

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين و صلي الله علي سيدنا محمد و آله الطاهرين

بررسی شرط رجوع من یومه در بعضی روایات

عرض کردیم بعد از اینکه روایاتی که ظهور دارد در اینکه در مسافت تلفیقی رجوع من یومه شرط نیست از آن طرف هم روایاتی ادعا شده و به آن استدلال شده بر اینکه رجوع من یومه در مسافت تلفیقی شرط است. باز این روایات هم بعضی هایش صریح است و بعضی هم غیر صریح است، یعنی همانطوری که روایات گذشته این چنین بود این هم همین طور است.

بررسی روایت فقه الرضا

اولین روایت که روایت صریحی است روایتی است که در فقه الرضا^[1] آمده است. «قال فإن كان سفرک بریداً واحداً و أردت أن ترجع من یومک قصرت»، اگر سفر تو به اندازه‌ی یک برید است (چهار فرسخ) و اراده کردی که همان روز برگردی قصرت، «لأن ذهابک و مجئک بریدان» تا می‌رسد به این عبارت «و إن سافرت إلى موضع مقدار أربعة فراسخ و لم ترد الرجوع من یومک فأنت بالخيار»، اگر چهار فرسخ رفتی اراده‌ی رجوع من یومک نکردی «انت بالخيار، فإن شئت أتممت و إن شئت قصرت» اگر خواستی تمام بخوانی، خواستی هم قصر بخوانی.

«و لم ترد الرجوع من یومک» اگر اراده‌ی رجوع من یومک نداری «انت بالخيار»، یعنی اگر چهار فرسخ رفتی و می‌خواهی شب بمانی و فردا یا چند روز بعد برگردی انت بالخيار فإن شئت أتممت و إن شئت قصرت. این روایت صریح در تخییر است.

تفاوت فتوای به تخییر و تخییر در فتوا

اینجا قائلین به تخییر که گروهی از مشهور قائل به تخییر هستند، مسئله‌ی تخییر دو جور مطرح می‌شود یکی به عنوان تخییر در حکم فرعی و یکی هم به عنوان تخییر اصولی. یا تعبیر دیگر می‌شود کرد و آن اینکه اگر ما بیائیم تخییر در حکم فرعی را مطرح کنیم تعبیر می‌کنیم به فتوای به تخییر، اگر تخییر اصولی را مطرح کنیم می‌شود تخییر در فتوا، این دو احتمال وجود دارد ولی ظهور کلمات قوم، فتوای به تخییر است.

فتوای به تخییر یعنی مستفاد از خود روایات و جمع بین روایات تخییر است، حالا فرض کنید اگر در کفاره ماه رمضان در یک موردی امام (علیه السلام) بفرماید شما مخیرید بین یکی از این امور ثلاثه، فقها هم بیایند بر طبق این روایت فتوا بدهند می‌شود فتوای به تخییر.

اما اگر از خود روایات تخییر استفاده نشود بلکه بگوئیم روایات به حدّ تعارض رسیدند و بعد از تعارض ما بگوئیم فقیه مخیر است یکی از این دو تا را اختیار کند، تخییر بین الخبرین المتعارضین. یا مدلول این خبر را می‌گیریم که می‌گوید قصر، یا مدلول آن خبر را می‌گیریم که می‌گوید تمام، این می‌شود تخییر بین الخبرین. آنچه که ظاهر کلمات مشهور است فتوای به تخییر است نه تخییر بین الخبرین باشد. حالا این یک نکته‌ای در توضیح کلام مشهور.

آنچه که در کتاب فقه الرضا آمده، دلالتش هم خیلی صریح است، قابل حمل و قابل جمع و قابل تأویل و ... نیست. اما کلام در خود فقه الرضا است.

بررسی اجمالی سند کتاب فقه الرضا

ما راجع به خود فقه الرضا در بحث مکاسب محرمه مفصل بحث کردیم و گفتیم اسنادش به امام هشتم (علیه السلام) ثابت و روشن نیست و قرائن فراوانی در آن وجود دارد که این اصلاً کتاب فتوایی والد صدوق است. حالا مرحوم مجلسی اول، مجلسی دوم اعتماد دارند بر این کتاب فقه الرضا به عنوان یک کتاب روایی.

