

- جلسه ۱ (۹۸/۰۶/۲۴) ..... ۴۳
- شرائط لباس مصلی ..... ۴۳
- مسئله ۴۴ (وجود ساتر برای یکی از دبر و قبل) ..... ۴۳
- احتمالات در مسئله ..... ۴۳
- وجه قول به وجوب ستر دبر (صحیح زراره) ..... ۴۴
- مناقشه ..... ۴۴
- جواب از مناقشه ..... ۴۴
- وجه قول به وجوب ستر قبل ..... ۴۵
- مناقشه ..... ۴۵
- وجه قول به تخییر ..... ۴۵
- مسئله ۴۵ (کیفیت نماز جماعت عراة) ..... ۴۵
- جواز نماز فرادا و جماعت ..... ۴۵
- کیفیت نماز جماعت عراة ..... ۴۶
- مسئله ۴۶ (حکم احتمال وجدان ساتر در آخر وقت) ..... ۴۸
- عدم جواز بدار به لحاظ حکم واقعی ..... ۴۸
- جواز بدار به لحاظ استحباب استقبالی ..... ۴۹
- رفع شبهه تناقض گویی ..... ۴۹
- نظر استاد در مسئله ..... ۴۹
- عدم جواز بدار به لحاظ حکم واقعی به جهت انصراف ..... ۴۹
- مناقشات در استحباب استقبالی ..... ۵۰
- ۱-عدم اطلاق دلیل استحباب نسبت به استحباب استقبالی ..... ۵۰
- جواب ..... ۵۰
- ۲-عدم وجود یقین در خصوص محل بحث ..... ۵۱
- جلسه ۲ (۹۸/۰۶/۲۵) ..... ۵۲
- شرائط لباس مصلی ..... ۵۲
- مسئله ۴۷ ..... ۵۲
- فرع اول (وجود دو ثوب و علم اجمالی به حرمت تکلیفی لبس یکی) ..... ۵۲
- نظر صاحب عروه (لزوم نماز عریانی) ..... ۵۲
- مناقشه آقای سیستانی (لزوم موافقت احتمالی) ..... ۵۳
- وجود دو علم اجمالی ..... ۵۳
- عدم جریان اصل در محل بحث ..... ۵۴
- تفاوت سبب تنجیز موافقت قطعی با سبب تنجیز مخالفت قطعی ..... ۵۴
- ۱-جواب مرحوم تبریزی از مناقشه آقای سیستانی ..... ۵۵
- اشکال در جواب (نقض به مبنا) ..... ۵۵

۵۶	۲- جواب استاد از مناقشه آقای سیستانی.....
۵۸	جلسه ۳ (۹۸/۰۶/۲۶).....
۵۸	شرائط لباس مصلی.....
۵۸	مسأله ۴۷.....
۵۸	فرع دوم و سوم (وجود دو ثوب و علم اجمالی به حرمت وضعی لبس یکی).....
۵۸	۱- تفاوت بین حکم لباس غیر مأکول و لباس نجس.....
۵۹	۲- عدم تفاوت بین حکم لباس غیر مأکول و لباس نجس.....
۵۹	مناقشه.....
۶۱	حکم قضای نماز در فرض موافقت احتمالی به در ضیق وقت.....
۶۱	نظر مرحوم حکیم (وجوب قضا).....
۶۳	نظر آقای سیستانی.....
۶۳	مناقشه در فرمایش آقای سیستانی.....
۶۴	بررسی علم اجمالی در مسأله.....
۶۵	جلسه ۴ (۹۸/۰۶/۳۰).....
۶۵	شرائط لباس مصلی.....
۶۵	مسأله ۴۷.....
۶۵	نکته باقیمانده از فرع اول.....
۶۵	دلیل قول به نماز عریانی (تقدیم خطاب مطلق بر مشروط).....
۶۶	مناقشه اول (عدم صحت تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط).....
۶۶	مناقشه دوم (عدم تحقق موضوع خطاب مشروط به قدرت).....
۶۹	نکته باقیمانده از فرع دوم.....
۶۹	دلیل قول به نماز عریانی (تنزیل عرفی عدم امکان احراز امتثال بر عجز از امتثال).....
۶۹	مناقشه (بی وجه بودن استدلال).....
۶۹	حکم قضای نماز در فرع اول و دوم.....
۶۹	۱- وجوب قضا (تعدد مطلوب).....
۷۰	۲- عدم وجوب قضا (أمر جدید به قضا).....
۷۰	شبهه عدم وجوب قضا در سعه وقت.....
۷۰	جواب اول از شبهه.....
۷۰	مناقشه در جواب اول.....
۷۰	جواب دوم از شبهه.....
۷۱	علم اجمالی در فرض موافقت احتمالی به در فرع اول و دوم.....
۷۱	مناقشه.....
۷۲	فرع سوم.....

۷۳.....	بررسی حکم به نماز عریانی در سعه وقت.....
۷۴.....	بررسی وجه احتیاط در فرض حکم به نماز عریانی.....
۷۴.....	جلسه ۵ (۹۸/۰۶/۳۱).....
۷۴.....	شرائط لباس مصلی.....
۷۴.....	ادامه مسأله ۴۷.....
۷۴.....	تصویر علم اجمالی برای تنجیز وجوب قضا.....
۷۶.....	فرع ۴۸ (حکم ستر با لحاف و فرش برای مصلی خوانیده).....
۷۷.....	الف) فرض پیچیدن لحاف به دور خود.....
۷۷.....	ب) فرض انداختن روی بدن یا زیر بدن.....
۷۷.....	قول اول (لزوم صدق صلاة فی الثوب).....
۷۸.....	تفاوت ستر صلاتی با ستر از اجنبی طبق قول اول.....
۷۹.....	قول دوم (عدم لزوم صدق صلاة فی الثوب).....
۷۹.....	مناقشه در فتوای صاحب عروه.....
۷۹.....	روایت خاص در مورد غیر مأکول اللحم.....
۸۱.....	جلسه ۶ (۹۸/۰۷/۰۱).....
۸۱.....	شرائط لباس مصلی.....
۸۱.....	مسأله ۴۹ (بررسی لزوم شرايط نماز در لباس طویل).....
۸۱.....	نظر صاحب عروه.....
۸۲.....	بررسی نظر صاحب عروه.....
۸۳.....	مسأله ۵۰.....
۸۴.....	أدله حرمت لبس «ما یستر ظهر القدم و لا یغطی الساق».....
۸۶.....	مکروهات لباس مصلی.....
۸۷.....	بررسی حکم پوشیدن لباس سیاه.....
۸۷.....	أدله کراهت یا حرمت لبس لباس سیاه.....
۸۸.....	عدم علم اجمالی به صدور یکی از روایات مرسله.....
۸۹.....	نتیجه بحث از حکم لبس لباس سیاه.....
۸۹.....	مکروهات لباس مصلی.....
۸۹.....	بررسی حکم پوشیدن لباس سیاه.....
۹۰.....	جلسه ۷ (۹۸/۰۷/۰۲).....
۹۰.....	أدله کراهت یا حرمت لبس لباس سیاه.....
۹۰.....	دلیل چهارم.....
۹۰.....	بررسی سندی دلیل چهارم.....
۹۱.....	راههای توثیق قاسم بن یحیی و حسن بن راشد.....
۹۱.....	راه اول.....
۹۱.....	مناقشه.....

۹۲.....	راه دوم.....
۹۲.....	مناقشه.....
۹۳.....	راه سوم و مناقشه آن.....
۹۳.....	دلیل پنجم.....
۹۴.....	مناقشه.....
۹۴.....	بررسی استحباب پوشیدن لباس سیاه بر اساس عنوان ثانوی.....
۹۵.....	بررسی حکم نماز در لباس تمثال دار.....
۹۵.....	أدله حرمت.....
۹۷.....	وجه قول مشهور به کراهت.....
۹۷.....	مناقشه در وجه کراهت.....
۹۸.....	جواب از مناقشه.....
۹۸.....	اشکال در جواب.....
۹۹.....	جلسه ۸ (۹۸/۰۷/۰۶).....
۹۹.....	مکروهات لباس مصلی.....
۹۹.....	۱- حکم پوشیدن لباس سیاه.....
۹۹.....	تکمیل أدله قول به عدم کراهت.....
۹۹.....	روایات مربوط به لبس لباس سیاه در عزای أهل بیت.....
۱۰۰.....	عناوین ثانوی در لبس لباس سیاه.....
۱۰۰.....	۲- حکم نماز در لباس تمثال دار.....
۱۰۱.....	وجه محقق همدانی برای عدم حرمت.....
۱۰۱.....	مناقشه.....
۱۰۱.....	وجه مرحوم داماد برای عدم حرمت.....
۱۰۱.....	مناقشه.....
۱۰۲.....	وجه دیگر محقق همدانی بر عدم حرمت.....
۱۰۲.....	مناقشه.....
۱۰۳.....	نتیجه بحث.....
۱۰۳.....	حکم پوشیدن در غیر نماز.....
۱۰۳.....	رفع حرمت با تغییر تمثال (مرسله ابن اُبی عمیر).....
۱۰۳.....	بررسی دلّلی.....
۱۰۴.....	بررسی سندی (بررسی وثاقت مراسلات و مسندات ابن اُبی عمیر).....
۱۰۴.....	۱- قبول مراسیل فقط.....
۱۰۴.....	۲- قبول مسانید در غیر موارد معلوم.....
۱۰۵.....	مناقشه.....
۱۰۵.....	عدم شمول حکم برای تمثال غیر ذی روح.....
۱۰۷.....	جلسه ۹ (۹۸/۰۷/۰۷).....
۱۰۷.....	مکروهات لباس مصلی.....



۱۰۷	۳- حکم دهان بند زدن
۱۰۷	انتساب حرمت به شیخ مفید
۱۰۷	روایات دال بر حرمت
۱۰۷	حمل بر کراهت
۱۰۸	مناقشه
۱۰۸	جواب از مناقشه
۱۰۸	۴- حکم همراه داشتن آهن
۱۰۸	قول به حرمت
۱۰۹	أدله حرمت
۱۰۹	روایت اول
۱۰۹	مناقشه
۱۱۰	روایت دوم
۱۱۰	مناقشه
۱۱۰	روایت سوم و چهارم
۱۱۲	مناقشه در روایت سوم و چهارم
۱۱۲	۵- حکم لبس لباس کفار
۱۱۳	تفصیل در قول به حرمت
۱۱۴	جلسه ۱۰ (۹۸/۰۷/۰۸)
۱۱۴	مکروهات لباس مصلی
۱۱۴	تکمیل بحث راجع به حکم لباس کفار
۱۱۵	روایت اول
۱۱۵	بررسی سندی
۱۱۶	بررسی دلالتی
۱۱۶	مناقشه در دلالت
۱۱۷	روایت دوم
۱۱۷	مناقشه سندی
۱۱۸	بررسی دلالتی
۱۱۸	مناقشه دلالتی
۱۱۹	روایت سوم
۱۱۹	مناقشه سندی
۱۱۹	مناقشه دلالتی
۱۱۹	روایت چهارم
۱۲۰	روایت پنجم
۱۲۰	روایت ششم
۱۲۱	روایتی راجع به حکم لبس سواد
۱۲۲	مکان مصلی

جلسه ۱۱ (۹۸/۰۷/۰۹) .....	۱۲۲
مکان مصلی .....	۱۲۲
۱- مراد از مکان مصلی .....	۱۲۲
۲- بررسی وجود نص یا اجماع در مسأله .....	۱۲۳
روایات دال بر بطلان نماز در مکان مغضوب .....	۱۲۳
روایت اول .....	۱۲۳
مناقشه .....	۱۲۴
مناقشه سندی .....	۱۲۴
مناقشه دلالتی .....	۱۲۴
روایت دوم .....	۱۲۴
مناقشه .....	۱۲۵
مناقشه سندی .....	۱۲۵
مناقشه دلالتی .....	۱۲۵
روایت سوم .....	۱۲۶
مناقشه .....	۱۲۶
۳- بررسی دخول مسأله در بحث اجتماع امر و نهی .....	۱۲۷
کلام مرحوم صدر .....	۱۲۷
کلام آقای سیستانی .....	۱۲۸
مناقشه .....	۱۳۰
جلسه ۱۲ (۹۸/۰۷/۱۳) .....	۱۳۱
مکان مصلی .....	۱۳۱
شرطیت اباحه مکان مصلی .....	۱۳۱
۲- تکمیل بحث وجود نص در مسأله .....	۱۳۲
روایت سوم بر بطلان نماز در مکان مغضوب .....	۱۳۲
مناقشه .....	۱۳۳
مناقشه .....	۱۳۴
۳- تکمیل بحث دخول مسأله در بحث اجتماع امر و نهی .....	۱۳۵
حکم شک در وحدت یا تعدّد عنوان .....	۱۳۷
۴- بررسی مقرّیّت نماز در مکان مغضوب برای عالم عامد .....	۱۳۷
جلسه ۱۳ (۹۸/۰۷/۱۵) .....	۱۳۸
مکان مصلی .....	۱۳۸
شرطیت اباحه مکان مصلی .....	۱۳۹
۴- بررسی مقرّیّت نماز در مکان مغضوب .....	۱۳۹
۵- بررسی دخول مسأله در بحث «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» .....	۱۴۳

- جلسه ۱۴ (۹۸/۰۷/۱۶) ..... ۱۴۵
- مکان مصلی ..... ۱۴۵
- شرطیت اباحه مکان مصلی ..... ۱۴۶
- جواز اجتماع آمر و نهی در مورد نماز در مکان مغضوب ..... ۱۴۶
- مناقشه اول (تنافی اطلاق به معنای ترخیص در تطبیق با تحریم فعل) ..... ۱۴۶
- جواب (حیثی بودن ترخیص) ..... ۱۴۶
- مناقشه دوم (عدم امکان اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در فعل واحد) ..... ۱۴۷
- جواب (عدم وجود دلیل بر لزوم محبوبیت من جمیع الجهات فرد) ..... ۱۴۷
- بررسی حکم نماز در مکان مغضوب بر اساس قول به امتناع ..... ۱۴۹
- جلسه ۱۵ (۹۸/۰۷/۲۰) ..... ۱۵۲
- مکان مصلی ..... ۱۵۲
- شرطیت اباحه مکان مصلی ..... ۱۵۲
- ۲- بررسی وجود نص یا اجماع در مسأله ..... ۱۵۳
- ادعای اجماع سید مرتضی و شیخ طوسی ..... ۱۵۳
- مناقشه اول (عدم ثبوت اجماع) ..... ۱۵۳
- جواب صاحب جواهر از مناقشه ..... ۱۵۳
- اشکال در جواب صاحب جواهر ..... ۱۵۴
- مناقشه دوم و سوم (عدم افاده علم و مدرکی بودن) ..... ۱۵۴
- ۵- وجه بطلان نماز در مکان مغضوب ..... ۱۵۵
- وجه اول (اقتضاء النهی للفساد) ..... ۱۵۵
- مناقشه ..... ۱۵۵
- بررسی ترکیب نماز با غضب ..... ۱۵۵
- ترکیب ذکر با غضب ..... ۱۵۵
- ترکیب قیام با غضب ..... ۱۵۶
- ترکیب رکوع و سجود با غضب ..... ۱۵۷
- بررسی تقوّم رکوع به هویّ ..... ۱۵۹
- جلسه ۱۶ (۹۸/۰۷/۲۱) ..... ۱۶۰
- مکان مصلی ..... ۱۶۰
- شرطیت اباحه مکان مصلی ..... ۱۶۰
- نظر مرحوم خویی راجع به اتحاد نماز با غضب ..... ۱۶۰
- مناقشات ..... ۱۶۱
- مناقشه اول ..... ۱۶۱
- جواب از مناقشه اول ..... ۱۶۱

۱۶۲	مناقشه دوم.....
۱۶۲	جواب از مناقشه دوم.....
۱۶۳	بررسی تقوّم سجود به التّای ثقل علی الأرض.....
۱۶۴	مناقشه سوم.....
۱۶۶	جلسه ۱۷ (۹۸/۰۷/۲۲).....
۱۶۶	مکان مصلی.....
۱۶۶	شرطیت اباحه مکان مصلی.....
۱۶۶	حکم نماز در مکان غصبی با واسطه.....
۱۶۷	حکم نماز در مکان غصبی با واسطه کم.....
۱۶۸	احتیاط در مسأله به خاطر وجود اجماع.....
۱۶۸	وجهی دیگر برای قول به بطلان نماز.....
۱۶۹	مناقشه.....
۱۶۹	بررسی کلام صاحب منتقى الاصول در مسأله.....
۱۷۰	فروع بحث اباحه مکان مصلی.....
۱۷۰	فرع اول (نماز مالک در خانه استیجاری).....
۱۷۱	فرع دوم (تعلّق حق رهن به خانه).....
۱۷۲	فرع سوم (تعلّق حق دیان به خانه).....
۱۷۳	جلسه ۱۸ (۹۸/۰۸/۱۱).....
۱۷۳	مکان مصلی.....
۱۷۳	فروع بحث اباحه مکان مصلی.....
۱۷۴	ادامه فرع سوم (تعلّق حق دیان به خانه).....
۱۷۶	فرع چهارم (تعلّق حق وصیت).....
۱۷۶	بررسی حکم مسأله بر اساس اقسام وصیت.....
۱۷۹	جلسه ۱۹ (۹۸/۰۸/۱۲).....
۱۷۹	فروع بحث اباحه مکان مصلی.....
۱۷۹	فرع چهارم (تعلّق حق وصیت).....
۱۷۹	بررسی حکم مسأله بر اساس اقسام وصیت.....
۱۷۹	شرکت در مالیت.....
۱۸۱	دو مثال برای شرکت در مالیت.....
۱۸۳	فرع پنجم (تعلّق حق سبق).....
۱۸۴	جلسه ۲۰ (۹۸/۰۸/۱۲).....
۱۸۴	فروع بحث اباحه مکان مصلی.....
۱۸۵	ادامه فرع پنجم (تعلّق حق سبق).....
۱۸۶	روایات مربوط به تعلّق حق سبق.....
۱۸۶	روایت اول.....

۱۸۶	روایت دوم.....
۱۸۸	روایت سوم.....
۱۸۸	نتیجه بحث روایی.....
۱۸۹	تمکیل بحث راجع به تعلّق حقّ دین.....
۱۹۱	جلسه ۲۱ (۹۸/۰۸/۱۴).....
۱۹۱	فروغات بحث اباحه مکان مصلی.....
۱۹۱	تمکیل بحث راجع به تعلّق حقّ دین.....
۱۹۶	حکم نماز جاهل در مکان مقصوب.....
۱۹۶	نظر مشهور (صحت نماز جاهل قاصر و ناسی قاصر).....
۱۹۶	وجه نظر مشهور.....
۱۹۶	وجه اول (استیفای ملاک).....
۱۹۶	مناقشه مرحوم خویی.....
۱۹۷	نظر مرحوم خویی در مسأله.....
۱۹۷	وجه دوم (جریان حدیث لاتعداد).....
۱۹۸	جلسه ۲۲ (۹۸/۰۸/۱۸).....
۱۹۸	فروغات بحث اباحه مکان مصلی.....
۱۹۸	حکم نماز جاهل در مکان مقصوب.....
۱۹۸	بطالان نماز بنا بر قول به امتناع.....
۱۹۸	راه اول برای تصحیح نماز جاهل (جریان حدیث لاتعداد).....
۱۹۸	مناقشه اول.....
۱۹۹	جواب از مناقشه اول.....
۱۹۹	اشکال نقضی به جواب.....
۱۹۹	پاسخ از اشکال نقضی.....
۲۰۰	مناقشه دوم در خصوص شرط های عقلی.....
۲۰۱	تصحیح مناقشه دوم.....
۲۰۲	جواب از مناقشه دوم.....
۲۰۲	اشکال در جواب.....
۲۰۲	راه دوم برای تصحیح نماز جاهل.....
۲۰۴	مناقشه کلی در راه اول و دوم برای تصحیح نماز جاهل.....
۲۰۴	جواب از مناقشه.....
۲۰۵	جلسه ۲۳ (۹۸/۰۸/۱۹).....
۲۰۵	فروغات بحث اباحه مکان مصلی.....
۲۰۵	حکم نماز جاهل در مکان مقصوب.....
۲۰۵	تکمله بحث تمسک به حدیث لاتعداد.....

۲۰۶	تفصیل مرحوم خوئی بین ناسی و جاهل بسیط
۲۰۶	مناقشه در تفصیل
۲۰۹	حکم جاهل به فساد با علم به حرمت و غضبیت
۲۰۹	حکم نماز نافله در مکان مقصوب
۲۱۱	جلسه ۲۴ (۹۸/۰۸/۲۰)
۲۱۱	فروغات بحث اباحه مکان مصلی
۲۱۱	بررسی صحت نماز در مکان مقصوب با فرض عدم جریان لاتعداد و مشیر بودن عنوان غضب
۲۱۱	جواز عقلی و عرفی اجتماع امر و نهی در مطلق و مقید
۲۱۲	جواز اجتماع عقلاً و عدم جواز اجتماع عرفاً
۲۱۲	بیان اول (بیان مرحوم صدر)
۲۱۳	مناقشه استاد در بیان اول
۲۱۳	بیان دوم (بیان استاد)
۲۱۴	مناقشه صاحب أضاء و آراء در بیان اول
۲۱۵	جواب از مناقشه صاحب أضاء و آراء
۲۱۵	مسأله ۱
۲۱۶	مسأله ۲
۲۱۶	صورت اول (نماز بر سقف معتمد بر زمین غضبی)
۲۱۷	صورت دوم (نماز بر سقفی که فضای مصلی یا فضای سقف غضبی باشد)
۲۱۷	جلسه ۲۵ (۹۸/۰۸/۲۱)
۲۱۷	مسائل بحث اباحه مکان مصلی
۲۱۷	ادامه مسأله ۲
۲۱۸	صورت اول (نماز بر سقف معتمد بر زمین غضبی)
۲۱۸	بطلان نماز به خاطر صدق تصرف در مال غیر
۲۱۸	مناقشه (عدم صدق تصرف)
۲۱۹	حرمت انتفاع به مال غیر
۲۱۹	مناقشه در حرمت انتفاع
۲۲۰	صورت دوم (نماز بر سقفی که فضای مصلی غضبی باشد)
۲۲۰	صورت سوم (نماز بر سقفی که فضای خود سقف غضبی باشد)
۲۲۱	مسأله ۳ (حکم نماز در خیمه با فرض اباحه زمین)
۲۲۱	نظر صاحب عروه (بطلان در صورت توقف انتفاع بر وجود خیمه)
۲۲۱	أقوال راجع به حکم انتفاع به مال غیر
۲۲۲	قول اول (جواز انتفاع مطلقاً)
۲۲۲	قول دوم (حرمت انتفاع مگر در موارد وجود سیره)
۲۲۳	قول سوم (حرمت انتفاع از جانب غاصب فقط)
۲۲۳	جلسه ۲۶ (۹۸/۰۸/۲۵)

۲۲۳	مسائل بحث اباحه مکان مصلی
۲۲۳	تدارک مطلب نقل شده از شهید اول ره
۲۲۵	مسئله ۳ (حکم نماز در خیمه با فرض اباحه زمین)
۲۲۸	مسئله ۴
۲۲۹	مسئله ۵
۲۳۰	جلسه ۲۷ (۹۸/۰۸/۲۶)
۲۳۰	مسائل بحث اباحه مکان مصلی
۲۳۰	مسئله ۶ (حکم نماز در گشتی غصبی)
۲۳۲	مسئله ۷
۲۳۴	جلسه ۲۸ (۹۸/۰۸/۲۷)
۲۳۴	مسائل بحث اباحه مکان مصلی
۲۳۴	ادامه مسئله ۷
۲۳۴	حکم فرض سقوط نخ بخیه دابه از مالیت
۲۳۶	حکم فرض مالیت داشتن نخ بخیه دابه
۲۳۷	مسئله ۸
۲۳۷	حکم نماز محبوس در مکان مغضوب
۲۳۹	حکم نماز مضطر در مکان مغضوب
۲۴۰	مسئله ۹
۲۴۰	جلسه ۲۹ (۹۸/۰۸/۲۸)
۲۴۰	مسائل بحث اباحه مکان مصلی
۲۴۰	مسئله ۹
۲۴۰	نماز در مکان مباح با اعتقاد به غصبیت
۲۴۱	بحثی راجع به حرمت تجرّی
۲۴۵	نماز در مکان غصبی با اعتقاد به اباحه
۲۴۵	مسئله ۱۰
۲۴۶	مسئله ۱۱ (مکان های مجهول المالک)
۲۴۷	جلسه ۳۰ (۹۸/۰۹/۰۲)
۲۴۷	مسائل بحث اباحه مکان مصلی
۲۴۷	مسئله ۱۱ (نماز در مکان های مجهول المالک)
۲۴۷	اشاره ای به حکم اموال دولتی
۲۴۸	حکم مجهول المالک
۲۴۸	نظر مشهور (صدق با اذن حاکم شرعی)
۲۴۸	دلیل مشهور
۲۴۹	مناقشه اول مرحوم خویی (عدم لزوم اذن از حاکم شرعی)
۲۵۰	مناقشه دوم مرحوم خویی (عدم لزوم خصوص صدقه)
۲۵۲	نظر استاد در تکمیل نظر مرحوم خویی

جلسه ۳۱ (۹۸/۰۹/۰۳) .....	۲۵۳
مسائل بحث اباحه مکان مصلی .....	۲۵۳
مسئله ۱۱ (نماز در مکان های مجهول المالك) .....	۲۵۳
دلیل بر عام بودن مصرف مجهول المالك .....	۲۵۳
بررسی سندی .....	۲۵۴
راههای توثیق موسی بن عمر بن یزید .....	۲۵۴
راه اول (توثیق عام کامل الزیارات) .....	۲۵۴
راه دوم (عدم استثنای ابن ولید) .....	۲۵۶
بررسی دلالتی .....	۲۵۸
کیفیت قدرمتیقن گیری در مقام .....	۲۵۹
جلسه ۳۲ (۹۸/۰۹/۰۴) .....	۲۶۰
مسائل بحث اباحه مکان مصلی .....	۲۶۰
مسئله ۱۱ (نماز در مکان های مجهول المالك) .....	۲۶۰
عام بودن مصرف مجهول المالك .....	۲۶۰
روایت دال بر جواز تملك مجهول المالك .....	۲۶۱
مناقشه .....	۲۶۲
اشاره به فائده این نظریه .....	۲۶۴
اشاره به مشکلات این نظریه و راه حل ها .....	۲۶۵
جلسه ۳۳ (۹۸/۰۹/۰۵) .....	۲۶۸
مسائل بحث اباحه مکان مصلی .....	۲۶۸
مسئله ۱۱ (نماز در مکان های مجهول المالك) .....	۲۶۸
بررسی نظریه مجهول المالك بودن اموال دولتی .....	۲۶۸
دلیل مجهول المالك بودن اموال دولتی .....	۲۶۹
راه حل های رفع مشکل مجهول المالك بودن اموال دولتی .....	۲۷۰
۱- شریعت طولی تصرفات حاکم جائز .....	۲۷۱
مناقشه .....	۲۷۱
۲- سیره عقلاء .....	۲۷۱
مناقشه .....	۲۷۱
۳- روایات .....	۲۷۲
مناقشه .....	۲۷۲
نتیجه .....	۲۷۲
۴- حرج نوعی .....	۲۷۳
نکته ای راجع به مؤسسات .....	۲۷۳
تفاوت بین حکم تکلیفی و وضعی تصرفات حکومت .....	۲۷۴
مسئله ۱۲ .....	۲۷۵
جلسه ۳۴ (۹۸/۰۹/۰۹) .....	۲۷۵



**مسائل بحث اباحه مکان مصلی..... ۲۷۵**

مسئله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)..... ۲۷۵

نظر صاحب عروه (فضولی بودن معامله)..... ۲۷۵

نظر مشهور (فضولی بودن در ثمن شخصی)..... ۲۷۶

دلیل بر فضولی بودن در ثمن کلی..... ۲۷۶

مناقشه..... ۲۷۶

ولایت حاکم شرع بر اموال متعلق خمس یا زکات..... ۲۷۸

مناقشه اول (عدم ثبوت ولایت فقیه در این موارد)..... ۲۷۸

مناقشه دوم (تفصیل بین خمس و زکات)..... ۲۸۰

بررسی اخبار تحلیل خاص خمس..... ۲۸۱

**جلسه ۳۵ (۹۸/۰۹/۱۰)..... ۲۸۲****مسائل بحث اباحه مکان مصلی..... ۲۸۲**

مسئله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)..... ۲۸۲

اخبار تحلیل خمس..... ۲۸۲

اخبار تحلیل خاص (تحلیل برای نفر دست دوم)..... ۲۸۳

روایت اول (صحیح یونس بن یعقوب)..... ۲۸۴

روایت دوم (معتبره آبی خدیجه)..... ۲۸۴

روایت سوم (معتبره ریان بن صلت)..... ۲۸۶

مناقشه در دلالت روایت سوم..... ۲۸۷

مناقشه در دلالت روایت اول..... ۲۸۷

**جلسه ۳۶ (۹۸/۰۹/۱۱)..... ۲۸۹****مسائل بحث اباحه مکان مصلی..... ۲۸۹**

مسئله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)..... ۲۸۹

روایت دوم (معتبره آبی خدیجه)..... ۲۹۱

مناقشه دلالتی..... ۲۹۲

جواب مرحوم خویی از مناقشه..... ۲۹۲

مناقشه سندی..... ۲۹۳

جواب اول (تقدیم بر اساس اضطیّت نجاشی)..... ۲۹۴

جواب دوم (معارضه تضعیف شیخ با توثیق خودش)..... ۲۹۵

اشکال مرحوم خویی در جواب دوم..... ۲۹۵

پاسخ از اشکال مرحوم خویی..... ۲۹۶

**جلسه ۳۷ (۹۸/۰۹/۱۲)..... ۲۹۶****مسائل بحث اباحه مکان مصلی..... ۲۹۶**

۲۹۶.....	مسأله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس).....
۲۹۶.....	ضمان مال غیر مخمس در صورت تملیک به دیگری.....
۲۹۷.....	اشکال در ضمان مال غیر مخمس در فرض هبه.....
۲۹۸.....	جواب اول از اشکال.....
۲۹۸.....	مناقشه در جواب.....
۲۹۹.....	جواب دوم از اشکال.....
۲۹۹.....	ادامه بحث از روایات تحلیل خاص در خمس.....
۲۹۹.....	روایت اول (صحیح یونس بن یعقوب).....
۳۰۰.....	روایت دوم (معتبره ابی خدیجه).....
۳۰۰.....	مناقشه سندی.....
۳۰۰.....	وجوه توثیق سالم بن مکرم ابی خدیجه.....
۳۰۱.....	وجه اول (تعارض توثیق و تضعیف شیخ و بقای توثیق نجاشی).....
۳۰۱.....	مناقشه اول در وجه اول.....
۳۰۱.....	جواب از مناقشه.....
۳۰۲.....	مناقشه دوم در وجه اول.....
۳۰۳.....	جلسه ۳۸ (۹۸/۰۹/۱۷).....
۳۰۳.....	مسائل بحث اباحه مکان مصلی.....
۳۰۳.....	مسأله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس).....
۳۰۴.....	روایت دوم (معتبره ابی خدیجه).....
۳۰۴.....	مناقشه سندی.....
۳۰۴.....	جواب اول (تعارض تضعیف شیخ طوسی با توثیق او).....
۳۰۵.....	مناقشه در جواب اول.....
۳۰۵.....	جواب دوم (اشتباه شیخ طوسی در تضعیف).....
۳۰۷.....	مناقشه در جواب دوم.....
۳۰۸.....	جواب سوم (وثوق به خطای شیخ ره در تضعیف).....
۳۰۹.....	بررسی دلالتی.....
۳۰۹.....	مناقشه اول.....
۳۰۹.....	جواب از مناقشه اول.....
۳۱۰.....	روایت معارض با اخبار تحلیل خاص (معتبره ابی بصیر).....
۳۱۱.....	جواب اول از معارضه.....
۳۱۱.....	اشکال در جواب اول.....
۳۱۱.....	جواب دوم.....
۳۱۲.....	جلسه ۳۹ (۹۸/۰۹/۱۸).....

**مسائل بحث اباحه مکان مصلی..... ۳۱۲**

مسئله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)..... ۳۱۲

خلاصه ای از بحث خرید با مال غیر مخمس..... ۳۱۲

خرید با مال زکوی..... ۳۱۳

نحوه تعلق زکات به مال..... ۳۱۳

۱- به نحو شراکت..... ۳۱۳

۲- از قبیل حق..... ۳۱۴

نظر آقای سیستانی..... ۳۱۵

مناقشه..... ۳۱۶

**جلسه ۴۰ (۹۸/۰۹/۱۹)..... ۳۱۸****مسائل بحث اباحه مکان مصلی..... ۳۱۸**

مسئله ۱۴..... ۳۱۸

حکم تعلق خمس و زکات به عین مال..... ۳۱۸

بررسی شمول اخبار تحلیل خاص راجع به ارث..... ۳۱۹

حکم تعلق خمس و زکات به ذمه میت..... ۳۲۲

**جلسه ۴۱ (۹۸/۰۹/۲۳)..... ۳۲۴****مسائل بحث اباحه مکان مصلی..... ۳۲۴**

ادامه مسئله ۱۴..... ۳۲۴

دلیل عدم جواز تصرف ورثه در ترکه در دین غیر مستوعب..... ۳۲۴

مناقشه..... ۳۲۵

أدله انتقال ترکه به ورثه با وجود دین برای میت..... ۳۲۷

مناقشه..... ۳۲۸

مسئله ۱۵ (حکم دین مستوعب)..... ۳۲۹

**جلسه ۴۲ (۹۸/۰۹/۲۴)..... ۳۳۲****مسائل بحث اباحه مکان مصلی..... ۳۳۲**

مسئله ۱۵..... ۳۳۲

بیان اختلاف کلمات فقهاء در این بحث..... ۳۳۲

ثمره دار بودن بحث..... ۳۳۳

بررسی نصوص..... ۳۳۴

**جلسه ۴۳ (۹۸/۰۹/۲۵)..... ۳۳۸**

مسئله ۱۵..... ۳۳۸

کلام محقق قمی راجع به حکم ترکه در فرض وجود دین..... ۳۳۸

کلام شیخ انصاری..... ۳۳۹

مناقشه در کلام شیخ انصاری..... ۳۴۰

مناقشه در کلام محقق قمی..... ۳۴۰

أدله جواز تصرف در ترکه با ضمان دین و عدم رضایت دیان..... ۳۴۲

جلسه ۴۴ (۹۸/۰۹/۲۶).....	۳۴۶
مسئله ۱۵.....	۳۴۶
حکم تصرف در ترکه با وجود فرزند صغیر.....	۳۴۶
بررسی مقدار سیره بر تصرف.....	۳۴۶
فرض شک در وجود سیره و تمسک به عمومات.....	۳۴۸
مسئله ۱۶.....	۳۵۲
بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر.....	۳۵۲
جلسه ۴۵ (۹۸/۰۹/۳۰).....	۳۵۴
مسائل بحث اباحه مکان.....	۳۵۴
مسئله ۱۶.....	۳۵۴
بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر.....	۳۵۴
دلیل بر لزوم اذن و عدم کفایت رضایت باطنی.....	۳۵۵
مناقشه مرحوم حکیم در دلیل لزوم اذن.....	۳۵۶
جواب مرحوم خویی از مناقشات مرحوم حکیم.....	۳۵۶
بررسی جواب مرحوم خویی.....	۳۵۷
جواب آقای سیستانی از مناقشات مرحوم حکیم.....	۳۶۰
بررسی جواب آقای سیستانی.....	۳۶۲
جلسه ۴۶ (۹۸/۱۰/۰۱).....	۳۶۳
مسئله ۱۶.....	۳۶۳
بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر.....	۳۶۴
دلیل بر لزوم اذن.....	۳۶۴
کلام آقای سیستانی راجع به لزوم اذن.....	۳۶۵
مناقشه در کلام آقای سیستانی.....	۳۶۵
بررسی لزوم اذن در تصرف اعتباری.....	۳۶۶
نظر امام ره.....	۳۶۶
نظر مشهور.....	۳۶۶
نظر آقای سیستانی.....	۳۶۷
نظر مرحوم تبریزی.....	۳۶۷
نظر مرحوم خویی.....	۳۶۸
بررسی لزوم طیب نفس در تصرف اعتباری.....	۳۶۸
نظر مرحوم تبریزی.....	۳۶۸
نظر استاد.....	۳۶۸
تقابل تراضی و اکراه.....	۳۶۹
توجیه المأخوذ حیثاً کالمأخوذ غصباً.....	۳۷۰
جلسه ۴۷ (۹۸/۱۰/۰۲).....	۳۷۱

مسأله ۱۶	۳۷۱
نکته باقیمانده	۳۷۱
رضایت تقدیری	۳۷۲
خطای در تطبیق نسبت به رضایت	۳۷۴
جلسه ۴۸ (۹۸/۱۰/۰۳)	۳۷۶
مسأله ۱۶	۳۷۶
رضایت تقدیری	۳۷۶
بیان دو مثال در کلام مرحوم خویی	۳۷۶
بررسی صور مربوط به دو مثال مرحوم خویی	۳۷۸
جلسه ۴۹ (۹۸/۱۰/۰۷)	۳۸۰
مسأله ۱۶	۳۸۰
رضایت تقدیری	۳۸۱
بیان دو مثال در کلام مرحوم خویی	۳۸۱
بررسی دو مثال مرحوم خویی	۳۸۲
جلسه ۵۰ (۹۸/۱۰/۰۸)	۳۸۶
مسأله ۱۶	۳۸۶
راههای کشف رضایت	۳۸۷
۱- اذن صریح	۳۸۷
بررسی لزوم ظنّ در فرض اذن صریح	۳۸۷
۲- اذن فحوی	۳۹۰
جلسه ۵۱ (۹۸/۱۰/۰۹)	۳۹۱
مسأله ۱۶	۳۹۱
راههای کشف رضایت	۳۹۲
۱- اذن صریح	۳۹۲
ثمره تعبّدی بودن طریقیّت اذن	۳۹۲
۲- اذن فحوی	۳۹۴
۳- شاهد حال	۳۹۵
جلسه ۵۲ (۹۸/۱۰/۱۰)	۳۹۷
مسأله ۱۶	۳۹۷
راههای کشف رضایت	۳۹۷
بررسی کفایت ظنّ به رضایت	۳۹۸
کلام صاحب حدائق	۳۹۸
مناقشه	۳۹۸
کلام محقق نراقی	۳۹۸
مناقشه	۴۰۰
توضیحی راجع به ظاهر حال	۴۰۳
جلسه ۵۳ (۹۸/۱۰/۱۵)	۴۰۴

مسئله ۱۷ (اراضی متسعه).....	۴۰۴
بررسی دلیل جواز تصرف در اراضی متسعه .....	۴۰۴
۱-سیره متسعه .....	۴۰۴
۲-اذن امام در تصرف در انفال.....	۴۰۵
مناقشه در دلیل دوم.....	۴۰۶
مناقشه اول.....	۴۰۷
مناقشه دوم.....	۴۰۷
مناقشه سوم.....	۴۱۰
جلسه ۵۴ (۹۸/۱۰/۱۶) .....	۴۱۱
مسئله ۱۷ (اراضی متسعه).....	۴۱۱
دلیل دوم بر جواز تصرفات پسیره در اراضی متسعه.....	۴۱۱
مناقشات.....	۴۱۱
مناقشه اول (لازم آمدن جواز تصرف در خانه های مردم).....	۴۱۱
مناقشه دوم (عدم وجود اذن از جانب امام).....	۴۱۲
مناقشه سوم (عدم جواز تصرف اغیار در زمین احیاء شده).....	۴۱۳
بررسی سببیت احیاء برای ملکیت .....	۴۱۳
أدله قول به ملکیت .....	۴۱۵
أدله قول به حق اولویت .....	۴۱۶
جلسه ۵۵ (۹۸/۱۰/۱۷) .....	۴۱۹
مسئله ۱۷ (اراضی متسعه).....	۴۱۹
بررسی سببیت احیاء برای ملکیت .....	۴۲۰
نظر مرحوم خوئی در مصباح الفقاهه.....	۴۲۱
بررسی کلام مرحوم خوئی.....	۴۲۲
جلسه ۵۶ (۹۸/۱۰/۲۲) .....	۴۲۵
مسئله ۱۷ (اراضی متسعه).....	۴۲۵
بررسی سببیت احیاء برای ملکیت .....	۴۲۵
کلام مرحوم خوئی .....	۴۲۵
کلام مرحوم امام .....	۴۲۹
بررسی کلام امام ره .....	۴۳۰
جلسه ۵۷ (۹۸/۱۰/۲۳) .....	۴۳۲
مسئله ۱۷ (اراضی متسعه).....	۴۳۲
بررسی سببیت احیاء برای ملکیت .....	۴۳۲
دو اشکال سندی از جهت ابی خالد کابلی.....	۴۳۳
جواب از دو اشکال.....	۴۳۴

۴۳۵	بررسی وثاقت اُبی خالد کابلی
۴۳۵	وجه اول
۴۳۵	وجه دوم
۴۳۹	وجه سوم
۴۳۹	وجه چهارم
۴۴۰	بررسی وثاقت عمر بن یزید
۴۴۱	بررسی اعراض مشهور
۴۴۲	نظر استاد (سببیت احیاء برای حق اولویت)
۴۴۲	جلسه ۵۸ (۹۸/۱۰/۲۴)
۴۴۲	مسئله ۱۷ (اراضی متسعه)
۴۴۲	بررسی سببیت احیاء برای ملکیت
۴۴۲	کلام مرحوم ایروانی
۴۴۳	کلام مرحوم تبریزی در تأیید محقق ایروانی
۴۴۵	بررسی کلام مرحوم ایروانی و مرحوم تبریزی
۴۴۶	نکته ای از کتاب اقتصادنا
۴۴۹	جلسه ۵۹ (۹۸/۱۰/۲۸)
۴۴۹	مسئله ۱۷ (اراضی متسعه)
۴۵۰	بررسی لزوم اعراض برای ملکیت یا اُحقیقّ محیی دوم
۴۵۲	بررسی حکم زمین احیاء شده در فرض شراء و هبه
۴۵۴	بررسی استفاده جواز تصرف در اراضی متسعه از روایات
۴۵۵	بررسی حکم تصرف در اراضی متسعه مربوط به قصر
۴۵۵	بررسی اختصاص جواز تصرف به عسر و حرج
۴۵۶	مسئله ۱۸
۴۵۶	جلسه ۶۰ (۹۸/۱۰/۲۹)
۴۵۶	مسئله ۱۸
۴۵۷	جواز اُکل از بیوت مذکورین در آیه
۴۵۷	وجه عدم ذکر بیوت دختر و پسر در آیه
۴۵۷	مراد از بیوت عمارت و بیوت خالات
۴۵۸	بررسی شمول آیه نسبت به عموی پدر و جد
۴۵۸	بررسی معنای صدر آیه
۴۵۸	احتمال اول (عدم اشکال در هم غذا شدن با افراد ناتوان)
۴۵۹	احتمال دوم (ذکر خاص قبل از عام)
۴۵۹	احتمال سوم (مربوط به شرکت در جهاد)
۴۶۰	احتمال چهارم (عدم اشکال در هم غذا شدن با افراد توانمند)
۴۶۰	احتمال پنجم (عدم اشکال در همراه بردن افراد ناتوان به خانه مذکورین در آیه)

۴۶۰	عدم بطلان احتمال سوم
۴۶۰	نتیجه بحث
۴۶۱	بررسی لزوم شاهد حال بر رضایت در حلیت تصرف
۴۶۲	بررسی اختصاص اکل به موارد قابل فساد
۴۶۲	اختصاص اکل به طعام های متعارف
۴۶۳	بررسی کلام فاضل سیوری
۴۶۴	مراد از صدیق در آیه
۴۶۴	بررسی اشتراط جواز اکل به عدم اسراف
۴۶۵	جلسه ۶۱ (۹۸/۱۰/۳۰)
۴۶۵	مسئله ۱۸
۴۶۵	مراد از صدر آیه
۴۶۶	شمول آیه نسبت به نسب با واسطه با الغای خصوصیت
۴۶۶	بررسی شمولیت «أب» نسبت به جد
۴۶۷	بررسی اختصاص اکل به طعام متعارف
۴۶۹	بررسی میزان رضایت لازم برای جواز اکل
۴۷۱	جلسه ۶۲ (۹۸/۱۱/۰۱)
۴۷۱	مسئله ۱۸
۴۷۲	بررسی میزان رضایت لازم برای جواز اکل
۴۷۶	بررسی جواز دخول بدون اذن به خانه مذکورین در آیه
۴۷۷	حکم نماز در خانه مذکورین در آیه
۴۷۸	جلسه ۶۳ (۹۸/۱۱/۰۵)
۴۷۸	مسئله ۱۸
۴۷۸	معارضه آیه با صحیحیه حلبی به عموم من وجه
۴۷۹	جواب اول (تقدم آیه بر روایت به خاطر لحاظ موضوع رئیسی)
۴۸۰	مناقشه در جواب اول (عدم پذیرش مبنای لحاظ خصوص موضوع رئیسی)
۴۸۲	جواب دوم (تقدیم آیه به نکته الغاء نکردن عنوان)
۴۸۳	مناقشه در جواب دوم (کفایت عدم لغویت خطاب)
۴۸۴	جواب سوم (حمل آیه بر حکم ظاهری)
۴۸۴	جلسه ۶۴ (۹۸/۱۱/۰۶)
۴۸۴	مسئله ۱۸
۴۸۵	بررسی لزوم ظن نوعی به طیب نفس
۴۸۶	حکم تصرفات دیگر غیر از اکل
۴۸۷	جواز تصدق به طعام موجود در بیت زوج و صدیق
۴۸۷	دلیل اول
۴۸۷	دلیل دوم
۴۸۷	بررسی رجالی سهل بن زیاد
۴۸۸	وجه اول بر توثیق



۴۸۸	..... مناقشه
۴۸۹	..... وجه دوم بر توثیق
۴۸۹	..... مناقشه
۴۹۰	..... نظریه تعویض سند برای تصحیح سند روایت دوم
۴۹۰	..... مناقشه در نظریه تعویض سند
۴۹۱	..... بررسی جواز استفاده از ودیعه
۴۹۲	..... مسأله ۱۹
۴۹۲	..... بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغضوب
۴۹۳	..... جلسه ۶۵ (۹۸/۱۱/۱۲)
۴۹۳	..... مسأله ۱۹
۴۹۳	..... بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغضوب
۴۹۴	..... قول اول (حرمت خروج با خطاب قانونی)
۴۹۴	..... مناقشه مرحوم آخوند (عدم معقول بودن بقای نهی با وجوب عقلی)
۴۹۴	..... جواب (عدم تقوّم خطاب قانونی به زاجریت فعلیه)
۴۹۵	..... دلیل تفصیل آقای سیستانی (حرمت در فرض عدم توبه)
۴۹۶	..... مناقشه در تفصیل آقای سیستانی
۴۹۸	..... قول دوم (عدم شمول دلیل حرمت نسبت به خروج)
۴۹۹	..... مناقشه در قول دوم
۴۹۹	..... قول سوم (حرمت فعلی و وجوب فعلی خروج)
۵۰۰	..... مناقشه در قول سوم
۵۰۰	..... جلسه ۶۶ (۹۸/۱۱/۱۳)
۵۰۰	..... مسأله ۱۹
۵۰۰	..... بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغضوب
۵۰۰	..... قول اول (حرمت خروج با خطاب قانونی)
۵۰۰	..... قول دوم (عدم شمول دلیل حرمت نسبت به خروج)
۵۰۱	..... قول سوم (حرمت فعلی و وجوب فعلی خروج)
۵۰۱	..... دفع استیحاش نسبت به قول سوم
۵۰۱	..... مناقشه اول (عدم وجوب مقدمه واجب)
۵۰۱	..... مناقشه دوم (مقدمه نبودن حرکت خروجیه برای واجب)
۵۰۲	..... جواب از مناقشه دوم
۵۰۳	..... مناقشه سوم (عدم وجود واجب)
۵۰۳	..... جواب از مناقشه سوم (واجب بودن ترک حرام ولو به نظر عرفی)
۵۰۴	..... دفع دخل (عدم محذور در جمع بین مبعوض نفسی و حب غیری)
۵۰۶	..... جلسه ۶۷ (۹۸/۱۱/۱۴)
۵۰۶	..... مسأله ۱۹

۵۰۶.....	بررسی حکم شرعی خروج از مکان مقصوب.....
۵۰۶.....	قول چهارم (حرمت قبل از دخول و وجوب بعد از دخول).....
۵۰۶.....	مناقشه اول (محال بودن تعلق امر و نهی به فعل واحد ولو در دو زمان).....
۵۰۶.....	جواب از مناقشه اول.....
۵۰۸.....	قول پنجم (حرمت سابقه و عدم وجوب بالفعل).....
۵۰۸.....	مناقشه مرحوم نائینی.....
۵۰۹.....	جواب از مناقشه.....
۵۱۰.....	حکم نماز در حال خروج از مکان مقصوب.....
۵۱۱.....	جلسه ۶۸ (۹۸/۱۱/۱۵).....
۵۱۱.....	مسئله ۱۹.....
۵۱۱.....	حکم نماز در حال خروج از مکان مقصوب در ضیق وقت.....
۵۱۲.....	تقدم حرمت غصب بر وجوب اختیاری نماز در تراحم.....
۵۱۳.....	بررسی کمیت نماز ایمایی بر اساس مقدار اتحاد به غصب.....
۵۱۳.....	شبهه عدم وجوب نماز آدایی در فرض اتحاد جمیع افعال با غصب.....
۵۱۴.....	جواب مرحوم خویی (وجود دلیل بر عدم سقوط نماز).....
۵۱۴.....	اشکال در جواب مرحوم خویی.....
۵۱۷.....	جلسه ۶۹ (۹۸/۱۱/۱۹).....
۵۱۷.....	مسئله ۱۹ و ۲۰.....
۵۱۷.....	حکم نماز در حال خروج از مکان مقصوب در ضیق وقت.....
۵۱۸.....	حکم مضطر به سوء اختیار به مدت طولانی.....
۵۱۸.....	۱- حکم فرض اتحاد سجده با غصب.....
۵۱۸.....	۲- حکم فرض اتحاد جمیع افعال نماز با غصب.....
۵۱۸.....	مناقشه.....
۵۱۹.....	غرابت سقوط نماز در فرض اضطرار به مدت طولانی.....
۵۲۰.....	استشهاد به بحث مناطق قطبی در غرابت مذکور.....
۵۲۱.....	نکته (عدم امکان جمع بین صحت نماز و میغوض بودن غصب).....
۵۲۲.....	مناقشه.....
۵۲۳.....	حکم مضطر لابسوء الاختیار.....
۵۲۳.....	جلسه ۷۰ (۹۸/۱۱/۲۰).....
۵۲۳.....	مسئله ۱۹ و ۲۰.....
۵۲۴.....	حکم نماز مضطر لابسوء الاختیار در مقدار زمان خروج.....
۵۲۴.....	اباحه به مقدار زمان خروج.....
۵۲۴.....	مناقشه به سه بیان.....
۵۲۴.....	بیان اول (اضطرار به اصل خروج).....

۵۲۴	.....	جواب از بیان اول
۵۲۵	.....	بیان دوم (تعلق عرفی اضطرار به حرام اخف)
۵۲۵	.....	مناقشه در بیان دوم
۵۲۶	.....	بیان سوم (اضطرار به جامع و ترخیص در اخف)
۵۲۸	.....	حکم فرض التفات به غضب در اثنای نماز
۵۲۹	.....	حکم فرض ضیق وقت
۵۲۹	.....	مسئله ۲۱
۵۳۰	.....	جلسه ۷۱ (۹۸/۱۱/۲۱)
۵۳۰	.....	مسئله ۲۱
۵۳۰	.....	حکم رجوع مالک از اذن در نماز
۵۳۰	.....	نظر مشهور (وجوب قطع نماز و خروج از مکان)
۵۳۰	.....	کلام شهید اول (وجوب اتمام نماز)
۵۳۱	.....	مناقشه در کلام شهید اول ره
۵۳۱	.....	کلام مرحوم بهبهانی
۵۳۲	.....	کلام مرحوم نائینی
۵۳۲	.....	مناقشه آقای سیستانی در کلام مرحوم نائینی
۵۳۳	.....	مناقشه مرحوم داماد در کلام مرحوم نائینی
۵۳۳	.....	بررسی کلام مرحوم نائینی و مناقشات
۵۳۴	.....	نظر استاد در تفاوت بین رجوع مالک از اذن، در نماز و در دفن میت
۵۳۷	.....	جلسه ۷۲ (۹۸/۱۱/۲۷)
۵۳۷	.....	مسئله ۲۱
۵۳۸	.....	حکم رجوع مالک از اذن در نماز
۵۳۸	.....	کلام مرحوم نائینی
۵۳۸	.....	بررسی حرمت قطع فریضه
۵۳۹	.....	قدرمقیّن از حرمت قطع فریضه
۵۴۰	.....	حکم رجوع مالک از اذن در فرض تضرر
۵۴۰	.....	نظر مرحوم خویی
۵۴۱	.....	نظر استاد
۵۴۲	.....	نظر مرحوم تبریزی
۵۴۲	.....	نظر آقای سیستانی
۵۴۳	.....	کلام صاحب جواهر در مورد حکم رجوع از اذن در اثنای نماز
۵۴۳	.....	مناقشه مرحوم خویی
۵۴۴	.....	مناقشه استاد
۵۴۵	.....	جلسه ۷۳ (۹۸/۱۱/۲۸)

**مسئله ۲۱..... ۵۴۵**

۵۴۵ ..... صور رجوع مالک از اذن

۵۴۵ ..... صورت اول (رجوع از اذن قبل از شروع در نماز با سعه وقت)

۵۴۵ ..... صورت دوم (رجوع از اذن قبل از شروع در نماز با ضیق وقت)

۵۴۵ ..... کلام صاحب جواهر (خواندن نماز اختیاری به خاطر تقدیم اسبق زمانی)

۵۴۶ ..... مناقشه مرحوم خویی

۵۴۶ ..... بررسی کلام صاحب جواهر و مرحوم خویی

۵۵۰ ..... صورت سوم (رجوع از اذن در اثنای نماز با سعه وقت)

۵۵۰ ..... قول اول (قطع نماز و خواندن نماز اختیاری در خارج این مکان)

۵۵۰ ..... قول دوم (استمرار نماز و عدم اثر برای رجوع مالک از اذن)

۵۵۱ ..... تکمیل أدله حرمت قطع فریضه

۵۵۱ ..... روایت اول

۵۵۱ ..... روایت دوم

**جلسه ۷۴ (۹۸/۱۱/۲۹)..... ۵۵۲****مسئله ۲۱..... ۵۵۲**

۵۵۲ ..... صور رجوع مالک از اذن

۵۵۳ ..... صورت سوم (رجوع مالک از اذن در اثنای نماز در سعه وقت)

۵۵۳ ..... تکمیل أدله حرمت قطع فریضه

۵۵۳ ..... روایت اول

۵۵۴ ..... مناقشه در استدلال به روایت اول بر حرمت قطع فریضه

۵۵۴ ..... روایت دوم

۵۵۵ ..... مناقشه در استدلال به روایت دوم بر حرمت قطع فریضه

۵۵۷ ..... روایت سوم

۵۵۷ ..... مناقشه

۵۵۸ ..... روایت چهارم

۵۵۹ ..... مناقشه

۵۶۰ ..... صورت چهارم (رجوع مالک از اذن در اثنای نماز در ضیق وقت)

**جلسه ۷۵ (۹۸/۱۲/۱۰)..... ۵۶۰****مسئله ۲۱..... ۵۶۰**

۵۶۰ ..... صور رجوع مالک از اذن

**مسئله ۲۲..... ۵۶۳**

۵۶۳ ..... لزوم ظهور اذن مالک در طیب نفس

**مسئله ۲۳ (حکم دوران امر بین نماز در حال خروج و نماز با درک یک رکعت در خارج وقت)..... ۵۶۴**

۵۶۴ ..... نظر صاحب عروه (جریان احکام نزاحم و تقدیم نماز ایمائی)

۵۶۵	مناقشه کبروی (عدم جریان تزاحم در فرض عجز از جمع بین واجبات و شرائط ضمنیه)
۵۶۶	مناقشه صغروی
۵۶۶	وجه تقدیم «نماز اختیاری با درک یک رکعت داخل وقت» بر «نماز ایمائی در حال خروج»
۵۶۶	بیان اول (عدم دلیل بر مشروعیت نماز ایمائی در این فرض)
۵۶۸	بیان دوم (شرطیت فعلیت عجز در أدله)
۵۶۹	خلاصه بحث شرطیت اباحه مکان مصلی
۵۶۹	جلسه ۷۶ (۹۸/۱۲/۱۱)
۵۶۹	مسأله ۲۳ (حکم دوران امر بین نماز در حال خروج و نماز با درک یک رکعت در خارج وقت)
۵۷۰	شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)
۵۷۰	تبیین محل بحث
۵۷۱	حکم نماز خواندن در وسیله‌ی در حال حرکت
۵۷۲	أدله عدم جواز
۵۷۲	روایت اول
۵۷۳	مناقشه
۵۷۴	روایت دوم
۵۷۴	مناقشه
۵۷۶	روایت سوم
۵۷۷	جلسه ۷۷ (۹۸/۱۲/۱۲)
۵۷۷	شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)
۵۷۷	حکم نماز خواندن در وسیله‌ی در حال حرکت
۵۷۷	أدله عدم جواز
۵۷۷	روایت اول
۵۷۷	مناقشه
۵۷۸	روایت دوم
۵۷۸	مناقشه
۵۷۹	روایت سوم
۵۷۹	مناقشه
۵۸۰	روایت چهارم
۵۸۰	مناقشه
۵۸۱	روایت پنجم
۵۸۱	مناقشه
۵۸۲	روایت ششم
۵۸۳	مناقشه
۵۸۳	خلاصه بحث از روایات
۵۸۳	حکم نماز بر روی تاب
۵۸۴	جلسه ۷۸ (۹۸/۱۲/۱۳)
۵۸۴	شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)

۵۸۵	حکم نماز خواندن در وسیله‌ی در حال حرکت
۵۸۵	روایات مربوط به سفینه
۵۸۵	روایت اول
۵۸۷	روایت دوم
۵۸۸	روایات معارض
۵۸۹	حل تعارض بین دو طائفه
۵۹۰	بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی
۵۹۱	جلسه ۷۹ (۹۸/۱۲/۱۴)
۵۹۱	شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)
۵۹۲	بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی
۵۹۲	روایت اول دال بر لزوم استقرار بدن مصلی
۵۹۲	مناقشه
۵۹۲	روایت دوم
۵۹۳	مناقشه سندی
۵۹۳	مناقشه دلالتی
۵۹۴	روایت سوم
۵۹۵	بررسی دلالتی
۵۹۶	بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی در سفینه
۵۹۸	جلسه ۸۰ (۹۸/۱۲/۱۷)
۵۹۸	شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)
۵۹۹	بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی در سفینه
۶۰۰	حکم مضطرّ به نماز در وسیله نقلیه در حال حرکت
۶۰۳	مسأله ۲۴
۶۰۳	مسأله ۲۵
۶۰۴	جلسه ۸۱ (۹۸/۱۲/۱۹)
۶۰۴	شرط دوم (قارّ بودن)
۶۰۴	شرطیت استقرار بدن مصلی در سفینه
۶۰۴	بررسی مبنای مرحوم خوئی راجع به حکم تحصیل مقدمات مفوته
۶۰۶	حکم نماز نافله در سفینه
۶۰۷	شرط سوم از شرائط مکان مصلی
۶۱۰	شرط چهارم
۶۱۰	جلسه ۸۲ (۹۸/۱۲/۲۰)
۶۱۰	شرط سوم از شرائط مکان مصلی
۶۱۱	بررسی دلیل بر شرط سوم
۶۱۲	شرط چهارم
۶۱۲	شرط پنجم
۶۱۳	شرط ششم

۶۱۴..... بررسی اقوال در تراحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری  
 ۶۱۴..... قول اول (تعین قیام).....  
 ۶۱۵..... قول دوم (تعین رکوع و سجود اختیاری).....  
 ۶۱۵..... قول سوم (تخیر).....  
 ۶۱۵..... وجوه قول اول.....

۶۱۵..... وجه اول (تقدیم اُسبِق زمانی در تراحم).....

۶۱۵..... مناقشه جواب از این وجه این است که:.....

۶۱۷..... جلسه ۸۳ (۹۸/۱۲/۲۱).....

۶۱۷..... شرائط مکان مصلی.....

۶۱۷..... شرط ششم.....

۶۱۷..... بررسی اقوال در تراحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری  
 ۶۱۷..... قول اول (تعین قیام).....  
 ۶۱۷..... قول دوم (تعین رکوع و سجود اختیاری).....  
 ۶۱۸..... قول سوم (تخیر).....  
 ۶۱۸..... وجه قول سوم.....

۶۱۸..... وجوه قول اول (تعین نماز ایستاده).....

۶۱۸..... وجه اول (تقدیم اُسبِق زمانی در تراحم).....

۶۱۸..... مناقشه.....

۶۱۹..... وجه دوم (اطلاق صحیحہ جمیل).....

۶۱۹..... مناقشه.....

۶۱۹..... وجه سوم (أدله خاصه).....

۶۲۰..... ۱- صحیحہ علی بن یقظین.....

۶۲۰..... ۲- صحیحہ حلبی.....

۶۲۱..... ۳- مقتضای مفاد برخی روایات.....

۶۲۲..... ۴- صحیحہ حماد بن عثمان.....

۶۲۲..... مناقشه.....

۶۲۲..... ۱- مناقشه در استدلال به صحیحہ علی بن یقظین.....

۶۲۳..... ۲- مناقشه در استدلال به صحیحہ حلبی.....

۶۲۴..... جلسه ۸۴ (۹۸/۱۲/۲۴).....

۶۲۴..... شرائط مکان مصلی.....

۶۲۴..... شرط ششم.....

۶۲۴..... بررسی اقوال در تراحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری.....

۶۲۴..... وجوه قول اول (تعین نماز ایستاده).....

۶۲۵..... وجه سوم (أدله خاصه).....

**۳- مقتضای مفاد برخی روایات**

۶۲۵ ..... مناقشه

۶۲۵ ..... مناقشه

۶۲۷ ..... ۴- صحیحہ حماد بن عثمان

۶۲۷ ..... مناقشه

۶۲۸ ..... ۵- صحیحہ معاویة بن عمار

۶۲۸ ..... مناقشه

۶۲۹ ..... قول دوم (تعیّن رکوع و سجود اختیاری)

۶۲۹ ..... وجه قول دوم

۶۲۹ ..... (تقدیم رکوع و سجود اختیاری از باب اہم بودن)

۶۲۹ ..... (سنت بودن قیام و فریضہ بودن رکوع و سجود)

۶۳۰ ..... مناقشه

**جلسہ ۸۵ (۹۸/۱۲/۲۵)..... ۶۳۱****شرائط مکان مصلی..... ۶۳۱****شرط ششم..... ۶۳۱**

۶۳۱ ..... بررسی اقوال در تراحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری

۶۳۱ ..... قول سوم (تخیر)

۶۳۲ ..... وجه قول سوم

**شرط هفتم..... ۶۳۳**

۶۳۳ ..... حرمت تقدّم نماز گزار بر قبر معصوم

۶۳۴ ..... دلیل حرمت

۶۳۴ ..... بررسی سندی

۶۳۴ ..... مناقشه اول

۶۳۵ ..... جواب اول از مناقشه

۶۳۵ ..... اشکال اول در جواب اول

۶۳۶ ..... اشکال دوم در جواب اول

۶۳۶ ..... مناقشه دوم

۶۳۶ ..... نظر آقای سیستانی راجع به مناقشه اول و دوم

**جلسہ ۸۶ (۹۸/۱۲/۲۶)..... ۶۳۷****شرط هفتم..... ۶۳۷**

۶۳۸ ..... حرمت تقدّم نماز گزار بر قبر معصوم

۶۳۸ ..... دلیل حرمت

۶۳۹ ..... بررسی سندی

۶۳۹ ..... مناقشه اول



۶۳۹	.....	جواب اول از مناقشه اول
۶۴۰	.....	جواب دوم از مناقشه اول
۶۴۱	.....	اشکال اول در جواب دوم
۶۴۱	.....	پاسخ از اشکال در جواب دوم
۶۴۲	.....	اشکال دوم در جواب دوم
۶۴۲	.....	مناقشه دوم
۶۴۲	.....	جواب از مناقشه دوم
۶۴۳	.....	مناقشه سوم
۶۴۴	.....	مناقشه چهارم
۶۴۵	.....	جواب از مناقشه سوم
۶۴۶	.....	<b>جلسه ۸۷ (۹۸/۱۲/۲۷)</b>
۶۴۶	.....	<b>شرط هفتم</b>
۶۴۶	.....	حرمت تقدّم نماز گزار بر قبر معصوم
۶۴۶	.....	دلیل حرمت
۶۴۶	.....	روایت اول
۶۴۷	.....	بررسی سندی
۶۴۷	.....	مناقشه چهارم
۶۴۷	.....	جواب مرحوم حکیم
۶۴۷	.....	اشکال در جواب
۶۴۸	.....	پاسخ از اشکال
۶۴۸	.....	نتیجه نظر استاد راجع به سند مستند حرمت
۶۴۸	.....	بررسی دلّالی
۶۵۰	.....	نتیجه بررسی دلّالی روایت
۶۵۰	.....	روایت دوم
۶۵۰	.....	روایت سوم
۶۵۱	.....	نتیجه نهایی راجع به حکم نماز جلوتر از قبر معصوم
۶۵۱	.....	حکم ثانوی نماز جلوتر از قبر معصوم
۶۵۲	.....	حکم نماز مساوی قبر معصوم
۶۵۲	.....	نماز خواندن جلوتر از قبر معصوم با حائل
۶۵۳	.....	<b>شرط هشتم</b>
۶۵۳	.....	<b>شرط نهم</b>
۶۵۳	.....	<b>شرط دهم</b>
۶۵۴	.....	<b>جلسه ۸۸ (۹۸/۱۲/۲۸)</b>
۶۵۴	.....	<b>شرط دهم (حکم نماز زن و مرد در کنار همدیگر)</b>

۶۵۴	استثنای حکم در مکه.....
۶۵۵	أقوال.....
۶۵۵	روایات.....
۶۵۵	طائفه أول (نهی مطلق از نماز زن و مرد در کنار هم).....
۶۵۶	طائفه دوم (جواز نماز خواندن زن در کنار مرد).....
۶۵۷	طائفه ثالثه (عدم اشکال با فاصله ده ذراع).....
۶۵۸	طائفه رابعه (عدم اشکال با فاصله یک وجب).....
۶۵۹	بررسی جمع بین روایات.....
۶۶۰	جلسه ۸۹ (۹۹/۰۱/۰۵).....
۶۶۰	شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز).....
۶۶۱	بررسی أقوال.....
۶۶۲	دلیل قول مشهور قدماء (بطلان نماز با فاصله کمتر از ده ذراع).....
۶۶۲	دلیل قول متأخرین (کراهت).....
۶۶۲	دلیل أول (روایات).....
۶۶۲	روایت أول.....
۶۶۳	مناقشه سندی.....
۶۶۳	روایت دوم.....
۶۶۳	مناقشه سندی.....
۶۶۴	مناقشه دلالتی.....
۶۶۴	روایت سوم.....
۶۶۵	مناقشه.....
۶۶۶	دلیل دوم.....
۶۶۶	مناقشه.....
۶۶۶	دلیل سوم.....
۶۶۷	مناقشه.....
۶۶۷	جلسه ۹۰ (۹۹/۰۱/۰۶).....
۶۶۷	شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز).....
۶۶۸	مقدار فاصله لازم بین زن و مرد.....
۶۶۹	أدله کفایت یک وجب.....
۶۷۱	مناقشه آقای سیستانی (در أدله کفایت یک وجب).....
۶۷۲	جواب از مناقشه.....
۶۷۳	نتیجه بحث.....
۶۷۳	معیار در بحث: نماز صحیح یا اعم؟.....
۶۷۴	جلسه ۹۱ (۹۹/۰۱/۰۹).....
۶۷۴	شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز).....
۶۷۵	معیار در بحث: نماز صحیح یا اعم؟.....

