اندکی را که در حکم و عمل عامه است، طریق و اماره به واقع قرار داده است، و ملاک در این جعل قوت احتمال یا محتمل نیست، بلکه ملاک آن، حفظ جامعه شیعه و امنیت مذهبی و اجتماعی طایفه و بقای مذهب است؛ زیرا با ترك آن، مذهب در مخاطره قرار می گیرد. از همین رو، این اماره بر سایر اماراتی که ممکن است از جهت کاشفیت اقواباشند، مقدم باشد؛ زیرا تنها اقوائت احتمال اصابت به واقع، ملاک در جعل امارات نیست، بلکه در اینجا ملاک امر خارجی است.

رفع مؤاخذه یا اثبات صحت؟

اگر این حدیث در مقام بیان رفع حرمت تکلیفی پیروی از عامه و وقوع در مخالفت تکلیفی باشد و ربطی به اثبات اجزا و صحت وضعی نداشته باشد، نمی توان با آن صحت حجی را که از روی تقیه به جای آورده شده، اثبات کرد. اما اگر علاوه بر حکم تکلیفی در مقام بیان حکم وضعی نیز باشد، صحت وضعی اثبات می شود و چنین حجی صحیح و مجزی است.

ظاهر حدیث، در مقام بیان صحت عملی است که تقیه موافق با عامه عمل

شده است، نه اینکه فقط مؤاخذه بر متابعت از عامه را در بردارد و آن عمل مجزی نباشد و قضای آن لازم باشد.

این مطلب بنا بر احتمال دوم، بسیار روشن است؛ زیرا عمل به اماره مطلقاً مجزی از واقع است، مگر هنگامی که کشف خلاف شود، و این کشف خلاف باید به قطع باشد، نه با اماره دیگر؛ هر چند در کشف قوی تر از این اماره باشد؛ زیرا شارع در این مقام، حجیت تمامی امارات را الغا کرده و این اماره (حکم عامه) را بر همه آنها ترجیح داده است. بنابراین حتی در فرض وجود سایر امارات، نباید به آنها عمل کرد و حکم عامه بر همه آنها مقدم است، چه رسد به بعد از عمل، و اینکه ما بخواهیم با اماره دیگر از این اماره کشف خلاف کرده، حکم آن را نقض کنیم. از این رو، باید کشف خلاف از روی قطع باشد.

اما بنا بر احتمال اول می توان به دو وجه برای اثبات صحت و اجزا تمسک کرد:

۱. عید اضحی و فطر عامه به طور مطلق به منزله اضحی و فطر واقعی قرار گرفته است؛ یعنی تمامی آثار فطر و اضحای واقعی بر این مورد مترتب است، هم مؤاخذه را بر می دارد و هم مجزی از واقع است.

۲. دخول الف و لام جنس بر سر فطر و اضحی و صوم، دلالت بر حصر دارد؛ یعنی فقط فطر و اضحی همان روزی است که عامه قرار دهند و غیر از آن روز فطر و اضحایی نیست. این حصر به این معنی است که هر اثری که بر فطر و اضحای واقعی مترتب باشد، بر یوم یفطر الناس و یوم یضحی الناس هم مترتب است.

بله، چون ضرورت مذهب اهل بیت (علیهم السلام) بر بطلان تصویب است، آن هم نسبت به حکم اهل سنت، و چون واضح است که امام در مقام بیان حکم در شرایط تقیه است، بنابراین معنای این حدیث تنزیل ما حکم به العامة به منزله واقع،

و جعل بدل اضطراری برای فرد حقیقی است، نه تغییر یا احداث واقع به وسیله حکم آنها.

به بیان دیگر، اینکه مطلقاً می فرمایند: «الفطر یوم یفطر الناس و الاضحی یوم یضحی الناس و الصوم یوم یصوم الناس»، به این معنا نیست که فطر و اضحی و صوم وجود واقعی ندارند و وجود آنها فقط بستگی به حکم عامه دارد و هر گاه آنها حکم کردند، فطر واقعی موجود شود و اگر آنها حکم نکردند، اصلاً فطری وجود نداشته باشد. بطلان این مطلب در مذهب اهل بیت (ع) بی نیاز از بیان است؛ بلکه مراد آن است که در شرایط ابتلا به عامه، وظیفه شما فقط عمل به حکم آنهاست، و هیچ وظیفه دیگری ندارید. بنابراین حصر موجود در کلام امام، حصر فطر و اضحی و صوم به ما حکم به العامه نیست، بلکه حصر وظیفه مکلفان در تبعیت از حکم حاکم عامه است و همان طور که توضیح دادیم، مشروع نبودن عمل به واقع، نه از آن باب است که واقع مصلحت ندارد، بلکه به جهت اهمیت حفظ تقیه و تقدم ملاک او بر مراعات واقع است.

لازمه اطلاق تنزیل و حصر وظیفه مکلفان در عمل به ما حکم به العامه، اثبات اجزا و صحت آن عمل و عدم احتیاج به اعاده و قضاست، به این معنا که این حدیث نمی خواهد فقط مؤاخذه بر عمل به قول عامه را رفع کند، بلکه هم رفع مؤاخذه می کند و هم اثبات صحت و اجزای آن از واقع؛ زیرا اگر بنا بود فقط مؤاخذه رفع شود و عمل صحیح نباشد، نیاز به بیان داشت و ظاهر حدیث - همان طور که از ظاهر آن پیداست - این است که امام (علیه السلام) در مقام رفع شک و حیرت اصحاب و در مقام بیان وظیفه آنها بوده است، و در چنین مقامی می فرماید فقط و فقط شما یک وظیفه دارید و آن متابعت از عامه است. اگر بنا بود عمل مجزی نباشد، باید بیان می شد. بنا بر این هم اطلاق تنزیل و هم حصر وظیفه عملی به متابعت از عامه، دلیل بر اجزا و صحت است.

اشکال و جواب

برخی از روایات همین باب، دلالت بر وجوب قضای روزه ای دارند که به جهت حکم عامه افطار شده است^{۲۴}. این به آن معناست که حکم به متابعت از عامه، فقط رافع مؤاخذه تکلیفی است و اثبات صحت وضعی و اجزا نمی کند.

جواب این اشکال به دو وجه ممکن است:

اولاً، وجوب قضای صوم فقط در صورت علم به مخالفت حکم عامه با واقع

وارد شده است؛ زیرا در متن حدیث آمده که امام (ع) فرمود:

و انا والله أعلم انه يوم من شهر رمضان فکان إفتاري يوماً و قضائه أيسر عليّ

من أن يضرب عنقي ولا يعبد الله.

به خدا قسم می دانستم آن روز از ماه رمضان است ولی اینکه یک روز را افطار کنم و بعدها قضای آن را به جا آورم برای من راحت تر است تا اینکه گردنم زده شود و دیگر خدا عبادت نشود.

این به معنای نفی اجزا و صحت وضعی نیست، بلکه بدین معناست که این اجزا و صحت، حکم ظاهری است و فقط در صورت شک در واقع معتبر است. ثانیاً، تنزیل ممکن است تنها در بعضی از احکام مترتب بر موضوع باشد؛ مثلاً در وجوب افطار و رفع مؤاخذه آن در ماه رمضان، حکم عامه به منزله واقع بوده باشد، اما در مورد لزوم قضای روزه چنین تنزیلی نشده باشد. این تبعیض در تنزیل، نیاز به دلیل و قرینه خاص دارد که در مورد فطر آمده است، اما سایر موارد به اطلاق خود باقی خواهد ماند.

سرّ تبعیض در تنزیل این است که تنزیل غیر واقع به منزله واقع، هیچ معنایی ندارد به جز جعل احکام منزلّ علیه برای منزل، نه اینکه یک وجود اعتباری برای امر غیر واقعی جعل کنند. لبّ تنزیل این است که احکامی را که بر وجود واقعی مترتب است،

۲۴. وسائل الشیعة، ج ۱۰، ابواب ما یمسک عنه الصائم، باب ۵۷، ح ۵.

بر این مورد نیز مترتب سازند. بنا بر این می توان بعضی از احکام منزل^۱ علیه را برای منزل جعل کرد و بعضی دیگر را جعل نکرد، و هیچ ملازمه ای بین این دو نیست.

اجزای ظاهری یا واقعی؟

بعد از اثبات اجزا و صحت حج، باید ببینیم آیا این اجزای واقعی است یا ظاهری اگر اجزای واقعی باشد، پیروی از حکم عامه باعث صحت و اجزای حج است، چه در فرض علم به خلاف و یا شک در آن؛ زیرا حکم واقعی بین عالم و جاهل و شاک^۲ مشترك است. اما اگر این حکم ظاهری باشد، تنها در فرض جهل به واقع و یا شک در آن جاری خواهد شد؛ زیرا موضوع حکم ظاهری، شک در حکم واقعی است.

بینابر قول به اماریت، اجزای ظاهری واضح است؛ زیرا اماره حکم ظاهری است و در ظرف جهل به واقع معتبر است. اما بنا بر احتمال اول، ممکن است بگوییم این حکم واقعی بوده و هم فرض علم به خلاف و هم شک در آن را شامل شود. گاه برای تقویت این احتمال، به دو وجه اطلاق تنزیل و حصر که سابقاً توضیح داده شد نیز تمسک می شود، اما با توجه به اینکه مورد روایت در فرض شک است، این احتمال تضعیف می شود، به این معنا که دلیل تنزل از اول وسعت ندارد تا شامل فرض علم به خلاف شود؛ زیرا احتمال می رود که در فرض شک، امام حکم عامه را به منزله واقع قرار داده باشد، نه در مطلق احوال، فتأمل.

نتیجه بحث:

این حدیث از جهت سند، صحیح، و از جهت دلالت نیز تمام است و مفاد آن اجزای حجی است که به تبع عامه در وقوف اتیان شده است. قدر متیقن از این اجزا، اجزای ظاهری است.

روایت دوم:

معتبرة عبد الحمید الأزدي، قال: قلت لأبي عبد الله (ع): أكون في الجبل في القرية التي فيها خمسمائة من الناس؟ فقال: إذا كان كذلك فصم لصيامهم وافطر لفطرهم؛^{۲۵}

در معتبره عبد الحمید ازدی آمده است که گفت به امام صادق (ع) گفتیم: من در منطقه کوهستانی در روستایی زندگی می‌کنم که در آن پانصد نفر از مردم (عامه) هستند، فرمود: اگر چنین است پس با روزه آنها روزه بگیر و با افطار آنها افطار کن.

سند روایت:

عبد الحمید در این سند، یا عبد الحمید خفاف است که نجاشی در شرح حال برادرش حسین بن علا گفته که او «وجه» است، و یا عبد الحمید سمین که نجاشی او را توثیق کرده است. بله، شخص دیگری به نام عبد الحمید مسلم موجود است، ولی روایات او آن قدر اندک است که هنگام اطلاق، به او منصرف نمی‌شود.

دلالت روایت:

در ابتدا ممکن است احتمال داده شود که این حدیث بیان کننده این است که شهرت از امارات معتبر برای اثبات اول ماه است. وجه این احتمال این است که امام (ع) به عنوان قضیه شرطی فرمود: اگر پانصد نفر در آن قریه هستند، می‌توانی قول آنها را بگیری. مفهوم این قضیه این است که در غیر این صورت، عمل به حکم آنها جایز نیست و اطلاق مفهوم دلیل بر آن است که حتی اگر حکم حاکم عامه هم بود، نمی‌توان به آن عمل کرد. بنابر این ملاک در اعتبار قول عامه، کثرت افراد آنها و شهرت خواهد بود. در این فرض، اماریت مربوط به شهرت است، نه حکم حاکم عامه؛ بنا بر این حدیث مذکور از محل بحث خارج می‌شود.

۲۵. همان، ج ۱۰، کتاب الصوم، ابواب احکام شهر رمضان، باب ۱۲، ح ۳.

بعضی این احتمال را ترجیح داده^{۲۶} و حدیث را خارج از محل بحث دانسته‌اند، ولی می‌توان در این احتمال مناقشه کرد؛ زیرا مراد از شهرت کثرت رؤیت افراد است، و خواهد آمد که عامه برای رؤیت فرد هیچ اعتباری قائل نیستند و معتقدند که فقط حکم حاکم است که رؤیت فرد را معتبر می‌کند. بنابراین سوای حکم حاکم، شهرتی نزد عامه تشکیل نخواهد شد و منشأ شهرت، فقط حکم حاکم خواهد بود. بله، اگر تحقق شهرت نزد آنها از کثرت رؤیت حاصل شود، آن‌گاه خود حجت مستقل خواهد بود.