بحث این است: یک قول این است که «هذا کتابٌ حدیثی» که بگوئیم آنچه در آن آمده کلمات امام هشتم (علیه السلام) است، قول دیگر این است که بگوئیم «هذا کتابٌ فتوایی» و ظاهر همین است که این یک کتاب فتوایی است، اصلاً اگر کتاب فتوایی شد این عبارتی که خواندیم فتواست و اصلاً روایت نیست که ما بگوئیم آیا قابلیت معارضه با روایات دیگر را دارد یا خیر؟

دیدگاه مرحوم صاحب جواهر در رابطه با روایت

صاحب جواهر^[2] (علیه الرحمه) در مورد فقه الرضا می‌فرماید: «بعد عدم حجیته عندنا»، صاحب جواهر هم می‌گوید فقه الرضا در نزد ما اعتباری ندارد «لا یصلح لذلك» نمی‌تواند مستند قول به تخییر قرار بگیرد «و إن وافق الشهرة» ولو موافق با شهرت باشد.

بعد می‌فرماید خود شهرت هم در نزد ما فی نفسها اعتبار ندارد، خصوصاً این نکته‌ی خوبی است که صاحب جواهر دارد و می‌فرماید اینجا این شهرت مثل سایر شهرت‌های دیگر نیست شهرت در اینجا احتمال می‌دهیم «إن لم یکن مطنوناً» اگر مطنون و ظن نداشته باشیم لا اقل محتمل است که بعضی ادله برای مشهور مخفی مانده یا بعضی از ادله دلالتش برای مشهور روشن نبوده است. لذا می‌فرماید این را هم باید کنار بگذاریم.

ممکن است یک کسی در ذهنش بیاید، این روایت فقه الرضا ضعیفه السند است اما چون مشهور بر طبقش فتوا دادند فتوای مشهور بیاید این ضعف را جبران کند. جواب این است که اولاً این اصلاً معلوم نیست روایت باشد این ممکن است فتوا باشد، ثانیاً اگر هم بر فرض این روایت باشد، شهرت در اینجا موهونه است چون اشکالش این است که ادله برای مشهور مخفی مانده، این نظر صاحب جواهر.

دیدگاه مرحوم نائینی در رابطه با روایت

مرحوم نائینی یک تفصیلی دارد راجع به فقه الرضا که من تا اینجا، این کتاب الصلاة نائینی را در این قسمت ندیده بودم، جاهایی هم که راجع به فقه الرضا بحث می‌شود این نظر را یادم نیست کسی مطرح کرده باشد! یک تفصیلی می‌دهد می‌گوید: در فقه الرضا بعضی‌هایش قرینه وجود دارد که کلام امام هشتم (علیه السلام) است، آنهایی که قرینه داریم بر اینکه کلام امام هست را قبول می‌کنیم اما آنجایی که قرینه نداشته باشیم را قبول نمی‌کنیم!

می‌فرماید: «لأنّا و إن نسلم حجیة ما فی الفقه الرضوی»، ما حجیة فقه الرضا را قبول داریم «لکن لا مطلقاً بل فیما کان قرینةً علی کون المتکلم به هو الامام (علیه السلام)»، در جایی که قرینه باشد که متکلم امام است یعنی می‌خواهد بفرماید بعضی مواردش قرینه دارد بر اینکه امام دارد بیان می‌کند، بعد می‌فرماید: «و الظاهر من هذا الکلام» یعنی این عبارتی که الآن از فقه الرضا در اینجا خواندیم ظاهرش این است که «أن یكون من اجتهادات المصنّف»، ظاهر این عبارت این است که این از اجتهادات کسی است که کتاب فقه الرضا را تصنیف کرده که ظنّ قوی بر این است که والد مرحوم صدوق باشد، این هم کلام مرحوم محقق نائینی (اعلی الله مقامه الشریف).

دیدگاه مرحوم حکیم در رابطه با روایت

باز کلام مرحوم آقای حکیم^[3] را هم عرض کنیم، حالا این نکته را عرض کنیم که اگر واقعاً در فقه الرضا ما بتوانیم روایتی پیدا کنیم به قرینه، فرض کنید قرینه‌اش ممکن است بشود مضمون این روایت و جاهای دیگر هم به عنوان روایت نقل شده یا خصوصیات باشد که بگوئیم این با فتوای مفتی سازگاری ندارد، این فرمایش نائینی خوب است؛ ولی در اینکه آیا چنین چیزی داریم یا نه بحث است. وقتی ما بحث کردیم راجع به فقه الرضا، خیلی مباحث فقه الرضا را تفحص کردیم عمده‌تاً یا مربوط به والد صدوق است یا خود صدوق. باز مرحوم آقای حکیم می‌فرماید «غیر ثابت الحجية فی نفسه».