۶۷۶	رافع حکم حرمت یا کراهت
۶۷۶	۱- وجود حائل
۶۷۷	۲- فاصله ده ذراع
۶۷۸	۳- تأخر زن از مرد
۶۷۹	۴- اختلاف ارتفاع موضع نماز
۶۷۹	بررسی اختصاص حکم نسبت به متأخر در نماز خواندن
۶۸۰	وجه اول برای اختصاص حکم نسبت به متأخر
۶۸۱	مناقشه
۶۸۱	جلسه ۹۲ (۹۹/۰۱/۱۰)
۶۸۱	شرط دهم (حکم نماز زن و مرد در کنار همدیگر)
۶۸۱	بررسی اختصاص حکم نسبت به متأخر در نماز خواندن
۶۸۲	وجه دوم برای اختصاص حکم نسبت به متأخر
۶۸۲	بررسی وجه دوم
۶۸۲	بررسی سندی
۶۸۳	بررسی دلالتی
۶۸۵	مسئله ۲۶
۶۸۵	بررسی شمول حکم نسبت به محارم
۶۸۵	بررسی شمول حکم نسبت به غیر بالغ
۶۸۷	جلسه ۹۳ (۹۹/۰۱/۱۱)
۶۸۷	شرط دهم (حکم نماز زن و مرد یک مکان)
۶۸۷	مسئله ۲۷ (شمول حکم نسبت به نافله)
۶۸۸	مسئله ۲۸ (شمول حکم نسبت به فرض اضطرار)
۶۹۱	شمول حکم نسبت به اضطرار غیر مستوعب
۶۹۲	بررسی حق تقدم در مکان تنگ برای مرد
۶۹۳	جلسه ۹۴ (۹۹/۰۱/۱۲)
۶۹۳	شرط دهم (حکم نماز زن و مرد یک مکان)
۶۹۳	مسئله ۲۹ (شمول حکم نسبت به فرض نماز خواندن خصوص مرد)
۶۹۴	حکم نماز زن در فرض عدم اشتغال مرد به نماز
۶۹۶	مسئله ۳۰
۶۹۶	حکم نماز بر پشت بام کعبه
۶۹۸	حکم نماز در داخل کعبه
۶۹۸	طائفه اول (نهی از نماز فریضه)
۶۹۹	طائفه دوم (جواز نماز فریضه در داخل کعبه)
۶۹۹	جمع اول بین دو طائفه (حمل جواز بر ضرورت)
۷۰۰	جمع دوم (حمل نهی بر کراهت)

جلسه ۹۵ (۹۹/۰۱/۱۳).....	۷۰۰
شرائط سجده گاه مصلی.....	۷۰۰
بررسی شرطیت طهارت موضع سجده.....	۷۰۰
دلیل روایی.....	۷۰۱
دلیل اول.....	۷۰۱
مناقشه.....	۷۰۲
دلیل دوم.....	۷۰۳
مناقشه.....	۷۰۴
جواب مبنایی از مناقشه.....	۷۰۴
جلسه ۹۶ (۹۹/۰۱/۱۶).....	۷۰۵
شرائط سجده گاه مصلی.....	۷۰۵
بررسی شرطیت طهارت موضع سجده.....	۷۰۶
مناقشه در وجود اجماع در مسأله.....	۷۰۶
جواب از مناقشه.....	۷۰۶
بررسی دلیل لفظی بر شرطیت طهارت.....	۷۰۷
نتیجه بحث از دلیل لفظی غیر از اجماع.....	۷۰۸
جنس سجده گاه مصلی.....	۷۱۰
حکم سجده بر پول.....	۷۱۰
بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان.....	۷۱۰
دلیل عدم جواز.....	۷۱۱
دلیل جواز سجده بر پنبه و کتان.....	۷۱۱
جلسه ۹۷ (۹۹/۰۱/۱۷).....	۷۱۲
شرائط سجده گاه مصلی.....	۷۱۲
بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان.....	۷۱۳
روایات مانعه.....	۷۱۳
روایات مجوزه.....	۷۱۳
نظر مرحوم خویی راجع به روایات مجوزه.....	۷۱۳
نظر مرحوم خویی راجع به جمع دلالتی (استقرار تعارض).....	۷۱۴
نظر مرحوم خویی راجع به مقتضای صناعیت بعد از تساقط.....	۷۱۶
بررسی نظر مرحوم خویی.....	۷۱۶
جمع دلالتی شیخ عبدالکریم حائری.....	۷۱۸
جلسه ۹۸ (۹۹/۰۱/۱۸).....	۷۱۹
شرائط سجده گاه مصلی.....	۷۱۹
بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان.....	۷۱۹
جمع دلالتی شیخ عبدالکریم حائری بین روایات مجوزه و مانعه.....	۷۱۹
حکم سجده بر کاغذ.....	۷۲۱

۷۲۱	.....	أقوال در مسأله
۷۲۲	.....	منشأ اختلاف أقوال
۷۲۲	.....	روایات در مسأله
۷۲۳	.....	روایت اول (صحیحہ صفوان)
۷۲۳	.....	مناقشه
۷۲۳	.....	روایت دوم (صحیحہ علی بن مهزیار)
۷۲۴	.....	مناقشه
۷۲۴	.....	روایت سوم
۷۲۴	.....	مناقشه
۷۲۵	.....	جواب مرحوم خوبی از مناقشه در روایت دوم
۷۲۵	.....	جواب اول
۷۲۵	.....	جواب دوم
۷۲۶	.....	جواب سوم
۷۲۶	.....	<b>جلسه ۹۹ (۱۹/۰۱/۹۹)</b>
۷۲۶	.....	<b>شرائط سجده گاه مصلی</b>
۷۲۶	.....	حکم سجده بر کاغذ
۷۲۷	.....	دلیل جواز سجده بر کاغذ مطلقاً
۷۲۷	.....	مناقشات
۷۲۷	.....	مناقشه اول
۷۲۸	.....	مناقشه دوم
۷۲۸	.....	وجوه مرحوم خوبی برای دلالت بر جواز سجده بر کاغذ مطلقاً
۷۲۸	.....	وجه اول
۷۲۸	.....	مناقشه در وجه اول
۷۲۹	.....	وجه دوم
۷۲۹	.....	مناقشه در وجه دوم
۷۲۹	.....	وجه سوم
۷۲۹	.....	مناقشه در وجه سوم
۷۳۰	.....	تعارض اطلاق صحیحہ علی بن مهزیار با اطلاق صحیحہ هشام
۷۳۰	.....	جواب های مرحوم خوبی از معارضه
۷۳۰	.....	جواب اول
۷۳۱	.....	مناقشه در جواب اول
۷۳۱	.....	جواب دوم
۷۳۲	.....	مناقشه در وجه دوم

۷۳۲	..... جواب سوم
۷۳۳	..... بررسی جواب سوم
۷۳۳	..... جلسه ۱۰۰ (۹۹/۰۱/۲۰)
۷۳۳	..... شرائط سجده گاه مصلی
۷۳۴	..... حکم شک در جواز سجود بر چیزی
۷۳۴	..... انواع شک (مفهومی و مصداقیه)
۷۳۴	..... احتیاط در شبهه مفهومی محل بحث
۷۳۴	..... مناقشه مرحوم داماد (جریان برائت)
۷۳۵	..... تکمیل مناقشه مرحوم داماد
۷۳۶	..... جواب از مناقشه مرحوم داماد و اختیار قول به احتیاط
۷۳۹	..... جلسه ۱۰۱ (۹۹/۰۱/۲۳)
۷۳۹	..... شرائط سجده گاه مصلی
۷۳۹	..... حکم سجده بر شیء منفصل از زمین
۷۳۹	..... حکم شبهه مفهومی «أرض أو نبات الأرض»
۷۴۰	..... بررسی جریان استصحاب موضوعی
۷۴۲	..... بررسی جریان استصحاب حکمی
۷۴۳	..... حکم شبهه مصداقیه «الأرض أو نبات الأرض»
۷۴۳	..... حکم سجده بر معدن
۷۴۴	..... حکم سجده بر قیر
۷۴۵	..... جلسه ۱۰۲ (۹۹/۰۱/۲۴)
۷۴۵	..... شرائط سجده گاه مصلی
۷۴۵	..... حکم سجده بر قیر
۷۴۶	..... حل تعارض بین دو طائفه روایات
۷۴۶	..... حمل طائفه مجوزه بر ضرورت یا تقیّه
۷۴۶	..... حمل طائفه مانعه بر کراهت
۷۴۶	..... مناقشه
۷۴۷	..... حکم بعد از تعارض
۷۴۸	..... جواب از مناقشه در حمل طائفه مانعه بر کراهت
۷۴۸	..... حکم سجده بر خاکستر و ذغال
۷۴۹	..... مسأله ۱
۷۴۹	..... مسأله ۲
۷۵۰	..... جلسه ۱۰۳ (۹۹/۰۱/۲۵)
۷۵۰	..... شرائط سجده گاه مصلی
۷۵۰	..... مسأله ۳

مسئله ۴.....	۷۵۰.....
مسئله ۵.....	۷۵۱.....
مسئله ۶.....	۷۵۲.....
مسئله ۷.....	۷۵۳.....
مسئله ۸.....	۷۵۴.....
مسئله ۹.....	۷۵۵.....
مسئله ۱۰.....	۷۵۵.....
جلسه ۱۰۴ (۹۹/۰۱/۲۶).....	۷۵۵.....
شرائط سجده گاه مصلی.....	۷۵۵.....
مسئله ۱۱ (حکم سجده بر خوردنی در بعض اوقات یا بعض بلدان).....	۷۵۶.....
مسئله ۱۲ (سجده بر گل غیر خوردنی).....	۷۵۷.....
مسئله ۱۳ (سجده بر میوه کال).....	۷۵۷.....
مسئله ۱۴ (سجده بر ثمره غیر مأكول).....	۷۵۸.....
مسئله ۱۵ (سجده بر تنباکو و سیگار).....	۷۵۹.....
مسئله ۱۶ (سجده بر گیاهان روئیده روی آب).....	۷۵۹.....
مسئله ۱۷ (سجده بر قبقاب و کفش چوبی).....	۷۶۰.....
جلسه ۱۰۵ (۹۹/۰۱/۲۷).....	۷۶۰.....
شرائط سجده گاه مصلی.....	۷۶۰.....
مسئله ۱۸ (حکم سجده بر کنف).....	۷۶۱.....
مسئله ۱۹ (حکم سجده بر چوب و برگ پنبه).....	۷۶۱.....
مسئله ۲۰ (حکم سجده بر دسته شمشیر).....	۷۶۱.....
مسئله ۲۱ (حکم سجده بر پوست میوه ها).....	۷۶۱.....
مسئله ۲۲ (حکم سجده بر کاغذ).....	۷۶۲.....
مسئله ۲۳ (حکم فرض اضطرار).....	۷۶۳.....
نظر صاحب عروه.....	۷۶۳.....
نظر مرحوم خویی.....	۷۶۴.....
نظر مرحوم خویی.....	۷۶۴.....
روایات در مقام.....	۷۶۴.....
جلسه ۱۰۶ (۹۹/۰۱/۳۰).....	۷۶۶.....
شرائط سجده گاه مصلی.....	۷۶۶.....
نکته باقیمانده از مسئله ۱۷.....	۷۶۶.....
نکته باقیمانده از مسئله ۲۲.....	۷۶۷.....
ادامه مسئله ۲۳ (حکم فرض اضطرار).....	۷۶۹.....
روایات در مقام و بررسی آن.....	۷۶۹.....

جلسه ۱۰۷ (۹۹/۰۱/۳۱).....	۷۷۲
ادامه مسأله ۲۳ (حکم فرض اضطرار).....	۷۷۲
أقوال در مسأله.....	۷۷۲
ادامه بحث از روایات.....	۷۷۳
مسأله ۲۴.....	۷۷۸
جلسه ۱۰۸ (۹۹/۰۲/۰۱).....	۷۷۹
مسأله ۲۴.....	۷۷۹
حکم سجده بر زمین سست.....	۷۷۹
روایت در مسأله.....	۷۷۹
حکم جسیدن مهر به پیشانی.....	۷۸۰
حکم فرض عجز از شرط سجود.....	۷۸۱
مسأله ۲۵ (حکم سجده بر زمین گل آلود).....	۷۸۱
حکم نماز با سجده حرجی.....	۷۸۳
مسأله ۲۶.....	۷۸۴
مسأله ۲۷ (مفقود شدن مهر در اثنای نماز).....	۷۸۴
جلسه ۱۰۹ (۹۹/۰۲/۰۲).....	۷۸۵
ادامه مسأله ۲۷ (مفقود شدن مهر در اثنای نماز).....	۷۸۵
مسأله ۲۸ (سجده سهوی بر ما لایصح السجود علیه).....	۷۸۶
بررسی حکم مسأله بر اساس مبانی.....	۷۸۷
حکم جرّ پیشانی به ما یصح السجود علیه.....	۷۹۰
جلسه ۱۱۰ (۹۹/۰۳/۱۰).....	۷۹۱
احکام مسجد.....	۷۹۱
مسأله ۱۱.....	۷۹۱
بررسی لزوم قصد قربت در وقف.....	۷۹۱
بررسی اعتبار قبض در صحت وقف.....	۷۹۴
بررسی صحت وقف معاطاتی.....	۷۹۶
جلسه ۱۱۱ (۹۹/۰۳/۱۱).....	۷۹۷
احکام مسجد.....	۷۹۷
مسأله ۱۱.....	۷۹۷
بررسی اعتبار قصد قربت، قبض و صیغه در وقف.....	۷۹۷
وجه عدم اعتبار.....	۷۹۸
وجه اعتبار.....	۷۹۸
نظر استاد.....	۷۹۸
تفصیل در اعتبار صیغه در وقف (بین وقف مکان و منزل).....	۷۹۹
مناقشه در تفصیل.....	۷۹۹
مسأله ۱۲.....	۸۰۰



۸۰۰	..... امکان تفکیک بین وقف زمین و بناء
۸۰۰	..... اختصاص مسجد به طائفه خاص
۸۰۱	..... مناقشه
۸۰۲	..... مسأله ۱۳
۸۰۲	..... حکم تخریب مسجد برای تعمیر یا انتفاع
۸۰۲	..... حکم تخریب مسجد برای توسعه کمی یا کیفی
۸۰۲	..... دلیل جواز تخریب
۸۰۳	..... مناقشه در دلیل جواز تخریب
۸۰۴	..... جلسه ۱۱۲ (۹۹/۰۳/۱۲)
۸۰۴	..... احکام مسجد
۸۰۴	..... دلیل مرحوم خویی بر جواز تخریب مسجد برای توسعه
۸۰۴	..... مناقشه
۸۰۵	..... دلیل استاد بر جواز تخریب برای توسعه
۸۰۵	..... فصل ۱۵ فی بعض احکام المسجد
۸۰۵	..... حرمت تزئین مسجد با طلا
۸۰۶	..... دلیل اول (اسراف بودن)
۸۰۶	..... مناقشه
۸۰۶	..... دلیل دوم (بدعت)
۸۰۶	..... مناقشه مرحوم خویی
۸۰۶	..... جواب از مناقشه
۸۰۷	..... مناقشه استاد
۸۰۷	..... حکم نقاشی مسجد
۸۰۷	..... ۱- حکم تصویر غیر موجودات زنده
۸۰۸	..... ۲- حکم تصویر موجودات زنده
۸۰۸	..... حکم بیع مسجد و لوازم آن
۸۰۹	..... حرمت تنجیس مسجد
۸۱۰	..... جلسه ۱۱۳ (۹۹/۰۳/۱۳)
۸۱۰	..... احکام مسجد
۸۱۰	..... حکم تزئین مسجد با طلا
۸۱۱	..... حکم بیع مسجد و لوازم آن
۸۱۲	..... حرمت تنجیس مسجد
۸۱۳	..... بررسی أدله لفظی
۸۱۳	..... دلیل اول (صحیحہ علی بن جعفر)
۸۱۴	..... مناقشه
۸۱۴	..... دلیل دوم (صحیحہ حلبی)

۸۱۵	..... مناقشه
۸۱۵	..... دلیل سوم (نبوی منقول).....
۸۱۵	..... مناقشه
۸۱۵	..... دلیل چهارم (صحیحہ اُبی حمزہ ثمالی).....
۸۱۶	..... مناقشه
۸۱۷	..... نتیجه بحث.....
۸۱۷	..... جلسه ۱۱۴ (۹۹/۰۳/۱۷).....
۸۱۷	..... احکام مسجد.....
۸۱۷	..... حرمت تنجیس مسجد.....
۸۱۷	..... ادامه بررسی أدله لفظی.....
۸۱۷	..... تکمیل بحث از دلیل اول (صحیحہ علی بن جعفر).....
۸۱۸	..... مناقشه در دلیل اول.....
۸۱۸	..... جواب از مناقشه.....
۸۱۸	..... اشکال در جواب از مناقشه.....
۸۱۹	..... وجوب فوری تطهیر مسجد.....
۸۱۹	..... فوریت عرفیه یا عقلیه.....
۸۲۰	..... مناقشه در دلالت امر تطهیر بر فوریت.....
۸۲۰	..... جواب از مناقشه (تفصیل در دلالت امر بر فوریت).....
۸۲۰	..... صحت نماز با ترک تطهیر.....
۸۲۱	..... تقریب مرحوم خویی.....
۸۲۳	..... جلسه ۱۱۵ (۹۹/۰۳/۱۸).....
۸۲۳	..... احکام مسجد.....
۸۲۳	..... حکم نجس شدن مسجد در اثنای نماز.....
۸۲۴	..... نظر صاحب عروه.....
۸۲۴	..... دلیل نظر صاحب عروه.....
۸۲۵	..... نظر مرحوم امام و دلیل ایشان.....
۸۲۵	..... نظر مرحوم خویی و دلیل ایشان.....
۸۲۷	..... همراه بردن نجاست به مسجد.....
۸۲۸	..... بررسی لزوم اعلام نجاست مسجد در فرض عجز.....
۸۲۸	..... نظر صاحب عروه.....
۸۲۸	..... نظر مرحوم حکیم.....
۸۲۸	..... نظر مرحوم خویی.....
۸۲۹	..... مناقشه در نظر مرحوم حکیم و مرحوم خویی.....
۸۳۰	..... جلسه ۱۱۶ (۹۹/۰۳/۱۹).....

۸۳۰	..... احکام مسجد
۸۳۰	..... احکام تنجیس مسجد
۸۳۰	..... بررسی لزوم اعلام نجاست مسجد در فرض عجز
۸۳۲	..... بررسی وجوب فوری تطهیر برای جنب
۸۳۳	..... حکم دفن میت در مسجد
۸۳۴	..... تذکر از بحث سابق
۸۳۵	..... جلسه ۱۱۷ (۹۹/۰۳/۲۰)
۸۳۵	..... اذان و اقامه
۸۳۶	..... اقوال در حکم اذان و اقامه
۸۳۶	..... قول اول (استحباب اذان و اقامه مطلقاً)
۸۳۶	..... قول دوم (وجوب اذان و اقامه در نماز جماعت)
۸۳۶	..... قول سوم
۸۳۶	..... قول چهارم (وجوب اذان در نماز صبح و مغرب و وجوب اقامه مطلقاً)
۸۳۷	..... بررسی حکم اذان
۸۳۷	..... دلیل بر عدم وجوب
۸۳۷	..... أدله وجوب اذان در مورد نماز جماعت
۸۳۸	..... دلیل اول (روایت ابی بصیر)
۸۳۸	..... مناقشه
۸۳۸	..... دلیل دوم (موثقہ عمار)
۸۳۹	..... مناقشه
۸۳۹	..... دلیل سوم (صحیح عبدالله بن سنان)
۸۳۹	..... مناقشه
۸۳۹	..... دلیل چهارم (معتبره عبیدالله بن حلبی)
۸۴۰	..... مناقشه
۸۴۰	..... مناقشه در دلالت تمام روایات (وجود معارض)
۸۴۰	..... بررسی حکم اذان در نماز صبح و مغرب
۸۴۰	..... دلیل بر وجوب
۸۴۲	..... مناقشه
۸۴۳	..... جلسه ۱۱۸ (۹۹/۰۳/۲۱)
۸۴۳	..... اذان و اقامه
۸۴۳	..... أدله وجوب اذان مطلقاً
۸۴۴	..... دلیل اول
۸۴۴	..... دلیل دوم
۸۴۴	..... دلیل سوم

۸۴۶	بررسی حکم اقامه.....
۸۴۶	أقوال.....
۸۴۷	عدم وجوب اقامه بر زنان.....
۸۴۷	أدله وجوب اقامه.....
۸۴۷	روایت اول (موثقه عمار).....
۸۴۸	روایت دوم (صحیحہ ابن سنان).....
۸۴۸	روایت سوم.....
۸۴۹	جلسه ۱۱۹ (۹۹/۰۳/۲۴).....
۸۴۹	اذان و اقامه.....
۸۵۰	حکم اقامه.....
۸۵۰	أدله وجوب اقامه.....
۸۵۰	روایت چهارم (صحیحہ حلبی).....
۸۵۰	مناقشه.....
۸۵۱	روایت پنجم (موثقہ سماعه).....
۸۵۲	روایت ششم.....
۸۵۲	بررسی دلالت روایت.....
۸۵۳	روایت هفتم.....
۸۵۳	روایت هشتم.....
۸۵۳	مناقشه.....
۸۵۴	روایت نهم.....
۸۵۴	مناقشه.....
۸۵۴	نتیجه بحث از أدله وجوب اقامه.....
۸۵۴	قرائن عدم وجوب اقامه.....
۸۵۵	قرینه اول.....
۸۵۵	مناقشه.....
۸۵۵	قرینه دوم.....
۸۵۶	مناقشه.....
۸۵۶	جواب از مناقشه.....
۸۵۶	اشکال در جواب.....
۸۵۶	قرینه سوم.....
۸۵۷	مناقشه.....
۸۵۷	قرینه چهارم.....
۸۵۷	مناقشه.....

جلسه ۱۲۰ (۹۹/۰۳/۲۵)	۸۵۸
اذان و اقامه	۸۵۸
حکم اقامه	۸۵۸
قرائن عدم وجوب اقامه	۸۵۸
قرینه پنجم (اجماع مرکب)	۸۵۸
مناقشه	۸۵۹
قرینه ششم (لوکان لبان)	۸۶۰
مناقشه	۸۶۰
جواب از مناقشه	۸۶۱
قرینه هفتم (احتمال ارتکاز متشرعه)	۸۶۱
نتیجه بحث در مورد حکم اقامه	۸۶۲
حکم اقامه در فرض استعجال و سفر و ضیق وقت	۸۶۲
اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه	۸۶۲
موارد استحباب اذان	۸۶۳
اقسام اذان	۸۶۳
عدم مشروعیّت اذان / اعلام	۸۶۳
مناقشه	۸۶۴
بررسی لزوم قصد قربت در اقسام اذان	۸۶۴
جلسه ۱۲۱ (۹۹/۰۳/۲۶)	۸۶۵
اذان و اقامه	۸۶۵
حکم اقامه در ضیق وقت	۸۶۵
اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه	۸۶۶
استحباب سه مرتبه الصلاه برای بقیه نمازهای واجب	۸۶۷
استحباب گفتن اذان و اقامه در گوش نوزاد	۸۶۹
استحباب اذان در مواقع وحشت از جن	۸۷۰
استحباب اذان در گوش انسان بد اخلاق	۸۷۱
قصد قربت در اذان اعلام	۸۷۲
جلسه ۱۲۲ (۹۹/۰۳/۲۷)	۸۷۴
اذان و اقامه	۸۷۴
تعداد فصول اذان	۸۷۴
أقوال	۸۷۴
أدله مشهور (اذان ۱۸ فصل و اقامه ۱۷ فصل)	۸۷۵
أدله مخالف مشهور	۸۷۷
نظر مرحوم خویی راجع به حل معارضه	۸۷۹
نظر آقای سیستانی راجع به حل معارضه	۸۷۹
مناقشه در نظر آقای سیستانی	۸۸۰

نتیجه .....	۸۸۱
جلسه ۱۲۳ (۹۹/۰۳/۳۱) .....	۸۸۱
اذان و اقامه .....	۸۸۱
فصول اقامه .....	۸۸۱
کیفیت اقامه .....	۸۸۲
اختلاف روایات .....	۸۸۲
مقتضای صناع (حمل بر مراتب استحباب) .....	۸۸۴
روایت شاهد جمع .....	۸۸۴
مناقشه در شاهد جمع .....	۸۸۴
استحباب صلوات بعد از نام پیامبر صلی الله علیه و آله .....	۸۸۵
شهادت ثالثه در اذان و اقامه .....	۸۸۵
مباحث پیرامون شهادت ثالثه .....	۸۸۶
جلسه ۱۲۴ (۹۹/۰۴/۰۱) .....	۸۸۷
اذان و اقامه .....	۸۸۷
شهادت ثالثه در اذان .....	۸۸۷
أقوال .....	۸۸۷
قول أول (استحباب نفسی) .....	۸۸۷
قول دوم (جزئیت رجائیة) .....	۸۸۷
مناقشه در قول دوم .....	۸۸۹
جواب از مناقشه .....	۸۹۰
قول سوم (جزئیت مستحبیه) .....	۸۹۰
بررسی قول سوم .....	۸۹۱
جلسه ۱۲۵ (۹۹/۰۴/۰۲) .....	۸۹۴
اذان و اقامه .....	۸۹۴
شهادت ثالثه .....	۸۹۴
أقوال .....	۸۹۴
قول سوم (جزئیت مستحبیه) .....	۸۹۴
بررسی استشهاد به کلام فقهاء .....	۸۹۵
بررسی استدلال به روایات .....	۸۹۶
بررسی اولویت اذان نسبت به تشهد در گفتن شهادت ثالثه .....	۸۹۸
قول چهارم (بدعت) .....	۸۹۹
بررسی قول چهارم .....	۸۹۹
شبهه ذکر شهادت ثالثه در اقامه .....	۹۰۰
نتیجه بحث .....	۹۰۰

جلسه ۱۲۶ (۹۹/۰۴/۰۳).....	۹۰۱.....
اذان و اقامه.....	۹۰۱.....
شهادت ثالثه در اذان.....	۹۰۱.....
جواز شهادت ثالثه در نماز.....	۹۰۱.....
دلیل اول.....	۹۰۱.....
مناقشه.....	۹۰۱.....
دلیل دوم.....	۹۰۲.....
مناقشه.....	۹۰۲.....
دلیل سوم.....	۹۰۲.....
مناقشه.....	۹۰۳.....
تکرار حیعات.....	۹۰۳.....
تقلیل در اذان و اقامه برای مرأه.....	۹۰۴.....
تقلیل در اذان و اقامه برای مسافر و مستعجل.....	۹۰۵.....
اکتفاء به اذان یا اقامه در سفر.....	۹۰۷.....
ترجیع در اذان.....	۹۰۷.....
تکرار فصول اذان.....	۹۰۸.....

## جلسه ۱ (۹۸/۰۶/۲۴)

### خلاصه مباحث گذشته:

بحث در رابطه با مسأله ۴۳ صاحب عروه بود و مراتب ستر عورت و حکم نماز عریانی بیان شد.

## شرائط لباس مصلی

### مسأله ۴۴ (وجود ساتر برای یکی از دبر و قبل)

إذا وجد ساترا لإحدى عورتیه ففی وجوب تقدیم القبل أو الدبر أو التخییر بینهما وجوه أوجهها الوسط

### احتمالات در مسأله

صاحب عروه می فرماید: در صورتی که ساتر به اندازه کافی ندارد و تنها می تواند جلو یا پشت خود را بپوشاند؛ سه احتمال وجود دارد؛ وجوب ستر قبل، وجوب ستر دبر و تخییر بین ستر قبل و ستر دبر؛ و لکن أوجه در مسأله لزوم ستر دبر است.

## وجه قول به وجوب ستر دبر (صحیح زراره)

ظاهراً وجه کلام صاحب عروه تعبیر در صحیح زراره است؛

[مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ رَجُلٌ خَرَجَ مِنْ سَفِينَةٍ عُرْيَانًا - أَوْ سَلْبَ ثِيَابِهِ وَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا يُصَلِّي فِيهِ - فَقَالَ يُصَلِّي إِيمَاءً - وَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةً جَعَلَتْ يَدَهَا عَلَى فَرْجِهَا - وَإِنْ كَانَ رَجُلًا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى سَوَاتِهِ ثُمَّ يَجْلِسَانِ فَيُؤِمُّانِ إِيمَاءً وَلَا يَسْجُدَانِ - وَلَا يَرْكَعَانِ فَيَبْدُو مَا خَلْفَهُمَا تَكُونُ صَلَاتُهُمَا إِيمَاءً بَرُّوسِهِمَا - قَالَ وَإِنْ كَانَا فِي مَاءٍ أَوْ بَحْرٍ لُجِّي لَمْ يَسْجُدَا عَلَيْهِ - وَمَوْضُوعٌ عَنْهُمَا التَّوَجُّهُ فِيهِ يُؤْمِيَانِ فِي ذَلِكَ إِيمَاءً - رَفَعُهُمَا تَوَجُّهُ وَوَضَعُهُمَا<sup>۱</sup>] در این روایت به خاطر محذور «آشکار شدن خلف» دستور به ایما می باشد و سجود داده است.

## مناقشه

آقای سیستانی فرموده اند: در صورتی که تعبیر روایت «فیبدو خلفهما» بود استدلال صحیح می بود و لکن تعبیر روایت «فیبدو ما خلفهما» می باشد و به این معنا است که از پشت سر عورتش دیده می شود و در هنگام رکوع و سجود از پشت سر تنها دبر دیده نمی شود بلکه قبل هم دیده می شود.

## جواب از مناقشه

به نظر ما این مطلب خلاف ظاهر است و اگر مراد روایت «دبر و قبل» می بود تعبیر به «فیبدو عورتها» می کرد. و ظاهر «فیبدو ما خلفهما»، دبر است؛ یعنی ظاهر روایت این است که اگر شخص می توانست دبر خود را مستور کند دیگر رکوع و سجود اختیاری مشکلی نداشت؛ و این مطلب مقتضای قاعده نیز می باشد زیرا رکوع و سجود اختیاری فریضه است (و ظاهر اركعوا و اسجدوا که در قرآن ذکر شده است رکوع و سجود اختیاری است و ایما می باشد و عرفاً رکوع و سجود نیست و لذا اگر کسی رکوع و سجود اختیاری را ترک کند به فریضه اخلاص وارد کرده است و رکوع و سجود ایمائی هم در هنگام اضطرار نازل منزله رکوع و سجود اختیاری می باشد) و ستر قبل سنت است و در قرآن نیامده است؛ و لذا کسی که می تواند ستر دبر کند مانعی از رکوع و سجود اختیاری ندارد زیرا محذور و مانع «فیبدو ما خلفهما» بود که با ارتفاع آن فریضه ممکن می شود و البته اگر این شخص دبر خود را ستر کند، قبل او آشکار باقی می ماند (و فرض هم این است که ناظر

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۴۴۹، أبواب لباس المصلی، باب ۵۰، ح ۶، ط آل البیت.



محترمی نیست و در مکان خلوتی قرار دارد) و تنها به سنت اخلال وارد می شود و چون فریضه بر سنت مقدم است باید رکوع و سجود اختیاری بدون ستر قبل انجام دهد. و لذا به نظر ما حق با صاحب عروه است.

## وجه قول به وجوب ستر قبل

دبر به صورت طبیعی مستور به الیتین است و لذا باید قبل را برای نماز بیوشاند مخصوصاً این که قبل آشکار است و شخص رو به قبله می ایستد و در مورد زن هم کشف قبل افضح و اشنع می باشد.

## مناقشه

این مطالب استحسان است و اعتبار ندارد.

## وجه قول به تخییر

اگر وجهی که برای قول به وجوب ستر دبر بیان کردیم در بین نباشد مقتضای صناعیت تخییر است زیرا دو واجب است که از جمع بین آن دو عاجز هستیم و لذا مخیر خواهیم بود.

## مسأله ۴۵ (کیفیت نماز جماعت عراه)

يجوز للعادة الصلاة متفرقين و يجوز بل يستحب لهم الجماعة و إن استلزمت للصلاة جلوساً و أمكنهم الصلاة مع الانفراد قياماً فيجلسون و يجلس الإمام وسط الصف و يتقدمهم بركبتيه و يومنون للركوع و السجود إلا إذا كانوا في ظلمة آمنين من نظر بعضهم إلى بعض فيصلون قائمين صلاة المختار تارة و مع الإيماء أخرى على الأحوط صاحب عروه می فرماید: در صورتی که جماعتی عریان باشند می توانند به صورت فرادا نماز بخوانند و می توانند به صورت جماعت بخوانند بلکه به جماعت خواندن مستحب است.

## جواز نماز فرادا و جماعت

مقتضای اطلاقات این است که نماز فرادا در حق عراه هم جایز باشد بلکه در روایت ابی البختری تعبیر «تباعداً فی المجالس» ذکر شده است [عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحَمِيرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السَّنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّهُ قَالَ: مَنْ غَرِقَتْ ثِيَابُهُ فَلَا يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ - حَتَّى يَخَافَ ذَهَابَ الْوَقْتِ يَتَنَبَّغِي ثِيَاباً - فَإِنْ لَمْ يَجِدْ صَلَّى عُرْيَاناً جَالِساً يَوْمِيٌّ

إِيمَاءٌ - يَجْعَلُ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ - فَإِنْ كَانُوا جَمَاعَةً تَبَاعَدُوا فِي الْمَجَالِسِ - ثُمَّ صَلُّوا كَذَلِكَ فَرَادَى [۱] یعنی اگر گروهی به

صورت عریان بودند از همدیگر فاصله می گیرند و به صورت فرادا نماز می خوانند؛ ظاهر روایت این است که وظیفه این جماعت عریان، نماز فرادا خواندن است و لذا اگر تنها این روایت را داشتیم و سند آن را قبول می کردیم نماز جماعت را در حق عراة مشروع نمی دانستیم.

و لکن غیر از این که روایت به خاطر ابی البختری وهب بن وهب، که تعبیر «اکذب البریه» راجع به او بیان شده است، ضعیف است؛ این روایت با دو روایت معتبره جمع عرفی دارد؛

روایت اول صحیح ابن سنان است؛ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُيْدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْمٍ صَلُّوا جَمَاعَةً وَهُمْ عُرَاءٌ قَالَ يَتَقَدَّمُهُمُ الْإِمَامُ بِرُكْبَتَيْهِ وَيُصَلِّي بِهِمْ جُلُوسًا وَهُوَ جَالِسٌ.<sup>۲</sup>

روایت دوم معتبره اسحاق بن عمار است؛ سَعْدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْمٌ قُطِعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقُ فَأَخَذَتْ ثِيَابُهُمْ فَبَقُوا عُرَاءً وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يَصْنَعُونَ فَقَالَ يَتَقَدَّمُهُمُ إِمَامُهُمْ فَيَجْلِسُ وَ يَجْلِسُونَ خَلْفَهُ فَيَوْمِي إِيْمَاءٌ بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ وَهُمْ يَرْكَعُونَ وَيَسْجُدُونَ خَلْفَهُ عَلَى وُجُوهِهِمْ.<sup>۳</sup>

در این روایت بیان می کند که امام جماعت به صورت نشسته نماز می خواند و برای رکوع و سجود با سر اشاره می کند ولی مأمومین به صورت نشسته، رکوع و سجود اختیاری انجام می دهند.

از این دو روایت استفاده می شود که نماز جماعت عراة مشروع است؛ و لذا اگر سند روایت ابی البختری تمام شود با توجه به این دو روایت معنای آن این خواهد بود که «اگر می خواهند به صورت فرادا نماز بخوانند از همدیگر فاصله بگیرند» و «اگر می خواهند به صورت جماعت نماز بخوانند به صورتی که در دو روایت بیان شد عمل کنند».

## کیفیت نماز جماعت عراة

صاحب عروه در رابطه با کیفیت نماز جماعت عراة فرموده است: هر چند این دو روایت بیان می کنند که به صورت نشسته نماز خوانده شود ولی باید بر صورتی حمل شود که ایستاده نماز خواندن، در معرض رؤیت ناظر محترم باشد وگرنه اگر بر فرض، هوا تاریک تاریک باشد و چشم چشم را نمی بیند دیگر لزومی ندارد نشسته نماز خوانده شود بلکه باید به صورت

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۴۵۱، أبواب لباس مصلی، باب ۵۲، ح ۱، ط آل البیت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۶۵.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۶۵.

ایستاده نماز خوانده شود؛ به تعبیر دیگر این دو روایت انصراف به موارد غالب و متعارف دارد که در معرض رؤیت ناظر محترم می باشند. علاوه بر این که در روایت ابن مسکان تعبیر «إذا كان حيث لا يراه أحد فليصل قائماً» ذکر شده بود یعنی اگر عریان در معرض ناظر محترم نباشد باید ایستاده نماز بخواند.

نهایت مطلب (یعنی با فرض عدم قبول انصراف) این است که کسی بگوید: اطلاق این دو روایت معتبره بیان می کند که حتی در این حال به صورت نشسته نماز بخوانند که در این صورت می گوئیم روایت ابن مسکان هم اطلاق دارد و شامل نماز جماعت هم می شود و بعد از تعارض و تساقط، به اطلاقات ایستاده خواندن نماز «الصحيح يصلى قائماً»، رجوع می شود.

و در روایت ابن مسکان [عَنْهُ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي رَجُلٍ عُرْيَانٍ لَيْسَ مَعَهُ ثَوْبٌ قَالَ إِذَا كَانَ حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ فَلْيُصَلِّ قَائِمًا] ذکر نشده است که عریان، یک نفر بوده است و عریان دیگری همراه این رجل عریان نبوده است؛ یعنی اگر عریان دیگری هم در کنار رجل عریان وجود داشته باشد این روایت شامل آن می شود.

لذا اولاً روایت ابن سنان و اسحاق بن عمار نماز به صورت نشسته را در فرضی مطرح می کند که شخص اُمن از ناظر محترم ندارد که متعارف هم به همین شکل است. ثانیاً بر فرض اطلاق آن شامل فرض اُمن از ناظر محترم بشود با اطلاق روایت ابن مسکان تعارض کرده و بعد از تساقط، مرجع دلیل شرطیت قیام در نماز خواهد بود.

مطلب دیگر در رابطه با کیفیت نماز جماعت عراة این است که روایت اسحاق بن عمار بین کیفیت نماز امام و مأوم تفاوت گذاشته است؛ امام باید برای رکوع و سجود ایماء کند و فرض هم عدم اُمن از ناظر محترم است ولی مأومین رکوع و سجود اختیاری را در حالت نشسته انجام می دهند که البته باید بر فرضی حمل کنیم که مأومین اُمن از ناظر محترم دارند و نیز در یک صف قرار گرفته باشند و گرنه اگر مأومین در دو صف قرار بگیرند مأومین صف دوم عورت مأومین صف اول را می بینند و ظاهر روایت هم این است که وجه فرق بین کیفیت نماز امام و کیفیت نماز مأوم این است که عورت امام دیده نشود. لکن شهید اول در ذکری نسبت به این مطلب استبعاد کرده و فرموده اند: اگر نماز فرادا خوانده می شد باید برای رکوع و سجود ایماء می کردند و لذا بعید است که وقتی به صورت جماعت خوانده می شود رکوع و سجود اختیاری انجام دهند و تکلیفشان متفاوت از نماز فرادا باشد.

در جواب به این کلام شهید اول ره می گوئیم؛ به خاطر نص معتبره اسحاق بن عمار این تفاوت مقبول واقع شده است.

ما احتمال می دهیم که شهید اول ره، اسحاق بن عمار را فطحی می دانسته اند (و ایشان در احوال اسحاق بن عمار ایشان را فطحی معرفی می کنند) و شهید اول ره از کسانی است که قائل اند هر کسی غیر از شیعه اثنی عشری روایت نقل کند پذیرفته نخواهد شد. البته ما، همان طور که آقای زنجانی فرموده اند، قائلیم که اسحاق بن عمار شیعه اثنی عشری بوده است و شیخ ره اشتباه کرده است و اسحاق بن عمار را با عمار ساباطی خلط کرده است و آن کسی که فطحی بوده است عمار ساباطی بوده است. علاوه بر این که به نظر ما خبر موثق اعتبار دارد و خبر ثقه هر چند امامی اثنی عشری نباشد معتبر است و وجهی ندارد به این روایت عمل نشود.

نکته: لایسجدان و لایرکعان فییدوا ما خلفهما، اطلاق دارد و شامل فرض وجود ناظر محترم و عدم وجود ناظر محترم می شود و لذا به نماز مأمومین در نماز جماعت تخصیص خورده است و اگر روایت «فییدوا ما خلفهما» بر فرض وجود ناظر محترم حمل شود دیگر به محل بحث که مختص فرض عدم وجود ناظر محترم است ربطی نخواهد داشت.

## مسئله ۴۶ (حکم احتمال وجدان ساتر در آخر وقت)

الأحوط بل الأقوی تأخیر الصلاة عن أول الوقت إذا لم یکن عنده ساتر و احتمال وجوده فی آخر الوقت صاحب عروه می فرماید: اگر ساتری نزد شخص وجود نداشته باشد و احتمال بدهد در آخر وقت یافت شود أحوط بلکه أقوى این است که نماز را از ابتدای وقت تأخیر بیندازد.

این مسئله از دو جهت قابل بحث است: از جهت حکم ظاهری و از جهت حکم واقعی؛

یک بحث این است که آیا مبادرت به نماز به صرف عدم وجود ساتر در ابتدای وقت، جایز است؟ بحث دیگر این است که اگر مبادرت به نماز در واقع جایز نباشد آیا می توان با استصحاب استقبالی عدم وجدان ساتر، حکم ظاهری به مبادرت به نماز در ابتدای وقت داشت؟

## عدم جواز بدار به لحاظ حکم واقعی

مرحوم خوئی فرموده اند: نسبت به حکم واقعی بدار (مبادرت به نماز در ابتدای وقت) جایز نیست و کسی که ابتدای وقت ساتر ندارد و در آخر وقت ساتر پیدا می کند اگر در ابتدای وقت نماز خوانده باشد نمازش باطل است.

## جواز بدار به لحاظ استصحاب استقبالی

مرحوم خویی فرموده اند: نسبت به حکم ظاهری در فرض شک در ارتفاع عذر، می تواند استصحاب بقای عجز تا آخر وقت جاری کند و تا زمانی که علم به خلاف پیدا نکند این حکم ظاهری در حق او معذور خواهد بود (مثلاً اگر شخصی تنها لباسی مشترک داشت که دیگری آن را صبح برده است و معلوم نیست تا طلوع آفتاب برگرداند می تواند نماز صبح را با استصحاب استقبالی به صورت عریانی بخواند و بخوابد و لازم نیست تا طلوع آفتاب بیدار بماند)

## رفع شبهه تناقض گویی

مرحوم خویی در مشابه این مسأله لاتعداد جاری کرده اند؛ کسی در ابتدای وقت، لباس پاک ندارد و تنها یک لباس نجس دارد و احتمال می دهد تا آخر وقت لباس پاک پیدا نکند و آب هم نیست که لباس نجس را تطهیر کند، می تواند استصحاب استقبالی جاری کند و در ابتدای وقت در همان لباس نجس نماز بخواند و اگر بعد از نماز، لباس پاک پیدا کرد به خاطر حدیث لاتعداد، اعاده لازم نیست؛ زیرا نماز در لباس نجس داخل در مستثنیات حدیث لاتعداد و از ارکان خمس نیست به این خاطر که ظاهر طهور، طهور از حدث است.

ولی مرحوم خویی در این مسأله حدیث لاتعداد را جاری نکرده اند؛ به این خاطر که وقتی شخص به صورت عریانی نماز می خواند، رکوع و سجود را ایمائی انجام می دهد یعنی به رکوع و سجود اختیاری اخلال می زند که اخلال به فریضه است و حدیث لاتعداد شامل اخلال به فریضه نمی شود و لذا استصحاب استقبالی تا زمان عدم کشف خلاف، مفید خواهد بود. نکته: در فرضی که استصحاب استقبالی جاری نشود شخص می تواند به صورت رجائی نماز عریانی بخواند ولی باید تا آخر وقت بیدار بماند تا اگر لباس پیدا شد با لباس نماز بخواند.

## نظر استاد در مسأله

### عدم جواز بدار به لحاظ حکم واقعی به جهت انصراف

راجع به حکم واقعی، حق با صاحب عروه و مرحوم خویی است و دلیل «من لم یجد الساتر یصلی عریاناً» به کسی انصراف دارد که «ساتر برای واجب» را نیابد و «واجب» صرف الوجود نماز در داخل وقت است؛ یصلی عریاناً بدل اضطراری است و بدل اضطراری نسبت به این که کسی از صرف الوجود واجب اختیاری عاجز باشد، انصراف دارد و گرنه باید در مورد بدل اضطراری وضو یعنی تیمم هم بگوییم اگر کسی ابتدای وقت، آب ندارد می تواند تیمم کند، در حالی که این مطلب صحیح

نیست و نکته اش هم این است که بدل اضطراری انصراف دارد به این که جعل و تشریعش، در حق کسی است که قادر بر صرف الوجود واجب اختیاری تا آخر وقت نباشد. یا مثلاً در مورد «المريض یصلی جالساً» گفته نمی شود که اگر شخصی ابتدای وقت مریض باشد ولی در اثنای وقت سالم می شود می تواند نماز نشسته بخواند؛ به این خاطر که معنای آن این است که «من لم یقدر لمرضه علی صلاته قائماً فی تمام الوقت یصلی جالساً». لذا وجه این که اگر شخص بداند عذر او در اثنای وقت زائل می شود نمی تواند در ابتدای وقت بدل اضطراری را انجام دهد همین انصراف دلیل بدل اضطراری به فرض عجز مستوعب، است.

و لذا حکم واقعی، وجوب تأخیر نماز تا آخر وقت است برای کسی که تا آخر وقت سائر پیدا می کند.

### مناقشات در استصحاب استقبالی

اما راجع به حکم ظاهری؛ برخی از بزرگان به این استصحاب استقبالی که مرحوم خوئی اجرا کرده اند، اشکال کرده اند و اشکال ها متعدد است؛

#### ۱- عدم اطلاق دلیل استصحاب نسبت به استصحاب استقبالی

یک اشکال که برخی مثل آقای زنجانی دارند این است که: دلیل استصحاب، مثل استصحاب استقبالی را شامل نمی شود و تنها ناظر به استصحاب فعلی است که متیقن سابق و مشکوک فعلی وجود دارد؛ ولی این که الآن متیقن باشم و مشکوک زمان لاحق باشد، أدله استصحاب اطلاق نداشته و آن را شامل نمی شود.

#### جواب

به نظر ما این اشکال قابل جواب است؛ ظاهر «لاینبغی لک أن تنقض البقین بالشک أبداً» این است که جنس یقین نباید با جنس شک نقض شود. بلکه مورد صحیح زراعه ثانیه، استصحاب استقبالی نیست و لکن اطلاق تعلیل، استصحاب استقبالی را شامل می شود.

نقل شده است که صاحب جواهر ره نیز در یکجا استصحاب استقبالی را مطرح کرده اند و آن را رد کرده اند که ما همین اشکال را بیان می کنیم که دلیل استصحاب نسبت به استصحاب استقبالی اطلاق دارد.

**۲- عدم وجود یقین در خصوص محل بحث**

اشکال دوم که اشکال مهمی است این است که: گاهی با استصحاب استقبالی موضوع واجب غیر اضطراری را محقق می کنیم مثل این که زنی در ابتدای اذان ماه مبارک رمضان پاک است و شک می کند در اثنای روز حائض خواهد شد یا نه؛ استصحاب استقبالی جاری می کند که تا شب، حیض نخواهد شد و اثر آن وجوب صوم است.

ولی گاهی با استصحاب استقبالی، موضوع واجب اضطراری را محقق می کنیم که توجه به موضوع واجب اضطراری مهم است و باید موضوع آن را بیابیم؛ شارع یک واجب اختیاری دارد: «من یتمکن من الصلاة مع الساتر بین الطلوعین وجب علیه» و یک واجب اضطراری دارد: «من عجز عن ذلک فلیصل عریاناً»؛ ظاهر «من عجز عن ذلک» این است که «کسی که نسبت به نماز اختیاری بین الطلوعین عاجز است، نماز عریانی می خواند»؛ در اینجا سؤال می کنیم که اگر ابتدای وقت ساتر نداشته باشید ولی بدانید که در اثنای وقت برای شما ساتر پیدا می شود نسبت به «صلاة مع الساتر بین الطلوعین» تمکن و قدرت دارید؟ قطعاً می گوئید قدرت دارید؛ زیرا متمکن از یک فرد از طبیعت ولو در آخر وقت، متمکن از صرف الوجود طبیعت می باشد.

برای تبیین بهتر، مثالی عرفی بیان می کنیم؛ مولا گفته است کسی که می تواند برای صبحانه مهمان، نان تهیه کند باید این کار را انجام دهد؛ حال اگر شب، همه نانوائی ها بسته باشد ولی صبح، نانوائی ها شروع به کار کنند آیا عبد نسبت به «تهیه نان برای صبحانه فردا» قدرت دارد یا ندارد؟ در این مثال، زمان حال که نانوائی ها بسته است در نظر گرفته نمی شود بلکه به همان زمان تکلیف نگاه می شود و لذا در همان شب هم، عبد می گوید «من نسبت به تهیه نان برای صبحانه فردا توانایی دارم.» سؤال ما در محل بحث همین است که؛ این شخصی که در ابتدای وقت ساتر ندارد ولی در آخر وقت فی علم الله ساتر پیدا می کند و از ابتدای وقت هم حق ندارد بگوید «من نسبت به صرف الوجود نماز با ساتر بین الطلوعین عاجز هستم» زیرا اگر شخص بر یک فرد ولو در آخر وقت قادر باشد قادر بر آن طبیعت و صرف الوجود می باشد؛ این شخص، چگونه می خواهد استصحاب را جاری کند. و لذا استصحاب در محل بحث، حالت سابقه متیقنه ندارد.

بزنگاه اشکال این است که: مرحوم خوئی زمان را (بین الطلوعین) از قید واجب حذف کرده است و قید عجز قرار داده است یعنی «من عجز عن الصلاة الاختیاریه عجزاً مستمراً إلى الطلوع یصلی عریاناً» که با این کار، حرف مرحوم خوئی صحیح می شود؛ زیرا شخص در ابتدا وقت می گوید من قادر بر نماز اختیاری در ابتدای وقت نیستم و با استصحاب استقبالی عجز،

استمرار عجز تا طلوع خورشید را ثابت می کند. ولی اگر زمان را قید نماز قرار داده و بگوییم «شما نسبت به نماز بین الطلوعین با ساتر قدرت داری یا نه؟» نمی توانی بگویی توانایی ندارم زیرا می دانی در آخر وقت ساتر پیدا می شود. اشکال ما به مرحوم خویی این است که: ما نمی گوییم که ظاهر دلیل این است که زمان «بین الطلوعین» قید متعلق و فعل و قید نماز است و لکن حداقل احتمال این مطلب وجود دارد یعنی «نماز بین الطلوعین با ساتر» تکلیف ما باشد. و لذا با استصحاب استقبالی، عجز از صرف الوجود ثابت نمی شود و لذا همان طور که آقای سیستانی فرموده اند و ظاهراً مشهور هم همین نظر را دارند، در فرض احتمال ارتفاع عذر، در ظاهر هم نماز عریانی مجزی نیست و البته رجاء نماز عریانی بخواند ولی باید تا آخر وقت مواظب باشد و فحص کند.

## جلسه ۲ (۹۸/۰۶/۲۵)

### شرائط لباس مصلی

#### مسأله ۴۷

إذا كان عنده ثوبان يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب و الآخر مما تصح فيه الصلاة لا تجوز الصلاة في واحد منهما بل يصلي عارياً و إن علم أن أحدهما من غير المأكول و الآخر من المأكول أو أن أحدهما نجس و الآخر طاهر صلى صلاتين و إذا ضاق الوقت و لم يكن إلا مقدار صلاة واحدة يصلي عارياً في الصورة الأولى و يتخير بينهما في الثانية صاحب عروه در این مسأله سه فرع را مطرح کرده اند؛

### فرع اول (وجود دو ثوب و علم اجمالی به حرمت تکلیفی لبس یکی)

اگر شخصی فقط دو لباس داشته باشد و اجمالاً بداند لبس یکی از این دو لباس، حرام تکلیفی است و لبس لباس دیگر حلال است و نماز در آن صحیح است؛ مثل این که یکی از این دو لباس، مغصوب یا حریر طبیعی باشد که نماز در آن و لبس آن حرام تکلیفی است و لباس دیگر مباح باشد.

### نظر صاحب عروه (لزوم نماز عریانی)

صاحب عروه در این فرع فرموده است: اطراف علم اجمالی به تکلیف، عقلاً وجوب احتیاط دارد و لذا وقتی علم اجمالی به غصبی بودن یکی از دو لباس وجود دارد باید احتیاط شود و لبس هر دو لباس ترک شود و این حکم منشأ می شود شخص



عرفاً، قادر بر نماز با ساتر نباشد؛ همین که شارع حکم «لا تغصب، لا تلبس الحریر» را بیان فرموده است و علم اجمالی به غصبی بودن یا حریر بودن یکی از دو لباس هم ایجاد شد عقل از باب احتیاط حکم می کند که هیچ کدام از این دو لباس را نپوش و همین منشأ می شود که عرف این شخص را عاجز از تکلیف ستر بداند و لذا این شخص مصداق «من لم یتمکن من الصلاة مع الستر یصلی عاریاً» خواهد شد.

شبهه این که شخص علم به غصبی بودن یکی از دو آب داشته باشد که مصداق «من لا یتمکن من الوضوء» خواهد شد و باید تیمم کند.

مرحوم خویی در تعلیقه سابقه بر عروه اشکال کرده بودند ولی در بحث استدلالی، فتوای صاحب عروه را پذیرفته اند و در تعلیقه جدید عروه که آخرین چاپ عروه است آن تعلیقه سابقه را حذف کرده اند.

### مناقشه آقای سیستانی (لزوم موافقت احتمالیه)

و لکن آقای سیستانی بر اشکال خود باقی مانده و فرموده اند:

#### وجود دو علم اجمالی

این شخص نمی تواند عریان نماز بخواند؛ زیرا این شخص دو علم اجمالی دارد؛ یک علم اجمالی به این که لبس یکی از این دو لباس، به خاطر غصبی بودن یا حریر بودن، حرام است و علم اجمالی دیگر به وجوب لبس یکی از این دو لباس در نماز است چون لباس دیگر ساتر مباح است. و این دو علم اجمالی موضوع برای دو حکم عقل می باشند؛ حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی؛ و شخص نسبت به وجوب موافقت قطعی، تمکن ندارد زیرا اگر شخص بخواد علم اجمالی به حرمت لبس یکی از دو لباس را موافقت قطعی کند منجر به مخالفت قطعی علم اجمالی به وجوب لبس یکی از دو لباس، خواهد شد به این خاطر که موافقت قطعی دلیل حرمت غصب به این است که از هر دو لباس اجتناب شده و نماز به صورت عریان خوانده شود.

پس موافقت قطعی هر دو علم اجمالی با هم ممکن نیست و لذا این دو علم اجمالی به لحاظ اقتضای موافقت قطعی با هم تعارض می کنند و از تأثیر می افتند ولی اقتضای علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعی در اینجا مزاحم ندارد و شخص می تواند با اجتناب از یک لباس و لبس لباس دیگر، موافقت احتمالیه با هر دو تکلیف کرده و دچار مخالفت قطعی نشود.

به نظر ایشان اگر موافقت قطعی ممکن نشد عقل به موافقت ظنی و بعد به موافقت احتمالی تنزل می کند؛ و لذا اگر یکی از این دو ثوب ارجح بود مثل این که احتمال مباح بودن ثوب الف بیشتر باشد در این صورت باید ثوب الف را برای نماز انتخاب کند و گاهی هم، محتمل ارجح است.

### عدم جریان أصل در محل بحث

در دوران امر بین محذورین گاهی أصل شرعی مثل برائت جاری است مثل این که شک در حرمت و وجوب فعل واحد، ایجاد شود که بنا بر جریان أصل برائت از وجوب و أصل برائت از حرمت، حکم به تخییر می شود؛ اگر چه احتمال وجوب أقوى باشد یا محتمل أقوى باشد؛ یعنی اگر این فعل، واجب باشد وجوبش قوی است ولی اگر حرام باشد حرمتش شدید نیست. ولی اگر اصول شرعی با هم تعارض کنند و تنها عقل، حکم به تخییر کند دیگر نمی توان اقواییت احتمال یا محتمل را نادیده گرفت بلکه امتثال درجه بندی دارد؛ درجه اول، امتثال یقینی و بعد امتثال ظنی و بعد امتثال احتمالی و بعد امتثال وهمی؛ و عقل تجویز نمی کند وقتی موافقت قطعی ممکن نیست موافقت وهمیه کافی باشد.

در اشتباه واجب به حرام اصول شرعی جاری نمی شود؛ شخص می داند لبس یکی از دو لباس حرام است و لبس لباس دیگر واجب است و اگر أصل برائت جاری شود نتیجه آن مخالفت با هر دو تکلیف و مخالفت قطعی خواهد بود و لذا در این فرض، تنها حکم عقل وجود دارد و عقل تجویز نمی کند که اگر موافقت قطعی ممکن نباشد امتثال تکلیف به هر درجه که باشد کفایت می کند بلکه امتثال مراتب دارد و باید بر همان اساس عمل شود.

### تفاوت سبب تنجیز موافقت قطعی با سبب تنجیز مخالفت قطعی

آقای سیستانی مطلب دیگری نیز بیان نموده اند که؛ این که گفتیم دو علم اجمالی داریم (علم اجمالی به حرمت لبس یکی از دو لباس و وجوب لبس یکی از دو لباس) و علم اجمالی ها نسبت به وجوب موافقت قطعی تأثیر ندارند، ولی مخالفت قطعی هر دو حرام است؛ این مطلب مبتنی بر نظر ما می باشد که سبب تنجیز موافقت قطعی را غیر از سبب تنجیز مخالفت قطعی می دانیم بر خلاف محقق عراقی که علم اجمالی را هم سبب برای حرمت مخالفت قطعی و هم برای وجوب موافقت قطعی می داند به این خاطر که علم اجمالی منجز واقع تکلیف است؛ و لذا اگر مبنای محقق عراقی را داشتیم ممکن بود بگوییم اشکال ندارد که یک علم اجمالی موافقت قطعی شود و علم اجمالی دیگر مخالفت قطعی شود. ولی به نظر ما سبب وجوب موافقت قطعی، علم اجمالی نیست بلکه احتمال تکلیف در اطراف علم اجمالی سبب وجوب موافقت قطعی است و احتمال تکلیف اگر احتمال بدوی باشد مجرای برائت عقلی است ولی اگر احتمال تکلیف در اطراف علم اجمالی باشد یعنی احتمال، مقرون به علم اجمالی

باشد این احتمال، منجز و جوب موافقت قطعی است ولی منجز حرمت مخالفت قطعی خود علم اجمالی است و علم اجمالی به جامع تعلق گرفته است و این علم اجمالی به حرمت لبس أحدهما، سبب می شود که شخص نتواند هر دو را بپوشد؛ زیرا مخالفت با علم اجمالی صورت می گیرد. اما این که نباید این لباس را بپوشم که مخالفت احتمالی است به خاطر علم اجمالی نیست بلکه حکم عقلاء است که احتمال مقرون به علم اجمالی را منجز می دانند یعنی احتمال مقرون به علم اجمالی منجزیت عقلائیّه دارد ولی اینکه علم اجمالی به جامع تکلیف نباید مخالفت قطعی شود منجزیت عقلیه دارد؛ چون عقل، علم اجمالی را بیان بر جامع می داند. ایشان می فرماید علم اجمالی تنها می تواند معلوم را منجز کند و بیش از آن را نمی تواند منجز کند و معلوم ما غصبی بودن لباس الف یا غصبی بودن لباس ب، نیست بلکه معلوم ما غصبی بودن أحدهما است و تنجیز عقلی علم اجمالی به مقداری است که با این علم اجمالی مبین و واضح می شود و آنچه با این علم اجمالی مبین شده است این است که أحدهما مغضوب؛ و لکن عقلاء، احتمال تکلیف در اطراف علم اجمالی را منجز می دانند و منجزیت عقلائیّه می شود. این مطلب، مبنای آقای سیستانی است و لذا ایشان فرموده است وقتی سبب ها تفاوت کرد و سبب منجزیت حرمت مخالفت قطعی با سبب منجزیت و جوب موافقت قطعی متفاوت شد، این دو علم اجمالی نسبت به تنجیز موافقت قطعی با هم تراحم دارند ولی حرمت موافقت قطعی تنجز عقلی دارد و در این دو علم اجمالی محفوظ است و لذا کلام صاحب عروه صحیح نیست که فرموده است «یصلی عاریا»، زیرا نماز عریانی مخالفت قطعی دلیل «صل مع الساتر» خواهد شد. پس باید شخص در یکی از دو لباس نماز بخواند؛ حال اگر بعد از نماز، کشف شد که لباسی که بر تن کرده است لباس مغضوب یا حریر بوده است حدیث لاتعداد در حق او جاری شده و دیگر نماز، اعاده و قضا ندارد زیرا این شخص مقصر نبوده است. این مطالب محصل فرمایش آقای سیستانی است.

### ۱- جواب مرحوم تبریزی از مناقشه آقای سیستانی

مرحوم استاد این مبنا را قبول نداشتند که امثال درجه بندی دارد و می فرمودند وقتی موافقت قطعی ممکن نشد همین که مخالفت قطعی نکند، کفایت می کند و موافقت ظنیه و احتمالی و وهمیه در نظر عقل تفاوتی ندارد.

### اشکال در جواب (نقض به مبنا)

البته ما به ایشان نقض می کردیم که اگر شخص علم اجمالی به نجاست یکی از ده آب موجود داشته باشد و مضطر به خوردن یکی از این آب ها شود طبق بیان ایشان، این شخص می تواند نه ظرف آب را بخورد و تنها یک ظرف آب را نخورد تا مخالفت قطعی حاصل نشود در حالی که عقل و عقلاء این مطلب را قبول نمی کنند و موافقت ظنیه را لازم می دانند و لذا

مبنای آقای سیستانی صحیح است که اگر موافقت قطعی ممکن نبود و اصل شرعی هم وجود نداشت در این صورت، عقل موافقت ظنی را لازم می داند.

## ۲- جواب استاد از مناقشه آقای سیستانی

به نظر ما این فرمایش آقای سیستانی ناتمام است؛

در دوران امر بین محذرين در جایی که واجب به حرام اشتباه می شود (و مثال برای اشتباه واجب به حرام زیاد است؛ مرحوم خوئی مثال زده اند که شخصی قسم خورده است یکی از دو کار را انجام دهد و دیگری را ترک کند ولی الان فراموش کرده است که آیا قسم خورده فعل الف را ترک کند تا ترک آن واجب باشد یا این که قسم خورده آن را انجام دهد، تا انجام آن واجب باشد؛ فلذا امر الف دایر بین وجوب و حرمت و از مصادیق دوران امر بین محذورین خواهد شد.) بحث اصولی وجود دارد که آیا متعین است هر دو تکلیف را موافقت احتمالی کنیم یا جایز است که یک تکلیف را موافقت قطعی و در نتیجه، دیگری را مخالفت قطعی کنیم؛ این بحث اصولی بحثی مشکل است و مشهور قائل به لزوم موافقت احتمالی شده اند و این مطلب مؤیدهای عقلانی نیز دارد که فعلاً قصد ورود در آن بحث را نداریم.

بحث ما در اینجا راجع به مطلب دیگری است و خوب بود آقای سیستانی راجع به این مطلب بحث می کردند؛ بحث این است که اگر خطابی مشروط به قدرت بود مانند «اذا قدرت فتوضاً»؛ آیا همان طور که علم تفصیلی به حرمت استعمال یک آب، در صورت عدم وجود آب دیگر باعث می شود که شخص عرفاً غیر قادر بر وضوء شود و تیمم بر او واجب شود، علم اجمالی هم که موضوع حکم عقل به وجوب احتیاط است باعث می شود که شخص، عرفاً قادر بر وضو نباشد؛ یعنی اگر بدانم یکی از دو آب غصبی است و عقل حکم به احتیاط و لزوم اجتناب از هر دو کرد، کافی است که عرفاً قادر بر وضو نباشم به این خاطر که وضو گرفتن متوقف بر ارتکاب حرام عقلی (یعنی آنچه عقل به عنوان اطاعت مولا بر من لازم کرده است) است؟

صاحب عروه و موافقین او، بر این نظرند که در ما نحن فيه شارع فرموده است «من لا یقدر علی الساتر یصلی عاریاً» و اگر شخص یک لباس داشت و آن لباس هم غصبی بود، عرف این شخص را غیر قادر بر ساتر می دانست؛ حال هم که دو لباس دارد و علم اجمالی به غصبی بودن یکی دارد و عقل حکم به وجوب اجتناب از هر دو می کند، عرفاً دیگر قادر بر ساتر در صلاة نیست.

ادّعا در ما نحن فيه این مطلب است و آقای سیستانی در مقابل این ادّعا مطلبی نفرموده اند؛ اگر می فرمودند ما این ادّعا را قبول نداریم و علم اجمالی به حرمت أحد الثوبین، سبب نمی شود که این شخص عرفاً قادر بر ساتر نباشد؛ راجع به آن بحث می کردیم و لکن این مطلب را نفرمودند.

دقّت شود که موضوع «وجوب صلاة مع الساتر»، «من يقدر على الساتر» است و اگر حکم عقل به وجوب احتیاط در ثوبین مشتبّهین به غضب، سبب شود موضوع عرفی «ان قدرت فصل مع الساتر» از بین برود، این حکم عقل بر دلیل شرعی ورود پیدا می کند و آقای سیستانی حکم عقلاء به «لاتلبس واحدا من هذين الثوبين» را انکار نمی کند به این خاطر که احتمال مقرون به علم اجمالی است و این حکم منشأ می شود که موضوع «من تمكن من الساتر يصلی مع الساتر» بالوجدان از بین برود که در این صورت علم اجمالی به وجوب صلاة فی أحدهما شکل نمی گیرد.

و آقای سیستانی حکم عقلاء به وجوب احتیاط را به خاطر احتمال مقرون به علم اجمالی پذیرفت و تنها به خاطر وجود دو علم اجمالی از حکم «لاتلبس واحدا من هذين الثوبين» دست کشید و لذا اگر علم اجمالی به حرمت لبس أحدهما موضوع برای حکم به وجوب موافقت قطعی شود و بر خطاب «ان قدرت فصل مع الساتر» ورود پیدا کند دیگر علم اجمالی به وجوب صلاة فی أحد هذين الثوبين بالوجدان از بین می رود.

و انصاف این است که عرف، علم اجمالی اول را رافع قدرت در صلاة مع الساتر می داند کما این که در علم اجمالی به غضبیت أحد المائین مشتبّهین نیز عرف، شخص را قادر بر وضو نمی بیند؛ و «الممتنع شرعاً كالممتنع تكویناً» و این فرض ممتنع شرعی است، ولو به لحاظ این که این حکم شارع، موضوع برای حکم عقلی و عقلائی به وجوب احتیاط است. و فرض هم این است که دلیل حرمت غضب، مشروط به قدرت نیست «لاتغصب، لاتلبس الحریر» و تنها در طرف دیگر مشروط به قدرت است «من لايجد الساتر يصلی عرباناً». و قطعاً نهی تکلیفی (عقلی یا شرعی) از ارتکاب یک فعل، عرفاً آن فعل را غیر مقدور می کند؛ مثل این که شخص بتواند با دزدی آب برای وضو بیابد که واضح است امکان دزدی کردن، عرفاً قدرت بر وضو ایجاد نمی کند. بله اگر بگوییم که علم اجمالی به حرمت لبس أحدهما، موضوع برای وجوب موافقت قطعی می شود ولی هنوز عرفاً قادر بر ساتر در نماز هستیم؛ زیرا هنوز یکی از دو ساتر مباح است، در این صورت حق با آقای سیستانی خواهد بود ولی همان طور که مرحوم حکیم فرموده اند همین حکم عقل، سبب ارتفاع قدرت بر لبس ساتر می شود و موضوع صلاة عاریاً را محقق می کند.

## جلسه ۳ (۹۸/۰۶/۲۶)

## شرائط لباس مصلی

## مسأله ۴۷

إذا كان عنده ثوبان يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب و الآخر مما تصح فيه الصلاة لا تجوز الصلاة في واحد منهما بل يصلي عاريا و إن علم أن أحدهما من غير المأكول و الآخر من المأكول أو أن أحدهما نجس و الآخر طاهر صلى صلاتين و إذا ضاق الوقت و لم يكن إلا مقدار صلاة واحدة يصلي عاريا في الصورة الأولى و يتخير بينهما في الثانية صاحب عروه در این مسأله سه فرع مطرح نموده اند؛

## فرع دوم و سوم (وجود دو ثوب و علم اجمالی به حرمت وضعی لبس یکی)

فرع دوم این است که: اگر مکلف تنها دو ثوب داشته باشد و بداند یکی از دو ثوب از حیوان حرام گوشت گرفته شده است؛ اگر در سعه وقت است در هر لباس، یک نماز می خواند تا یقین کند یک نماز صحیح خوانده است. و اگر در ضیق وقت باشد و تنها به اندازه یک نماز، فرصت داشته باشد باید عاریاً نماز بخواند.

فرع سوم این است که: اگر مکلف تنها دو ثوب داشته باشد و بداند یکی از دو ثوب نجس است؛ اگر در سعه وقت است در هر لباس، یک نماز می خواند تا یقین کند یک نماز صحیح خوانده است. و اگر در ضیق وقت باشد مخیر است در یکی از این دو لباس نماز بخواند و نمی تواند به صورت عریان، نماز بخواند.

## ۱- تفاوت بین حکم لباس غیر مأكول و لباس نجس

پس صاحب عروه بین فرع دوم و سوم در فرض ضیق وقت، تفاوت گذاشت و در فرض علم اجمالی به حرام گوشت بودن یکی از دو لباس، حکم به نماز عریانی و در فرض علم اجمالی به نجاست یکی از دو ثوب، حکم به نماز در یکی از دو ثوب فرمودند؛ این تفاوت حکم در دو فرع، بر اساس مبنای صاحب عروه است؛ ایشان در مسأله ۳۸ [إذا انحصر ثوبه في الحرير فإن كان مضطرا إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاة فيه و إلا لزم نزع و إن لم يكن له سائر غيره فيصل حينئذ عاريا و كذا إذا انحصر في الميتة أو المغصوب أو الذهب و كذا إذا انحصر في غير المأكول و أما إذا انحصر في النجس فالأقوى جواز الصلاة فيه و إن لم يكن مضطرا إلى لبسه و الأحوط تكرار الصلاة و كذا في صورة الانحصار في غير المأكول فيصل فيه ثم يصلي عاريا] در دوران امر بین نماز در لباس از حرام گوشت و بین نماز عریانی، فرمودند باید به صورت عریان، نماز بخواند؛ یعنی

اگر تنها یک لباس از پشم روباه داشته باشد باید آن را از تن بیرون کند و به صورت عریان، نماز بخواند. ولی اگر یک لباس داشته باشد و آن لباس هم نجس باشد، روایات امر به نماز در همان لباس نجس کرده اند «یصلی فی النجس و لایصلی عریاناً»؛ لذا همین مبنا، منشأ شده است که صاحب عروه بین این دو فرع، تفاوت بگذارد.

## ۲- عدم تفاوت بین حکم لباس غیر مأکول و لباس نجس

ولی مرحوم نائینی، مرحوم بروجردی و مرحوم امام قدس الله اسرارهم این مبنا را قبول نکرده و در فرض انحصار ثوب در نجس، حکم به نماز عریانی نموده اند. و أشهر الأقوال در مسأله همین است که اگر کسی یک لباس نجس دارد و نمی تواند لباس پاک تهیه کند، اگر می تواند، آن لباس نجس را از تن بیرون کند و عریان نماز بخواند؛ لذا به نظر این آقایان، حکم فرع سوم هم مثل فرع دوم می باشد و باید در ضیق وقت، به صورت عریانی نماز بخواند.

### مناقشه

اشکالی که به صاحب عروه در فرع دوم و به مرحوم نائینی، مرحوم بروجردی و مرحوم امام قدس الله اسرارهم در فرع دوم و سوم وجود دارد این است که؛

اگر قبول کنیم که در فرض انحصار ثوب در ثوب غیر مأکول، نماز عریانی متعین باشد کما هو الظاهر، و اگر قبول کنیم که در فرض انحصار ثوب در نجس، نماز عریانی متعین باشد (ولو به نظر ما مبنای صاحب عروه صحیح است که نماز در نجس متعین می شود)؛ می گوییم این حکم چه ربطی به فرض علم اجمالی دارد؟! موضوع نماز عریانی «من لایقدر علی الساتر المباح» است و کسی که فقط یک ساتر دارد که از اجزای حیوان حرام گوشت یا نجس است، قادر بر ساتر واجد شرایط نیست و ظاهر روایاتی که بیان می کند «من لایجد الساتر یصلی عریاناً» این است که اگر کسی ساتر غیر واجد شرایط دارد واجد ساتر نیست؛ و لکن در ثوبین مشتهین، بالوجدان این شخص، متمکن از نماز در ثوب واجد شرایط می باشد و تنها متمکن از احراز نماز در ثوب واجد شرایط نیست؛ مثلاً اگر شخص سر دو راهی باشد و یکی از این دو راه، به مسجد ختم می شود؛ گاهی می توان احتیاط کرد و راه اول را پیمود و اگر به مسجد منتهی نشد دوباره از راه دوم به سمت مسجد حرکت کند که رفتن به مسجد احراز می شود. ولی گاهی احتیاط ممکن نیست و با پیمودن راه اول، برگشت ممکن نمی شود که در این فرض باز این شخص فی علم الله قادر بر مسجد رفتن می باشد و تنها قادر بر احراز آن نیست زیرا صحیح است گفته شود این شخص قادر است بر این که راه اول، که فی علم الله راه مسجد است را پیماید و لکن چون این شخص احراز نکرده است راه اول راه رسیدن به مسجد است، ممکن است راه دوم را انتخاب کند.

در محل بحث هم دو ثوب وجود دارد که یکی از پشم روباه و دیگری از پشم گوسفند است و مکلف، تمکن از پوشیدن لباسی که از پشم گوسفند تهیه شده است را دارد ولی به خاطر ضیق وقت، نمی تواند احراز کند که نمازش در لباس از پشم گوسفند است یا نه.

مرحوم بروجرودی فرموده اند: کسی که نمی تواند امتثال را احراز کند مثل کسی است که از امتثال عاجز است؛

دلیل کلام ایشان و دلیل بر این تنزیل چیست؟! چرا کسی که واجد ساتر مباح می باشد و تنها تمکن از احراز امتثال با ساتر مباح ندارد مثل عاجز از ساتر مباح باشد؟! مثلاً اگر دو دارو موجود باشد که یکی برای بیمار، مفید و دیگری بی فایده باشد و خوردن هر دو هم ممکن نباشد؛ گفته می شود این شخص می تواند داروی بیماری خود را مصرف کند زیرا هر کدام را بخواهد می تواند بردارد و لکن چون تشخیص نمی دهد کدام دارو، داروی بیماری او می باشد چه بسا در مقام انتخاب، اشتباه می کند؛ و البته وقتی اشتباه کند دیگر نمی تواند داروی بیماری خود را بردارد و لکن معنایش، عجز از مصرف داروی مخصوص بیماری خود، نیست و قطعاً عرف، این مطلب را تأیید نمی کند.

(تذکر: بحث کنونی راجع به وظیفه ظاهری است که نماز عاریاً خوانده شود؛ موضوع نماز عریانی «من لایتمکن من الصلاة فی الساتر المباح» است و این شخص متمکن از صلاة در ساتر مباح، می باشد).