مفهوم این حدیث هم ربطی به اعتبار شهرت نزد عامه ندارد؛ زیرا مراد بیان مورد تنزیل است؛ یعنی ما حکم به العامه آن‌گاه به منزله واقع خواهد بود که انسان در میان مخالفان بوده و غلبه با ایشان باشد.

با مردود شدن این احتمال می‌گوییم: تفاوت میان این حدیث و حدیث قبل، این است که این حدیث در مقام بیان حکم است، اما حدیث قبل در مقام بیان موضوع بود؛ یعنی در موثقه ابی الجارود، امام علیه السلام مستقیم به سراغ موضوع رفت و آن را توسعه داد. پس از اینکه موضوع دلیل با تعبد امام توسعه پیدا کرد و یا قول عامه به عنوان اماره معتبر در موضوع پذیرفته شد، دیگر نیازی به بیان حکم نیست؛ زیرا داخل در عمومات ادله می‌شود.

اما در این حدیث، امام(ع) به طور مستقیم نظر به موضوع ندارد، بلکه به عنوان یک تکلیف محض می‌فرماید: «إذا كان كذلك فصم لصيامهم و افطرهم». این تکلیف ممکن است به جهت توسعه در موضوع دلیل فطر و صیام و یا جعل امارت برای حکم عامه باشد، که در این صورت عمومات فطر و صیام خود متکفل اثبات صحت و اجزاست. اما احتمال دارد که این تکلیف یک حکم محض باشد، به جهت تزامم ملاک وجوب صوم و افطار با ملاک تقیه و اولویت

۲۶. غنائم الایام، میرزای قمی، ج ۵، ص ۳۰۵.

ملاك تقیہ بر ملاك صوم و افطار . بنابراین فرض این حدیث ، فقط دلیل بر رفع عقوبت است ، نه اثبات صحت و اجزا .

به فرض اثبات صحت و اجزا ، تعدی از مورد روایت به عرفه و اضحی مردود است .
نتیجه بحث :

این حدیث از جهت سند موثق است و از جهت دلالت ، فقط دلیل بر رفع مواخذہ در متابعت از عامہ در فطر و صوم است ، و دلیل بر اجزا و صحت نیست .
روایت سوم :

محمد بن علي بن الحسين یاسناده عن العيص بن القاسم أنه سأل
أبا عبد الله (ع) عن الهلال إذا رآه القوم جميعاً فاتفقوا أنه لليلتين ، أيجوز
ذلك؟ قال : نعم؛^{۲۷}

صدوق به سند خودش از عیص بن قاسم نقل کرده که گفت : از امام صادق (ع) در مورد زمانی که همگی مردم هلال را ببینند و اتفاق نظر داشته باشند که هلال شب دوم است سؤال کردم ؛ آیا چنین کاری رواست؟ فرمود: آری .

سند حدیث :

سند این حدیث صحیح است و تمامی رجال آن عادل هستند .

دلالت حدیث :

در جمله «فاتفقوا انه ليلتين» دو احتمال وجود دارد :

احتمال اول اینکه عامه در شب اول هلال را مشاهده نکرده اند و در شب دوم به جهت وجود قرائن از قبیل مطوق بودن هلال یا طول مکث هلال در افق ، اتفاق نظر پیدا کرده اند که شب دوم ماه است .

احتمال دوم اینکه آنها در همان شب اول ، طبق موازین خود حکم به تولد هلال کرده اند ، ولی چون برخورد ما با آنها در شب دوم بوده و آن هنگام که از رأی
۲۷ . وسائل الشیعه ، ج ۱۰ ، کتاب الصوم ، أبواب احکام شهر رمضان ، باب ۱۲ ، ح ۵ .

آنها جویا شده ایم، معلوم شده که همگی متفق اند که امشب شب دوم ماه است. بنابراین اتفاق بر اینکه هلال شب دوم است، از این جهت است که ابتلای ما به آنها در شب دوم بوده است، نه اینکه آنها حکم به تولد هلال در شب قبل نکرده اند.

برخی اساتید فرموده اند که اگر مراد از حدیث احتمال اول باشد، این حدیث از بحث ما خارج است و ربطی به آن نخواهد داشت؛ زیرا اینکه آیا با تطویق و یا طول مکث می توان حکم کرد که اول ماه شب قبل بوده، بحثی است و اینکه اول ماه با حکم حاکم عامه ثابت می شود، بحثی دیگر^{۲۸}.

ولی به نظر ما، هر کدام از این دو احتمال را بپذیریم، این حدیث دلالت بر مطلب ما خواهد کرد؛ زیرا معیار در این باب، حکم عامه و عمل جمهور آنهاست، نه اینکه آیا آنها بر میزان صحیحی که مورد قبول ماست، حکم کرده اند یا نه، حتی اگر حکم حاکم آنها از روی هوا و هوس باشد، باز هم اطلاق روایات شامل آن است.

اکنون می گوئیم: در جمله «ایجوز ذلک؟» ممکن است از جواز وضعی یا جواز تکلیفی سؤال شده باشد. اگر سؤال از جواز تکلیفی باشد، این حدیث مانند حدیث دوم مثبت صحت وضعی نخواهد بود. اما اگر سؤال از جواز وضعی باشد، این حدیث قابل استدلال برای اثبات صحت و اجزای حج است؛ زیرا سؤال مستقیماً از صحت عملی است که به خاطر رعایت قول عامه، طبق نظر آنها در هلال اتیان شده است و امام (ع) صریحاً حکم آن جواز را تأیید کرده است.

ظاهر این حدیث این است که سؤال از جواز وضعی است، زیرا حکم به جواز تکلیفی و عمل به شرایط تقیه، واضح است و نیاز به سؤال ندارد، اضافه بر اینکه جواز، آن گاه حمل بر جواز تکلیفی می شود که جواز متعلق به عمل اختیاری شود؛ ولی در ما نحن فیه سائل جواز را به حکم و اتفاق آنها متعلق دانسته، و اتفاق آنها

۲۸. المعتمد فی شرح المناسک، کتاب الحج، ج ۴، ص ۸۵.

یک امر تکوینی واقعی است. وقتی جواز تعلق به امر تکوینی و واقعی پیدا کرد، ظاهرش این است که منصرف به مهم ترین اثر آن امر تکوینی می شود. در اینجا اولین اثر وفاق عامه و آنچه مهم است و اتفاق عامه برای آن محقق شده، اثبات هلال ماه است، نه رفع مؤاخذة. و وقتی سؤال از آن امر تکوینی می شود، ظاهر این است که سؤال از ترتیب اثر بر آن است. بنا براین سؤال از صحت وضعی خواهد بود.

نتیجه بحث:

سند این حدیث تام است و مفاد این حدیث، اثبات صحت وضعی و اجزای عملی است که به تبع عامه در اثبات اول ماه انجام شده است.

روایت چهارم:

موثقة سدیر عن أبي جعفر، قال: سألته عن صوم يوم عرفة، فقلت: جعلت فداك أنه يعدل صوم سنة. فقال: كان أبي لا يصومه. قلت: ولم ذاك؟ قال: ان يوم عرفة يوم دعاء ومسألة واتخوف أن يضعفني عن الدعاء وأكره أن أصومه واتخوف أن يكون يوم عرفة يوم أضحى وليس بيوم صوم؛^{۲۹}
سدیر گوید: از امام باقر (ع) در مورد روزه روز عرفة پرسیدم و گفتم فدایت شود روزه آن روز معادل روزه یک سال است، فرمود: پدر من آن روز را روزه نمی گرفت، گفتم چرا؟ فرمود: روز عرفة روز دعا و خواستن از خداست و می ترسم که روزه سبب ضعف من در دعا شود و خوش ندارم آن روز را روزه بگیرم و می ترسم که روز عرفة روز عید قربان باشد و روزه در آن روز صحیح نیست.

برخی دلالت این حدیث را این گونه تقریب کرده اند که خوف امام از اینکه روز عرفة مصادف با اضحی باشد، غالباً به این جهت بود که امام (ع) به قول عامه اعتنا
۲۹. وسائل الشیعه، ج ۱۰، کتاب الصوم، أبواب احکام شهر رمضان، باب ۲۳، ح ۶.

می‌کرد؛ زیرا اگر امام (ع) اعتنایی به قول عامه نکند و فقط بر طبق میزان صحیح معتبر شرعی عمل کند، جایی برای خوف مصادفت با اضحی باقی نمی‌ماند. ما نمی‌خواهیم بگوییم امام (ع) به واقع عمل می‌کند، بلکه اگر به اماره معتبر و حجت شرعی نیز عمل کند و اعتنایی به حکم حاکم عامه نکند، باز مجالی برای این خوف نیست؛ زیرا معنی حجیت اماره، القای احتمال خلاف است.

ولی این تقریب ناتمام است؛ زیرا حتی بنا بر اینکه امام به اماره معتبر عمل کرده باشد، باز مجال برای احتیاط هست؛ زیرا اماره حکم ظاهری است و در مقام ظاهر، القای احتمال خلاف می‌کند. این به معنای این نیست که اماره واقع را عوض کند، بلکه احتیاط در هر حالی نیکو است، حتی در صورت وجود اماره معتبر.

نتیجه بحث:

این حدیث از ناحیه سند موثق است، ولی از جهت دلالت بر اعتبار حکم حاکم عامه، مجمل است و قابل استدلال نیست.

دسته دوم: سیره مستمر

در زمان حضور ائمه (علیهم السلام) که حدود دو قرن و نیم به طول انجامیده است، هیچ موردی نقل نشده که ائمه (علیهم السلام) به شیعیان دستور داده باشند که خلاف رأی عامه رفتار کنند، با توجه به اینکه قطعاً در طول این دو قرن و نیم، که حاکمان جور بر مسند حکومت بوده‌اند، مواردی پیش آمده که حکم حاکم عامه، خلاف موازین شرعی نزد امامیه بوده است، حتی می‌توان ادعا کرد که در مواردی قطع به خلاف حاصل می‌شده است. اگر حصول موارد قطع به خلاف را نپذیریم، لا اقل توهم چنین معنایی در میان اصحاب حاصل شده است و این توهم که برای بعضی از مکلفان حاصل می‌شده که گمان می‌کردند در این سال قطع به خلاف حاصل شده است، در اذهان اصحاب سؤال ایجاد می‌کند و این مسئله را در معرض

ابتلا و تعرض قرار می دهد. اما حتی یک بار هم از ائمه (علیهم السلام) امر به مخالفت با آنها و لو باطناً، و یا احتیاط یا قضای حج در سال بعد نقل نشده است و اگر چنین چیزی بود، انگیزه بسیاری برای نقل آن بود و به حتم به دست ما می رسید. این در حالی است که ائمه (علیهم السلام) در بعضی از مسائل خلافی، صریحاً اعلام مخالفت کرده و به شیعیان نشان دستور داده اند که ولو در ظاهر، موافق آنها عمل کنند، اما در باطن و نیت طبق همان مذهب حق عمل کنند؛ مانند لزوم قضای روزه ای که به جهت تقیه افطار شده است^{۳۰}؛ یا در مورد احرام از مسلخ که میقات اهل سنت است، امام فرمود: صورتاً احرام ببندد، اما در قلبش نیت احرام از وادی العقیق کند^{۳۱}؛ یا به زراره امر فرمود که تلبیه را به لفظ حج بر زبان جاری کند، اما در نیت تمتع را قصد کند، و او سالیانی این کار را انجام می داد.^{۳۲}

در صحیح زراره چنین آمده است:

قال: قلت له: في مسح الخفين تقية؟ فقال: ثلاثة لا أتقي فيهن أحداً: شرب المسكر ومسح الخفين ومتعة الحج؛^{۳۳}

به او گفتم: آیا در مورد مسح بر کفش، تقیه جایز است فرمود: سه چیز است که من در آنها از هیچ کس تقیه نمی کنم: نوشیدن شراب و مسح بر کفش ها و متعه حج.

از این ادله استفاده می شود که در مسئله وقوف با عامه در موقف، ائمه (علیهم السلام) به تبعیت از آنها راضی بوده و مخالفتی را ابراز نکرده اند؛ همان طور که در

۳۰. همان، ج ۱۰، کتاب الصوم، ابواب ما يمسك عنه الصائم، باب ۵۷، ح ۵.