دیدگاه مرحوم خوئی در رابطه با روایت

مرحوم آقای خوئی^[4] (قدس سره) در جلد 20 صفحه 12 تعبیرشان این است که این کتاب فقه الرضا اعتباری ندارد.

بالآخره نکته و جواب اول این است که این آیا روایت است؟ برای ما ثابت نیست، این اولاً. هذا هو الجواب الاول از این روایت. اما جواب دوم این است که سلّمنا کونها رواية، ما اگر بپذیریم این روایت است، آیا این یک روایت که صریح در تخییر است صلاحیت با این همه روایات مستفیضه‌ای که مثل اخبار عرفه و غیر اخبار عرفه خواندیم آیا صلاحیت برای معارضه دارد؟ نکته‌ای که در کلمات وجود دارد همین است که مرحوم صاحب جواهر حرفش این است که این صلاحیت برای معارضه هم ندارد.

در جواب دوم می‌گوئیم سلّمنا که این روایت باشد و فتوا نباشد اما صلاحیت برای معارضه را ندارد، این همه روایات مستفیضه را ما داریم چطور می‌شود این یک روایت بتواند معارضه کند؟ مرحوم آقای حکیم می‌فرمایند «و لا یصلح للمعارضة لغيره مما سبق»، این صلاحیت برای معارضه را ندارد.

باز اینجا دنبال آن مطلبی که قبلاً بودیم گفتیم مرحوم آقای حکیم هم این کبرا را قبول ندارد که عمل مشهور جابر است و اعراضشان موهن است، باز همین‌جا دومرتبه تصریح می‌کنند. می‌فرمایند «و دعوی إنجبارہ بفتوی المشهور و وهن ما سبق بالإعراض عنه غیر تامه یا غیر ثابتہ لما عرفت من عدم الانجبار بمجرّد الفتوی و عدم الوهن بمجرد المخالفة».

پس جواب دوم که آقایان مطرح کردند این است که بر فرضی که روایت باشد و فتوای صدوق یا والد صدوق نباشد این صلاحیت برای معارضه را ندارد.

ایشان می‌فرمایند یک وقتی هست که یک خبر واحد با یک خبر واحد معارضه می‌کند این صلاحیت معارضه را دارد اما همانطوری که خبر واحد با خبر متواتر نمی‌تواند معارضه کند، ظلّی با قطعی نمی‌تواند معارضه کند می‌خواهند بگویند خبر واحد با مستفیض هم نمی‌تواند معارضه کند. از کلام مرحوم آقای حکیم و به تبع ایشان مرحوم آقای خوئی و حتّی شاید تعبیری که صاحب جواهر دارد که «لا یصلح لذلك» می‌خواهند بگویند همانطوری که خبر واحد با خبر متواتر نمی‌تواند معارضه کند با خبر مستفیض هم نمی‌تواند معارضه کند.

این هم جواب دوم که به نظر ما جواب خوبی است یعنی اخبار مستفیضه را هم به متواتر ملحق کنیم و بگوئیم همانطوری که خبر واحد، چطور خبر واحد با اجماع نمی‌تواند معارض کند، با متواتر و مستفیض هم نمی‌تواند معارضه کند.

بررسی قول مرحوم صدوق در رابطه با «إنه من دین الامامیه»

اینجا حقّش بود که این را قبل از این روایت مطرح می‌کردیم؛ قول به تخییر را در بعضی از تعابیر^[5] دارد که «أنّه من دین الامامیه»، این از دین امامیه است، صاحب جواهر (علیه الرحمه) می‌گوید صدوق در امالی گفته: «أنّه من دین الإمامية التخییر إذا لم یرد الرجوع لیومہ»، آن وقت آیا این اصلاً یک چیزی بالاتر از اجماع نیست؟ این تعبیر آنّه من دین الإمامية یعنی اصلاً بالاتر

از اجماع است، این را به عنوان دلیل اول قبل از این روایات برای تخییر باید مطرح کرد.

خود صاحب جواهر¹⁶ می‌فرماید «لم یثبت إرادة الإجماع منها إذ من المحتمل، إن لم یکن الظاهر، إرادة ثبوتة من دین و إن کان بطریق ظنی» صاحب جواهر می‌گوید شاید مراد این است که این از دین امامیه ثابت است ولو به طریق ظنی.