تذکر: در مثالی که می داند یکی از دو آب نجس است مکلف می توانست با آب اول وضو بگیرد و بعد با آب دوم ابتدا موضع وضو را بشوید و بعد وضو بگیرد که یقیناً با آب پاک وضو گرفته است؛ و لکن امام علیه السلام فرمود این کار لازم نیست:

«یهریقهما و یتیمم» [مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِیْسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ جَرَّةٍ وَجَدَ فِيهَا خُنْفَسَاءُ قَدْ مَاتَتْ قَالَ أَلْقَهَا وَ تَوَضَّأَ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ عَقْرَبًا فَأَرَقِ الْمَاءَ وَ تَوَضَّأَ مِنْ مَاءٍ غَيْرِهِ وَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءٌ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذَرٌ وَ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِ قَالَ يَهْرِيقُهُمَا جَمِيعاً وَ يَتِيمَمُ<sup>۱</sup>؛ این روایت دلیل نمی شود که در همه جا این گونه حکم کنیم؛ لذا خود فقها، فرموده اند مکلف در ثوبین مشتهین باید در صورت تمکن، احتیاط کند. و در ثوبین مشتهین به نجس که صحیحه صفوان به این احتیاط تصریح می کند «یصلی فیهما جمیعاً» [سَعْدٌ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ یَحْیَی عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ فَأَصَابَ أَحَدُهُمَا بَوْلٌ وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ خَافَ فَوْتَهَا وَ لَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِمَا جَمِيعاً<sup>۲</sup>].

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۱۰.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۵.



پس بحث، در فرض ضیق وقت است؛ که به نظر ما مکلف متمکن از نماز در سائر مباح می باشد و لکن متمکن از احراز آن نیست؛ مثل این که دو غریق وجود دارد که یکی مسلمان و دیگری کافر است؛ اگر هر دو را می توانم نجات دهم، از باب علم اجمالی به وجود مسلمان، باید هر دو را نجات دهم. ولی اگر تنها یکی را می توانم نجات دهم نمی توان گفت که مکلف، متمکن از نجات غریق مسلمان نیست و لذا وظیفه ای ندارد؛ بلکه این مکلف، متمکن از انقاذ غریق مسلمان می باشد؛ زیرا متمکن از انقاذ این غریق و متمکن از انقاذ آن غریق می باشد و یکی از این دو غریق، مسلمان است و فقط، متمکن از احراز انقاذ غریق مسلمان نیست؛ و شارع فرموده است «اگر متمکن از انقاذ غریق مسلمان باشد باید او را انقاذ کند» و فرموده است «اگر متمکن از احراز باشد انقاذ واجب است». در محل بحث هم تمکن از احراز نماز در ثوب مباح، شرط نشده است بلکه تمکن از نماز در ثوب مباح، مهم است و لکن چون موافقت قطعیه به خاطر ضیق وقت ممکن نیست، تنها موافقت احتمالیّه انجام می دهد.

و لذا به نظر ما، صاحب عروه می بایست در فرع اول نیز حکم به «یصلی فی أحدهما» می کرد و حکم صاحب عروه به نماز عریانی در فرع اول و موافقت مرحوم بروجردی، مرحوم نائینی و مرحوم امام با این حکم، صحیح نمی باشد. برای روشن تر شدن ذهن ها مثالی بیان می کنیم؛ اگر دو مایع موجود باشد و یکی آب و دیگری مضاف باشد؛ اگر مکلف می تواند با هر دو وضو بگیرد، این کار را انجام می دهد؛ ولی اگر تنها از یک ظرف بتواند استفاده کند آیا می توان حکم به تیمم کرد و او را مصداق «من لایجد الماء» دانست؟! این حکم صحیح نیست بلکه باید با یک آب وضو بگیرد و البته به خاطر احراز نکردن حصول طهارت، تیمم هم بگیرد؛ نه این که شخص را غیر متمکن از وضو بدانیم و حکم کنیم که تنها باید تیمم کند زیرا این مطلب، خلاف وجدان است.

## حکم قضای نماز در فرض موافقت احتمالیّه در ضیق وقت

### نظر مرحوم حکیم (وجوب قضا)

حال اگر شخص، موافقت احتمالیّه را انجام داد و در یکی از دو لباس در ضیق وقت، نماز خواند؛ مرحوم حکیم فرموده اند لازم است قضای نماز را در ثوب دوم یا ثوب مباح دیگر، به جا بیاورد؛ زیرا با نماز در یکی از دو لباس، خواندن نماز صحیح احراز نمی شود و تنها به خاطر عدم امکان موافقت قطعیه، عقل به کفایت موافقت احتمالیّه تنزل کرد و شخص موافقت احتمالیّه انجام داد؛ و لذا شخص در اتیان واجب شک دارد و شک در اتیان، موضوع قاعده اشتغال است و لذا طبق قاعده اشتغال باید بعد از وقت کاری کند که خواندن نماز صحیح را احراز کند.

آقای حکیم طبق مبنای خود، حکم را بیان کرده اند؛ به نظر ایشان قضاء به امر جدید نیست؛

توضیح این که: بین بزرگان اختلاف است؛

برخی بزرگان همچون صاحب کفایه، مرحوم نائینی، مرحوم خوئی و برخی از اعلام از معاصرین مانند آقای سیستانی فرموده اند؛ قضای نماز به امر جدید است و موضوع آن «فوت» است و لذا در فرض موافقت احتمالی در صدق فوت واجب شک ایجاد می شود و استصحاب عدم اتیان به واجب، عنوان فوت را اثبات نمی کند و فوت امری وجودی و به معنای «از کیسه رفتن» است که با عنوان عدمی «عدم اتیان» اثبات نمی شود و فوت، عنوانی بسیط است که از خروج وقت و عدم اتیان به واجب در داخل وقت، انتزاع می شود.

مرحوم حکیم فرموده اند: قضاء به امر جدید نیست؛ یعنی بعد از این که دلیل بیان کرد که «کسی که نمازش فوت شده است واجب است آن را قضا کند» مفاد عرفی دلیل این است که دو ملاک وجود دارد؛ ملاکی در نماز در وقت و امر به اداء وجود دارد و ملاکی در طبیعت نماز وجود دارد و با امر به قضاء، ملاک طبیعت نماز استیفاء می شود. (مثلاً اگر به شخصی گفته شود باجناق خود را جمعه به میهمانی دعوت کند و اگر جمعه نشد یک روز دیگر او را دعوت کن؛ ظاهر عرفی این جمله این است که در اصل دعوت باجناق یک ملاک وجود دارد و در این که این دعوت در روز جمعه باشد ملاک دیگری وجود دارد) ظاهر همین است و انصافاً کلام مرحوم حکیم صحیح است، نه این که وجوب قضا از باب کفاره باشد و ملاک جدید دارد بلکه ظاهر این است که همان ملاک اصل طبیعت است و لذا معلوم می شود تعدد مطلوب وجود دارد و اصل طبیعت یک وجوب و طبیعت در وقت یک وجوب دیگر دارد.

بعد مرحوم حکیم فرموده اند: اصل نماز با سائر مباح، امر دارد و امر به نماز با سائر مباح در وقت، از بین رفت و لکن امر به طبیعت نماز با سائر مباح حادث شد و الآن شک در امتثال آن وجود دارد که مجرای قاعده اشتغال است و لذا باید مکلف بعد از وقت، نماز را در سائر مباح قضا نماید.

این مطلب، محصل فرمایش مرحوم حکیم بود.

تذکر: قاعده حیلولة که از صحیحہ فضلاء استفاده شده است این است که «متی ما شککت بعد وقت فریضة أنک لم تصلها، صلیتها» یعنی اگر بعد از خروج وقت در اتیان نماز شک ایجاد شود قضا لازم نیست در حالی که در محل بحث، در داخل وقت و در همان زمانی که در سائر مشتبه نماز می خواند شک داشت که نماز، صحیح است و لذا قاعده حیلولة شامل این فرض نمی شود. اتفاقاً اینجا مصداق «متی شککت فی وقت فریضة أنک لم تصلها فصلها» ممکن است بر آن منطبق شود.

## نظر آقای سیستانی

آقای سیستانی فرموده اند؛

أولاً: حدیث لاتعداد این نماز را تصحیح واقعی می کند و لذا اگر کشف خلاف شود و بعد از نماز در ثوب مشتبّه در ضیق وقت، متوجه شود که در لباس غیر مأکول نماز خوانده است دیگر قضا ندارد.

ثانیاً: قضا به امر جدید است و موضوع آن فوت است و با استصحاب عدم اتیان به نماز در ساتر مباح، موضوع وجوب قضا ثابت نمی شود.

ثالثاً: اگر کسی بگوید موضوع وجوب قضا «عدم الاتیان» است باز هم قضا لازم نیست زیرا موضوع وجوب قضا «عدم الاتیان فی تمام الوقت» است که حالت سابقه ندارد و آنچه حالت سابقه دارد، عدم الاتیان فی أول الوقت است.

## مناقشه در فرمایش آقای سیستانی

این فرمایش آقای سیستانی قابل مناقشه است؛

۱- اما جریان حدیث لاتعداد، طبق مبنای خود ایشان است که می فرمایند حدیث لاتعداد، اختصاصی به جاهل و ناسی ندارد و شامل هر معذوری می شود و این شخص هم معذور است؛ زیرا ضیق وقت است و باید در یکی از این دو لباس نماز بخواند و نمی تواند عریان یا در هر دو لباس نماز بخواند. ولی به نظر مشهور، که ما نیز این نظر را قوی می دانیم، حدیث لاتعداد از غیر جاهل و ناسی، انصراف دارد و شامل ملتفت ولو معذور باشد نمی شود و ظاهر حدیث لاتعداد این است که شخص در هنگام عمل فکر می کرده است که عمل را صحیح انجام می دهد ولی بعد، کشف خلل می شود و می خواهد نماز را اعاده کند که در این صورت حدیث لاتعداد می گوید لازم نیست نماز را اعاده کنی.

نتیجه فرمایش آقای سیستانی در حدیث لاتعداد این است که: اگر زنی بخواند نماز بخواند و تکبیر نماز را بگوید و فرزند بازیگوش او چادر را کشید و به طرف دیگر خانه برد و اگر این زن بخواند چادری بردارد باید پشت به قبله کند؛ در این صورت که موهای زن و یا جایی دیگر غیر از عورت او بدون ستر باشد آقای سیستانی حکم به صحت نماز می کنند و زن نماز را با همین حال به اتمام می رسانند زیرا تنها راه تصحیح نماز این است که نماز، اعاده شود و حدیث لاتعداد جاری شده و حکم به عدم لزوم اعاده می کند. مثال دیگر این که اگر مکلف ابتدای نماز مهر داشت و بعد از تکبیر بچه ای مهر را برداشت یا فکر می کرد مهر دارد و بعد از تکبیر متوجه شد مهر برنداشته است و جلوی او هم فرش است و کاغذ و امثال آن هم وجود ندارد؛ آقای سیستانی می فرماید روی همین فرش نماز می خواند زیرا اخلال به غیر ارکان است و مشمول حدیث لاتعداد است.

و لکن ما این مطلب را قبول نداریم و می‌گوییم حدیث لاتعداد از ملتفت ولو معذور باشد انصراف دارد.

۲- اما این که آقای سیستانی فرمودند «استصحاب عدم اتیان» فوت را اثبات نمی‌کند؛ صحیح است و شاید موضوع وجوب قضا، فوت الفریضه باشد؛ و البته کلام مرحوم حکیم را قبول داریم که از امر به قضا، کشف می‌شود که ملاک علاوه بر خصوصیت وقت به طبیعت نیز تعلق گرفته است و لکن کلام در این است که آیا وجوب هم به طبیعت تعلق گرفته است؟ شاید شارع، تکلیف را متوجه طبیعت نکرده باشد و تکلیف را متوجه «صلاة فی الوقت» کرده باشد و فرموده باشد «اگر نماز در وقت فوت شود شما را مکلف به قضا می‌کنم» که در این صورت با شک در فوت، در وجوب قضاء شک می‌شود و برائت از وجوب قضا، جاری می‌شود.

۳- اما این که آقای سیستانی به استصحاب عدم اتیان اشکال کردند، صحیح نیست؛ زیرا موضوع، مرکب است و عدم الاتیان فی الوقت به معنای «عدم الاتیان و آن یستمر عدم الاتیان إلى آخر الوقت» می‌باشد و بسیط بودن خلاف ظاهر است؛ لذا عدم الاتیان در اول وقت، بالوجدان ثابت است و استصحاب هم می‌گوید تا آخر وقت، اتیان نماز محقق نشد لذا موضوع ثابت می‌شود. لذا مهم این است که می‌گوییم شاید موضوع وجوب قضا، عنوان «فوت الفریضه» باشد.

### بررسی علم اجمالی در مسأله

اما برخی که ذهنی اصولی دارند و به علم های اجمالی توجه زیاد دارند ممکن است بگویند این شخص علم اجمالی دارد؛ زیرا این شخص دو ثوب دارد که یکی مأکول و یکی غیر مأکول اللحم است که با همدیگر مشتبه شده اند و وقت هم ضیق است؛ در اینجا مکلف که بنا دارد نماز بخواند؛ علم اجمالی دارد که یا ثوب ألف مأکول اللحم است و نماز با آن واجب است یا غیر مأکول اللحم است و قضای نماز در فرضی که نماز با این لباس خوانده شود، به نحو علم اجمالی تدریجی واجب است و در ثوب دوم نیز همین علم اجمالی وجود دارد؛ علم اجمالی به وجوب أداء یا قضای نماز محقق می‌شود و فرض هم این است که حدیث لاتعداد جاری نمی‌شود و برائت از وجوب قضا، برائت در أطراف علم اجمالی است که جاری نمی‌شود.

## جلسه ۴ (۹۸/۰۶/۳۰)

## شرائط لباس مصلی

## مسأله ۴۷

إذا كان عنده ثوبان: يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب و الآخر مما تصح فيه الصلاة لا تجوز الصلاة في واحد منهما بل يصلي عارياً و إن علم أن أحدهما من غير المأكول و الآخر من المأكول أو أن أحدهما نجس و الآخر طاهر صلى صلاتين و إذا ضاق الوقت و لم يكن إلا مقدار صلاة واحدة يصلي عارياً في الصورة الأولى و يتخير بينهما في الثانية صاحب عروه در این مسأله سه فرع مطرح نمودند؛

## نکته باقیمانده از فرع اول

فرع اول این بود که: مکلف، علم اجمالی دارد که پوشیدن یکی از این دو لباس، حرام تکلیفی است مثل این که یک لباس از حریر باشد یا مغصوب باشد و لباس دیگری نیز ندارد؛ صاحب عروه فرمودند در این فرع، مکلف باید به صورت عریان، نماز بخواند و نوعاً با نظر صاحب عروه موافقت کردند. ولی آقای سیستانی حکم به «یصلی فی أحدهما» کردند به این خاطر که در این فرض، دو تکلیف وجود دارد؛ حرمت لبس لباس حریر و وجوب لبس لباس مباح؛ و لذا مکلف، علم اجمالی دارد که پوشیدن یکی از این دو لباس، حرام است و پوشیدن دیگری واجب است (از این باب که ستر، در نماز واجب است) و چون موافقت قطعی هر دو، ممکن نیست نوبت به موافقت احتمالی می رسد و لذا مکلف، در یک لباس نماز می خواند و نماز در لباس دیگر را ترک می کند و قضا هم لازم نیست به این خاطر که حدیث لاتعاد جاری می شود، و نیز در صدق فوت، شک وجود دارد که مجرای برائت از وجوب قضا، خواهد بود.

## دلیل قول به نماز عریانی (تقدیم خطاب مطلق بر مشروط)

استدلالی که مشهور از جمله مرحوم خویی، مرحوم حکیم و نیز مرحوم استاد در شرح عروه، بیان کرده اند این است که؛ خطاب «صل مع الساتر» مشروط به قدرت است یعنی: «من تمكن من الصلاة في الساتر يصلی في الساتر» و خطاب «یحرم لبس الحریر» یا «یحرم الغصب»، خطاب مطلق است، و عرفاً خطاب مطلق، سبب عجز از خطاب مشروط به قدرت می شود و موضوع از بین می رود و موضوع «من لم يتمكن من الصلاة في الساتر يصلی عریاناً» محقق می شود.

**مناقشه اول (عدم صحت تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط)**

مرحوم استاد در جلد ۶ کتاب دروس فی مسائل علم الاصول، مبنای تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت را منکر شده اند و فرموده اند: این دو با هم تفاوتی ندارد و هر خطابی منصرف به فرض قدرت است و مقید دارد و شامل فرض عجز، نمی شود؛ یعنی همان طور که خطاب «ان قدرت فصل مع الساتر» مشروط به قدرت است، خطاب «لاتلبس الحریر» نیز عقلاً مشروط به قدرت است، بلکه به سبب خطاب لفظی ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>۱</sup> مقید است یعنی مفاد خطاب، این گونه خواهد بود که «اذا قدرت فلاتلبس الحریر».

ولی مرحوم استاد در شرح عروه، در این مسأله با صاحب عروه موافقت کرده و حکم به نماز عریانی، کرده اند و دلیل ایشان هم همین است که خطاب مطلق، موضوع خطاب مشروط به قدرت را از بین می برد؛ یعنی ایشان بر خلاف مبنای اصولی خود، صحبت نموده اند.

ما نیز در اصول، وفاقاً للشیخ الاستاذ و السید الصدر، تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت را قبول نکردیم؛ زیرا دو خطاب با هم تراحم دارند که یکی در لسانش مشروط به قدرت است «اذا قدرت فصل مع الساتر» و خطاب دیگر در لسانش، مطلق بوده و مشروط به قدرت نیست و لکن خطاب مطلق نیز به نحو مقید لبی عام، که حکم عقل است، یا مقید لفظی عام، که ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾<sup>۲</sup> است، مقید به قدرت است و لذا تقریبی که در جلسات قبل بیان می کردیم طبق مسلک مشهور بود.

**مناقشه دوم (عدم تحقق موضوع خطاب مشروط به قدرت)**

ما اشکال اضافه ای نیز داریم؛ بر فرض قبول کنیم خطاب «یحرم لبس الحریر» بر خطاب «اذا قدرت فصل مع الساتر» و ان لم تقدر فصل عریاناً» مقدم می شود و لکن تقدیم در صورتی است که خطاب دوم به این لسان باشد در حالی که با بررسی روایات به این نتیجه می رسیم که موضوع نماز عریانی، فقد تکوینی ساتر است؛

الف) صحیحہ علی بن جعفر: [و سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قَطَعَ عَلَيْهِ أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْيَانًا وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ إِنْ أَصَابَ حَشِيْشًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ صَلَاتَهُ بِرُكُوعٍ وَ سُجُودٍ وَ إِنْ لَمْ يُصِبْ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ مَأْمًا وَ هُوَ قَائِمٌ]<sup>۳</sup>

۱ سوره بقره، آیه ۲۸۶.

۲ سوره بقره، آیه ۲۸۶.

۳ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۱۷۲.

[عنه عن محمد بن أحمد العلوي عن العمركي البوكي عن علي بن جعفر عن موسى بن جعفر قال: سألتُه عن قوم صلّوا جماعة في سفينة أين يقوم الإمام وإن كان معهم نساء كيف يصنعون أقياماً يصلّون أم جلوساً قال يصلّون قياماً فإن لم يقدروا على القيام صلّوا جلوساً هم ويقوم الإمام أمامهم والنساء خلفهم وإن ضاقت السفينة قعدن النساء وصلى الرجال ولا بأس أن تكون النساء بحيالهم وسألتُه عن رجل قطع عليه أو غرق متاعه فبقى عرياناً وحضرت الصلاة كيف يصلّي قال إن أصاب حبشياً يستر به عورته أتمّ صلاته بالرُّكوع والسُّجود وإن لم يصب شيئاً يستر به عورته أومى وهو قائم]<sup>۱</sup>

ب) صحیحہ زرارہ: علی بن ابراہیم عن ابيه عن حماد عن حريز عن زرارة قال: قلت لأبي جعفر رجل خرج من سفينة عرياناً أو سلب ثيابه ولم يجد شيئاً يصلّي فيه فقال يصلّي إيماءً فإن كانت امرأة جعلت يدها على فرجها وإن كان رجلاً وضع يده على سواته ثم يجلسان فيؤمنان إيماءً ولا يسجدان ولا يركعان فيبدؤا ما خلفهما تكون صلاتهما إيماءً برءوسهما قال وإن كانا في ماء أو بحر لجى لم يسجداً عليه وموضوع عنهما التوجه فيه يؤمّنان في ذلك إيماءً رفعهما توجهه ووضعهما.<sup>۲</sup>

فرض روایت در حکم به نماز عریانی، کسی است که هیچ لباسی ندارد و اگر سائل فرض می کرد که این شخص، لباس حریر دارد، شاید امام علیه السلام می فرمودند حال که مضطر به لبس حریر شده است، در همین لباس حریر، نماز بخواند. و روایت از فرضی که غریق، لباس حریر دارد چه انصرافی دارد؟! در روایت بیان می کرد که تمام لباس های یک شخص، در دریا غرق شده است یا قطاع الطريق، تمام لباس هایش را دزدیدند و این شخص، عریان باقی مانده است. و تعبیر «لم يجد شيئاً يصلّي فيه» که در صحیحہ زرارہ آمده است به این معنا است که چیزی ندارد تا در آن نماز بخواند، نه این که چیزی ندارد که واجد شرایط صحت نماز باشد. پس فرض روایت، جایی است که شخص، هیچ لباسی ندارد و شاید اگر سائل، فرض می کرد که این شخص، لباس غیر مأكول یا لباس حریر دارد شاید حضرت از باب اضطرار، نماز در آن را تجویز می کردند.

و لذا ما که در جلسات قبل به آقای سیستمی اشکال می کردیم چرا حکم به «یصلی فی أحدهما» کرده اند، طبق مبانی خود ایشان و مبانی مشهور، اشکال می کردیم ولی ما که قائل به أدله مشهور نیستیم، حداقل این است که می گوییم: موضوع روایات مربوط به نماز عریان، مطلق عدم قدرت بر نماز با ساتر نیست بلکه موضوع نماز عریانی، خصوص فاقد تکوینی ساتر است. و لذا ولو در مبانی به آقای سیستمی ایراد داریم ولی طبق مبانی ما، بعید نیست در فتوا، حکم به «یصلی فی أحدهما» کنیم یا مطلب در تعلیقہ سابقہ آقای خوبی بر عروه (در العروة الوثقی المحشی) را بگوییم که «فيه اشكال»؛ و نتیجه «فيه اشكال» و

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۶.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۹۶.

عدم حکم به «یصلی فی أحدهما» این می شود که دیگر احتیاط ممکن نیست و باید به فالأعلم رجوع کند و اگر فتوا به «یصلی عریاناً» یا «یصلی فی أحدهما» کرد که به همان عمل می کند ولی اگر فالأعلمی که به یک طرف حکم کند، وجود نداشته باشد، نتیجه «فیه اشکال» تخییر خواهد بود چون دوران امر بین محذورین است: زیرا احتمال دارد وظیفه او، نماز عریانی باشد و احتمال دارد وظیفه اش، صلاة فی أحدهما باشد و «صلاة فی أحدهما» را برخی مثل صاحب عروه و نیز مرحوم خوئی در تعلیقه اخیر، عقلاً حرام می دانند و برخی مثل آقای سیستانی، واجب می دانند و لذا دوران امر بین محذورین می شود. ولی نماز عریانی، دوران امر بین محذورین نیست و قابل احتیاط است و تنها نسبت به «یصلی فی أحدهما» دوران امر بین محذورین است که برخی واجب و برخی حرام می دانند لذا اگر فالأعلم به یک طرف فتوا داد به همان طرف عمل می کند وگرنه باید احتیاط کند.<sup>۱</sup>

نکته: البته ما، توجیهی برای کسانی که قائل به تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت نیستند (مثل مرحوم استاد و مرحوم صدر و ما که به تبع این دو بزرگوار قبول نکردیم) بیان می کردیم تا اینجا بتوانند از آن مبنا استفاده کنند؛ می گفتیم گاهی تراحم وجود دارد مثل این که مولا گفته است «اسق ولدی ماءً» و نیز «ان قدرت فتوضاً» و یک آب هم وجود دارد که در این مثال تراحم وجود دارد (امثال مرحوم خوئی در این مثال می فرمایند: خطاب «اسق ولدی ماءً» مشروط به قدرت نیست و لذا بر خطاب دیگر مقدم می شود). و هر چند خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم نمی شود ولی گاهی خطاب مطلق، از ذات فعل مشروط به قدرت نهی می کند، مثل: «لا تغسل وجهک بالماء الکذابی» با این فرض که تحریم نفسی است و ارشاد به مانعیت نیست؛ یعنی فرموده است «حرام است از آبی که مثلاً موجب ایذای مؤمن است وضو بگیری»؛ در اینجا می گفتیم عرفاً «اذا قدرت فتوضاً» از بین می رود و ما این مطلب را ما انکار نمی کنیم؛

و لکن عمده اشکال در مقام این است که اطلاقی در أدله نداریم؛ زیرا موضوع أدله، فاقد تکوینی ساتر است؛ یعنی حرمت لباس حریر اطلاق دارد ولی باید خطاب «من لم یقدر علی الساتر یصلی عریاناً» اطلاق داشته باشد و شامل ساتر غیر واجد شرایط هم بشود تا بگوییم اطلاق «یحرم لبس الحریر»، قدرت بر صلاة در ساتر را از بین می برد و ما را داخل در موضوع «یصلی عریاناً» می کند.

توجه شود که محل بحث، فرض انحصار نیست و بحث فرض انحصار در سال قبل بیان شده است.

<sup>۱</sup> ظاهراً مراد استاد این باشد که: در صورت اشکال، شخص باید احتیاط کند به این که نماز عریانی را حتماً بخواند و اما نسبت به «صلاة فی أحدهما» چون قول به وجوب و قول به حرمت وجود دارد احتیاط در خصوص این مورد ممکن نیست و دوران امر بین محذورین است که در خصوص «صلاة فی أحدهما» مخیر خواهد بود ولی جنبه احتیاط در خصوص اتیان نماز عریانی را نباید کنار بگذارد.



## نکته باقیمانده از فرع دوم

فرع دوم این بود که: مکلف، تنها دو لباس دارد و می داند یکی از دو ثوب، غیر مأکول اللحم است؛ در این فرع، حرمت تکلیفی وجود ندارد و لذا در سعه وقت، احتیاط کرده و یک نماز در ثوب اول و نماز دیگری در ثوب دوم می خواند؛ ولی اگر در ضیق وقت باشد؛ صاحب عروه حکم به نماز عریانی فرمودند و مرحوم بروجردی و مرحوم امام نیز موافقت کردند.

## دلیل قول به نماز عریانی (تنزیل عرفی عدم امکان احراز امتثال بر عجز از امتثال)

و در استدلال بر این مطلب فرمودند «کسی که احراز امتثال عمل صحیح برایش ممکن نیست، عرفاً به حکم کسی است که متمکن از عمل صحیح نیست»؛ یعنی همان طور که اگر کسی متمکن از نماز در ساتر مباح نباشد و تنها یک ساتر از غیر مأکول اللحم داشته باشد باید عریاناً نماز بخواند، کسی هم که متمکن از احراز ساتر مباح نیست نیز باید عریاناً نماز بخواند.

## مناقشه (بی وجه بودن استدلال)

ما به این استدلال، اشکال کردیم که این استدلال، وجهی ندارد و شاهدش این است که اگر دو مایع، موجود باشد و علم اجمالی داشته باشیم یکی مطلق و دیگری مضاف است طبق استدلال مذکور، مکلف قادر بر وضو نیست و باید تیمم کند؛ در حالی که این مطلب صحیح نیست.

و لذا در این فرع دوم نظر صاحب عروه که فرمود نماز عریانی می خواند، صحیح نیست؛ بلکه باید در یکی از دو لباس، نماز بخواند. و فرع دوم با فرع اول تفاوت دارد؛ زیرا در فرع اول، حرمت تکلیفیه وجود داشت ولی در این فرع، حرمت تکلیفیه وجود ندارد.

## حکم قضای نماز در فرع اول و دوم

بحث در این واقع شود که اگر حکم به نماز در یکی از دو لباس شد، حکم قضای نماز این شخص چه می شود؟

## ۱- وجوب قضا (تعدد مطلوب)

مرحوم حکیم فرمودند: شک در امتثال وجود دارد و باید نماز را قضا کند؛ یعنی به خاطر ضیق وقت، در یکی از دو لباس نماز می خواند، ولی چون نسبت به اصل تکلیف به نماز در ساتر مباح، شک در امتثال وجود دارد باید قضای نماز را نیز انجام دهد؛ نظر مرحوم حکیم این بود که در ابتدای وقت دو تکلیف، از باب تعدد مطلوب، متوجه مکلف می شود و امر به «صل فی الوقت» با گذشت زمان از بین رفت ولی امر به «صل» مشکوک الامتثال است و اشتغال یقینی، مقتضی فراغ یقینی می باشد.

**۲- عدم وجوب قضا (أمر جدید به قضا)**

ما عرض کردیم که: دلیلی وجود ندارد که از ابتدای وقت، دو تکلیف متوجه مکلف می شود بلکه ظاهر أدله و یا احتمالی که در أدله وجود دارد این است که داخل وقت، یک تکلیف به أداء وجود دارد و اگر فریضه فوت شد، یک تکلیف ثانوی به قضای نماز وجود دارد؛ و لذا وقتی مکلف در یکی از دو لباس نماز خواند و وقت تمام شد، در وجوب قضا شک می شود و برائت جاری می شود.

**شبهه عدم وجوب قضا در سعه وقت**

اگر اشکال شود که: پس در سعه وقت هم می توان همین مطلب را بیان کرد که اگر در یکی از دو لباس نماز خوانده شود و عمداً در دیگری نماز خوانده نشود، با گذشت وقت، در صدق فوت شک می شود و برائت جاری می شود.

**جواب اول از شبهه**

مرحوم ایروانی و مرحوم خویی در جواب فرموده اند: در این مثال، فریضه ظاهریه وجود داشته است که در لباس دوم، نماز خوانده شود و این فریضه ظاهریه به صورت یقینی از ما فوت شده است.

**مناقشه در جواب اول**

ما به این جواب اشکال کردیم که: ظاهر «من فاتته فریضة فلیقضها» فریضه شرعیه واقعیه است و شامل فریضه ظاهریه آن هم ظاهریه عقلیه از باب علم اجمالی و از باب قاعده اشتغال، نمی شود.

**جواب دوم از شبهه**

و لکن به صحیحه فضلاء [عَلِیُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ الْفُضَّيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ أَنَّهُ قَالَ: مَتَى مَا اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَّكَتَ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ أَنْكَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا صَلَّيْتَهَا فَإِنْ شَكَّكَتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ فَقَدْ دَخَلَ حَائِلٌ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكٍّ حَتَّى تَسْتَيَقِنَ فَإِنْ اسْتَيْقَنْتَ فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي أَيِّ حَالٍ كُنْتَ] تمسک کردیم که: «من شک فی وقت فریضه أنه لم یصلها، یصلیها» یعنی کسی که در داخل وقت در صحت نماز شک کند و می تواند احتیاط کرده و به نحو صحیح نماز را بخواند، باید بخواند؛ عرف از این خطاب، در صحیحه فضلا یا اطلاق می گیرد که اگر أداء نخواند باید به صورت قضایی انجام دهد و یا این که بین وجوب ظاهری أداء و وجوب ظاهری قضا، ملازمه می بیند و استیحاش می کند که در داخل وقت

حکم ظاهری به خواندن نماز کند ولی اگر وقت گذشت دیگر قضا لازم نباشد؛ این مطلب، خلاف مرتکز عرفی و متشرعی است؛ اگر در داخل وقت، به مقتضای فریضه ظاهریه استصحابیه و عقلیه، می بایست نماز را در لباس دوم می خواندم و نخواندم، باید قضا را بخوانم زیرا ظهور عرفی «فصلها» که یک حکم ظاهری است، این است که اگر وقت گذشت، قضای آن را انجام بده.

ولی در فرض ضیق وقت «اذا شککت فی وقت فریضه آنک لم تصلها فصلها» نداریم؛ زیرا در ضیق وقت نمی تواند هر دو نماز را بخواند. فرض این است که قدرمتیقّن «فصلها» آداء است که ما می گوئیم متفاهم عرفی این است که اگر آداء نکرد، قضا کند. و «وقت فریضه» در روایت یعنی سعه وقت که فرصت نماز خوانده وجود دارد؛ یعنی ظاهر روایت فرضی است که امکان احتیاط وجود دارد.

## علم اجمالی در فرض موافقت احتمالی در فرع اول و دوم

بیان شد ممکن است علم اجمالی در اینجا تصویر شود:

مکلف می داند یا نماز در ثوب الف واجب است اگر ثوب الف، ثوب مباح باشد؛ و یا قضای نماز واجب است اگر ثوب الف، ثوب غیر مباح باشد.

## مناقشه

به نظر ما این علم اجمالی منجز نیست؛

اولاً: این علم اجمالی از احتیاط ناقص تشکیل شده است؛

مثلاً برخی در فاقد الطهورین همچون علم اجمالی ای تشکیل داده اند و گفته اند علم اجمالی وجود دارد یا نماز بدون طهارت به صورت ادایی واجب است و یا این که اگر نماز بخوانم، قضا واجب است: تعبیر به «اگر نماز بخوانم قضا واجب است» به این جهت است که اگر در داخل وقت نماز نخواند علم تفصیلی به وجوب قضا پیدا می کند و ربطی به علم اجمالی ندارد؛ برخی گفته اند این علم اجمالی منجز است ولی ما بیان کرده ایم که دلیلی بر منجزیت این علم اجمالی وجود ندارد زیرا در این علم اجمالی اگر طرف اول ترک شود، علم تفصیلی به طرف دوم پیدا می شود یعنی اگر مکلف نماز ادایی بدون طهارت را ترک کند علم تفصیلی به وجوب قضا، پیدا می کند و دلیلی بر وجوب احتیاط وجود ندارد.

<sup>۱</sup> یعنی علم اجمالی در صورتی محقق می شود که صلاة فی أحدهما را داخل وقت انجام دهد و اگر داخل وقت، نماز نخواند علم تفصیلی به وجوب قضا پیدا می کند و دیگر علم اجمالی مطرح نمی شود و لذا تصویر علم اجمالی بر انجام یک طرف علم اجمالی (یعنی احتیاط ناقص) مبتنی است.

و در محل بحث هم همین طور است که ادای نماز در این ثوب یا بر من واجب است اگر ثوب مباح باشد و یا قضای نماز در فرض آدا، بر من واجب است اگر ثوب مباح نباشد و اگر در این ثوب نماز بخوانم علم تفصیلی به وجوب قضا، پیدا می کنم و عقل در این موارد علم اجمالی، وجوب احتیاط را درک نمی کند و لذا اصل برائت از وجوب آداء در این ثوب، بدون معارض جاری می شود.

اما این که باید در یکی از این دو ثوب نماز بخوانم علم به تکلیف دارم و قادر بر نماز در یکی از این دو لباس هستم و لذا قاعده اشتغال با قطع نظر از این علم اجمالی، حکم می کند که در یکی از این دو لباس، نماز خوانده شود و این مطلب، ربطی به علم اجمالی ندارد و از باب یقین به تکلیف نسبت به نماز آدایی است و تنها علم اجمالی مذکور، منجز نیست؛ نتیجه این می شود که در یکی از دو لباس به خاطر علم به تکلیف، نماز می خوانم و نسبت به قضا، برائت جاری می کنم. پس علم اجمالی منجز نیست و نسبت به علم به تکلیف هم موافقت قطعی ممکن نیست و لذا موافقت احتمالی می شود و از وجوب قضا نیز برائت جاری می شود.<sup>۱</sup>

ثانیاً: یک طرف علم اجمالی، قاعده اشتغال دارد: این که باید شخص در داخل وقت نماز بخواند، مجرای قاعده اشتغال است و چون احتیاط ممکن نیست و ترجیح نیز در بین نیست مخیر بین نماز در یکی از دو ثوب است؛ و جایی که یک طرف علم اجمالی، قاعده اشتغال دارد در طرف دیگر علم اجمالی، اصل برائت جاری خواهد شد؛ مثل اینکه در داخل وقت شک دارم نماز را خوانده ام یا نخوانده ام و علم اجمالی پیدا می کنم که یا نماز را نخوانده ام و یا نذر کرده ام یک نماز مستحبی بخوانم که نسبت به این نماز قاعده اشتغال جاری می شود و نسبت به وجوب صلاة مندوره، برائت جاری می شود.

## فرع سوم

فرع سوم این بود که: می دانیم یکی از دو لباس نجس است و صاحب عروه فرمودند در سعه وقت در هر دو و در ضیق وقت در یکی از این دو، نماز می خواند. ولی آقای بروجردی، مرحوم امام و مرحوم نائینی معتقد بودند که نماز عریانی بر نماز در نجس مقدم است و لذا فرموده اند فرع سوم نیز مثل فرع دوم است که باید به صورت عریانی، نماز خوانده شود مانند کسی که نمی توانست در لباس حلال گوشت نماز بخواند که باید به صورت عریان، نماز می خواند.

و لکن ما در فرع دوم حکم به «یصلی فی أحدهما» کردیم و در این فرع نیز همین حکم را داریم. و صاحب عروه حکم به «یصلی فی أحدهما» کردند به این خاطر که به نظر ایشان، نماز در نجس بر نماز عریانی مقدم است و ما سابقاً این نظر را

<sup>۱</sup> برای توضیح بیشتر بیان اول رجوع شود به: بحوث فی شرح عروة الوثقی، جلد ۱، صفحه ۶۰؛ و نیز بحوث فی الاصول، جلد ۵، صفحه ۲۷۹

انتخاب کردیم و گفتیم اگر کسی یک لباس نجس دارد باید در همان لباس نجس نماز بخواند و نباید به صورت عریان، نماز بخواند.

## بررسی حکم به نماز عریانی در سعه وقت

در اینجا دو مطلب بیان می کنیم؛

مطلب اول: صاحب سرائر در فرع سوم یعنی نجس مشتبّه، حتّی در سعه وقت فرموده اند به صورت عریان نماز بخواند در حالی که این مطلب عجیب است و صحیحه صفوان صریحاً حکم به احتیاط کرده است: [سَعْدٌ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا بَوْلٌ وَلَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَخَافَ فَوْتَهَا وَلَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِمَا جَمِيعاً<sup>۱</sup>]. ایشان فرموده اند برخی اصحاب قائل به نماز در هر دو لباس شده اند و برخی حکم به نماز عریانی کرده اند که این نظر صحیح است و به همین مطلب، فتوا می دهیم و احتیاط نیز مقتضی خواندن نماز به صورت عریان است.

ایشان صحیحه صفوان را به خاطر خبر واحد بودن کنار گذاشته است و از طرفی هم احتیاط را به خواندن نماز عریانی دانسته است که عجیب است؛ زیرا نماز در نجس حرمت تکلیفی ندارد و لذا احتیاط به این است که سه نماز بخواند و این احتیاط اشکالی ندارد مثلاً اگر کسی در سفر، بین قصر و تمام احتیاط می کند خلاف اجماع مرکب نخواهد بود؛ زیرا احتیاط حکم ظاهری است و از باب علم اجمالی احتیاط می شود. و در محل بحث، احتیاط به خواندن سه نماز، لازم نیست زیرا صحیحه صفوان هر چند برای شما «لایفید علماً و عملاً» است ولی برای ما مفید علم و عمل است و به نظر ما حجت است و نماز در دو لباس را کافی می داند.

و سند روایت، متقن است و شاید شبهه در علم حاصل نکردن به این روایت، لازم دانستن جزم در نیت بوده است؛ که جزم در نیت دلیلی بر اعتبار ندارد و لذا شخص می تواند بدون یادگیری مسائل، احتیاط کرده و بین قصر و تمام جمع کند. شرع، جزم در نیت را لازم ندانسته و عقل نیز بیش از شرع، چیزی را بر مردم تحمیل نمی کند خصوصاً در جایی که شخص از امتثال تفصیلی متمکن نیست مثل محل بحث که دو لباس وجود دارد و یکی نجس است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۵.

**بررسی وجه احتیاط در فرض حکم به نماز عریانی**

مطلب دوم:

مرحوم آل یاسین در عروه حاشیه ای دارند: در فرع اول (که می داند یکی از دو ثوب حریر است) می فرمایند به صورت عریان، نماز می خواند و أحوط این است که نماز را بعد از وقت، قضا کند: که این احتیاط، هیچ وجهی ندارد و اگر وظیفه، نماز عریانی است وظیفه را انجام داده است.

**جلسه ۵ (۹۸/۰۶/۳۱)****شرائط لباس مصلی****ادامه مسأله ۴۷**

إذا كان عنده ثوبان: يعلم أن أحدهما حرير أو ذهب أو مغصوب و الآخر مما تصح فيه الصلاة لا تجوز الصلاة في واحد منهما بل يصلي عاريا و إن علم أن أحدهما من غير المأكول و الآخر من المأكول أو أن أحدهما نجس و الآخر طاهر صلى صلاتين و إذا ضاق الوقت و لم يكن إلا مقدار صلاة واحدة يصلي عاريا في الصورة الأولى و يتخير بينهما في الثانية

**تصویر علم اجمالی برای تنجیز وجوب قضا**

قبل از ورود در مسأله بعد، توضیحی راجع به علم اجمالی که در جلسه قبل به عنوان منجزّ برای وجوب قضا بیان شد، عرض می کنیم؛

برخی یک علم اجمالی مطرح می کنند که مثلاً بر شخص فاقد الطهورین، یا ادای نماز بدون طهارت واجب است و یا قضای نماز، حتّی در فرضی که نماز بی طهارت در داخل وقت بخواند، بر او واجب است؛ لذا فاقد الطهورین طبق این علم اجمالی باید هم داخل وقت، نماز بدون طهارت بخواند و هم قضای نماز را، خارج از وقت بعد از پیدا کردن آب، انجام دهد. و شبیه این علم اجمالی نیز در محل بحث مطرح شد.

برخی مثل مرحوم صدر در بحثی این علم اجمالی را مطرح می کنند و قائل به تنجّز آن می شوند ولی به نظر ما، این علم اجمالی به دو بیان منجزّ نیست؛

بیان اول این است که: به نظر ما، منشأ تنجّز علم اجمالی، تعارض اصل برائت در اطراف است که در این صورت عقل، علم اجمالی را نسبت به وجوب موافقت قطعیّه منجّز قرار می دهد. و لذا اگر اصل در بعض اطراف، بدون معارض جاری شود و ارتکاز عقلاء، مانعی از جریان اصل در اطراف علم اجمالی نبیند، دیگر علم اجمالی منجّز نخواهد بود.

و در مثال فاقد الطهورین با ترک أداء نماز در وقت، علم تفصیلی به وجوب قضا پیدا می شود و لذا عقلاء جریان اصل برائت در طرف أداء را، مستنکر نمی دانند؛ یعنی وجه این که اصل برائت در اطراف علم اجمالی جاری نمی شود این است که خلاف ارتکاز عقلاء بوده و دلیل اصل از اطراف علم اجمالی انصراف دارد و لذا اگر علم اجمالی، خصوصیتی داشت که با عرضه آن به عقلاء، جریان اصل را استنکار نکنند، در این صورت اصل برائت جاری خواهد شد و این خصوصیت در فاقد الطهورین وجود دارد؛ زیرا عقلاء می گویند وقتی شخص، أداء را ترک می کند علم تفصیلی به طرف دوم؛ یعنی وجوب قضا پیدا می کند و لذا برائت از وجوب أداء را استنکار نمی کند.

و توجه شود که فاقد الطهورین را به عنوان مثالی فرضی بیان کردیم و راجع به آن بحث نمی کنیم و گر نه ممکن است کسی به «لا صلاة إلا بطهور» تمسّک کند و به عنوان یک أماره، صحت نماز بی طهور را نفی کرده و بگوید نماز بی طهور در عرف شارع، نماز نیست و با این کار علم اجمالی را منحلّ کند. و لکن ما با قطع نظر از این مطلب، می گوئیم اصل برائت از وجوب أداء، خلاف مرتکز عقلا نمی باشد.

سؤال: اگر نسبت به نماز آدایی بدون طهارت، منجّزی نداشته باشد پس می تواند آن را نخواند و اگر نخواند دیگر علم اجمالی وجود نخواهد داشت بلکه در این صورت علم تفصیلی وجود دارد؛ یعنی با نبود منجّز نسبت به نماز آدایی بدون طهارت، علم اجمالی بالفعل نخواهد بود و علم اجمالی بالفعل در صورتی است که لازم باشد نماز آدایی بدون طهارت را انجام بدهد.

جواب: کسی که فاقد الطهورین است می داند یا الآن شارع، تکلیف «صل بلا طهارة» را متوجه او کرده است و یا وجوب قضای بعد از وقت، نسبت به او اطلاق دارد و چه نماز بدون طهارت در داخل وقت را بخواند و چه نخواند احتمال وجوب قضا به سبب اطلاق، ثابت است؛ به بیان دیگر یا وجوب نماز بدون طهارت متوجه او می باشد و یا اگر وجوب نماز بدون طهارت متوجه او نباشد پس وجوب قضا در حق او، اطلاق دارد (چه نماز بدون طهارت خوانده باشد و چه نخوانده باشد) و باید قضای نماز را بخواند. و لذا فی حد ذاته مقتضی تنجیز برای «نماز بدون طهارت در داخل وقت» وجود دارد.

و لکن کلام ما در این بود که: وجه تنجیز علم اجمالی نسبت به اطراف، این است که اگر اصول در یک طرف جاری شود و در طرف دیگر جاری نشود ترجیح بدون مرجّح است و اگر در هر دو طرف جاری شود خلاف مرتکز عقلا است ولی اصل

برائت از وجوب ادا در محل بحث، خلاف مرتکز نیست؛ زیرا اگر شخص داخل وقت نماز نخواند، علم تفصیلی به وجوب قضا، پیدا می کند.

و این که قضای نماز، عدل ادای نماز در داخل وقت نیست و ممکن است تمام مصلحت نماز در داخل وقت را استیفا نکند، اشکالی ندارد؛ زیرا بالأخره در وجوب ادا، شک وجود دارد و با برائت، این وجوب را نفی می کنیم.

تطبیق بر محل بحث این است که: بیان کردیم اگر دو ثوب داشته باشیم و یکی از غیر مأكول باشد و به اندازه یک نماز فرصت باقی باشد، در یکی از دو لباس، نماز می خواند و قضا هم لازم نیست مگر این که کشف شود این شخص در لباس غیر مأكول اللحم، نماز خوانده است که در این صورت قضا لازم می شود؛ زیرا مشهور حدیث لاتعداد را جاری نمی دانند. و علم اجمالی که تصویر شد (که یا نماز خواندن در این لباس واجب است اگر از مأكول اللحم باشد و یا قضای نماز در فرضی که در این لباس، نماز خوانده می شود واجب است اگر آن لباس از غیر مأكول اللحم باشد)<sup>۱</sup> با بیانی که مطرح شد منجز نخواهد بود.

بیان دوم بر عدم تنجز این علم اجمالی این بود که: با قطع نظر از این علم اجمالی، نسبت به اصل تکلیف به ادای نماز، علم تفصیلی به «يجب الصلاة فی الساتر المباح» وجود دارد؛ زیرا یکی از دو ثوب مباح است و شخص بر نماز در ساتر مباح قادر است و چون موافقت قطعی ممکن نیست عقل در حکم خود، تنزل کرده و موافقت احتمالی را منجز می کند ولو علم اجمالی وجود نداشته باشد. و قطعاً نماز در این لباس بر مکلف، متعین نیست؛ زیرا ترجیح بدون مرجح است و لذا یک طرف علم اجمالی منجز دیگری دارد و علم اجمالی هیچ تأثیری در تنجیز این طرف، ندارد و لذا این علم اجمالی، صلاحیت تنجیز ندارد.

## فرع ۴۸ (حکم ستر با لحاف و فرش برای مصلی خوابیده)

المصلی مستلقیا أو مضطجعا لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجسا أو حريرا أو من غير المأكول إذا كان له ساتر غيرهما وإن كان يتستر بهما أو باللحاف فقط فالأحوط كونهما مما تصح فيه الصلاة

بحث در رابطه با کیفیت ستر نماز، در حال استلقاء (بر پشت خوابیدن) و در حال اضطجاع (به پهلو خوابیدن) است: صاحب عروه می فرماید: اگر ستر پاک و حلال داشته باشد نجس بودن، حریر بودن و حرام گوشت بودن فرش و لحاف اشکالی ندارد و تنها فرش و لحاف نباید غصبی باشند. ولی اگر ستر مکلف، فرش یا لحاف باشد احتیاط واجب آن است که شرایط لباس نمازگزار را داشته باشد.

<sup>۱</sup> این علم اجمالی نیز بالفعل وجود دارد؛ زیرا مکلف علم دارد یا واجب است در این لباس نماز بخواند (اگر این لباس، لباس مباح باشد) و یا واجب است قضای نماز را انجام دهد (اگر آن لباسی که در آن نماز می خواند از غیر مأكول باشد).



در توضیح فرمایش صاحب عروه می گوئیم:

## الف) فرض پیچیدن لحاف به دور خود

گاهی مصلی، فرش یا لحاف را دور خود می پیچد؛ در این صورت «لبس» صدق می کند و «لبس» به این معنا است که انسان، پارچه ای را دور خود بپیچد «یلف الملبوس علی جسده» به نحوی که ملبوس، ظرف شود و حداقل برخی از جسد انسان را احاطه کند. و در صدق لبس، خیاطی شدن لباس شرط نیست و لذا اگر شخصی پتو و ملحفه را دور خود بپیچد، لبس و «صلی فیه، صل مع الساتر» صدق می کند. و لباس در نماز لازم نیست حتماً قمیص و دشداشه باشد (که خیاطی شده اند) و لذا در دو حوله، احرام بسته می شود و تعبیر به «ثوبی الاحرام» می شود؛ یا نماز در لنگ، صحیح است با این که لنگ، لباس دوخته نیست. مهم این است که لبس صدق کند و لذا در مورد فرش و لحاف اگر لبس کند باید شرایط ملبوس را داشته باشد و نجس و از غیر مأکول اللحم و از حریر نباشد.

## ب) فرض انداختن روی بدن یا زیر بدن

بحث در جایی است که مصلی، پتو را زیر خود یا روی خود بیندازد که «صلی فیه» و «لبس» صدق نمی کند؛ زیرا «صلی فیه» به معنای «صلی و هو فیه» است و باید پتو آن شخص را احاطه کند تا صادق باشد و به معنای «صلی و هو تحته، صلی و هو فوقه» نیست.

## قول اول (لزوم صدق صلاه فی الثوب)

و لذا برخی بزرگان مثل مرحوم داماد و مرحوم خویی می فرمایند: شخصی که ساتر ندارد و پتو را روی خود انداخته است حکم عریان را دارد و این شخص «عریان تحت اللحف» است و اگر عمداً این گونه نماز بخواند، نمازش باطل است؛ ولی اگر چاره ای نداشته باشد نمازش صحیح است. و ستر صلاتی به نظر این بزرگان به این است که عرفاً «صلی فی ثوب» صدق کند و البته ثوب به معنای ثوب دوخته شده نیست. و این بزرگان، شرطیت نماز در ثوب را از روایات نیز استفاده کرده اند؛

۱- وَ سَأَلَ مُحَمَّدُ الْحَلَبِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ أَجَنَّبَ فِي ثَوْبِهِ وَلَيْسَ مَعَهُ ثَوْبٌ غَيْرُهُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ غَسَلَهُ<sup>۱</sup>

۱ من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۶۸.

۲- صحیحہ صفوان: [سَعْدٌ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا بَوْلٌ وَلَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَخَافَ فَوْتَهَا وَلَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِمَا جَمِيعاً<sup>۱</sup>]

یعنی ولو مصلی می تواند برگ درخت به خود ببندد ولی با این حال فرموده اند اگر ثوب طاهر یافت نشد، در ثوب نجس نماز می خواند.

### تفاوت ستر صلاتی با ستر از اجنبی طبق قول اول

توجه شود که ستر صلاتی به نظر این بزرگان با ستر از اجنبی متفاوت است؛ ستر از ناظر محترم، با تاریکی و آب کدر که جسد را بپوشاند، کفایت می کند؛ ولی چنین ستري، برای ستر صلاتی کافی نیست و شخصی که داخل آب کدر است حکم عریان را دارد. و به صورت فی الجمله که قطعاً این دو با هم متفاوت اند مثل این که دست گذاشتن برای ستر از ناظر محترم کافی است ولی برای ستر صلاتی کافی نیست و همین طور آب کدر و تاریکی. و لکن این بزرگان علاوه بر آن، صدق ثوب را هم لازم دانسته اند.

تذکر: ملحفه اگر روی دوش انداخته شود حالت لفّ دارد مثل رداء است ولی اگر در حالت خوابیده روی بدن خود بیندازد «صلی فی اللحف» صدق نمی کند و بین این که لحاف را مثل عبا روی گردن خود بیندازد و بین این که روی خود بیندازد تا بخوابد، تفاوت وجود دارد.

خلاصه این که: عرض ما این است که بنا بر نظر بزرگانی که می گویند کشیدن لحاف بر روی خود، لباس محسوب نمی شود در این صورت نماز این شخص، نماز عریانی و به صورت ایمائی خواهد بود و اگر می تواند باید لباس تهیه کند.

طبق این مبنا، مکلف در صورت نبود ناظر محترم و عدم امکان پیچیدن لحاف به دور خود، می تواند لحاف را روی خود بیندازد؛ زیرا این کار، جزء نماز یا شرط نماز نیست و تنها لبس الثوب، جزء یا شرط نماز است.

و اما روایت [و سَأَلَتْهُ عَنْ رَجُلٍ قَطَعَ عَلَيْهِ أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْيَانًا وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ إِنْ أَصَابَ حَشِيْشًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَتَمَّ صَلَاتَهُ بِرُكُوعٍ وَسُجُودٍ وَإِنْ لَمْ يُصَبْ شَيْئًا يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْ مَا وَهُوَ قَائِمٌ<sup>۲</sup>] تعبّد خاص است که فرموده است اگر لباس نداشت با برگ درخت یا چیز دیگر خود را بپوشاند که این مطلب، بحث دیگری است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۵.

۲ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۱۷۲.

## قول دوم (عدم لزوم صدق صلاه فی الثوب)

ولی به نظر مشهور، لحاف می تواند ساتر باشد؛ یعنی همین که روی خود بیندازد کافی است و لازم نیست به غیر از لحاف، ساتر دیگری داشته باشد. و طبق این مبنا، لحاف هم صلاحیت ساتر بودن دارد.

## مناقشه در فتوای صاحب عروه

لذا این که صاحب عروه فرمود «اگر ساتر دیگری نداشت أحوط این است که باید لحاف و فرش او پاک و مباح باشد» وجهی ندارد؛ اگر به خاطر ساتر بودن و صدق «صلی فیه»، پاک و مباح بودن لازم است که در این صورت وجود ساتر و عدم وجود ساتر آخر، تأثیری در حکم نخواهد داشت و اگر (مانند مبنای مرحوم داماد و مرحوم خویی نسبت به لحاف و فرش) «صلی فیه» صدق نمی کند دیگر نجس بودن، از حریر بودن و از غیر مأکول اللحم بودن مشکلی نخواهد داشت. تنها نکته ای که می توان به نفع صاحب عروه بیان کرد این است که: ما از خارج احراز کرده ایم که اگر مکلف، ساتری از ثوب نداشت و ساتر او منحصر به لحاف شد، هر چند «صلی فیه» صدق نمی کند ولی باید شرایط نمازگزار را داشته باشد. و لکن این مطلب دلیل می خواهد و اگر «صلی فی الحریر، صلی فی غیر مأکول اللحم، صلی فی النجس» صدق نکند، دلیلی نداریم که مکلف باید شرایط نمازگزار را داشته باشد؛ یعنی وقتی مکلف می خواهد در نجس نماز بخواند به او می گویند «لاتصل فی النجس» و وقتی می خواهد در حریر نماز بخواند به او می گویند «لاتصل فی الحریر»؛ لذا وقتی «صلی فیه» صدق نکند دلیل نداریم که شرایط مذکور در حق او لازم باشد.

و لذا به نظر می رسد باید تفصیل داد: اگر لحاف را دور خود بپیچد، «صلی فیه» صدق می کند و باید شرایط نمازگزار را داشته باشد هر چند ساتر آخری داشته باشد. و اگر لحاف را دور خود نپیچد «صلی فیه» صدق نمی کند و دلیلی بر لزوم شرایط نمازگزار در آن وجود ندارد. حال اگر ساتر دیگری نداشت طبق مبنای برخی بزرگان، مصداق نماز عریانی خواهد بود که در جای خود باید دنبال شود. و مهم عنوان «صلی فیه» است که تا لحاف را دور خود نپیچد این عنوان، صدق نخواهد کرد.

## روایت خاص در مورد غیر مأکول اللحم

البته راجع به غیر مأکول اللحم بعید نیست به قرینه موثقه ابن بکیر بگوئیم که صدق «صلی فیه» لازم نیست:

[عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلَ زُرَّارَةَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّعَالِبِ وَالْفَنَكِ وَ السَّنَجَابِ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْوَبْرِ فَأَخْرَجَ كِتَابًا زَعَمَ أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرٍ كُلِّ شَيْءٍ حَرَامٌ أَكَلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ

شَعْرَهُ وَ جِلْدَهُ وَ بَوْلَهُ وَ رَوْثَهُ وَ أَلْبَانَهُ وَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ لَا تُقْبَلُ تِلْكَ الصَّلَاةُ حَتَّى تُصَلِّيَ فِي غَيْرِهِ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ أَكْلَهُ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَّارَةُ هَذَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَ فَاحْفَظْ ذَلِكَ يَا زُرَّارَةُ فَإِنْ كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ بَوْلِهِ وَ شَعْرِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهُ جَائِزَةٌ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكَى قَدْ ذَكَاهُ الذَّبْحُ فَإِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ نَهَيْتَ عَنْ أَكْلِهِ وَ حَرَّمَ عَلَيْكَ أَكْلَهُ فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ ذَكَاهُ الذَّبْحُ أَوْ لَمْ يَذْكُهِ<sup>[۱]</sup>

در این روایت تعبیر به «الصلاة فی وبره و بوله و روثه» دارد که معنای ظرفیت نداشته بلکه معنای همراهی دارد؛ یعنی «فی» به معنای «مع» می باشد و اگر لحاف از ما لایوکل لحمه باشد «صلی مع ما لایوکل لحمه» صدق کرده و موجب بطلان نماز می شود کما این که اگر محمول نمازگزار (آنچه نماز گزار با خود حمل می کند و مثلاً در جیب خود گذاشته است) از ما لایوکل لحمه باشد مشهور، قائل به بطلان نماز شده اند.

البته راجع به فرشی که مصلی زیر خود انداخته است، معلوم نیست موجب بطلان نماز باشد؛ زیرا قدرمتیقن معیت که دلیل بر بطلان نماز بر آن وجود دارد این است که حالت محمول بودن را داشته باشد و مصلی آن را حمل کند و تابع مصلی قرار بگیرند و راجع به فرش زیر پا و فرش زیر بدن، دلیل بر بطلان نماز با آن، وجود ندارد.

همان طور که اگر بول روی بدن یا لباس باشد نماز باطل است اگر لحاف هم روی بدن قرار بگیرد جنبه محمولیت پیدا می کند و موجب بطلان نماز می شود بخلاف صورتی که بول ما لایوکل لحمه روی زمین باشد که اگر مصلی روی آن نماز بخواند و خشک باشد در صورتی که محل سجود پاک باشد، نمازش صحیح است.

آقای سیستانی فرموده اند: «فی» به معنای «مع» نیست بلکه «فی» به معنای ظرفیت است و اگر ظرفیت حقیقیه ممکن نباشد بر ظرفیت مجازیه حمل می شود؛ و در اینجا به خاطر وجود قرینه، «فی» بر ظرفیت مجازیه حمل می شود و لذا اگر محمول هم از ما لایوکل لحمه باشد نماز باطل نمی شود و لحاف هم اگر روی خود بیندازد نماز را باطل نمی کند. و ظرفیت مجازیه به این است که بول و روث، ثوب یا جسد مصلی را ملوث کرده باشد؛ ولی اگر بول را در یک ظرفی، برای بردن به آزمایشگاه جمع کرده و در نماز همراه خود داشته باشد اشکالی ندارد.

ایشان در مورد وجه تعبیر «الصلاة فی شعره و وبره» فرموده اند که لباس را از شعر و وبر تهیه می کنند. و راجع به «الصلاة فی بوله و روثه» هم فرموده اند به این خاطر که لباس متلطخ به بول و روث می شود مجازاً «صلی فی بوله» صدق می کند و به معنای «صلی فی ثوب متلطخ ببول ما لایوکل لحمه» می باشد. و اگر جسد مصلی نیز متلطخ به بول باشد به همین شکل معنا

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۹۷.

می شود. و لکن بیش از این مطلب، از موثقه ابن بکیر استفاده نمی شود و لذا نه تنها لحافی که مصلی روی خود انداخته اگر از ما لایوکل لحمه باشد اشکال ندارد؛ بلکه اگر محمول مصلی هم از ما لایوکل لحمه باشد، اشکالی نخواهد داشت.

این فرمایش آقای سیستانی را در بحث مربوط به خود، مطرح کرده ایم و بیان کرده ایم که انصافاً وقتی گفته می شود «نماز در مو و پشم و بول و سرگین و شیر حیوان حرام گوشت باطل است» عرف از این عبارت، معیت را می فهمد و این مطلب که «بول و روث، ثوب مصلی را ملوث کرده باشد» را نمی فهمد. آیا عرفی است که بگوییم اگر سرگین روی لباس باشد «نماز در سرگین حیوان حرام گوشت» صدق کند ولی اگر سرگین خشک را در دست خود بگیرد «نماز در سرگین حیوان حرام گوشت» صدق نکند؟! عرفاً این دو، تفاوتی ندارند.

## جلسه ۶ (۹۸/۰۷/۰۱)

### شرائط لباس مصلی

#### مسئله ۴۹ (بررسی لزوم شرایط نماز در لباس طویل)

إذا لبس ثوباً طويلاً جداً و كان طرفه الواقع على الأرض الغير المتحرك بحركات الصلاة نجساً أو حريراً أو مغصوباً أو مما لا يؤكل فالظاهر عدم صحة الصلاة ما دام يصدق أنه لا لبس ثوباً كذاثياً نعم لو كان بحيث لا يصدق لبسه بل يقال لبس هذا الطرف منه كما إذا كان طوله عشرين ذراعاً و لبس بمقدار ذراعين منه أو ثلاثة و كان الطرف الآخر مما لا تجوز الصلاة فيه فلا بأس به

#### نظر صاحب عروه

صاحب عروه می فرماید: اگر شخصی لباس طویل بپوشد در صورتی که گوشه لباس، که روی زمین کشیده می شود، نجس یا حریر یا مغصوب یا غیر مأكول باشد؛ در صورتی که عرفاً، ثوب واحد باشد در این صورت «لبس ثوباً بعضه نجس، لبس ثوباً بعضه حریر، لبس ثوباً بعضه مغصوب، لبس ثوباً بعضه غیر مأكول اللحم» صدق می کند و لذا نماز او باطل است. ولی اگر آن قدر طویل باشد که عرفاً یک لباس صدق نکند، نماز باطل نخواهد بود؛ مثل این که خیاط، بدون ساطر باشد و مقداری از پارچه یک طاقه را به خود بپیچد در حالی که آخر طاقه، مقداری نجس باشد که در این مثال، عرفاً «لباس واحد» صدق نمی کند و شبیه این است که لباس خود را به این طاقه دوخته باشد که در این صورت «صلی فی ثوب بعضه نجس» صدق نمی کند و بخشی که نجس است جزء ثوب مصلی محسوب نمی شود.

## بررسی نظر صاحب عروه

الف) بخش دوم فرمایش صاحب عروه انصافاً قابل اشکال نیست.

ب) ولی حکم ایشان در مورد بخش اول به صورت مطلق صحیح نیست و باید تفصیل داد؛

۱- در مورد غضب، أصلاً مشکلی پیش نمی آید؛ زیرا طبق نظر کسانی که مغضوب بودن ساتر را اشکال می کنند، تنها همان بخشی که ساتر است نباید غضبی باشد و غضبی بودن بخش دیگر که ساتر نیست، باعث بطلان نماز نمی شود. و کسانی مثل صاحب عروه که مغضوب بودن لباس را، چه ساتر باشد و چه ساتر نباشد، موجب بطلان نماز می دانند به این نکته است که با حرکت صلاتیه مثل خم شدن برای رکوع، ثوب نیز حرکت می کند و حرکت ثوب، غضب است و لذا حرکت صلاتیه، سبب غضب محرم و مبغوض می باشد؛ طبق این نظر نیز، نماز با لباس طویل که گوشه آن غضبی است موجب بطلان نماز نمی شود؛ زیرا فرض این است که قسمت مغضوب، با حرکات صلاتیه به حرکت در نمی آید و حرکت صلاتیه، سبب غضب محرم نمی شود [و کان طرفه الواقع علی الأرض الغير المتحرک بحرکات الصلاة].

۲- و در مورد حریر نیز حکم، دائر مدار ثوب واحد نیست بلکه مهم، صدق «لبس الحریر، صلی فی الحریر» است و اگر بخش خارج لباس، که بدن را نپوشانده است، حریر باشد عرفاً «لبس الحریر» صدق نخواهد کرد؛ زیرا باید ملبوس، محیط به شخص باشد و آن شخص را بپوشاند تا «لبسه» صدق کند در حالی که بخشی که مصلی را پوشانده است از حریر نیست و بخشی هم که جزء همین لباس واحد است و از حریر است، مصلی را نپوشانده است و روی زمین افتاده است که «لبس الحریر و صلی فی الحریر» در مورد آن صدق نمی کند. و نیز اگر آستین لباس او از حریر باشد و در دست خود نکرده باشد نیز موجب بطلان نماز نمی شود به این خاطر که «لبس الحریر» صدق نمی کند مگر این که آستین بخشی از بدن را بپوشاند و لذا اگر پارچه لباس روی پای مصنوعی یا دست مصنوعی از حریر باشد «لبس الحریر» صدق نمی کند و موجب بطلان نماز نمی شود؛ پس موضوع مانعیت «لبس ثوباً بعضه حریر» نیست تا نماز باطل باشد بلکه موضوع مانعیت «لبس الحریر، صلی فی الحریر» است که صادق نیست. (اگر پارچه پنج متری را دور خود ببیچد و قسمتی که روی زمین است از حریر باشد عرفاً «لبس الحریر» پوشیدن حریر» و «صلی فیه: نماز خواندن در حریر» صدق نمی کند)

و اگر هم شک کنیم، براءت از مانعیت و براءت از حرمت جاری می کنیم.

۳- و البته حکم نجس متفاوت است؛ اگر قسمتی از ثوب واحد طویل، که محیط به بدن نیست، نجس باشد برای نماز اشکال دارد و مشمول خطاب «مَا أَخْبَرَنِي بِهِ الشَّيْخُ أَيَّدَهُ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ

عَلِيَّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُصَلِّ فِي بَيْتٍ فِيهِ خَمْرٌ وَلَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَلَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى تَغُسَلَ<sup>۱</sup>» می باشد؛ زیرا در این فرض نیز «ثوبُ أصابه خمر» صدق می کند؛ زیرا معنای این تعبیر، «ثوبُ أصابه بعضه خمر» است و معنایش این نیست که تمام ثوب، متلوث به خمر شده باشد در حالی که اگر تعبیر به «لاتصل فی الجزء الذی اصابه خمر» می کرد حکمش، شبیه حکم حریر می شد.

و لذا در خصوص ثوب نجس که طرف غیر ملبوس آن نجس شده است، اگر عرفاً ثوب واحد صدق کند، نماز در آن باطل است؛ ولی در مورد ثوب حریر که طرف غیر ملبوس آن حریر باشد «صلی فی الحریر، و لبس الحریر» صدق نمی کند و اگر در صدق آن شک شود نیز برائت جاری می شود. و لذا اطلاق کلام صاحب عروه تمام نیست.

## مسأله ۵۰

الأقوی جواز الصلاة فيما يستر ظهر القدم و لا يغطي الساق كالجورب و نحوه

جورب مثالی برای منفی است یعنی جورب، روی پا و ساق را می پوشاند که پوشیدن آن در نماز، قطعاً اشکالی ندارد؛ کلام در موردی است که ساتر ساق نیست ولی ساتر ظهر قدم است و به شمشک و نعل سندیه مثال زده اند؛ یا مثل این که کسی قسمتی از کفش را که طرف ساق است را قیچی کند و تنها قسمت جلو را بپوشد یا مثل جوراب های کوتاهی که ساق را نمی پوشاند. صاحب عروه می فرماید: اقوی این است که نماز در آنچه ظهر قدم را می پوشاند ولی ساق را نمی پوشاند، جایز است. ولی مشهور قداماء نماز در چیزی که روی پا را بپوشاند ولی ساق را نپوشاند، حرام می دانند؛

۱- در مقنعه می فرماید: و لا بأس للرجل أن یصلی فی النعل العربی بل صلاته فیها أفضل<sup>۲</sup>. و لا یجوز أن یصلی فی النعل

السندی حتی ینزعها. و لا تجوز الصلاة فی الشمشک. و یصلی فی الخف و الجر موق إذا کان له ساق<sup>۳</sup>.

۲- و شیخ طوسی در خلاف و نهاییه نیز همین مطلب را بیان فرموده است؛ در نهاییه فرموده است: «و یستحب الصلاة فی النعل العربی. و لا بأس بالصلاة فی الخفین و الجر موقین إذا کان لهما ساق»<sup>۱</sup> خف به معنای چکمه بزرگ یا کوتاه است و همین کفش هایی که مردم می پوشند خف است و در مقابل نعلین قرار دارد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۷۸.

۲ در روایت نیز به نماز در نعل عربی ترغیب شده است: وَ رَوَى عَنْهُ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ أَنَّهُ قَالَ إِذَا صَلَّيْتَ فَصَلِّ فِي نَعْلَيْكَ إِذَا كَانَتْ طَاهِرَةً فَإِنَّ ذَلِكَ مِنَ السُّنَّةِ. و نیز در صحیحہ معاویة بن عمار چنین آمده است: وَ عَنْهُ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ غَيْرَ مَرَّةٍ وَ لَمْ أَرَهُ يَنْزِعُهُمَا قَطُّ.

۳ المقنعه، شیخ مفید، ج ۱، ص ۱۵۳.

۳- و در مراسم می فرماید: و لا بأس بالصلاة في الخف و الجرموقيه و النعل العربي. فأما النعل السندی و الشمشک - فلا صلاة فيهما إلا الصلاة على الموتى خاصة.<sup>۲</sup>

۴- و در مذهب ابن براج چنین آمده است: و اما الذي لا تصح فيه على حال فهو: الإبريسم المحض... و الشمشک، و النعل السندی.<sup>۳</sup>

۵- و در شرایع، تعمیم داده است: لا يجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمشک و يجوز فيما له ساق كالجورب و الخف و يستحب في النعل العربية.<sup>۴</sup>

۶- و در معتبر، این مطلب را به شیخ طوسی نسبت می دهد؛ و لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ليس له ساق كالنعل السندی، و الشمشک قاله الشيخان في النهاية و المقنعة<sup>۵</sup>

با این که شیخ مفید و شیخ طوسی خصوص شمشک و نعل سندی را بیان فرموده اند ولی محقق حلی از بیان آنها، عموم و مثالیّت فهمیده است. و بین زن و مرد هم فرقی نگذاشته اند. ولی نوع متأخرین قائل به جواز شده اند.

### أدله حرمت لبس «ما يستر ظهر القدم و لا يغطي الساق»

۱- یکی از استدلال های قداماء به مرفوعه ای است که ابن حمزه در وسیله نقل کرده است: **قَالَ وَ رَوَى أَنَّ الصَّلَاةَ مَحْظُورَةٌ فِي النَّعْلِ السَّنْدِيِّ وَ الشُّمَشِكِ.**<sup>۶</sup>

در اشکال به این استدلال می گوئیم: اولاً روایت مرسله است و اعتبار ندارد و ثانیاً شاید شمشک و نعل سندی خصوصیت داشته باشد از این جهت که با پوشیدن این دو، انگشت شصت به زمین نمی رسد (کما این که برخی از کفش های معمول که پوشیده می شود انگشت شصت به زمین نمی رسد و جلوی کفش، مانع از وصول انگشت شصت به زمین می شود برخلاف مثل

۱ النهاية في مجرد الفقه و الفتوى، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۹۸.

۲ المراسم العلوية و الأحكام النبوية، ص: ۶۵

۳ المذهب، ابن البراج، ج ۱، ص ۷۵.

۴ شرائع الإسلام، جعفر بن الحسن بن يحيى (المحقق الحلي)، ج ۱، ص ۵۹.