۳۱. همان، ج ۱۱، کتاب الحج، ابواب المواقيت، باب ۲، ح ۱۰.

۳۲. همان، ابواب اقسام الحج، باب ۳، ح ۱۹.

۳۳. همان، ج ۱۶، ابواب الامر والنهي، باب ۲۵، ح ۵.

سایر موارد مخالفت خود را ابراز نکرده اند.

قطعاً ابتلای شیعیان به وقوف با عامه و مسئله هلال ماه ذی الحجه، به مراتب بیشتر و فراگیر تر از ابتلایشان به تمتع و یا احرام از مسلخ بوده و با این حال، امر به احتیاط و جمع بین عمل به حکم حاکم عامه و میزان شرعی در ثبوت هلال و یا امر به قضای حج در سال بعد نشده است. این سیره قطعی که در معرض دید و ابتلای معصومان (علیهم السلام) بوده است و آنها سکوت کرده اند، در کنار این قرائن قطعی، دلیل قطعی بر رضا و امضای آنهاست.

اگر روایات سابق را به این مطلب بیفزاییم، دلیل بر امضا محکم تر می شود، اما ما از ذکر آنها صرف نظر کردیم؛ زیرا می خواهیم دلیل سیره به عنوان دلیل مستقل قرار گیرد تا حتی در صورت مناقشه در روایات پیش گفته، این سیره و امضای قطعی آن مورد شبهه قرار نگیرد.

نتیجه بحث:

سیره قطعی امضا شده از جانب شارع، دلیل قطعی بر اجزا و صحت حج است. این سیره هم شامل موارد احتمال مطابقت حکم حاکم عامه با واقع و هم شامل موارد قطع به خلاف می شود.

دسته سوم: ادله تقیه
 پیش از آنکه به بررسی دلیل تقیه پردازیم، لازم است ابتدا اقوال و نظریات عامه در مسئله هلال و متابعت از حکم حاکم روشن شود؛ چه فهم این امر در کیفیت استدلال بسیار مؤثر است.

ب) اقوال عامه

در کتاب الفقه علی المذاهب الاربعه آمده که حنفیان گویند:

اگر دو نفر هلال ماه شوال را رؤیت کنند و نزد قاضی شهادت دهند، اگر قاضی شهادت آنها را نپذیرد، بر آنها واجب است روزه بگیرند و اگر افطار کردند، قضای آن روز بر ایشان واجب است، ولی کفاره لازم نیست.

سپس از شافعیان نقل می کند که آنها می گویند:

تنها در صورتی روزه گرفتن در ابتدای ماه رمضان بر مسلمانان واجب می شود که قاضی شهادت شاهدان را شنیده باشد و بر طبق آن حکم کند. ۳۴

در همان کتاب آمده که اگر حاکم بر هر مذهبی که هست، حکم به اول ماه کرد، بر همه مسلمانان واجب است روزه بگیرند، حتی اگر مذهبشان مخالف با حاکم باشد؛ زیرا حکم حاکم اختلاف را بر می چیند، و همه مذاهب اربعه بر این نظر اتفاق دارند. ۳۵

مالکیان بر آن اند که اگر کسی خود هلال ماه شوال را ببیند، می تواند نیت افطار کند، ولی بر او جایز نیست که چیزی بخورد یا بیاشامد؛ هر چند در پنهانی. ۳۶
ابن قدامه در شرح کبیر می گوید:

اگر کسی به تنهایی هلال ماه شوال را ببیند، بنا به نظر مالک جایز نیست افطار کند و به نظر شافعی به شرطی افطار بر او جایز است که کسی او را نبیند. ۳۷

۳۴. الفقه علی المذاهب الاربعه، عبد الرحمن جزیری، دار احیاء التراث العربی، ج ۱، ص ۵۴۹.

۳۵. همان، ص ۵۵۱.

۳۶. همان، ص ۵۵۲.

۳۷. الشرح الکبیر، عبد الرحمن بن قدامه، ج ۳، ص ۱۱.

ابن قدامه در باب قضا از ابو حنیفه نقل کرده که حکم حاکم ظاهراً و باطناً نافذ است. این به آن معناست که مثلاً اگر حاکم به اشتباه در باره زمین به نفع دیگری حکم کند و آن را از مالک بگیرد و به غیر بدهد، این زمین در واقع هم از ملک مالک خارج می شود و هم به ملک آن شخص در می آید.

ابن قدامه می گوید:

اگر در یک سال همه حجاج در تشخیص روز عرفه خطا کنند، همان روز عرفه خواهد بود. او به این حدیث تمسک می کند که: «یوم عرفة الذی يعرف الناس فیه»؛^{۳۸} روز عرفه، روزی است که مردم آن را عرفه بدانند.

نیز از ابن سیرین نقل شده که او در تفسیر این حدیث نبوی «یوم عرفة الذی يعرف الناس فیه، وحجکم یوم تحجّون، والأضحی یوم تضحون»، روز عرفه، روزی است که مردم آن را عرفه بدانند و حج شما روزی است که به حج می روید و عید قربان روزی است که قربانی می کنید، گفته است:

آن روز همان روزی است که جماعت آن را قرار دهند، به این معنا که اگر همه مردم در تشخیص روز عرفه اشتباه کنند و سپس معلوم شود که اشتباه کرده اند، باز عرفه همان روزی است که جمیع مردم آن را عرفه قرار داده اند.

همین قول از شیبانی نیز در مبسوط سرخسی نقل شده و علامه حلی در تذکره نیز همین قول را از بعض عامه نقل کرده است.^{۳۹}

بعضی دیگر از عامه بعد از بیان این حکم و استناد به این حدیث گفته اند:

این روزی که مردم به اشتباه روز عرفه قرار داده اند، ظاهراً و باطناً روز عرفه است؛ زیرا هلال اسم برای آن روزی نیست که ماه در آسمان بیاید، بلکه

۳۸. همان، ص ۵۱۳.

۳۹. تذکرة الفقهاء، علامه حلی، ج ۸، ص ۱۹۱؛ سنن دارقطنی، ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۴؛ سنن بیهقی، ج ۵، ص ۱۷۶ و فتح العزیز، ج ۷، ص ۳۶۴-۳۶۵.

اسم است برای روزی که مردم آن را اول ماه بدانند و به این نام معروف

شود. ۴۰

خلاصه آنچه از مطالعه آرا و اقوال عامه به دست می آید، این است که حکم حاکم و وقوف جماعت نزد ایشان، سببیت دارد؛ یعنی حکم حاکم، حکم الله را تغییر می دهد. از همین رو، حتی کسانی که خودشان هلال را رؤیت کرده اند نیز حق ترتیب اثر به آن را ندارند، مگر آن زمان که حاکم بر طبق آن حکم کند، و اگر حاکم شهادتشان را نپذیرفت، بر آنها حرام است افطار کنند و اگر هم افطار کردند، باید قضای آن روز را بگیرند؛ زیرا به خاطر حکم حاکم، آن روز و لو از ماه شوال باشد، اما حکم ماه رمضان را پیدا خواهد کرد؛ حتی از برخی اقوال آنها سببیت مطلق استفاده شود، به این معنا که اصلاً و رای حکم حاکم واقعیتی نیست و هر چه هست، همان حکم حاکم است.

تقریب ادله تقیه

اکنون استدلال به ادله تقیه را با بیان چند نکته تقریب می کنیم:

نکته نخست: از این کلمات به خوبی به دست آمد که حکم اول ماه نزد آنها مشخص و تغییرناپذیر نیست و چنین نیست که حکم حاکم فقط تعیین کننده موضوع آن حکم ثابت باشد، بلکه حکم او مُغیّر حکم الله و یا مُحدث آن است. با توجه به این نکته، اشکال کلام صاحب جواهر و شیخ انصاری (اعلی الله مقامهما) روشن می شود که فرموده اند: «اختلاف ما با آنها فقط بر سر تشخیص موضوع است و در حکم اختلافی نداریم، و ادله تقیه، مربوط به موارد اختلاف در حکم است».

شیخ انصاری (رحمه الله) به جهت این اشکال، تمسک به ادله تقیه را به

۴۰. کشف القناع، بهوتی، ج ۲، ص ۶۰۹.

موردی منحصر کرده که حکم حاکم آنها بر طبق موازین ما نباشد، تا اختلاف در حکم صدق کند؛ ولو این اختلاف در حکم حجیت امارات برای اثبات هلال باشد^{۴۱}. وجه اشکال این است که از نظر اهل سنت، حکم حاکم راهی برای احراز موضوع نیست، بلکه خود آن مُغیّر حکم الله و یا محدث حکم است. بنا براین مخالفت با حکم حاکم آنها، مخالفت با حکم شرعی نزد ایشان است، نه اینکه تنها مخالفت با تشخیص آنها در ناحیه موضوع باشد.

آیت الله خوئی تمسک به دلیل تقیه را در خصوص موارد احتمال مطابقت حکم عامه با واقع را پذیرفته، می گوید:

در فرض علم به خلاف، مصداق تقیه نیست؛ زیرا عامه حکم حاکمشان را در فرض علم و قطع به خلاف نافذ نمی دانند. پس عمل به حکم عامه در فرض قطع به خلاف، عمل به مذهب عامه نیست؛ زیرا آنها در این فرض به حکم حاکمشان اعتنایی نمی کنند^{۴۲}.

ولی این کلام نیز مخدوش است؛ زیرا همان طور که از نقل اقوال عامه روشن شد، آنها حتی در صورت علم به خلاف نیز موظف اند به حکم حاکمشان عمل کنند و اگر بر خلاف آن عمل کردند، عملشان باطل است، گذشته از اینکه مقوم تقیه، موافقت یا مخالفت با مذهب فقهی عامه نیست، بلکه مقوم آن در تقیه خوفی، خوف از تعرض به نفس و مال و عرض، و در تقیه مداراتی، مدارا کردن با جمهور آنهاست. از این رو، اگر از ترس حاکم جائز انسان و ادار شود کاری بر خلاف مذهب عامه انجام دهد، ادله تقیه شامل آن می شود، و همان گونه که بیان کردیم، مخالفت با عامه در این مسئله به معنای زیر سؤال بردن مشروعیت سلطنت حاکم عامه است و این از بارزترین مصادیق تقیه است.

۴۱. التقیه، شیخ مرتضی انصاری، ص ۴۶.

۴۲. المعتمد فی شرح المناسک، آیت الله خوئی، ج ۲، ص ۱۹۸.

نکته دوم: حتی اگر بپذیریم که اختلاف موضوعی صرف است، باز جای تمسک به ادله تقیه می باشد؛ زیرا این کبرا که تقیه فقط مربوط به موارد اختلاف در حکم است، کبرای بدون دلیل است، بلکه دلیل بر خلاف آن قائم است. در هیچ یک از ادله تقیه، این قید وارد نشده که تقیه منحصر در موارد اختلاف در حکم است، بلکه ملاک و معیار در باب تقیه خوف بر نفس و مال و عرض است و یا مدارای با عامه، و هر جا این موضوع محقق شد، تقیه نیز به آن راه دارد، چه منشأ آن اختلاف در حکم باشد، چه موضوع. همانطور که در مقدمه بحث مطرح شد موضوع ابتدای هلال از موضوعات عمومی است که گاه محک امتحانی برای تشخیص موافقان از مخالفان به شمار می آمده است و اثبات و نفی هلال، از شئون والی و مربوط به سلطه حاکم بوده است. پس این مسئله در چنین فرضی، با وجود حساسیت حاکمان بر اینکه چه کسی به حکم او اعتنا می کند و چه کسی اعتنا نمی کند، از بارزترین مصادیق تقیه است؛ هر چند بپذیریم که اختلاف موضوعی است.

نکته سوم: آنچه از ادله تقیه استفاده می شود، این است که تقیه فقط رافع حکم تکلیفی نیست، بلکه حکم وضعی را نیز رفع می کند. توضیح مطلب این است که اگر تقیه فقط حکم تکلیفی را بر دارد و ربطی به حکم وضعی نداشته باشد، نتیجه این می شود که در شرایط تقیه مخالفت با واقع عقوبت ندارد، اما اینکه مجزی و مسقط تکلیف باشد، ثابت نمی شود. بنا بر این اگر از روی تقیه در اعمال حج به حکم حاکم عامه عمل کرد، ارتکاب محرمات احرام بر او جایز است و بر او باکی نیست که خلاف واقع مانند عامه عمل کند. اما اینکه این حج مجزی از حجة الاسلام باشد، ثابت نمی شود. بدین جهت، اگر حج بر او مستقر بود و یا استطاعتش تا سال بعد باقی ماند، باید سال بعد حج را به جا آورد. در سال بعد هم اگر توانست به واقع عمل کند، حجتش ساقط است، و الا به

همین ترتیب در سال‌های آینده عمل می‌کند، و اگر به هیچ عنوان نتوانست، کشف می‌شود که حج بر او واجب نبوده است.