جواب دومش این است که «ولو سلم فهی معارضة بالنسبة إبن عقیل وجوب التقصیر إلى آل الرسول»، عبارتی که قبلاً از ابن عقیل خواندیم، ابن عقیل به آل رسول نسبت داده، بعد صاحب جواهر می‌گوید «التي هی أصرح فی دعوی الاجماع» این نسبت به آل رسول در ادعای اجماع اصرح از این است نسبت به دین امامیه، پس دو تا جواب مطرح است:

(1) لم یکن هذا بنحو الاجماع، بلکه ممکن است از امامیه به طریق ظنی ثابت شده باشد،

(2) این معارض است و معارضش هم این نسبتی است که ابن عقیل به آل رسول داده.

جواب اول به نظر ما درست نیست. وقتی یک کسی مثل صدوق می‌گوید «أنه من دین الإمامیه» نمی‌خواهد بگوید بطریق ظنی برای ما ثابت است یعنی اصلاً این دیگر مما لا ریب فیه است منتها مما لا ریب فیه به نظر خودش است مثل اجماع منقول می‌ماند.

یعنی نهایت و غایت این تعبیر به اندازه‌ی اجماع منقول است نمی‌خواهیم بگوئیم صدوق حتماً رفته چک کرده تمام امامیه این نظر را دارند می‌گوید من دین امامیه برایش قطع حاصل شده، اجماع منقول است و اجماع منقول هم که ارزشی ندارد!

سؤال:....؟

پاسخ استاد: مفید، صدوق، شیخ طوسی، سلار و ... فتوای به تخییر دادند، سید مرتضی، ابن ادریس، محقق و علامه فتوا به تعیین تمام دادند، چطور می‌شود من دین امامیه باشد؟

حالا یا به تعبیر ضروری نمی‌شود، که قطعاً از آن استفاده نمی‌شود، در حدّ یک اجماع منقول است. اما در جواب دوم؛ آیا جواب دوم را می‌توانیم بپذیریم یا نه؟ جواب دوم این است که این آنّه من دین الإمامیه با آنچه ابن عقیل گفته منافات دارد، معارضه دارد. به نظر ما این کلام صاحب جواهر درست نیست به همان بیانی که دیروز از مرحوم آقای بروجردی گفتیم. بحث این است که من دین الإمامیه یعنی من حیث الفتوی، آنچه نسبت به آل الرسول داده یعنی من حیث الأخبار، پس این با هم تعارضی ندارد که بیائیم این دو را با هم بگوئیم معارض است. عمده این است که بگوئیم این من دین الإمامیه استنباط خود مرحوم صدوق است، صدوق این را اشتباه کرده این در حدّ یک اجماع منقول می‌شود و برای ما قابل قبول نیست.

تا اینجا پس یک دلیل تخییر که این تعبیر من دین الإمامیه است یکی هم این فقه الرضا تکلیفش روشن شد، این دو دلیل کنار می‌روند.

استدلال به موثقه‌ی محمد بن مسلم

اما عمده، برخی از روایات دیگر است باز در این روایات آنچه مهم‌تر هست موثقه‌ی محمد بن مسلم¹⁷ است که در باب دوم از ابواب صلاة مسافر حدیث نهم است. «و یاسناده عن علی بن حسن بن فضال» که به اعتبار همین علی بن حسن بن فضال موثقه است «عن احمد بن الحسن عن أبیه عن علی بن حسن بن رباط عن العلی عن محمد بن مسلم عن أبی جعفر (علیه السلام) قال»، محمد بن مسلم می‌گوید از امام باقر سؤال کردم «عن التقصیر» یعنی ملاک در تقصیر چیست؟ «قال (علیه السلام) فی برید» حضرت فرمودند: چهار فرسخ.

محمد بن مسلم تعجب می‌کند «قال: قلت: برید؟ قال (علیه السلام) إنّه إذا ذهب بریداً و رجع بریداً فقد شغل یومه»، امام فرمود

من نمی‌گویم فقط چهار فرسخ است اگر چهار فرسخ رفت و چهار فرسخ برگشت فقد شغل یومه. بیان استدلال روی دو مطلب متمرکز است، 1) فقد شغل یومه ظهور در فعلیت دارد یعنی کسی که چهار فرسخ برود و چهار فرسخ بیاید، فقد شغل یومه، روزش را مشغول کرده، اگر ظهور در فعلیت دارد چطور می‌شود روز این آدم مشغول بشود؟ در صورتی که همان روز برگردد، یعنی شاغلیت للیوم فعلاً هیچ معنایی ندارد إلا اینکه همان روز برگردد این یک نکته.