۵ المعتبر في شرح المختصر، ج ۲، ص: ۹۳

۶ وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ۴، ص ۴۲۸، أبواب لباس مصلی، باب ۳۸، ح ۷، ط آل البيت.



جوراب که مانع نیست از این که انگشت با واسطه به زمین برسد) و لذا نمی توان از آن دو به مطلق «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» استدلال کرد.

۲- استدلال دیگر استدلالی است که مرحوم محقق در معتبر و علامه در تذکره ذکر می فرمایند: که نماز در «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» جایز نیست؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه و تابعین، این کار را نکرده اند. اشکال این استدلال این است که: اولاً معلوم نیست که «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» را نبوشیده باشند و در شرح زندگانی پیامبر صلی الله علیه و آله و صحابه و تابعین، نگفته اند که «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» را نبوشیده اند. ثانیاً بر فرض که این کار را نکرده باشند دلیل بر حرمت نمی شود؛ نهایت این است که وجهی برای کراهت می شود و البته کراهت هم ثابت نمی شود؛ زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله سوار فیل هم نشد که نمی توان به صرف عدم انجام این فعل، آن را مکروه دانست.

۳- استدلال دیگر این است که: پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده اند: «صلوا کما رأیتمونی اصلی»؛ در جواب از این استدلال می گوئیم: اولاً این روایت عامی مرسله است و ثانیاً معنای روایت این است که أفعال صلاتی شما مثل من باشد نه این که نحوه لباس پوشیدن شما در نماز، مثل من باشد و گرنه مردم در کت و شلوار هم نباید نماز بخوانند. و لذا وجه منع قدماء از صلاة در «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» را متوجه نشدیم. و البته برخی تنها شمشک و نعل سندی را بیان کرده اند؛ ولی برخی تعمیم داده و عنوان «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» را ذکر کرده اند که وجهش برای ما مشخص نیست؛ بلکه توقیع حمیری (که در کتاب الغیبة و احتجاج بیان شده است و سند شیخ طوسی در کتاب الغیبة به توقیعات حمیری صحیح است هر چند احتجاج به صورت مرسل نقل می کند) دلالت بر جواز لبس «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» می کند؛ وَ هَلْ یَجُوزُ لِلرَّجُلِ أَنْ یُصَلِّيَ وَ فِی رِجْلِهِ بَطِیْطٌ لَا یُغَطِّی الْکَعْبَیْنِ أَمْ لَا یَجُوزُ الْجَوَابُ: جَائِزٌ<sup>۱</sup> در قاموس «بطیط» را این گونه معنا می کند «خف رأس الخف بلاساق». و کعبین مربوط به ساق می شود یعنی خفی پوشیده است که ساق را نپوشانده است.

البته اگر مراد از «کعبین» برآمدگی روی پا باشد و قوزک پا، مراد نباشد استدلال مخدوش می شود و راجع به کعبین، اختلاف وجود دارد که وارد بحث آن نمی شویم.

۱ الغیبة، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۸۱.

البته صاحب عروه قائل به کراهت شده اند و در فصل دیگر آن را از مکروهات شمرده اند: **الثالث و العشرون ما یستر ظهر القدم من غیر آن یغی الساق**: و کراهت هم مبتنی بر این است که قاعده تسامح در أدله سنن را قبول کنیم و ثانیاً از شمشک و نعل سندی مذکور در روایت مرسله در وسیله الغای خصوصیت کنیم و یا این که بگوییم که چون برخی از فقهاء فتوای به حرمت لبس «ما یستر ظهر القدم و لا یغی الساق» داده اند مشمول اخبار من بلغ می شود که برخی این مبنا را قبول دارند و می گویند با قول برخی فقهاء به حرمت، موضوع اخبار من بلغ، «بلغ الثواب علی ترکه»، ثابت می شود. که این مباحث در بحث اخبار من بلغ بررسی شده است و در آن مناقشه شده است.

### مکروهات لباس مصلی

فصل فیما یکره من اللباس حال الصلاة و هی أمور أحدها الثوب الأسود حتی للنساء عدا الخف و العمامة و الکساء و منه العباء و المشبع منه أشد کراهة...

صاحب عروه در فصل دهم، سی مورد از مکروهات لباس پوشیدن را بیان کرده اند که کراهت أغلب موارد هم از باب تسامح در أدله سنن است و ما تنها چند مورد را بررسی می کنیم؛

مورد اول، کراهت پوشیدن لباس سیاه است و مشهور پوشیدن لباس سیاه را چه در نماز و در غیر نماز، مکروه دانسته اند. و مورد دوم، پوشیدن لباسی است که نقش موجود روح دار، دارد؛ مثل این که آرم اسب یا فیل به لباس زده باشند. و اگر تمثال شامل نقاشی هم بشود در این صورت دایره کراهت بیشتر می شود؛ و ما از این مورد دوم بحث می کنیم؛ زیرا برخی مثل مرحوم خوئی قائل شده اند لباسی که مشتمل بر تمثال موجود ذی روح است، پوشیدن آن در نماز حرام است. و مرحوم خوئی در بحث مجسمه سازی می فرمایند نه تنها مجسمه سازی حرام است بلکه نقاشی (نه عکس برداری) موجودات زنده نیز حرام است؛ ولی مشهور، تنها مجسمه سازی را حرام می دانند. و لذا حرمت در نماز نسبت به لبس لباسی که مشتمل بر تمثال یا نقش ذی روح است، باید مورد بحث قرار بگیرد.

مورد سوم پوشیدن لباس کفار است: برخی لباس ها مختص به کفار است؛ مثلاً اولین مرتبه ای که کت و شلوار وارد کشور شد برخی علما، حکم به حرمت دادند؛ ولی کم کم به صورت مشترک درآمد و حلال شد. لذا پوشیدن لباس مختص کفار را برخی مکروه و برخی حرام می دانند و باید مورد بررسی قرار بگیرد.

## بررسی حکم پوشیدن لباس سیاه

برخی از اخباری ها بلکه معظم آن ها، پوشیدن لباس سیاه را حرام می دانند؛ ولی مشهور قائل به کراهت شده اند؛ ولی به نظر ما دلیلی بر حرمت یا کراهت پوشیدن لباس سیاه وجود ندارد و لذا أدله را بررسی می کنیم و بعد بیان می کنیم که اگر فی حد ذاته مکروه باشد آیا ممکن است به جهت عناوین ثانوی مثل عزاداری، مستحب شود؟

## أدله کراهت یا حرمت لبس لباس سیاه

توضیح این که: أدله ای که برای حرمت یا کراهت پوشیدن لباس سیاه ذکر کرده اند عبارت اند از؛

۱- عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُكْرَهُ الصَّلَاةُ<sup>۱</sup> إِلَّا فِي ثَلَاثَةِ الْخُفِّ وَالْعِمَامَةِ وَالْكِسَاءِ.<sup>۲</sup>  
قدر مسلم از معنای «یکره»، کراهت است و برخی علماء مثل آقای سیستانی «یکره» را ظاهر در حرمت می دانند. در این روایت بیان می کند که نماز در لباس سیاه در غیر از خف و عمامه و کساء، مکروه است.

در جواب از این روایت می گوئیم: اولاً روایت مرسله است خصوصاً این که مرسله برقی است که متهم به اکثر روایت از ضعفاء می باشد. ثانیاً به نظر ما کراهت، ظهوری در حرمت ندارد و لذا از این روایت حرمت استفاده نمی شود.

۲- مرسله ابی علی اشعری: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بِالْحِيرَةِ فَاتَاهُ رَسُولُ أَبِي جَعْفَرٍ الْخَلِيفَةِ يَدْعُوهُ فِدْعَا بِمِطْرٍ أَحَدُ وَجْهِهِ أَسْوَدُ وَالْآخَرُ أَيْضُ فَلَبِسَهُ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَمَا إِنِّي أَلْبَسُهُ وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ<sup>۳</sup>: حیره یکی از مناطق اطراف کوفه بوده است. در روایت، حذیفه بیان می کند که نزد امام صادق علیه السلام بودم که مأمور خلیفه عباسی نزد حضرت آمد و او را به محضر خلیفه خواند. حضرت پالتویی که یک طرف آن سیاه و یک طرف آن سفید بود را آوردند و پوشیدند. حضرت فرمودند که من می دانم این لباس، لباس اهل جهنم است ولی با این حال به خاطر تقیه آن را می پوشم.

وجه لباس اهل نار بودن همان سیاهی لباس است که در مرسله فقیه نیز به آن اشاره شده است: [مرسله فقیه: وَ سُلِّ الصَّادِقُ ع- عَنْ الصَّلَاةِ فِي الْقَلَنْسُوَةِ السَّوْدَاءِ فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا فَإِنَّهَا لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ<sup>۴</sup>]

<sup>۱</sup> در کافی طبع دار الحدیث: «یکره السواد» دارد.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۰۳.

<sup>۳</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۴۴۹.

<sup>۴</sup> من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۵۱.

در جواب از این روایت می‌گوییم: اولاً این روایت به لحاظ سند ضعیف است؛ زیرا هم مرسله است و هم در آن، محمد بن سنان وجود دارد که ضعیف است. ثانیاً شاید وجه این که لباس سیاه، لباس اهل نار است این است که لباس سیاه شعار بنی العباس شده بوده است و لباس سیاه، لباس اعداء بوده است و این حکم در رابطه با یک قضیه خارجی است. لذا به خاطر این که لباس سیاه، شعار دشمنان اهل بیت شده است حرام است و سیاه بودن آن تأثیری در حکم ندارد. و لذا وقتی احتمال دارد وجه این حکم، شعاریت برای اعداء باشد دیگر نمی‌توان به این روایت استدلال کرد که در حال کنونی که لباس سیاه، لباس اعداء نمی‌باشد، همچنان کراهت ثابت است.

۳- مرسله فقیه: **و سئل الصادق ع - عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْقَلَنْسُوءَةِ السَّوْدَاءِ فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا فَإِنَّهَا لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ**<sup>۱</sup>

در جواب از این روایت می‌گوییم: روایت مرسله است و اعتبار ندارد. البته در کافی سندی برای آن ذکر می‌کند [عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَصَلِّي فِي الْقَلَنْسُوءَةِ السَّوْدَاءِ فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا فَإِنَّهَا لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ] <sup>۲</sup> که این سند هم مرسله است و تعبیر «عمن ذکره» دارد. و از جهت دلالت هم همان اشکال سابق وجود دارد که شاید وجه حکم این بوده است که لباس سیاه، شعار اعداء بوده است.

۴- مرسله صدوق: **و قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِيمَا عَلَّمَ أَصْحَابَهُ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ**<sup>۳</sup>: این روایت مربوط به زمان حضرت علی علیه السلام است و در زمان بنی العباس نبوده است و لذا اشکال دلالی فوق در این روایت جاری نیست و لکن سند روایت ضعیف است چون مرسله است.

### عدم علم اجمالی به صدور یکی از روایات مرسله

در اینجا چندین روایت مرسله وجود دارد ولی دواعی بر جعل این روایات هم کم نیست و عده ای بودند که روحیه مبارزه داشته و در مقابل بنی العباس قرار داشتند و به دستورات ائمه توجه نمی‌کردند و با هر وسیله ای ولو با مخالفت با ائمه می‌خواستند با بنی العباس مبارزه کنند و ائمه را به سازشکاری و عدم مبارزه، متهم می‌کردند؛ لذا دواعی بر جعل این که لباس سیاه بنی العباس لباس اهل نار است زیاد بوده است و لذا وثوق اجمالی به صدور این روایات پیدا نمی‌کنیم.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۵۱.

۲ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۴۰۳.

۳ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۵۱.

علاوه بر این که برخی از این موارد، ممکن است قضیه خارجی باشد و قضیه خارجی اطلاق ندارد و در آن زمان به این خاطر که لباس سیاه، شعار دشمنان اهل بیت شده بود، از آن منع کردند. مؤید این مطلب روایت ذیل است؛

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: رَأَيْتُ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَ وَ عَلَيْهِ دُرَاعَةً سَوْدَاءَ وَ طَيْلَسَانُ أَزْرَقُ.<sup>۱</sup> و درّاعه لباسی مثل لبّاده است.

امام سجاد علیه السلام در زمان بنی العباس نبوده است که بخواهند تقیه کنند و لذا اگر پوشیدن لباس سیاه مکروه می بود وجهی نداشت که حضرت سجاد علیه السلام، لباس سیاه به تن کنند.

### نتیجه بحث از حکم لبس لباس سیاه

و نتیجه این که کراهت لبس لباس مشکی ثابت نیست و اگر هم ثابت شود عنوان ثانوی در برخی شرایط با آن تراحم ملاکی می کند؛ اگر شعار عزاداری اهل بیت باشد عنوانی راجح خواهد شد «و من يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب» و این عنوان ثانوی راجح می شود.

### مکروهات لباس مصلی

بحث در رابطه با مکروهات لباس مصلی واقع شد و هر چند تمام مکروهات مورد بررسی قرار نمی گیرد؛ ولی مناسب است از برخی از این مکروهات به خاطر اهمیت آن و یا شبهه حرمت آن، بحث شود؛

### بررسی حکم پوشیدن لباس سیاه

مورد اول، فتوای مشهور به کراهت پوشیدن لباس سیاه در نماز، بلکه غیر نماز، بود و مستند این فتوا، برخی از روایات بود و در جلسه قبل چند روایت را بیان کردیم.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۴۴۹.

## جلسه ۷ (۹۸/۰۷/۰۲)

## أدله کراحت یا حرمت لبس لباس سیاه

## دلیل چهارم

## بررسی سندی دلیل چهارم

روایت چهارم که در جلسه قبل بیان شد، مرسله صدوق بود: **وَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَ فِيمَا عَلَّمَ أَصْحَابَهُ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ<sup>۱</sup>**

این روایت در خصال و علل الشرائع به صورت مسند، نقل شده است که برخی آن را تصحیح می کنند؛

صدوق از پدرش در خصال این گونه نقل می کند: **حَدَّثَنَا أَبِي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ حَدَّثَنَا سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى بْنُ عَبْدِ الْيَقْطِينِيِّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع عَلَّمَ أَصْحَابَهُ فِي مَجْلِسٍ وَاحِدٍ أَرْبَعَمِائَةِ بَابٍ مِمَّا يُصْلَحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ قَالَ ع إِنَّ الْحِجَامَةَ تُصَحِّحُ الْبَدَنَ وَ تَشْدُّ الْعَقْلَ ... لَا تَأْكُلُوا الطَّحَالَ فَإِنَّهُ يَبِيتُ الدَّمَ الْفَاسِدَ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ...<sup>۲</sup>**

**وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الْيَقْطِينِيِّ عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ فِيمَا عَلَّمَ أَصْحَابَهُ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ<sup>۳</sup>**

اگر سند روایت تمام شود، دلالت آن نیز تمام است؛ زیرا روایت از حضرت علی علیه السلام است و دیگر این اشکال که «شاید کنایه از این باشد که لباس سیاه، لباس بنی العباس است که أهل آتش اند» در آن راه ندارد و این اشکال، تنها در رابطه با روایات زمان امام صادق علیه السلام قابل طرح است.

<sup>۱</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۵۱.

<sup>۲</sup> الخصال، ج ۲، ص: ۶۱۰.

<sup>۳</sup> علل الشرائع، ج ۲، ص: ۳۴۶.

سند روایت از جهت قاسم بن یحیی و جدّ او یعنی حسن بن راشد، محل اشکال است و هیچکدام توثیق خاص ندارند؛ بلکه ابن غضائری، قاسم بن یحیی را ضعیف دانسته است «القاسم بن یحیی بن الحسن بن راشد، مولى المنصور. روى عن جدّه. ضعیف»<sup>۱</sup>.

## راههای توثیق قاسم بن یحیی و حسن بن راشد

### راه اول

و لکن مرحوم خویی فرموده اند: این دو نفر در رجال کامل الزیارات اند و ابن قولویه، صاحب کامل الزیارات، شهادت به وثاقت راویان کتاب خود، داده است. و تضعیف ابن غضائری هم ثابت نشده است؛ زیرا کتاب ابن غضائری تلف شده و به دست ما نرسیده است.

### مناقشه

و لکن مرحوم خویی از مبنای مذکور عدول کرده و فرمودند: با شهادت ابن قولویه، تنها رجالی که ابن قولویه بدون واسطه از آن ها، روایت نقل می کند توثیق می شود. و این مطلب ایشان صحیح است؛ زیرا وقتی ابن قولویه کتاب کامل الزیارات را نوشتند، برای این که بگویند ممکن است زیاراتی باشد که در این کتاب نقل نکرده اند این عبارت را ذکر می کند که «و قد علمنا أنا لا نحیط بجميع ما روى عنهم فى هذا المعنى ولا فى غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثاً روى عن الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث والعلم و سمیته کتاب کامل الزیارات: ما به جمیع روایات نه در باب زیارات و نه در غیر آن، احاطه نداریم؛ ولی به آنچه از طریق ثقات از اصحاب به دست ما رسیده است اطلاع پیدا کردیم و آن ها را نقل می کنیم.» ظاهر این عبارت این است که ایشان، مشایخ خود را توثیق می کند و ممکن است این مشایخ ثقات، روایاتی را از افراد ضعیف نقل کنند. و آن قدر، نقل از مراسیل و ضعفاء به صورت با واسطه زیاد است که مرحوم خویی با این که طرفدار نظریه توثیق عام بودند، از این نظر برگشتند و لذا راه اول صحیح نیست.

<sup>۱</sup> رجال ابن الغضائری - کتاب الضعفاء، ص: ۸۶

## راه دوم

راه دوم برای توثیق قاسم بن یحیی و حسن بن راشد، این است که صدوق بعد از نقل زیارتی برای آقا امام حسین علیه السلام، سند روایت را، که قاسم بن یحیی عن حسن بن راشد دارد را صحیح معرفی می کند؛

«زِيَارَةُ قَبْرِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عِ الْمَقْتُولِ بِكَرْبَلَاءَ؛ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا أَتَيْتَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ ع فَاعْتَسِلْ عَلَى شَاطِئِ الْفَرَاتِ ثُمَّ الْبَسْ ثِيَابًا طَاهِرَةً ثُمَّ امْشِ حَافِيًا فَإِنَّكَ فِي حَرَمٍ مِنْ حَرَمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ حَرَمِ رَسُولِهِ ص... فَصَلِّ سِتَّ رَكَعَاتٍ وَقَدْ تَمَّتْ زِيَارَتُكَ هَذِهِ الزِّيَارَةُ رَوَايَةُ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ ثَوْبَرٍ عَنِ الصَّادِقِ ع. ١ الْوَدَاعُ؛ مِنْ رَوَايَةِ يُونُسَ الْكُنَاسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُودِعَهُ فَقُلْ السَّلَامُ... وَقَدْ أَخْرَجْتُ فِي كِتَابِ الزِّيَارَاتِ وَ فِي كِتَابِ مَقَاتِلِ الْحُسَيْنِ ع أَنْوَاعًا مِنَ الزِّيَارَاتِ وَ اخْتَرْتُ هَذِهِ لِهَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّهَا أَصَحُّ الزِّيَارَاتِ عِنْدِي مِنْ طَرِيقِ الرِّوَايَةِ وَ فِيهَا بَلَاغٌ وَ كِفَايَةٌ»<sup>٢</sup>

صدوق این روایت را نه از حیث متن، بلکه از حیث طریق، أصح زیارات معرفی می کند. و این زیارت، همان زیارت معروفی است که گفته می شود صدوق جمله ای از آن را حذف کرده است: «ارادة الرب في مقادير اموره تهبط إليكم و تصدر من بيوتكم».

## مناقشه

این راه، بهتر از راه اول است و لکن اشکال مبنایی ما این است که: تصحیح صدوق با تصحیح به نظر ما، ملازمه ندارد و شاید صدوق، حدیثی که مفید وثوق نوعی می باشد را صحیح می دانسته است؛ آقای سیستانی به مشهور قدماء نسبت می دهند که خبر مفید وثوق نوعی را حجت می دانستند؛ و لکن ما، این مبنا را قبول نداریم و تقه بودن را لازم می دانیم. و برای عدم ملازمه، مثال بیان می کردیم که اگر کسی بگوید «اقتدای به فلان شخص جائز است، تقلید از فلان شخص جائز است» این مطلب، اعتباری ندارد و باید مبنای او را در جواز صلاة و جواز تقلید بررسی کنیم؛ اگر مطمئن شویم که مبنای او با مبنای ما یکسان باشد در این صورت حرف او، مقبول است؛ ولی اگر مطمئن نشویم، خبر او از حکم، فایده ای ندارد و فقط خبر از عدالت یا اعلیت که موضوع حکم اند، برای ما مفید خواهد بود.

<sup>١</sup> و ما كان فيه عن الحسن بن راشد فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد الله؛ و أحمد بن محمد بن عيسى؛ و إبراهيم بن هاشم جميعا عن القاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد. و رويته عن محمد بن علي ماجيلويه - رضي الله عنه - عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد (من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص: ٤٨٤)

<sup>٢</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ٢، ص ٥٩٥.



یا مثلاً وقتی به خانه شخصی می روید و مطالبی در باب نجاست را با هم بحث کرده اید و او چیز هایی را نجس می داند که شما نمی دانید و در آنجا به شما گفته است که فرش نجس است و شما احتمال می دهید بر اساس همان مبنای غلط، نجاست فرش را بیان کرده باشد که این شهادت بر نجاست، اعتبار ندارد و مرحوم خویی در باب شهادت بر نجاست، این مطلب را بیان کرده است؛ ولی در صورتی که مخبر بگوید روی این لباس خون افتاده است و خون تخم مرغ هم نیست، این خبر، خبر از موضوع است و برای شنونده مفید است.

تا به حال چهار روایت را بیان کردیم که ضعیف السند بود.

### راه سوم و مناقشه آن

أحمد بن محمد بن عیسی، اکثار روایت از قاسم بن یحیی دارد؛ ولی اکثار روایت مذکور آن هم از شخص واحد، کاشف از وثاقت قاسم بن یحیی و حسن بن راشد، در نزد مکرر ندارد و شاید به خاطر وثوق نوعی یا شخصی، روایت را بیان کرده است. علاوه بر این که تضعیف ابن غضائری نیز وجود دارد و این که مرحوم خویی فرمودند کتاب ابن غضائری ثابت نیست، محل بحث است و آقای سیستانی و آقای زنجانی مصرّ بر ثبوت آن، می باشند؛ زیرا برخی از مطالبی که نجاشی می گوید با نقل علامه حلی از ابن غضائری مطابق است. این بحث، مفصل است و ما اصرار نداریم که کتاب ابن غضائری ثابت باشد و مهم این است که دلیلی بر توثیق وجود ندارد.

### دلیل پنجم

۵- روایت دیگر در رابطه با کفش سیاه وارد شده است: عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَمْدَانِيِّ عَنْ حَنَّانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَفِي رِجْلِي نَعْلٌ سَوْدَاءُ فَقَالَ يَا حَنَّانُ مَا لَكَ وَلِلْسَوْدَاءِ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ فِيهَا ثَلَاثَ خِصَالٍ تُضَعِفُ الْبَصَرَ وَتُرْخِي الذِّكْرَ وَتُورِثُ الْهَمَّ وَمَعَ ذَلِكَ مِنْ لِبَاسِ الْجَبَّارِينَ قَالَ فَقُلْتُ فَمَا الْبَسُّ مِنَ النَّعَالِ قَالَ عَلَيْكَ بِالصَّفَرَاءِ فَإِنَّ فِيهَا ثَلَاثَ خِصَالٍ تَجْلُو الْبَصَرَ وَتَشُدُّ الذِّكْرَ وَتَدْرَأُ الْهَمَّ وَهِيَ مَعَ ذَلِكَ مِنْ لِبَاسِ النَّبِيِّينَ<sup>۱</sup> مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَمْدَانِيِّ هَمان ابوسمینه است که ضعیف می باشد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۴۶۵.

این روایت در مورد نعل سوداء است و نسبت به لباس أسود، اطلاق ندارد و اتفاقاً در نقل دیگر «ما لك و النعل السوداء» وارد شده است. و در روایت «يُكْرَهُ السَّوَادُ إِلَّا فِي ثَلَاثَةٍ: الْخُفِّ، وَالْعِمَامَةِ، وَالْكِسَاءِ» که در جلسه قبل بیان کردیم «خف أسود» استثناء شد و خف أسود با نعل اسود تفاوت دارد.

## مناقشه

به هر حال، سند این روایت نیز ضعیف است و قابل اعتماد نیست. اگر فرض بر این گرفته شود که دلیل بر نهی از لبس لباس أسود، تام السند و الدلالة باشد، قطعاً حرمت ندارد برخلاف جمعی از اخباری ها که قائل به حرمت شده اند؛ زیرا شبهه حرمت یا از اطلاق نهی و یا از ظهور «یکره» در حرمت، ثابت می شود و لکن «لو كان لبان» دلیل بر عدم حرمت است؛ یعنی اگر به عنوان یکی از محرمات در شریعت می بود، واضح می شد؛ علاوه بر این که در روایت بیان شد که امام سجاد علیه السلام دراعه سوداء به تن داشتند.

## بررسی استحباب پوشیدن لباس سیاه بر اساس عنوان ثانوی

پس قطعاً، حرمت ندارد حال اگر کراهت داشته باشد ممکن است عنوانی ثانوی ایجاد شود و در ایام عزای اهل بیت دو عنوان ثانوی وجود دارد: عنوان اول این که لباس سیاه پوشیدن، از شعائر الاهی شده است ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ﴾<sup>۱</sup> و برخی اشکال کرده اند که مراد از شعائر الله، مواردی است که خود خدای متعال برای دین خود، شعار قرار داده و شامل مواردی که مردم به سلیقه خود، شعار برای دین قرار می دهند نمی شود. مانند ﴿وَالْبَدَنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ﴾<sup>۲</sup> که در این آیه، اشاره شده که خدا بدن را از شعائر قرار داده است. و ما فعلاً به این جهت اصرار نداریم. اما عنوان ثانوی دوم این است که: ترک پوشیدن لباس سیاه، منشأ وهن و سستی و خلل در عزاداری اهل بیت می شود و اگر نگوییم بعضی مراتب آن، واجب کفایی است قطعاً عنوان ثانوی رافع کراهت، وجود دارد ولذا به نظر ما، این بحث واضح است.

۱ سوره حج، آیه ۳۲.

۲ سوره حج، آیه ۳۶.

## بررسی حکم نماز در لباس تمثال دار

مورد دوم از مکروهات لباس مصلی، نماز در لباسی است که تمثال دارد یا نماز در انگشتی که تصویر روی آن وجود دارد که مشهور قائل به کراهت شده اند؛ ولی شیخ طوسی، فتوای به حرمت داده است: «و لا یصلی فی ثوب فیہ تماثیل، و لا فی خاتم کذلک»<sup>۱</sup>، «و لا یصلی الإنسان فی ثوب فیہ تماثیل. و لا یجوز الصلّاة فیها، و لا الخاتم الذی فیہ صورة»<sup>۲</sup>.

ابن براج نیز در خاتمی که در آن صورت وجود دارد قائل به حرمت شده است؛ ولی چون از نظر روایات فرقی بین لباس و خاتم نیست، باید در لباس هم قائل به حرمت شوند.

برخی از لباس ها تمثال حیوان ذی روح مثل اسب را ولو به اندازه کوچک، مارک لباس قرار داده اند که این لباس ها از نظر شیخ طوسی حرام است.

مرحوم خوئی در تعلیقه عروه فتوای به حرمت نداده و احتیاط واجب نکرده اند؛ ولی در بحث، قائل به حرمت شده اند و شاید ایشان غفلت کرده اند؛

## أدله حرمت

وجه حرمت این است که چند روایت از پوشیدن لباسی که مشتمل بر تمثال است نهی کرده اند که به حد استفاضه می رسند؛

۱- صحیح محمد بن اسماعیل بن بزیع: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ - سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع - عَنِ الصَّلَاةِ فِي ثَوْبٍ دِيْبَاجٍ فَقَالَ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ التَّمَاثِيلُ فَلَا بَأْسَ.<sup>۳</sup>

دیباج، حریر غیر محض است و در روایت می فرماید اگر لباس دیباج مشتمل بر تماثیل نباشد، اشکالی ندارد و مفهوم آن این است که اگر مشتمل بر تماثیل باشد نماز در ثوب دیباج، اشکال دارد و ظاهر روایت، حرمت وضعی است؛ زیرا از «صلاة در ثوب دیباج» سؤال کرده است. و وقتی ظاهر روایت حرمت است باید بررسی کنیم که مشهور به چه وجهی از ظهور این روایت دست کشیده اند.

۲- صحیح محمد بن مسلم: مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تَكُونَ التَّمَاثِيلُ فِي الثَّوْبِ إِذَا غُيِّرَتِ الصُّورَةُ مِنْهُ.<sup>۱</sup>

۱ المبسوط فی فقه الإمامیة، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۸۴.

۲ النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۹۹.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۰۸.

تمثال در ثوب، که قدرمتیقن آن تمثال حیوان ذی روح است، اشکال ندارد به این شرط که صورت آن تغییر داده شود به گونه ای که از صورت تمثال موجود زنده خارج شود؛ مفهوم روایت این است که اگر صورت تمثال، تغییر داده نشود در این ثوب، بآس وجود دارد. و لذا این روایت مطلق است و شامل نماز و غیر نماز می شود و دلیل بر حرمت تکلیفی لبس ثوب تمثال دار، خواهد بود.

۳- صحیحہ علی بن جعفر: قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الثَّوْبِ يَكُونُ فِيهِ تَمَائِيلٌ أَوْ فِي عِلْمِهِ أَيْصَلِّي فِيهِ قَالَ لَا يُصَلِّي فِيهِ<sup>۲</sup>

در ثوبی که مشتمل بر تمثال است یا علم آن مشتمل بر تمثال است، نماز خوانده نمی شود.

در این روایت از نماز در آن ثوب، سؤال شده است و در جواب «لایصلی فیہ» بیان شده است و لذا منافاتی ندارد که در غیر نماز نیز، حرام باشد؛ مثلاً اگر خود امام علیه السلام بفرماید «لاتصل فی الحریر» کشف نمی شود که لبس حریر، حلال است و تنها لبس آن در نماز اشکال دارد. و کلام سائل از کلام امام علیه السلام هم مضمون بالاتری ندارد.

۴- موثقہ سماعه: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ لِبَاسِ الْحَرِيرِ وَ الدِّيَّاجِ فَقَالَ أَمَّا فِي الْحَرْبِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ إِنِ كَانَ فِيهِ تَمَائِيلٌ<sup>۳</sup>

مفهوم روایت این است که: اگر در غیر حرب بود و مشتمل بر تمائیل بود پوشیدن آن، جایز نیست. و تعبیر «ان کان فیہ تمائیل» نشانگر این است که تمثال داشتن لباس، محظوری دارد که تنها در جنگ، جایز می شود؛ مثلاً اگر گفته شود «اذا کان العالم عادلاً فلا بأس باکرامه» ظهور در این مطلب خواهد داشت که اگر عالم، عادل نباشد در اکرام آن بآس وجود دارد و آن بآس هم تحریمی است.

این روایات راجع به ثوب تمثال دار، بود و روایت بعدی راجع به ثوب و خاتم است؛

۵- موثقہ عمار: وَ سَأَلَ عَمَّارُ بْنُ مُوسَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ مُصْحَفٌ مَفْتُوحٌ فِي قِبْلَتِهِ قَالَ لَا قُلْتُ وَ إِنِ كَانَ فِي غِلَافِهِ قَالَ نَعَمْ وَ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ بَيْنَ يَدَيْهِ تَوْرٌ فِيهِ نَضُوحٌ قَالَ نَعَمْ - قُلْتُ يُصَلِّي وَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِجْمَرَةٌ شَبَهَ قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ فِيهَا نَارٌ قَالَ لَا يُصَلِّي حَتَّى يُنْحِيَهَا عَنْ قِبْلَتِهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي ثَوْبٍ يَكُونُ فِي عِلْمِهِ مِثَالُ طَيْرٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ قَالَ لَا وَ عَنِ الرَّجُلِ يَلْبَسُ الْخَاتَمَ فِيهِ نَفْسُ مِثَالِ الطَّيْرِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ قَالَ لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ<sup>۴</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۶۳.

۲ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۲۱۸.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۴۵۳.

۴ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۵۵.

با توجه به این روایات، باید بگوییم؛ نماز در لباس مشتمل بر تمثال و خاتم مشتمل بر صورت حیوان، حرام است مخصوصاً این که موثقه عمار تعبیر به «لاتجوز الصلاة فيه» دارد. بلکه عرض کردیم ممکن است کسی بگوید که صحیحه محمد بن مسلم، اختصاصی به نماز ندارد و شامل غیر نماز می شود؛ و لکن مرحوم خویی و مرحوم شیخ طوسی، خصوص نماز را بیان کرده اند و لبس در غیر نماز را مطرح نکرده اند.

## وجه قول مشهور به کراهت

شاید وجه این که مشهور قائل به کراهت شده اند دو روایتی باشد که تعبیر به «کره» دارد و گفته می شود ظهور «کره» در کراهت اصطلاحیه است؛

صحیحه عبدالله بن سنان: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ فِيهِ تَمَائِيلٌ<sup>۱</sup>.

صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزيع: وَ سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ - أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع - عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الْمَعْلَمِ فَكَرِهَ مَا فِيهِ مِنَ التَّمَائِيلِ<sup>۲</sup>: مراد از «الثوب المعلم» ثوبی است که در آن علم، وجود دارد.

## مناقشه در وجه کراهت

مرحوم خویی در اشکال به این استدلال، فرموده اند: «کره» اعم از کراهت اصطلاحیه و حرمت است و بلکه برخی قائل به ظهور در حرمت اند؛ ولی ما این مطلب را نمی گوییم؛ ولی بالأخره ظهور در کراهت اصطلاحیه ندارد تا قرینه بر رفع ید از ظهور روایات سابقه در حرمت شود. و دلیل «لوکان لبان» در اینجا جاری نیست؛ زیرا این دلیل در جایی است که مسأله، عام البلوی باشد در حالی که پوشیدن لباس تمثال دار کثیر الابتلاء نبوده است و این دلیل تنها در أمثال خلف وعد، غسل جمعه، اقامه در نماز و غسل احرام جاری است که ابتلای به آن زیاد است و روایات ظاهر در وجوب است؛ ولی اگر واقعاً واجب می بود آشکار می شد و مشهور می شد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۰۲.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۶۴.

و این که در روایات زیادی از لبس لباس تمثال دار، سؤال شده است دلیل بر کثرت ابتلاء نیست و شاید کثیرا ما از یک مسأله نادر سوال شود به دلیل جو فقهی ای که ایجاد شده است؛ مثل این که در مجلسی صحبت از این فرع فقهی شده و همگان به دنبال جواب رفته اند.<sup>۱</sup>

### جواب از مناقشه

مرحوم محقق همدانی فرموده اند: لفظ کراحت، ظهور در حرمت ندارد؛ ولی اگر امام علیه السلم تعبیر «اکره» را به کار ببرند و کراحت را به خود نسبت دهند ظهور در عدم حرمت دارد؛ اگر امام علیه السلام بفرمایند «هذا مکروه» یا بگویند «خدای متعال می فرماید این فعل، مکروه است» ظهور در کراحت اصطلاحیه ندارد؛ و اما تعبیر «من، خوشم نمی آید و من، این کار را دوست ندارم» برای بیان حرام الاهی کافی نیست؛ بلکه اگر شرایط تقیه وجود داشته باشد مثل این که عامه سوار شدن محمل برای محرم را جایز می دانند که امام علیه السلام تعبیر «ما یعجبني ذلک: این کار را دوست ندارم» ظهور در عدم حرمت نخواهد داشت.

### اشکال در جواب

انصافاً این فرمایش محقق همدانی در مورد تعبیر «ما أحبّ: دوست ندارم» خوب است (و آقای صدر نیز در بحثی این مطلب را بیان کرده اند)؛ ولی تعبیر «اکره» به معنای «بدم می آید» است و به معنای «خوشم نمی آید» نیست.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ سَيْفِ التَّمَارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أَحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ - أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَبَدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوعٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ ع هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَلَمْ يَكْرَهُ فَقَالَ كَانَ عَلَى بَنِي أَبِي طَالِبٍ ع يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبَدَلَ وَسَقَاءَ مَنْ تَمَرَ الْمَدِينَةِ يَوْسَقِينَ مَنْ تَمَرَ خَيْبَرَ لَأَنَّ تَمَرَ الْمَدِينَةِ أَدُونَهُمَا وَلَمْ يَكُنْ عَلَى ع يَكْرَهُ الْحَلَالَ.<sup>۲</sup> يَكْرَهُ يَعْنِي بَدَشَ مِي آمَد و ظهوری ندارد در این که حرام نیست.

به نظر ما دلالت روایات بر حرمت تمام است و در خصوص نماز، این دلالت قطعی است. و اما راجع به لبس در غیر نماز، در جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

<sup>۱</sup> استاد در اینجا به این نکته تذکر دادند که: گاهی از یک مسأله سؤال می کنند و به دفاتر مختلف زنگ می زنند که معلوم می شود یک جوی ایجاد شده است و گاهی انسان، از این جوی ایجاد شده وحشت می کند و جواب را نمی دهد به این خاطر که ممکن است منشأ سوء استفاده شود و انسان باید به این مطلب توجه داشته باشد و نباید در همه جا با ذهن طلبگی برخورد کرد که هر مسأله ای که از او می پرسند همان جوابی که در کتب فقهی مطرح شده است را بیان کنند که گاهی ممکن است این جواب ها وارد فضای مجازی شده و منشأ سوء استفاده برخی معاندین شود و تشنیع بر فقه شود و البته در جواب دادن به سؤالات، خلاف آن را نباید بیان کرد و لکن لازم نیست سریع، جواب داده شود.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۱۸۸.

## جلسه ۸ (۹۸/۰۷/۰۶)

## مکروهات لباس مصلی

## ۱- حکم پوشیدن لباس سیاه

## تکمیل أدله قول به عدم کراهت

مورد اول از مکروهات، کراهت لبس لباس أسود بود و بیان کردیم همان طور که مرحوم استاد و آقای سیستانی فرموده اند، روایات مربوط به کراهت، ضعف سند دارد و حجّتی بر کراهت لبس لباس أسود، وجود ندارد.

## روایات مربوط به لبس لباس سیاه در عزای اهل بیت

و لکن بیان شد؛ اگر أدله کراهت، تمام باشد، روایات ضعیف دیگری وجود دارد که دلالت بر لبس لباس أسود در عزای اهل بیت دارد؛

۱- در چندین کتاب از جمله شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید جلد ۱۶ صفحه ۲۲، اثبات الوصیه صفحه ۱۳۳، سیر أعلام النبلاء جلد ۳ صفحه ۲۶۷، می گویند: امام حسن علیه السلام در شهادت امیر المؤمنین علیه السلام لباس طویل أسود پوشیده و عمامه سیاه به سر گذاشتند و منبر رفته و در منبر، به شدت گریستند.

داعی بر جعل در این روایت وجود ندارد؛ بر عکس روایاتی که پوشیدن لباس سیاه را مکروه می دانستند که داعی بر جعل در آن ها بیشتر است؛ زیرا در مخالفت با حکومت وقت، برخی بودند که با ائمه نبودند و لکن خود را به عنوان مدافعان اهل بیت معرفی می کردند که یک دسته از این مدافعان، بنی العباس بودند که به عنوان انتقام جویی از قاتلین اهل بیت، لباس سیاه می پوشیدند و بعد معلوم شد ادّعای دفاع از اهل بیت، دروغ بوده است؛ و عده ای دیگر که خود را مدافع اهل بیت می دانستند، در مقابل بنی العباس بوده و با آن ها درگیر بودند که این دسته هم با اهل بیت نبودند و این دسته، انگیزه جعل کراهت لبس لباس أسود را داشته اند و احتمال این انگیزه، زیاد است.

توجه شود که: وقتی سند ضعیف باشد ولو روایات زیاد باشد نیازمند علم به صدور هستیم و باید در این رابطه، تمام احتمالات در نظر گرفته شود و یکی از احتمالات، انگیزه جعل است که با وجود آن، علم اجمالی به صدور، ایجاد نمی شود. علاوه بر این که معلوم نیست از این روایات، علم اجمالی به صدور پیدا شود؛ زیرا ممکن است برخی از این روایات سند واحد داشته باشد یعنی یک نفر چندین روایت را جعل کرده باشد.

۲- در کتاب البدایه و النهایه جلد ۴ صفحه ۲۸۸ و فتح الباری جلد ۹ صفحه ۴۰۲ نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله به أسماء بنت عمیس فرمودند که در شهادت جعفر طیار، لباس سیاه بپوشد.

۳- نقل شده است که زنان در شهادت شهدای احد نیز لباس سیاه پوشیدند؛ اما این که به دستور پیامبر صلی الله علیه و آله بود یا نبود، معلوم نیست.

۴- در روایتی در بحار جلد ۳۱ صفحه ۱۲۷، راجع به روز نهم ربیع، روایت مفصلی وجود دارد و در آن روایت تعبیر «یوم نزع السواد» به کار برده شده است یعنی روز نهم ربیع، روزی است که باید لباس های مشکی، درآورده شود یعنی روز شادی است. اگر گفته شود که: سند این روایات، ضعیف است؛ در جواب گفته می شود؛ سند روایات کراهت لبس سواد هم ضعیف بود.

## عناوین ثانوی در لبس لباس سیاه

بیان کردیم؛ اگر کسی قائل به کراهت لبس لباس أسود به عنوان اولی شود، با وجود چند عنوان ثانوی در عزای اهل بیت، کراهتش برطرف می شود؛

۱- مصداق تعظیم شعائر خدا بودن (که بحث کردیم)

۲- مصداق احیای امر اهل بیت بودن؛ اگر در ایام محرم و صفر به محیطی که لباس مشکی به تن می کنند، بروید متوجه خواهید شد که این عمل از جانب آنان مصداقی از احیاء امر اهل بیت بوده و این دسته مشمول «رحم الله من احیا امرنا» هستند.

۳- مصداق اظهار حزن بودن؛ در روایت بیان شده است: «کل فرع مکروه إلا علی الحسین علیه السلام» و فرع اظهار شدید حزن است و وقتی اظهار شدید حزن همراه با بی تابی، مستحب باشد قطعاً اظهار حزن ولو شدید هم نباشد، مستحب خواهد بود و لباس مشکی پوشیدن، اظهار عملی حزن است. و اظهار حزن برای امام حسین علیه السلام، مستحب است و اصلاً همین اظهار حزن برای امام حسین علیه السلام، تعظیم شعائر می شود و وقتی روایت اظهار حزن را مستحب قرار می دهد به این معنا است که خود خدای متعال، اظهار حزن را شعار قرار داده است.

و لذا هیچ مشکلی در مقام نسبت به عدم کراهت لبس لباس أسود وجود ندارد.

## ۲- حکم نماز در لباس تمثال دار

مورد دوم از مکروهات لباس مصلی، نماز در لباسی است که صورت موجود زنده در آن وجود دارد؛



بیان شد مقتضای صنعت، قول به حرمت است همان طور که شیخ طوسی قائل به حرمت شده اند و مرحوم خویی نیز، این مطلب را بیان کرده اند؛ زیرا روایات از نماز در ثوبی که مشتمل بر تمثال است، نهی می کردند.

## وجه محقق همدانی برای عدم حرمت

مرحوم محقق همدانی فرمودند: در دو روایت از «ثوب که در آن تمثال وجود دارد» سؤال شد و تعبیر «کره ذلک» به کار برده شد و معنای جمله مذکور این است که حضرت تعبیر «اگره ذلک» را به کار برده اند و حال آن که، تعبیر «من، خوشم نمی آید» با حرمت الاهی، سازگاری ندارد. [صحیحہ عبد اللہ بن سنان: عَلِيُّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُصَلَّى وَ عَلَيْهِ ثَوْبٌ فِيهِ تَمَائِيلٌ<sup>۱</sup> صحیحہ محمد بن اسماعیل بن بزيع: وَ سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ - أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع - عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الْمُعْلَمِ فَكَرِهَ مَا فِيهِ مِنَ التَّمَائِيلِ<sup>۲</sup>]

## مناقشه

در جواب از کلام محقق همدانی می گوییم؛  
اولاً: معلوم نیست امام علیه السلام تعبیر «أنا اكره ذلک» را به کار برده باشند و شاید تعبیر «لاتصل» را به کار برده باشند ولی راوی تعبیر «کره ذلک» را به کار برده باشد.  
ثانیاً: این که حضرت از چیزی بدشان بیاید با این که از چیزی خوششان نیاید تفاوت دارد و تنها فرض دوم با حرمت تناسب ندارد؛ ولی فرض اول، با حرمت سازگاری دارد و لذا تعبیر «لم یکن علی یکره الحلال<sup>۳</sup>» به کار برده شده است.

## وجه مرحوم داماد برای عدم حرمت

مرحوم داماد فرموده اند: کراهت در زمان امام صادق علیه السلام در کراهت اصطلاحیه، ظهور پیدا کرده بود؛ زیرا فقهای عامه کراهت را در مقابل حرمت استفاده می کردند.

## مناقشه

در جواب می گوییم؛

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۰۲.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۶۴.

۳ تذکر: حلال در روایت بالمعنی الأعم است و شامل جواز و مکروه و مستحب می شود.

بر فرض فقهایی عامه، کراهت را در مقابل حرام استعمال کرده باشند، آیا موجب ظهور عرف عام، می شود و محرز است؟! برای رفع ید از ظهور روایات ناهیه، باید ظهور عرف عام، احراز شود خصوصاً این که در بین روایات ناهیه، موثقه عمار تعبیر «لاتجوز ذلک» داشت که کالئص در حرمت است.

## وجه دیگر محقق همدانی بر عدم حرمت

در اینجا مطلبی، قابل ذکر است؛

محقق همدانی فرموده اند: روایت علی بن جعفر، شاهد بر کراهت اصطلاحیه است: **وَبِالْإِسْنَادِ [عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ] قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْخَاتَمِ يَكُونُ فِيهِ نَقْشُ تَمَائِيلِ سَبْعٍ أَوْ طَيْرٍ أَوْ يُصَلِّي فِيهِ قَالَ لَا بَأْسَ<sup>۱</sup>**

در این روایت از نماز در انگشتی که در آن نقش تمثال حیوان، وجود دارد سؤال می کند و حضرت می فرماید اشکالی ندارد. محقق همدانی فرموده اند که این روایت در رابطه با خاتم است؛ ولی ظاهراً فرقی بین خاتم و ثوب، وجود ندارد؛ و اگر نماز در خاتم مشتمل بر تمثال، جایز باشد در ثوب مشتمل بر تمثال نیز، نماز جایز است.

## مناقشه

در جواب از این کلام محقق همدانی می گوییم؛

اولاً: راوی این روایت، عبدالله بن حسن است که توثیق ندارد؛ البته راجع به عبدالله بن حسن اختلاف است؛ زیرا قرب الاسناد که تألیف حمیری است، حدود صد مورد از عبدالله بن حسن، روایت نقل می کند؛ برخی اکتار روایت حمیری که از أجلاء بوده است را دلیل بر وثاقت می دانند. برخی مثل آقای زنجانی فرموده اند شاید وجه اکتار از عبدالله بن حسن این بوده است که نزدیکترین سند به امام علیه السلام را داشته باشد و لذا نام کتاب هم «قرب الاسناد یا قرب الإسناد» گذاشته شده است و چون وجهی عرفی برای اکتار روایت یافت شد، دیگر وثاقت عبدالله بن حسن، ثابت نمی شود.

ثانیاً: بر فرض، اکتار روایت حمیری از عبدالله بن حسن را دلیل بر وثاقت عبدالله بن حسن بگیریم و بگوییم حمیری با صد نقل از یک شخص ضعیف، کتاب خود را موهون نمی کند؛ می گوییم در خود کتاب علی بن جعفر بین ثوب و خاتم تفصیل داده

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۴۴۱، أبواب لباس المصلی، باب ۴۵، ح ۲۳، ط آل البیت.

است؛ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الثَّوْبِ يَكُونُ فِيهِ تَمَائِيلٌ أَوْ فِي عِلْمِهِ أَيْصَلِّي فِيهِ قَالَ لَا يُصَلِّي فِيهِ<sup>۱</sup> و لذا با وجود دلیل در خصوص ثوب، نمی توان قائل به عدم وجود احتمال تفصیل بین خاتم و ثوب شد.

## نتیجه بحث

و لذا مقتضای صناعیت، قول به حرمت نماز در ثوبی است که تمثال موجود ذی الروح دارد.

## حکم پوشیدن در غیر نماز

ولی پوشیدن آن در غیر نماز، اشکال ندارد و تنها در صحیح محمد بن مسلم اطلاق وجود داشت: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تَكُونَ التَّمَائِيلُ فِي الثَّوْبِ إِذَا غَيَّرْتَ الصُّورَةَ مِنْهُ<sup>۲</sup>. مفهوم این روایت چنین بود «اذا لم تغيّر الصورة منه ففيه بأس» و مورد روایت، مورد نماز نبود و لذا ممکن است کسی بگوید اطلاق دارد.

و لکن به نظر ما، مفهوم شرط فی الجملة است و بالجملة نیست و لذا مفهوم روایت این گونه خواهد بود که «اگر صورت تغییر داده نشود، در این ثوب، بأس وجود دارد» که قدرمتیقن این است که نماز در این ثوب، اشکال دارد.

## رفع حرمت با تغییر تمثال (مرسله ابن ابی عمیر)

محقق همدانی روایت مرسله ابن ابی عمیر را نیز مطرح کرده اند؛

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي التَّمَائِلِ يَكُونُ فِي الْبِسَاطِ فَتَقَعُ عَيْنُكَ عَلَيْهِ وَ أَنْتَ تَصَلِّي قَالَ إِنْ كَانَ بَعْيْنٍ وَاحِدَةٍ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَ لَهُ عَيْنَانِ فَلَا<sup>۳</sup>؛ یعنی اگر در بساطی، تمثال وجود داشته باشد در صورتی که یک چشم آن را از بین ببری، نماز خواندن در روی آن اشکال نخواهد داشت.

## بررسی دلایلی

محقق همدانی فرموده اند: همین مقدار که صورت تمثال، تغییر داده شود که دیگر صورت تامه نباشد ولو به این که یک چشمی شود، کافی است.

۱ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۲۱۸.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۶۳.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۹۲.

به نظر ما، فرمایش محقق همدانی ناتمام است؛ زیرا این روایت در رابطه با «بساط» است که زیر پا انداخته می شود و در مورد ثوب مصلی، نمی باشد و در مورد ثوب مصلی، باید به گونه ای تمثال را تغییر داد که از صورت تمثال حیوان زنده بودن خارج شود که در صحیح محمد بن مسلم به آن اشاره شد «إذا غیرت الصورة».

### بررسی سندی (بررسی وثاقت مرسلات و مسندات ابن اُبی عمیر)

برخی مثل آقای زنجانی و آقای سیستانی قبول دارند و ما نیز سعی کرده ایم که بگوییم مراسیل ابن اُبی عمیر، معتبر است به این خاطر که شیخ طوسی می فرماید: «لأنهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقة».

#### ۱- قبول مراسیل فقط

مرحوم امام، مراسیل ابن اُبی عمیر را قبول می کردند ولی مسانید او را قبول نمی کردند و می فرمودند در مسانید باید وثاقت راوی ثابت شود؛ لذا اگر تعبیر «ابن اُبی عمیر عن رجل» باشد می توان به آن روایت عمل کرد ولی اگر تعبیر «ابن اُبی عمیر عن مسعدة بن صدقة» باشد باید وثاقت مسعدة بن صدقة ثابت شود تا بتوان به روایت عمل کرد.

مرحوم امام در استدلال بر کلامشان فرموده اند: کلام شیخ طوسی در عده «لأنهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقة» اشکال دارد و مهم کلام نجاشی است که فرموده است: «عمل الأصحاب بمراسیل» به این خاطر که کتاب های ایشان در مکانی مخفی شده بود که با بارش باران، کتاب های ایشان خراب شد و لذا ایشان از حفظ به نقل روایات پرداخته است. و شاید وجه این که اصحاب، به مراسیل عمل می کردند ولی مسانید را مورد بررسی قرار می دادند این باشد که وقتی ابن اُبی عمیر نام شخص را ذکر می کند بررسی وثاقت را به گردن شنونده می گذارد؛ ولی وقتی اسم شخص را ذکر نمی کند و مرسل نقل می کند دیگر نمی تواند به گردن شنونده بگذارد و باید خود او، احراز کرده باشد.

#### ۲- قبول مسانید در غیر موارد معلوم

محقق حلی در معتبر اشکالی مطرح فرموده اند:

مسانید ابن اُبی عمیر مقبول بوده و مراسیل مقبول نیست؛ زیرا ثابت شده است ابن اُبی عمیر از عده ای از ضعفاء، روایت نقل کرده است؛ مانند ابن اُبی حمزه بطائنی و وهب بن وهب؛ لذا عبارت شیخ ره «لایروون و لایرسلون عن ثقة» به «إلا عن ضعاف» تخصیص خورده است؛ حال، وقتی ابن اُبی عمیر تعبیر «عن رجل» را به کار می برد احتمال وجود دارد که این رجل، همان شخص ضعیف مثل وهب بن وهب باشد و لذا شبهه مصداقیه مخصص منفصل می شود و نمی توان به عام رجوع کرد؛

ولی در مسانید، اسم جدیدی ذکر کرده است که وثاقتش برای ما ثابت نیست و ما به شهادت شیخ طوسی در این موارد، اعتماد می کنیم و أصالة عدم تخصیص حکم به عدم تخصیص از تحت «لایروون إلا عن ثقة» می کند.

### مناقشه

در جواب از این کلام می گوییم؛ شیخ طوسی ره دو شهادت داده است و تنها علم به تخصیص «لایروون إلا عن ثقة» وجود دارد و علم به تخصیص «لایرسلون إلا عن ثقة» وجود ندارد و شاید ابن ابی عمیر هنگام ارسال، قصد نقل از هیچ ضعیفی را نداشته است ولی وقتی به صورت مسند نقل کرده است در مواردی به عللی از فرد ضعیف، روایت نقل کرده است. و احتمال خطای شهادت ثقة، موجب از بین رفتن اعتبار شهادت آن ثقة، نمی شود و فرض این است که شهادت شیخ طوسی مقبول است و مرحوم محقق حلی، شهادت ایشان را قبول کرده اند و تنها فرموده اند در مراسیل شبهه مصداقیه مخصص منفصل وجود دارد.

نکته: اگر فرض کنیم که وقتی ابن ابی عمیر از علی بن ابی حمزه بطائنی نقل می کند به این معنا باشد که ابن ابی عمیر او را ثقة می داند نه این که ثقة نداند و استثناءً از او، روایت نقل کند؛ در این صورت، یا قطع به خطای او پیدا می کنیم و یا توثیق او با تضعیف دیگران تعارض خواهد کرد؛ حال اگر ابن ابی عمیر تعبیر «عن رجل» را به کار ببرد که به معنای «عن رجل ثقة عندی» خواهد بود، اشتباه کردن او یا معارض داشتن قول او، ثابت نیست و لذا همان طور که اگر ابن ابی عمیر تعبیر «عن رجل ثقة عندی» را به کار می برد قبول می کردیم اگر تعبیر «عن رجل» را هم به کار ببرد باید آن را قبول کرد؛ زیرا مقتضای حجّیت قول ثقة این است که شهادت ثقة تا علم به خلاف آن پیدا نشود، حجّت باشد.

و لذا ما نیز همچون مرحوم امام و آقای زنجانی و آقای سیستانی و بر خلاف نظر مشهور، مراسیل ابن ابی عمیر را معتبر می دانیم.

### عدم شمول حکم برای تمثال غیر ذی روح

مرحوم محقق همدانی بحث کرده اند که؛ ظاهر مشهور این است که تمثال، اعم از تمثال موجود زنده و تمثال غیر موجود زنده است؛ و لکن خود ایشان، انصراف عنوان تمثال را به تمثال موجود زنده می دانند. و موجودات خیالی مثل فرشته چند بال و دیو نیز موجود زنده اند و در مورد آن، تمثال صدق می کند. و شاهد بر اختصاص تمثال به تمثال ذی روح، صحیحی علی بن جعفر است؛ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ الْعَمْرِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّارِ وَالْحُجْرَةِ فِيهَا

التَّمَاثِيلُ أَوْ يُصَلِّي فِيهَا فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا وَفِيهَا شَيْءٌ يَسْتَقْبِلُكَ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ بَدْءًا فَتَقْطَعَ رُءُوسَهَا وَإِلَّا فَلَا تُصَلِّ فِيهَا<sup>۱</sup>: یعنی اگر تمثال در جانب قبله باشد باید سر آن قطع شود یا پرده ای روی آن انداخته شود؛ از این روایت استفاده می شود که تمثال، سر دارد لذا معلوم می شود تمثال، انصراف به حیوان ذی روح دارد. و البته تمثال، شامل مجسمه و نقاشی می شود.

روایت مکارم الأخلاق هم مؤید انصراف است؛

الْحَسَنُ بْنُ الْفَضْلِ الطَّبْرَسِيُّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رَبَّمَا قُمْتُ أُصَلِّي وَبَيْنَ يَدَيَّ وَسَادَةٌ - فِيهَا تَمَاثِيلُ طَائِرٍ فَجَعَلْتُ عَلَيْهِ ثَوْبًا - وَقَالَ قَدْ أَهْدَيْتُ إِلَى طَنْفَسَةٍ مِنَ الشَّامِ - فِيهَا تَمَاثِيلُ طَائِرٍ فَأَمَرْتُ بِهِ فُغِيرَ رَأْسُهُ - فَجَعَلَ كَهَيْئَةِ الشَّجَرِ وَقَالَ - إِنَّ الشَّيْطَانَ أَشَدُّ مَا يَهْمُ بِالْإِنْسَانِ إِذَا كَانَ وَحْدَهُ<sup>۲</sup>.

امام صادق علیه السلام می فرماید: پارچه ای از شام به من، هدیه دادند که تمثال پرنده روی آن بود و دستور دادم که سر آن را تغییر دهند و به گونه ای شد که هر کسی نگاه می کرد، فکر می کرد درخت است. و لذا معلوم می شود تمثال درخت، اشکالی ندارد که حضرت، این کار را انجام دادند.

البته این روایت، مؤید است؛ زیرا سند روایت مرسل است.

و ظاهر «غیرت الصورة» در صحیح محمد بن مسلم [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ تَكُونَ التَّمَاثِيلُ فِي الثَّوْبِ إِذَا غُيِّرَتِ الصُّورَةُ مِنْهُ<sup>۳</sup>] صورت موجودات زنده

است؛ زیرا وجه تغییر صورت این است که از شکل موجود زنده خارج شود در حالی که صورت از تمثال یک موجود غیر زنده خارج نمی شود مثلاً اگر صورت درخت را تغییر دهند دیگر درخت نخواهد بود ولی چیز دیگری خواهد بود.

اگر شک کنیم و شبهه مفهومی باشد که تمثال شامل موجود غیر زنده هم می شود یا نه، مقتضای اصل براءت از حرمت، بنا بر قول ما که شبهه حرمت تمثال موجود زنده در لباس مصلی داریم، این است که حرمت شامل موجودات غیر زنده نشود.

۱ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۲۲۲.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۱۰، أبواب، باب، ح، ط آل البیت.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۶۳.

## جلسه ۹ (۹۸/۰۷/۰۷)

## مکروهات لباس مصلی

## ۳- حکم دهان بند زدن

صاحب عروه یکی از مکروهات را چنین بیان می کند؛ العاشر اللثام للرجل إذا لم يمنع من القراءة.

## انتساب حرمت به شیخ مفید

یکی از مکروهات این است که انسان در حال نماز، دهان بند ببندد. قول به حرمت به شیخ مفید نسبت داده شده است؛ البته ما در این نسبت، شک داریم زیرا شیخ مفید ره در مقنعه چنین تعبیر می کند: و لا يجوز للرجل أن یصلی و علیه لثام حتی یکشف عن جبهته موضع السجود و یکشف عن فیه لقراءة القرآن. و کره للمرأة أن تصلی و علیها نقاب مع التمكن و الاختیار.<sup>۱</sup> کسی که لثام دارد جایز نیست نماز بخواند مگر این که دهانش را برای قرائت قرآن، باز کند؛ احتمال می دهیم نظر ایشان به فرضی است که لثام، مانع از قرائت تامه قرآن باشد.

## روایات دال بر حرمت

أصل حرمت لثام داشتن در هنگام نماز، از برخی روایات استفاده شده است؛ صحیح محمد بن مسلم؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رَبِيعٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَيْصَلِّي الرَّجُلُ وَهُوَ مُتَلَثَّمٌ فَقَالَ أَمَّا عَلَى الْأَرْضِ فَلَا وَ أَمَّا عَلَى الدَّابَّةِ فَلَا بَأْسَ؛ در این روایت می فرماید اگر مرد، روی زمین نماز می خواند نباید لثام (ماسک، دهان بند) ببندد.

## حمل بر کراهت

لکن، این روایت باید بر کراهت حمل شود؛ زیرا در روایات صحیح، لثام داشتن در هنگام نماز، تجویز شده است؛

۱ المقنع، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۱۵۲.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۰۸.

صحيحه عبدالله بن سنان؛ وَ سَأَلَ الْحَلْبِيُّ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ هَلْ يَقْرَأُ الرَّجُلُ فِي صَلَاتِهِ وَ ثَوْبُهُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ<sup>۱</sup>: آیا مرد می تواند در حالی که ثوب خود را بر دهان بسته است قرائت نماز را انجام دهد؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

موثقه سماعة: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فَيَتْلُو الْقُرْآنَ وَ هُوَ مُتَلَمِّمٌ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ إِنْ كَشَفَ عَنْ فِيهِ فَهُوَ أَفْضَلُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي مُتَنَقِّبَةً قَالَ إِذَا كَشَفَتْ عَنْ مَوْضِعِ السُّجُودِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ إِنْ أَسْفَرَتْ فَهُوَ أَفْضَلُ<sup>۲</sup>.

### مناقشه

ممکن است گفته شود: روایات مرخصه به قرینه صحیحہ محمد بن مسلم، بر فرضی که روی دأبه نماز می خواند حمل می شود.

### جواب از مناقشه

در جواب گفته می شود؛ نماز بر روی دأبه، نادر است و حمل مطلق بر فرد نادر، مستهجن است. ولی لثام زدن نادر نیست؛ مثل این که در گرد و غبار، برای شناخته نشدن و أمثال آن، لثام می بندند.

## ۴- حکم همراه داشتن آهن

مورد چهارم از مکروهات لباس مصلی، همراه داشتن آهن است؛ مشهور بیان کرده اند که اگر آهن، آشکار باشد مکروه است.

### قول به حرمت

ولی شیخ طوسی فرموده اند: در صورت آشکار بودن آهن، نماز خواندن در آن، حرام است؛ مثل این که شمشیر در غلاف نباشد: وَ لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ إِذَا كَانَ مَعَ الْإِنْسَانِ شَيْءٌ مِنْ حَدِيدٍ مَشْهُرٍّ مِثْلَ السَّكِّينِ وَ السَّيْفِ. فَإِنْ كَانَ فِيْ غِمْدٍ أَوْ قِرَابٍ فَلَا بَأْسَ بِذَلِكَ وَ الْمِفْتَاحُ إِذَا كَانَ مَعَ الْإِنْسَانِ، لَفَّهُ فِي شَيْءٍ. وَ لَا يُصَلِّي وَ هُوَ مَعَهُ مَشْهُرٌّ. وَ إِذَا كَانَ مَعَ الْمُصَلِّيِّ دِرَاهِمٌ سَوْدٌ، لَمْ يَكُنْ بِالصَّلَاةِ فِيهَا بَأْسٌ إِذَا كَانَتْ مُوَارَاةً<sup>۳</sup> (درهم سود از آهن بوده است و لذا می فرماید اگر پنهان شود نماز در آن، اشکال ندارد)

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۶۶.

۲ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۲۳۰.

۳ النهاية في مجرد الفقه و الفتوى، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۹۹.



و نیز مرحوم صدوق فرموده اند؛ **و لا تجوز الصلاة في شيء من الحديد، إلا إذا كان سلاحاً**<sup>۱</sup>. و گفته اند که ابن براج نیز قائل به حرمت شده است. و حتی حرمت را به کلینی نیز نسبت می دهند به این خاطر که دو روایت را بیان کرده است که ظاهر در حرمت است و سخنی در رابطه با مفاد این دو روایت، بیان نکرده است و حاشیه ای نرده است؛ در حالی که در ابتدای کافی بیان کرد که تنها آثار صحیح از صادقین را بیان می کند.

## أدله حرمت

به هر حال، مستند حکم به حرمت، روایات است؛

## روایت اول

۱- روایت موسی بن اکیل نمیری: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ رَجُلٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ مُوسَى بْنِ أَكَيْلٍ التُّمَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْحَدِيدِ أَنَّهُ حَلِيَّةُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبُ حَلِيَّةُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ جَعَلَ اللَّهُ الذَّهَبَ فِي الدُّنْيَا زِينَةَ النِّسَاءِ فَحَرَّمَ عَلَى الرِّجَالِ لُبْسَهُ وَ الصَّلَاةَ فِيهِ وَ جَعَلَ اللَّهُ الْحَدِيدَ فِي الدُّنْيَا زِينَةَ الْجَنِّ وَ الشَّيَاطِينِ فَحَرَّمَ عَلَى الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ أَنْ يَلْبَسَهُ فِي الصَّلَاةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قِبَالَ عَدُوٍّ فَلَا بَأْسَ بِهِ قَالَ قُلْتُ لَهُ فَالرَّجُلُ فِي السَّفَرِ يَكُونُ مَعَ السَّكِّينِ فِي خُفِّهِ لَا يَسْتَغْنِي عَنْهُ أَوْ فِي سَرَاوِيلِهِ مَشْدُوداً وَ الْمِفْتَاحُ يَخْشَى إِنْ وَضَعَهُ ضَاعَ أَوْ يَكُونُ فِي وَسْطِهِ الْمُنْطَقَةُ مِنْ حَدِيدٍ قَالَ لَا بَأْسَ بِالسَّكِّينِ وَ الْمُنْطَقَةِ لِلْمُسَافِرِ أَوْ فِي وَقْتِ ضَرُورَةٍ وَ كَذَلِكَ الْمِفْتَاحُ إِذَا خَافَ الضَّيْعَةَ وَ النَّسِيَانَ وَ لَا بَأْسَ بِالسَّيْفِ وَ كُلِّ آلَةٍ السَّلَاحِ فِي الْحَرْبِ وَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ الصَّلَاةُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْحَدِيدِ فَإِنَّهُ نَجَسٌ مَمْسُوخٌ<sup>۲</sup>.

برخی با توجه به تعبیر «فإنه نجس ممسوخ» گفته اند که آهن، نجس است؛ در حالی که روایت تعبیر می کند نجس ممسوخ است.

## مناقشه

روایت به خاطر تعبیر «عن رجل» مرسل است؛ علاوه بر این که در این روایت بین آهن آشکار و پنهان، تفصیل نداد و به صورت مطلق از همراه داشتن آهن، منع کرد و تنها در فرض ضرورت، تجویز کرد؛ بلکه ظاهر برخی از این مثال ها این است که پنهان بوده است مثل تعبیر «المسکین فی خفه». و هم چنین تعبیر به «أنه حلیة أهل النار» مقتضی تعمیم است.

۱ المقنع، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۸۳.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۷.

لذا استدلال مشهور بر این روایت، برای اثبات کراهت نماز در حدید مشهور، خلاف اطلاق است و اطلاق آن، نماز در حدید غیر مشهور را هم شامل می شود.

البته در در کافی چنین دارد: **و رَوَى إِذَا كَانَ الْمِفْتَاحُ فِي غِلَافٍ فَلَا بَأْسَ**<sup>۱</sup> و لکن این روایت، مرسله است و اعتبار ندارد. و همچنین در تهذیب چنین می گوید؛ **وَقَدْ قَدَّمْنَا رَوَايَةَ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ أَنَّ الْحَدِيدَ مَتَى كَانَ فِي غِلَافٍ فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهِ**<sup>۲</sup>. لکن شیخ طوسی اشتباه کرده است و قبلاً حدیثی از عمار ساباطی نقل نکرده است که اگر آهن در غلاف باشد، نماز در آن جایز است.

## روایت دوم

۲- **قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابُوَيْهِ الْقُمِّيُّ الْفَقِيهُ نَزِيلُ الرَّيِّ مُصَنَّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ أَرْضَاهُ رَوَى عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَقْدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ - عَنْ آبَائِهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ الْأَكْلِ عَلَى الْجَنَابَةِ وَقَالَ إِنَّهُ يُورَثُ الْفَقْرُ... وَ نَهَى عَنِ التَّخْتُمِ بِخَاتَمِ صُفْرِ أَوْ حَدِيدٍ وَ نَهَى أَنْ يُنْقَشَ شَيْءٌ مِنَ الْحَيَوَانِ عَلَى الْخَاتَمِ...**<sup>۳</sup>

## مناقشه

شعیب بن واقد، مجهول است و حسین بن زید نیز توثیق ندارد و لذا سند ضعیف است؛ علاوه بر این که این روایت، اختصاصی به نماز ندارد و نیز از خصوص تختّم به خاتم حدید نهی شده است؛ و جالب این است که «صفر: یعنی مس» نیز در کنار آن ذکر شده است که هیچ کس قائل به کراهت آن، نشده است.

## روایت سوم و چهارم

۳- **مَوْثَقُهُ سَكُونِي؛ عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا يُصَلِّ الرَّجُلُ وَ فِي يَدِهِ خَاتَمُ حَدِيدٍ**<sup>۴</sup>. این روایت نیز راجع به انگشتر آهنی است.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۰۴.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۷.

۳ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۱۰.

۴ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۰۴.

۴- موثقه عمار؛ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ عَلَيْهِ خَاتَمٌ حَدِيدٌ قَالَ لَا وَ لَا يَتَخَتَّمُ بِهِ الرَّجُلُ فَإِنَّهُ مِنْ لِبَاسِ أَهْلِ النَّارِ وَ قَالَ لَا يَلْبَسُ الرَّجُلُ الذَّهَبَ وَ لَا يُصَلِّي فِيهِ لَأَنَّهُ مِنْ لِبَاسِ أَهْلِ الْجَنَّةِ...<sup>۱</sup>

در این روایت از تختّم به خاتم حدید و از نماز در آن، نهی کرده است به این خاطر که از لباس اهل نار است.

سند دو روایت آخر، خوب است و مقتضای تعلیل در موثقه عمار و این که آهن، لباس اهل جهنّم است «لباس اهل جهنم بودن از آیه قرآن استفاده شده است: و لهم مقامع من حدید»، این است که اختصاصی به تختّم ندارد.

نکته: تعلیل «الحدید لباس اهل النار» در روایت دیگر عمار ساباطی ذکر شده است؛

و بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ الطَّسْتِ يَكُونُ فِيهِ تَمَائِيلٌ أَوْ الْكُوزِ أَوْ التَّوْرِ يَكُونُ فِيهِ تَمَائِيلٌ أَوْ فَضَّةٌ قَالَ لَا يُتَوَضَّأُ مِنْهُ وَ لَا فِيهِ وَ عَنْ الرَّجُلِ إِذَا قَصَّ أَظْفَارَهُ بِالْحَدِيدِ أَوْ أَخَذَ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ حَلَقَ قَفَاهُ قَالَ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَمْسَحَهُ بِالْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ سِئْلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ قَالَ يَمْسَحُ بِالْمَاءِ وَ يُعِيدُ الصَّلَاةَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ نَجَسٌ وَ قَالَ إِنَّ الْحَدِيدَ لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبُ لِبَاسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ.<sup>۲</sup>

این روایت، در استبصار از عمار ساباطی نقل شده است و تعبیر «اسحاق بن عمار» در روایت بالا یا اشتباه نساخ است و یا شیخ ره اشتباه کرده است زیرا اسناد در «بهذا الاسناد عن اسحاق بن عمار» در هیچ کجا اسناد به اسحاق بن عمار نیست و سند «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ» تنها سند به روایات عمار ساباطی است. و شیخ طوسی قبل از این روایت نیز «عن عمار الساباطی» دارد. لذا یک شاهد این اشتباه، اختصاص سند به عمار ساباطی است و شاهد دیگر، بیان سند در استبصار است؛

وَأَمَّا - مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ إِذَا قَصَّ أَظْفَارَهُ بِالْحَدِيدِ أَوْ جَزَّ مِنْ شَعْرِهِ أَوْ حَلَقَ قَفَاهُ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَمْسَحَهُ بِالْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ سِئْلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ قَالَ يُعِيدُ الصَّلَاةَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ نَجَسٌ وَ قَالَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبُ لِبَاسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ.<sup>۳</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۷۲.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۲۶.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۹۶.