اما اگر بگوییم ادله تقیه حکم وضعی را نیز بر می‌دارد و صحت وضعی را نیز اثبات می‌کند، همان حج اول مجزی و صحیح خواهد بود.

برای تقریب اثبات صحت این گونه ممکن است که بگوییم: دلیل تقیه، شرطیت و یا جزئیت آن شرط و جزئی را که از روی تقیه ترك کرده، ساقط می‌کند؛ همانند کسی که معذور از قیام در نماز باشد و وجوب قیام از او ساقط شده است. پس از آنکه شرطیت و جزئیت ساقط شد، آن عمل تام الأجزاء والشرائط خواهد بود و در نتیجه نماز نشسته او صحیح خواهد بود.

برخی از فقها نظر اول را برگزیده‌اند و ادله تقیه را فقط رافع حکم تکلیفی دانسته و اثبات صحت عمل به دلیل تقیه را نپذیرفته‌اند.^{۴۳} اما صحیح آن است که ادله تقیه هم رفع حکم تکلیفی و هم رفع حکم وضعی می‌کند و در نتیجه علاوه بر رفع عقاب، صحت عمل را نیز اثبات می‌کند.

بیان این مطلب به چند نحو ممکن است:

۱. عناوینی که در عمومات تقیه وارد شده، شامل رفع تکلیفی و رفع وضعی

است. این عمومات به بیان‌های گوناگونی آمده است که در ذیل می‌خوانید:

- صحیحۃ فضلاء: «التقیة فی کل شیء یضطر إلیه ابن آدم فقد أحله الله

له»؛^{۴۴} پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

در صحیحۃ فضلاء آمده است که: تقیه در هر چیزی است که انسان به انجام

آن ناچار شود. در چنین صورتی خداوند از تکاب آن را حلال کرده است.

- موثقة مسعدة بن صدقة: «... و تفسیر ما یتقی مثل أن یكون قوم سوء ظاهر

۴۳. المعتمد فی شرح المناسک، آیت الله خویی، ج ۲، ص ۱۹۵.

۴۴. وسائل الشیعه، ج ۱۶، ابواب الامر و النهی، باب ۲۵، ح ۲.

حکمهم و فعلهم علی غیر حکم الحق و فعله، فکلّ شیء یمعل المؤمن بینهم
لمکان التقیة مما لا یؤدی إلى الفساد فی الدین فأنه جائز؛^{۴۵}

تفسیر موارد تقیه مانند این است که حکومت علنی در دست گروه بدی باشد
که کارشان مخالف حکم و کار حق است. اگر مؤمن در چنین شرایطی از
روی تقیه کاری کند که باعث فساد در دین نشود، جایز است.

- صحیحہ ابي الصباح: «ما صنعتم من شیء أو حلفتم علیه من یمین فی تقیة
فأنتم منه فی سعة»؛^{۴۶}

در صحیحہ ابي الصباح آمده است: هر کاری که در شرایط تقیه انجام دهید یا
بر آن قسم بخورید، نسبت به آن کار آزاد هستید و تکلیفی بر عهده شما
نیست.

- موثقة سماعه: «فان التقیة واسعة و لیس شیء من التقیة إلا و صاحبها
ما جور علیها إن شاء الله»؛^{۴۷}

در موثقه سماعه آمده است: تقیه وسعت دارد و هر کاری که از روی تقیه
انجام شود، ثواب و پاداش دارد.

عناوین حلّ و سعه و جواز عام است و طبیعت آنها هم شامل حلّیت و سعه و
جواز تکلیفی می شود و هم حلّیت و سعه و جواز وضعی؛ همان طور که «أحلّ الله
البيع» هم شامل حلّیت وضعی می شود و هم حلّیت تکلیفی.

۲. در برخی از نصوص تصریح به صحت وضعی شده است:

- صحیحہ زراره، قال: قلت له: فی مسح الخفین تقیة؟ فقال: ثلاثة لا أتقی
فیهن أحداً شرب المسکر و مسح الخفین و متعة الحج، قال زرارة: ولم یقل

۴۵. همان، ح ۶.

۴۶. همان، ج ۲۳، کتاب الایمان، باب ۱۲، ح ۲.

۴۷. همان، ج ۸، ابواب صلاة الجماعة، باب ۵۶، ح ۲.

الواجب عليكم ان لاتتقوا فيهنّ احداً؛^{۴۸}

در صحیح زرارہ آمده است که گفت به امام عرض کردم: آیا تقیه در مورد مسح بر کفش‌ها جایز است؟ فرمود: سه چیز است که من در مورد آنها از هیچ کس تقیه نمی‌کنم: نوشیدن شراب و مسح بر کفش‌ها و متعه حج. زرارہ گفت: امام نفرمود که بر شما واجب است در این موارد از هیچ کس تقیه نکنید.

- صحیح هشام بن سالم فی حدیث، قال: «لا دین لمن لا تقیة له والتقیة فی کل شیء إلا فی النبیذ والمسح علی الخفین»؛^{۴۹}

در روایت صحیح از هشام بن سالم نقل شده که امام فرمود: کسی که تقیه ندارد دین ندارد و تقیه در هر چیزی جایز است جز در خوردن آب جو و مسح بر کفش‌ها.

استثنای «مسح علی الخفین» و «متعة الحج» گویای این مطلب است که به طبع اولی، تقیه در آنها جاری می‌شده است. جریان تقیه در «مسح علی الخفین» به معنای رفع حکم جزئیت «مسح علی الرجلین» عند التقیه است که لازمه اش صحت عمل است. بنابراین دلیل تقیه در سایر اجزا و شرایط، جاری است و جزئیت یا شرطیت آنها را رفع می‌کند، و وقتی جزئیت یا شرطیت رفع شد، صحت، لازمه قطعی آن است.

مطلب دیگری که از این حدیث قابل استفاده است، این است که امام (ع) از اعمال حج فقط متعه را استثنا فرموده است و این استثنا دلیل بر بقای سایر اجزا و شرایط حج، تحت عمومات تقیه است که یکی از آنها و قوف در عرفات است، از این جهت که مخالفت با آنها در این مسئله مخالفت با امیر الحاج و بی‌اعتنایی به

۴۸. وسائل الشیعه، ج ۱۶، أبواب الامر والنهی، باب ۲۵، ح ۵.

۴۹. همان، باب ۲۵، ح ۳.

سلطنت عامه به حساب می آید.

۳. ادله متعددی که در باب وضو و صلات، کیفیت عمل به تقیه را بیان کرده، به خوبی گویای آن است که عملی که از روی تقیه به جای آورده شده، مجزی و مبری ذمه است. این روایات از باب تخصیص ادله تقیه نیست، بلکه در مقام شرح و تطبیق ادله عامه تقیه است. بله، همان طور که خواهد آمد، باید اضطراب در تمام وقت باشد تا حکم به صحت و اجزا بشود.

۴. سیره مستمر بر عدم اعاده عملی که از روی تقیه به جا آورده شده؛ مانند تکتف در نماز. البته قدر متیقن از این سیره مواردی است که کثیر الابتلاست؛ مانند تکتف در نماز، شستن پاها در وضو، و تبعیت از حاکم عامه در وقوف عرفات. از آنجا که این گونه امور بسیار مورد ابتلای مؤمنان قرار می گیرد و در معرض دید معصومان (علیهم السلام) بوده، همین که ردعی از ناحیه آنها نشود، خود دلیل بر رضای معصوم (ع) از آن عمل و حکم به اجزاست.

مرحوم آیت الله خویی که اجزا در مطلق موارد تقیه را قبول ندارد، اما در خصوص موارد کثیر الابتلاء مانند وقوف با عامه در فرض شک، اجزا را با این بیان پذیرفته و فرموده است: «در چنین اموری که بسیار مورد ابتلای مکلفان است، عدم ردع کافی است که حکم به صحت عمل شود»^{۵۰}، خصوصاً این سیره ناشی از اوامر ائمه دین به لزوم مراعات تقیه است؛ یعنی قشر متشرع به جهت امثال امر امام (ع) عمل به تقیه می کردند و فهم آنها از اخبار تقیه اجزای وضعی بود و اگر چنین فهمی نادرست بود، حتماً ائمه (علیهم السلام) آن را بیان می کردند.

آری، در پاره ای از روایات آمده است که قبل از نماز با آنها یا بعد از آن، انسان در منزل نماز خود را بخواند^{۵۱}. اما این روایات در مورد تقیه مداراتی و آداب

۵۰. المعتمد فی شرح المناسک، آیت الله خویی، ج ۲، ص ۱۹۵.

۵۱. وسائل الشیعة، ج ۸، ابواب صلاة الجماعة، باب ۶/ح ۱ و ۲ و ۳ و ۸.

عشرت و زندگی با آنها وارد شده، نه در باب تقيه من جهة الخوف، و در این مقام، مطلوب فقط آن است که عامه را به مذهب خوش بین و به آنها تلقین کنیم که شیعیان مقید به نماز و عبادات هستند، و اینکه خود را در معرض تهمت قرار ندهیم و شر آنها را از خود دفع کنیم؛ چنان که در بعضی از روایات این باب وارد شده که فرموده اند: «حببونا إلى الناس، ما را محبوب مردم (عامه) سازید» یا «جروا إلینا کل مودة، هر مودت و دوستی را نسبت به ما جلب کنید» یا «لا تحملوا الناس علی اکتافکم، مردم (عامه) را بر گردن خود سوار نکنید که زبانشان علیه شما باز شود و شما را آزار دهند»، با توجه به اینکه نمازی که به عنوان تقيه مداراتی انجام می شود، نماز صوری است، نه واقعی.

مضافاً اینکه این روایات در فرض وجود مندوحه وارد شده است، و در آنها اضطرار در تمام وقت نبوده و مکلف مجبور به ترك طبیعی فعل نیست؛ یعنی مکلف می تواند عمل خود را به تمام و کمال، ما دامی که وقت فوت نشده، انجام دهد و مضطرّ به ترك عمل واقعی نیست، و شرط اساسی اجزا در تقيه همان طور که می آید، عدم مندوحه است.

نکته چهارم: اضطرار گاهی وضعی است و گاه تکلیفی. اگر اضطرار وضعی محقق شد، حکم وضعی رفع می شود؛ ولی اگر تنها اضطرار تکلیفی محقق شد، فقط حکم تکلیفی مرتفع می گردد، به این معنا که انسان باید مضطرّ به ترك جزء یا شرط شود تا جزئیت و شرطیت رفع شود، و اضطرار به ترك جزء و شرط محقق نمی شود، مگر با تحقق اضطرار در تمام وقت. از همین رو، در جایی که انسان در پاره ای از وقت به تقيه مبتلا شود و مجبور شود که مثلاً وضوی منکوس بگیرد، اما در تمام وقت چنین اضطراری نباشد، فقط حکم تکلیفی او رفع می شود و بر او جایز است که این عمل را، هر چند فی نفسه محرم باشد، انجام دهد، اما حکم وضعی رفع نمی شود؛ زیرا به ترك جزء و شرط در تمام وقت مضطرّ نیست.

به عبارت دیگر، اضطراب گاهی نسبت به فرد است و گاه نسبت به طبیعت. اگر انسان نسبت به یک فرد از افراد طبیعت مضطر شود، اضطراب به تمام طبیعت محقق نمی‌شود، و آنچه مورد اثر است، تحقق اضطراب به طبیعت است و تحقق آن در فرضی است که اضطراب در تمام وقت باشد. از همین روست که فقها در باب تقیه، عدم مندوحه را شرط کرده‌اند؛ یعنی تا زمانی که ممکن باشد انسان به وظیفه اولیه خود عمل کند و آن عمل خلاف مقتضای تقیه نباشد، تقیه موضوعی ندارد. بله، ممکن است نصوص خاصی وارد شود که در صورت اضطراب به فرد خاصی ولو اضطراب به کلی طبیعی محقق نشده باشد، شارع حکم به اجزاء کند؛ مانند حکم به اجزای خواندن اخفاتی حمد و سوره در اقتدای صوری به عامه در نمازهای جهری. در این فرض، حکم به لزوم جهر، ولو با عدم صدق اضطراب به ترك طبیعی آن، مرتفع است، اما اینها خلاف قاعده اولیه است و نیاز به دلیل خاص دارد.