نکته دوم این است که امام (علیه السلام) در اینجا می‌خواهند محمد بن مسلم را متوجه یک کبری کنند که آن کبری مرتکز در نزد محمد بن مسلم و دیگران هم هست یعنی امام می‌فرمایند تو چرا تعجب می‌کنی؟ این وقتی چهار فرسخ برود و چهار فرسخ بیاید فقد شغل یومه این می‌شود صغری، و کلّ سفر یکن شاغلاً للیوم فعلاً فهو موجبٌ للقصر، هر سفری که بالفعل شاغل یوم باشد موجب قصر است.

پس اولاً این شغل یومه ظهور در شاغلیت فعلیه دارد، این یک. کبرای مرتکز در اینجا داریم یعنی امام (علیه السلام) می‌خواهند محمد بن مسلم را متوجه همان کبرا کنند که کل سفر یکن شاغلاً للیوم فعلاً فهو موجبٌ للقصر. پس نتیجه می‌گیریم کل سفر تلفیقی شاغل للیوم فعلاً فهو موجبٌ للقصر. پس از روایت استفاده می‌کنیم در سفر تلفیقی باید شاغلیت للیوم فعلاً باشد و لا معنا للشاغلیة الفعلية إلا الرجوع لیوم، اگر چهار فرسخ رفت و چهار فرسخ برگشت این مقدار روز این آدم را بالفعل اشغال می‌کند، پس بیائیم از این روایت استفاده کنیم در سفر تلفیقی رجوع من یومه معتبر است.

جواب اول:

اینجا در جواب از این روایت کثیری به همین مقدار اکتفا کردند که نه! یعنی آن قسمت اول را خراب کردند گفتند روایت دلالت بر شاغلیت فعلی ندارد، دلالت بر شاغلیت تقدیری و شأنی دارد. از کلام نائینی، صاحب جواهر، مرحوم خوئی همین استفاده می‌شود که بگوئیم روایت شاغلیت شأنی را دلالت دارد یعنی امام نمی‌فرماید این فقد شغل یومه یعین بالفعل باید شاغل یوم باشد بلکه می‌گوید این به مقدار شغل یوم است.

اگر کسی چهار فرسخ رفت و چهار فرسخ برگشت این رفت و برگشت شأنیّت شغل یک یوم را دارد ولو همان روز هم برنگردد، فردا اگر برگشت، اگر ما گفتیم شاغل فعلی مراد است باید همان روز برگردد اگر گفتیم شاغل تقدیری و شاغل شأنی مراد است می‌گوئیم شاغل شأنی اگر فردا هم برگشت امروز چهار فرسخ رفته و فردا هم چهار فرسخ برگشته این دو تا مجموعاً شأنیّت برای اینکه یک روز آدم را مشغول کند را دارد. می‌گوئیم چه دلیلی دارید که فقد شغل یومه ظهور اولیه‌اش در شاغلیت فعلیه است؟ شما به چه قرینه‌ای می‌خواهید این را حمل بر شاغلیت شأنیّه کنید؟ می‌گویند اگر کسی هشت فرسخ رفت، منتها هشت فرسخ تدریجی، امروز دو فرسخ رفت، فردا دو فرسخ رفت، پس فردا دو فرسخ رفت و روز چهار هم دو فرسخ رفت، شما اینجا چطور می‌گوئید کافی است؟ در حالی که هیچ روزی تماماً اشغال نشده.

شما در ثمانية فراسخ امتدادی چطور می‌گوئید شغل یوم شأنش کافی است؟ اینجا هم بگوئید شغل یوم شأنی‌اش کافی است، و به اعتبار آخری هیچ کسی نگفته در ثمانية فراسخ باید در یک روز شغل یوم و اشتغال یوم کند، چطور در آنجا شما شأنی‌اش را می‌گوئید کافی است؟ اینجا هم شأنی‌اش را بگوئید کافی است.

اشکال جواب اول:

اشکال این بیان این است، همان مطلبی که قبلاً از مرحوم آقای بروجرودی نقل کردیم این بیان در صورتی تام است که ما مسافت تلفیقی را سبب آخر و موجب ثانی برای قصر ندانیم. اگر بگوئیم مسافت تلفیقی همان مسافت ثمانية است دو چیز نیست این حرف درست است بگوئیم کما اینکه در اخبار ثمانية مسئله‌ی شأنی مطرح است اینجا هم شأنی مطرح است اما اگر کسی آمد گفت لقائل أن یقول و نحتمل که اصلاً مسافت تلفیقیه خودش یک سبب دیگری باشد برای قصر نماز، نمی‌توانیم این جواب را بدهیم، بگوئیم همانطوری که در ثمانية امتدادیه شأنی کافی است اینجا هم شأنی کافی باشد، لذا این جواب نمی‌تواند درست باشد.