در این روایت تعبیر «الحدید نجس» دارد و تعبیر به «الحدید نجس ممسوخ»<sup>۱</sup> ندارد. لکن نجاست آهن، به قول شیخ طوسی، مخالف با اخبار کثیره است و مخالف سیره قطعیه است زیرا آهن را به عنوان چاقو، شمشیر، زره و امثال آن استفاده می کردند و حکم به نجاست آن، نمی شد.

لذا این روایت که از عمار ساباطی است همانند همان روایت عمار ساباطی است که حضرت در رابطه با او چنین فرمودند «این یذهب، این یذهب؛ [مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ عَمَّارًا السَّابَّاطِيَّ رَوَى عَنْكَ رَوَايَةً قَالَ وَ مَا هِيَ قُلْتُ رَوَى أَنَّ السُّنَّةَ فَرِيضَةٌ فَقَالَ أَيْنَ يَذْهَبُ أَيْنَ يَذْهَبُ لَيْسَ هَكَذَا حَدَّثَهُ إِنَّمَا قُلْتُ لَهُ مَنْ صَلَّى فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ لَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ فِيهَا أَوْ لَمْ يَسْهُ فِيهَا أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا أَقْبَلَ عَلَيْهَا فَرُبَّمَا رَفَعَ نَفْسَهَا أَوْ رُبْعَهَا أَوْ ثُلُثَهَا أَوْ خُمُسَهَا وَ إِنَّمَا أَمَرْنَا بِالسُّنَّةِ لِيَكْمَلَ بِهَا مَا ذَهَبَ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ].<sup>۲</sup>

با این حال، شیخ طوسی فرموده اند که عمار، در حدیث ثقة است و لابد به نظر ایشان، این مقدار از خطا، مانع از وثاقت نیست.

### مناقشه در روایت سوم و چهارم

به هر حال، در موثقه عمار چنین داشت «ع فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ عَلَيْهِ خَاتَمٌ حَدِيدٌ قَالَ لَا وَ لَا يَتَخَتَّمُ بِهِ الرَّجُلُ فَإِنَّهُ مِنْ لِبَاسِ أَهْلِ النَّارِ» و لکن باید از ظهور روایت در حرمت، رفع ید کنیم زیرا اگر حرمت ثابت می بود آشکار می شد «لو كان لبان و اشتهر»؛ این حکم هم اختصاصی به خاتم ندارد زیرا تعلیل، عام است و موثقه دیگر عمار نیز بیان کرد که «الحدید نجس و هو لباس أهل النار» که مطلق حدید را بیان کرده است؛ حرمت، با احادیث کثیره مخالف است و خلاف سیره قطعیه متشرعه است و قابل عمل نیست.

توجه شود که: قابل التزام نبودن تعلیل «نجس ممسوخ» در مورد آهن باعث نمی شود اصل حکم را در حدّ کراهت، قبول نکنیم و سند موثقه عمار خوب است و روایت موسی بن اکیل نیز بنا بر تسامح در أدله سنن، برای اثبات کراهت، قابل قبول است. البته موثقه عمار راجع به لباس و پوشیدن است و لذا اگر چاقو را داخل جیب قرار دهند، موثقه شامل آن نمی شود.

### ۵- حکم لبس لباس کفار

صاحب عروه می فرماید: العشرون ألبسه الكفار و أعداء الدين.

برخی، پوشیدن لباسی که شعار کافر شده است را حرام دانسته اند.

<sup>۱</sup> شاید انسان هایی بوده اند که نافرمانی کرده اند که مسخ شده و به شکل حدید درآمده اند.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۶۲.

## تفصیل در قول به حرمت

به نظر ما، در صورتی که این نوع لباس پوشیدن، مصداق ترویج کفر یا موجب انحراف یا تضعیف دین باشد، شکی در حرمت آن، وجود ندارد؛ و لکن اگر موجب ترویج کفر و انحراف نباشد، به صرف لباس مختص کفار بودن، حرمت ثابت نخواهد شد؛ و روایت مربوط به «لَتَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي» ضعیف السند است و در سند آن، اسماعیل بن مسلم قرار دارد: **وَرَوَى إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ - أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَبِيٍِّّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَلَا يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَلَا يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي**<sup>۱</sup>؛ مطاعم اعداء مثل پیتزا است که غذای مختص کفار است و اعداء در مقابل مؤمنین است.

البته پوشیدن صلیب، حرام است و حتی اگر چوب، فروخته شود با علم به این که این چوب ها برای صلیب، خریداری می شود «بیبیع الخشب ممن يعلم أنه يصنعه صلبانا» جایز نخواهد بود که در روایت به آن، اشاره شده است و وقتی ببع آن جایز نباشد قطعاً آویزان کردن صلیب نیز، جایز نخواهد بود ولی غیر از صلیب، دلیلی بر حرمت لبس لباس های متعارف هر قومی ولو کافر باشند، وجود ندارد.

البته این روایت در علل الشرائع نیز نقل شده است و به نظر ما سند آن تمام است هر چند بزرگانی مثل آقای سیستانی، آقای صدر و آقای وحید سند آن را تمام نمی دانند و می گویند نوفلی، توثیق ندارد و لکن ما بعید نمی دانیم نوفلی، ثقه باشد؛ **حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَبِيٍِّّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَلَا تَطْعَمُوا طَعَامَ أَعْدَائِي وَلَا تَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي**<sup>۲</sup>

آیا می توان به این روایت استدلال کرد که لبس لباس مختص به کفار که ترویج کفر نباشد، حرام است؟ ممکن است گفته شود؛ تعلیل ذیل «فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي» نشان می دهد که نکته این است که انسان به عنوان عدو خدا تلقی می شود یعنی تکثیر ظاهری کفار و سیاهی لشکر کفار می شود و انسان جزء آنها محسوب می شود؛ لذا اگر این تالی

<sup>۱</sup> مثل کت و شلوار که روز اول که وارد ایران شد، لباس کفار بود و مرحوم آشیخ عباس تهرانی در کتاب خود فرموده است: کت و شلوار لباس مختص به کفار است و پوشیدن آن حرام است.

<sup>۲</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۵۲.

<sup>۳</sup> علل الشرائع، ج ۲، ص: ۳۴۸

فاسد در بین نباشد مثل این که شخصی کت و شلوار غربی می پوشد و جامعه نیز وی را به عنوان مسلمان متجدد مأب می شمارد و نه فردی از کفار، در این صورت، حرمت وجود نخواهد داشت.

و لذا این تعلیل، ما یصلح للقرینیه است که بگوییم وجه حرمت این است که انسان جزء آن ها شمرده شود مثل این که لباس های مخصوص خاخام های یهودی را بپوشد که همه فکر می کنند این شخص، خاخام یهودی است و این حالت، با این که لباسی مثل کت و شلوار و کراوات، فعلاً در اروپا رایج شده باشد، تفاوت دارد که اگر مسلمانی این لباس ها را در داخل کشور بپوشد در زمره کفار محسوب نمی شود.

و گرنه محتمل نیست که بگوییم طعامی مثل گوجه فرنگی که تنها، کفار می خورند، حرام است و در صورتی حلال می شود که عده ای از مسلمان ها از روی عصیان آن را استفاده کنند تا از غذای خاص کفار بودن، خارج شود؛ این که «قائل به حرمت طعامی شویم که طعام متعارف کافر شده و مع ذلک خوردن آن ترویج کفار نبوده و مصرف کننده ی آن از زمره ی کفار محسوب نمی شود» خلاف ضرورت فقه است.

و لذا دلالت این روایت، اشکال دارد و فقهاء نیز لبس لباس مختص به کفار را حرام ندانسته اند؛ بلکه قائل به کراهت شده اند در حالی که مقتضای صناعیت این است که با قطع نظر از اشکال دلالتی بیان شده، قائل به حرمت شویم. و قضیه خارجییه بودن با تعلیل «فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي» سازگار نیست.

و اما این احتمال که «مطاعم أعدائی، ملابس أعدائی» مطعم و ملبس بما هم أعداء (مثل لباس خاخام ها)، مدّ نظر باشد خلاف اطلاق است.

**جلسه ۱۰ (۹۸/۰۷/۰۸)**

**مکروهات لباس مصلی**

**تکمیل بحث راجع به حکم لباس کفار**

ممکن است روایاتی دیگر، غیر از روایت «لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي»، راجع به لباس کفار بیان شود؛

## روایت اول

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ سِنَانٍ جَمِيعاً عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَانَ لَا يُنْخَلُّ لَهُ الدَّقِيقُ - وَ كَانَ ع يَقُولُ لَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بِخَيْرٍ - مَا لَمْ يَلْبَسُوا لِبَاسَ الْعَجَمِ وَ يَطْعَمُوا أَطْعَمَةَ الْعَجَمِ - فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ.<sup>۱</sup>

## بررسی سند

سند روایت صحیح است: در این روایت، هم عبدالله بن مغیره و هم محمد بن سنان از طلحه، روایت را نقل کرده اند یعنی دو سند در همدیگر ادغام شده است و لذا اگر یکی از این دو ثقة باشد در صحت سند روایت، کافی است و عبدالله بن مغیره ثقة است هر چند محمد بن سنان، محل بحث است.

و أما طلحة بن زيد، توثیق ندارد؛ ولی شیخ طوسی راجع به او فرموده است: «طلحة بن زيد، له كتاب، و هو عامي المذهب إلا أن كتابه معتمد أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن الحسين عن محمد بن سنان عنه، و أخبرنا جماعة عن أبي الفضل عن حميد عن أبي محمد القاسم بن إسماعيل القرشي عن طلحة بن زيد<sup>۲</sup>» و قطعاً ظهور عرفی این تعبیر، توثیق طلحه است و نمی شود کتابی که نقل احادیث است، معتمد باشد ولی خود صاحب کتاب، معتمد و مورد وثوق نباشد؛ البته در مورد کتاب علمی اگر تعبیر «له كتاب معتمد» به کار برده شود، احتمال می رود که با عقل خود، کتاب را مورد اعتماد بدانند و توجهی به نویسندگی آن نکنند ولی ظهور عرفی تعبیر «له كتاب معتمد» در مورد کتابی که مرتبط با نقل احادیث و امور تعبیدی است، مورد اعتماد بودن مؤلف کتاب است.

و این که کسی بگوید: «شاید دوره ای ثقة و دوره ای غیر ثقة بوده است و کتاب را در زمان وثاقت خود نوشته است» اشکالی است که در موارد دیگر نیز جریان دارد و در مورد هر راوی وقتی تعبیر «ثقة» به کار برده می شود احتمال دارد که مربوط به اواخر عمر او باشد؛ زیرا در توثیق بیان نکرده اند که این توثیق برای آیام جوانی این شخص است؛ و لذا اگر این اشکال بیان شود، در موارد دیگر هم جاری می شود.

جواب حلی این است که: ظاهر توثیق کردن یک شخص این است که برای عمل به احادیث آن شخص است و لذا تمام احادیث او، قابل أخذ خواهد بود. و ظاهر تعبیر «کتابه معتمد» این است که طلحه، ثقة بوده است؛ زیرا در تاریخ بیان نشده

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۲۷، أبواب أحكام الملابس، باب ۱۴، ح ۴، ط آل البیت.

۲ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۸۶.

است که طلحه، گاهی غیر ثقه و گاهی ثقه بوده است؛ لذا وقتی اشاره ای به تغییر احوال طلحه، نمی شود و به صورت کلی تعبیر «کتاب معتمد» به کار می رود ظهور در وثاقت طلحه، خواهد داشت؛ و وقتی وثاقت ثابت شد، أخذ به روایات او در تمام موارد (حتّی اگر در آن کتاب ذکر نشده باشد و به صورت شفاهی به دیگری بیان کرده باشد) جایز خواهد بود.

## بررسی دلالتی

در روایت بیان می کند که: وقتی برای حضرت، آرد می آوردند، حضرت اجازه نمی دادند آرد را الی کنند. و فرمودند اگر مسلمانان، لباس عجم یعنی کفار عجم را بپوشند خداوند، آن ها را ذلیل می کند و کاری که انسان را ذلیل کند، حرام است:

«مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْأَحْمَرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الْأَحْمَسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا أَوْ مَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ - وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ فَأَلْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزًا وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ إِنْ الْجَبَلُ يَسْتَقِلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ وَالْمُؤْمِنُ لَا يَسْتَقِلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ»<sup>۱</sup>

## مناقشه در دلالت

به نظر ما این استدلال تمام نیست؛

اولاً: این که رفاه زدگی یا لبس لباس کفار موجب خوار شدن می شود؛ این مقدار موجب حرمت نمی شود؛ زیرا مقصود از این تعبیر این است که چنین شخص یا جامعه ای دیگر آن عزت سابق را نخواهد داشت؛ و واضح است که حفظ عزت سابق، واجب نیست؛ مگر این که گفته شود حفظ عزت جامعه اسلامی، واجب است و کاری که منجر به کم شدن عزت جامعه اسلامی می شود، حرام است؛ اگر از خارج این مطلب را ضمیمه کنیم حرمت ثابت می شود و گرنه فعل مذکور، مصداق اذلال نفس نیست تا حرام باشد بلکه با انجام فعل مذکور، در نهایت خدای متعال انسان را خوار می کند نه این که انسان، خودش را ذلیل کرده باشد و به خودش توهین کرده باشد که حرام است؛ و عرفاً حرام نیست انسان به جایی برود که می داند به او توهین می شود؛ مثل این که می داند اگر در این خیابان به صورت معمم، راه برود به او توهین می شود. لذا تنها اذلال نفس که عرفاً مستند به خود شخص باشد و عرفاً گفته شود «خودت را ذلیل کردی، خودت را خوار کردی» حرام است؛ ولی کاری که منجر به اذلال می شود و نتیجه نهایی آن اذلال می شود و مستند به خود شخص نمی شود، حرام نخواهد بود.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۶۳.



ثانیاً: قطعاً این مضمون که «حضرت نمی گذاشت آرد را الکی کنند تا آرد نرم شود به این خاطر که این کار را رفاه طلبی می دانست» حرام نیست و جامعه ای که رفاه طلب باشد طبعاً به خاطر حفظ رفاه خود، برخی ذلت ها را قبول می کنند و از برخی آرمان های خود دست بر می دارد و این مطلب، امری طبیعی است. و لذا استفاده از غذا و لباس عجم (که حالت رفاه زدگی دارد و ظاهراً آن ها مرفه بوده اند) که در مآل و نتیجه ممکن است باعث رفاه طلبی و ذلت شود، قطعاً به این مرتبه حرام نیست و ضرورت فقه حکم به عدم حرمت می کند.

و کسانی که از تعبیر عجم، عجم کفار را استفاده کرده اند این قرینه را مطرح کرده اند که عجم در مقابل «هذه الامة» به کار برده شده است و مراد از آن، امت اسلام است و لذا مراد از عجم، عجمی است که داخل در امت اسلام نیست و کافر است. نکته دیگر این است که خوردن طعام کفار قطعاً حرام نیست؛ یعنی بر فرض لباس مختص به کفار حرام باشد ولی طبخ غذای مختص به کفار در خانه و خوردن آن حرام نخواهد بود. و این حکم از احکامی است که اگر می بود آشکار می شد «لو کان لبان» مثل این که برخی تزیی به زی کفار و تلبس به لباس کفار را حرام می دانند.<sup>۱</sup> و این دو نکته، قرینه می شود که روایت، در مقام بیان حکم تحریمی نیست.

## روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع لَا تَحْتَذُوا الْمَلْسَ فَإِنَّهَا حِذَاءُ فِرْعَوْنَ وَ هُوَ أَوَّلُ مَنْ اتَّخَذَ الْمَلْسَ.<sup>۲</sup>؛ ملس نام کفشی بوده است؛ و حضرت می فرماید این کفش را نپوش؛ زیرا کفش فرعون است و فرعون اولین کسی است که این کفش را پوشیده است.

## مناقشه سندی

قاسم بن یحیی و حسن بن راشد توثیق ندارند که در چند جلسه قبل راجع به آن، بحث شد. برخی گفته اند که: أحمد بن محمد بن عیسی حدود ۵۰ مورد از «قاسم بن یحیی عن الحسن بن راشد» روایت نقل کرده است و أحمد بن محمد بن عیسی، خیلی سختگیر بوده است و از هر کسی روایت نقل نمی کرده است.

<sup>۱</sup> در مورد فالوده، حضرت علی علیه السلام فرمودند: چون پیامبر صلی الله علیه و آله نخورده است من هم نمی خورم و نفرمودند چون از عجم آمده نمی خورم.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۴۶۳.

راجع به این مطلب باید بررسی شود که آیا أحمد بن محمد بن عیسی در احکام فقهیه الزامیه از قاسم بن یحیی اکثر روایت داشته است یا نه؟ روایاتی که ما دیده ایم راجع به احکام غیر الزامی بوده است و ممکن است از باب تسامح در أدله سنن، این روایات را نقل کرده باشند و تنها برخی راجع به احکام فقهی الزامیه است که به مقدار اکثر نمی رسد. به هر حال اگر اکثر در احکام فقهی الزامی ثابت شود، وثاقت ثابت خواهد شد.

## بررسی دلالتی

در استدلال به این روایت گفته می شود که؛ فرعون کافر بوده است و در این روایت، بیان می کند که کفش فرعون را نپوش. و لذا دلالت می کند که نباید لباس کفار را پوشید.

## مناقشه دلالتی

این استدلال صحیح نیست؛ زیرا این که ملس در زمان فرعون، کفش مخصوص فرعون بوده است دلیل نمی شود که تا روز قیامت، پوشیدن آن حرام باشد و لذا این حذاء، خصوصیتی داشته است که به خاطر آن، حضرت منع کرده اند و گرنه لباس فرعون هم مشمول همین حکم می شد. علاوه بر این که، این کفش در زمان نهی امیر المؤمنین علیه السلام، لباس مختص به کفار نبوده است و لذا از روایت استفاده نمی شود که پوشیدن لباس مختص به کفار حرام است.

و روایت جنبه تبلیغی دارد که فرعون، منکر خدا بود و لذا حذای او را نپوشید؛ یعنی در خصوص این لباس، چون اولین کسی که آن را پوشیده است فرعون بوده است بیان شده است که این لباس را نپوشید؛ و بحث ما در رابطه با لباسی است که بالفعل مختص به کفار است و شبهه حرمت در خصوص این مورد است و فقهیاً محتمل نیست که هر لباسی که سابقه تاریخی آن به کفار بر می گردد، پوشیدن آن حرام باشد.

اگر بر فرض، گفته شود؛ این روایت، لباسی که مخترع آن، فرعون است را حرام کرده است دیگر ربطی به بحث ما ندارد و نمی توان از حرمت لباس مختص به فرعون به لباسی که بالفعل مختص به کفار است تعدی کرد. و تعدی از فرعون که مدعی ربوبیت بوده است به هر کافری، صحیح نیست. و در مورد لباس سیاه هم تعبیر «لاتلبسوا لباس الأسود فإنه لباس فرعون» ذکر شد که یقیناً لبس لباس أسود، حرام نیست.

## روایت سوم

مرسله<sup>۱</sup> حریز: عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ قَالَ النَّحْرُ الْإِعْتِدَالُ فِي الْقِيَامِ أَنْ يُقِيمَ صَلْبُهُ وَنَحْرُهُ وَقَالَ لَا تُكْفِّرْ فَإِنَّمَا يَصْنَعُ ذَلِكَ الْمَجُوسُ وَلَا تَلْثَمُ وَلَا تَحْتَفِزُ وَلَا تُنْفَعِ عَلَى قَدَمَيْكَ وَلَا تَفْتَرِشْ ذِرَاعَيْكَ.<sup>۲</sup>

در روایت بیان می کند که در نماز تکفیر نکن (دست را روی دست قرار مده) زیرا این کار را مجوس انجام می دادند. گفته می شود که حضرت تعلیل کردند و مفاد تعلیل این می شود که انسان هر کاری که مختص کفار باشد را نباید انجام دهد.

## مناقشه سندی

سند روایت ضعیف است و مرسله است.

## مناقشه دلالی

روایت، اطلاق ندارد و بیان می کند که در نماز، تکفیر نکن به این خاطر که بدعت است و برای این که بفهمانند این کار، بدعت است بیان کرده اند که این فعل، کار مجوس بوده است و در دین اسلام نبوده است بلکه فعل مجوس را در دین اسلام داخل کرده اند؛ و لذا مفاد تعلیل این نیست که «تکفیر ولو در غیر نماز حرام است و انسان نمی تواند برای احترام به بزرگان تکفیر کند کما این که مجوس این کار را می کردند» و این روایت ربطی به حکم تکلیفی در غیر نماز ندارد.

## روایت چهارم

و رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: رَأَى أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ اطُوفُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ وَ عَلَى بُرْطَلَةٍ فَقَالَ لِي بَعْدَ ذَلِكَ قَدْ رَأَيْتُكَ تَطُوفُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ وَ عَلَيْكَ بُرْطَلَةٌ لَا تَلْبَسُهَا حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَإِنَّهَا مِنْ زِيِّ الْيَهُودِ.<sup>۳</sup>

این روایت در مکارم الأخلاق به صورت مرسل نقل شده است ولی در تهذیب به صورت مسند، نقل شده است.

«برطله» ظاهراً کلاهی بوده است که یهود بر سر می گذاشته اند. اگر سند این روایت صحیح باشد بیش از این دلالت نمی کند که در حال طواف، متزیی به زیّ یهود شدن، جایز نیست و دلالت ندارد که به صورت مطلق، نمی تواند متزیی به زیّ یهود شد.

<sup>۱</sup> این روایت در کافی جلد ۳ صفحه ۲۹۹ به صورت مسند نقل شده است.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۵.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۵، ص ۱۳۴.

## روایت پنجم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُؤَيْدٍ قَالَ: نَظَرَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَ وَ عَلِيٍّ نَعْلَانِ مَمْسُوحَتَانِ فَأَخَذَهُمَا وَ قَلْبَهُمَا ثُمَّ قَالَ لِي أ تُرِيدُ أَنْ تَهْوَدَ قَالَ قُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ إِنَّمَا وَهَبَهُمَا لِي إِنْسَانٌ قَالَ فَلَا بَأْسَ.<sup>۱</sup>

در روایت، راوی می گوید دو نعلی که دارای پارگی بود (مثل شلوار هایی که مقداری بریدگی و پارگی دارد) بر پا داشتیم؛ وقتی حضرت نگاه کردند آن دو را گرفتند و فرمودند آیا می خواهی یهودی شوی؟ (یعنی این گونه نعلینی را یهودی ها می پوشند) راوی به حضرت عرض می کند که این نعل ها، هدیه است. حضرت در جواب می فرماید: اشکالی ندارد. این روایت دلالت می کند که پوشیدن نعل مختص به یهود، حرام نیست؛ منتها انسان خوب نیست لباسی تهیه کند که متزیی به زیّ یهود باشد ولی اگر خودش تهیه نکرد و قدمی در این را برنداشت بلکه به او هدیه داده شد، هیچ مشکلی ندارد. و علی بن سؤید هم یکی از علماء بوده است و لذا چنین نبوده است که با قصد تشبّه به یهود بخواهد این کار را انجام دهد بلکه صرفاً لباس مختص به یهود را پوشیده است.

## روایت ششم

وَ عَنْ تَمِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُرَشِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَلِيٍّ الْأَنْصَارِيِّ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ الْهَرَوِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع يَقُولُ أَوَّلُ مَنْ اتَّخَذَ لَهُ الْفُقَّاعُ فِي الْإِسْلَامِ بِالشَّامِ - يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ لَعَنَهُمَا اللَّهُ - فَأَحْضَرَ وَ هُوَ عَلَى الْمَائِدَةِ - وَ قَدْ نَصَبَهَا عَلَى رَأْسِ الْحُسَيْنِ ع - فَجَعَلَ يَشْرِبُهُ وَ يَسْقِي أَصْحَابَهُ إِلَى أَنْ قَالَ - فَمَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا - فَلْيَتَوَرَّعْ عَنْ شَرْبِ الْفُقَّاعِ - فَإِنَّهُ شَرَابُ أَعْدَائِنَا - فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَيْسَ مِنَّا - وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ أَبِيهِ - عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع قَالَ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي - وَ لَا تَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي - وَ لَا تَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي - فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي.<sup>۲</sup>

سند روایت ضعیف است.

ذیل روایت یعنی «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي - وَ لَا تَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي - وَ لَا تَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي - فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي» در علل الشرایع با سند صحیح نقل شده است ولی در این روایت، این ذیل را بر این مورد

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۴۶۴.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۲۵، ص ۳۶۳، أبواب الاشرية المحرمة، باب ۲۷، ح ۱۴، ط آل البيت.

تطبیق کرده است که فقّاح چیزی بوده است که یزید لعنه الله می خورده است و چون یزید لعنه الله می خورده است دیگر شما نخورید.

ممکن است در اشکال بر استدلال به این روایت گفته شود: صرف این تطبیق دلیل نمی شود که اگر فعل حلالی در بین کفار، متعارف باشد، انجام آن بر ما حرام باشد؛ زیرا مورد تطبیق یعنی فقّاح، حرام بوده است و حضرت برای تقبیح بیشتر خوردن فقّاح، بیان کردند که یزید اولین کسی بود که برای او فقّاح را تهیه کردند و او اولین شخصی بود که فقّاح را مرسوم کرد. و لذا شاید به این خاطر که مراد از طعام اعداء، طعامی که اعداء بما هم اعداء استفاده می کنند، باشد تطبیق صورت گرفته است؛ یعنی مراد از طعام اعداء، طعام حرام است و فقّاح هم یکی از طعام های حرام است.

البته ما بیان می کردیم که «لاتلبسوا لباس اعدائی» اطلاق دارد؛ چه لباس عدوّ بما هو عدوّ باشد و چه لباس متعارف عدوّ ولو حرام نباشد را شامل می شود و لکن به خاطر مقرون بودن به «لاتطعموا مطاعم اعدائی» و عدم احتمال حرام بودن طعام مختص به کفار و نیز به خاطر ذیل روایت که تعبیر «فتکونوا اعدائی» آمده است؛ یعنی مشکل را این می بیند که دین شما را خراب می کند؛ بیان کردیم که در جایی که خوردن یا پوشیدن غذای کفار موجب می شود در دین ما خللی ایجاد شود یا در سلک آن ها قرار بگیریم، ملتزم به حرمت آن می شویم.

## روایتی راجع به حکم لبس سواد

روایتی راجع به بحث لبس سواد باقی مانده است که برای تکمیل آن بحث، بیان می کنیم؛

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْجَعْفَرِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْفَضْلِ عَنْ دَاوُدَ الرَّقِيِّ قَالَ كَانَتْ الشَّيْعَةُ تَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ لُبْسِ السَّوَادِ قَالَ فَوَجَدْنَاهُ قَاعِدًا عَلَيْهِ جُبَّةٌ سَوْدَاءُ وَ قَلَنْسُوَةٌ سَوْدَاءُ وَ خُفٌّ أَسْوَدٌ مَبْطُنٌ بِسَوَادٍ قَالَ ثُمَّ فَتَقَ نَاحِيَةَ مِنْهُ وَ قَالَ أَمَا إِنَّ قُطْنَهُ أَسْوَدٌ وَ أَخْرَجَ مِنْهُ قُطْنَ أَسْوَدَ ثُمَّ قَالَ بَيَضَ قَلْبُكَ وَ الْبَسَ مَا شَتَّ<sup>۱</sup>

علی بن ابراهیم جعفری ظاهراً توثیق ندارد و محمد بن فضل و داوود رقی مورد بحث است.

سند روایت مشکل دارد ولی این روایت از روایاتی است که پوشیدن لباس سیاه را بدون کراهت، تجویز کرده است.

<sup>۱</sup> علل الشرائع، ج ۲، ص: ۳۴۷

## مکان مصلی

بحث بعدی، مکان مصلی است که صاحب عروه فرموده است: مکان مصلی شرایطی دارد و اولین شرط این است که هم آن مکان و هم آن فضا، مباح باشد؛ یعنی هم باید فرش و سنگ زیر پا، مباح باشد و هم باید فضا، مباح باشد. و اگر کسی از روی علم و عمد در مکان غصبی نماز بخواند نماز او باطل خواهد بود.

## جلسه ۱۱ (۹۸/۰۷/۰۹)

## مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر علیه و لو بوسائط و ما شغله من الفضاء فی قیامه و قعوده و رکوعه و سجوده و نحوها. و یشرط فیهِ أمور؛ أحدها: إباحته فالصلاة فی المكان المغصوب باطلّة سواء تعلّق الغصب بعینه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجرا و صلی فیهِ شخص من غیر إذن المستأجر و إن كان مأذونا من قبل المالك أو تعلّق به حق كحق الرهن و حق غرماء المیت و حق المیت إذا أوصی بثلثه و لم یفرز بعد و لم یخرج منه و حق السبق کمن سبق إلى مکان من المسجد أو غیره فغصبه منه غاصب علی الأقوی و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالما عامدا و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسیا فلا تبطل نعم لا یعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية کفی فی البطلان و لا فرق بین النافلة و الفریضة فی ذلك علی الأصح

بحث در شرطیّت اباحه مکان مصلی، در جهاتی واقع می شود؛

## ۱- مراد از مکان مصلی

گاهی مراد از مکان، فضاء است و گاهی مراد از مکان، حیّزی است که روی آن قرار می گیرد؛ زیرا گاهی مکانی که روی آن قرار می گیرد مباح نیست ولی فضای آن مباح است به این خاطر که ملک، برای خود شخص است ولی در ساختمان سازی از مصالح غصبی استفاده کرده است.<sup>۱</sup> و توجّه شود که فضا تابع سقف یا سنگی که روی زمین قرار گرفته است نیست بلکه در اباحه و غصبی بودن تابع زمین است که اگر زمین، مباح باشد، فضا هم مباح خواهد بود.

<sup>۱</sup> مثال دیگر: برخی می گویند اگر سقف خانه غصبی باشد نماز در آن خانه، اشکال دارد مثل این که شخصی چادر مسافرتی را غصب کند و در بیابان که برای خداوند است پهن کند و در آن نماز بخواند؛ در این مثال، فضا مباح است ولی مکان تحت الخیمه که در آن قرار گرفته است غصبی است.

و لذا در بحث مکان مصلی بحث می شود که آیا فضا هم باید مباح باشد؛ یا مکانی که بر روی آن قرار می گیرد مباح باشد؛ یا هر دو باید مباح باشند؟

## ۲- بررسی وجود نص یا اجماع در مسأله

نماز در مکان مغضوب، نص خاصی ندارد و باید، بر طبق قاعده بحث شود و لذا از فضل بن شاذان در ابتدای کتاب طلاق در کتاب کافی، نقل شده است که «شارع تعبیر به لاتصل فی مکان المغضوب، ندارد؛ بلکه تنها تعبیر به لاتغصب، دارد و لذا اگر کسی در مکان مغضوب نماز بخواند نماز او صحیح است»، و ظاهر کتاب کافی، که اعتراضی نمی کنند، این است که مطالب فضل بن شاذان را قبول دارد و نماز در مکان مغضوب را صحیح می دانند؛ و در نتیجه اجماع ادعا شده بر امتناع اجتماع امر و نهی و بر بطلان نماز در مکان مغضوب، صحیح نیست؛ زیرا فضل بن شاذان در این رابطه رساله می نویسد و صحت نماز در مکان مغضوب را از واضحات می داند و مرحوم کلینی هم به او، اعتراضی نمی کند.

البته دو حدیث وجود دارد که برای بطلان نماز در مکان مغضوب به آن استدلال شده است.

به نظر ما این دو روایت، دلالتی بر بطلان نماز در مکان مغضوب ندارد؛

## روایات دال بر بطلان نماز در مکان مغضوب

### روایت اول

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَابِرٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَوْ أَنَّ النَّاسَ أَخَذُوا مَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ فَانْفَقَوْهُ فِيمَا نَهَاَهُمُ اللَّهُ عَنْهُ مَا قَبِلَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ أَخَذُوا مَا نَهَاَهُمُ اللَّهُ عَنْهُ فَانْفَقَوْهُ فِيمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ مَا قَبِلَهُ مِنْهُمْ حَتَّى يَأْخُذُوهُ مِنْ حَقٍّ وَيُنْفِقُوهُ فِي حَقٍّ<sup>۱</sup>.

در استدلال بر این روایت برای اثبات بطلان نماز در مکان مغضوب گفته می شود؛ در روایت بیان می کند که اگر مردم، آنچه خدای متعال امر کرده است را بگیرند و در حرام صرف کنند، خدای متعال آن را نمی پذیرند و اگر آنچه خدای متعال از آن نهی کرده است را بگیرند و در امثال واجب، صرف کنند خدای متعال آن را نمی پذیرد؛ و گفته می شود خدای متعال از مکان

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۴، ص ۳۲.

مغضوب نهی کرده است و مکلف آن را می گیرد و در نماز، صرف می کند؛ یا آب مغضوب را می گیرد و در وضو صرف می کند که طبق این روایت، خدای متعال آن را قبول نمی کند.

## مناقشه

در جواب از این استدلال می گوئیم:

## مناقشه سندی

أولاً: سند روایت ضعیف است.

## مناقشه دلالی

ثانیاً: اطلاق عدم قبول عمل، ظهوری در بطلان ندارد؛ زیرا روایات زیادی در رابطه با عدم قبول، وجود دارد که مراد از آن، عدم ثواب است؛ لذا این که مرحوم خویی فرموده اند ظهور عدم قبول، در بطلان است به نظر ما صحیح نیست. علاوه بر این که تعبیر «انفاق» در این مطلب ظهور دارد که مال حرام را صدقه دهد «فأنفقوه فیما أمرهم الله»؛ مثل کسی که چهار انار و دو نان، دزدید و بین چهار فقیر تقسیم کرد و امام صادق علیه السلام به این شخص اعتراض کرد و این شخص چنین گفت که «مگر علم حساب نمی دانی؟! من چهار صدقه دادم و «من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها» و ثواب ده برابر می شود و لذا چهل ثواب دارم ولی تنها چهار گناه کرده ام و «من جاء بالسيئة فلا يجزي إلا مثلها»، لذا ۳۶ ثواب برایم باقی می ماند» که حضرت در جواب فرمودند: این کار، ثوابی ندارد و خدای متعال تنها از متقین قبول می کند «انما يتقبل الله من المتقين». و لذا این روایت در مورد مال است که اگر از راه حرام به دست بیاید و در راه خدا انفاق شود، قبول نمی شود و نمی توان از این روایت حکم نماز در مکان مغضوب را به دست آورد.

## روایت دوم

روایت تحف العقول: ... يَا كُمَيْلُ لَيْسَ الشَّانُ أَنْ تُصَلِّيَ وَ تَصُومَ وَ تَصَدَّقَ الشَّانُ أَنْ تَكُونَ الصَّلَاةُ بِقَلْبٍ نَقِيٍّ وَ عَمَلٍ عِنْدَ اللَّهِ مَرْضِيٍّ وَ خُشُوعٍ سَوِيٍّ وَ أَنْظِرْ فِيمَا تُصَلِّيَ وَ عَلَى مَا تُصَلِّيَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ وَجْهِهِ وَ حَلَّهِ فَلَا قَبُولَ...<sup>۱</sup>: ای کمیل! بنگر که در چه نماز می خوانی و بر چه نماز می خوانی؛ اگر از راه خودش نباشد و حلال نباشد نماز، قبول نمی شود.

۱ تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج ۱، ص ۱۷۴.



## مناقشه

## مناقشه سندی

سند روایت به نظر ما ضعیف است. و این که برخی گفته اند: در ابتدای تحف العقول فرموده است: «فتأملوا معاشر شیعة المؤمنین ما قالته أئمتکم ع و ندبوا إلیه و حضوا علیه و انظروا إلیه بعیون قلوبکم و اسمعوه بآذانها و عوه بما وهبه الله لکم و احتج به علیکم من العقول السلیمة و الأفهام الصحیحة و لا تكونوا كأنداکم الذین یسمعون الحجج اللازمة و الحكم البالغة صفحا و ینظرون فیها تصفحا و یستجیدونها قولاً و یعجبون بها لفظاً فهم بالموعظة لا ینتفعون و لا فیما رغبوا یرغبون و لا عما حذروا ینزجرون فالحجة لهم لازمة و الحسرة علیهم دائمة بل خذوا ما ورد إلیکم عن فرض الله طاعته علیکم و تلقوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع و الطاعة و الانتهاء إلیه و العمل به و كونوا من التقصیر مشفقین و بالعجز مقرین»<sup>۱</sup> و این تعبیر، شهادت به این مطلب است که تمام احادیث تحف العقول، روایت ثقات اند.

به نظر ما ظهوری در این مطلب ندارد که آنچه در این کتاب بیان شده است، روایت ثقات است بلکه ابن شعبه به شیعیان نصیحت کلی کرده اند که مثل عامه نباشید که احادیث ائمه را شنیدند و عمل نکردند؛ بلکه شما آنچه از ثقات از ائمه نقل می کنند بشنوید و عمل کنید و ظهوری ندارد که هر آنچه در کتاب، نقل شده است مصداق «ما رواه الثقات عن السادات» است؛ (اگر نظر به روایات کتاب هم داشته باشد) شاید تنها شامل توثیق مشایخ بشود و شاید تمام طبقات را شامل شود.

## مناقشه دلالی

دالت هم اشکال دارد؛ زیرا تعبیر عدم قبول، ظهوری در بطلان ندارد. علاوه بر این که قائل به جواز اجتماع امر و نهی می گوید این نماز، از حیث این نمازی که می خواند «من وجهه و حله» است و البته از حیثی که غضب می کند عنوان دیگری است و ربطی به این نماز ندارد ولی اگر کسی نماز را با موانع بخواند دیگر «من وجهه و حله» نخواهد بود. و تعبیر «انظر علی ما تصلی» به این معنا است که مکان مصلی باید شرایط را داشته باشد مثل این که سجود بر فرش نباشد؛ به تع، بیر دیگر قائل به جواز اجتماع می گوید که نماز در مکان غضبی از حیث اطلاق امر، من وجهه و حله می باشد مثل این که شخصی در مکان غضبی، خیاطت مأمور به را انجام دهد، غضبی بودن مکان موجب نمی شود که خیاطت، من وجهه و حله نباشد. و فرض هم این است که از دلیل حرمت غضب، مانعیت برای نماز، استفاده نشده است.

۱ تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج ۱، ص ۴.

## روایت سوم

در باب خمس، روایت مرسله ای وجود دارد که در آن بیان شده است خمس که متعلق حق ما است را بر شیعیان حلال کردیم تا عبادت آن ها صحیح شود؛ یعنی اگر اباحه نمی کردیم عبادت، ایراد پیدا می کرد؛

و رَوَى عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا حَالُ شِيعَتِكُمْ فِيمَا خَصَّكُمُ اللَّهُ بِهِ إِذَا غَابَ غَائِبُكُمْ وَ اسْتَرَّ قَائِمُكُمْ فَقَالَ ع مَا أَنْصَفْنَاهُمْ إِنْ وَ اخَذْنَاهُمْ وَ لَا أَحْبَبْنَاهُمْ إِنْ عَاقَبْنَاهُمْ بَلْ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَسَاكِينَ لِتَصِحَّ عِبَادَتُهُمْ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاحِيحَ لِطَيِّبِ وَلَادَتُهُمْ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمُتَاجِرَ لِيَزْكُوا أَمْوَالَهُمْ<sup>۱</sup>

## مناقشه

عمده اشکال این است که؛ این روایت مرسله است.

اشکال دلالی هم این است که: مجموع روایات تحلیل خمس، قرینه نوعیه دارد که مراد از آن، صحت فقهیه نیست بلکه مراد از آن، صحت به معنای اتمّ است که صحت همراه اعطای ثواب است؛ زیرا روایت بیان می کند که «ما اموال را حلال کردیم تا ولادت طیب شود» و در روایت بیان می کند که «کل الناس اولاد بغايا»: یعنی اگر ما خمس را حلال نمی کردیم شیعیان ما با مهری که خمس آن را پرداخت نکرده اند ازدواج می کردند و لذا اولاد بغایا می شدند؛ در حالی که این مطالب، ناظر به عالمی وراء فقه ظاهری است و به لحاظ فقه ظاهری گفته می شود که اموال مسلمین برایشان حلال است، برای هر قومی نکاحی است و اگر با مهری که خمس آن را نداده اند ازدواج کنند به لحاظ فقهی منجر به زنا زاده بودن فرزند نمی شود. و لذا مراد از حلیّت مساکن متعلق خمس برای شیعه، این است که؛ نماز نه تنها دارای صحت فقهیه است و نیازی به اعاده ندارد بلکه دارای صحت به مرتبه کامله است.

و شاهد این معنایی که ذکر کردیم این است که؛ در روایت بیان می کند، برای عامه که تحلیل صورت نگرفته است مشکل به وجود آمده است در حالی که در روایتی چنین آمده است؛

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ: كَتَبَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ كُلَّ عَمَلٍ عَمِلَهُ النَّاصِبُ فِي حَالِ ضَلَالِهِ أَوْ حَالِ نَصْبِهِ ثُمَّ مِنَ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ عَرَفَهُ هَذَا الْأَمْرَ فَإِنَّهُ يُؤْجَرُ عَلَيْهِ وَ يُكْتَبُ لَهُ إِلَّا الزَّكَاةَ فَإِنَّهُ يُعِيدُهَا لِأَنَّهُ وَضَعَهَا فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا وَ إِنَّمَا مَوْضِعُهَا أَهْلُ الْوَلَايَةِ وَ أَمَّا الصَّلَاةُ وَ الصَّوْمُ فَلَيْسَ عَلَيْهِ قَضَاؤُهُمَا<sup>۲</sup>. یعنی اگر یک مخالف، مستبصر شود به تمام اعمال گذشته

۱ عوالی اللثالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج ۴، ص ۵.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۵۴۶.

او ثواب می دهند و تنها زکات به این دلیل که فاقد شرط است و در غیر موضعش قرار داده است ثواب داده نمی شود و لذا معلوم می شود بقیه اعمال مثل نماز و روزه واجد شرایط بوده است و در مورد آن «وضعها فی موضعها» صادق است. البته در برخی نسخ نهج البلاغه، روایت تحف العقول وجود دارد و لکن نهج البلاغه ضعف سند دارد علاوه بر این که در یک نسخه آمده است و ثابت نیست.

### ۳- بررسی دخول مسأله در بحث اجتماع امر و نهی

در بحوث فرموده اند: بحث نماز در مکان مغضوب را از مصادیق اجتماع امر و نهی دانسته اند و لکن این مطلب صحیح نیست؛

#### کلام مرحوم صدر

مرحوم صدر در توضیح این مطلب فرموده اند: غضب به معنای «الاستیلاء علی مال الغیر» است و هر تصرف در مال غیری، مصداق استیلاء نیست؛ مثلاً اگر کسی منزل غصبی داشته باشد و مهمان او باشید، شما مصداق غاصب نخواهید بود بلکه بدون اذن صاحب خانه در ملک او تصرف کرده اید ولی غضب نکرده اید. (و در نماز در مکان مغضوب، استیلاء و غصبی محقق نمی شود و تنها در مال غیر، تصرف صورت می گیرد و لذا باید سراغ دلیل بر حرمت تصرف در مال غیر برویم) و دلیل بر حرمت تصرف در مال غیر، موثقه سماعه است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بَيْنِي حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ فَأَعْقِلُوهُ عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ أَشْهَدُ أَلَا وَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ أَيْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيبَةٍ نَفْسِهِ وَ لَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا.<sup>۱</sup>

این روایت ظهوری ندارد در این که عنوان «تصرف در مال غیر» حرام است و شاید مشیر به حرام بودن افعال خارجی باشد؛ یعنی اکل مال غیر بدون اذن او حرام است، شرب ماء غیر بدون اذن او حرام است و کون در أرض غیر بدون اذن او حرام است؛ یعنی حرام، عنوان ذاتی افعال خواهد بود و عنوان عرضی «غضب یا تصرف در مال غیر» متعلق نهی نخواهد بود.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۲۷۵.

و شرط در جواز اجتماع آمر و نهی، تعدّد عنوان است و اگر عنوان غضب و عنوان تصرف در مال غیر، حرام می بود بیان می شد که این عنوان حرام است و عنوان نماز واجب است و تعدّد عنوان وجود دارد و آمر به صرف الوجود نماز با وجود نهی از غضب یا نهی از تصرف در مال غیر بدون اذن او، جایز است (که آقای صدر و آقای سیستانی جواز را با تعدّد عنوان قبول دارند).

ولی در ما نحن فیه، عنوان «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» عنوان مشیر به حرمت افعال خارجی با عنوان خودشان است.

و لذا مرحوم صدر در این بحث با این که قائل به جواز اجتماع آمر و نهی می باشند سخت گیری کرده اند و قائل به بطلان وضو با آب مغضوب، و بطلان نماز در مکان غضبی شده اند هر چند شخص، جاهل یا ناسی باشد زیرا با فرض وحدت، اجتماع آمر و نهی ممکن نخواهد بود؛ مثل این که در وضو بگویند «اغسل وجهک بالماء» و بعد [به این خاطر که اگر عنوان غضب یا تصرف، عنوان مشیر باشد به این معنا خواهد بود که عنوان ذاتی فعل حرام است] بگویند «لا تغسل وجهک بماء الغیر» که قابل جمع نیستند زیرا مطلق و مقید اند و وحدت عنوان دارند.

و به نظر ایشان، تکلیف ناسی با نسیان، رفع نمی شود و مراد از رفع نسیان، رفع مؤاخذه است و تکلیف ناسی لغو نیست؛ و دلیل عقلی و نقلی بر رفع تکلیف از ناسی وجود ندارد و لذا در مورد ناسی نیز، قائل به بطلان شده اند و لذا هم در وضوی با آب غضبی و هم در نماز در مکان مغضوب قائل به بطلان شده اند ولو مکلف، جاهل یا ناسی باشد.

## کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی نیز مدّعی مرحوم صدر را بیان کرده و در توضیح بیشتر فرموده اند؛

غضب، استیلائی بر مال غیر است و نسبت آن، با تصرف در مال غیر یکسان نیست؛ و چه بسا غاصبی که تصرفی در مال غیر نداشته باشد با این که استیلائی عرفی بر آن دارد و چه بسا متصرفی که استیلائی بر مال غیر ندارد؛ مثل این که مهمانی در خانه غیر، بدون اجازه میزبان از وسایل شخصی داخل خانه استفاده کند (مثل روشن کردن تلویزیون) که در این فرض، استیلاء وجود ندارد (و لذا تا میزبان می آید سریع از کنار وسایل، خودش را کنار می کشد) ولی تصرف صورت می گیرد.

و در رابطه با حرمت تصرف، عنوانی وجود ندارد و «لایحل دم امرئ مسلم و لاماله الا بطیبة نفسه» ارشاد به یک حکم عقلایی است و حکم عقلاء به قبح به عناوین ذاتیه افعال تعلّق گرفته است: غسل وجه با آبی که ملک غیر است قبیح است، کون در ارضی که مملوک غیر است بدون اذن او قبیح است و ترکیب آن با وضو و نماز، ترکیب اتّحادی با وحدت عنوان خواهد بود؛

صلاة، عبارت از سجود علی الأرض خواهد بود و عنوان ذاتی سجود در ارض مملوک غیر نیز متعلق نهی است؛ یعنی سجود علی الأرض، واجب و سجود علی الأرض مملوكة للغير، حرام خواهد شد.

به نظر ما فرمایش آقای سیستمی نیاز به تکمله دارد؛

صدوق روایتی در اکمال الدین و تمام النعمه، از چهار نفر نقل می کند؛

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّيْبَانِيُّ وَعَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقُ وَالحُسَيْنُ بْنُ إِبرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُؤَدَّبُ وَعَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ فِيَّ مَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنِ عُثْمَانَ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ عَ مَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَمَّا كَانَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلَّاهَا وَ أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ وَ أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَى نَاحِيَّتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلِّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سَلَّمَ فَلَا خِيَارَ فِيهِ لِصَاحِبِهِ احْتَاجَ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ أَوْ لَمْ يَحْتَاجْ فَتَقَرَّرَ إِلَيْهِ أَوْ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفُهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مُلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عَتَرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مُلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِّ نَبِيٍّ فَمَنْ ظَلَمْنَا كَانَ مِنْ جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ وَ كَانَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ وَ أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي تَنَبَّتْ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يَخْتَنُ هَلْ يَخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَقْطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَضِجُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا وَ أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارِ وَ الصُّورَةِ وَ السَّرَاجِ بَيْنَ يَدَيْهِ هَلْ تَجُوزُ صَلَاتُهُ فَإِنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قَبْلَكَ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ أَوْ عِبَادَةِ النَّبِرَانِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ السَّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ مِنْ أَوْلَادِ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَ النَّبِرَانِ وَ أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الضِّيَاعِ الَّتِي لِنَاحِيَّتِنَا هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ آدَاءِ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرَفِ مَا يُفْضَلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَابًا لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّبًا إِلَيْنَا فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَقَدْ اسْتَحْلَ مَنَّا مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَكَلَ مِنْ أَمْوَالِنَا شَيْئًا فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَارًا وَ سَيَصْلَى سَعِيرًا وَ أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَّتِنَا ضِيعَةً وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قِيمٍ يَقُومُ بِهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاجَهَا وَ مُؤَتَّهَا وَ يَجْعَلُ مَا يَبْقَى مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَّتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ

صَاحِبُ الضَّيْعَةِ قِيَمًا عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ التَّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا يَمْرُ بِهَا الْمَارُ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَيَأْكُلُهُ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ لَهُ فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِ حَمْلُهُ<sup>۱</sup>

در این روایت، عنوان تصرف ذکر شده است و لذا آقای سیستانی باید جواب دهند که چرا فرموده اند در هیچ حدیثی عنوان تصرف ذکر نشده است؟ آقای سیستانی بعدها، در صفحه ۷۴، بحث مکان مصلی که تقریرات بحث ایشان است، این روایت را بیان کرده اند و فرموده اند این روایت غیر معتبر است.

### مناقشه

اولاً: انصاف این است که؛ وقتی صدوق از چهار نفر روایت نقل می کند و این چهار نفر مشایخ صدوق اند هر چند هیچ کدام، توثیق خاص ندارند و لکن وثوق و علم پیدا می شود که یکی از این چهار نفر، ثقة بوده اند و نمی توان تصور کرد که صدوق چهار شیخ داشته باشد و مطلب واحدی نیز هر کدام از این چهار استاد نقل کنند و همه هم دروغ بگویند. این مطلب، اگر احتمال عقلی داشته باشد ولی احتمال عرفی ندارد. علاوه بر این که ترضی هم بر این چهار نفر کرده است. نتیجه این می شود که روایتی وجود دارد که عنوان تصرف در آن، ذکر شده است و عرفی نیست که گفته شود عنوان تصرف با این که در خطاب أخذ شده است، عنوان مشیر است. و ظاهرش این است که این عنوان، موضوع برای حکم است و لذا اجتماع أمر و نهی با تعدد عنوان، محقق می شود.

ثانیاً: اگر این توقیع، ضعیف السند باشد همان موثق «لایحل دم امرئ مسلم و لاماله إلا بطیبة نفسه» سماعه کافی است و در این موثق، متعلق حرمت حذف شده است زیرا حرمت خود مال معنا ندارد بلکه باید چیزی مثل تصرف، اتلاف، انتفاع و امثال آن در تقدیر گرفته شود؛ برای یافتن متعلق محذوف، باید اثر ظاهر مال را بررسی کنیم؛

آقای حکیم فرموده اند که شاید مراد «لایحل اتلاف المال» مراد باشد کما این که مراد از قسمت اول «لایحل اراقة دم المسلم» است؛ البته ایشان می گوید احتمال هم دارد که بگوییم مجمل است و با قرینه توقیع محمد بن جعفر اُسدی، اجمال آن را رفع می کنیم. ولی به نظر ما اثر ظاهر مال، مطلق تصرف است اعم از تصرف اتلافی یا انتفاعی.

نکته: آقای سیستانی حذف متعلق را ظاهراً مفید عموم می دانند ولی به نظر ما حذف متعلق موجب اجمال است و لکن به نظر ما همه جا اجمال ایجاد نمی شود بلکه در جایی که اثر ظاهر در کار نباشد حذف متعلق موجب اجمال می شود مثلاً در «حرمت علیکم امهاتکم» اثر ظاهر آن ازدواج است و لذا مجمل نیست و در اینجا هم وقتی گفته می شود «أموالکم و دمائکم

<sup>۱</sup> کمال الدین و تمام النعمة، ج ۲، ص: ۵۲۰

علیکم حرام» که در صدر موثقه آمده است به این معنا خواهد بود که اموال مسلمان حریم دارد یعنی حق تعرض به آن را نداریم.

و انصافاً هم ظاهر عرفی و هم ارتکاز عقلایی این است که: یک عنوان جامع متعلق حکم عقلاء به قبح و متعلق حکم شارع به حرمت است؛ کدام عرف از آقای صدر و آقای سیستانی قبول می کند که شارع وقتی می گوید «غصب یا تصرف حرام است» می خواهد حرمت به عنوان ذاتی افعال مثل «غسل بماء الغیر، شرب ماء الغیر، غوطه ور شدن در ماء الغیر» را بیان کند؟! عرفاً این کار لغو است و وقتی شارع می تواند یک عنوان جامع داشته باشد، معنا ندارد عنوان جامع را رها کرده و سراغ عناوین تفصیله بروند. مشیر بودن خلاف ظاهری عرفی است.

و لذا به نظر ما تعدّد عنوان، ثابت است و بحث ما از مصادیق اجتماع امر و نهی با تعدّد عنوان خواهد بود.

## جلسه ۱۲ (۹۸/۰۷/۱۳)

### مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر علیه و لو بوسائط و ما شغله من الفضاء فی قیامه و قعوده و رکوعه و سجوده و نحوها. و یشرط فیها أمور؛ أحدها: إباحته فالصلاة فی المكان المغصوب باطلة سواء تعلق الغصب بعینه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلی فیهِ شخص من غیر إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء المیت و حق المیت إذا أوصی بثلثه و لم یفرز بعد و لم یخرج منه و حق السبق کمن سبق إلى مکان من المسجد أو غیره فغصبه منه غاصب علی الأقوی و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً و أما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل نعم لا یعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية کفی فی البطان و لا فرق بین النافلة و الفریضة فی ذلك علی الأصح

### شرطیت اباحه مکان مصلی

بحث در شرطیت اباحه مکان مصلی، در جهاتی واقع شد؛

مشهور، قائل به بطلان نماز در مکان مغصوب شده اند؛ و برای اثبات بطلان، به اجماع استدلال شده بود که بیان کردیم اجماع بر بطلان، ناتمام است؛ زیرا فضل بن شاذان طبق نقل کافی، چنین فرموده است: «وَ إِنَّمَا قِيَاسُ الْخُرُوجِ وَالْإِخْرَاجِ كَرَجُلٍ دَخَلَ دَارَ قَوْمٍ بغيرِ إِذْنِهِمْ فَصَلَّى فِيهَا فَهُوَ عَاصٍ فِي دُخُولِهِ الدَّارَ وَ صَلَاتِهِ جَائِزَةٌ لَأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ لَأَنَّهُ مِنْهُيٌّ عَنْ ذَلِكَ

صَلَّى أَوْ لَمْ يُصَلِّ وَكَذَلِكَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا غَضِبَ ثَوْبًا أَوْ أَخَذَهُ وَلَبِسَهُ بَغَيْرَ إِذْنِهِ فَصَلَّى فِيهِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ جَائِزَةً وَكَانَ عَاصِيًا فِي لَبْسِهِ ذَلِكَ الثَّوْبَ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ لِأَنَّهُ مِنْهُيٌّ عَنْ ذَلِكَ صَلَّى أَوْ لَمْ يُصَلِّ وَكَذَلِكَ لَوْ أَنَّهُ لَبَسَ ثَوْبًا غَيْرَ طَاهِرٍ أَوْ لَمْ يُطَهِّرْ نَفْسَهُ أَوْ لَمْ يَتَوَجَّهْ نَحْوَ الْقِبْلَةِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ فَاسِدَةً غَيْرَ جَائِزَةٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ وَحُدُودِهَا لَا يَجِبُ إِلَّا لِلصَّلَاةِ<sup>۱</sup> و ظاهر کلینی که بر این مطلب، تعلیقه نزده اند این است که این مطلب را قبول دارند.

## ۲- تکمیل بحث وجود نص در مسئله

### روایت سوم بر بطلان نماز در مکان مغضوب

و دلیل روایی بر بطلان نماز در مکان مغضوب نیز تمام نشد؛ زیرا سه روایت بیان شد و عمده آن سه روایت، روایت عوالی اللثالی بود؛

و رَوَى عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا حَالُ شِيعَتِكُمْ فِيمَا خَصَّكُمْ اللَّهُ بِهِ إِذَا غَابَ غَائِبُكُمْ وَ اسْتَرَّ قَائِمُكُمْ فَقَالَ ع مَا أَنْصَفْنَاهُمْ إِنْ وَ اخَذْنَاهُمْ وَ لَا أَحْبَبْنَاهُمْ إِنْ عَاقَبْنَاهُمْ بَلْ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَسَاكِينَ لِتَصِحَّ عِبَادَتُهُمْ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاحِ لِطَيْبٍ وَلَادَتُهُمْ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَتَاجِرَ لِيَزْكُو أَمْوَالُهُمْ<sup>۲</sup>

مفاد مرسله عوالی اللثالی این است که: ما اهل بیت در عصر غیبت، مساکن را هر چند متعلق حق خمس باشد، برای شیعیان اباحه می کنیم تا عبادت آن ها صحیح شود؛ کنیزی که متعلق حق امام است (مثل این که غنیمت است که «الغنیمه کلها للامام اذا كان القتال بغير اذن منه و خمسها للامام اذا كان القتال باذن منه») یا لا اقل کنیزی که متعلق خمس است و فرزند از این کنیز برای غیر شیعه، طیب ولادت ندارد؛ ولی ما اهل بیت برای شیعه، خمس را تحلیل کردیم تا فرزندان آنان طیب ولادت پیدا کنند و نیز خمس مهری که با آن ازدواج می کنند را بر شیعه تحلیل کردیم تا ازدواجشان صحیح باشد و فرزندانشان طیب ولادت پیدا کنند و نیز تجارت آن ها و تصرفاتی که در اموال می کنند را هم مباح کردیم تا اموالشان پاک باشد. گفته می شود؛ قدر متیقن از این روایت این است که اگر از روی علم و عمد در مکانی مغضوب نماز خوانده شود، آن نماز باطل خواهد بود؛ زیرا حضرت فرمودند که ما خانه ها را برای شیعه مباح کردیم تا مشکل نماز در مکان مغضوب پیش نیاید و عبادتشان صحیح باشد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۹۴.

۲ عوالی اللثالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج ۴، ص ۵.

۳ حال یا خود کنیز از غنائم جنگی بوده است و یا با پولی که متعلق خمس بوده است آن کنیز، خریداری می شود که یک پنجم آن کنیز را مالک نمی شود.



## مناقشه

در جواب گفته می شود:

أولاً: روایت مرسله است خصوصاً از ابن ابی جمهور احسائی صاحب کتاب غوالی اللثالی که کتاب او مملوّ از مراسیل ضعیف است.

ثانیاً: مفاد این روایت، تحلیل خمس در عصر غیبت است؛ و روایات متعارض است و در توقیع اسحاق بن یعقوب نیز تعبیر «و أما الخمس فمحلل لشیعتنا» وارد شده است؛ ولی در مقابل، دلیل هایی بر عدم تحلیل خمس، وجود دارد و شبهه ما این بود که در عبارت «وَنُبيحُ لَهُمُ الْمَنَاحِحَ لِطَيبٍ وَلَادَتُهُمْ»، طیب ولادت در مقابل زنا زادگی، یعنی طیب ولادت فقهی، نیست و مراد از آن، طیب ولادت ماورای فقه است؛ زیرا عامه طیب ولادت دارند با این که خمس بر آن ها تحلیل نشده است و نهایت از عدم پرداخت خمس، این است که وطی به شبهه باشد (و وطی به شبهه، طیب ولادت دارد مثل این که خیلی از طلاق ها با شرایط صحیح و نزد شاهدین عدلین واقع نمی شود و شوهر جدید هم طبق أصالة الصحة با این زن ازدواج می کند در حالی که فی علم الله این زن، هنوز شوهر دارد) و وجهی ندارد که ولد الزنا شود (و مخالفین ازدواج موقت ندارند و تنها ازدواج دائم دارند که بدون ذکر مهر هم صحیح است؛ لذا متعلّق حقّ غیر بودن مهر مشکلی در عقد ازدواج ایجاد نمی کند و همه از کنیز متولّد نمی شده اند تا گفته شود با ثمن متعلّق خمس کنیز را خریده است یا خود کنیز متعلّق حق خمس بوده است)؛ لذا قرینه عرفیه وجود دارد که در این روایت و سایر روایات مربوط به تحلیل خمس، در مقام بیان طیب ولادت فقهی نیستند.

و همین طور بعید نیست که به این قرینه، بیان شود که مراد از صحت عبادت، صحت فقهی نیست.

و لکن این اشکال، قوی نیست و تنها در مورد عبارت «وَنُبيحُ لَهُمُ الْمَنَاحِحَ لِطَيبٍ وَلَادَتُهُمْ» قرینه داریم که طیب ولادت به معنای بالاتر از ولد الزنا بودن است؛ ولی قرینه نداریم که صحت عبادت را توجیه کنیم و ظاهر «نُبيحُ لَهُمُ الْمَسَاكِنَ لِتَصِحَّ عِبَادَتُهُمْ»، صحت فقهیه است.

لذا اگر سند روایت خوب می بود و با روایاتی که مفاد آن، عدم تحلیل خمس است معارض نمی بود، ملتزم می شدیم که نماز در مکان مغضوب فی الجملة ولو در حال علم و عمد، باطل است.

روایت دیگری نیز وجود دارد که ممکن است کسی با توجه به آن بگوید: اشکالی ندارد عبارت «وَنُبيحُ لَهُمُ الْمَنَاحِحَ لِطَيبٍ وَلَادَتُهُمْ» به معنای زنا زادگی باشد؛

عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا يَقْتَرُونَ وَيَقْذِفُونَ مَنْ خَالَفَهُمْ فَقَالَ لِيَ الْكَفُّ عَنْهُمْ أَجْمَلُ ثُمَّ قَالَ وَاللَّهِ يَا أَبَا حَمْزَةَ إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَوْلَادُ بَغَايَا مَا خَلَا شِيعَتَنَا قُلْتُ كَيْفَ لِيَ بِالْمَخْرَجِ مِنْ هَذَا فَقَالَ لِيَ يَا أَبَا حَمْزَةَ كِتَابُ اللَّهِ الْمُنْزَلُ يَدُلُّ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لَنَا - أَهْلَ الْبَيْتِ سِهَامًا ثَلَاثَةً فِي جَمِيعِ الْفِتْيَةِ ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَتَحْنُ أَصْحَابُ الْخُمُسِ وَالْفِتْيَةُ وَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَىٰ جَمِيعِ النَّاسِ مَا خَلَا شِيعَتَنَا ...<sup>۱</sup>

### مناقشه

أولاً: سند آن، ضعیف است و علی بن عباس متهم به غلو است.

ثانیاً: متن این روایت نیز، قابل التزام نیست و خلاف ضرورت فقه است؛ زیرا در صدر روایت فرموده است اگر قذف غیر شیعه، انجام نشود، بهتر است؛ یعنی اگر انجام شود هم اشکالی ندارد؛ در حالی که امام علیه السلام راضی نبود به کافر زاده این گونه حرف ها زده شود که در روایت ذیل به آن اشاره شده است؛

أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ نَضْرٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ نُعْمَانَ الْجُعْفِيِّ قَالَ: كَانَ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ صَدِيقٌ لَا يَكَادُ يُفَارِقُهُ إِذَا ذَهَبَ مَكَانًا فَبَيْنَمَا هُوَ يَمْشِي مَعَهُ فِي الْحِذَاءَيْنِ وَمَعَهُ غُلَامٌ لَهُ سِنْدِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهُمَا إِذَا تَفَتَّ الرَّجُلُ يُرِيدُ غُلَامَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلَمْ يَرَهُ فَلَمَّا نَظَرَ فِي الرَّابِعَةِ قَالَ يَا ابْنَ الْفَاعِلَةِ أَيْنَ كُنْتَ قَالَ فَرَفَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَدَهُ فَصَكَ بِهَا جَبْهَةَ نَفْسِهِ ثُمَّ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ تَقْذِفُ أُمَّهُ قَدْ كُنْتُ أَرَىٰ أَنْ لَكَ وَرَعًا فَإِذَا لَيْسَ لَكَ وَرَعٌ فَقَالَ جَعَلْتُ فِدَاكَ إِنَّ أُمَّهُ سِنْدِيَّةٌ مُشْرِكَةٌ فَقَالَ أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ نِكَاحًا تَنْحَ عَنْهُ قَالَ فَمَا رَأَيْتَهُ يَمْشِي مَعَهُ حَتَّىٰ يَفْرُقَ الْمَوْتَ بَيْنَهُمَا.<sup>۲</sup>

طبق این روایت، وقتی دوست حضرت، به شخص مشرک نسبت زنا زاده بودن داد، حضرت دوستی خود را با او قطع کرد. و دوست حضرت هم در ملائین تعبیر را بیان نکرد (تا کسی بگوید، روایت مربوط به مراعات کردن اجتماع و عناوین ثانوی است) و لذا تعبیر «الکف عنهم اجمل» معنا ندارد؛ زیرا وقتی کافر مشمول «لکل قوم نکاح» می شود به طریق اولی، مسلمان نیز مشمول این قاعده خواهد بود. و اتهام زنازادگی به غیر شیعه، خلاف سیره قطعیّه ائمه است.

بله اگر توجیه شود که طیب ولادت را به پاکی مطلق و زنا را به آلودگی ولو اجمالی معنا شود، مشکلی پیش نخواهد آمد و در برخی روایات بیان شده است که اگر کسی زنی را به ازدواج خود در آورد و نیت او این باشد که مهر او را ندهد «فهو عند الله

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۸، ص ۲۸۵.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۳۲۴.

زان؛ این توجیه همان عبارت آخرای کلام ما می باشد که این روایات بحث فقهی را بیان نمی کنند و ماورای فقه است. علاوه بر این که تعبیر «الکف عنهم اجمل» مربوط به این بود که شخص می خواست در همین دنیا، مخالفین را قذف کند و تا اسم یک مخالف آورده می شود وصف «زنازاده» را برای او به کار ببرد که این تعبیر دیگر ماورای فقه نخواهد بود. روایت دیگری نیز وجود دارد که ممکن است کسی با توجه به آن بگوید: اشکالی ندارد عبارت «وَنَبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاحِحُ لِتَطْيَبَ وَلَدَتُهُمْ» به معنای زنازادگی باشد؛

وَعَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ الْكَلْبِيِّ عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ أَ تَدْرِي مَنْ أَيْنَ دَخَلَ عَلَى النَّاسِ الزَّنا - فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقَالَ مِنْ قَبْلِ خُمْسِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ - إِلَّا لِشِبَعَتِنَا الْأَطْيَبِينَ - فَإِنَّهُ مُحَلَّلٌ لَهُمْ وَلِمِيلَادِهِمْ. وَ رَوَاهُ الْكَلْبِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ضُرَيْسٍ مِثْلَهُ<sup>۱</sup>

سند کلینی به روایت قطعاً صحیح است؛ لکن معنای زنا در این روایت، زناى فقهی نیست؛ بلکه مراد این است که با دید ملائکه الله این شخص زانی است؛ مانند مردی که قصد دارد مهر زن خود را ندهد که «فهو عند الله زان» می باشد و قطعاً کسی با نیت عدم پرداخت مهر توسط پدرش، زنا زاده نمی شود.

لذا نصی در مسأله وجود ندارد و باید حکم نماز در مکان مغضوب را علی القاعده بررسی کنیم.

### ۳- تکمیل بحث دخول مسأله در بحث اجتماع امر و نهی

بیان کردیم که مقتضای قاعده این است که نماز در مکان مغضوب مصداق اجتماع امر و نهی است.

این که آقای صدر و آقای سیستانی فرموده اند عنوان تصرف در مال غیر، متعلق نهی نیست و افعال خارجی متعلق نهی است و عنوان غصب و عنوان تصرف در مال غیر، عنوان مشیر است؛ مثلاً عنوان «السجود على أرض الغير» متعلق حرمت است نه این که تصرف در مال غیر متعلق حرمت باشد. انصافاً این مطلب خلاف ظاهر است.

آقای صدر فرموده اند: در عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَ تَسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾<sup>۲</sup> عنوان «دخول در بیوت دیگران» متعلق نهی است یا طبق عبارت «لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۹، ص ۵۴۴، أبواب الانفال، باب ۴، ح ۳، ط آل البيت.

۲ سوره نور، آیه ۲۷.

عنوان اکل، متعلّق حرمت است. (لذا عنوان دخول در ملک غیر و اکل مال غیر، متعلّق حرمت است و عنوان کلی تصرف در مال غیر، متعلّق حرمت نیست.)

در جواب می‌گوییم: چه اشکالی دارد که در جایی از دخول در بیوت دیگران، از این باب که مصداق کلی تصرف در مال غیر است نهی صورت بگیرد و در جایی دیگر عنوان کلی تصرف در مال غیر را حرام معرفی کنند «لایحل لأحد أن يتصرف في مال الغير بدون اذنه»؟!

و اما مراد از اکل در آیه «لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»، استیلاء است؛ و هر چند ما قبول می‌کنیم که استیلاء، عنوانی غیر از تصرف در مال غیر است و استیلاء ولو مصداق تصرف نباشد حرام است و غضب عرفی هم همان استیلاء است؛ لکن می‌گوییم منافاتی ندارد که عنوان کلی تصرف در مال غیر نیز حرام باشد. و در اثبات حرمت عنوان کلی تصرف در مال غیر، معتبره آسدی [فلا یحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بدون اذنه] کفایت می‌کند.

و نیز در صدر صحیحه زید شحّام و موقوفه سماعه چنین آمده بود؛

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بِمَنَى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَاعْقِلُوا عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ أَيْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعَةِ نَفْسِهِ وَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا<sup>۱</sup>

ظاهر «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ» این است که تصرف در مال غیر حرام است و مراد از حرام بودن این است که اموال مسلمین حریم دارد و انسان نباید متعرض آن شود و کسی که مثلاً باغ دیگری را غضب نمی‌کند ولی بدون اذن صاحب باغ، وارد باغ می‌شود و در آن استراحت می‌کند عرفاً مشمول این روایت می‌شود ولو این که غضبی انجام نداده است. کما این که در مورد امانت دار هم، همیشه این طور نیست که غضب انجام دهد بلکه گاهی امروز و فردا می‌کند که این شخص چه بسا استیلائی عرفی بر امانت ندارد و در صندوق امانات منزلش قرار داده است ولی مالک را از مالش منع می‌کند. آقای سیستانی فرمودند: عقلاء، افعال خارجی را حرام می‌دانند و عنوان «تصرف در مال غیر» را قبیح نمی‌دانند.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۲۷۳.

این کلام صحیح نیست؛ زیرا در خارج عناوین زیادی وجود دارد مثل کون فی أرض الغیر، شرب ماء الغیر، أكل مال الغیر، شنا کردن در استخر غیرو ... و بعید است که عقلاء، تمام افعال خارجی را موضوع قبح قرار دهند و موارد محدود نیست که مصادیق خارجی را در نظر بگیرند؛ بلکه ارتکاز عقلاء، این است که عنوانی جامع مثل «التصرف فی مال الغیر» متعلق حرمت است.