بعضی اشکال کرده‌اند که در مانحن فیه، اضطراب وضعی محقق نمی‌شود؛ زیرا مکلف می‌تواند با عمره از احرام بیرون بیاید و اگر سال بعد استطاعتش باقی ماند یا حج در ذمه‌اش مستقر بود، در سال بعد حج را به جا آورد؛ زیرا حج وقت معینی ندارد که با انتهای آن وقتش فوت شود، بلکه هر سال که انجام شود، مجزی است و ادا خواهد بود و هیچ وقت قضا نمی‌شود. اگر در سال‌های بعد نیز به این مشکل برخورد و در هیچ سالی نتوانست به وظیفه خود عمل کند، معلوم می‌شود که حج بر او واجب نبوده است. این کلام به وجوهی مردود است:

۱. حج وقت مشخصی دارد که با فوت آن حج فوت می‌شود؛ همان طور که با فوت وقت نماز، نماز هم فوت می‌شود. این فوت به لحاظ محدودیت وقت و فوریت است. از همین رو، در روایات زیادی بر حج، اطلاق فوت شده است (فاته الحج)؛ مثلاً آمده اگر از کسی حج فوت شد، باید آن را در سال بعد به جا آورد، یا

اگر کسی به مکه بیاید ولی به وقوفین اضطراری و اختیاری نرسد، حجش فوت شده است. ۵۲.

بنابراین فرقی میان نماز و حج و سایر عبادات زمانی نیست؛ همان طور که با فوت وقت نماز فقط مصلحت وقت فوت می شود؛ هر چند اصل وجوب از بین نرود و بر مکلف واجب باشد که قضای آن را به جا آورد، خصوصاً اگر بگوییم قضا به امر جدید نیست و همان امر به ادا، متکفل وجوب قضا نیز هست. بنابراین هر چند با فوت وقت، اصل وجوب فوت نمی شود، اما مصلحت وقت فوت می شود و این خود ارتکاب مفسده است، و ممکن است انسان مضطر به آن شود.

۲. مستدل می گوید: امر به لزوم ادای حج بعد از تحقق استطاعت در همان سال، و همچنین امر به لزوم اتمام حج بعد از شروع آن در ایام معلومات، حکم وضعی را مقید به آن زمان نمی کند، به این معنا که اگر عصیان کرد و در آن سال حج را ادا نکرد، و یا حجش را ناتمام رها ساخت و در سال بعد حج را به جا آورد، آن حج کاملاً مجزی و صحیح است و به عنوان قضای حج سال قبل به حساب نمی آید، بلکه مانند سال قبل امر مستقل دارد و ربطی به قضای حج سال قبل ندارد.

ما می گوییم: این مطلب مسلم است، اما هر چند حکم وضعی مقید به وقت نشود، ولی حکم تکلیفی مقید به وقت است؛ یعنی به جا نیاوردن حج در سال استطاعت و یا انصراف از حج بعد از شروع آن، خود گناه و عصیان تکلیفی است، و این حکم تکلیفی مستلزم فوریت و ضیق وقت حج می شود. و اگر در این زمان مندوحه وجود نداشت، ارتکاب تقیه برای او مجزی و صحیح است؛ همان طور که در باب نماز اگر در وقتی که شرعاً مشخص شده، مندوحه نبود، همان نماز تقیه ای مجزی است؛ زیرا فوت نماز در وقت، حرام تکلیفی است؛ هر چند نماز بعد از

۵۲. وسائل الشیعة، ج ۱۱، کتاب الحج، ابواب وجوب الحج و شرائطه، باب ۱۷، ح ۵ و نیز ج ۱۴، ابواب الوقوف بالمشعر، باب ۲۷ / ۶ و ۱ و ب ۲۳ / ۲۰ و ب ۲۲ / ۲.

وقت هم صحیح باشد.

به تعبیر دیگر، مستشکل پذیرفته که در مورد امر تکلیفی (لزوم اتمام حج و عدم جواز تبدیل آن به عمره) اضطرار محقق است و از این رو، عصیان آن محذوری ندارد. نهایتاً ادعا می‌کند که او در امر وضعی مندوحه دارد؛ چون می‌تواند در سال بعد حج را ادا کند.

ما می‌گوییم: باید دید مندوحه یعنی چه، و عمل به تقیه مقید به عدم چه مندوحه‌ای شده است؟ مندوحه یعنی راه فرار، راهی که انسان به وسیله آن می‌تواند به وظیفه اولیه خود عمل کند و مرتکب هیچ حرام اولی نشود. در فرضی که فرار از عمل به خلاف واقع، مستلزم ارتکاب محرمی دیگر شود، چنین راهی مندوحه نیست و تخصصاً از بحث خارج خواهد بود.

در مندوحه باید عملی که به عنوان فرار از تقیه انجام می‌گیرد، به طبع اولی خود مباح باشد، نه اینکه با ادله تقیه بخوایم حلیت آن را اثبات کنیم؛ زیرا این مستلزم دور است. بیان دور این است که جریان دلیل تقیه در حکم تکلیفی و اثبات جواز ارتکاب آن، متوقف بر عدم جریان آن در حکم وضعی است؛ زیرا اگر دلیل تقیه در حکم وضعی جاری شود و حکم به صحت و اجزای حج کند، اصلاً اضطرار به ترك حج و تبدیل آن به عمره محقق نمی‌شود. پس صدق اضطرار در حکم تکلیفی و جریان دلیل تقیه برای اثبات حلیت آن، متوقف بر عدم جریان دلیل تقیه در حکم وضعی است. *گاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*

از سوی دیگر، شما می‌گویید: دلیل تقیه در حکم وضعی جاری نمی‌شود؛ چون دلیل تقیه، حکم تکلیفی را برداشته و بیرون آمدن از احرام با تبدیل حج به عمره جایز است. این سخن، دور صریح و خلاف فرض است؛ مثل اینکه کسی بگوید: اگر در تمام وقت نماز مبتلا به تقیه شدی، نیت نماز واقعی نکن، بلکه نماز صوری بخوان و بعد از وقت آن را قضا کن؛ چون دلیل تقیه، ترك نماز در وقت را

که یک حکم تکلیفی محض است، جایز می‌کند، و بعد از آن مندوحه در مورد حکم وضعی پدیدار می‌شود. به چنین عملی مندوحه نمی‌گویند، حتی اگر ادا و قضا را تابع یک امر بدانیم؛ زیرا چنین مندوحه ای مستلزم ارتکاب محرم است و مصلحت وقت را فوت می‌کند، هر چند اصل مصلحت نماز فوت نشود، و اثبات حلیت ترك مصلحت وقت به دلیل تقیه، مستلزم دور و خلف است.

در ما نحن فیه نیز همین طور است؛ زیرا تبدیل حج به عمره و عدم اتمام حج و یا عدم اقدام به حج در سال استطاعت، حرام و خلاف شرع است، و این مطلبی است که خود مستشکل آن را پذیرفته. بنا بر این ترك حج در امسال و اقدام به حج در سال آینده، مندوحه نیست، و آن به انتفای موضوع متفی است، و اثبات مندوحه بودن آن به دلیل تقیه ممکن نیست؛ زیرا مستلزم دور است.

نکته پنجم: در دلیل تقیه فرقی میان عالم به خلاف و شاق در آن نیست، بلکه شمولش برای عالم به خلاف، اظهر است.

نتیجه بحث:

ادله تقیه شامل ما نحن فیه می‌شود و صحت حج را اثبات می‌کند، و در آن فرقی بین قطع به خلاف و شک در آن نیست.

دسته چهارم: ادله عسر و حرج

ادله عسر و حرج دو مفاد دارد: یک مفاد رفع حکم حرجی، و دیگری مفاد بیان حکمت در تشریح و اینکه شریعت بر میسور بنا شده، نه بر معسور.

آنچه بین فقها معروف و مشهور است، مفاد اول است. در مقابل، برخی از بزرگان^{۵۳} با نفی مفاد اول اصرار بر این کرده‌اند که تنها چیزی که از ادله عسر و حرج استفاده می‌شود، مفاد دوم است، و ادله عسر و حرج تنها در مقام بیان این است که

۵۳. منتقی الاصول، آیت الله سید محمد حسینی روحانی، ج ۴، ص ۳۴۰-۳۵۰.

مبنای شریعت بر سخت گیری نیست و جعل احکام برای ایجاد سختی در زندگی افراد نبوده، بلکه غرض از جعل آن رسیدن به مقامات معنوی و عبودیت است و این ادله به هیچ وجه متکفل بیان رفع حکم در حالات حرج نیست.

فرق میان دو مفاد یاد شده این است که بنا بر مفاد اول، همان طور که مشهور می گوید، لسان ادله عسر و حرج لسان نفی است، به این معنا که اگر از حکمی عسر و حرج لازم آمد، آن را نفی می کند، همانند لسان لاضرر، و متکفل اثبات هیچ حکمی نیست.

اما بنا بر مفاد دوم، این ادله نه متکفل نفی حکم است و نه اثبات حکم، بلکه اصلاً ربطی به جنبه عملی ندارد. این ادله، بیانگر حکمت جعل احکام است؛ یعنی هدف خدا از جعل تشریعات و احکام، ایجاد مشقت و بستن دست و پای مکلفان و به زحمت انداختن آنها نیست، بلکه هدف تطهیر و رساندن آنها به اوج کمالات و ثواب های بی پایان و رضوان الله است و از آنجا که این هدف جز با این تشریعات فراهم نمی آید، از این رو، اقدام به چنین تشریعاتی کرده است. پس هدف اصلی چیز دیگری است و جعل این تشریعات مقدمه ای است برای رسیدن به آن؛ مانند اینکه شما از کسی چیزی می خواهید که مشقت دارد، بعد به او می گوید: من بنای به زحمت انداختن شما را ندارم و نمی خواهم شما را اذیت کنم، اما به خاطر فلان چیز چنین درخواستی از شما کردم، یا اینکه پدر به پسرش می گوید: من که تو را نزد مدرسه و استاد فرستادم، نمی خواستم که اذیتت کنم، بلکه می خواستم که دانا و تربیت شوی، با اینکه مدرسه رفتن برای اکثر اطفال مشقت دارد.

به نظر ما از ادله عسر و حرج هر دو مفاد استفاده می شود؛ بعضی از آنها فقط مفاد اول را اثبات می کند، و برخی مفاد دوم را، و بعضی هر دو مفاد را، و استدلال به این ادله به هر دو مفاد آن ممکن است.

بیان کیفیت استدلال به این ادله به هر دو مفاد آن متوقف بر بیان چند مقدمه است:

مقدمه نخست: همان طور که دلیل در دلالت مطابقی اش حجت است، در دلالت التزامی نیز حجت است. دلالت التزامی ممکن است فقط از یک دلیل و ممکن است از مجموع چند دلیل به دست آید. اگر دو یا چند دلیل، به گونه ای باشد که اگر هر دلیل را به تنهایی ملاحظه کنیم، دلالتی بر آن مطلب نداشته باشد، اما با ضمیمه آنها به یکدیگر یک مفاد التزامی استفاده شود، آن مفاد التزامی نیز حجت خواهد بود. گاه از این دلالت به دلالت اقتضا یا اشاره تعبیر می شود، و نمونه های فراوانی در فقه وجود دارد که فقها به آن تمسک جسته و احکامی را اثبات کرده اند.

مقدمه دوم: برخی از واجبات مراتب متعددی دارند، به این معنا که غرض مولا در آنها دارای مراتب متعددی است. بالاترین مرتبه از غرض، با ادای تمام و کمال واجب حاصل می شود، اما اگر واجب ناقص به جا آورده شود، بخشی از غرض استیفا شده است؛ مانند وضو که تمام غرض متوقف بر شستن تمام وجه و ذراعین است، اما اگر در این محل جبیره بود شارع به شستن غیر محل جبیره و مسح بر جبیره اکتفا کرده است. همچنین نماز که به هر مقدار توان ادای اجزا و شرایط بود، به همان مقدار غرض استیفا می شود و اتیانش لازم است. چنین نیست که ملاک در نماز بسیط و امرش مردد میان نفی و اثبات باشد، که یا با تمام اجزا و شرایط ادا شود تا ملاک حاصل شود، و اگر حتی یک جزء یا شرط متعذر شد، دیگر هیچ ملاکی در آن نباشد و اتیانش لازم نباشد.