جواب دوم:

جواب دوم که از کلمات مرحوم آقای خوئی قدس سره استفاده می‌شود این است که این استدلال به این روایت در صورتی است که فقد شغل یومه خودش موضوعیت در قصر داشته باشد. بعد ایشان می‌فرمایند در هیچ روایتی از روایاتی که در باب قصر نماز خواندیم شغل یومه ملاک برای قصر نیست و نیامده.

اگر شغل یومه خودش موضوع باشد آن وقت باید بحث کنیم که آیا این فعلیت دارد، تقدیری است؟ ولی وقتی می‌گوئیم در هیچ روایتی این عنوان موضوع برای قصر قرار نگرفته دیگر مجالی برای این بحث‌ها نیست. ملاک همان ثمانیه فراسخ یا بریدان است، شغل یومه ملاک نیست.

اشکال جواب دوم:

این فرمایش هم قابل جواب است و آن اینکه قائل می‌گوید مگر این روایت موثقه نیست؟ شما بیائید همین عنوان شغل یومه را هم موضوع قرار بدهید یعنی اگر یادتان باشد آقایانی که سال گذشته بودند و قطعاً هم یادشان نیست! روایات را وقتی تقسیم بندی می‌کردیم ثمانیه فراسخ، بریدان، برید فی برید، بیاض یوم، یوم و لیلۃ، حدود ده عنوان در روایات بود این را هم یکی از آنها قرار بدهیم، این چه فرمایشی است که بگوئیم تا حالا در این روایاتی که خواندیم در هیچ روایتی فقد شغل یومه نیامده، بیائیم قرار بدهیم منتها بگوئیم این در خصوص مسافت تلفیقی است، به قرینه‌ای که این مورد روایت تلفیقی است قائل بگوید فقد شغل یومه مربوط به مسافت تلفیقی است و از آن رجوع من یومه استفاده شود، پس این جواب هم درست نیست.

باز تأمل بفرمایید در این روایت موثقه محمد بن مسلم، ان کسی که از همه مفصل‌تر بحث کرده در اینجا مرحوم آقای بروجردی (قدس سره) است در همان البدر الزاهر ایشان مفصل بحث کرده است.

جواب سوم:

صاحب جواهر^[8] در جواب از این روایت اینطور می‌فرماید «و لیس فی ثانیهما سوی بیان إرادة أنه لو فعل هذا الذي كان قصده من الذهاب و المجيء لتحقق صدق شغل بیاض یوم الذي هو مدار المسافة»، صاحب جواهر می‌فرماید این موثقه محمد بن مسلم به صورت یک قضیه‌ی شرطیه مسئله را مطرح می‌کند می‌گوید لو فعل هذا الذي كان قصده من الذهاب و المجيء لتحقق صدق شغل بیاض الیوم، به صورت قضیه‌ی شرطیه است، قضیه‌ی شرطیه صدقش متوقف بر تحقق خارجی شرط و جزا نیست، کلام صاحب جواهر این است.

بعبارة آخری اگر این فقد شغل یومه را ما به صورت قضیه شرطیه در اینجا بگیریم یعنی بیان استدلال این باشد که ما اگر استدلال را روی جزا متمرکز کنیم «إذا ذهب بریداً و رجع بریداً فقد شغل یومه»، اشکال وارد است که اینجا باید رجوع من یومه بشود، اما امام (علیه السلام) تکیه‌ی اساسی‌شان روی جزا نیست، امام می‌فرمایند: کسی که چهار فرسخ می‌آید و می‌رود فقد شغل یومه، این به نحو قضیه‌ی شرطیه است و صدق قضیه شرطیه متوقف نیست که همان روز برگردد.

اگر استدلال متمرکز روی خصوص جزا باشد مسئله همین‌طور است، ظهور در رجوع من یومه دارد اما اگر گفتیم امام یک قضیه‌ی شرطیه را دارد مطرح می‌کند می‌فرماید إذا ذهب بریداً و رجع بریداً این فقد شغل یومه، دیگر از قضیه‌ی شرطیه نمی‌توانیم استفاده کنیم رجوع من یومه خارجاً محقق شده باشد بلکه اگر امروز هم برود و فردا بیاید این به اندازه‌ی یک شغل یوم هست.