و بر فرض، عقلاء متعلق حرمت را عنوان تصرف قرار نداده باشند می گوییم: ظاهر تعابیر شارع این است که خود عنوان تصرف را متعلق حرمت قرار داده است. و این که آقای سیستانی فرموده اند ظاهر روایت زید شحام و موثقه سماعه، ارشاد به حکم عقلاء است خلاف ظاهر است؛ بله موافق با ارتکاز عقلاء است ولی ظهور ندارد در این که عنوان تصرف حرام نیست و فعل خارجی مثل سجود علی أرض الغیر حرام است و افعال خارجی مذکور نیز خصوصیتی ندارند و جامع آن، تصرف در مال غیر است.

### حکم شک در وحدت یا تعدّد عنوان

و بر فرض شک کنیم که: آیا عنوان تصرف، متعلق حرمت است یا این که حرمت به عناوین خارجی تعلّق گرفته است و اجتماع امر و نهی با وحدت عنوان حاصل می شود، نتیجه تابع أخس مقدمتین خواهد بود؛ زیرا اطلاق امر به سجود، شامل سجود در أرض غیر می شود؛ به این خاطر که قائل به جواز اجتماع امر و نهی، تعلّق نهی به عنوان سجود را احراز نمی کند و احتمال می دهد که نهی به عنوان تصرف در مال غیر تعلّق گرفته باشد که مانع از اطلاق امر نیست. (و البته کسانی مثل مرحوم خویی که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می باشند برایشان فرقی نمی کند که وحدت عنوان وجود داشته باشد یا تعدّد عنوان وجود داشته باشد ولی کسانی مثل مرحوم صدر، آقای سیستانی، مرحوم امام و ما، قائل به جواز اجتماع با تعدّد عنوان می باشیم و برای تمسک به اطلاق امر، شک در وحدت عنوان کفایت می کند).

### ۴- بررسی مقربیت نماز در مکان مغضوب برای عالم عامد

البته چون نماز، عبادت است در فرضی که انسان به صورت عمدی یا از روی جهل تقصیری یا از روی نسیان تقصیری (به این معنا که خودش غاصب است یا خمس را نداده است ولی موقع نماز، فراموش کرده است) در مکان مغضوب نماز بخواند، عمل او مبغوض مولا و مبعّد از مولا است؛ لذا این شبهه وجود دارد که دیگر این عمل، صلاحیت مقربیت ندارد.

امام قدس سره و آقای زنجانی فرموده اند: نماز در مکان مغضوب صلاحیت مقربیت دارد؛ زیرا خدای متعال به این شخص فرموده است «صل و لاتغصب» و این شخص در صرف الوجود نماز، داعی الاهی دارد ولی اختیار این فرد به داعی شیطانی است؛ لذا نماز این شخص، با داعی الاهی است و مقربیت، مکانی نیست که بگوییم نمی شود انسان هم به خدا نزدیک شود و هم از خدای متعال دور شود؛ بلکه مقربیت به معنای امتثال امر خدا به داعی امتثال امر او، است و این شخص هم به داعی امتثال امر خدای متعال، نماز خواند.

مثل این که کسی در خانه ای به مدت یکسال نشسته است و یک سال او تمام شده است ولی از خانه بیرون نمی رود و تسامح می کند و غاصب است؛ ولی نماز را به خاطر خدای متعال می خواند و بی دین نیست و شبهه این است که همین مقدار نیت، برای تقرّب کافی است؛ لذا مرحوم امام فرموده اند اگر اجماعی بر بطلان نماز در مکان مغضوب وجود نداشته باشد، فتوای به صحت نماز در مکان مغضوب عالماً عامداً داده می شود. و آقای زنجانی فرموده اند اجماعی وجود ندارد و فضل بن شاذان قائل به صحت نماز در مکان مغضوب شده است و لذا فتوا می دهیم که اگر کسی از روی علم و عمد در مکان مغضوب، نماز بخواند، نمازش صحیح است.

در جلسه بعد، این بیان را بررسی خواهیم کرد.

## جلسه ۱۳ (۹۸/۰۲/۱۵)

### مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر علیه و لو بوسائط و ما شغله من الفضاء فی قیامه و قعوده و رکوعه و سجوده و نحوها. و یشرط فیهِ أمور؛ أحدها: إباحته فالصلاة فی المكان المغضوب باطلة سواء تعلق الغصب بعینه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلی فیهِ شخص من غیر إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء المیت و حق المیت إذا أوصی بثلثه و لم یفرز بعد و لم یخرج منه و حق السبق کمن سبق إلى مکان من المسجد أو غیره فغصبه منه غاصب علی الأقوی و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً و أما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل نعم لا یعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية کفی فی البطلان و لا فرق بین النافلة و الفریضة فی ذلك علی الأصح

## شرطیت اباحه مکان مصلی

بحث در شرطیت اباحه مکان مصلی، در جهاتی واقع شد:

### ۴- بررسی مقربیت نماز در مکان مغضوب

بیان شد که به نظر ما، نماز در مکان مغضوب، از مصادیق اجتماع آمر و نهی است؛ زیرا ظاهر أدله این است که عنوان «تصرف در مال غیر» حرام است و أفعال خارجیّه به عناوین تفصیلیه اش، متعلّق حرمت نیستند؛ مثلاً «سجود در أرض غیر» بما هو سجود، منهی عنه نیست بلکه عنوان «لایحل لأحد أن يتصرف فی مال غیره بدون اذنه» متعلّق نهی است؛ لذا بحث جواز اجتماع آمر و نهی پیش می آید و چون در اصول، قائل به جواز اجتماع آمر و نهی شده ایم، معتقدیم نماز در مکان مغضوب مشمول اطلاق آمر صلاة است و اگر شخص، جاهل قاصر باشد یا ناسی باشد، نماز او مقرب به مولا است. ولی اگر عالم عامد باشد یا جاهل به حکم که مقصر در تعلیم است باشد (مثل این که جاهل است که غضب این مال حرام است ولی در جهل خود کوتاهی کرده است و تعلّم را ترک کرده است) و یا ناسی که خودش مقصر است (مثل این که خودش، زمین را غضب کرده است یا خمس آن را نداده است و هنگام نماز، غضب را فراموش کرده است) محل بحث است که آیا مقرب به مولا می تواند باشد؟

مقدمه ای راجع به واجب توصلی؛ ما قائل به جواز اجتماع آمر و نهی شدیم و اطلاق آمر شامل این نماز می شود؛ لذا اگر واجب، توصلی بود مشکلی ایجاد نمی شود؛ مثل این که میت را در مکان مغضوب، دفن کنند یا با کفن غصبی، کفن کنند که این دفن و کفن، امتثال آمر به دفن و کفن می باشد و اطلاق آمر به تکفین و تدفین میت، شاملش می شود و لذا وجود ملاک، از این اطلاق کشف می شود. و من هم که غاصب نیستم تا عقل بگوید باید خود را از محذور غضب خلاص کنی.

ولی کسانی مثل مرحوم خویی، که قائل به امتناع اجتماع آمر و نهی می باشند، می گویند در صورتی که علم به مغضوب بودن یا متعلّق خمس بودن کفن یا محل دفن میت وجود داشته باشد، در صورت امکان باید کفن میت تعویض شود و نبش قبر شود و قبر او را مباح قرار دهند. و به نظر مرحوم خویی، وقتی اطلاق آمر به تدفین و تکفین میت شامل فرض غضب نشود دیگر کاشفی از ملاک برای کفن غصبی و محل غصبی وجود ندارد و کاشف از ملاک، تنها اطلاق آمر بود که با قول به امتناع، این اطلاق از بین می رود و مقید می شود؛ یعنی گویا شارع چنین گفته است: «ادفن المیت فی محل مباح، اکفن المیت فی کفن مباح». پس باید دقت داشت که صرف توصلی بودن یک عمل، موجب کشف ملاک در حال غضب، نیست؛ بلکه اگر مولا بگوید «تطهیر منتجس به ماء مباح واجب است»، در این صورت می فهمیم که ماء مغضوب نیز ملاک تطهیر خبث را دارد و عرفی

است؛ ولی واضح نیست که ملاک در تدفین میّت و تکفین میّت، با مال مغضوب نیز حاصل شود یعنی احتمال دارد که ملاک آن، با کفن مباح و محل مباح حاصل شود.

أما راجع به نماز یا غسل میّت که واجب تعبّدی است؛

به نظر ما \_ همان طور که در بحوث ذکر شده است \_ هر چند قائل به جواز اجتماع هستیم و اطلاق امر به صلاة یا امر به غسل میّت شامل این نماز در مکان مغضوب و این غسل با آب غصبی می شود؛ و لکن شرط قصد قربت کار را مشکل می کند؛ حال اگر شخص، جاهل قاصر یا ناسی قاصر باشد، عمل او مبعّد از مولا نخواهد بود و این شخص هم به داعی الاهی این کار را انجام داده است؛ ولی اگر عالم عامد، جاهل مقصر یا ناسی مقصر باشد، ارتکاز متشرعی بر این است که عمل صادر بر وجه مبعّدیت و مبعوضیت مولا، صلاحیت مقربیت ندارد؛ مثلاً وقتی شخصی با آب معدنی که برای یتیم، خریداری شده است وضو می گیرد و مولا او را می بیند در حالی که او دعاء می خواند و می گوید «اللهم بیض وجهی یوم تسودّ فیه الوجوه» در اینجا مولا با زبان حال به او می گوید «سودّ الله وجهک»؛ یعنی وقتی عمل مبعوض مولا است ارتکاز متشرعی قبول نمی کند که شخص به مولا بگوید: ای مولا! من برای تو وضو می گیرم. لذا صلاحیت مقربیت چنین عملی خلاف ارتکاز متشرعه بلکه خلاف ارتکاز عقلاء است.

البته امام ره و آقای سیستانی و آقای زنجانی فرموده اند: در عبادت، باید أصل واجب به داعی قربی باشد و بیش از این لازم نیست؛ مثلاً مستأجری که وقت اجاره اش تمام شده است و از خانه بیرون نمی رود، وقتی صبح، برای نماز بلند می شود انگیزه او، امتثال امر خدا به نماز است و داعی قربی دارد و همین که صرف الوجود واجب را به داعی الاهی بیاورد کافی است و در این مثال، قطعاً این شخص، صرف الوجود نماز را به داعی الاهی می آورد، هر چند انتخاب این فرد حرام، مقرون به داعی شیطانی است؛ و قطعاً همین گونه است و خود مکلف چنین پیش خود می گوید که «من خانه مردم را تصرف کرده ام ولی بی نماز که نیستم» یعنی تقرّب با این نماز را صحیح می بیند. لذا به نظر مرحوم امام و آقای سیستانی، مقتضای قاعده این است که نماز عالم عامد نیز در مکان مغضوب صحیح باشد؛ و امام ره می فرمایند «لولا الاجماع»، و ما بیان کردیم که اجماعی وجود ندارد.

البته این مطالب بنا بر قول به جواز است و امام ره قائل به جواز اند و ما نیز قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم لکن می گوییم هر چند داعی الاهی به اتیان أصل صلاة وجود دارد ولی ارتکاز متشرعه و عقلائی بر این است که فعل مقرب به خدا



نباید مبعّد و مبغوض خدا باشد؛ یعنی فعل واحدی که مبغوض خدا است صلاحیت مقربیت ندارد. یعنی داعی مکلف در اتیان اصل واجب مهم نیست و مهم ارتکاز است که این فعل را صالح برای مقربیت نمی بیند.

نکته: دقت شود که در بحث نماز در مکان مغضوب، چه بسا عرف ترکیب را انضمامی ببینند و نماز و غضب را دو فعل بدانند و لذا برای تصوّر بهتر بحث، می توان این مثال را مطرح کرد که شخص، با آب معدنی که برای یتیم خریداری شده است، وضو می گیرد؛ که در این مثال وقتی آب را برمی دارد و با آن، وضو می گیرد همه او را نفرین می کنند که چرا با آب غصبی صورتت را می شویی؟! چرا در مال یتیم تصرف می کنی؟! چرا این کار زشت را انجام می دهی که خدا از آن، بدش می آید؟! با این حال، خواهیم بگوییم این عمل، صلاحیت مقربیت دارد، خلاف مرتکز است.

تذکر: توجه شود که وقتی گفته می شود این عمل او صلاحیت مقربیت ندارد به این معنا نیست که به این شخص گفته شود که نماز نخوان؛ بلکه معنایش این است که در آن مکان مغضوب نباید نماز بخواند و باید از آن مکان بیرون رود و در مکان مباح نماز بخواند. (و فرض بحث این است که مندوحه در ترک غضب وجود دارد و می تواند نماز را در مکان مباح بخواند).

اگر کسی بگوید: آیا عرفاً بین کسی که نماز در مکان غصبی می خواند با کسی که نماز نمی خواند فرقی وجود ندارد؟ در جواب می گوییم؛ باید عرفاً «أتموا الحج لله» «صلی الله» صدق کند؛ و آیا شخصی که در مکان غصبی نماز می خواند یا با آب غصبی وضو می گیرد صحیح است بگوید این نماز را به خاطر تو انجام دادم و تو این نماز را دوست داری؟ هر چند اصل نماز را به خاطر خدا انجام داده ام ولی باید نماز بخوانم که مبغوض خدا نباشد در حالی که خدای متعال از نماز در مکان مغضوب بدش می آید؛ ولی فعل شخصی که جاهل قاصر است مبغوض نیست هر چند مفسده غضب را دارد.

و به نظر ما، این ارتکاز فراتر از فتوای مشهور است؛ یعنی احتمال می دهیم فتوای مشهور ناشی از این ارتکاز باشد نه این که این ارتکاز، ناشی از فتوای مشهور باشد. توجه شود که ما ارتکاز را بر عدم صلاحیت این عمل، برای مقربیت می دانیم و اگر در این مطلب، شک ایجاد شود می توان به اطلاق امر تمسک کرد که مقتضی صحت عمل است و لذا برای حکم به بطلان نماز، باید تقیّد اطلاق با ارتکاز، ثابت شود.

لذا این مطلب، موافق نظر مشهور می شود که بین عالم عامد و بین جاهل و ناسی تفصیل داده اند که نماز عالم عامد در مکان مغضوب، باطل است ولی نماز جاهل و ناسی در مکان مغضوب، صحیح است و نکته این حکم، همین مطلبی بود که بیان کردیم.

در مقابل نظر مشهور، دو نظر دیگر وجود دارد؛

نظر اول نظر مرحوم خویی است؛

مرحوم خویی فرموده اند: نماز در مکان مغضوب در جایی که واقعاً نهی از غضب ثابت باشد، باطل است؛ لذا به نظر ایشان ناسی در صورتی که قاصر باشد به این خاطر که واقعاً تکلیف ندارد اطلاق امر شاملش می شود؛ ولی خطاب شامل جاهل بسیط و متردد که شک دارد این خانه غصبی است یا نه، (نه جاهل مرکب که ملحق به ناسی است) می شود و نمازش باطل است؛ لذا اگر شخص، جاهل مرکب به غصبی بودن خانه داشته باشد و سالها در آن نماز بخواند، نماز او صحیح است؛ ولی اگر در غصبی بودن خانه شک کند و بر اساس قاعده ید یا بینة خانه را خرید و وقتی هم نماز می خواند قاعده ید و بینة را ترسیم می کند و نماز می خواند یعنی موقع نمازها تردیدش باقی بوده است؛ در چنین فرضی نماز این شخص، باطل است؛ زیرا نهی واقعی از غضب شامل این شخص می شود که مانع از اطلاق است و لذا اگر دهها سال به این شکل، نماز خوانده باشد باید نمازها را قضا کند.

مرحوم استاد می فرمودند: نماز در مکان مغضوب بر اساس حدیث لاتعداد قابل تصحیح است (هر چند وضوی با آب مغضوب با حدیث لاتعداد قابل تصحیح نیست)؛ زیرا ارکان نماز در مورد نماز در مکان مغضوب، مختل نمی شود به این خاطر که سجود به معنای سجود عرفی است و رکوع به معنای رکوع عرفی است و این شخص، سجود و رکوع عرفی را انجام داده است و تنها شرط اباحه مکان را از روی جهل، مراعات نکرده است و لذا مشمول حدیث لاتعداد می شود.

مرحوم خویی طبعاً حدیث لاتعداد را در اینجا قبول ندارند؛ زیرا به نظر ایشان، ظاهر سجود و رکوع، سجود و رکوع شرعی می داند و لذا کسی که به شرایط شرعی رکوع و سجود اخلاص بزند به سجود مأمور به اخلاص وارد کرده است و مشمول حدیث لاتعداد نیست؛ و یکی از آن شرایط، اباحه مکان است که طبق برهان امتناع اجتماع امر و نهی، از اطلاق لاتغصب، تقید امر به سجود و این که مشروط است در مکان مباح باشد را کشف می کنیم و لذا سجده در مکان مغضوب مصداق سجده مأمور به نیست. که این بحث را بعداً دنبال خواهیم کرد.

نظر دوم در مقابل نظر مشهور، نظر برخی مثل آقای زنجانی است؛

آقای زنجانی می فرمایند: نماز در مکان مغضوب حتی عالماً عامداً صحیح است؛ البته برای آقای زنجانی در فتره ای شبهه ای ایجاد شد که هر چند عقلاً اجتماع امر و نهی جایز است ولی آیا عرف، اطلاق خطاب «صل» را شامل نماز در مکان مغضوب می داند؟ یعنی وثوق نوعی پیدا می کند که خطاب مولا مطلق است یا نه؟ به این خاطر که به نظر ایشان، حجیت ظهور، مختص فرض وثوق نوعی به ظهور است و لذا کسانی که حجیت ظهور را مطلق می دانند به مشکلی برخورد نمی کنند و امر به صلاة

شامل نماز در مکان مغضوب می شود. یعنی شبهه ایشان این است که این ظهورها مفید وثوق برای عرف نباشد و دچار تردید شود که شاید مراد مولا از «صل»، «صل فی مکان مباح» باشد

ما به ایشان پیام دادیم که: اگر در اطلاق امر تشکیک شود می توان به اصل برائت رجوع کرد؛ یعنی وقتی شما قائل به جواز اجتماع امر و نهی می باشید و در حجیت اطلاق «صل» نسبت به نماز در مکان مغضوب دچار تردید شدید؛ چرا اصل برائت را جاری نمی کنید؟! زیرا به نظر ایشان در حجیت اطلاق شک داریم و تقید امر صلّ به نماز در مکان مباح ثابت نشده است و لذا به اصل برائت از قید رجوع می شود. ظاهراً آن گونه که نقل شده است ایشان به خاطر اصل برائت، به فتوای به صحت نماز در مکان مغضوب از روی علم و عمد، برگشتند. و آقای زنجانی به اصل برائت ولو برائت عقلیه معتقد شده اند.

لذا نظر مشهور که ما نیز قبول داریم بین نظر مرحوم خویی و نظر آقای زنجانی است؛ نماز در مکان مغضوب برای عالم عامد و جاهل مقصر و ناسی مقصر، باطل است ولی نماز در مکان مغضوب برای جاهل قاصر و ناسی قاصر، صحیح است.

نکته: این که آقای صدر فرموده اند: نماز در مکان مغضوب بنا بر احتیاط واجب ولو در حالت نسیان باطل است، به این نکته است که ایشان عنوان غضب را عنوان مشیر می دانند و نهی به عنوان ذاتی فعل مثل سجود بر ارض غیر، رفته است که دیگر از بحث اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان، خارج می شود و وحدت عنوان (اسجد، لاتسجد علی ارض الغیر) حاصل می شود. و نکته دیگر این که به نظر ایشان، نسیان رافع تکلیف نیست و تنها رافع تجزّ تکلیف است و ناسی با جاهل فرقی نمی کند و هر دو معذور اند با این که در واقع، هر دو تکلیف دارند؛ ولذا به نظر ایشان، نماز در مکان مغضوب حتّی در فرض جهل و نسیان هم باطل است. البته ما مبنای ایشان را قبول نکردیم.

## ۵- بررسی دخول مسأله در بحث «اقتضاء النهی عن العباده للفساد»

مطلبی دیگر در اینجا ذکر می کنیم و بحث را به اتمام می رسانیم؛

آقای سیستانی فرموده اند: به نظر ما بحث نماز در مکان مغضوب، ربطی به کبرای اجتماع امر و نهی ندارد و به بحث «اقتضاء النهی عن العباده للفساد» مربوط می شود و اشکال کرده اند که مشهور قائل به اقتضای فساد شده اند ولی به نظر ما این مطلب صحیح نیست؛

خلاصه فرمایش ایشان این است که:

مسأله اجتماع امر و نهی در جایی است که متعلّق امر و متعلّق نهی، دو طبیعت باشند که بین آن ها نسبت عموم من وجه باشد و امر به یک طبیعت به نحو صرف الوجود تعلّق گرفته باشد و نهی به طبیعت دیگر به نحو مطلق الوجود و انحلالی تعلّق گرفته

باشد که این دو طبیعت در یک مورد خارجی به صورت اتّفاقی، انطباق دارند؛ مثل کسی که در محل اقامه نماز جماعت، به صورت فرادا نماز بخواند به گونه ای که نماز فرادای او موجب هتک امام جماعت شود مثل این که نماز فرادا را بلند می خواند که همه متوجّه می شوند این شخص متعرّض امام جماعت است و می خواهد بگوید این امام جماعت، عادل نیست. در این موارد ما قائل به جواز اجتماع شده ایم و نماز صحیح است.

ولی در «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» امر به طبیعت تعلّق می گیرد و نهی به حصه ای از آن طبیعت تعلّق می گیرد و عنوان واحد است اطلاقش امر دارد ولی مقیدش امر ندارد؛ مانند «صل و لاتصل فی الحمام»؛ و اجماع وجود دارد که نهی از عبادت، مقتضی فساد است. ولی در مسأله اجتماع امر و نهی، اجماعی وجود ندارد و اختلاف وجود دارد.

لذا وقتی ثابت شد که عنوان غضب و عنوان تصرف در مال غیر حرام نیست و افعال خارجی به عناوین تفصیلیه، متعلّق حرمت اند پس از بحث اجتماع امر و نهی خارج می شود؛ زیرا امر به «سجود» به نحو صرف الوجود تعلّق گرفته است و نهی هم به عنوان غضب یا عنوان تصرف در مال غیر، تعلّق نگرفته است بلکه به عنوان «سجود علی أرض الغیر» تعلّق گرفته است و لذا داخل در مسأله «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» می شود.

و ایشان فرموده است: ما «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» را قبول نداریم ولی از این که بر بطلان نماز در مکان مغضوب اجماع وجود دارد معلوم می شود علماء این بحث را در مسأله اجتماع امر و نهی که اختلاف زیاد در آن وجود دارد، مندرج نکرده اند؛ بلکه بحث از «نماز در مکان مغضوب» را در مسأله «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» مندرج کرده اند، ولی به هر حال به نظر ما نهی تحریمی از عبادت، مقتضی فساد نیست و مکلف امری به صرف الوجود صلاة دارد و یک نهی مولوی از صلاة در مکان مغضوب دارد و طریقه عقلائیّه این نیست که عقلاء بگویند مولا باید امر خود را مقید کند و به صورت «صل فی مکان مباح» بیان کند؛ بلکه طریقه عقلائیّه این است که وقتی نماز در مکان مغضوب وافی به ملاک باشد امر صلّ مطلق باشد یعنی امر لا بشرط به نماز تعلّق بگیرد و نهی از حصه ای از آن که نماز در مکان مغضوب است صورت بگیرد؛

مثل این که مولا به عبد خود بگوید «در روز یکبار این قرص را بخور» و بعد بگوید «با شکم ناشتا این قرص را نخور» که اگر عبد با شکم ناشتا این قرص را بخورد هم آن امر را امتثال کرده است و هم نهی را عصیان کرده است زیرا قرص در اول صبح که ناشتا است مصلحت ملزومه خوردن قرص را استیفاء می کند ولی وقتی با شکم ناشتا می خورد موجب التهاب معده می شود و مقتضای طریقه عقلائیّه این است که امر به خوردن قرص را مطلق می گذارد و در عین حال، از خوردن قرص در زمان ناشتا نهی می کند؛

وقتی این طریقه، عقلائی بود پس اطلاق «صل» نیز عقلائی است و می تواند عند العقلاء ثابت باشد و خطاب «صل» هم قیدی ندارد و مقدمات حکمت در آن جاری می شود و لذا کاشف از ملاک خواهد بود و نماز در مکان مغضوب هم امتثال امر به صرف الوجود است و هم عصیان نهی از صلاة در مکان مغضوب است ولو وحدت عنوان وجود داشته باشد.

و این هم که گفته می شود: مبعّد مولا صلاحیت برای مقربیت ندارد، صحیح نیست و همین که اصل نماز به خاطر خدای متعال انجام شود در مقربیت، کفایت می کند.

به نظر ما این کلام آقای سیستانی هم اشکال اصولی دارد و هم نکته ای فقهی در رابطه با آن، وجود دارد؛ اشکال اصولی این مطلب این است که: در بحث اصول در بحث اجتماع امر و نهی بیان شده است که بین بحث اجتماع امر و نهی و بحث «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» تقابل وجود ندارد و اگر در بحث اجتماع امر و نهی ثابت کنیم که این فعل، نهی دارد داخل در بحث «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» می شود و صاحب کفایه و مرحوم نائینی فرموده اند: اگر قائل به امتناع شویم و بگوییم امر ندارد و نهی دارد در این صورت، صغرای مسأله «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» محقق می شود. ما در اصول عرض کردیم که حتی اگر قائل به جواز اجتماع شویم باز باید بحث کنیم که آیا نهی از این فعل به عنوان آخر، مقتضی فساد است یا نه؟ و بین دو مسأله تقابل وجود ندارد و مسأله «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» اقتضا ندارد که آن امر و نهی، عنوان واحد داشته باشد.

و این که ایشان فرموده اند؛ مشهور اجماع بر بطلان نماز در مکان مغضوب دارند، شاید به این نکته باشد که جواز اجتماعی ها نیز در عالم عامد در مقربیت عمل، مشکل دارند همچنان که ما این گونه بیان کردیم یعنی قائل به جواز است ولی چون عمل، تعبّدی است صلاحیت مقربیت برای آن نمی بیند.

نکته فقهی نیز این است که: عرفاً بین «صل» و «صل فی مکان مغضوب» تقیید وجود دارد و عرف به اطلاق «صل» تمسک نمی کند تا بعد بگویند از اطلاق آن، کشف ملاک می کنیم.

## جلسه ۱۴ (۹۸/۰۷/۱۶)

### مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر علیه و لو بوسائط و ما شغله من الفضاء فی قیامه و قعوده و رکوعه و سجوده و نحوها. و یشرط فیهِ أمور؛ أحدها: إباحته فالصلاة فی المكان المغضوب باطلة سواء تعلق الغضب بعینه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلی فیهِ شخص من غیر إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء

المیت و حق المیت إذا أوصى بثلثه و لم يفرز بعد و لم يخرج منه و حق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً و أما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية كفى في البطلان و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح

## شرطیت اباحه مکان مصلی

بحث در شرطیت اباحه مکان مصلی، در جهاتی واقع شد؛

## جواز اجتماع امر و نهی در مورد نماز در مکان مغضوب

بحث در رابطه با نماز در مکان مغضوب بود؛ بیان کردیم این مسأله در مسأله اجتماع امر و نهی داخل است؛ زیرا به نظر ما عنوان متعلق امر با عنوان متعلق نهی، متعدد است و عنوان متعلق نهی، عنوان «غصب یا تصرف در مال غیر بدون اذن او» است و عنوان متعلق امر «صلاة و سجود» است و بنا بر مسلک صحیح، در صورتی که امر به صرف الوجود یک عنوان تعلق بگیرد و از صرف الوجود عنوان دیگر نهی صورت بگیرد و در یک مورد هر دو منطبق شوند، اجتماع امر و نهی محذوری ندارد.

## مناقشه اول (تنافی اطلاق به معنای ترخیص در تطبیق با تحریم فعل)

مرحوم خویی فرموده اند: قوام اطلاق، به ترخیص در تطبیق است؛ یعنی وقتی مولا تعبیر به «صل» می کند، این امر در صورتی نسبت به مکان مغضوب اطلاق دارد که مولا در تطبیق ترخیص دهد و بگوید «انت مرخص فی تطبیق الصلاة المأمور به علی الصلاة فی مکان المغضوب»؛ و ترخیص در تطبیق با تحریم این فعل، قابل جمع نیست؛ یعنی نمی شود هم مولا بگوید: مرخصی نمازی که بر تو واجب است را بر نماز در مکان مغضوب تطبیق کنی و هم بگوید: بر تو، نماز در مکان مغضوب به عنوان غصب حرام است.

## جواب (حیثی بودن ترخیص)

جواب کلام مرحوم خویی این است که: قوام اطلاق امر، به ترخیص فعلی در تطبیق نیست بلکه منوط به ترخیص حیثی و به تعبیر آقای سیستانی منوط به ترخیص وضعی است؛ یعنی اطلاق امر، متقوم به این است که از حیث امتثال این امر، ترخیص در تطبیق بر این فرد وجود دارد؛ لذا می توان تعبیر به ترخیص حیثی کرد؛ یعنی از حیث امتثال امر، ترخیص وجود دارد و می توان تعبیر به ترخیص وضعی کرد که آقای سیستانی چنین تعبیری دارند و به این معنا است که اگر واجب را بر این فرد

تطبیق کند، مجزی است. وگرنه اطلاق امر متقوم به این نیست که از جمیع جهات ترخیص در ارتکاب این فرد بدهد؛ مثلاً در مورد امر در «ادفن المیت فی مکان»، شما از حیث امر به دفن میت، ترخیص در تطبیق این دفن در مکان مغضوب، یا در مکانی که معنون به ایذای والدین است، دارید و منافات ندارد که از حیث آخر؛ یعنی از حیث این که این فعل معنون به عنوان غصب یا عنوان ایذای والدین است، ترخیص در تطبیق نداشته باشد. و ما بیش از این، دلیل نداریم.

### مناقشه دوم (عدم امکان اجتماع محبویت و مبغوضیت در فعل واحد)

اشکال دوم این است که: اجتماع محبویت و مبغوضیت در فعل واحد، محال است؛ مثلاً وقتی گفته می شود نماز در مکان مغضوب صحیح است؛ یعنی محبوب مولا است و وقتی گفته می شود غصب است و حرام است به این معنا است که مبغوض مولا است؛ لذا نماز در مکان مغضوب هم محبوب مولا و هم مبغوض مولا می شود که این مطلب، صحیح نیست.

### جواب (عدم وجود دلیل بر لزوم محبویت من جمیع الجهات فرد)

این اشکال نیز صحیح نیست؛ زیرا دلیلی بر لزوم محبویت من جمیع الجهات فرد نداریم و صرف الوجود واجب، محبوب مولا است و این فرد از حیث این که مصداق آن واجب است نیز محبوب مولا است ولی این که باید محبوب فعلی مولا و من جمیع الجهات باشد، دلیل ندارد؛ لذا مولا می گوید من نسبت به این فرد، حبّ فعلی ندارم ولی چون به ملاک واجب وافی است آن را قبول می کنم؛ آقای سیستانی این گونه مثال زده اند که مولا می گوید «هر روز این قرص را مصرف کن» و خطاب دیگر می گوید «اضرار به نفس حرام است»؛ حال اگر این شخص، این قرص را در ناشتا بخورد هم ملاک امر به شرب دواء، که از بین بردن عفونت است، حاصل می شود و هم این که در ناشتا این قرص را خورده است مصداق اضرار به نفس است و موجب التهاب معده می شود؛ دلیل نداریم که واجب که شرب دواء در ناشتا است محبوب مولا من جمیع الجهات باشد بلکه محبوب مولا صرف الوجود شرب دواء هر روز یکبار است و شرب دواء در ناشتا از این حیث که مصداق این واجب است محبوب مولا است؛ چون وافی به ملاک واجب است و لذا با مبغوض بودن فعل، از حیث این که مصداق اضرار به نفس است قابل جمع است. و لذا ما، قائل به جواز اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان هستیم و البته چون نماز، فعل تعبّدی است نیاز است مکلف، قصد قربت کند؛ بلکه به نظر ما لازم است این فعل، عرفاً صلاحیت مقرریت داشته باشد؛ زیرا مرتکز عرفی که عرف از أدله استفاده کرده است این است که بعد از نماز تعبیر «أتیت لهذه الصلاة لله» صدق کند که در مورد جاهل قاصر و ناسی این مطلب صدق می کند هر چند در مکان مغضوب نماز خوانده باشند، ولی در مورد عالم عامد، هر چند اتیان به اصل نماز به داعی الاهی است (زیرا

نماز را ترک نکرده است و نخواهیده و نماز را خوانده است) ولی بعد از نماز نمی تواند بگوید این نماز را برای خدا خواندم و عرفاً صدق نمی کند که نمازش را برای خدا خوانده است.

و در نذر هم می گویند باید متعلّق آن، راجح باشد به این خاطر که تعبیر «لله علیّ» در صورتی صدق می کند که آن عمل راجح باشد و کاری که محبوب خدا نیست ولو متساوی الطرفین باشد صحیح نیست در مورد آن گفته شود «لله علیّ أن أفعله»؛ مثل این که کسی بگوید «برای خدا بر من است که امروز آبگوشت بخورم» که تعبیر صحیح نیست و مثل این است که شما به دوست خود بگویید «برای تو بر عهده من است که امروز آبگوشت بخورم» که دوست شما در جواب می گوید «آبگوشت خوردن تو چه ارتباطی به من دارد که می گویی برای تو بر من است؟! این کار تو ربطی به من ندارد» و تعبیر «لک علیّ» را زمانی می توان به کار برد که بخواهد دوست خود را برای آبگوشت خوردن، دعوت کند؛ خلاصه این که گفته می شود ظاهر «لله علیّ» این است که فعلی انجام شود که محبوب خدای متعال باشد و حتّی متساوی الطرفین هم نباشد.

و در اینجا هم وقتی عالم عامد در مکان مغضوب نماز می خواند عرفاً نمی تواند بگوید که این نماز را لله انجام دادم. لذا هر چند اصل این که شخص بی نماز نیست و نماز می خواند برای خدا است ولی این نمازی که در مکان مغضوب خوانده است عرفاً برای خدا نیست؛ یا مثلاً وقتی آب معدنی که برای یتیمی است که در تخت بیمارستان قرار دارد و شما با آن آب وضو می گیرید آیا عرفاً صدق می کند که این وضو را برای خدا انجام داده اید؟! انصافاً عرف، انصراف قائل است و این وضو را برای خدا نمی بیند. و ما از أدله این مطلب را استفاده کردیم که باید «لله» صدق کند «صل لله، حج لله، توضع لله».

البته برخی بزرگان مثل امام ره فرموده اند: همین که صرف الوجود نماز به داعی قربی اتیان شود کافی است؛ هر چند به سوء اختیار در فرد حرام انجام دهد.

به هر حال، این کلام ما حداقل منشأ احتیاط در مورد نماز در مکان مغضوب و وضوی با آب مغضوب می شود. و خود امام ره به خاطر اجماع، احتیاط می کنند و طبق نظر ما نیز به خاطر ارتکاز عرفی حداقل باید احتیاط کرد.

خلاصه این که: بنا بر قول به جواز اجتماع امر و نهی با تعدد عنوان، مشکلی در صحت نماز در مکان مغضوب در فرض جهل قصوری و یا نسیان قصوری وجود ندارد؛ و در فرض علم و عمد و أمثال آن اگر مشکل عدم صلاحیت عمل مبغوض برای مقربیت نمی بود ما نیز مثل امام ره می گفتیم که نماز در مکان مغضوب عالماً عامداً هم صحیح است. (و البته امام ره به خاطر اجماع، احتیاط واجب کرده اند)



## بررسی حکم نماز در مکان مغضوب بر اساس قول به امتناع

حال بحث را با قول به امتناع اجتماع امر و نهی دنبال می کنیم؛

مرحوم آخوند، مرحوم نائینی و مرحوم استاد در صورتی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شده اند که معنون واحد باشد و تعدد عنوان منشأ تعدد معنون نشود و لذا مرحوم نائینی و مرحوم خویی فرموده اند وضوی با آب غصبی مسلماً باطل است؛ زیرا شبهه ای در اتحادی بودن ترکیب وجود ندارد و ترکیب اتحادی به معنای واحد بودن معنون است؛ یعنی شستن صورت هم مصداق غصب و هم مصداق وضو است.

اما راجع به نماز در مکان مغضوب؛ مشهور، نماز در مکان مغضوب را ترکیب اتحادی می گیرند؛ یعنی یک فعل است که هم معنون به عنوان نماز و هم معنون به عنوان نماز است.

مرحوم خویی فرموده اند: با تحلیل افعال نماز به این مطلب می رسیم که تنها سجود بنا بر نظر صحیح، مصداق غصب است و ترکیب سجود با غصب ترکیب اتحادی است و ترکیب بقیه افعال نماز با غصب، ترکیب اتحادی نیست بلکه ترکیب انضمامی دارند؛ یعنی دو فعل است که یک فعل واجب و یک فعل حرام است. و برخی فرموده اند که حتی سجود نیز مصداق غصب نیست. لذا باید تحلیل کنیم و افعال نماز را بررسی کنیم.

نکته: ما فعلاً مطالب مرحوم خویی را بیان می کنیم و بر کلام ایشان حاشیه می زنیم و ایشان در این مباحث دقت بسیاری به کار می گیرند؛ مثلاً ایشان در غسل به ماء مغضوب ترکیب را اتحادی می دانند (و نماز را باطل می دانند مگر این که ناسی یا جاهل مرکب باشد که تکلیف به حرمت غصب، واقعاً ساقط می شود) ولی در مورد غسل در فضا و مکان غصبی اشکال نمی کنند به این خاطر که غسل به معنای «وصول الماء إلى البشرة» است و اگر آب، مباح باشد و تنها منزل غصبی باشد «وصول الماء إلى البشرة» مصداق غصب نیست و غصب در مقدمات غسل و در مؤخرات آن است؛ مقدمه غسل، ریختن آب است و ریختن آب، صب الماء فی الفضاء المغضوب است که مصداق غصب است؛ یا جریان آب بر مصب غصبی مثل این که آب از بدن جاری می شود و روی مکان غصبی می ریزد که این هم مصداق غصب است ولی خود غسل که «وصول الماء إلى البشرة» است مصداق غصب نیست؛ لذا در وضوی در مکان غصبی در صورتی که آب، مباح باشد غسل صحیح خواهد بود.

ولی مرحوم خویی در مورد وضو فرموده اند: که وضوی با آب مباح دو بعد دارد؛ غسل وجه و غسل یدین مصداق غصب نیست ولی مسح رأس و رجلین مصداق غصب است؛ زیرا مسح به معنای امرار الید علی الممسوح است و کشیدن دست در

مکان غصبی، مصداق غصب است و لذا اگر مسح را در فضای مباح انجام دهد و بقیه را در مکان غصبی انجام دهد وضوی او صحیح است.

البته آقای سیستانی فرموده اند: عرفی نیست که مسح را مصداق غصب بدانیم؛ زیرا غصب به معنای استیلای بر مال غیر است و این مسح، استیلاء نیست و تصرف در مال غیر که عقلاء حرام می دانند و شارع نیز امضاء کرده است شامل کشیدن این مقدار از دست روی سر در مکان غصبی نمی شود.

این مقدمه را بیان کردیم که؛ این دقت ها در بحث نماز نیز باید در نظر گرفته شود و باید بحث را با دقت پیش ببریم و لذا بنای بحث بر دقت عقلی است تا بعد ببینیم که آیا این دقت ها صحیح است یا نه؛ کما این که آقای سیستانی به صورت عرفی بحث را جلو برده اند که عرف، نماز در مکان مغضوب را قبیح می داند و با فعل خارجی که مصداق تصرف در مال غیر است متحد می بیند و این تطبیقات، تطبیقات عقلی است.

و لذا بحث فعلی ما راجع به همین تطبیقات عقلی است؛

مرحوم خویی فرموده اند: اولین فعل نماز، ذکر است مثل الله اکبر و حمد و سوره، و مسلماً ذکر در نماز، مصداق غصب محرم نیست.

و این که گفته شود: تکلم در مکان غصبی، موجب تکان خوردن دهان در فضای غصبی و باز و بسته شدن دهان می شود و نیز در هوا ایجاد موج می شود.

شبهه ای واهی است؛ و هیچ عرفی، سخن گفتن در مکان غصبی را مصداق تصرف محرم نمی داند؛ مثل این که کسی لب پشت بام و کنار دیوار همسایه برود و در آنجا صحبت کند که در این مثال به این شخص گفته نمی شود که تو غاصب هستی و لب های خود را در فضای ملک دیگری تکان می دهد و ایجاد موج در ملک دیگری می کند و عرف، این افعال را غصب نمی بیند و در ارتکاز عقلاء نیز هیچ قبحی ندارد و روایات نیز از مواردی که در ارتکاز عقلاء هیچ قبحی ندارد انصراف دارد. نتیجه این که این ذکر که مشتمل بر تحریک فم و بر ایجاد موج در فضا است مصداق تصرف در مال غیر نیست و اگر با دقت هم حساب شود مصداق تصرفی که عقلاً حرام است نخواهد بود؛ یعنی کسی که در مکان مغضوب تکلم می کند گناه بیشتری نسبت به کسی که در مکان مغضوب تکلم نمی کند مرتکب نمی شود.

علاوه بر این که: تکلم که یک امر عرفی است با تحریک فم یا ایجاد موج در دهان اتحاد ندارد بلکه تحریک فم، سبب تکلم است و ایجاد موج در هوا مسبب از تکلم است و لذا خود تکلم به دقت عقلی، مصداق تحریک فم و مصداق ایجاد موج در فضا (بر فرض که مصداق غصب باشند) نیست تا غصب بر آن صدق کند.

بخش دوم نماز قیام و رکوع و جلوس در نماز است؛

مرحوم خویی فرموده اند: هیچکدام با غصب متحد نیستند؛ زیرا غصب، مقوله این است ولی قیام، مقوله وضع است (یعنی نسبت به بعضی أجزاء الجسم مع بعض الآخر)؛ یعنی واجب است انسان در بخشی از نماز، ارتباط اجزای بدنش با هم، به نحوی باشد که قیام صدق کند یا به نحوی باشد که رکوع صدق کند؛ و اگر انسان بتواند بدون مکان این ارتباط را ایجاد کند قیام و رکوع حاصل می شود؛ اگر لازم می بود که قیام در مکانی باشد و دلیل می گفت «يقوم في مكان، يجلس في مكان، يركع في مكان» در این صورت قیام و جلوس و رکوع در مکان، مصداق غصب می شد ولی وقتی به عنوان یک حالت و به عنوان وضعیت بدن این شخص در نظر گرفته شده است «يصلی قائماً، راکعاً، جالساً» مشکلی ایجاد نمی شود. لذا اگر بتوان فرض کرد که مکانی نباشد ولی نسبت سر عالی و پا سافل باشد و بدن هم مستقیم باشد قیام حاصل می شود. و البته چون ما جسم هستیم نیاز به مکان داریم ولی ترکیب، اتحادی نخواهد شد بلکه انضمامی خواهد شد.

محقق عراقی در اشکال به مرحوم خویی فرموده است: عنوان حرام، فقط عنوان غصب نیست و عنوان تصرف در مال غیر نیز حرام است و قیام و رکوع، مصداق تصرف در مال غیر است. علاوه بر این که اگر تصرف نیز صدق نکند انتفاع به مال غیر و استیفای منافع ملک غیر صدق می کند که حرام است هر چند مصداق تصرف نباشد و انصافاً قیام مصداق استیفای منافع ملک غیر است ولو تصرف صدق نکند.

این مقدار فرمایش محقق عراقی جواب از فرمایش مرحوم خویی نیست؛ زیرا استیفای منفعت ملک غیر در فرض عدم صدق تصرف، حرام نخواهد بود؛ مثل این که مغازه دار جلوی مغازه خود چراغ روشن کرده است که اگر کسی زیر این چراغ بنشیند و کتاب مطالعه کند، دلیلی وجود ندارد که انتفاع از آن حرام باشد یا اگر کسی جلوی باغ دیگری بایستد و رایحه گل های باغ را استشمام کند دلیلی بر حرمت وجود ندارد و در ارتکاز عقلاء نیز حرام نیست.

و عمده اشکال به محقق عراقی این است که: ایشان از مطلب، جواب دقیق ندادند زیرا آنچه تصرف در مال غیر یا استیفای منفعت غیر است «القیام فی مکان» است که واجب نیست و «کون المکلف فی هیئۃ القیام» واجب می باشد که با «القیام فی

الأرض» اتحاد ندارد و لذا فرموده اند اگر کسی بتواند بدون مکان این حالت را ایجاد کند و از قیام به رکوع و از رکوع به قیام برود صحیح خواهد بود هر چند جسم، نیاز به مکان دارد.

به نظر ما در اشکال به مرحوم خویی می توان گفت؛

أولاً: قیام بدون مکان صدق نخواهد کرد؛ و فرق انسانی که خوابیده و انسانی که ایستاده است و سر او بالا است و انسانی که مستقیم است و سر او پایین است در چیست؟! لذا هر چند قیام نسبت اجزای بدن و ارتباط آن ها با همدیگر است ولی نسبت با مکان هم باید ملاحظه شود

ثانیاً: قیام بدون استقرار، کافی نیست و استقرار نیز بدون مکان ممکن نیست.

ثالثاً: این دقت ها، دقت عقلی است و عرف، قیام در أرض غیر را مصداق غصب می بیند.

## جلسه ۱۵ (۹۸/۰۷/۲۰)

### مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر علیه و لو بوسائط و ما شغله من الفضاء فی قیامه و قعوده و رکوعه و سجوده و نحوها. و یشرط فیہ أمور؛ أحدها: إباحته فالصلاة فی المكان المغصوب باطلة سواء تعلق الغصب بعینه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلی فیہ شخص من غیر إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء المیت و حق المیت إذا أوصی بثلثه و لم یفرز بعد و لم یخرج منه و حق السبق کمن سبق إلى مکان من المسجد أو غیره فغصبه منه غاصب علی الأقوی و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً و أما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل نعم لا یعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية کفی فی البطلان و لا فرق بین النافلة و الفریضة فی ذلك علی الأصح

### شرطیت اباحه مکان مصلی

بحث در شرطیت اباحه مکان مصلی، در جهاتی واقع شد؛

## ۲- بررسی وجود نص یا اجماع در مسأله

### ادعای اجماع سید مرتضی و شیخ طوسی

بحث در مورد نماز در مکان مغضوب بود: مرحوم سید مرتضی در ناصریات بر بطلان نماز در مکان مغضوب ادعای اجماع کرده است: «لا تجوز الصلاة فی الدار المغضوبه، و لا فی الثوب المغضوب؛ هذا صحیح، و هو مذهب جمیع أصحابنا و المتکلمین من أهل العدل إلا الشاذ منهم، فان النظام خالف فی ذلك و زعم أنها مجزئة، و یدهبون الی إن الصلاة فی الدار المغضوبه لا تجزئ، و الی ذلك ذهب أبو علی، و أبو هاشم، و من عداهما من المحققین المدققین. و قال سائر الفقهاء: إن الصلاة فی الدار المغضوبه و الثوب المغضوب مجزئة»<sup>۱</sup> یعنی جمیع أصحاب شیعه و نیز معمول متکلمین از معتزله مانند ابو علی و ابو هاشم و بقیه محققین معتزلی، نماز در دار مغضوب را باطل می دانند ولی عده ای شاذ از معتزله مثل ابو اسحاق نظام و نیز سایر فقهاء یعنی فقهای عامه غیر از اکثر متکلمین معتزله، قائل به صحت نماز در مکان مغضوب هستند.

مرحوم شیخ نیز در خلاف می فرماید: «لا تجوز الصلاة فی الدار المغضوبه و لا فی الثوب المغضوب مع الاختیار. و أجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك، و لم یوجبوا إعادتها مع قولهم: أن ذلك منهی عنه. و وافقنا کثیر من المتکلمین فی ذلك مثل أبی علی الجبائی و أبی هاشم و کثیر من أصحابهما» در اینجا شیخ طوسی، فقهای عامه را در مقابل متکلمین معتزله و شیعه قرار داده است: فقهای عامه، نماز در مکان مغضوب را صحیح می دانند ولی متکلمین و همچنین فقهای شیعه، این نماز را باطل می دانند.

### مناقشه أول (عدم ثبوت اجماع)

ما در جواب از استدلال به اجماع بیان کردیم که این اجماع ثابت نیست؛ زیرا فضل بن شاذان طبق نقل کافی در بحث طلاق، با بطلان نماز در مکان مغضوب مخالفت کرده است.

### جواب صاحب جواهر از مناقشه

البته مرحوم صاحب جواهر، مخالفت فضل بن شاذان را توجیه کرده است که احتمالاً فضل بن شاذان در مقام مجادله با عامه بوده است؛ عامه، طلاق در حیض را حرام می دانستند ولی مبطل طلاق نمی دانستند و طلاق در حیض از نظر عامه مثل خروج مطلقه در آثنای عده از منزل است که حرام است ولی مبطل طلاق نیست.

<sup>۱</sup> المسائل الناصریات، ص: ۲۰۵

و در کتاب کافی، رساله ای از فضل بن شاذان در ردّ این کلام عام بیان می کند و در این رساله بیان می کند که طلاق در حیض مثل خروج مطلقه در آثناى عده نیست؛ و توضیح می دهند که خروج مطلقه از منزل شوهر حرام می باشد چه شوهر، زن را طلاق رجعی بدهد و چه طلاق رجعی ندهد و حرام بودن خروج، ربطی به طلاق ندارد ولی در مورد حیض، در خصوص طلاق حکم به حرمت کرده اند «فطلقوهن لعدتهن» و طلاق در آثناى حیض حرام است و نهی به طلاق در آثناى حیض تعلّق گرفته است ولی در مورد خروج، نهی به خروج در آثناى عده طلاق، تعلّق نگرفته است؛ و بعد ایشان تشبیه می کنند که شارع از نماز در حال حدث نهی کرده است و لذا نماز در حال حدث باطل است و در اینجا نیز که نهی به طلاق در حال حیض تعلّق گرفته است باید طلاق باطل باشد؛ بر خلاف نماز در مکان غصبی که شارع فرموده است «در مکان غصبی نماز نخوان» بلکه فرموده است «غصب نکن» و این شخص، چه نماز بخواند و چه نماز نخواند ممکن است فعل غصب را انجام دهد و لذا طلاق در آثناى حیض را نباید به نماز در مکان مغضوب یا خروج زن در آثناى عده، قیاس کنید بلکه باید با وقوع نماز در آثناى حدث، قیاس کنید که نهی به عنوان «نماز در حال حدث» تعلّق گرفته است.

مرحوم صاحب جواهر فرموده است: فضل بن شاذان قصد جدل داشته است؛ یعنی همان طور که شما نماز در آثناى حدث را باطل می دانید ولی نماز در مکان مغضوب را به این خاطر که نهی به عنوان «نماز در مکان مغضوب» تعلّق نگرفته است، صحیح می دانید و می گوئید شخص غاصب چه نماز بخواند و چه نخواند «صلی أو لم یصل» تنها مرتکب حرام می شود؛ چرا شما در طلاق از این نکته استفاده نمی کنید که نهی به «طلاق در آثناى حیض» تعلّق گرفته است و طلاق باطل است؟! خلاصه این که فضل بن شاذان با عامه جدل می کند یعنی طبق مبنای خودشان با آن ها استدلال می کند و منافاتی ندارد که فضل بن شاذان به عنوان فقیه شیعه، نماز در مکان مغضوب را باطل بداند.

### اشکال در جواب صاحب جواهر

این توجیه صاحب جواهر، خلاف ظاهر است و ظاهر کلام فضل بن شاذان این است که به داعی جدل نیست و طبق اعتقاد خود و به داعی جدّ است.

### مناقشه دوم و سوم (عدم افاده علم و مدرکی بودن)

پس تنها ادّعای اجماع سید مرتضی و أمثال ایشان باقی می ماند که به نظر ما این اجماع های منقول مفید علم نیست علاوه بر این که اجماع مدرکی است.

و جالب است که صاحب جواهر فرموده است که اجماع را تحصیل کرده ام؛ در حالی که ایشان کلام فضل بن شاذان را توجیه کرده است و فرموده است هر جایی کلمات فقهاء را بررسی کردم کسی قائل به صحت نماز در مکان مغضوب نشده است؛ و ما کلام صاحب جواهر را قبول داریم که با بررسی کلمات فقهاء کسی نمی یابیم که قائل به صحت نماز در مکان مغضوب بلکه نماز در لباس مغضوب شده باشد و تنها محقق در معتبر وضو با آب مباح در مکان غضبی را صحیح می دانند؛ لکن سخن این است که وقتی ظاهر فضل بن شاذان این است که نماز در مکان مغضوب را صحیح می داند آیا می توان تحصیل اجماع کرد؟! و احتمال این که نظر فضل بن شاذان خلاف مشهور است کافی است در این که ما تحصیل اجماع نکنیم.

## ۵- وجه بطلان نماز در مکان مغضوب

بحث در این بود که وجه بطلان نماز در مکان مغضوب چیست؟

### وجه اول (اقتضاء النهی للفساد)

بزرگان ما از روز اول که استدلال بر بطلان ذکر کرده اند استدلال عقلی ذکر کرده اند که شارع از نماز در مکان مغضوب نهی کرده است و نهی مقتضی فساد است که شیخ طوسی در تهذیب و خلاف این مطلب را صریحاً ذکر کرده است؛

### مناقشه

این استدلال صحیح نیست؛ زیرا از «نماز در مکان مغضوب» نهی نشده ایم بلکه از غضب، نهی شده ایم و باید بررسی کنیم که ترکیب بین غضب و نماز، ترکیب اتّحادی است و در خارج یک فعل است یا نه؛ اگر در خارج دو فعل باشد، متعلّق امر با متعلّق نهی متفاوت خواهد بود و دیگر وجهی برای بطلان نیست. و نیز اگر ترکیب، اتّحادی باشد باید ببینیم که نظر ما در بحث اجتماع امر و نهی چیست؛ اگر در این مسأله قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم دیگر مشکلی وجود ندارد و تنها از ناحیه قصد قربت ممکن است مشکل ایجاد شود که بحث آن گذشت.

### بررسی ترکیب نماز با غضب

و لذا بحث در این واقع شد که ترکیب نماز با غضب، اتّحادی است یا انضمامی است؛

### ترکیب ذکر با غضب

اولین کاری که در نماز انجام می شود ذکر و قرائت است که ترکیب آن با غضب، انضمامی است.

**ترکیب قیام با غضب**

دومین کار در نماز، قیام است؛

در کلمات برخی از فقهای گذشته مثل سید مرتضی گفته شده است که فعل صلاتی مثل قیام، با غضب متحد است و نمی شود هم امر به آن تعلّق بگیرد و هم نهی به آن تعلّق بگیرد.

بزرگانی مثل مرحوم خویی و مرحوم نائینی اشکال کرده اند که؛ قیام مقوله وضع است و قیام یعنی هیئت انسان به شکل ایستاده باشد و قیام، هیئتی است که قائل به بدن مصلی است و با تصرف در مکان مغضوب که از مقوله این است، اتحاد ندارد. اشکال ما این بود که: در صدق قیام، باید مکانی در نظر گرفته شود تا گفته شود سر او بالا و پای او پایین و بدنش مستقیم است تا قیام صدق کند و اگر مکانی در نظر گرفته نشود حالت کسی که پای خود را به سقف آویزان کرده است با قائم یکسان است و فرق این دو تنها در نسبت سنجی با مکان است و لذا نمی شود قیام را از مقوله این جدا کرد.

این اشکال قابل جواب است؛ این که شرط صدق قیام این باشد که مکانی را لحاظ کنیم و به لحاظ آن مکان بالا بودن سر و پایین بودن پا محقق شود تا قیام صدق کند غیر از این مطلب است که مقوله قیام عین تصرف در ارض غیر باشد و مستشکل می گوید مقوله قیام، مقوله وضع است که با مقوله این که «کون فی ارض الغیر» است، متحد نیست و انصافاً این اشکال، اشکال واردی است.

البته برخی می گویند: این نظر، نظری دقی است و عرف قیام را که در نماز واجب است با کون فی ارض الغیر، متحد می بیند و لذا ترکیب، اتحادی می شود.

لکن انصاف این است که؛ اگر برای عرف، توضیح دهیم که واجب و حرام چیست، عرف از قبول توضیح ما ابایی ندارد و این مطلب را استنکار نمی کند که واجب در نماز بیش از این نیست که بدن شما این هیئت را داشته باشد که با «کون فی ارض الغیر» متحد نخواهد بود که از مقوله تصرف است و اگر شک کنیم در این که عرف، قیام را با «کون فی ارض الغیر» متحد می داند یا نه، کافی است که بتوانیم به اصل برائت از تقیّد قیام به این که در ارض مباح باشد، رجوع کنیم.

مرحوم محقق اصفهانی فرموده است؛ اگر قیام به تنهایی واجب می بود مشکلی نمی بود و بیان می کردیم که قیام از مقوله وضع است و «کون فی ارض الغیر» از مقوله این است و این ها با هم اتحاد ندارند؛ یعنی واجب ما قیام است و «قیام فی مکان» واجب نیست و البته چون جسم هستیم، قیام در نماز با مکان مقارن می شود مثل این که چون جسم هستیم تکلم ما مقارن با تکلم فی مکان، است ولی این تقارن، ترکیب را اتحادی نمی کند.



لکن مشکل این است که در نماز «استقرار» شرط است و قیام باید «عن استقرار» باشد و لذا چون قیام واجب «قیام عن استقرار» است با «کون فی أرض الغیر» متحد می شود و همین طور جلوس در حال تشهد، باید «جلوس عن استقرار» باشد که با غضب متحد می شود.

این فرمایش محقق اصفهانی اشکال دارد؛ زیرا استقرار به معنای استقرار فی الأرض نیست بلکه به معنای طمأنینه و عدم اضطراب بدن است به گونه ای که اگر فرض می کردیم که انسان نیازی به مکان ندارد می توانستیم فرض کنیم که بدن او، مضطرب یا آرام است؛ مثلاً وقتی انسان در هواپیما<sup>۱</sup> در حال سیر است و در مکان معینی استقرار ندارد گاهی طمأنینه دارد و گاهی که هواپیما تکان شدیدی می خورد دچار اضطراب می شود. و اطلاق دلیل شامل این صور می شود و نمی توان گفت که دلیل شرطیت قیام شامل این موارد نمی شود و اگر هم شک کنیم که قیام با غضب اتحاد دارد یا نه به برائت از تنقید قیام به این که در أرض مباح باشد، رجوع می کنیم.

و لذا این فرمایش محقق اصفهانی تمام نیست و به نظر ما قیام با غضب، متحد نمی باشد کما این که جلوس که در حال تشهد واجب است، با غضب متحد نیست.

### ترکیب رکوع و سجود با غضب

فعل سوم در نماز، رکوع و سجود است؛ به نظر ما خود رکوع و سجود مثل قیام از مقوله وضع است؛ قیام به معنای ایستاده بودن، رکوع به معنای خم بودن و همچنین سجود از مقوله وضع است و البته در مورد سجود به این خاطر که تعبیر «اسجد علی الأرض» وجود دارد بحث دیگری دارد (که بعداً بحث خواهیم کرد و مرحوم خویی فرموده است این تعبیر که واجب را سجود علی الأرض دانسته است منشأ اتحاد با غضب می شود).

برخی اشکال کرده اند؛ اگر حالت خمیده بودن واجب می بود رکوع مثل کون الشخص قائماً، از مقوله وضع می شد ولی ظاهر وجوب رکوع این است که انسان به سمت رکوع برود یعنی هویّ الی الركوع مقوم رکوع و هویّ الی السجود مقوم سجود است و هویّ نیز حرکت در أرض غیر است که مصداق غضب است و لذا یقیناً هویّ و خم شدن مصداق غضب است. اگر کسی اشکال کند که: وقتی انسانی، مکانی را غضب می کند دیگر هویّ الی الركوع او غضب زائدی نخواهد بود و چه این شخص بایستد و چه به رکوع خم شود عرفاً یک غضب انجام داده است.

<sup>۱</sup> استاد دو مثال دیگر نیز بیان کردند: فضا پیما که جاذبه زمین در مورد او از بین رفته است و می تواند در هوا بایستد که طمأنینه در مورد او با این که در مکانی استقرار ندارد، صادق است. و مثال دیگر مرتاضی که خود را در هوا معلق نگه داشته است که حالت طمأنینه در مورد او در این حالت، صادق است.

در جواب گفته می شود؛ ما دنبال این مطلب نیستیم که ثابت کنیم هوی الی الركوع، غصب زائد است بلکه دنبال این مطلب هستیم که ثابت کنیم هوی الی الركوع مصداق غصب است تا اتحاد حاصل شود و حکم به بطلان شود؛ ما نمی گوییم کسی که دست خود را در مکان غصبی تکان می دهد غصب بیشتری انجام می دهد بلکه می گوییم خود این تکان دادن دست مصداق غصب است؛ لذا قیام از مقوله وضع بود و مقارن با غصب بود ولی هوی الی الركوع و نیز نهوض للقیام «اگر مقوم قیام باشد» بدون اشکال؛ مصداق تصرف در مال غیر می باشند و حرام اند. و البته باید این بحث را دنبال کنیم که رکوع متقوم به هوی الی الركوع است یا نه؟

برای روشن شدن بحث، فرض اضطرار را بیان می کنیم؛ شخصی که مضطرب است در مکانی غصبی بماند باید نماز را بخواند و رکوع او غصب زائد نخواهد بود زیرا عرف این شخص را مضطرب به طبیعی تصرف در مال غیر بدون اذن او، می داند و با قیام و رکوع و سجود، مراتب غصب کم و زیاد نمی شود همان طور که صاحب جواهر فرموده است.

مرحوم نائینی در فوائد الاصول جلد ۲ صفحه ۴۲۶ فرموده اند: هوی الی الركوع مثل خود رکوع از مقوله وضع است. و به نظر ایشان هوی الی الركوع عبارت از مجموعه ای از مقوله وضع و مجموعه ای از شکل های مختلف بدن است همان طور که در انیمیشن چنین به نظر می رسد که اسب حرکت می کند ولی در واقع تصویر های متفاوت (یکی ایستاده با پای نزدیک به هم، دیگری ایستاده با پای دور از هم و هکذا) وجود دارد که پشت سر هم قرار گرفتن این تصاویر، موجب القای چنین خیالی می شود. و به نظر محقق نائینی، هوی الی الركوع این گونه است و اشکال مختلف از بدن مصلی، هوی الی الركوع را تشکیل می دهند.

و این مطلب، واقعاً عجیب است؛ زیرا هوی به معنای حرکت به سمت رکوع است و یک وجود شدنی و غیر قار است و از مقوله این است و مقوله فعل فلسفی این نیست که ایشان می گوید و هر فعلی مقوله فعل نیست مثلاً راه رفتن، فعل است ولی از مقوله این است؛ و مشی و حرکت عبارت از مجموعه ای از سکونات نیست و مجموعه سکونات، نمی توانند حرکت را ایجاد کنند و لذا در اینجا نیز مجموعه ای از اشکال در بدن مصلی نمی توانند هوی الی الركوع را ایجاد کنند.

لذا روشن است که هوی الی الركوع از مقوله این است و لکن اگر هوی واجب باشد (که صاحب کتاب اُضواء و آراء در اصول اصرار داشتند که هوی الی الركوع مقوم رکوع است و در نماز، واجب است) ترکیب آن با غصب، ترکیب اتحادی خواهد بود.

**بررسی تقوّم رکوع به هوی**

دو وجه ممکن است ذکر شود برای این که «هوی إلی الركوع» از واجبات نماز است و صرف مقدمه تحقق رکوع نیست؛ زیرا مقدمه واجب، شرعاً واجب نیست؛

وجه اول این است که: اگر شارع تعبیر به «کن راکعاً» می کرد، در این صورت «هوی إلی الركوع» مقدمه واجب می شد؛ ولی شارع تعبیر به «ارکعوا مع الراكعين» کرده است و «ارکع» به این معنا است که «به رکوع بروید» و به معنای «راکع باشید» نمی باشد؛ لذا بزرگان گفته اند ظاهر این عناوین، احداث است؛ مثلاً وقتی شارع می گوید «إذا قرء عليك آية العزيمة فاسجد» باید سجده را احداث کند ولی اگر تعبیر به «کن ساجداً» می کرد اگر کسی بعد از نماز، در سجده شکر قرار داشته باشد و آیه را بشنود و در همان سجده نیت سجده برای آیه کند، همان سجده کفایت می کند و نیازی به احداث سجده ندارد. و نیز به همین جهت است که در مورد غسل، آقای خویی و آقای تبریزی و آقای سیستانی و عده ای از بزرگان می فرمایند که دلیل، تعبیر به «اغسل رأسک و رقبتک ثم اغسل جسدک» یعنی بعد از شستن سر و گردن باید جسد را بشویی؛ که اگر شخص زیر دوش باشد و در زیر دوش نیت کند که سر و گردن را شستم و در ادامه نیت کند که طرف راست را شستم، کافی نخواهد بود؛ بلکه باید بعد از غسل رأس و رقبه، بدن را از زیر دوش بیرون بیاورد و غسل جسد را احداث کند و آب جدید آمدن، احداث غسل را محقق نمی کند.

خلاصه این که دلیل شرعی در مورد رکوع تعبیر به «ارکع: رکوع بروید» دارد و تعبیر به «کن راکعاً: در حال رکوع باشید» ندارد و تعبیر «ارکع» ظهور در این دارد که «هوی إلی الركوع» انجام شود؛ یعنی «هوی إلی الركوع» جزء واجب است. به نظر ما این وجه صحیح نیست؛ زیرا «ارکع» به معنای «رکوع بروید» نیست بلکه به معنای «رکوع کنید، رکوع را ایجاد کنید بعد از این که معدوم است» است و «هوی إلی الركوع» علّت احداث است و خود احداث نیست و علّت داخل در معلول نیست و لذا «هوی إلی الركوع» مقدمه واجب خواهد بود.

و لذا وجه اول برای اثبات واجب بودن «هوی إلی الركوع» تمام نشد.

وجه دوم این است که: کسی که رکوع را فراموش می کند و بعد از قرائت می نشیند و وقتی می خواهد به سجده برود یادش می آید رکوع را انجام نداده است اگر بدون این که قیام کند از همان حالت نشسته به صورت مستقیم به رکوع برود، اجماع وجود دارد که این رکوع، صحیح نیست؛ وجه این مطلب این است که اگر قیام نکند و «هوی إلی الركوع» را انجام ندهد «رکع» صدق نمی کند.

جواب وجه دوم این است که: بر فرض «رکع» صدق نکند رکوع، حصه ای از خم شدن خواهد بود که مسبوق به قیام است و ربطی به این مطلب ندارد که «هوی إلى الركوع» مقوم رکوع باشد بلکه صدق رکوع بر انحنایی است که مسبوق به قیام است. و لذا «هوی إلى الركوع» مقوم واجب نیست.

## جلسه ۱۶ (۹۸/۰۷/۲۱)

### مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر علیه و لو بوسائط و ما شغله من الفضاء فی قیامه و قعوده و رکوعه و سجوده و نحوها. و یشرط فیہ أمور؛ أحدها: إباحته فالصلاة فی المكان المغصوب باطلّة سواء تعلّق الغصب بعینه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجرا و صلی فیہ شخص من غیر إذن المستأجر و إن كان مأذونا من قبل المالك أو تعلّق به حق كحق الرهن و حق غرماء المیت و حق المیت إذا أوصی بثلثه و لم یفرز بعد و لم یخرج منه و حق السبق کمن سبق إلى مكان من المسجد أو غیره فغصبه منه غاصب علی الأقوی و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالما عامدا و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسیا فلا تبطل نعم لا یعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية کفی فی البطلان و لا فرق بین النافلة و الفریضة فی ذلك علی الأصح

### شرطیت اباحه مکان مصلی

#### نظر مرحوم خویی راجع به اتحاد نماز با غضب

مرحوم خویی راجع به اتحاد تصرف در مال غیر با افعال نماز فرمودند: تنها فعلی که با غضب (یعنی تصرف در مال غیر بدون اذن او) متحد است سجود است البته بنا بر این مبنا که سجود، القای ثقل و اعتماد علی الأرض باشد که ظاهر هم به نظر مرحوم خویی همین است؛ ولی اگر سجود را مجردّ مماسّه با زمین بدانیم دیگر سجود با غضب متحد نخواهد بود. و طبق این مبنا، تنها نمازی مشکل پیدا می کند که سجود علی الأرض داشته باشد؛ لذا نماز میّت اگر چه در مکان مغصوب خوانده شود صحیح است؛ زیرا سجده ندارد. و همچنین نماز ایمائی در مکان مغصوب صحیح است؛ زیرا نماز ایمائی هم سجود ندارد و این که برخی روی صندلی به شکل سجود می نشینند، سجود نمی باشد بلکه ایماء إلى السجود است که با غضب، متحد نیست و مثل رکوع است و سجود عرفی، افتادن روی زمین است. و همین طور اگر کسی در مکان مغصوب نماز بخواند ولی هنگام سجود یک متر جلوتر برود که مواضع سبعة او بر مکان مباح واقع شود نمازش صحیح خواهد بود.

## مناقشات

این فرمایش مرحوم خوئی با اشکالاتی مواجه شده است؛

## مناقشه اول

اشکال اول که از کلمات مرحوم محقق اصفهانی در نه‌ایه الدرایه جلد ۲ صفحه ۳۴۹ استفاده می شود این است که؛ سجود علی الأرض با کون فی أرض الغیر متحد است؛ زیرا واجب، صرف سجود نیست بلکه «سجود علی الأرض» واجب است که متقوم به «کون علی الأرض» می باشد و فرقی ندارد که سجود را مماسه یا القای ثقل معنا کنیم؛ یعنی حتی اگر سجود را به مماسه معنا کنیم مصداق تصرف در أرض غیر و کون فی أرض الغیر خواهد بود و هر چند ذات سجود مثل رکوع از مقوله وضع است و مقوله این مقوم آن نیست ولی «سجود علی الأرض» متقوم به مقوله این است و لذا سجود با غضب، متحد خواهد شد.

## جواب از مناقشه اول

به نظر ما این اشکال محقق اصفهانی قابل جواب است؛ زیرا «اسجد علی الأرض» به معنای «اسجد و کان ما یسجد علیه من أجزاء الأرض» است و «سجود علی الأرض» در مقابل «سجود علی الفرش» است که عامه انجام می دهند و باطل است؛ یعنی باید جایی که بر آن سجده می کنیم از اجزای زمین باشد و لذا اگر القای ثقل را در سجده لازم نداند و مماسه را کافی بداند دیگر اتحاد حاصل نخواهد شد؛ کافی بودن مماسه به این معنا است که اگر کسی مثل فضا نورد ها از جاذبه زمین خارج شود و حالت سجود بر کف فضاپیما به خود بگیرد، هیچ فشاری به کف فضاپیما نمی آورد؛ زیرا جاذبه ای در کار نیست و روی مهر هم فشاری وارد نمی شود؛ زیرا فشار ناشی از جاذبه زمین است و با نبودن جاذبه دیگر جسمی به جسم دیگر فشاری وارد نمی کند؛ این حالتی که فضا نورد دارد سجود علی الأرض است یعنی هیئت سجود که مقوله وضع است محقق شده است و زیر پیشانی او نیز خاک باشد که وجود دارد و اگر سجود را به معنای مماسه بدانیم، بیش از این از سجود علی الأرض فهمیده نمی شود.

مثال دیگری بیان می کنیم؛ اگر طنابی کش دار به سقف آویزان باشد و شخصی را به آن طناب بسته باشند و این شخص هم با فشار خود را به زمین می رساند ولی هیچ فشاری به زمین وارد نمی کند به گونه ای که اگر آن زمین (یا میزی که روی آن قرار

گرفته است) را بردارند این شخص هیچ تکانی نمی خورد به این خاطر که اعتمادی به آن زمین ندارد؛ در این حالت هم القای ثقل بر زمین نیست ولی مماسه وجود دارد.

و لذا اگر سجود را به معنای مماسه بگیریم در این صورت سجود با غضب، متحد نخواهد بود.

## مناقشه دوم

اشکال دوم اشکال آقای سیستانی است؛ سجود به معنای مجرد مماسه است ولی افعال صلاتی عرفاً مصداق تصرف در ارض غیر است مخصوصاً اگر بگوییم از نظر عقلاء عنوان تصرف حرام نیست بلکه افعال خارجی مثل اکل و شرب و غسل و سجود و رکوع حرام است و این دقت های عقلی صحیح نیست؛ لذا عرفاً سجود در مکان غضبی، مصداق تصرف محرم است ولو سجود را مجرد مماسه بدانیم.