بعضی از بزرگان^{۵۴} فرموده اند: چون واجباتی مانند نماز مرکب از اجزا و شرایط است، و ما می دانیم که مرکب با انتفای یک جزئش، منتفی می شود، بنابراین قاعده اولیه، اگر ادله دیگر نباشد، این است که اگر حتی یک جزء نماز متعذر شد، دیگر ملاکی برای به جا آوردن سایر اجزا باقی نماند؛ از این رو، نماز

۵۴. نظیر آیت الله خویی و استاد بزرگوار ما آیت الله تبریزی (اعلی الله مقامهما)؛ مصباح الاصول، ج ۲، ص ۴۴۳، و محاضرات فی اصول الفقه، ج ۴، ص ۳۴۰.

مطلوب نیست و ساقط می‌شود.

ولی این کلام مخدوش است؛ زیرا این سخن در صورتی صحیح است که غرض مولا بسیط باشد و دارای مراتب نباشد، اما اگر غرض درجات و مراتبی داشت، با به جا آوردن هر مقدار از مرکب، بخشی از غرض استیفا می‌شود. هر گاه بعضی از اجزا و شرایط در واجب متعذر یا متعسر شد و دیدیم که شارع اکتفا به فاقد آن اجزا و شرایط کرده، کشف می‌کنیم که آن واجب دارای درجات و مراتب است و غرض از آن بسیط نیست که با خلل در یک جزء یا شرط غرض به کلی از بین برود؛ مانند نماز که با فقدان برخی اجزا و شرایط واجب مانند: قیام، جلوس، خواندن سوره، استقرار، استقبال، جهر، خم شدن برای رکوع، پیشانی بر زمین نهادن در سجود، و...، شارع به سایر اجزا اکتفا کرده است.

کیفیت استدلال بنا بر مفاد اول

اما بنا بر مفاد اول و ادله‌ای که از آنها استفاده می‌شود که شارع مقدس حکم حرجی را رفع کرده است، همان طور که مشهور فرموده‌اند، با ضمیمه چند مطلب، استدلال واضح می‌شود:

۱. از مجموع ادله حج بر می‌آید که حج و ملاک آن درجات و مراتبی دارد که اگر یکی از اجزای آن متعذر شد، ملاک ساقط نمی‌شود، بلکه تحصیل ملاک در درجه بعد لازم و مطلوب است. این مطلب با نظر در ادله و قوف اضطراری و ادله خلل در حج به دست می‌آید.

۲. با توجه به آنچه در بحث حریم زمانی گفته شد، روزهای نزدیک به عرفه و اضحی نیز حائز بخشی از ملاک موجود در عرفه و اضحی است، و با اتیان و قوفین در آن روزها مرتبه‌ای از ملاک را استیفا می‌کند.

۳. حج نزد شارع اهمیت بسیار بالایی دارد و اهتمام زیادی به آن شده است.

از این ادله که به تواتر نقل شده، به دست می‌آید که تفویت ملاک موجود در حج، بسیار ناپسند است و شارع از آن راضی نیست.

۴. وقتی امری دارای مراتب شد و یک مرتبه از آن متعذر شد، عقلاً آن عمل را به کلی ترك نمی‌کنند، بلکه به اتیان مرتبه پایین‌تر اکتفا می‌کنند. این سیره در مواردی که آن امر بسیار مهم باشد، تشدید می‌شود و هر چه کار از اهمیت بیشتری برخوردار باشد، عقلاً با نبود برخی مراتب آن، سعی بیشتری در اتیان سایر مراتب دارند. این سیره مورد امضای شارع نیز هست.

۵. گذشت که حج عبادت جمعی است و اجتماع در آن، مقوم شعیره بودن حج است، و با فوت این وصف، ملاک مهمی در حج فوت شده است.

۶. در ادله عسر و حرج، بنا بر مفاد رفع حکم حرجی، شارع حکمی را که از آن حرج لازم آید، نفی کرده است. در ما نحن فیه فقط مرتبه‌ای از واجب مستلزم حرج است، نه جمیع مراتب آن، و رفع جمیع مراتب با وجود حرج در برخی مراتب، مستلزم تجاوز حکم از دایره موضوع است و هیچ‌گاه حکم از دایره موضوع تجاوز نمی‌کند و اوسع یا اضیق نمی‌شود.

با توجه به این مطالب واضح می‌شود که ادله عسر و حرج، فقط مرتبه‌ای را که از آن عسر و حرج لازم می‌آید، رفع کرده است، و آن مرتبه به اتیان و قوفین در روزهای واقعی آن است. اما اتیان و قوفین در روزهای مجاور به جهت متابعت از حکم عامه مستلزم حرج نیست، و فرض این است که چنین وقوفی، مستوفی بخشی از ملاک و قوفین است، گذشته از آنکه ملاک اجتماع و شعیره بودن را نیز استیفا می‌کند که خود نزد شارع بسیار مهم است.

بنابراین معنا ندارد که بگوییم ادله عسر و حرج اصل وجوب حج را رفع می‌کند، با اینکه از ادله دیگر به دست آورده‌ایم که وجوب حج مراتب و درجات دارد و حج نزد شارع بسیار مهم است. چنین کاری مخالف با سیره عقلا و تجاوز

از مقدار دلالت دلیل است؛ زیرا هیچ گاه عقلا در امور بسیار مهم، در صورت عجز و مشقت در بعضی از مراتب، آن امر را به کلی ترك نمی کنند، خصوصاً اگر رفع ید از برخی مراتب، موجب استیفای ملاك مهم دیگری باشد و ادله عسر و حرج نیز فقط مقدار معسور را بر می دارد، نه مقدار غیر معسور را. پس از رفع مقدار معسور، سایر اجزا و شرایط و مراتب واجب، تحت ادله اولیه وجوب باقی می ماند.

به عبارت دیگر، ما ادله عسر و حرج را از لسان نفی خارج نساختیم و از آن ادله، صحت و مطلوبیت سایر اجزا و مراتب را اثبات نکردیم، بلکه مطلوبیت سایر اجزا از اول وجود داشت، به این معنا که وقتی شارع عمل دارای مراتبی را واجب کرد و هر مرتبه ای از آن نزد شارع ملاك داشت و یک وجوب را برای آن جعل کرد، جزء جزء این عمل دارای ملاك است و مطلوب مولاست. البته هنگام انضمام و وجود جمیع اجزا و شرایط، ملاك به نحو کامل تری استیفا می شود، ولی اگر برخی از آن اجزا از بین رفت، فقط ملاك انضمام آن اجزا به سایر اجزا از دست می رود، ولی ملاك اجزای باقی مانده موجود است؛ زیرا لازمه مراتب داشتن واجب و تشکیک در ملاك، همین است. وقتی مرتبه پایین تر با فقد مرتبه بالاتر واجد ملاك بود، با رفع مرتبه بالاتر ملاك مرتبه پایین تر از بین نمی رود، نه اینکه رفع مرتبه بالاتر ایجاد ملاك در مرتبه پایین تر کند، بلکه مرتبه پایین تر از ابتدا واجد ملاك بود. بنابراین اثبات مطلوبیت مرتبه پایین تر، از ضمیمه ادله رفع مرتبه بالاتر، با ادله اصل وجوب آن عمل به دست می آید. البته ضمیمه ادله مثبت مراتب در آن واجب، و ادله اهتمام شارع به اصل آن واجب، و ادله ای که می گوید وقوف در روزهای مجاور مرتبه ای از وقوف را دارا هستند، و ادله مطلوبیت وصف اجتماع در حج، این مطلب را تثبیت و یا تقویت می کند.

اشکال و جواب

اگر اشکال شود که هنگامی با فقدان برخی اجزا مرتبه ای از ملاک در سایر اجزا باقی می ماند که آن جزء از ارکان نباشد. رکن یعنی چیزی که با فوت آن، اصل غرض منتفی می شود، نه مرتبه ای از غرض. وقتی ما احتمال بدهیم که آن جزء فوت شده در اصل غرض دخالت دارد، نمی توانیم احراز کنیم که آیا اجزای باقی مانده، مستوفی مرتبه ای از ملاک هستند یا خیر.

جواب این است که رکنیت نیاز به دلیل دارد. وقتی ما دلیل بر جزئیات امری داشتیم، اما دلیلی بر رکنیت آن نبود، آن جزء ظاهراً جزء غیر رکنی خواهد بود و آثار جزء غیر رکنی بر آن مترتب می شود. این مطلب با دلیل اجتهادی و اصل عملی، قابل اثبات است.

اما دلیل اجتهادی، اصالة الاطلاق است؛ زیرا رکنیت نیاز به مئونه زائد دارد، و وقتی مولا در مقام بیان جزئیت به طور اطلاق آن را رها کرد، کشف می شود که آن جزء رکن نیست. اما اصل عملی به این بیان است که رکنیت مستلزم تکلیف و جعل بیشتری است، و وقتی در این تکلیف زائد، شک کردیم براءت جاری می شود. آنچه ما نیاز داریم، امر عدمی است؛ یعنی عدم رکنیت، و آن با براءت اثبات می شود.

به علاوه، در بحث حریم زمانی اثبات کردیم که روزهای مجاور یک روز خاص نزد عقلا و شارع حائز بخشی از ملاک آن روز است. بنابراین با انتهای وقوف در آن روز، جمیع ملاک منتفی نمی شود، خصوصاً که این کار مستلزم احراز ملاک دیگری در حج است که آن ملاک، اجتماع و گروهی انجام دادن اعمال حج است که این ملاک نیز نزد شارع اهمیت فراوانی دارد.

کیفیت استدلال بنا بر مفاد دوم

اما بنا بر مفاد دوم ادله عسر و حرج که می‌گویند بنای احکام و تشریح بر سخت‌گیری نیست، بلکه بنای دین بر آسان بودن است، همان‌طور که در حدیث نبوی آمده است: «بعثت بالشريعة السهلة السمحة». بنابراین بنای شارع به عسر و حرج انداختن مکلفان نیست. از طرفی وقتی دیدیم از انجام یکی از تکالیف شرعی که بنایش بر عسر و حرج نیست، عسر و حرج لازم می‌آید، کشف می‌کنیم که شارع راضی به انجام آن کار نیست؛ چون خلاف بنای اوست و وقتی ببینیم که از طرف دیگر شارع بسیار به انجام آن کار تأکید و اصرار فرموده، کشف می‌کنیم که شارع فقط به ادای ما عداای معسور اکتفا کرده است.

اکنون با نظر به مجموع ادله عسر و حرج و اینکه بنای احکام الهی سمحه و سهله بودن و عدم عسر و حرج است، از ضمیمه این ادله به ادله اولیه احکام، و ادله تأکید و اهتمام شارع به خصوص حج، و ادله حریم زمانی، و ملاک اجتماع در حج، استفاده می‌شود که اگر در یکی از اجزا و شرایط عسر و حرج رخ داد، از آنجا که می‌دانیم شارع راضی به ترك آن عمل نیست، و می‌دانیم که ادای آن عمل در روزهای مجاور مستوفی بخشی از ملاک است، پس همان عمل ناقص مجزی خواهد بود. فرق این استدلال با استدلال بنا بر مفاد اول، این است که در آنجا ابتدا ذومراتب بودن واجب را اثبات و سپس با ادله عسر و حرج مرتبه‌اعلی را نفی می‌کردیم؛ اما در این بیان خود ضمیمه کردن این ادله کشف می‌کند که واجب دارای مراتب است، و شارع راضی به ترك همه مراتب آن نیست.

نمونه‌هایی از این چنین استدلالی در برخی از ابواب فقه وجود دارد:

۱. دلیل انسداد از چند مقدمه تشکیل می‌شود. یکی از مقدمات دلیل انسداد همین است. گفته می‌شود که چون احتیاط تام موجب عسر و حرج است، کشف می‌شود که شارع راضی به این کار نیست. از طرف دیگر، چون می‌دانیم شارع

راضی به ترك احكام نیست، بنا براین حجیت مطلق ظن اثبات می شود. همان طور که مشاهده می کنید، با اینکه لسان ادله عسر و حرج لسان نفی است نه لسان اثبات، اما با ضمیمه آن به سایر ادله، حجیت مطلق ظن اثبات می شود.