این جواب را از کلمات مرحوم آقای بروجردی^[9] استفاده می‌شود که ایشان این مناقشه را قبول دارد، یعنی شاید اصل مناقشه را هم چون ایشان یک مقدار این را پرورانده و لعل از مرحوم صاحب جواهر گرفته باشد.

امام (عليه السلام) نمی‌خواهد فقط اینجا یک قضیه شرطیه را به محمد بن مسلم بگوید، ظهور جواب امام تمرکز روی جزاست، یعنی دارد ذهب بریداً و رجع بریداً را برمی‌گرداند به شغل یومه، یک وقتی هست که امام می‌خواهد یک قضیه‌ی شرطیه بگوید بفرماید إذا ذهب بریداً و رجع بریداً فقد شغل یومه این قضیه‌ی شرطیه صدقش متوقف بر تحقق شرط یا جزا نیست ولی ما می‌خواهیم عرض کنیم گرچه ظاهر روایت شرط است اما ارجاع به یک ملاک است، روایت ظهور در این دارد که من ذهب بریداً و رجع بریداً یصیر از مصادیق شاغل یوم، اصلاً حالا ولو به حسب ادبی شرط و جزا در روایت آمده ولی اینجا نمی‌خواهد مسئله شرط و جزا را مطرح کند امام، بگوید این جزای آن است، می‌خواهد بگوید این فرد برای آن است، می‌خواهد بگوید من ذهب بریداً و رجع بریداً یصیر من مصادیق شاغل الیوم و شاغل الیوم هم ظهور در فعلیت دارد لذا این هم جواب درستی نیست.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين

[1] □ فإن كان سفرك بريدا واحدا و أردت أن ترجع من يومك قصرت، لأنّ ذهابك و مجيئك بریدان. (إلى أن قال:): و إن سافرت إلى موضع مقدار أربع فراسخ و لم ترد الرجوع من يومك فأنت بالخيار، فإن شئت أتممت و إن شئت قصرت. (الفقه - فقه الرضا، ص: 159)

[2] □ و الرضوي بعد عدم حجیته عندنا لا یصلح لذلك و إن وافق الشهرة، كما أنها هي بنفسها كذلك عندنا، خصوصا في المقام المحتمل إن لم يكن المظنون خفاء بعض الأدلة و دلالة آخر كما لا يخفى على المتصفح لكلماتهم. (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 14، ص: 217)

[3] □ لكنه غير ثابت الحجية في نفسه، و لا یصلح للمعارضة لغيره مما سبق. و دعوى انجباره بفتوى المشهور. و وهن ما سبق بالاعراض عنه غير ثابتة، لما عرفت من عدم الانجبار بمجرد الفتوى، و عدم الوهن بمجرد المخالفة، لأن بنائهم على الجمع بالتخيير فرع الاعتماد عليه لا القدح فيه. كما هو الموجود في أكثر العبارات. كما عن جماعة التصريح به، بل ظاهر السيد بحر العلوم أو صريحه دعوى الإجماع عليه، و إن كان مقتضى الجمود على ذیل موثق ابن مسلم المتقدم المشتمل على التعليل عدمه. إلا أن يستفاد من النصوص اعتبار اتصال السير عرفاً. فتأمل. و مما ذكرنا يظهر حكم المطلق. (مستمسك العروة الوثقى، ج 8، ص: 13)

[4] □ و لو سلّمنا كونه رواية معتبرة فلا مناص من طرحها، لمعارضتها لأخبار عرفات التي هي روايات مستفيضة مشهورة قد دلّت على تعيّن التقصير كما عرفت. (موسوعة الإمام الخوئي، ج 20، ص: 21)

[5] □ و حد السفر الذي يجب فيه التقصير في الصلاة و الإفطار في الصوم ثمانية فراسخ فإن كان سفر الرجل أربعة فراسخ و لم يرد الرجوع من يومه فهو بالخيار إن شاء أتم و إن شاء قصر و إن أراد الرجوع من يومه فالتقصير عليه واجب و من كان سفره معصية فعليه التمام في الصوم و الصلاة و المتمم في السفر كالمقصر في الحضر. ... هذا ما اتفق إملأؤه على العجلة من وصف دين الإمامية و قال سأملي شرح ذلك و تفسيره إذا سهل الله عز اسمه لي العود من مقصدي إلى نيسابور إن شاء الله و لا حول و لا قوة إلا بالله العلي العظيم و صلی الله علی محمد و آله و سلم كثيرا (الأمالی) (للصدوق)، النص، ص: 653)