۲. اعمالی که مقلد بر طبق تقلید مجتهدی انجام داده و آن مجتهد وفات یافته، و پس از آن عدول به اعلم الاحیاء کرده و اعمال سابقش بر طبق فتوای مجتهد زنده باطل بوده است. در چنین فرضی، اکثر بزرگان متأخر، قائل شده اند که اعمال سابقش صحیح است و بر این مدعا، به ادله عسر و حرج تمسک کرده اند. در این فرض نیز می بینید که ادله عسر و حرج، مثبت صحت اعمال سابقش شده است.

۳. جماعتی از فقها بر آن اند که معامله با حکومت های جائز به دلیل لزوم عسر و حرج صحیح است و این صحت را، از راه لزوم عسر و حرج اثبات کرده اند. کاشف الغطاء^{۵۵} و محقق میرزای قمی^{۵۶} مواردی دیگر از این قبیل را ذکر کرده اند.

با توجه به این نکته، وجه مناقشه در کلام بعضی از متأخران روشن می شود که فرموده اند: ادله عسر و حرج، فقط نافی و رافع حکم است، نه مثبت حکم، و با تمسک به آنها نمی توان صحت را اثبات کرد. وجه مناقشه این است که آنچه نافی حکم است، فقط مدلول مطابقی ادله عسر و حرج است، اما با توجه به اینکه مفاد بعضی از ادله عسر و حرج این است که بنای احکام دین سهله و سمحه بودن و نفی عسر و اثبات یسر است، از ضمیمه اینها به ادله اولیه، مدلول های التزامی متعددی به حسب موارد به وجود می آید که یکی از آنها، اثبات صحت عمل ناقص و اجزای آن از عمل کامل است.

۵۵. رساله صغیره مشتملة علی قواعد ستة عشر، مخطوط.

۵۶. قوانین الاصول، ج ۲، مخطوط.

حرج نوعی یا شخصی

از ادله عسر و حرج مانند «بعثت بالشريعة السمحة السهلة» یا «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» ، استفاده می شود که ملاک، عسر و حرج نوعی است. بنابراین اگر عمل به وظیفه اولیه در وقوفین برای یک یا چند مکلف موجب عسر و حرج نشود، اما به لحاظ نوع مکلفان سبب حصول عسر و حرج باشد، شامل ادله عسر و حرج می شود و عمل به مقتضای حکم عامه، حتی برای کسی که در حق او عسر و حرجی نیست، صحیح خواهد بود.

مطلوبیت یا اجزا

بعد از آنکه اثبات شد اتیان به حج با متابعت از عامه مطلوب شارع است، و شارع راضی به ترك حج به جهت حرج در اتیان و وقوفین در روز مشخص نیست، می گوئیم اتیان به چنین حجی نه تنها مطلوب است، بلکه مجزی از واقع نیز هست. این بحث در اصول در بحث اجزای امر اضطراری از امر واقعی منقح شده است، قدر متیقن از اجزا موردی است که اضطرار تمام وقت را فراگیرد. در ما نحن فیه اضطرار در تمام وقت است؛ زیرا امکان اتیان به وقوفین در روز واقعی وجود ندارد و اتیان در روز دیگر نیز اتیان بعد از گذشتن وقت است. در بحث تقیه گذشت که حج، وقت مخصوصی دارد که با فوت آن، حج فوت می شود. علاوه بر این، در خصوص مسئله ما، اگر بگوئیم این حج مجزی نیست و لازم است آن را در سال های بعد تکرار کند، خود این حکم مستلزم عسر و حرج برای نوع مکلفان است، با توجه به اینکه در سال های بعد نیز غالباً این مشکل رخ می دهد، و برای اغلب آنان استطاعت با زحمت فراهم می شود، و تکرار مخارج حج در هر سال مستلزم حرج است.

قطع به خلاف یا احتمال مطابقت

با توجه به این نکات معلوم می شود که شارع مقدس وقوف با عامه را مجزی دانسته و در این حکم فرقی میان عالم به خلاف و شك در آن نیست؛ زیرا همان طور که در فرض شك عمل به وظیفه اولی موجب عسر و حرج است، در فرض علم به خلاف نیز چنین است. ندرت وقوع فرض علم به خلاف هم سبب خروج آن از مورد عسر و حرج نیست، خصوصاً به لحاظ عموم مکلفان؛ زیرا تمکن از ادای حج در سال آینده برای غالب مکلفان حاصل نمی شود و همان طور که گفتیم، وجود حرج برای عموم مکلفان کافی است تا حکم حتی برای کسی که برایش عسر و حرجی نیست، رفع شود.

نتیجه بحث

از ادله عسر و حرج استفاده شد که وقوف با عامه، در فرض شك و علم به خلاف، مطلوب و مجزی است. ملاک عسر و حرج نوعی است حتی اگر برای کسی بخصوصه عسر و حرج نداشته باشد.

شایان ذکر است که استدلال به ادله عسر و حرج به این بیان در موارد بسیار زیادی در حج کاربرد دارد، در صورتی که اتیان به وظیفه اولیه مستلزم عسر و حرج برای نوع مکلفان باشد. مانند سعی در محل جدید یا طبقه فوقانی، رمی جمرات به قسمت های افزوده شده یا از طبقات فوقانی، طواف خارج از حد یا بالاتر از سطح کعبه، قربانی در قربانگاه های جدید خارج از منا، و موارد بسیار زیادی که هر سال بیشتر می شود. این استدلال مفید است.

صور احتمال خلاف

از آنچه تا کنون بیان شد، معلوم گشت که علم به خلاف و یا شك در آن به هیچ وجه مؤثر در حکم نیست، و همان طور که در فرض احتمال مطابقت حکم حاکم عامه

با واقع، عمل برطبق آن مجزی است، همین طور است در فرض علم به خلاف . اما این که برخی از فقها (اعلی الله مقامهم) حکم را دایر مدار علم به خلاف و احتمال مطابقت با واقع کرده اند، لازم است این مسئله را از جهت موضوعی بررسی کنیم تا دانسته شود که در چه موردی علم به خلاف حاصل می شود و در چه موردی شک در مطابقت حکم آنها با واقع است . اگر ما از مبنای خود تنزل کنیم و بگوییم عمل به حکم حاکم عامه فقط در صورت احتمال مطابقت با واقع مجزی است، جا دارد بدانیم آیا امکان دارد علم به خلاف حاصل شود، و اگر امکانش هست، در چه مواردی علم به خلاف حاصل می شود. با بررسی این مسئله، مشکل اختلاف رأی عامه با رأی امامی در ابتدای ماه از جهت موضوع حل می شود، و بر فرض تنزل از مبنای مختار، باز این راه حل کاربرد دارد و مشکل اختلاف رأی میان حکام عامه با رأی امامی را تا حدود زیادی حل می کند. و روشن خواهد شد که علم به خلاف یا تحققش ممتنع و یا نادر است لذا این مشکل بر هر مبنایی قابل حل است .

اکنون می گوییم: چنان که از بیان این دسته از فقها روشن می شود، موضوع بحث احتمال مطابقت رأی حاکم اهل سنت با واقع است. بنا بر این نه احراز مطابقت لازم است و نه حجیت حکم آنها بر خودشان. فقط کافی است این احتمال داده شود که اول ماه همان روزی باشد که آنها اعلام کرده اند؛ هر چند این احتمال فی نفسه حجت شرعی نباشد. به بیان دیگر، لازم نیست رؤیت هلال علماً و یا علمياً اثبات شود، بلکه فقط کافی است احتمال آن برود و امکان رؤیت وجود داشته باشد و ممتنع نباشد.

با توجه به این مطلب می گوییم: آغاز هر ماه، یا با رؤیت هلال اثبات می شود و یا با گذشت سی روز از آغاز ماه قبل. اگر با هلال رؤیت نشود و فقط بخواهیم با گذشت سی روز از ماه قبل ابتدای این ماه را اثبات کنیم، هیچ گاه علم به مخالفت

حکم حاکم حجاز با واقع حاصل نمی شود؛ زیرا حکم به سی روز بودن ماه ذی القعدة به این دلیل است که ما هلال را در شب سی ام رؤیت نکرده ایم، نه اینکه هلال در آن شب متولد نشده بوده است؛ چنان که گفته شده: «عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود». از این رو، این حکم حکمی ظاهری است و موضوع حکم ظاهری شک در حکم واقعی است. پس ما در حکم واقعی شک داریم و این مساوی با احتمال مطابقت حکم آنها با واقع است.

بنابراین اگر علم به خلاف پیدا شود، فقط در صورتی است که ما با رؤیت هلال پی به نادرستی حکم آنها ببریم. این فرض نیز غیر واقع و یا بسیار نادر است؛ زیرا: احتمال مطابقت با واقع به دو صورت تصور می شود:

۱. احتمال بدهیم در افق حجاز هلال ماه متولد شده باشد؛
۲. احتمال بدهیم برای اهل حجاز ابتدای ماه ثابت شده باشد؛ هر چند تولد هلال در حجاز نباشد.

تفاوت میان این دو احتمال، آن است که در فرض اول فقط آن گاه می توانیم احتمال مطابقت با واقع را بدهیم که تولد هلال در افق حجاز ممکن باشد. اما بنا بر فرض دوم، هر چند در افق حجاز هلال متولد نشده و یا حتی تولدش ناممکن باشد، اما اگر در منطقه ای دیگر هلال متولد شود که حکمش در مورد حجاز نیز جاری شود، می توان گفت احتمال مطابقت با واقع وجود دارد.

توضیح اینکه در بحث لزوم اتحاد افق برای اثبات اول ماه، میان فقها اختلاف است. برخی قائل اند وحدت افق، شرط در حکم به آغاز ماه نیست و اگر هلال ماه در یک مکان رؤیت شود، برای تمامی مناطق کره زمین یا مناطقی که در شب با آن منطقه مشترك هستند، اول ماه ثابت می شود؛ هر چند در منطقه خودشان رؤیت هلال نشده باشد. عده ای دیگر از فقها می گویند رؤیت هلال در یک منطقه فقط برای کسانی اول ماه را اثبات می کند که در افق با آن منطقه مشترك باشند و یا افق

آنها قبل از افق این منطقه باشد.

بنابراین اگر در منطقه ای که افقش بعد از افق حجاز است، امکان رؤیت هلال باشد، قطعاً در حجاز نیز رؤیت هلال امکان خواهد داشت و در این نظر اختلافی نیست. اما بنابر نظر اول، اگر امکان تولد هلال ماه در هر جا که با حجاز در شب متحد است، وجود داشته باشد، امکان اول ماه بودن در حجاز نیز ثابت می شود؛ هر چند در حجاز امکان رؤیت نباشد.

بسیار واضح است که مراد از احتمالِ مطابقتِ حکمِ حاکمِ حجاز با واقع این نیست که فقط در آن منطقه هلال قابل رؤیت باشد؛ زیرا موضوع احکام شرعی، مترتب بر اثبات اول ماه است، چه در همان افق رؤیت شده باشد و چه در افق دیگری که در حکم با افق این منطقه متحد است.

آثار زیادی بر احتمال دوم، خصوصاً با توجه به فتوای عدم اشتراط وحدت افق، مترتب می شود. بسا ممکن است حاکم اهل سنت حکم به ابتدای ماه کند که نه بر طبق موازین شرعی بوده و نه در حجاز و مناطق اطراف آن رؤیت هلال شده و نه امکان رؤیت آن وجود داشته باشد. اما باز احتمال مطابقت حکم حاکم با واقع وجود داشته باشد؛ زیرا در افق دیگری از کره زمین امکان رؤیت می باشد.

صور علم به خلاف

با توجه به آنچه تا کنون گفته شد، صورتی که انسان علم به مخالفت حکم حاکم آنها با واقع پیدا کند، بسیار نادر است و اغلب مواردی که گمان می شود علم به خلاف است، در واقع چنین نیست و احتمال مطابقت با واقع داده می شود.

در زیر به صورتی که گاه چنین گمانی در آنها داده می شود، اشاره می کنیم:

۱. در جایی که آنها یک روز زودتر از افق کشورهایی مثل ایران ابتدای ماه را اعلام کرده باشند، که غالباً در این ایام چنین می شود. در این فرض احتمال دارد

خروج هلال از محاق مقارن غروب حجاز باشد و چون غروب مناطقی مانند ایران حدود یک ساعت قبل از غروب حجاز است، بنابراین ممکن است هنگام غروب ایران ماه در محاق بوده و یا تازه از محاق خارج شده است؛ به طوری که نورش کامل نشده باشد و لذا قابل رؤیت نباشد، اما پس از گذشت یک ساعت که غروب حجاز فرا می‌رسد، به کلی از محاق بیرون آمده و نورش کامل شده باشد. نیز احتمال دارد به خوبی استهلال نشده باشد؛ زیرا علم به زمان و مکان دقیق هلال در استهلال بسیار مؤثر است؛ همان طور که احتمال دارد مانعی از رؤیت در این مناطق بوده باشد.

۲. در جایی که آنها دو روز زودتر از زمانی که در مناطق ما هلال رؤیت شده، اول ماه را اعلام کنند. در این صورت اگر حتی در شب دوم آنها آسمان ما ابری بوده باشد و یا استهلال ممکن نباشد و یا به خوبی استهلال نکرده باشیم، نمی‌توان علم به خطای آنها داشت؛ زیرا ممکن است بنا بر توجیهی که گذشت، در شب اول آنها هلال برای ما قابل رؤیت نبوده و در شب دوم هم امکان استهلال نداشته است و یا با وجود مهارت کافی و در شرایط نبودن هیچ مانعی، استهلال نکرده ایم. اما اگر در هر دو شب، آسمان ما صاف و بدون ابر بوده و عده‌ای از متخصصان با مهارت کافی، برای استهلال با دقت به منازل هلال از جهت زمان و مکان در مناطق گوناگون رفته باشند و هلال را رؤیت نکرده باشند، ممکن است گفته شود علم به خلاف حاصل می‌شود؛ چون توجیهی که در صورت قبل گفتیم، اینجا جاری نیست؛ زیرا بر فرض که تولد هلال در شب اول مقارن غروب آنها باشد، اما این دلیل بر یک روز اختلاف می‌شود؛ زیرا در شب دوم که حدود ۲۴ ساعت از تولد هلال گذشته، باید قابل رؤیت باشد و مفروض آن است که در شب دوم هم با دقت کافی استهلال شده، ولی هلال رؤیت نشده است.

ولی باید توجه داشت که تولد هلال به معنی انعکاس نور خورشید از راه جرم

کره ماه است. بنابراین بین تولد هلال و جرم خورشید ارتباط تنگاتنگی وجود دارد. هر چه خورشید به سمت جنوبی کره زمین متمایل شود، تولد هلال نیز از قسمت نیم کره جنوبی زمین آغاز می‌گردد. بنا بر این در فصل زمستان که خورشید به سمت نیم کره جنوبی زمین متمایل است، آغاز تولد هلال از آن نیم کره خواهد بود.

از طرفی، اگر در قسمت جنوبی زمین هلال متولد شود، کروییت زمین مانع رؤیت کسانی است که در قسمت شمالی زمین ساکن هستند. فرض کنید هلال مقارن با غروب مناطق نیم کره جنوبی در دوردست ترین نقطه جنوب متولد شده باشد، کسانی که در مناطقی مانند ایران هستند، نه در آن شب هلال برایشان قابل رؤیت است و نه حتی در شب بعد؛ زیرا درست است که حدود ۲۴ ساعت از تولد هلال گذشته، اما میل جنوب خورشید و به تبع آن ماه، و قلّت مکث ماه در افق، سبب شده تا زمانی که بخواهد هلال از قسمت جنوبی کره زمین عبور کند و نورش به ما برسد، تمام شود و دیگر قابل رؤیت نباشد. این مطلب ممکن است نسبت به مناطق شمالی تر کره زمین مانند لندن به سه روز اختلاف نیز برسد. بنا بر این احتمال دارد که در مناطق جنوبی زمین در فصل زمستان هلال رؤیت شود و بعد از دو یا حتی سه روز در مناطق شمالی زمین رؤیت گردد.

این اختلاف دید در مناطق مختلف زمین به جهت میل تابستانی و زمستانی خورشید و ماه به سمت شمال و جنوب حاصل می‌شود. اگر شما دَوْران غرب به شرق زمین را نیز به آن ضمیمه کنید، این احتمال تقویت می‌شود؛ زیرا مناطق غربی کره زمین دیرتر از مناطق شرقی در تاریکی فرو می‌رود. بنابراین ممکن است در زمان تولد هلال پاسی از شب در مناطق شرقی گذشته باشد، ولی مناطق غربی، یا هنوز در شب فرو نرفته باشد و یا مقارن غروب آنها باشد. در این صورت در همین شبی که در مناطق شرقی هلال رؤیت نشده، امکان رؤیت برای مناطق غربی فراهم است. ضمیمه این دو مطلب به هم این مطلب را ثابت می‌کند که ممکن است بلکه

واقع است که هلال در مناطق شرقی و یا شمالی، با دو یا حتی سه روز اختلاف با مناطق جنوبی یا غربی دیده شود و رؤیت هلال در این مناطق با دو روز تأخیر، دلیل بر استحاله رؤیت در آن مناطق در دو شب قبل نیست، بلکه این اختلاف امری طبیعی و واقعی است. این نسبت بین مناطق شمال شرق با جنوب غرب تشدید می شود.

۳. در صورتی که با چشم مسلح دیده شود که ماه در محاق است و آنها ادعای رؤیت کنند، در این فرض نیز علم به خلاف حاصل نمی شود؛ زیرا ممکن است ماه در افق حجاز در محاق بوده باشد، اما در افق مناطقی که با حجاز در شب مشترك اند، از محاق بیرون آمده باشد.

۴. در صورتی که ابتدای ماه در مناطق ما یک روز زودتر از مناطق آنان باشد، در این صورت روز نهم که آنان در عرفات وقوف می کنند، روز دهم ما خواهد بود، اما تا کنون چنین حالتی پیش نیامده است.

با توجه به آنچه گفته شد، تحقق علم به خلاف در مورد حکم حاکم حجاز بسیار نادر است و شاید بتوان ادعا کرد که تحقق نیافته است؛ زیرا به جز احتمالاتی که ذکر شد، احتمال دارد این احتمالات امروزه بی وجه بلکه موهن باشد. شاید آسمانشان ابری و غبار آلود بوده و مانعی در دیدن هلال برایشان وجود داشته و صرف اینکه آنها یک روز یا حتی دو روز، زودتر از ما ابتدای ماه را اعلام کنند، علم به خلاف نمی آورد؛ هر چند در شب بعد ماه بسیار نازک دیده شود و زود غروب کند؛ زیرا ماه در اطراف کره زمین حالات گوناگونی دارد و این محاسبات ظنی است.

خلاصه کلام این است که اگر بخواهیم علم به مخالفت حکم آنها با واقع پیدا کنیم، باید یقین کنیم روزی را که آنها به عنوان اول ماه اعلام کرده اند، در هیچ یک از مناطقی که هم افق با حجاز بوده، و یا افقشان بعد از افق حجاز است، یا در

مناطق جنوبی تر از حجاز واقع شده اند، و یا - بنا بر عدم اشتراط وحدت افق - در جمیع کره زمین، یا مناطقی که در شب با حجاز مشترك اند هلال قابل رؤیت نبوده است، به عبارت دیگر در هیچ نقطه ای از کره قابل رؤیت نبوده است. این کافی نیست که در این مناطق هلال رؤیت نشده باشد، بلکه فقط قابلیت رؤیت در این مناطق، احتمال مطابقت حکم آنها با واقع را محرز می کند، و اثبات چنین امری بسیار دشوار و شاید بتوان گفت با توجه به شرایط موجود، تحقق ناپذیر است.

نتیجه بحث

بنابر رأی مختار، متابعت از قول عامه در ابتدای ماه همیشه مجزی بلکه در بعضی از فروض لازم است، چه علم به خلاف باشد، چه نباشد، چه حکم آنها از روی موازین باشد و چه نباشد. و بنابر نظر کسانی که می گویند فقط در فرض احتمال مطابقت می توان به قول آنها عمل کرد، غالباً بلکه دائماً در این زمان ها علم به خلاف حاصل نمی شود. از این رو، هیچ مشکلی در پیروی از رأی آنها در اثبات اول ماه ذی الحجه نیست و صرف اختلاف یک یا دو روز، دلیل بر علم به خلاف نیست.

فهرست منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. اختیار معرفة الرجال، معروف به رجال کشی، شیخ طوسی، (م ۴۶۰)، تحقیق: حسن مصطفوی. علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۳. الاستبصار، شیخ طوسی، (م ۴۶۰)، تحقیق سید حسن موسوی خراسان، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، تهران.
۴. امالی، شیخ صدوق، (م ۳۸۱)، تحقیق: مؤسسة البعثة، قم.
۴. بحار الأنوار، علامه مجلسی، (م ۱۱۱۱)، انتشارات مؤسسة الوفاء، بیروت.
۵. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، (م ۲۹۰)، انتشارات اعلمی، تهران.

٦. تذكرة الفقهاء، علامه حلى، (م ٧٢٦)، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت(ع) لاحياء التراث.
٧. التقيه، شيخ مرتضى انصارى، (م ١٢٨٢)، تحقيق: شيخ فارس حسون. انتشارات مؤسسه قائم آل محمد.
٨. تهذيب الاحكام، شيخ طوسى، (م ٤٦٠)، تحقيق: سيد حسن موسوى خراسان، انتشارات دار الكتب الاسلاميه، تهران.
٩. جوابات اهل الموصل، شيخ مفيد، (م ٤١٣)، تحقيق: مهدي نجف.
١٠. جواهر الكلام، شيخ محمد حسن نجفى (م ١٢٦٦)، انتشارات دار الكتب الاسلاميه، تهران.
١١. الدروس الشرعية فى فقه الاماميه، شهيد اول (م ٧٨٦)، انتشارات جامعه مدرسين حوزة علميه قم.
١٢. رساله صغيره مشتملة على قواعد ستة عشر، شيخ جعفر كاشف الغطاء (مخطوط).
١٣. سنن دارقطنى، (م ٣٨٥)، انتشارات دار الكتب العلميه، بيروت.
١٤. سنن بيهقى.
١٥. الشرح الكبير، عبد الرحمن بن قدامه، انتشارات دار الكتاب العربى، بيروت.
١٦. غنائم الايام، ميرزاى قمى.
١٧. فتح العزيز، ابى القاسم الرافعى، (م ٦٢٣)، انتشارات دار الفكر، بيروت.
١٨. الفقه على المذاهب الاربعه، عبد الرحمن الجزيرى، انتشارات دار احياء التراث العربى، بيروت.
١٩. الفهرست، شيخ طوسى، (م ٤٦٠)، انتشارات دار الفقاهاة.
٢٠. قرب الاسناد، حميرى قمى، (قرن سوم هجرى)، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت(ع) لاحياء التراث.

- ٢١ . القوانين، ميرزای قمی (مخطوط).
- ٢٢ . الكافي، ثقة الاسلام كليني، (م ٣٢٨)، تحقيق: علي اكبر غفاري، انتشارات دارالكتب الاسلامية، تهران.
- ٢٣ . كشاف القناع، منصور البهوتي، (م ١٠٥١)، انتشارات دارالكتب العلمية، بيروت.
- ٢٤ . محاضرات في اصول الفقه، شيخ محمد اسحاق فياض، تقرير دروس آيت الله خويي، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم
- ٢٥ . المحتضر، حسن بن سليمان الحلبي، (قرن هشتم)، تحقيق: سيد علي اشرف، انتشارات المكتبة الحيدرية.
- ٢٦ . مصباح الاصول، سيد محمد سرور بهسودي، تقرير دروس آيت الله خويي، انتشارات داوري، قم.
- ٢٧ . المعتمد في شرح المناسك، سيد ابو القاسم خويي، انتشارات مؤسسه خيريه آيت الله خويي.
- ٢٨ . معجم رجال الحديث، آيت الله خويي.
- ٢٩ . مناسك الحج، آيت الله خويي.
- ٣٠ . منتقى الاصول، سيد عبد الصاحب حكيم، تقرير دروس آيت الله سيد محمد روحاني.
- ٣١ . من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، (م ٣٨١)، تحقيق: علي اكبر غفاري، انتشارات جامعه مدرسين حوزه علميه قم.
- ٣٢ . وسائل الشيعة، شيخ حر عاملي، (م ١١٠٤)، تحقيق و نشر: مؤسسه آل البيت (ع) لاحياء التراث.