[6] □ و النسبة إلى دين الإمامية لم يثبت إرادة الإجماع منها، إذ من المحتمل إن لم يكن الظاهر إرادة ثبوته من دينهم و إن كان بطريق ظني، و لو سلم فهي معارضة بنسبة ابن أبي عقيل وجوب التقصير إلى آل الرسول (صلى الله عليه و آله) التي هي أصرح في دعوى الإجماع. (جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ج 14، ص: 217)

[7] □ و بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ رِبَاطٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ التَّقْصِيرِ. قَالَ: فِي بَرِيدٍ. قَالَ: قُلْتُ: بَرِيدٌ؟ قَالَ: إِنَّهُ إِذَا ذَهَبَ بَرِيداً وَ رَجَعَ بَرِيداً فَقَدْ شَغَلَ يَوْمَهُ. أَقُولُ: فِي هَذَا أَيْضاً دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْمَسَافَةَ هُنَا مَجْمُوعُ الذَّهَابِ وَ الْإِيَابِ وَ قَدْ أُشِيرَ فِي هَذَا إِلَى الْجَمْعِ بَيْنَ أَحَادِيثِ الْأَرْبَعَةِ فَرَاسِخَ وَ بَيْنَ مَا رُوي أَنَّ أَقْلَ مَسَافَةِ الْقَصْرِ مَسِيرَةُ يَوْمٍ وَ لَيْسَ فِيهِ دَلَالَةٌ عَلَى اشْتِرَاطِ الرَّجُوعِ لِيَوْمِهِ لِوُرُودِ مِثْلِ هَذِهِ الْعِبَارَةِ بَلْ أُبَلِّغُ مِنْهَا فِي الثَّمَانِيَةِ فَرَاسِخَ كَمَا مَرَّ وَ لَا يُشْتَرَطُ قَطْعُهَا فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ اتِّفَاقاً. (وسائل الشيعة، ج 8، ص: 459)

[8] □ و ليس في ثانيهما سوى بيان إرادة أنه لو فعل هذا الذي كان قصده من الذهاب و المجيء لتحقيق صدق شغل بياض يوم

الذي هو مدار المسافة، خصوصا و قد عرفت سابقا أن المعتبر في المسافة قصدها لا قطعها في يوم واحد، فمن كان من قصده السير بريدين أو مقدار بياض يوم قصر و إن قطع ذلك في أيام، كما أنك عرفت الإشارة في هذه النصوص إلى إرادة إرجاع التلفيقية إلى الثمانية الذهابية بالطريق الذي سمعته فالمتجه الاكتفاء فيها بما يكتفى في الثانية من اعتبار مجرد القصد و إن كان القطع في أيام على أن أخبار أهل مكة كالصريحة في عدم إرادة الرجوع لليوم، لظهور بعضها و صراحة الآخر في إرادة الخروج إلى عرفة للحج الذي لا يجوز معه الرجوع ليومه.

[9] ثم لا يخفى أن حمل قوله: «شغل يومه» على الشغل الفعلي يقتضي تقييد الرجوع في قوله: «رجع» بما كان ليومه، و هو خلاف الظاهر. اللهم إلا أن يقال إنَّ الغالب فيما إذا كان الذهاب أربعة تحقق الرجوع في يومه، فيصير هذه الغلبة قرينة على تقييد الرجوع، أو يقال إنَّ ظهور الجزاء في الشغل الفعلي قرينة على تقييده، فافهم.

الوجه الثاني أنه و إن سَلِمَ حمل قوله: «شغل يومه» على الشغل الفعلي و تقييد الرجوع في قوله: «رجع» أيضا بما كان ليومه لكن الحديث مع ذلك لا يدلّ على اعتبار تحقق الرجوع فعلا فضلا عن كونه ليومه، إذ أقصى ما يدلّ عليه هو وجوب التقصير في البريد لكونه مسافة إذا رجع فيها المسافر ليومه شغل يومه، و هذا لا يدلّ على تحقق الرجوع في اليوم و لا على حصول الشغل بالفعل. و بعبارة أخرى: ليس التعليل في كلامه عليه السلام بخصوص الجزاء، بل بالقضية الشرطية، و صدقها لا يتوقف على تحقق الشرط و الجزاء فعلا كما لا يخفى، فتأمل. (البدر الزاهر في صلاة الجمعة و المسافر، ص: 133)