## جواب از مناقشه دوم

به نظر ما این اشکال صحیح نیست؛ زیرا اگر فرض کنیم مهری که سر خود را روی آن قرار می دهیم و فرش که مواضع سبعة روی آن قرار می گیرد مباح باشد و تنها زمینی که روی آن فرش انداخته شده است غضبی باشد، در این صورت عرفاً سجود مصداق تصرف در مال غیر نخواهد بود؛ وقتی این شخص وارد این مکان شد، کون فی ارض الغیر محقق شد ولی این سجود شخص، تقوّمی به تصرف در مال غیر ندارد؛ و اگر ایشان این مطلب را قبول دارند باید قید می زدند که مهر و فرش که بالمباشره روی آن نماز می خواند باید مباح باشد و نباید اباحه مکان را شرط می کردند.

و صرف این که اگر این زمین نمی بود این فرش و مهر، برای اقامه نماز کافی نمی بود باعث نمی شود که تصرف در مال غیر با سجود یا رکوع یا قیام، متحد شود مثل این که کسی در مکان مغضوب پیراهنی بدوزد که اگر واقعاً این مکان مغضوب نمی بود نمی توانست پیراهن را بدوزد ولی با این حال، دوختن لباس مردم در ملک غیر با غضب متحد نمی باشد و هیچ عرفی نمی گوید که دوخت این ثوب مصداق حرام است و هیچ ارزشی ندارد بلکه عرف، خیاطت ثوب را مقارن با حرام می داند. و فرقی بین خیاطت ثوب و قرائت قرآن در مکان مغضوب با نماز وجود ندارد.

و این که کسی بگوید عرف، سجود را مصداق تصرف در مال غیر می داند صحیح نیست؛ زیرا اگر به عرف بگوییم آنچه در نماز واجب است هیئت سجود است و این که ما یسجد علیه از اجزای زمین باشد دیگر سجود را مصداق تصرف در مال غیر نمی بیند؛ البته بودن این شخص در این مکان، مصداق تصرف در مال غیر است ولی این که بودن در ارض غیر حرام است با این که فعل سجود، عین کون فی ارض غیر است مطلب دیگری است؛ کون فی ارض غیر زمانی حاصل شد که وارد زمین غضبی شدم

و اگر یک ساعت در یک گوشه ای بنشینم مصداق کون فی أرض غیر است و غضب محرم است ولی این که روی فرش و مهری که غضبی نیست سجده کند این سجده، مصداق کون فی أرض غیر است یا بودن این شخص در این مکان، مصداق کون فی أرض غیر است؛ اگر این مطالب را به عرف بگویید، متوجه می شود؛ البته اگر فرش یا مهر نماز، غضبی باشد سجده به این فرش، مصداق غضب خواهد بود هر چند در سجود، مجرد مماسه را کافی بدانیم.

لذا در فرضی که مهر و فرش، غضبی نمی باشد عقلاً سجود با غضب اتحاد ندارد و اگر به عرف توضیح دهیم یا می پذیرد و یا در پذیرش عرف، شک می کنیم که به اصل عملی رجوع می کنیم؛ می گوییم شاید عرف، بپذیرد و مصداق اجتماع امر و نهی نباشد و این سجود مقید به سجود در مکان مباح نشود و اصل، برائت از تقید سجود به گونه فی مکان مباح، است.

خلاصه این اشکال این بود که: آقای سیستانی فرمودند چه سجود، مماسه باشد که هست، و چه القای ثقل باشد، عرفاً با حرام اتحاد دارد چه حرام را عنوان تصرف در أرض غیر بدانیم و چه حرام را فعل خارجی که مصداق تصرف در أرض غیر است، بدانیم. ما جواب دادیم که اگر سجود، مجرد مماسه باشد به نظر عرف، اتحاد با کون فی أرض غیر ندارد به شرط این که مهر و فرش، مباح باشد. و به نظر ما اگر سجود مجرد مماسه باشد مشکلی ایجاد نمی شود و سجود، مصداق غضب نخواهد بود و ترکیب نماز در مکان مغضوب با غضب، ترکیب انضمامی خواهد بود.

اشکال سوم به مرحوم خویی مبتنی بر این است که فرض کنیم سجود به معنای القای ثقل باشد؛

### بررسی تقوّم سجود به القای ثقل علی الأرض

و مقدمهٔ بیان می کنیم که این فرض، صحیح نیست و سجود به معنای القای ثقل نیست؛

مرحوم استاد در دروس فی مسائل علم الاصول جلد ۲ صفحه ۳۸۰ تأمل کرده اند و فرموده اند «فی تقوّم السجود بالقاء الثقل تأمل» و بعد فرموده اند «بحثی است که آیا می شود انسان در حال اختیار در هواپیما نماز بخواند؟ این بحث مبتنی بر بحث تقوّم سجود به القای ثقل است که در این صورت، نماز خواندن در هواپیما اشکال دارد؛ زیرا اعتماد علی الأرض ندارد و این که نماز در سفینه صحیح است به خاطر نص خاص است و البته امثال ماشین و قطار، اعتماد علی الأرض دارد و چرخ آن ها روی زمین است. ولی اگر بگوییم سجود، مجرد مماسه است دیگر نماز خواندن در هواپیما بی اشکال خواهد بود» ولی استظهار مرحوم استاد در بحث فقه این است که قوام سجود به اعتماد علی الأرض است و نتیجه این می شود که نماز در هواپیما را در حال اختیار اشکال کنند.

به نظر ما أصل تشکیکی که در اصول کرده اند تشکیک به جایی بوده است و آقای سیستانی سجود را متقوم به القای علی الأرض ندانسته اند و به نظر ما نیز همین گونه است و مثال زدیم که اگر کسی خود را با طنابی کش دار به سقف آویزان کند و خود را در حالت سجود به زمین متصل کند بدون این که القای ثقل بر زمین محقق شود، در این حالت سجود محقق می شود. و در فارسی از «سجود» تعبیر به «به سجده افتادن» می کنند که انسان از این تعبیر توهم می کند که باید القای ثقل روی زمین ایجاد شود در حالی که این گونه نیست و «سجد علی الأرض» به معنای «سجده رفت، سجده کرد» است و بیش از این معنا، در مفهوم عرفی سجود وجود ندارد و لذا به شخصی که با طناب کش دار خود را به حالت سجده درآورده گفته می شود «سجده کرد» در حالی که هیچ فشاری به زمین وارد نمی کند؛ لذا استظهار ما این است که صدق سجود، متقوم به القای ثقل علی الأرض نیست.

و بحث «نماز در هواپیما» که مرحوم استاد مطرح کردند به نظر می رسد ربطی به این بحث ندارد؛ زیرا «اعتماد علی الأرض» به معنای «اعتماد علی ما یسجد علیه» و عرف بیش از این، استفاده نمی کند و مراد این است که بر همان چیزی که سجده انجام می شود القای ثقل و اعتماد هم صورت بگیرد یعنی القای ثقل در همان مکانی که نماز خوانده می شود صورت بگیرد؛ و در هواپیما نیز القای ثقل بر «ما یسجد علیه» صدق می کند و بیش از این، استفاده نمی شود. طبق فرمایش آقای تبریزی، مکلف نمی تواند در وقت نماز، سوار هواپیما شود مگر این که قبل از سوار شدن، نماز بخواند و یا مطمئن باشد که قبل از فوت وقت از هواپیما پیاده می شود و گرنه به نظر ایشان علی الأحوط جایز نیست سوار هواپیما شود. ولی مشهور این را قائل نیستند و به نظر ما نیز این فرمایش تمام نیست.

### مناقشه سوم

اشکال سوم این است که: به نظر ما سجود، مجرد مماسه است ولی بر فرض سجود به معنای القای ثقل و اعتماد علی الأرض باشد مگر هر اعتماد علی الأرضی ولو با واسطه باشد غصب محرم خواهد بود؟! مثلاً شخصی در طبقه دوم مجتمع مسکونی قرار دارد و غاصبی طبقه اول این مجتمع را غصب می کند یا خمس آن را پرداخت نمی کند، در این صورت گفته می شود که این شخص که در طبقه دوم نماز می خواند غاصب است و با واسطه القای ثقل بر طبقه اول کرده است؛ لذا اگر واسطه در اعتماد وجود داشته باشد در صورتی که رقیق باشد ممکن است با غصب متحد باشد ولی اگر کسی زمین مباح داشته باشد و سنگ فرش زمین، غصبی باشد و روی این سنگ فرش، تخت یا فرش مباح انداخته شده باشد اگر مهمانی روی این فرش یا تخت نماز بخواند گفته نمی شود تصرف در مال غیر انجام داده است و در سنگ فرشی که مال غیر است تصرف انجام داده



است و حداقل این است که شک در صدق تصرف در مال غیر، ایجاد می شود و فرض هم کنید که هیچ آسیبی به سنگ فرش، زده نمی شود؛ لذا صرف روی سنگ بودن و القای ثقل، تصرف عرفی در آن سنگ، محسوب نمی شود و گرنه در مثالی که بیان شد شخصی که در طبقه دوم قرار دارد در حالی که طبقه اول غصبی است نیز تصرف در مال غیر کرده است.

پس اگر سجود را القای ثقل معنا کنیم ولی فرش و مهری که روی آن، نماز خوانده می شود مباح باشد دیگر غصب با سجود، متحد نخواهد بود؛ زیرا اگر گفته شود «این شخص در فضای ملک غیر، نماز می خواند» گفته می شود که ترکیب فضای غصبی با هیئت سجود، ترکیب انضمامی بود و هیئت سجود مثل هیئت رکوع از مقوله وضع است و با کون فی أرض غیر، متحد نیست.

و تصرفی که در این مکان صورت می گیرد و القای ثقل علی الأرض و اعتماد علی الأرض به لحاظ مکانی است که بر آن سجود محقق می شود و به لحاظ فضا نیست؛ و فرض هم این است که مکان مواضع هفتگانه سجده به صورت مباشر، مباح است و غصبی نیست و عرفاً سجود این شخص، تصرف در سنگی که زیر فرش است محسوب نمی شود. و زمین غصبی دو بعد دارد: مکان را غصبی می کند و فضا را غصبی می کند و غصبی بودن فضا با سجود اتحاد ندارد به این خاطر که سجود القای ثقل علی الأرض به لحاظ مکان است و به لحاظ فضا نیست و فضا با سجود، اتحاد ندارد به این خاطر که سجود از مقوله وضع است که با کون فی هذا الفضا، متحد نیست و لذا مرحوم خویی فرمودند اگر سجود، القای ثقل علی الأرض باشد با غصب متحد می شود. که ما اشکال کردیم که در جایی که فرش، مباح باشد و سنگ زیر آن غصبی باشد، هر چند با دقت القای ثقل بر سنگ زیر فرش محقق می شود ولی آیا حرمت تصرف در مال غیر عقلاً و شرعاً شامل آن می شود؟ اگر فرض کنیم با قرار گرفتن روی فرش، آسیبی به سنگ زیر آن وارد نمی شود در این صورت عرفاً این شخص، غصبی انجام نداده است.

خلاصه اشکال سوم این شد که: به نظر ما سجود، مجرد مماسه است که خود مرحوم خویی فرمودند که اگر سجود، مجرد مماسه با أرض باشد در فرضی که مواضع سجود غصبی نباشد، سجود با غصب متحد نخواهد بود. و می گوییم بر فرض سجود را القای ثقل علی الأرض و اعتماد علی الأرض بدانیم عرفاً اتحاد سجود با غصب محقق نمی شود و حداقل به اطلاق اشکال دارد و باید گفت در هر جا که تصرف در شیء مغضوب صادق باشد اتحاد ایجاد می شود و لکن خیلی از موارد، تصرف در شیء مغضوب صدق نمی کند مثل این که روی زمین غصبی، ساختمان بسازند یا روی آن میزی قرار دهند که اگر روی این ساختمان یا میز، نماز خوانده شود عرفاً گفته نمی شود که در این زمین تصرف شده است؛ البته کون فی فضاء الغیر حرام است ولی با سجود متحد نیست.

تذکر: فرض بحث در مورد سجود که مجرد مماسه است یا القای ثقل علی الأرض است، در جایی است که فرش و مهر مباح باشد و گرنه اگر فرش و مهر غصبی باشد اگر سجود را به معنای مماسه بر أرض هم بدانیم، غصب صدق خواهد کرد؛ زیرا مجرد تماس با شیء مغضوب، غصب است. لذا بحث در جایی است که فرش و مهر مباح است.

## جلسه ۱۷ (۹۸/۰۷/۲۲)

### مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر علیه و لو بوسائط و ما شغله من الفضاء فی قیامه و قعوده و رکوعه و سجوده و نحوها. و یشرط فیہ أمور؛ أحدها: إباحته فالصلاة فی المكان المغضوب باطله سواء تعلق الغصب بعینه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجرا و صلی فیہ شخص من غیر إذن المستأجر و إن كان مأذونا من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء المیت و حق المیت إذا أوصی بثلثه و لم یفرز بعد و لم یخرج منه و حق السبق کمن سبق إلى مكان من المسجد أو غیره فغصبه منه غاصب علی الأقوی و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالما عامدا و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسیا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية کفی فی البطلان و لا فرق بین النافلة و الفريضة فی ذلك علی الأصح

### شرطیت اباحه مکان مصلی

#### حکم نماز در مکان غصبی با واسطه

بحث راجع به نماز در مکان مغضوب بود و بیان کردیم که طبق موازین صناعه، نماز در مکان مغضوب صحیح است؛ زیرا افعال صلاتی با غصب، اتحاد ندارند و ترکیبشان با غصب انضمامی است؛ زیرا یک تصرف در فضای ملک غیر وجود دارد و یک تصرف در زمین ملک غیر وجود دارد؛ به لحاظ فضا، سجود با تصرف در فضا، اتحاد ندارد و تصرف در فضا به این است که انسان در این مکان حاضر بشود و کون فی أرض الغیر، منشأ غصب این فضای مملوک للغیر است و غصب فضا حرام است. حرام دیگر، تصرف در مکانی است که بر آن نماز می خواند که اگر مستقیماً غصب نباشد مثل این که زمینی را غصب کند و خانه دو طبقه بسازد و در طبقه دوم نماز بخواند، نمازش صحیح خواهد بود؛ زیرا سقف طبقه اول غصبی نیست و البته فضای طبقه دوم نیز ملک غیر است و بالاجماع تصرف در فضای ملک غیر حرام است.

و این که آقای سیستانی در صفحه ۳۴ مکان مصلی فرموده اند که آقای حکیم حتّی در جواز تکلیفی نماز در طبقه دوم اشکال نمی کند، صحیح نیست و آقای حکیم به لحاظ این که تصرف در فضای مملوک للغير است اشکال می کنند یعنی هر چند نماز در آن فضا صحیح است؛ ولی کون در این فضا، حرام است؛ زیرا مصداق تصرف در مال غیر است. مرحوم حکیم فرموده اند که نماز در طبقه دوم، تصرف در مکان ملک غیر نیست بلکه تصرف در فضای ملک غیر است که با سجود اتحاد ندارد؛ زیرا سجود هیئتی برای بدن مصلی است که از مقوله وضع است و یک تصرفی هم در زمین است که در آن سجده می کند و فرض هم این است که زمین ملک خود اوست. ولی مرحوم خویی فرموده است که تصرف در این زمین (که سقف طبقه اول است) نیز غصب است؛ زیرا بر زمین غصبی اعتماد دارد و پایه های طبقه دوم روی زمین مردم است و وقتی بر این زمین طبقه دوم سجده می کند هر چند مواد این ساختمان را خودش خریده است و لکن عرفاً القای ثقل بر آن زمین غصبی نیز هست.

در مثال خانه دو طبقه که در طبقه دوم نماز خوانده می شود آقای سیستانی و آقای حکیم قبول کرده اند که نماز خواندن در طبقه دوم القای ثقل بر زمین غصبی نیست و هر چند با بودن در این طبقه در فضای ملک غیر، تصرف می کند؛ ولی با سجود اتحاد ندارد و مثل رکوع است که در حال رکوع نیز در این فضای غصبی رکوع می کند و کون فی هذا الفضاء با سجود که مماسه مع الأرض یا القاء الثقل علی الأرض است، اتحاد ندارد؛ یعنی بودن این شخص در این فضا حرام است؛ ولی سجود که مرکب از دو چیز است یکی هیئت بدن که از مقوله وضع است و البته مقدمه سجود که هوی إلى السجود است غصب است؛ ولی خود سجود از مقوله وضع است و جزء دیگر سجود به اعتبار این که سجود علی الأرض، واجب است مماسه با مکان است و مماسه با فضا لازم نیست و لذا مرحوم خویی فرمودند که اگر سجود، مماسه با أرض باشد سجود را مصداق غصب نمی دانیم؛ ولی چون سجود، القای ثقل علی الأرض است مصداق غصب می باشد. و در این مثال که شخص در طبقه دوم نماز می خواند، عرفاً این شخص القای ثقل بر زمین غصبی نمی کند.

و همچنین اگر شخصی بدون اجازه یک طبقه را روی طبقه اول دیگری بسازد و مهمانی وارد خانه شود و نمازش را بر روی سقف طبقه دوم بخواند عرفاً گفته نمی شود در ملک مالک طبقه اول تصرف کرده است.

### حکم نماز در مکان غصبی با واسطه کم

آقای حکیم و آقا سیستانی می فرمایند: اگر واسطه کم باشد مثل این که زمین غصبی باشد و آن را سنگ فرش کنند یا روی آن فرش بیندازند، عرف ایستادن روی این فرش را تصرف در زمین مغضوب نیز می داند؛ یعنی چون واسطه کم است و تنها یک فرش یا تخت واسطه شده است عرف مانع از صدق تصرف در مال غیر نمی داند.

و لکن ما به همین مطلب هم ایراد داریم و می‌گوییم عرفاً کسی که روی فرش یا تخت مباح قرار می‌گیرد تصرفی در سنگ زیر آن انجام نمی‌دهد و برای درک بهتر مثال، فرض کنید که زمین مباح است و تنها سنگ فرش غصبی است و روی سنگ فرش هم یک فرش یا تخت گذاشته شده است؛ در این فرض اگر مهمان بیاید و روی این فرش یا تخت بنشیند عرفاً کار حرامی انجام نداده است و تصرفی در این سنگ فرش نکرده است؛ بلکه اگر مستقیم روی سنگ‌ها راه برود تصرف در سنگ است و مماسه با مال غیر است و حرام است؛ ولی در صورت واسطه خوردن ولو این واسطه کم باشد، عرفاً تصرف در مال غیر صدق نمی‌کند؛ مثال دیگری بیان می‌کنیم تا مطلب واضح‌تر شود؛ اگر یک پلاستیک غصبی زیر فرش انداخته شده باشد و مهمان روی فرش راه برود آیا عرفاً تصرف در مال غیر محقق می‌شود؟! و حداقل این است که شک می‌کنیم که آیا عرفاً این تصرف، تصرف در مال غیر است یا نه، و اصل برائت جاری می‌کنیم.

### احتیاط در مسأله به خاطر وجود اجماع

این مطالب، خلاصه عرض ما است و لکن چون اجماع بر بطلان نماز در مکان مغضوب نقل شده است و غیر از فضل بن شاذان همه قائل به بطلان شده‌اند به جز برخی متأخرین مثل آقای زنجانی و مرحوم امام (که در صورت نبود اجماع قائل به صحت شده‌اند) و لذا احوط و جوباً این است که نماز در مکان مغضوب از روی علم و عمد باطل است و از این فتوای مشهور که کاد آن یکون اجماعاً، نمی‌توان گذشت؛ ولی طبق صناعت می‌شد قائل به صحت نماز در مکان مغضوب شد.

### وجهی دیگر برای قول به بطلان نماز

برخی آقایان گفته‌اند: ما انضمامی بودن ترکیب بین فعل صلاتی و غصب را قبول داریم؛ لکن آن قدر ارتباط بین فعل صلاتی و غصب نزدیک است که غصب از مقدمات قریبه افعال صلاتی است؛ مثلاً هوی الی الركوع مقدمه قریبه رکوع است هر چند از حقیقت رکوع خارج است و به قول امام ره در روایت تعبیر به «أهوی الی الركوع» دارد که معلوم می‌شود که رکوع امری است و هوی به سوی آن امری دیگر است؛ ولی به هر حال هوی الی الركوع مقدمه قریبه رکوع و هوی الی السجود مقدمه قریبه سجود است. و اگر بخواهیم مطلب ایشان را تکمیل کنیم می‌گوییم مقارنات قریبه به افعال نماز نیز مشتمل بر غصب است و عرف، این نماز را مبعّد از مولا می‌داند و صالح برای مقربیت نمی‌داند.

## مناقشه

جواب این است که: این مثال با این که شخص در آثنای نماز مرتکب حرام شود چه فرقی دارد؟! وقتی ترکیب انضمامی بود و عرف هم با توضیح این ترکیب انضمامی را متوجه می شود دیگر مشکلی وجود نخواهد داشت کما این که اگر کسی عمداً جایی نماز بخواند که منظره حرام را نگاه کند هر چند عرف از این نماز بیزار است (و تعبیر می کند این نماز توی سرش بخورد)؛ ولی قانون چیز دیگری می گوید و نماز را جدا و نگاه حرام را جدا محاسبه می کند. و لذا بزرگانی مثل محقق حلی در معتبر فرموده اند نماز در مکان مغضوب باطل است؛ ولی وضو و غسل در مکان مغضوب صحیح است در حالی که در وضو و غسل هم مقدمات قریبه اش غضب است؛ آیا واقعاً عرف نمی پذیرد که وضوی با آب مباح در مکان غضبی، صحیح باشد؟ با این که مقدمه قریبه اش غضب است و ریختن آب به صورت مصداق غضب است و جاری شدن آب و ریختن به مکان هم مصداق غضب است؛ عرف این حرف ها را می زند؛ ولی می گوید چه ربطی به وضو دارد و مقدمه یا مؤخره یا مقارن با وضو حرام است ولی خود وضو که مصداق غضب نیست. و این مثال ها شبیه خیاطت ثوب یا قرائت قرآن در مکان مغضوب می باشد که ترکیبش انضمامی است و عرف می پذیرد.

## بررسی کلام صاحب منتقى الاصول در مسأله

صاحب منتقى الاصول فرموده اند: طبق صناعه، نماز در مکان مغضوب صحیح است حتی اگر سجود متقوم به اعتماد علی الأرض باشد؛ زیرا تقييد جزء و قيد خارج؛ سجود مقيد به این قيد است و این قيد که القای ثقل علی الأرض باشد حرام است؛ ولی حرمت قيد موجب بطلان مقيد نمی شود؛ مثل این که کسی با سائر مغضوب نماز بخواند که ذات شرط یعنی تستر به سائر مغضوب حرام است؛ ولی ذات شرط که واجب نیست بلکه تقييد الصلاة بهذا الشرط، كون الصلاة في حال وجود هذا الشرط واجب است و در اینجا هم «كون السجود في حال اللقاء الثقل على الأرض» واجب است هر چند نفس القای ثقل علی الأرض حرام است. و اگر احتمال هم بدهیم که «اللقاء الثقل على الأرض» جزء سجود نیست و شرط سجود است کافی است که حکم به صحت نماز شود و از تقييد سجود به این که در أرض مباح باشد، برائت جاری می کنیم.

انصافاً این فرمایش منتقى الاصول خلاف ظاهر است؛ اگر واقعاً قوام مفهوم سجود به «اللقاء الثقل على الأرض» است ظاهرش این است که جزء سجود است نه این که تقييد به آن داخل در مفهوم سجود باشد.

## فروع بحث اباحه مکان مصلی

صاحب عروه فرموده است: فالصلاة في المكان المغصوب باطلة سواء تعلق الغصب بعينه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلى فيه شخص من غير إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء الميت و حق الميت إذا أوصى بثلثه و لم يفرز بعد و لم يخرج منه و حق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً صاحب عروه در اینجا فروعی ذکر می کند؛

### فرع اول (نماز مالک در خانه استیجاری)

نماز در مکان مغصوب در صورتی که منافع غصب شود نیز باطل است مثل این که شخصی در خانه ای استیجاری بدون اذن مستأجر نماز بخواند اگر چه از مالک خانه اجازه گرفته باشد.

کسی به این مطلب صاحب عروه اشکال نکرده است؛ ولی اشکالی به ذهن ما رسیده است؛

گاهی تصرف مالک یا مأذون از طرف مالک، استیفای منفعتی است که مورد اجاره است؛ یعنی خانه را به زید برای سکونت اجاره داده است یا برای مطلق منافع اجاره داده است که اگر در این خانه نماز بخواند منفعت نماز در این خانه نیز ملک مستأجر است و تصرف در ملک غیر صورت گرفته است و روشن است که این کار حرام است.

ولی گاهی خانه را به زید اجاره می دهد تا انبار کالا کند و برای سکونت او، اجاره نداده است؛ حال اگر یک هفته این خانه را تحویل ندهد و در این خانه نماز بخواند، سکونت در این خانه و نماز در این خانه، به منفعت متعلق اجاره به زید، ربطی ندارد؛ بالاتر این که اگر خانه برای سکونت خود زید اجاره داده شود که اگر مستأجر را از انتفاع به مورد اجاره منع کند حرام است؛ ولی نمازی که در این مکان می خواند تصرف در مال غیر نیست و خانه، خانه خود اوست و منفعت نماز در این خانه به زید تملیک نشده است؛ البته مزاحمت با زید حرام است؛ ولی ربطی به نماز ندارد و مثلاً مهمان که با زید مزاحمتی ندارد و هر موقع زید بیاید و صاحب خانه کلید را به او تحویل دهد مهمان می رود و لذا نماز مهمان نه تصرف در مال غیر است و نه مزاحمت با زید است؛ شبیه این که کسی ماشین خود را اجاره داد که فردا به تهران حرکت کند؛ ولی صاحب ماشین بعد از قرار داد زنگ می زند که ماشین را تحویل نمی دهد و می خواهد به کاشان برود که نشستن در این ماشین حرام نیست و تنها منفعت ذهاب به تهران به این شخص اجاره داده شد و این ذهاب، ذهاب به تهران نیست بلکه ذهاب به کاشان است و کسی هم که همراه

صاحب ماشین سوار می شود مزاحم زید نمی باشد و لذا کار حرامی انجام نمی دهد و نماز خود مالک هم در ماشین اشکالی ندارد و البته این که تحویل نداده است و مزاحم استفاده زید برای منفعتش شده است حرام است.

## فرع دوم (تعلق حق رهن به خانه)

اگر خانه متعلق حق رهن باشد نماز در آن باطل است مثل این که خانه رهن بانک باشد؛ حال اگر مرتهن که بانک است راضی باشد که در آن خانه تصرف صورت بگیرد که اشکالی ندارد؛ ولی گاهی مرتهن راضی نیست در این خانه تصرف شود؛ در اینجا مشهور گفته اند تصرف رهن که بدهکار است در این مال مرهون بدون اذن مرتهن حرام است و علامه در مختلف الشیعه روایتی از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می کند و تعبیر «لقوله» دارد که به صورت جزمی نقل می کند: «الراهن و المرتهن ممنوعان من التصرف»<sup>۱</sup>

طبق صناعیت تصرف رهن یا تصرف دیگران به اذن رهن اشکالی ندارد؛ زیرا خانه برای خود رهن است و این تصرف نیز مزاحم حق مرتهن نیست؛ بلکه اگر خانه را وقف کند یا از بین ببرد موجب تضییع حق مرتهن می شود؛ ولی سکونت در خانه و نماز خواندن در خانه، موجب تضییع حق مرتهن نمی شود. ولی مرتهن نمی تواند بدون اذن رهن در خانه تصرف کند؛ زیرا مالک نیست.

و روایت نبوی مرسله بوده و اعتبار ندارد. و علامه درجایی دیگر به اجماع تمسک کرده است که اجماع منقول هم به نظر ما حجت نیست؛ بلکه در صحیح محمد بن مسلم و صحیح حلبی چنین آمده است؛

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ رَجُلٍ رَهْنَ جَارِيَّتِهِ عِنْدَ قَوْمٍ أَيْحِلُّ لَهُ أَنْ يَطَّأَهَا قَالَ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَهَنُوهَا يَحْوِلُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ذَلِكَ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ قَدَرَ عَلَيْهَا خَالِيًا قَالَ نَعَمْ لَا أَرَى هَذَا عَلَيْهِ حَرَامًا.<sup>۲</sup>

در این روایت بیان می کند که اگر رهن، جاریه مرهونه را و طی کند (به شرطی که ام ولدش نکند) اشکالی ندارد. لذا نماز خواندن در خانه ای که رهن داده شده نیز جایز خواهد بود.

لذا این که صاحب عروه فرموده است صلاة رهن در مال مرهون جایز نیست و تنها آقای خوبی و آقای سیستانی و آقای تبریزی حاشیه زده اند و بقیه حاشیه نزده و قبول کرده اند؛ قابل قبول نیست؛ زیرا کلام صاحب عروه وجهی ندارد مگر این که کلام ایشان مستند به اجماع منقول باشد که اعتبار ندارد.

۱ مختلف الشیعه فی احکام الشریعه، علامه حلبی، ج ۵، ص ۴۲۱.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۳۵.

**فرع سوم (تعلق حق دیان به خانه)**

اگر خانه میت، متعلق حق دیان باشد تمام ترکه به ورثه منتقل می شود؛ ولی متعلقاً لحق الدیان منتقل می شود و مشهور گفته اند که نماز در این خانه بدون اذن دیان جایز نیست و طبعاً امثال آقای سیستانی اشکال می کنند و این اشکال وارد است که؛ اگر تصرف ورثه با حق دیان منافات ندارد چه اشکالی دارد؟! فعلاً ورثه در خانه سکونت می کنند و در آن نماز می خوانند و هر موقع دیان بخواهند حق خود را بگیرند این خانه موجود است. و صرف این که این خانه متعلق حق غیر است دلیل نمی شود که مالک این خانه نتواند در این خانه تصرف کند بلکه تضييع حق نباید انجام دهد و خانه متعلق حق دیان است؛ ولی ملک دیان نیست.

مرحوم خویی در اینجا حاشیه ای زده اند؛ که بخشی از آن حاشیه با نظر ایشان موافق و بخشی از آن، با نظر ایشان مخالف است؛ بخشی که موافق نظر ایشان است این است که فرموده است آیه قرآن تعبیر به «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» دارد و در روایات هم بیان شده است که اولین چیزی که از ترکه خارج می شود کفن و سپس دین و سپس وصیت و سپس ارث است و لذا دین قبل از ارث است یعنی اگر پدر این فرزندان ده میلیون بدهکار است و صد میلیون ترکه دارد به اندازه نود میلیون به ورثه ارث می رسد و به اندازه ده میلیون بر ملک میت باقی است و این گونه نیست که کل ترکه متعلقاً لحق الدیان به ورثه منتقل شود این صورت دلیل ندارد و قرآن بیان می کند «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» یعنی ارث بعد از دین است؛ لذا میت و ورثه در خانه شریک می باشند و ورثه به اندازه ده میلیون با میت شریک اند.

اما بخشی که مخالف نظر ایشان است این است که فرموده اند: جایز نیست ورثه بدون اذن وصی میت یا حاکم شرع، در خانه نماز بخوانند؛ زیرا شرکت پدر در خانه به نحو اشاعه است یعنی در مثال مذکور، یک دهم خانه برای میت است و تصرف در مال مشاع بدون اذن شریک جایز نیست؛ ولی مرحوم خویی در مسأله ۱۵ و نیز در بحث حج، متوجه شده اند که این مطلب خلاف مبنای ایشان است لذا فرموده اند شرکت میت در ترکه به نحو کلی فی المعین است؛ زیرا اگر اشاعه بود در صورتی که نصف خانه از بین می رفت به همه شرکاء ضرر وارد می شد؛ در حالی که اگر کل ترکه از بین برود و تنها به مقدار ده میلیون باقی بماند باید با آن، ادای دین صورت بگیرد و لذا معلوم می شود که شرکت میت به نحو کلی فی المعین است و این مطلب مرحوم خویی صحیح است و جهتش هم این است که مقدارش مشخص است و درصد نیست؛ لذا اگر وصیت می کرد که یک دهم مالم برای زید است به صورت مشاع می شد؛ ولی میت این گونه نگفته است و تنها گفته است که به مقدار ده میلیون تومان بدهکار است.



و در کلی فی المعین شریک آخر نسبت به مقدار کمتر کلی فی المعین حق تصرف دارد مثلاً اگر از کتاب فروش یکی از کتاب ها را به نحو کلی فی المعین خریداری کردید، نه تای لا علی التعیین دست بایع است و می تواند به هر کسی بخواهد بفروشد یا وقف کند. ولی در صورتی که یک دهم این کتاب ها را بخرد شریک به نحو اشاعه می شود و لذا بایع برای فروش هر کدام از این کتاب ها باید از مشتری اجازه بگیرد و اگر کتاب سرقت برود خسارت بین هر و تقسیم می شود.

و لذا در محل بحث در صورتی که میت ملکی دیگر دارد که وافی به دین است ورثه می توانند در خانه تصرف کنند و در آن نماز بخوانند. و سیره متشرعه هم بر همین است و این طور نیست که متشرعه با فوت مورث و علم به بدهکاری از خانه بیرون روند یا از وصی با حاکم شرع اذن بگیرند بلکه در خانه می مانند و نیت هم دارند که ادای دین کنند.

و لذا دین میت مانع از تصرف ورثه نیست به شرط این که مازاد بر این مالی که در آن تصرف می کنند مال دیگری باشد که وافی به دین باشد.

و بقیه فروع را روز شنبه بعد از تعطیلات دنبال خواهیم کرد.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیہ و علی آبائہ فی هذه الساعه و فی کل ساعه ولیاً و حافظاً و قاعداً و ناصراً و دليلاً و عیناً حتی تسکنه أرضک طوعاً و تمتعه فیها طویلاً.

## جلسه ۱۸ (۹۸/۰۸/۱۱)

### مکان مصلی

### فروع بحث اباحه مکان مصلی

صاحب عروه فرموده است: فالصلاة فی المكان المغصوب باطله سواء تعلق الغصب بعینه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلی فیہ شخص من غیر إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء الميت و حق الميت إذا أوصى بثلثه و لم یفرز بعد و لم یخرج منه و حق السبق کمن سبق إلى مکان من المسجد أو غیره فغصبه منه غاصب علی الأقوی و نحو ذلک و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً

صاحب عروه فرمودند: فرقی نیست که غصب به خود زمین یا منافع زمین یا حق دیگران در مورد زمین، تعلّق بگیرد و در هر کدام از این صورت ها، نماز در این زمین باطل است؛ لذا اگر مستأجر راضی نباشد هر چند مالک خانه راضی باشد نماز در آن

باطل خواهد بود و نیز اگر زمین برای شخصی باشد یا مباح باشد ولی متعلّق حق غیر باشد مثل این که خانه رهن غیر باشد مشهور فرموده اند بدون اذن غیر نمی توان در آن خانه، نماز خوانده شود که ما این مطلب را قبول نکردیم.

### ادامه فرع سوم (تعلّق حق دیان به خانه)

و یکی دیگر از موارد تعلّق حق غیر به خانه، تعلّق حقّ دیان است که مشهور بیان کرده اند که اگر شخصی بمیرد ترکه میت به ورثه منتقل می شود ولی متعلّق حق دیان است و تصرف در ترکه، بدون اذن دیان حرام است و نماز در آن باطل است؛ ما در این مطلب مناقشه کردیم و بیان کردیم؛

أولاً: ظاهر آیات و روایات این است که ترکه، متعلّق حق دیان نیست و دیان نسبت به آن، هیچ حقی ندارند؛ بلکه ارث بعد از دین است؛ یعنی اگر شخصی به دیگران بدهکار بود به اندازه بدهکاری خود به ورثه منتقل نمی شود و بر ملک میت باقی می ماند و میت با ورثه به اندازه بدهکاری خود در ترکه شریک است و این شرکت، به نحو کلی فی المعین است و لذا اگر میت غیر از این خانه اموال دیگری داشته باشد که جوابگوی بدهی وی باشد، تصرف ورثه ی وی در آن خانه بلاشکال خواهد بود. وجه این که بدهکاری به نحو کلی فی المعین است این است که اگر به نحو مشاع می بود در صورت تلف ترکه، خسارت باید بر همه تقسیم شود؛ در حالی که اگر تمام اموال میت تلف شود و تنها به اندازه بدهکاری او باقی بماند، آن مقدار برای میت خواهد بود و با آن، بدهکاری میت پرداخت می شود؛ شبیه این که فروشنده ده کتاب مکاسب داشته باشد و شخصی یک کتاب را خریداری کند که شرکت در این صورت، به نحو کلی فی المعین است به این خاطر که اگر نه کتاب تلف شود و تنها یک کتاب باقی بماند آن کتاب برای مشتری خواهد بود. و ارتکاز عرفی در کلی فی المعین این است که تصرف در مقدار کمتر از سهم شریک، نیاز به استیذان از شریک ندارد و با فرض این که شرکت کلی فی المعین است دیگر دلیلی بر منع از تصرف در کمتر از سهم شریک، وجود ندارد؛ علاوه بر این که سیره قطعیّه متشرعه بوده است و خیلی از مردم بعد از فوت، حداقل به مهریه همسر خود، بدهکار بوده اند ولی با این حال، در فرضی که ترکه مازاد بر این بدهکاری باشد ورثه در اموال تصرف می کردند و این سیره به خاطر عدم مبالغت دینی نبوده است؛ زیرا نمی شود همه متشرعه را بی مبالغت فرض کرد. لذا اشکال اول این است که دیان میت هیچ حقی نسبت به ترکه ندارند و مقدار دین بر ملک میت به نحو کلی فی المعین باقی است و اگر هم میت با ورثه به نحو اشاعه شریک باشد باز ربطی به دیان ندارد و باید از ولی یا وصی میت یا مجتهد، اذن گرفته شود.

ثانیاً؛ بر فرض قبول کنیم که ترکه متعلقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می شود همان طور که آقای سیستانی فرموده اند: اگرچه ترکه متعلق حق دیان به ورثه منتقل شود ولی تصرفی که منافاتی با حق دیان نداشته باشد اشکال ندارد و دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد (مثل این که در خانه سکونت کنند و بگویند امروز جمعه است و بانک تعطیل است لذا روز شنبه پول از حساب میّت برمی داریم و طلب شما را پرداخت می کنیم). و انصافاً این اشکال آقای سیستانی اشکال صحیحی می باشد.

البته ما فرض در اشکال دوم را قبول نداریم و توضیح این که؛

نظر مشهور این است که دین میّت مانع از انتقال تمام ترکه به ورثه نیست بلکه تمام ترکه متعلقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می شود. آقای سیستانی نیز نظر مشهور را تأیید کرده اند.

مرحوم خویی در اشکال به نظر مشهور فرموده اند: ظاهر «الارث بعد الدین» این است که تمام ترکه به ورثه منتقل نمی شود بلکه به مقدار دین بر ملک میّت باقی می ماند.

آقای سیستانی در جواب از این اشکال مرحوم خویی فرموده اند: «بعدیّت» ظهوری در بعدیّت رتبه ندارد و می تواند بعدیّت تراحمیه باشد؛ مثل این که کسی بگوید «أنا مسلم قبل أن أكون عراقياً» که معنایش این است که در فرض تراحم بین اسلامیّت و عراقیّت، اسلامیّت را مقدم می کنم؛ و در عبارت «الارث بعد الدین» نیز بیش از این ظهور ندارد که در فرض تراحم بین ارث و دین، دین مقدم می باشد.

به نظر ما؛ این فرمایش آقای سیستانی در تقویت نظر مشهور، خلاف ظاهر است و انصاف این است که فرمایش مرحوم خویی که فرموده اند «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» ظهور در بعدیّت رتبه دارد، عرفی است یعنی ابتدا باید مقدار دین کنار گذاشته شود و ماعدای مقدار دین، بر ورثه توزیع می شود.

و اگر اجمال هم حاصل شود که مراد بعدیّت رتبه است یا مراد بعدیّت تراحمیه است نظر مرحوم خویی ثابت می شود زیرا دلیل ارث به جمله «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» متصل است و لذا دیگر دلیلی بر انتقال مقدار دین به ورثه نداریم و استصحاب بقای ملکیت میّت باقی است.

نکته: این اختلاف نظر ثمره دارد؛ به طور مثال: دین متوفایی که وام اخذ کرده و به بانک بدهکار است درحالی که وام خویش را بیمه نکرده تا بدهی اش بعد از فوت تسویه شود، به مجرد مرگ این شخص دین وی حال شود. بنابر نظر مشهور هیچ مشکلی ندارد بانک رضایت دهد که دین مذکور به صورت اقساط پرداخت شود فلذا از نظر آقای سیستانی پرداخت دین با اقساط بلند مدت بلاشکال است چرا که تصرف ورثه در اموال با حق بدهکار میّت که بانک است، منافاتی ندارد ولی از نظر مرحوم خویی

مقدار دین به ورثه منتقل نشده است و رضایت بانک تأثیری ندارد زیرا بانک از میت طلبکار بوده است و تا بدهی میت تسویه نشود خانه به ورثه منتقل نمی شود و راه انتقال خانه به ورثه این است که بانک یا ابراء کند و یا انتقال دین میت به ذمه ورثه را قبول کند یعنی ضمان شرعی محقق شود که ورثه بدهکار می شوند نه این که ضمان تعهد صورت بگیرد. و بدون ابراء یا انتقال ذمه و به صرف رضایت، خانه به ورثه منتقل نمی شود. راه دیگر این است که وصی میت یا حاکم شرع طبق مصلحت میت به ورثه، اذن در تصرف دهد با این که به مقدار دین بر ملک میت باقی مانده است. و طبق نظر مشهور انتقال خانه به ورثه با مشکلی مواجه نیست و تنها انتقال متعلّقاً لحق الدیان صورت می گیرد و فرض هم این است که بانک هم در صورت پرداخت اقساط هیچ مشکلی ندارند.

### فرع چهارم (تعلق حق وصیت)

صاحب عروه فرموده است: اگر میت به ثلث وصیت کند ورثه، بدون تنفیذ وصیت نمی توانند در خانه نماز بخوانند و نمازشان باطل است.

### بررسی حکم مسئله بر اساس اقسام وصیت

به نظر ما وصیت، چند قسم دارد که حکم آن ها متفاوت است؛  
قسم اول وصیت تملیکیه به شیء معین است؛ مثل این که می گوید «ان متّ فداری ملک زید» که با فوت موصی، خانه ملک موصی له خواهد شد و اصلاً بحث تعلق حق مطرح نمی شود.  
و البته بحث است که قبول وصیت تملیکیه برای نفوذ وصیت، شرط است؟ برخی مثل مرحوم خویی و مرحوم تبریزی شرط نمی دانند و نهایت اگر اجماع باشد گفته می شود اگر موصی له ردّ کند مانع از نفوذ وصیت می شود. ولی به نظر مشهور قبول موصی له در نفوذ وصیت، شرط است؛ حال بحث دیگر این است که اگر قبول شرط باشد شرط مقارن است یا شرط متأخّر است؛ اگر قبول، شرط مقارن باشد به این معنا خواهد بود که تا موصی له قبول نکند خانه از ملک میت به موصی له منتقل نمی شود ولی اگر قبول، شرط متأخّر باشد اگر در آینده هم قبول کند کافی است که خانه در هنگام موت موصی به موصی له منتقل شود (یعنی قبول در آینده کشف می کند که از ابتدای فوت موصی، خانه به موصی له منتقل شده است)؛ و اشکال<sup>۱</sup> تنها در فرض شرط مقارن است که تا موصی له قبول نکند ملک موصی له نمی شود و بر ملک میت باقی می ماند که طبق نظر مشهور

<sup>۱</sup> از این جهت که اگر کسی قائل شود اموال به ورثه منتقل می شود و بر ملک میت باقی نمی ماند ولی چون وصیت کرده است متعلّق حق غیر است؛ در این فرض، برخی نماز را باطل می دانند ولی برخی قائلند اگر تصرف، منافاتی با حق موصی له نداشته باشد، اشکالی ندارد. (مقرّر)

تا موصی له قبول نکند بر ملک میّت باقی می ماند (و مقتضای نفوذ وصیت این است که خانه به ورثه منتقل نمی شود و بر ملک میّت باقی می ماند) و بعد از قبول موصی له نیز ملک موصی له می شود و در هر دو صورت نماز در خانه باطل خواهد بود.

و بحث ما راجع به حکم ظاهری نیست (که اگر قبول، شرط متأخر باشد حکم تا زمان قبول یا ردّ موصی له را مشخص کنیم) فرض بحث این است که اگر قبول شرط باشد، موصی له وصیت را قبول می کند. و اگر موصی له قبول نکند خانه به ورثه منتقل می شود و دیگر بحثی راجع به نماز در آن وجود ندارد.

فرض دوم وصیت عهدیه به شیء معین است؛ مثل این که بگوید «ان مت فاعطوا داری لزید» یعنی موصی عهد می کند که بعد از مرگش خانه از طرف میّت به زید هبه شود؛ با توجه به این که ارث بعد از وصیت است «من بعد وصیه یوصی بها او دین» تا زمانی که خانه به موصی له هبه نشده است خانه بر ملک میّت باقی می ماند و دلیل نداریم که خانه به ورثه منتقل شود و ولی میّت وصیت را تنفیذ می کنند و خانه را از طرف میّت به زید هبه می کنند که با قبض و قبول زید، ملک زید می شود. حال تا زمانی که بر ملک میّت باقی است و وصیت، تنفیذ نشده است اگر ولی میّت مثل وصی میّت که ولی میت است، مصلحت میّت بداند می تواند به ورثه بگوید که در خانه زندگی کنند مثل این که زید مسافرت رفته باشد که ولی میّت خلاف مصلحت میّت می بیند که ورثه او آواره شوند تا موجب شود مردم بگویند که آن مرحوم چه وضعیّت نابسامانی برای فرزندان خود ایجاد کرده است که این حالت به مصلحت میّت نیست؛ بلکه بعید نیست گفته شود که شرط ارتکازی در وصیت متعارفه وجود دارد که میّت به ورثه اذن می دهد که در فتره متعارفه که تقصیر در عمل به وصیت تلقی نشود در خانه تصرف کنند؛ و وصیت متعارفه این گونه نیست که شخص بگوید تا من از دنیا رفتم بالفور خانه را هبه کنید بلکه متعارف است که بعد از مقداری عزاداری و برگزاری مجالس ختم به وصیت میت و تقسیم ترکه می پردازند و این مقدار تأخیر متعارف اشکالی ندارد. نکته: در فرض قبل وصیت تملیکیه بود که بعد از مرگ، خانه ملک زید باشد که در این فرض این شرط ارتکازی احراز نمی شود که میّت به ورثه اجازه داده باشد که این مقدار متعارف را تأخیر بیندازند چه بسا موصی اصلاً به شرط مقارن بودن قبول موصی له التفاتی نداشته باشد، تا گفته شود حین وصیت ملتفت این فتره بوده است فلذا تصرف در خانه بر ورثه حلال است؛ ولی در وصیت عهدیه چون می گوید این کار را برای من انجام دهید و این کار زمانی لازم دارد عرفاً انتظاری نیست که همین که شخص از دنیا رفت و بدنش هم سرد نشده است این کار انجام شود بلکه انتظار عرفی این است که بعد از مقدار متعارف عزاداری برای میّت به این امر هم در کنار امور دیگر پرداخته شود.

قسم سوم وصیت تملیکیه به مبلغ معین است؛ مثل این که بگوید «ده میلیون از ترکه برای زید باشد» که زید با ورثه به نحو کلی فی المعین شریک می شود زیرا مبلغ، معین است؛ لذا اگر غیر از خانه، مال دیگری وجود داشته باشد تصرف ورثه در خانه اشکالی نخواهد داشت.

قسم چهارم وصیت عهدیه به مبلغ معین است؛ مثل این که بگوید «بعد از من ده میلیون به زید بدهید» که در این فرض، میت با ورثه در این مبلغ، شریک است و به نحو کلی فی المعین بر ملک میت باقی است تا این که ورثه به وصیت عمل کنند؛ و البته اگر مازاد بر این خانه مال دیگری وجود داشته باشد تصرف ورثه در خانه اشکالی نخواهد داشت و اگر هم تنها همین خانه وجود داشته باشد طبق شرط ارتکازی که بیان شد تأخیر متعارف اشکالی ندارد.

قسم پنجم وصیت تملیکیه به کسر مشاع است؛ مثل این که بگوید «ان متّ فربع داری لزید» که در این صورت زید با ورثه در ترکه به نحو مشاع شریک می شود زیرا فرق بین وصیت به مبلغ معین و وصیت به کسر مشاع این است و ظاهر وصیت به مبلغ معین این است که به نحو کلی فی المعین است که اگر مقداری از اموال تلف شود باید این مقدار پرداخت شود ولی در وصیت به کسر مشاع در فرض تلف شدن اموال، ضرر بر موصی له نیز تقسیم خواهد شد.

فرض ششم وصیت عهدیه به کسر مشاع است؛ مثل این که بگوید «ان متّ فأعطوا ربع داری لزید» که در این فرض، شرط ارتکازی وجود دارد که به مقدار متعارف برای عمل به وصیت فرصت دارند و اگر این شرط ارتکازی نبود یا زمان متعارف به پایان برسد تصرف ورثه در اموال میت جایز نخواهد بود زیرا تصرف شریک در مال مشاع بدون اذن سایر شرکاء، حرام است. فرض هفتم وصیت به عنوان ثلث است؛ مثل این که بگوید «ثلث اموال را صرف امور خیریه کنید یا ثلث اموال را برای نماز و روزه خودم خرج کنید» که آقای سیستانی فرموده اند ظاهر این وصیت، مشاع است ولی شرکت در عین نیست بلکه شرکت در مالیت اموال است و عین ثلث برای ورثه است و لذا ورثه می توانند از مال دیگری قرض بگیرند و با آن، ثلث میت را پرداخت کنند و چون میت با ورثه در مالیت ثلث شریک است، تصرف ورثه در عین ثلث جایز است و نماز آن ها نیز صحیح است؛ شبیه زوجه که از قیمت بناء و درخت ارث می برد ولی از عین آن ارث نمی برد.

**جلسه ۱۹ (۹۸/۰۸/۱۲)****فروع بحث اباحه مکان مصلی**

صاحب عروه فرموده است: فالصلاة في المكان المغصوب باطلة سواء تعلق الغصب بعينه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجرا و صلى فيه شخص من غير إذن المستأجر و إن كان مأذونا من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء الميت و حق الميت إذا أوصى بثلثه و لم يفرز بعد و لم يخرج منه و حق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالما عامدا

**فرع چهارم (تعلق حق وصیت)**

صاحب عروه فرمودند: اگر میت به ثلث وصیت کند ورثه، بدون تنفیذ وصیت نمی توانند در خانه نماز بخوانند و نمازشان باطل است.

**بررسی حکم مسئله بر اساس اقسام وصیت**

بیان شد که وصیت چند قسم دارد که حکم آن ها متفاوت است؛

قسم هفتم وصیت به عنوان ثلث بود؛ مثل این که بگوید «ثلث اموالم را صرف امور خیریه کنید یا ثلث اموالم را برای نماز و روزه خودم خرج کنید»؛

صاحب عروه فرمودند: اگر میت به عنوان ثلث وصیت کند در ترکه حق پیدا می کند و نماز ورثه در خانه ارثی قبل از اخراج وصیت، حرام و باطل است.

**شرکت در مالیت**

آقای سیستانی فرمودند: ظاهر این وصیت، مشاع است ولی شرکت در عین نیست بلکه شرکت در مالیت اموال است و عین ثلث برای ورثه است و لذا ورثه می توانند از مال دیگری قرض بگیرند و با آن، ثلث میت را پرداخت کنند و چون میت با ورثه در مالیت ثلث شریک است، تصرف ورثه در عین ثلث جایز است و نماز آن ها نیز صحیح است؛ شبیه زوجه که از قیمت بناء و درخت ارث می برد ولی از عین آن ارث نمی برد.

بخلاف جایی که وصیت می کند «ربع مالم برای همسر باشد» که ظهوری در وصیت به مالیت ندارد بلکه ظاهرش این است که یک چهارم از عین اموالش برای همسر او می باشد و لذا اگر چهار خانه یکسان داشته باشد یکی از آن ها برای همسر میت

می باشد؛ ولی در وصیت به ثلث، متعارف این است که موصی نظری به اعیان ترکه ندارد بلکه می خواهد ارزش ثلث اموالش در امور خیر صرف شود و لذا ورثه می توانند عین ثلث را برای خود برداشته و پول ثلث را در راه خیر صرف کنند.

حکم شرکت در مالیت (طبق نظر مرحوم امام و آقای سیستانی) این است که: تصرف بقیه شرکاء در عین جایز است تا زمانی که تصرف، منافعی با حق شریک در مالیت نباشد؛ مانند سهم زوجه از ساختمان و باغ که اگر میت یک پسر و یک زوجه داشته باشد و یک خانه یا یک باغ از خود باقی بگذارد یک هشتم برای زوجه و هفت هشتم برای پسر است و پسر می تواند بدون پرداخت اجرت به زوجه در خانه بماند و یا خانه را اجاره بدهد و اجرت را برای خودش بردارد و در مورد باغ از میوه های آن استفاده کند و اگر زوجه درخواست ارث خود را کرد قیمت یک هشتم خانه یا باغ را به او بدهد و اگر ارث زن را ندهد حق غیر را امساک و تضییع کرده است ولی غاصب عین نیست.

البته این که شریک در مالیت هیچ حقی نسبت به منفعت ندارد نظر مرحوم امام و آقای سیستانی است ولی مرحوم خویی و مرحوم تبریزی شریک در مالیت را در منفعت سهیم می دانند لذا به نظر این آقایان، یک هشتم اجاره خانه و یک هشتم میوه هایی که بعد از فوت میت حاصل شده است برای زوجه است و زوجه در مالیت منافعی بلکه در عین منافعی شریک می باشد. این نکته را نیز باید توجه داشت که: بحث از سهیم بودن در منفعت و عدم آن، مربوط به اجاره بعد از فوت است ولی اگر میت قبل از فوت خود، خانه را اجاره دهد دیگر جای بحث ندارد زیرا آنچه به ارث می رسد خانه نیست بلکه اجرت هایی که در ذمه مستأجر مالک است به ارث می رسد.

به نظر ما اگر شرکت در مالیت پذیرفته شود مثل شرکت زوجه در مالیت بناء، فرمایش امام ره و آقای سیستانی را نمی توان ردّ کرد و نتیجه این خواهد شد که تصرف در عین بدون اذن شریک در مالیت، جایز خواهد بود و لذا آقای سیستانی نیز فرموده اند وصیت به عنوان ثلث موجب شرکت در مالیت می شود و چون شریک در مالیت است و شریک در عین نیست، تصرف ورثه در آن جایز و نماز آنها صحیح است.

و این که مرحوم خویی و مرحوم تبریزی فرموده اند که شریک در مالیت، در منافعی هم شریک است دلیلی بر آن پیدا نکردیم زیرا باید به سیره عقلاء رجوع کنیم و ما موردی در سیره و ارتکاز عقلاء پیدا نکردیم که شریک در مالیت باشد و با سایر شرکاء که در عین شریک اند نسبت به منافعی یا اجرت منافعی نیز سهیم باشد؛ چرا که نوع مواردی که بین عقلاء وجود دارد شراکت در عین و اشاعه در عین است و مورد اشاعه در مالیت نادر است.



**دو مثال برای شرکت در مالیت**

ما مثالی برای شرکت در مالیت در بین عقلاء پیدا کردیم و آن مثال این است که: شخصی مسی را از مس فروش، خریداری می کند و بعد آن را به ظرف زینتی تبدیل می کند به گونه ای که صد هزار تومان خریداری کرد و الآن ده میلیون ارزش پیدا کرده است؛ مس فروش به خاطر غبن و این که مس دویست هزار تومان ارزش داشته است از خیار غبن استفاده می کند و معامله را فسخ می کند و دلیلی نداریم که فروشنده را از فسخ معامله منع کرده و مشتری ملزم به پرداخت ما به التفاوت شود؛ برخی فقهاء از جمله مرحوم خویی در مصباح الفقاهه و آقای سیستانی فرموده اند: فسخ نافذ است و چون مشتری مس را به ظرف تبدیل کرده است و قیمت آن افزایش پیدا کرده است با مغبون در ماده خام به نسبت مالیتی که در مس ایجاد کرده است، در مالیت شریک می شود؛ یعنی اگر خود مغبون ظرف را بر می دارد دویست هزار تومان سهم خود او بوده است و لذا نه میلیون هشتصد هزار تومان سهم خریدار می شود و به او پرداخت می کند و البته مشتری نمی تواند عین را مطالبه کند. و این که گفته شود که ماده خام برای مغبون باشد و هیئتی که مشتری ایجاد کرده است برای مشتری باشد، عقلایی نیست زیرا تفکیک بین مالکیت ماده و مالکیت هیئت عقلائی نیست.

البته مرحوم خویی در فتوا، آنچه را در مصباح الفقاهه فرموده اند را پیاده نکرده اند و فرموده اند مغبون می تواند معامله را فسخ کند و ظرف مسی را بفروشد و مشتری نیز هیچ حقی نسبت به آن ظرف ندارد زیرا ظرف ساختن مشتری به دستور فروشنده نبوده است و مشتری در ملک خودش ظرف ساخت و فروشنده هم بعد از فسخ، ملک خود را پس می گیرد و لذا وجهی ندارد که فروشنده به مشتری پول بدهد. ولی به نظر می رسد آنچه مرحوم خویی در مصباح الفقاهه در بحث استدلالی فرموده اند عقلائی است که مثالی برای شرکت در مالیت است.

مثال دوم برای شرکت در مالیت این است که: در روایت ذکر شده است که اگر بایع گوسفند مریض را به صد هزار تومان فروخت ولی سر و پوستش را برای خود قرار داد که بعد از ذبح به او بدهند؛ در صورتی که گوسفند سالم شود بایع نمی تواند بر أخذ سر و پوست اصرار کند زیرا این کار اضرار به مشتری است و جایز نیست؛ بلکه باید به نسبت بفروشد یعنی وقتی مریض بود سر و پوستش پنجاه هزار تومان و بقیه بدن صد هزار تومان ارزش داشت یعنی سر و پوست یک سوم قیمت گوسفند می شود و حال که قیمت گوسفند دومیلیون تومان شده است یک سوم آن برای بایع خواهد بود؛ ظاهر روایت این

است که شرکت در مالیت را بیان می کند به این خاطر که بایع حق مطالبه رأس و جلد را ندارد و تنها می تواند بالنسبه، مالیت و قیمت رأس و جلد را اخذ کند.

ما دو مثال برای شرکت در مالیت یافتیم که یک مثال عقلایی و دیگری تعبدی و با استفاده از روایات است؛ آیا واقعاً در ارتکاز عقلاء در این مثال ها، واضح است که شریک در مالیت نسبت به منافع و اجرت هم سهم دارد؟! هر چند فتوای مرحوم خوئی و مرحوم تبریزی همین است ولی برای ما واضح نیست که مثلاً اگر صاحب مس، معامله را فسخ کرد و ظرف مسی را اجاره دارد، مشتری نیز در منفعت اجاره ظرف، سهم باشد. و ما دلیل قانع کننده ای بر سهم بودن شریک در مالیت نسبت به منافع و اجرت، پیدا نکردیم.

خلاصه این که مرحوم خوئی و تبریزی اشکالی کبروی به فرمایش آقای سیستانی کرده اند که اگر شرکت، به نحو شرکت در مالیت هم باشد، تصرف بر شریک دیگر بدون اذن شریک حرام است و اگر اجاره داده شود بالنسبه نیز بخشی از منفعت برای او خواهد بود.

ولی ما به آقای سیستانی اشکال صغروی داریم که: هر چند بر ورثه جایز است که پول بدهند و ثلث میت را تملک کنند ولی چه دلیلی وجود دارد که ورثه، مالک عین ثلث اند و قبل از پرداخت پول و تنفیذ وصیت نیز عین ثلث برای ورثه است؟! یعنی شرکت در مالیت به این معنا که جایز است از مال دیگری، ثلث پرداخت شود و عین ثلث تملک شود صحیح است ولی شرکت در مالیت به این معنا که ورثه قبل از پرداخت پول نیز مالک عین باشند و احکام مالکیت عین را مترتب کنند، دلیل ندارد. به تعبیر دیگر وقتی گفته می شود «من بعد وصیه یوصی بها او دین» متفاهم عرفی این است که ثلث کنار گذاشته شود و دو ثلث دیگر تقسیم شود نه این که عین آن ثلث هم تقسیم شود و تنها مالیت مورد وصیت است؛ بلکه عین ثلث بر ملک میت ولو به مقتضای استصحاب، باقی می ماند و دلیل نداریم که به ورثه منتقل شود. البته در ارث زوجه دلیل داریم که «ترث من البناء قیمتهاً» ولی در اینجا دلیل نداریم.

تذکر: استصحاب بقای ملکیت در فرض شک در انتقال ملکیت، از مسلمات فقه است و کسانی که منکر استصحاب در شبهات حکمیه اند نیز این استصحاب را قبول دارند.

نکته: اشکالی وجود ندارد در این که میت بعد از فوت هم می تواند مالک باشد و لذا انسان قبل از موت نسبت به تمام اموالش اختیار دارد ولی بعد از موت تنها نسبت به ثلث اموال حق دارد و می تواند ثلث اموال را در ملک خود باقی بگذارد و برای اموری که خود صلاح می داند وصیت کند وقتی میت می گوید این خانه من برای عزاداری باشد یعنی ملک میت می ماند و در

آن عزاداری می شود. و میت حتّی بعد از فوت نیز می تواند مالک شود اگر مقتضی از قبل وجود داشته باشد مثل این که شخصی توری را عاریه کرد و به دریا انداخت و قبل از صید ماهی از دنیا رفت و بعد از سه روز ماهی ها به صید می افتند و فرزندان از مرگ پدر مطلع می شوند که این ماهی ها ملک ورثه نیست زیرا آن ها حیازت نکرده اند بلکه ملک میت است و اگر وصیت به ثلث کرده باشد از همین ماهی ها هم ثلثش جدا شده و برای اموری که وصیت کرده مصرف می شود. در این مثال، به خاطر وجود مقتضی، میت مالک می شود تا چه برسد به فرضی که ملکیت از قبل وجود داشته است و قرار است این ملکیت برای میت استمرار پیدا کند که بدون اشکال است.

مرحوم خویی در بحث خمس و نیز مرحوم امام فرموده اند: خمس به نحو شرکت در عین است یعنی امام علیه السلام یک پنجم ربح را مالک است ولی مرحوم خویی فرموده اند که مکلف می تواند از مال دیگری خمس را پرداخت کند و شارع به مکلف ولایت داده است که سهم خمس را با پول مبادله کند ولی در عین حال، شرکت در عین است. و لذا ممکن است که شرکت در عین باشد و بتوان از مال دیگری آن مال را به نحو معاوضه قهریه پرداخت کرد. (یعنی بعدی ندارد که در وصیت به ثلث بگوییم که ورثه و موصی له در عین شریک اند ولی اگر از مال دیگری آن ثلث پرداخت شود عین برای ورثه خواهد شد)

### فرع پنجم (تعلق حق سبق)

صاحب عروه فرموده است: اگر کسی حق سبق به مکانی پیدا کند، مثل این که در مباحات اصلی مثل بیابان، فرشی پهن کند و دیگری بدون اجازه در آن مکان نماز بخواند، بنا بر اقوی نماز او باطل است یا مثل این که کسی حق سبق در مسجد داشته باشد و دیگری آن را بگیرد و در آن نماز بخواند. و نظر مشهور نیز همین است.

صاحب جواهر و قبل از ایشان مرحوم بحر العلوم در دره نجفیه اشکال کرده اند که: آنچه حرام است مزاحمت با شخصی است که حق سبق دارد و تصرف در این مکان حرام نیست و مزاحمت و منع دیگران از تصرف، غیر از تصرف و نماز در این مکان است و تصرف در این مکان جایز است ولی منع دیگران از استفاده از حقشان حرام است.

مرحوم بحر العلوم در دره نجفیه می فرماید: «و الغصب فی مشترک بالمسجد غیر مزیل صحة التّعبّد» یعنی غصب در مکان مشترک مثل مسجد، رافع صحت عبادت نیست.

صاحب جواهر می فرماید: هر حقی این حکم را ندارد و در مورد حق السبق در احياء که از آن به حق التحجیر تعبیر می شود این حکم جاری نیست و اگر کسی از این حق منع کند تصرفش حرام و نمازش باطل است (البته باید با مجوز قانونی باشد و

آقای سیستانی فرموده اند اگر بدون مجوز قانونی باشد مالک نخواهد شد) و تنها در حق السبق نسبت به انتفاع، حکم بالا جاری است مثل انتفاع از مسجد و انتفاع از مباحات عامه که دلیلی نداریم تصرف شخص دوم در این مکان حرام باشد و تنها مزاحمت و منع شخص سابق از تصرف، حرام است و اگر شخص دوم منع کند و شخص سومی در آن مکان نماز بخواند نماز آن شخص سوم صحیح است و کار حرامی هم انجام نداده است.

برخی علماء در حاشیه عروه با صاحب جواهر موافقت کرده اند مثل محقق عراقی که در حاشیه بر عبارت «الاقوی بطلان الصلاة» فرموده اند «بل الاقوی خلافه» و مرحوم امام فرموده اند این کلام صاحب عروه اقوی نیست «لا قوّة فیه» که نتیجه اش احتیاط واجب خواهد بود. و مرحوم خویی مثل محقق عراقی فتوا می دهند که دفع کسی که حق سبق دارد حرام است ولی بعد از دفع او مزاحمت با او، تصرف در این مکان و نماز خواندن در این مکان، دلیلی بر حرمت ندارد.

و انصافاً این فرمایش صحیح است و ما در ارتکاز عقلاء و متشرعه بیش از حرمت دفع و مزاحمت با آن شخص سابق، نمی فهمیم؛ نمی گوئیم مسأله روشن است بلکه شک داریم و با وجود شک، برائت از حرمت تصرف جاری می شود. و البته حقّ شخص استمرار دارد و هنوز هم دفع او حرام است و آن شخص طرف دیگر ایستاده و هنوز راضی نیست و نماز هم مقارن با دفع او است و البته نماز هم نخواند نمی گذارد شخص دیگر از این مکان استفاده کند و نماز خواندن و دفع غیر، تغایر وجودی دارند و اجتماع امر و نهی لازم نمی آید.

عمده در مقام سه روایت است که باید مورد بررسی قرار بگیرد که مطابق نظر مشهور است یا با نظر صاحب جواهر مطابقت دارد.

## جلسه ۲۰ (۹۸/۰۸/۱۲)

### فروع بحث اباحه مکان مصلی

صاحب عروه فرموده است: فالصلاة في المكان المغصوب باطلة سواء تعلق الغصب بعينه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلى فيه شخص من غير إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء المیت و حق المیت إذا أوصى بثلثه و لم يفرز بعد و لم يخرج منه و حق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً

**ادامه فرع پنجم (تعلق حق سبق)**

بحث راجع به این بود که؛ اگر برای شخصی، حق سبق در مکان مباح یا مشترک ثابت شود مثل این که شخصی در مسجد در صف اول نماز جماعت جانمازی قرار دهد و بیرون رود و شخصی دیگر جانماز او را در صف دوم قرار می دهد و جای او می ایستد در حالی که شخص اول راضی نیست؛ مشهور فرموده اند نماز باطل است.

و لکن مرحوم بحر العلوم، صاحب جواهر، مرحوم خویی و آقای سیستانی نماز را صحیح دانسته اند به این خاطر که دلیلی بر حرمت تصرف در مکان وجود ندارد و تنها مزاحمت با آن شخص و دفع آن شخص، حرام است و این حرام اقتضا نمی کند که تصرف در آن مکان بعد از دفع او و دور کردن آن شخص از این مکان، حرام باشد که ما عرض کردیم این مطلب صحیح است. ولی شبهه ای که وجود دارد این است که؛ اگر بقاء دفع این شخص، به ایستادن در مکان باشد و اگر این شخص دوم از این مکان برود این شخص اول، به جای خود می آید و همان طور که احداث مزاحمت این شخص، حرام است ابقای مزاحمت این شخص نیز حرام است و ممکن است کسی بگوید ابقای مزاحمت به همین نمازی است که این شخص دوم می خواند؛ بله اگر شخص اول را از مسجد بیرون کند و درب را ببندد یا شخصی را قرار دهد که نگذارد آن شخص اول جلو بیاید مشکلی نخواهد داشت و مزاحمت او به بستن درب مسجد یا گماشتن دیگری است؛ ولی اگر شخص اول به این خاطر که شخص دوم جای او را اشغال کرده است نمی تواند جلو بیاید، در این صورت گفته می شود که دفع آن شخص و مزاحمت آن شخص مستند به نماز خواندن شخص دوم می شود و لذا نماز خواندن مصداق مزاحمت آن شخص است و در نتیجه نماز با حرام متحد و باطل می شود.

این شبهه قابل جواب است؛

أولاً؛ مزاحمت غیر از بودن در این مکان است و مزاحمت این است که شخص دوم نمی گذارد شخص اول در این مکان قرار گیرد و چه بسا شخص دوم در این مکان نباشد ولی نگذارد شخص اول در این مکان نماز بخواند و ترکیب مزاحمت با بودن شخص دوم در این مکان، ترکیب اتحادی نیست.

ثانیاً؛ بر فرض کسی اصرار کند که بودن در این مکان، مصداق مزاحمت و یا علت تامه مزاحمت است و علت تامه حرام مبعوض است (که البته ما این ادعا را قبول نداریم و برای ما واضح نیست)؛ جواب نهایی این است که نهایت می توانید بگویید کون فی هذا المكان حرام است به این خاطر که مصداق مزاحمت با شخصی است که حق سبق دارد ولی تصرف در این مکان حرام نخواهد بود؛ چه بسا کون فی مکان مثل بودن در مجلس حرام، حرام باشد (مثل این که از برخی روایات استفاده می شود

که بودن در مجلس غیبت، حرام است) ولی حرام بودن «بودن در مکانی» غیر از حرمت تصرف در آن مکان است و این دو با هم تفاوت دارند و وجه بطلان نماز این بود که مصداق تصرف در ارض غیر است و در اینجا نماز، مصداق تصرف در ارض غیر نیست و لذا اگر کسی در جایی نماز بخواند که موسیقی حرام نواخته می شود هر چند بودنش در این مکان، حرام است ولی تصرف و سجود و نماز این شخص در این مکان، حرام نخواهد بود و لذا بر فرض مزاحمت، مصداق کون فی هذا المكان باشد، و لکن با افعال صلاتی متحد نیست یعنی سجود بر این مکان مصداق مزاحمت نیست و اگر در این مکان بایستد و سجده نکند باز مزاحمت محقق می شود و لذا مزاحمت با بودن در این مکان حاصل می شود چه سجده کند و چه سجده نکند و تصرف در این مکان، نقشی در مزاحمت ندارد.

## روایات مربوط به تعلق حق سبق

البته سه روایت راجع به حق سبق وجود دارد و ممکن است کسی از این روایات استفاده کند که تصرف دیگران در مکانی که حق سبق وجود دارد حرام است؛

## روایت اول

مرسله کافی: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ نَكُونُ بِمَكَّةَ أَوْ بِالْمَدِينَةِ أَوْ الْحِيرَةِ أَوْ الْمَوَاضِعِ الَّتِي يُرْجَى فِيهَا الْفَضْلُ فَرُبَّمَا خَرَجَ الرَّجُلُ يَتَوَضَّأُ فَيَجِيءُ آخِرُ فَيَصِيرُ مَكَانَهُ قَالَ مَنْ سَبَقَ إِلَى مَوْضِعٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ يَوْمَهُ وَلَيْلَتَهُ.<sup>۱</sup>

مکان مقدسی در مکه و مدینه است و شخصی، مشغول عبادت است و وقتی برای وضو می رود شخص دیگری جای او را می گیرد؛ حضرت می فرماید «من سبق إلى موضع فهو أحق به يومه و ليلته»؛ گفته می شود که مفاد روایت این است که شخص سابق، أحق به این موضع است؛ یعنی این مکان، متعلق حق غیر است نه این که صرفاً دفع آن شخص حرام است. و نماز در این مکان، نماز در مکانی می شود که متعلق حق غیر است و اشکال پیدا می کند.

## روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع سُوقُ الْمُسْلِمِينَ كَمَسْجِدِهِمْ فَمَنْ سَبَقَ إِلَى مَكَانٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ إِلَى اللَّيْلِ قَالَ وَكَانَ لَا يَأْخُذُ عَلَى بُيُوتِ السُّوقِ كِرَاءً.<sup>۱</sup>

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۴، ص ۵۴۶.

سند روایت خوب است: کافی از محمد بن یحی عطار نقل می کند که نجاشی راجع به او می گوید «شیخ أصحابنا فی زمانه ثقة عین کثیر الحدیث» و محمد بن یحیی از احمد بن محمد بن عیسی یا از احمد بن محمد بن خالد برخی نقل می کند. و محمد بن یحیی دوم، محمد بن یحیی الخزّاز است که نجاشی او را هم توثیق کرده است «ثقه عین». و طلحة بن زید توثیق ندارد. مرحوم خوبی فرموده است که طلحة بن زید از رجال کامل الزیارات است و طبق کلام ابن قولویه که فرموده است «و قد علمنا أنا لا نحیط بجميع ما روی عنهم فی هذا المعنی و لا فی غیره لکن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فیهِ حدیثاً روی عن الشذاذ من الرجال یؤثر ذلک عنهم عن المذكورین غیر المعروفین بالروایة المشهورین بالحدیث و العلم»؛<sup>۱</sup> یعنی من از احادیثی اطلاع دارم که از طریق ثقات از اصحاب به من رسیده است که شهادت به وثاقت رجال کتاب کامل الزیارات است و طلحة بن زید نیز از رجال این کتاب است.

ولی مرحوم خوبی بعداً از این نظریه برگشتند و فرمودند به خاطر کثرت نقل ابن قولویه از افراد ضعیف، اطمینان ایجاد می شود که این توثیق عام مراد ابن قولویه نیست و لذا توثیق مذکور مختص به مشایخ بلا واسطه است که ابن قولویه بدون واسطه از آن ها روایت نقل می کند.

و ما عرض کردیم که عبارت ابن قولویه از ابتدا، بیش از این ظهور نداشت که می خواهد مشایخ بدون واسطه خود را توثیق کند؛ زیرا بحث در این نبود که رجال کامل الزیارات ثقه اند یا ثقه نیستند بلکه ایشان فرموده اند که من اسم این کتاب را کامل الزیارات گذاشتم ولی بدانید که احاطه به جمیع روایات در رابطه با زیارات ندارم و تنها به آنچه از طریق ثقات از اصحاب به دست ما رسیده است، احاطه دارم؛ یعنی من تنها به مطالبی که مشایخ من گفته اند احاطه دارم و این که مشایخ ثقات از افراد ضعیف نقل کنند یا از افراد ثقه نقل کنند در احاطه ابن قولویه تأثیری ندارد؛ یعنی استاد ابن قولویه این زیارت نامه را نقل می کند و ابن قولویه به آن اطلاع پیدا می کند چه راوی بعدی ثقه باشد و چه ثقه نباشد. و ابن قولویه می گوید من اطلاع از همه زیارت نامه ها ندارم و احاطه ندارم جز آنچه ثقات برایم نقل کرده اند و بیان نمی کند که من در این کتاب، تنها آنچه ثقات گفته اند را نقل می کنم. و جالب این است که شیخ طوسی طلحه را عامی المذهب می داند و لذا تعبیر «ما وصل إلینا من طریق الثقات من أصحابنا» چگونه می خواهد شامل آن بشود. (یا در تفسیر قمی که تعبیر «مشایخنا الثقات» دارد شامل شخص عامی المذهب نمی شود)

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۶۶۲.

۲ کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج ۱، ص ۴.

وجه این که طلحه بن زید را ثقه می دانیم این است که؛ شیخ طوسی در فهرست فرموده است «له کتاب و هو عامی المذهب إلا أن کتابه معتمد»؛ اگر طلحه ثقه نباشد چگونه ممکن می شود که کتاب او مورد اعتماد باشد و چگونه احتمال جعل کنار گذاشته می شود؟! و این که گفته شود معتمد بودن کتاب دلالت بر وثاقت مؤلف ندارد چرا که چه بسا اعتماد به کتاب از این حیث بوده است که تک تک روایات کتاب بررسی شده و به این نتیجه رسیده ایم که کتاب، کتاب معتمدی است، خلاف ظاهر است؛ بلکه وقتی ببینند هشتاد درصد کتاب او درست است کشف می کردند که راوی ثقه است و به قول آقای زنجانی، متن شناسی یکی از اسباب توثیق افراد بوده است. و لذا هر جا تعبیر «کتابه معتمد» ذکر شود آماره بر وثاقت خواهد بود (و تعبیر کتابه معتمد راجع به شخص دیگری نیز بیان شده است). و البته ظاهر «کتابه معتمد» این است که أصحاب بر کتاب او اعتماد دارند نه این که خود شیخ طوسی به کتاب او اعتماد کند که در این صورت تعبیر به «أعتمد بکتابه» می کرد.

و البته معتمد بودن کتاب تنها از حیث این است که کتاب این شخص است و به این معنا نیست که از هر کسی در این کتاب، نقل روایت کرده باشد آن شخص نیز ثقه است و مورد اعتماد است.

نکته: در این دو روایتی که بیان شد اختلافی در حدّ حق سبق وجود دارد؛ در روایت اول بیان کرد «أحق به یومه و لیلته» و در روایت دوم تعبیر به «أحق به إلی اللیل» کرد و این دو تعبیر قابل جمع است زیرا در روایت اول راجع به مکان مقدسی که برای عبادت است صحبت می کند که در روز و شب عبادت صورت می گیرد ولی روایت دوم راجع به سوق است و سوق عادتاً روز بوده است و شب جمع می شده است.

## روایت سوم

مرسله ابن ابی عمیر: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَوَّقُ الْمُسْلِمِينَ كَمَسْجِدِهِمْ يَعْنِي إِذَا سَبَقَ إِلَى السُّوقِ كَانَ لَهُ مِثْلُ الْمَسْجِدِ.<sup>۱</sup>

و ما مراسیل ابن ابی عمیر را وفقاً للسید الزنجانی و السید السیستانی، قبول کرده ایم.

## نتیجه بحث روایی

و به هر حال سند روایت دوم خوب است؛ البته شاید کسی بگوید که روایت دوم تعبیر به «فهو أحق بهذا المكان» کرد یعنی شخص سابق نسبت به این مکان، حق پیدا می کند و شخص دوم در جایی نماز می خواند که متعلق حق غیر است.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۱۵۵.



انصاف این است که از این روایات بیش از نکته عقلانیّه استفاده نمی شود و «أحق به» با «أحق بالانتفاع به» نیز سازگاری دارد از این باب که دفع او و مزاحمت با او جایز نیست و همین نکته کافی است که تعبیر «من سبق إلى مكان فهو أحق به» ذکر شود و به این معنا نیست که بعد از مزاحمت، تصرف در این مکان جایز نیست و اگر شک هم ایجاد شود به برائت از حرمت تصرف در این مکان رجوع می شود. و البته بدون شک، شخص اول می تواند پول بگیرد و از حق خود بگذرد که تنازل از حق به ازای ثمنی است و اشکال ندارد. و حق انتفاع به معنای ملکیت منفعت نیست بلکه به معنای جواز انتفاع است که قابل اسقاط است.

### تمکیل بحث راجع به تعلق حق دین

بحثی راجع به دین میّت باقی مانده است که آن را به صورت ناقص بیان می کنیم تا راجع به آن تفکر و کار شود؛ بیان کردیم طبق قاعده، همان طور که مرحوم خوئی فرموده اند، دین میّت بر ملک میّت باقی می ماند؛ یعنی کسی که فوت می کند و بدهکار است به مقدار دین او به ورثه منتقل نمی شود و بر ملک میت باقی می ماند؛ ولی مشهور مثل شیخ طوسی در مبسوط صریحاً گفته اند که تمام ترکه متعلقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می شود.

و لکن روایتی صحیحه وجود دارد که در مقابل این دو نظر قرار دارد؛

حُمَيْدُ بْنُ زَيْدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع - عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ عَلَيْهِ دَيْنًا وَ تَرَكَ عَبْدًا لَهُ مَالٌ فِي التَّجَارَةِ وَ وَلَدًا وَ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَالٌ وَ مَتَاعٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ اسْتَدَانَهُ الْعَبْدُ فِي حَيَاةِ سَيِّدِهِ فِي تِجَارَتِهِ وَ إِنْ الْوَرَثَةُ وَ غُرَمَاءُ الْمَيْتِ اخْتَصَمُوا فِيمَا فِي يَدِ الْعَبْدِ مِنَ الْمَالِ وَ الْمَتَاعِ وَ فِي رَقَبَةِ الْعَبْدِ فَقَالَ أَرَى أَنْ لَيْسَ لِلْوَرَثَةِ سَبِيلٌ عَلَى رَقَبَةِ الْعَبْدِ وَ لَا عَلَى مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَتَاعِ وَ الْمَالِ إِلَّا أَنْ يُضْمِنُوا دَيْنَ الْغُرَمَاءِ جَمِيعًا فَيَكُونَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ لِلْوَرَثَةِ فَإِنْ أَبَوْا كَانَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ لِلْغُرَمَاءِ يَوْمَ الْعَبْدِ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ ثُمَّ يُقَسَّمُ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ بِالْحِصَصِ فَإِنْ عَجَزَ قِيَمَةُ الْعَبْدِ وَ مَا فِي يَدِهِ عَنْ أَمْوَالِ الْغُرَمَاءِ رَجَعُوا عَلَى الْوَرَثَةِ فِيمَا بَقِيَ لَهُمْ إِنْ كَانَ الْمَيْتُ تَرَكَ شَيْئًا قَالَ وَ إِنْ فَضَلَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ وَ مَا كَانَ فِي يَدِهِ عَنْ دَيْنِ الْغُرَمَاءِ رُدَّ عَلَى الْوَرَثَةِ<sup>۱</sup>.

شخص فوت کرد در حالی که بدهکار بود و ترکه میّت یک عبد و اموالی که در دست عبد بوده است و با آن تجارت می کرده است، می باشد؛ ورثه با دینان میّت تنازع کردند که ما برای دین خود، این عبد و مالی که در دست او می باشد را تملک می کنیم ولی ورثه گفتند این عبد و مال در دست او، ارث ما می باشد. حضرت فرمودند ورثه هیچ حقی نسبت به عبد و مال در

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۳۰۳.

دست او ندارند مگر این که نسبت به دین میّت از ورثه ضمان بگیرند یعنی ضمان شرعی صورت بگیرد و ذمه میّت به ذمه ورثه منتقل شود و طلبکارها هم راضی به این ضمان باشند. و احتمال هم دارد که مراد ضمان عقلایی باشد یعنی تعهد بدهند که دین میّت را پرداخت کنند. این دو احتمال وجود دارد. اگر ضمان صورت بگیرد، عبد و مال در دست او برای ورثه می شود؛ حال اگر ورثه نسبت به قبول ضمان، ابراء کنند عبد و مال در دست او، ملک غرماء میّت می شود و عبد و مال در دست او قیمت گذاری می شود و مقدار موجود بین غرماء به نسبت توزیع می شود و چه بسا وافی به تمام بدهی طلبکارها نباشد و اگر کم آمد غرماء به ورثه رجوع می کنند و اگر ترکه دیگری از میّت باقی مانده باشد آن ها را نیز می گیرند و اگر قیمت عبد و مال در دست عبد بیشتر شد به ورثه بر می گردانند.

در این روایت بیان می کند که اگر ورثه از قبول ضمان نسبت به دین میّت ابراء کنند، عبد و آنچه در دست عبد است برای طلبکاران می باشد؛ در حالی که مشهور برای ورثه و مرحوم خویی برای میّت دانستند و فیما نعلم کسی قائل به مفاد این روایت و انتقال ترکه به غرماء نشد و هر چند به این روایت استدلال می کنند ولی در این رابطه به این روایت، استدلال نکرده اند.

صاحب وسائل فرموده است: مفاد روایت این است که ترکه از ابتدا ملک دیّان می شود و اگر طلب دیّان استیفاء شود و زیاد آمد در این هنگام زیادی را به ورثه می دهند.

مفاد این روایت و این که ترکه ملک طلبکارها باشد، خلاف مرتکز است و لذا حمل می شود بر این که طلبکارها حق استیفاء نسبت به طلب خود از ترکه را دارند و ورثه حق مزاحمت طلبکارها را ندارند ولو این که بگویند ما این بدهی را از مال خود می دهیم و ضمان و نقل ذمه میّت به ذمه ورثه، مشروط به قبول طلبکارها می باشد.

لذا ظاهر روایت ولو به قرینه فهم مشهور، این است که اگر معلوم نبود ترکه وافی به بدهی است (زیرا تعبیر می کند اگر کم آمد این گونه عمل کنید و اگر زیاد آمد این گونه عمل کنید) و ورثه نخواهند بدهی میّت را بدهند (زیرا اگر می خواستند بدهی میّت را از ترکه یا از مال دیگری بدهند دیگر نزاع معنا نداشت در حالی که در روایت فرض شده که ورثه با غرماء به اختصاص پرداخت اند) دیّان حق دارند ترکه میّت را نگه دارند تا حساب معلوم شود و نگذارند ورثه، ترکه را تقسیم کنند تا دست طلبکارها خالی بماند.

لذا این که بعد از موت میّت، ترکه خود به خود ملک دیّان شود خلاف تسالم أصحاب است و این روایت نیز ولو به ضم ارتکاز عقلاء و فقهاء قابل توجیه است؛ و مفاد روایت این است که غرماء حق حبس و توقیف اموال میّت را دارند تا قیمت گذاری

شود و غرماء به اندازه دین خود از آن بردارند یا این که ورثه از جایی دیگر پرداخت کنند و یا این که نقل ذمه شود و دیان راضی شوند که بعداً پرداخت شود.

## جلسه ۲۱ (۹۸/۰۸/۱۴)

### فروع بحث اباحه مکان مصلی

صاحب عروه فرموده است: فالصلاة في المكان المغصوب باطلة سواء تعلق الغصب بعينه أو بمنافعه كما إذا كان مستأجراً و صلى فيه شخص من غير إذن المستأجر و إن كان مأذوناً من قبل المالك أو تعلق به حق كحق الرهن و حق غرماء الميت و حق الميت إذا أوصى بثلثه و لم يفرز بعد و لم يخرج منه و حق السبق كمن سبق إلى مكان من المسجد أو غيره فغصبه منه غاصب على الأقوى و نحو ذلك و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً

### تمکیل بحث راجع به تعلّق حقّ دیان

در جلسه قبل، مطلبی تکمیلی راجع به دین میت بیان کردیم که در این جلسه این مطلب را بیشتر توضیح می دهیم؛ راجع به دین میت، سه نظر وجود دارد؛

نظر اول، نظر مشهور است؛ مراد از «الارث بعد الدین» در آیات و روایات، بعدیت تراحیمه است یعنی تمام ترکه به ورثه منتقل می شود ولی حق دیان در ترکه محفوظ است و نباید تصرف ورثه در ترکه، مزاحم ادای دین باشد.

نظر دوم نظر مرحوم خوئی و مرحوم تبریزی است؛ مراد از «الارث بعد الدین» بعدیت رتبیّه و لحاظیه است یعنی شارع در ترکه میت، ابتدا دین را لحاظ می کند و بعد ما عدا دین، ارث می شود و به مقدار دین بر ملک میت باقی می ماند و به ارث نمی رسد ولی به مقدار غیر از دین را از ابتدا ورثه مالک می شوند و می توانند بر ملک مشاع خود معامله انجام دهند.

نظر سوم این است که؛ مراد از «الارث بعد الدین» بعدیت خارجیه است یعنی تا ورثه، دین میت را آداء نکند تمام ترکه بر ملک میت باقی می ماند ولو سال ها طول بکشد یعنی ابتدا باید دین را آداء کنند و بعد از آدای دین، شرعاً مالک ارث می شوند؛ محقق داماد در کتاب الصلاة این مطلب را از آیات و روایات استظهار کرده اند و تنها به خاطر نکته ای (که بعداً بیان خواهیم کرد) قائل به تفصیل شده اند؛

محقق داماد فرموده اند؛ ظاهر آیات بعدیت زمانیّه و خارجیه است و مراد از «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» بعدیت زمانیّه است یعنی بعد از اخراج دین و وصیت و عمل به آن، نوبت به ارث می رسد. به نظر ما این معنا، خلاف ظاهر است و آیه تعبیر به «من بعد تنفیذ الوصیه و أداء الدین» نکرد و ظاهر بعدیت در آیات، بعدیت رتبیّه و لحاظیه است.

ولی روایاتی مطرح می شود که انصافاً دلالت آن بر مدّعی محقق داماد قوی است ولی کسی به بعدیت خارجیه ملتزم نشده است و تنها نقل شده است که ابن ادریس فرموده است که شرعاً ورثه نسبت به سهام ارث، مالک می شوند ولی مانند غیر مالک و به حکم غیر مالک اند یعنی ممنوع التصرف اند ولی محقق داماد فرموده اند ظاهر روایات این است که ورثه قبل از ادای دین اصلاً مالک نمی شوند.

عمده روایت که انصافاً بر فرمایش محقق داماد دلالت می کند روایت عبّاد بن صهیب است؛

مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ فَرَطَ فِي إِخْرَاجِ زَكَاتِهِ فِي حَيَاتِهِ فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ حَسَبَ جَمِيعٍ مَا كَانَ فَرَطَ فِيهِ مِمَّا لَزِمَهُ مِنَ الزَّكَاةِ ثُمَّ أَوْصَى بِهِ أَنْ يُخْرَجَ ذَلِكَ فَيُدْفَعُ إِلَى مَنْ يَجِبُ لَهُ قَالَ جَائِزٌ يُخْرَجُ ذَلِكَ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ دَيْنٍ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ لَيْسَ لِلْوَرَثَةِ شَيْءٌ حَتَّى يُؤَدُّوا مَا أَوْصَى بِهِ مِنَ الزَّكَاةِ.<sup>۱</sup>

فرض روایت این است که شخصی در اخراج زکاتش تفریط کرده و زکات را تلف کرده (عادتاً کسی که تفریط می کند در تمام حیاتش تفریط می کند و لذا گندم ها و اُمثال آن را می خورد و یا می فروشد و از پول آن استفاده می کند) و لذا زکات به ذمه او آمده است و زکات به منزله دین می شود و وقتی میت بدهکار باشد «لیس للورثه شیء حتی يؤدّوا ما أوصى به من الزكاة»؛ یعنی ورثه مالک هیچ چیزی نیستند تا این که زکات میت را پرداخت کنند و ظاهر این است که تا ورثه، دین را أداء نکنند نمی توانند در ترکه تصرف کنند و نماز در خانه قبل از ادای دین، باطل است.

روایت دوم موثقه سکونی است؛

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَوَّلُ شَيْءٍ يُبَدَأُ بِهِ مِنَ الْمَالِ الْكَفَنُ ثُمَّ الدِّينُ ثُمَّ الْوَصِيَّةُ ثُمَّ الْمِيرَاثُ.<sup>۲</sup>

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۵۴۷.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۲۳.

مرحوم داماد در استدلال به این روایت فرموده اند؛ ظاهر روایت این است که ابتدا باید کفن از مال اخراج شود و بعد دین و بعد وصیت و در انتها نوبت به ارث می رسد؛ این کلام به این معنا است که تا کفن اخراج نشده است (و در خارج به میت کفن نپوشانده اند مثلاً هنوز در بیمارستان است و به خاطر عدم تسویه مالی مرخصش نکرده اند) طلبکارها حق مطالبه دین خود را ندارند.

انصافاً دلالت این روایت ناتمام است؛ زیرا این روایت بیانی عرفی است و به صدد بیان ترتیب است یعنی کفن مقدم بر همه است و اگر پول بیشتر باشد نوبت به موارد دیگر می رسد و لذا اگر پول به اندازه همه وجود داشته باشد مشکلی ندارد که اول دین پرداخت شود و بعد کفن میت خریداری شود و میت کفن شود؛ مثل این که اگر کسی بخواهد خیرات بدهد گفته می شود «ابتدا به فقرای فامیل و بعد به فقرای همسایه و بعد به فقرای شهر خیرات بدهید» که معنای این جمله ترتیب است نه این که اگر به اندازه همه این موارد، مال برای خیرات وجود داشت و برخی از اقوام فقیر مسافرت بودند نوبت به تقسیم خیرات به همسایه های فقیر نرسد.

و جالب این است که محقق داماد روایت را این گونه معنا می کنند «یخرج الکفن ثم یخرج الدین ثم یخرج الوصیه ثم یتعلّق الارث بالورثه» و این که همه را «یخرج» و ارث را «یتعلّق و یرث» معنا کنیم، خلاف ظاهر است.

روایت سوم، صحیحہ سلیمان بن خالد است؛

أَبْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِي دِيَةِ الْمَقْتُولِ أَنَّهُ يَرِثُهَا الْوَرَثَةُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سِهَامِهِمْ إِذَا لَمْ يَكُنْ عَلَى الْمَقْتُولِ دَيْنٌ إِلَّا الْإِخْوَةُ وَالْأَخَوَاتُ مِنَ الْأُمِّ فَإِنَّهُمْ لَا يَرِثُونَ مِنْ دِيَّتِهِ شَيْئاً.<sup>۱</sup>

مفهوم روایت این است که اگر مقتول دین داشته باشد ورثه مقتول ارث نمی برند و لذا مراد این روایت نیز بعدیت خارجیه می شود.

به نظر ما دلالت این روایت نیز ناتمام است؛ زیرا مسلماً بدهکار بودن این مقتول برای عدم ارث ورثه از دیه مطلقاً کافی نیست بلکه قیدی دارد و محقق داماد قید را «إذا كان على الميت دين فلا يرثوا الورثة الديه إلى أن يؤدوا دين الميت» می داند ولی ما این قید را متعین نمی دانیم و شاید قید «فلا يرث الورثة تمام الديه» باشد مخصوصاً اگر گفته شود که «دیه» اسم مجموع آن مقدار است یعنی لا یرث تمام الديه: از تمام و مجموع دیه ارث نمی برد نه این که اگر میت دین داشته باشد از هیچ چیز ارث نمی برند.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۱۳۹.

و لذا تنها دلالت موثقه عباد بن صهیب کامل بود.

محقق داماد فرموده اند؛ اگر تنها همین روایات بود قائل می شدیم که قبل از ادای دین، ورثه مالک نمی شوند؛ لکن معتبره

عبدالرحمن بن حجاج و نیز سیره در مقابل این سه روایت قرار دارد؛

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ بِإِسْنَادٍ لَهُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمُوتُ وَ يَتْرَكُ عِيَالًا وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَوْ يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَالِهِ قَالَ إِنْ اسْتَيْقَنَ أَنَّ الدَّيْنَ الَّذِي عَلَيْهِ يُحِيطُ بِجَمِيعِ الْمَالِ فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسْطِ الْمَالِ<sup>۱</sup>.

این روایت تفصیل می دهد که اگر یقین وجود داشته باشد که دین به اندازه تمام ترکه است از ترکه مخارج عیال میت پرداخت نمی شود ولی اگر چنین یقینی وجود نداشته باشد از وسط مال یعنی به مقدار متعارف (بدون زیاده روی و بدون سختگیری) بر آن ها اتفاق می شود (و یا مراد این است که بخشی از مال را بردارند)؛ یعنی عرفاً روایت بیان می کند که این ترکه ارث و سهم ورثه است نه این که به ارث نمی رسد ولی اتفاق خصوصیت دارد؛ بلکه چه بسا بتوانند از جای دیگر تحصیل مال کنند ولی با این حال امام علیه السلام فرمودند می توان از ترکه بر آنها اتفاق کرد که عرفاً ظهور در این مطلب دارد که ترکه حق این ها می باشد و می توانند مصرف کنند.

و این که گفته شود روایات قبل که ورثه جایز نبود در ترکه تصرف کنند در مورد دین مستوعب است، توجیه صحیحی نیست زیرا فرض روایت عباد بن صهیب این است که دین، مستوعب نیست زیرا می گوید «لیس للورثه شیء حتی یؤدّوا ما أوصی به من الزکاة» یعنی بعد از وصیت ارث می برند یعنی فرض کرده است که مالی باقی می ماند.

محقق داماد جمع عرفی را این گونه دانسته اند که؛ گاهی دین زیاد است و ادای دین آسان است که ارث به ورثه منتقل نمی شود و بر ملک میت ولو به مقتضای استصحاب ملکیت میت، باقی می ماند ولی اگر دین زیاد نیست یا اگر زیاد است ادای آن آسان نیست ارث به ورثه می رسد و حق دارند در مال تصرف کنند.

علاوه بر این جمع عرفی، سیره قطعی وجود دارد (که ما قبلاً این سیره را بیان کردیم) بر این که خیلی ها فوت می کنند و بدهکار اند با این حال ورثه در اموال تصرف می کردند؛ در روایتی بیان شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله خواستند بر شخصی نماز بخوانند و وقتی متوجه شدند بدهکار است بر آن شخص، نماز نخوانده و فرمودند خودتان بر جنازه نماز بخوانید تا این که یکی از فامیل های میت ضمان دین را قبول کرد و پیامبر صلی الله علیه و آله نماز خواندند. امام علیه السلام فرمودند این کار را پیامبر خدا انجام دادند تا مردم اهمیت دین را بدانند و در ادای دین سهل انگاری نکنند و گرنه «مات رسول الله و

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۴۳.

علیه دین، قتل علی و علیه دین، قتل الحسن و علیه دین، قتل الحسین و علیه دین؛ خلاصه این که اکثر مردم وقتی از دنیا می روند بدهی دارند و سیره بر این نبوده است که با فوت میت، از خانه بیرون روند و قبل از آدای دین، در خانه تصرف نکنند متشرعه این گونه عمل نمی کنند. و میت هم نمی تواند اجازه دهد تا کسی با اذن فحوا مشکل راحل کند زیرا ولایت انسان با موت از بین می رود و اذن فحوا هم همه جا وجود ندارد. و اگر جایز نمی بود ورثه قبل از آدای دین در ترکه تصرف کنند لبان و اشتهر «لو کان لبان» و این مطلب لو کان لبان دلیل محکمی است که به تعبیر مرحوم خوئی دلیل پنجم در فقه است.

به نظر ما این تفصیل محقق داماد عجیب است؛ که اگر دین کثیر و آدای آن آسان بود ترکه به ارث نمی رسد لذا اگر یکی از ورثه بخواهد ارث خود را هبه کند نمی تواند چون هنوز مالک نشده است و این مطلب خلاف مرتکز است. ایشان در وصیت فرموده است؛ گاهی وصیت به شیء معین است و گاهی وصیت به مال کلی است؛ اگر مال معین باشد که منعزل است ولی در مال کلی صرف کنار گذاشتن و افزاز کفایت می کند ولو هنوز به وصیت عمل نشده است در حالی که ایشان در کفن عزل مال را کافی نمی دانند و اخراج کفن را لازم می دانند.

ارتکاز عقلاء و متشرعه مایصلح للقرینه است که روایت عباد بن صهیب که مهمترین دلیل است را قید بزند که «لیس للورثه شیء یتصرفون فیه کیف شاءوا و بأی مقدار شاءوا». و برخی از اعلام در کتاب الحج فرموده اند ظاهر روایت همین است که انتقال بعد از آدای دین است ولی باید توجیه کرد و وجه هایی که ذکر می کنند صحیح نیست و متعرض آن نمی شویم. اما عمده ارتکاز عقلاء و متشرعه است و نیز صحیحه عبدالرحمن بن حجاج نیز فی الجمله دلالت می کرد که اگر دین، مستوعب نیست می شود بر ورثه از ترکه اتفاق کرد که ظاهرش این است که ارث بردن متوقف بر آدای دین در خارج نیست؛ و لذا در دین مستوعب که چیزی به ورثه منتقل نمی شود ولی در غیر دین مستوعب ورثه ارث می برند و مراد از روایت عباد نیز «لیس للورثه شیء یتصرفون فیه کیف شاءوا و بأی مقدار شاءوا» است؛ یعنی آزادآزاد نیستند و تا جایی که خوف ضایع شدن دین نباشد حق دارند تصرف کنند.

این بحث، بحث مشکلی است و خیلی آقایان متعرض این بحث نشده اند. اگر در آینده مطالب جدیدتری پیدا شد بیان خواهیم کرد.

## حکم نماز جاهل در مکان مغضوب

صاحب عروه می فرماید: و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً و أما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبة كفي في البطلان و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح

## نظر مشهور (صحت نماز جاهل قاصر و ناسی قاصر)

مشهور فرموده اند اگر جاهل، جاهل قاصر باشد نمازش صحیح است و جاهل به موضوع جاهل قاصر است و نیز اگر ناسی، ناسی قاصر باشد نماز او در مکان مغضوب صحیح است ولی اگر خود ناسی غاصب باشد و موقع نماز، فراموش کند مقصر است و نمازش باطل است.

## وجه نظر مشهور

اگر مشهور قائل به جواز اجتماع امر و نهی می بودند این مطلب صحیح می بود زیرا در فرض علم و عمد، عمل بر وجه مبغوضیت صادر می شود و در مورد قاصر، مبغوضیت وجود ندارد و چون اجتماع جایز است اطلاق امر شامل او می شود. ولی مشهور قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شده اند و احکام هم بین عالم و جاهل مشترک است و لذا وقتی یحرم الغصب شامل جاهل هم می شود چگونه ممکن است امر به نماز شامل او بشود.

## وجه اول (استیفای ملاک)

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: نکته صحت، وفای این نماز به ملاک است؛ یعنی نماز در مکان مغضوب از روی جهل یا نسیان امر ندارد ولی وافی به ملاک امر است و مسقط امر است.

## مناقشه مرحوم خویی

مرحوم خویی در اشکال به صاحب کفایه فرموده اند: باید ببینیم که کاشف از ملاک چیست؛ گاهی عرف کشف ملاک می کند مثل این که مولا به غسل ثوب متنجس امر می کند که وقتی با آب غصبی شسته شود عرف می گوید ملاک حاصل می شود ولی صلاة، ملاک تعبّدی دارد و وقتی امر شامل جاهل نشود چگونه می توان ملاک را کشف کرد؟! و انصافاً این کلام مرحوم خویی صحیح است و اشکال واردی است.



## نظر مرحوم خویی در مسأله

مرحوم خویی فرموده اند: نتیجه این است که بین جاهل و ناسی تفاوت قائل شویم و مراد از جاهل در نظر مرحوم خویی جاهل مرکب نیست (جاهل مرکب یعنی کسی که غافل است یا معتقد است این مکان مباح است) و ایشان تصریح می کنند که جاهل مرکب مانند ناسی است و تکلیف واقعی او لغو است؛ زیرا اصلاً احتمال نمی دهد این مکان، مغضوب باشد و «بحرم علیک هذا الغصب» در مورد او اثر ندارد و وقتی نهی واقعی در حق او ساقط است اطلاق امر شامل حال او می شود. ولی جاهل متردد تکلیف دارد و نماز او باطل است لذا اگر سی سال قبل خانه خریده باشد و در آن موقع شک داشته باشد که شاید این خانه به ناحق به این ورثه منتقل شده است، اگر در تمام این سی سال با توجه به آن جریان و اجرای قاعده ید یا اماره موجود در آن زمان، نماز بخواند نمازش باطل خواهد بود زیرا نهی واقعی وجود داشته است و اثر آن حسن احتیاط بوده است. البته به نظر مرحوم خویی مهم این است که در دو سجده ملتفت و متردد باشد و اول نماز مهم نیست؛ یعنی اگر در دو سجده نماز در یکی از رکعات شک باشد حکم به بطلان نماز او می شود ولی اگر تنها در یک سجده شک و متردد باشد و در سجده دوم غافل باشد نمازش صحیح است.

## وجه دوم (جریان حدیث لاتعداد)

مرحوم تبریزی به استاد خود مرحوم خویی اشکال کرده اند که: چرا حدیث لاتعداد را جاری نمی کند و حکم به صحت نماز نمی کنید زیرا این شخص به سجود عرفی که رکن نماز است اخلال وارد نکرده است بلکه به یکی از شرایط سجود (که در مکان مباح باید باشد) اخلال وارد کرده است و لذا همان طور که مرحوم خویی در سائر مغضوب حدیث لاتعداد جاری کردند در اینجا به چه وجهی حدیث لاتعداد را جاری نمی کنند.

ادامه بحث را در جلسه آینده دنبال خواهیم کرد.

**جلسه ۲۲ (۹۸/۰۸/۱۸)****فروع بحث اباحه مکان مصلی****حکم نماز جاهل در مکان مغضوب**

صاحب عروه می فرماید: و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً و أما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبة كفي في البطلان و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح

بحث در فرمایش مرحوم صاحب عروه بود که فرمودند: نماز در مکان مغضوب در فرض غفلت، جهل و نسیان صحیح است.

**بطلان نماز بنا بر قول به امتناع**

مرحوم خویی در اشکال فرمودند: بنا بر نظر مشهور که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی اند، اگر نهی واقعاً ساقط شود مانعی نیست که اطلاق امر، شامل این شخص بشود ولی اگر نهی در واقع ثابت باشد، مانع عقلی از اطلاق امر وجود دارد؛ و در موارد جهل بسیط (یعنی جهل همراه با تردید) خطاب نهی ثابت است و لغو نیست و اثر آن حسن احتیاط است و البته در مورد ناسی، غافل و جاهل مرکب که احتمال غصبی بودن مکان را نمی دهد، نهی اثر ندارد و چون غافل است حسن احتیاط هم معنا ندارد و لذا شمول نهی نسبت به آنها لغو است و لذا اطلاق امر به نماز شامل ناسی، غافل و جاهل مرکب می شود. در اینجا چند مطلب است که لازم است بررسی شود؛

**راه اول برای تصحیح نماز جاهل (جریان حدیث لاتعاد)**

مطلب اول این که: چرا مرحوم خویی به حدیث لاتعاد تمسک نکردند؟! مرحوم تبریزی با این که با استاد خود، مرحوم خویی، هم مسلک بودند فرموده اند: حدیث لاتعاد نماز جاهل قاصر در مکان مغضوب را تصحیح می کند. وجه این که مرحوم خویی قائل به جریان حدیث لاتعاد نیستند ممکن است دو امر باشد؛

**مناقشه اول**

۱- اخلال به شرایط شرعی سجود، اخلال به سجود مأمور به است و ظاهر در حدیث لاتعاد، استثنای رکوع مأمور به و سجود مأمور به است و لذا اگر جاهل قاصر در لباس نجس یا ساتر مغضوب نماز بخواند، اخلال به غیر رکن وارد کرده است و حدیث

لاتعداد جاری می شود و نمازش صحیح است ولی اگر بر مکان نجس سجده کند نمازش باطل است ولو جاهل قاصر باشد؛ زیرا اخلال به شرط شرعی سجود، اخلال به سجود مأمور به است و شرط شرعی سجود این است که در مکان مباح باشد؛ زیرا بعد از حکم عقل به عدم امکان لابتشرط بودن امر به سجود نسبت به فرد حرام، شارع سجود مأمور به را بشرط شیء می کند و سجود شرعی، سجود در مکان مباح می شود.

لذا اگر در هر دو سجده یک رکعت (که سجدتین فریضه است) احتمال غصبی بودن مکان را بدهد خطاب یحرم الغصب شامل او می شود و دیگر شمول اطلاق امر نسبت به این سجود، محال است یعنی امر به سجود مشروط به این است که در مکان مباح باشد. البته اگر در یک سجده غافل باشد و در سجده دیگر شاک باشد (و به جهت قاعده ید و أصل عمل به آن اعتنا نکرد) حدیث لاتعداد جاری می شود زیرا اخلال به یک سجده، اخلال به رکن نیست.

### جواب از مناقشه اول

جواب از این فرمایش مرحوم خوئی این است که؛ در حدیث لاتعداد «لاتعداد الصلاة إلا من خمس: السجود المأمور به و الركوع المأمور به» نیامده است و ظاهر حدیث لاتعداد این است که اگر سجود عرفی انجام شود کافی است.

### اشکال نقضی به جواب

مرحوم خوئی اشکال نقضی کرده اند که: لازمه این که حدیث لاتعداد مشروط به عدم اخلال به سجود مأمور به نباشد، این است که اگر کسی از روی جهل قصوری یا نسیان، ابتدا سجدتین را انجام دهد و بعد رکوع را انجام دهد حدیث لاتعداد جاری شود و نماز، صحیح باشد زیرا ذات رکوع و سجود انجام شده است و اخلال به رکوع و سجود عرفی ایجاد نشده است و تنها شرط شرعی یعنی ترتیب بین رکوع و سجود، مختل شده است؛ در حالی که کسی نمی تواند به آن ملتزم شود.

### پاسخ از اشکال نقضی

در جواب از این اشکال می گوییم؛

أولاً: این مطلب خلاف ضرورت فقه نیست و التزام به آن ممکن است؛ یعنی اگر نماز بخواند بعد متوجه شود ابتدا سجدتین و بعد رکوع را انجام داده است نمازش صحیح باشد.

ثانیاً: به نظر ما نیز حدیث لاتعداد در این فرض جاری نیست زیرا ترک رکن در محل خودش، عرفاً اخلال به آن رکن می باشد و لذا این شخص که رکوع را انجام نداد تا در سجده دوم داخل شد عرفاً اخلال به رکن ایجاد شده است.

نکته: اگر بعد از سجده دوم برگردد و رکوع کند و دوباره سجده کند زیادی رکن محقق می شود ولی اگر بعد از سجده دوم، رکوع را انجام دهد و دوباره سجده را اتیان نکند هر چند زیادی رکن انجام نداده است ولی رکوع را در محل خودش ترک کرده است که عرفاً اخلال به رکن ایجاد کرده است و اصلاً معنای اخلال به رکوع همین است و گرنه در صورت فراموشی چهار رکوع در نماز، بعد از نماز چهار رکوع انجام می داد و با حدیث لاتعداد نماز را تصحیح می کرد؛ و حداقل شک وجود دارد که این اخلال، اخلال به رکوع باشد.<sup>۱</sup> و اگر شخص هنوز داخل در سجده دوم نشده باشد بر می گردد و رکوع را انجام می دهد و بعد از رکوع، دو سجده را انجام می دهد و تنها زیادی سهوی سجده واحد ایجاد می شود که حدیث لاتعداد در مورد آن، جاری می شود.

### مناقشه دوم در خصوص شرط های عقلی

۲- وجه دومی که ممکن است مدّ نظر مرحوم خویی باشد، وجهی است که در خصوص شرط هایی که ناشی از حکم عقل می باشد جاری است؛

این که اجتماع امر و نهی محال است حکم عقل است و شارع آن را بیان نکرده است؛ برخی از معاصرین در کتاب قرائات فقهیه معاصره فرموده اند حدیث لاتعداد این شرط ها را حتّی در اخلال به شرط اباحت سائر، نمی تواند تصحیح کند ولی ما این بیان را قبول نداریم و بیانی در خصوص سجده بیان می کنیم؛

بیان صاحب کتاب قرائات فقهیه معاصره این است که؛ ظاهر حدیث لاتعداد این است که ناظر به أجزاء و شرایط خود نماز است و ناظر به احکام دیگر نیست؛ مثلاً در فرض نماز در سائر مغضوب از روی جهل، اگر شارع شرطیت اباحه ستر را بردارد خلاف حکم عقل و محال است مگر این که شارع نهی از غضب را بردارد و سالبه به انتفاء موضوع کند ولی با وجود نهی از غضب، نفی شرطیت اباحه سائر خلاف حکم عقل است زیرا به معنای التزام به اطلاق امر و جواز اجتماع امر و نهی در این مورد است.

و حدیث لاتعداد، نهی از غضب را نیز بر نمی دارد زیرا ناظر به آن نیست و تنها بیان می کند که اخلال به سنت موجب بطلان فریضه نمی شود و ربطی به احکام دیگر مثل «یحرم الغصب» ندارد.

<sup>۱</sup> شک داریم که اخلال مذکور، اخلال به رکن است تا نماز باطل باشد یا اخلال به غیر رکن است تا نماز صحیح نباشد؛ بر اساس این شک دیگر نمی توان به حدیث لاتعداد تمسک کرد زیرا استثناء در آن متصل است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص متصل صحیح نیست (مقرر).

و حدیث لاتعداد، شرطیّت ساتر را نیز نمی تواند بر دارد؛ زیرا فرض این است که شخص، جاهل به غصبیّت ساتر است و عذر او اخلال به شرطیّت اباحه است و اخلاصی به شرطیّت ساتر وارد نکرده است و لذا خلاف ظاهر است به خاطر غصبیّت ساتر، شارع از شرطیّت ساتر دست بردارد و گرنه باید ملتزم می شدیم که اگر در این فرض به صورت عریان نماز می خواند نمازش صحیح باشد. بله اگر کسی فکر می کرد ساتر دارد ولی بعد متوجه شد که ستر محقق نشده است، به شرطیّت ستر خلل وارد کرده است و حدیث لاتعداد شامل او می شود.

خلاصه اشکال صاحب قرائات فقهیه معاصره این است که: حدیث لاتعداد شرطیّت لزوم اباحه ساتر، که از حکم عقل ثابت شده است را بر نمی دارد؛ زیرا به شرطیّت اباحه اخلال وارد شده است و شرطیّت را عقل اثبات کرده است و شارع نمی تواند حکم عقل را کنار بزند و اگر بخواهد شرطیّت ستر را بردارد مازاد بر عذر مکلف می باشد و اگر بخواهد حرمت غصب را بردارد مازاد بر ظهور حدیث لاتعداد است.

این بیان طبعاً در مورد شرطیّت اباحه مکان مصلی نیز جاری است.

### تصحیح مناقشه دوم

این بیان به نظر ما صحیح نیست؛ زیرا اطلاق حدیث لاتعداد شامل نماز در ساتر مغضوب از روی جهل می شود و اطلاق اثباتی دارد و البته تنها راه برای تصحیح نماز در عالم ثبوت، برداشتن شرطیّت ستر در خصوص این حال است که به خاطر اطلاق اثباتی دلیل، این توجیه ثبوتی را می پذیریم؛ یعنی اخلال به ستر شرعی وارد کرده است و شارع شرطیّت ستر شرعی را بر می دارد. و لذا مرحوم خویی در ساتر مغضوب، حدیث لاتعداد را جاری کرد.

اگر کسی اشکال کند که: اگر در فرض مذکور (که شخص در ساتر مغضوب نماز می خواند ولی جاهل به غصبی بودن ساتر است) شرطیّت ستر برداشته شود به این معنا خواهد بود که شخصی که جاهل به غصبی بودن ساتر است اگر عریان نماز بخواند نماز او صحیح خواهد بود چون شرطیّت ستر در این حال برداشته شده است.

در جواب از این اشکال می گوییم: اگر با ساتر مغضوب از روی جهل نماز بخواند چون با جهل، شرطیّت اباحه را اخلال زده است حدیث لاتعداد شاملش می شود ولی اگر ساتر را عمداً کنار بگذارد اخلال به شرطیّت ستر از روی عذر نبوده است یعنی این شخص بدون عذر و از روی عمد و علم به صورت عریان نماز خوانده است و دیگر حدیث لاتعداد شامل حال او نمی شود.

و لکن این توجیه ثبوتی در سجود صحیح نیست؛ زیرا اگر شارع از جزئیّت سجود رفع ید کند به معنای رفع ید از فریضه خواهد بود؛ لذا هر چند از شرطیّت ستر می توان رفع ید کرد و اگر زنی بعد از نماز بفهمد که موی او بیرون بوده است یا مردی

بفهمد لباس او پاره بوده و ساتر نداشته است نمازش صحیح است؛ ولی رفع جزئیت سوره، اخلال به فریضه است و حدیث لاتعداد آن را بر نمی دارد (و رفع ید از شرطیّت اباحه مکان برای سجده، خلاف حکم عقل است و رفع ید از حرمت غضب، با حدیث لاتعداد ممکن نیست و حدیث لاتعداد ناظر به اجزاء و شرایط نماز است و ربطی به حرمت غضب که فریضه و ما قدره الله است).

توجه شود که فرض بر این است که دو سجده بر مکان مغضوب بوده است و فریضه در مکان مغضوب بوده است و لذا اگر حدیث لاتعداد، جزئیت سجده را بردارد باید جزئیت هر دو سجده را بردارد که اخلال به فریضه و خلاف مفاد حدیث لاتعداد است.

### جواب از مناقشه دوم

ممکن است گفته شود؛ چه اشکالی دارد نماز در مکان مغضوب آمر نداشته باشد ولی مسقط تکلیف و وجوب باشد.

### اشکال در جواب

این مطلب نیز صحیح نیست؛ زیرا ظاهر «السنة لاتنقض الفریضه» این است که فریضه بدون سنت، صحیح است و فریضه با اخلال به سنت، منتقض نمی شود نه این که نمازی باطل باشد ولی به خاطر وافی بودن به معظم ملاک، مسقط آمر باشد. خلاصه عرض ما این است؛ ظاهر «السنة لاتنقض الفریضه» این است که اخلال به سنت از روی عذر، موجب بطلان و انتقاض صلاة مفروضه نیست؛ یعنی اخلال به سنت معفو است و حرمت غضب، سنت نیست که معفو باشد، و سجود نیز فریضه است و لذا وجهی برای جریان حدیث لاتعداد وجود ندارد. و لذا به نظر ما تمسک مرحوم تبریزی به حدیث لاتعداد برای تصحیح نماز در مکان مغضوب، اشکال دارد.

### راه دوم برای تصحیح نماز جاهل

مطلب دوم این است که؛ به نظر ما می توان نماز جاهل در مکان مغضوب را از طریق دیگری تصحیح کرد؛ جاهل متردّد قطعاً به واسطه ادله ای همچون حدیث رفع، قاعده سوق، قاعده ید و غیره، ترخیص شرعی بر نماز در مکان مغضوب دارد و البته این ترخیص شرعی به ملاک جاهل است؛ و واقع مطلب این است که نهی شارع از غضب، مقرون به ترخیص در ارتکاب در حال جاهل است و روح آن با نهی کراهتی فرقی ندارد؛ و فرق ظاهری این است که نهی کراهتی نهی مقرون به ترخیص مطلق است ولی در ما نحن فیه نهی، مقرون به ترخیص در حال جاهل است؛ و ما در اصول بیان کرده ایم که

أمر به یک شیء با نهی کراهتی از بعض افراد آن به عنوان آخر، قابل جمع است؛ مثلاً بودن در أماكن تهمت ولو موجب هتک نفس نباشد به جهت «اتَّقُوا مواضع التَّهْم» کراهت دارد؛ حال اگر کسی در این أماكن نماز بخواند نمازش صحیح است و نهی کراهتی از نماز در این مکان به عنوانی دیگر (کون فی مواضع التَّهْم) نیز وجود دارد و اشکالی ندارد؛ زیرا آنچه مانع از اطلاق أمر است تحریم فرد است که دیگر اطلاق صلّ، ترخیص در تطبیق نسبت به این نماز نداشته باشد و لذا اگر نهی، کراهتی باشد دیگر مانعی از ترخیص در تطبیق وجود ندارد؛ یعنی در این مورد (نهی تحریمی با وجود جهل مکلف)، نهی وجود دارد ولی این نهی مقرون به ترخیص در ارتکاب به نکته جهل است و اثر وجود نهی، حسن احتیاط است.

و لذا این فرع بیان شده است که؛ اگر کسی وسواس باشد اگر وضو بگیرد و دوباره بخواند وضو بگیرد اعتماد به وسوسه کرده که حرام نیست ولی نهی کراهتی دارد [روایت بیان می کند و آی عقل له و هو یطیع الشیطان: یعنی انسان وسواس عقل ندارد که اطاعت شیطان می کند و این که انسان عقل نداشته باشد حرام نیست و اطاعت شیطان هم در همه جا حرام نیست و تنها در محرمات حرام است و مثلاً ارتکاب لغویات با این که اطاعت شیطان است ولی حرام نیست و لا تتبعوا خطوات الشیطان هم مانند اتَّقُوا الله حکم تأسیسی نیست و اطاعت شیطان بما هو اطاعت شیطان، حرمت ندارد بلکه ارشاد به عمل به احکام خداوند است که گاهی الزامی و گاهی تنزیهی است چرا که شیطان در خارج مجسم نیست تا دنبال او نرویم و راه شناخت دستورات شیطان این است که کار، خلاف دستور خدای متعال باشد که معلوم می شود شیطان ما را به آن، تحریک می کند و این حکم که عمل به وسوسه حرام نیست اختصاصی به ما ندارد و بزرگانی مثل مرحوم خویی، مرحوم استاد و آقای سیستانی نیز فرموده اند] حال اگر وسواس بفهمد وضوی اول او باطل شده بود یا واقعاً وضوی اول او مشکل داشته است؛ در این صورت چه اشکالی دارد اطلاق أمر به وضو شامل وضوی دوم بشود با این که نهی کراهتی از عمل به وسوسه وجود دارد.

و جاهل قاصر نیز طبق حکم ظاهری ترخیص در تطبیق دارد و وقتی ترخیص وجود داشت دیگر مانعی از اطلاق أمر وجود ندارد؛ و ظاهری و واقعی بودن اسم گذاری است وگرنه ترخیص ظاهری با ترخیص واقعی هیچ فرقی ندارد و تنها فرق در این است که موضوع ترخیص ظاهری، شک و جهل است.

و همان طور که اگر بودن در مکانی حرام باشد و لاجرح حرمت آن را بردارد نماز در آن مکان اشکالی ندارد اگر رفع ما لایعلمون نیز حرمت را بردارد نماز صحیح خواهد بود و این دو فرقی ندارند؛ لاجرح به ملاک مصلحت تسهیل به صورت مطلق است و رفع ما لایعلمون به ملاک تسهیل در حال جهل است.

### مناقشه کلی در راه اول و دوم برای تصحیح نماز جاهل

مطلب سوم این است که؛ مرحوم نائینی فرموده است بر فرض نهی واقعی هم برداشته شود (که مرحوم خویی در فرض نسیان و غفلت ادعا می کند) ولی مفسده فعل باقی است و باعث بطلان نماز می شود؛ زیرا شرط صحت فعل این است که فعل، محبوب باشد. و این وجه شامل فرض جهل، نسیان، اضطرار و اکراه می شود؛ مثلاً اگر کسی غفلت داشت و فکر می کرد که این شخص، عدوّ مولا است و به او سیلی بزند ولی در واقع ابن مولا است؛ که این شخص مستحق عقاب نیست و معذور است ولی حسن فعلی ندارد و نمی توان با این فعل به مولا تقرّب جست و این فعل، محبوب مولا نمی شود.

### جواب از مناقشه

به نظر ما این مطلب قابل جواب است؛ گاهی تعدّد عنوان وجود ندارد مثل این که شخصی ابن مولا را به تخیل این که عدوّ مولا است سیلی بزند که در این فرض اشکال مرحوم نائینی متین است ولی گاهی تعدّد عنوان وجود دارد و فعل واحد به عنوان نماز محبوب مولا است و محبوب بدلی است یعنی صرف الوجود نماز مطلوب مولا است و اطلاق امر هم شامل آن می شود زیرا فرض این است که نهی ساقط می شود (یا انشاءً در موارد نسیان و یا روحاً در موارد جهل) و هر چند این فعل به ملاک غصبیت، مفسده دارد ولی مبعّد از مولا نیست و لذا این فعل به عنوان نماز مشتمل بر مصلحت است و جامع نماز که محبوب مولا است بر این فرد منطبق است و فرض این است که این فعل هر چند به عنوان غصب مفسده دارد و حسن فعلی ندارد ولی مبعّد از مولا نیست چون این شخص معذور است و ما بیش از این مقدار در عبادت لازم نداریم و شرط صحت عبادت همین است که عنوان راجحی بر آن منطبق شود و این فعل هم بالفعل بر وجه مبعوضیت و مبعّدیت از مولا صادر نشود هر چند مشتمل بر مفسده باشد. و فرض این است که مصلحت به جامع تعلّق گرفته است «صل فی مکان» و امر به خصوص این نماز تعلّق نگرفته است.



## جلسه ۲۳ (۹۸/۰۸/۱۹)

## فروغات بحث اباحه مکان مصلی

## حکم نماز جاهل در مکان مغضوب

صاحب عروه می فرماید: و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالماً عامداً و أما إذا كان غافلاً أو جاهلاً أو ناسياً فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبة كفي في البطلان و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح

## تکمله بحث تمسک به حدیث لاتعداد

بحث راجع به نماز در مکان مغضوب از روی جهل و نسیان بود؛ بیان کردیم مرحوم استاد برای تصحیح این نماز، به حدیث لاتعداد تمسک کرده اند با این که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی می باشند و نهی از غضب شامل جاهل متردد نیز می شود و نهی ساقط نیست و لذا محال است این نماز با وجود نهی از غضب، امر داشته باشد؛ و تنها راه تمسک به حدیث لاتعداد این است که بگوییم این نماز امر ندارد ولی چون وافی به ملاک است مسقط امر است.

اشکال ما این بود که؛ تعبیر حدیث لاتعداد «السنة لاتنقض الفريضة» است؛ یعنی فريضة که نماز است با اخلال به سنت، منتقض و باطل نمی شود و بعید نیست ظاهر تعبیر مذکور این باشد که این نماز، امتثال امر است نه این که امتثال امر نیست و به خاطر وافی بودن به ملاک یا معظم ملاک، مسقط امر است و این معنا خلاف ظاهر است و یا لأقل شمول حدیث لاتعداد نسبت به آن، مشکوک است.

و لذا تمسک به حدیث لاتعداد برای تصحیح این نماز، مشکل است؛ هر چند در کتاب قرائات فقهیه معاصره، با این که همین اشکال را به شکل گسترده تر در کل شرطیت اباحه، یعنی چه در سجود و چه در سائر، بیان کرده اند، ولی در منهاج الصالحین فرموده اند نماز در مکان مغضوب از روی جهل یا نسیان صحیح است با این که ایشان حدیث لاتعداد را در مورد شرطیت اباحه جاری نمی دانستند و خصوصاً این که ایشان در کتاب أضواء و آراء، ادعا می کنند که عرف تمام افعال صلاتی را مصداق تصرف محرم در مال غیر می داند و عرف حتی قرائت قرآن در أرض مغضوبه را مصداق تصرف در مال غیر می داند.

تنها توجیه برای این که ایشان قائل به صحت نماز شده اند، این است که: بگوییم ایشان به این نتیجه رسیده است که «غضب» عنوان مشیر نیست بلکه عنوان متأصل است؛ بر خلاف شهید صدر که در بحوث جلد ۳ صفحه ۴۸ «غضب» را عنوان مشیر به

افعال و عناوین ذاتی گرفته اند یعنی وحدت عنوان وجود دارد و امر به نماز و نهی از غضب از موارد تعدّد عنوان نیست و نماز در أرض غیر به عنوان نماز در أرض غیر حرام می شود و شاگرد ایشان در کتاب أضواء و آراء نیز حاشیه زدند؛ لذا به خاطر وحدت عنوان، قطعاً اجتماع امر و نهی جایز نیست و این نماز امر ندارد و حدیث لاتعداد هم جاری نیست.

خلاصه این که تنها توجیه برای قول ایشان به صحت نماز این است که بگوییم ایشان بعداً عنوان «غصب» را عنوان متأصل دانسته اند (کما هو الصحيح) و لذا تعدّد عنوان حاصل می شود و چون ایشان مثل استاد خود مرحوم صدر قائل به جواز اجتماع امر و نهی می باشد صحت نماز، بدون اشکال خواهد بود؛ یعنی این نماز هم به عنوان غضب، نهی دارد و هم امر به جامع صلاة تعلّق گرفته است و این امر بر این نماز، منطبق است و نیازی به حدیث لاتعداد نیست و نماز عالم عامد به این خاطر که عملش مبعّد است و صلاحیت مقربیت و عبادیت ندارد فتویّ او احتیاطاً باطل است ولی نماز جاهل قاصر و ناسی صلاحیت مقربیت دارد و صحیح خواهد بود.

و ما نیز طبق جواز اجتماع امر و نهی پیش آمدیم و عنوان غضب را عنوان متأصل گرفتیم و مشیر بودن را خلاف ظاهر دانستیم؛ لذا اگر عمل، توصّلی می بود در فرض علم و عمد هم صحیح می بود ولی چون نماز، تعبّدی است در فرض علم و عمد نماز صلاحیت مقربیت و عبادیت ندارد و صحیح نخواهد بود.

### تفصیل مرحوم خویی بین ناسی و جاهل بسیط

تفصیل مرحوم خویی بین ناسی و جاهل بسیط، مبتنی بر مسلک ایشان است که تکلیف واقعاً نسبت به ناسی و جاهل مرکب ساقط است و چون نهی در واقع ساقط می شود مانعی از اطلاق امر نسبت به ناسی و جاهل مرکب وجود ندارد؛ بر خلاف جاهل بسیط و متردّد که نهی نسبت به او در واقع ساقط نمی شود و لذا اطلاق امر شامل جاهل بسیط نمی شود و نماز باطل است.

### مناقشه در تفصیل

در اشکال به این تفصیل می توان گفت؛ دو وجه برای تکلیف نداشتن ناسی و جاهل مرکب در واقع وجود دارد که هر دو وجه ناتمام است؛

وجه اول این است که: تکلیف ناسی لغو است و شمول «لاتغصب» نسبت به او اثری ندارد و عمل او نیز مبغوض و مبعّد از مولا نیست (البته اگر خود ناسی، غاصب باشد تکلیف ندارد ولی چون عمل او مبغوض است صلاحیت مقربیت ندارد) بر خلاف شمول آن نسبت به جاهل بسیط که اثر آن حسن احتیاط است.

جواب این است که: در خطابات مطلقه به تعبیر مرحوم صدر و خطابات قانونیه به تعبیر مرحوم امام، عرف شمول خطاب را دائر مدار اثر فعلی نمی داند و همین که اگر واصل شود مؤثر و محرک باشد کافی است و غرض از خطاب مطلق و قانونی این است که این خطاب موجود باشد و اگر به کسی واصل شد محرک و مؤثر باشد و این اثر تعلیقی (محرکیت علی تقدیر الوصول) اثری عرفی است و خطاب قانونی مؤونه زائده ندارد تا گفته شود شمول آن نسبت به این شخص لغو است.

و البته شمول خطاب مطلق و قانونی نسبت به عاجز محل بحث است و مرحوم امام فرموده اند شمول خطاب نسبت به عاجز، لغو نیست و ما هم قبول داریم و لکن می گوییم خطاب بعث از عاجز و کسی که قادر بر انبعاث نیست، انصراف دارد مثلاً وجوب استهلال از شخص کور انصراف دارد. و اشکال دیگر ما به کلام امام قدس سره این است که دلیل «لا یكلف الله نفساً إلا وسعها» خطاب را مقید به قدرت کرده است و لذا قدرت شرط تنجز نخواهد بود بلکه شرط خود تکلیف است. و لذا ما در بحث قدرت قائل هستیم که قدرت شرط تنجز نیست و شرط تکلیف است خصوصاً این که در مورد عاجز، اثر تعلیقی «لو وصل کان محرکاً» نیز وجود ندارد.

ولی در غیر عاجز مثل ناسی و جاهل مرکب اثر تعلیقی «لو وصل کان محرکاً» وجود دارد و از نظر عرف همین مقدار برای اطلاق تکلیف کافی است و گرنه در موارد عدم مندوحه (که برای نماز خواندن اختیاری تنها همین مکان غصبی وجود داشته باشد) اگر مکلف جهل بسیط نسبت به غصب داشته باشد و با قاعده ید در آن مکان نماز بخواند باید گفته شود نهی از غصب واقعاً لغو است زیرا وقتی قاعده ید حکم به اباحه این مکان می کند بر مکلف واجب می شود که در این مکان نماز بخواند زیرا فرض این است که غیر از این مکان، جایی دیگری برای خواندن نماز اختیاری ندارد و در این فرض، وجود واقعی نهی از غصب، حسن احتیاط هم ندارد زیرا مندوحه وجود ندارد و احتیاط ممکن نیست. و لذا در اینجا هم باید بگویید اطلاق خطاب تکلیف واقعاً لغو است. و همچنین در دوران امر بین محذورین بقای تکلیف اثر ندارد و فعل در مقام احتیاط هیچ ترجیحی نسبت به ترک ندارد و هر دو احتمالاً و محتملاً یکسان اند که در این صورت نیز حسن احتیاط وجود ندارد.

خلاصه این که: به نظر ما تکلیف ناسی و شمول اطلاق خطاب نسبت به ناسی عرفاً لغو نیست و اثر خطاب قانونی تحریک تعلیقی و تحریک در فرض وصول است «لو وصل کان محرکاً» و این اثر تعلیقی بالفعل موجود است؛ و قانونگذاران نیز ناسی و جاهل مرکب را از خطابات خارج نمی کنند.

وجه دوم که ممکن است مرحوم خویی بیان کنند؛ تمسک به حدیث رفع و «رفع النسیان» است که ظاهر آن رفع واقعی است.

جواب این وجه هم این است که؛ «رفع عن أمتی» ظهوری در رفع واقعی تکلیف ندارد بلکه به معنای رفع مسئولیت فعل نسیانی است و لذا «رفع ما لا یعلمون» به معنای رفع واقعی حکم مشکوک نیست؛ و به قول شیخ انصاری ره حدیث رفع ظهوری بیش از رفع قلم مؤاخذه ندارد.

و لذا آقای صدر ره در وضوی با آب مغضوب فرموده اند: «یشکل الحكم بالصحة حتى في حال الجهل و النسيان»؛ زیرا معتقد اند که نهی از غضب، عنوان مشیر است و قابل اجتماع با اطلاق أمر به وضو نیست و نهی از غضب در حال نسیان ساقط نیست و لذا در حال نسیان نیز لا تغصب مانع از اطلاق أمر به وضو می شود. در بحث صلاة در مکان مغضوب فرموده اند که نماز در مکان مغضوب به خاطر سجود آن، علی الأحوط باطل است<sup>۱</sup> و نسبت به حکم حال جهل و نسیان توضیحی نداده اند ولی در بحث وضوی با آب مغضوب جهتش را بیان کرده اند (که تکلیف ناسی را مرتفع نمی دانند).

البته به نظر ما، جاهل ترخیص در ارتکاب دارد و لذا نهی از غضب نسبت به جاهل روحاً از حالت تحریمی خارج می شود و مانند نهی تنزیهی می شود و حکم ناسی نیز به اولویت ثابت می شود زیرا أمر ناسی عرفاً آسهل از جاهل است. و نقل شده است که آقای زنجانی نیز به همین شکل فرموده اند که نهی تحریمی در حال جهل، مقترن به ترخیص در ارتکاب است و مانع از اطلاق أمر نخواهد بود حتی اگر قائل به امتناع اجتماع أمر و نهی باشیم.

و توجه شود که در اینجا هر چند مبغوضیت وجود دارد ولی لزومیه نیست و مانند نهی کراهتی است و اگر مبغوضیت منشأ منع شارع از ارتکاب نشود مشکلی برای مقربیت و عبادیت ایجاد نمی کند مثل فرض اکراه بر بودن در مکان مغضوب که فعل بودن در مکان مغضوب بما هو هو، نه از حیث صدور از مکره، مبغوض است و لذا مکره، عقاب می شود که چرا او را مجبور کردی مال مردم را غضب کند؟ که هر چند بودن در آن مکان برای مکره حلال است و صدور فعل از مکره مبغوض نیست ولی مکره بر فعل حرام لولا الاکراه، دیگری را مجبور کرده است و عرف اکراه بر فعل حرام لولا الاکراه را اکراه بر مبغوض مولا می داند و لذا فعل بما هو فعل الغصب، مکروه است ولی این درجه از مبغوضیت با محبوبیت جامع و این که این فرد وافی با ملاک جامع باشد قابل جمع است و ما نمی گوئیم این فرد، محبوب تعیینی است بلکه می گوئیم این فرد، وافی به طبیعت نماز است که آن طبیعت، محبوب مولا می باشد و وافی بودن به ملاک را از اطلاق أمر کشف می کنیم.

<sup>۱</sup> وجه احتیاط این است که در مورد سجود بحث است که آیا القای ثقل علی الأرض است تا ترکیبش با غضب اتحادی باشد یا سجود صرفاً هیئت مصلی و از مقوله وضع است تا ترکیبش با غضب، انضمامی باشد.

نکته: ثمره فرق بین فرمایش مرحوم خویی که حدیث لاتعاد را در مقام جاری نکرد و بین فرمایش قرائات فقهیه معاصره که فرمودند حدیث لاتعاد در هیچ یک از شرایط عقلی در نماز جاری نیست، در جایی ظاهر می شود که مکلف از روی جهل یک سجده را در مکان مغضوب بخواند؛ که از نظر مرحوم خویی نسبت به سجده واحده که رکن نیست حدیث لاتعاد جاری می شود و شبیه سائر مغضوب می باشد؛ ولی به نظر قرائات فقهیه معاصره، حدیث لاتعاد در سجده واحده نیز جاری نمی شود و نماز باطل است و البته ایشان در فتوا حتی دو سجده در مکان مغضوب از روی جهل را تصحیح کرده اند که بیان شد.

### حکم جاهل به فساد با علم به حرمت و غضبیت

صاحب عروه فرموده است: نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلاً بالفساد مع علمه بالحرمة والغضبیه کفی فی البطلان لازم نیست که مکلف، علم به بطلان و فساد نماز داشته باشد و صرف علم به غضب و حرمت تصرف، برای بطلان نماز کافی است و لذا اگر کسی فکر کند اجتماع امر و نهی جایز است و خمس مکان را پرداخت نکند با این که می داند تصرف در مال امام علیه السلام بدون اذن او جایز نیست، نماز هایی که در این مکان خوانده است باطل است زیرا فعل او مبعوض می شود و مبعوض، صلاحیت مقربیت ندارد علاوه بر این که فرض این است که فی علم الله، اجتماع امر و نهی ممتنع است و لذا مکلف مذکور اگر از روی اجتهاد یا تقلید قائل به جواز باشد، نماز او باطل خواهد بود زیرا با علم به حرمت و غضبیت، نهی منجز دارد و نهی منجز مانع از اطلاق امر است؛ مگر این که قائل به جریان حدیث لاتعاد یا قائل به اجزای حکم ظاهری از واقعی شویم؛ شبیه این که در بحث ترتب کفاره بیان می کنند که علم به ترتب کفاره در ثبوت کفاره لازم نیست و همین که بداند روزه خواری حرام است در ثبوت کفاره کفایت می کند. و انصافاً این مطلب صاحب عروه صحیح است.

### حکم نماز نافله در مکان مغضوب

صاحب عروه فرموده است: و لا فرق بین النافله و الفریضة فی ذلک علی الأصح این مطلب اشاره به مطلبی دارد که شهید اول ره به نقل محقق حلی در ذکری نقل می کند؛ یعنی ایشان فرموده است که محقق حلی نماز نافله در مکان مغضوب را صحیح دانسته اند ولی صاحب عروه در این عبارت می فرماید فرقی بین نافله و فریضة نیست و وقتی فریضة در مکان مغضوب باطل باشد نافله نیز در مکان مغضوب باطل خواهد بود.

شهید اول در ذکری فرموده اند: محقق حلی در معتبر فرموده است: «حکم النافلة حکم الفریضة هنا و کذا الطهارة، و فی

المعتبر: لا تبطل فی المكان المغصوب، لان الکون لیس جزءا منها و لا شرطا فیها. و یشکل: بأن الأفعال المخصوصة من

ضرورتها المكان، فالأمر بها أمر بالکون مع أنه منهي عنه»<sup>۱</sup> یعنی کون در مکان نه جزء نماز است و نه شرط نماز است و لذا با غصب، اتحاد ندارد.

در حالی که محقق حلی در معتبر چنین مطلبی بیان نفرموده اند؛ بلکه چنین فرموده اند: «لا تصح الصلاة فی مکان مغصوب مع

العلم بالغصبية اختيارا و هو مذهب الثلاثة و أتباعهم، و وافق الجبائیان و أحمد فی إحدى الروایتین و خالف الباقر. لنا صلاة

منهي عنها و النهی يدل علی فساد المنهی، لا یقال: هذا باطل بالوضوء فی المكان المغصوب، و بإزالة عين النجاسة بالماء

المغصوب، و بأن النهی يدل علی الفساد حیث یكون النهی متناولا لنفس العبادة و لیس فی صورة النزاع كذلك، بل النهی متناول

لعارض خارج عن ماهية الصلاة فلا یكون مبطلا، لأننا نقول: الفرق بین الوضوء فی المكان و الصلاة فیہ ان الکون بالمکان لیس

جزءا من الوضوء و لا شرطا فیہ.»<sup>۲</sup> و طبق این عبارت، نظر محقق حلی ره به وضوء است و کاری به نافله ندارد.

و ظاهراً شهید اول ره به حافظه اعتماد کرده است و این مسأله امری طبیعی است و برای ما هم پیش آمده که گاهی با اعتماد

به حافظه مطلبی را بیان کرده ایم ولی بعد از مراجعه به مدرک اصلی متوجه خطای در نقل شده ایم و لذا تا می توانید با اعتماد

به حافظه، مطالب را بیان نکنید و به مدارک اصلی مراجعه کنید.

و این کلام محقق در معتبر، صحیح است و وضوی در مکان مغصوب با غصب، اتحاد ندارد مگر طبق کلامی که از أضواء و آراء

نقل کردیم که به نظر ایشان همه این افعال وضوء با غصب محرم، متحد است و لازمه اش این است که اگر کسی اجازه ورود به

خانه را بدهد ولی از دیدن تلویزیون یا نگاه کردن به موبایل و یا امور دیگر که ناخوشایند او است نهی کند، مخالفت با نهی او

حرام باشد<sup>۳</sup> با این که حتی در صورت مثلاً نگاه کردن به موبایل نیز به ماندن در خانه راضی باشد ولی از آن کار ناراضی باشد؛

ولی به نظر ما وجهی برای حرمت نگاه کردن به تلویزیون و أمثال آن وجود ندارد و هر فعلی در مکان غیر، مصداق غصب

نیست مثل وضوء با آب مباح که اگر در مکان غصبی هم انجام شود مصداق غصب نیست (البته ممکن است مقدمات و

مقارنات وضو با غصب متحد باشد). البته اگر جواز بودن در خانه را مقید به امری کند بحث دیگری است.

۱ ذکر الشیعه، محمد بن مکی (الشهید الاول)، ج ۳، ص ۸۰.

۲ المعتبر فی شرح المختصر، ج ۲، ص: ۱۰۸

۳ به این خاطر که نگاه کردن به موبایل با تصرف در مکان به نظر أضواء و آراء، متحد است و لذا تصرف در مکان هم مصداق حرام خواهد شد.

به هر حال وجهی برای تفصیل بین نافله و فریضه وجود ندارد؛ البته بین نافله ایمائی و نافله اختیاری فرق وجود دارد؛ اگر در حال حرکت در مکان مغضوب، نماز شب بخواند طبق مبنای صحیح که سجود در ارض غیر منشأ اتحاد نماز با غضب است، دیگر سجود در ارض غیر در نماز ایمائی وجود ندارد و نماز با غضب متحد نخواهد شد، مگر با مطلبی که از کتاب أضواء و آراء نقل کردیم؛ و البته این تفصیل مختص به نافله هم نیست و در فریضه ایمائی نیز جاری است.

## جلسه ۲۴ (۹۸/۰۸/۲۰)

### فروع بحث اباحه مکان مصلی

#### بررسی صحت نماز در مکان مغضوب با فرض عدم جریان لاتعداد و مشیر بودن عنوان غضب

مطلبی برای تکمیل بحث جلسه قبل بیان می کنیم؛ ما به کتاب أضواء و آراء و نیز تقریرات بحث صاحب کتاب أضواء و آراء مراجعه کردیم؛ ایشان به مطلبی ملتزم شده اند که به نظر ایشان اشکالات بحث را برطرف می کند؛ و آن مطلب این است که؛

#### جواز عقلی و عرفی اجتماع امر و نهی در مطلق و مقید

بر فرض خطاب مربوط به حرمت تصرف در مال غیر «لا یحل التصرف فی مال احد الا باذنه» عنوان مشیر باشد (کما اینکه مختار بحوث است و ایشان هم تعلیقه ای بر آن نزده است)؛ یعنی حرمت در واقع به عنوان خارجی افعال تعلق گرفته باشد؛ مانند «لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم، لاتغسلوا بماء مملوک للغیر، لاتکونوا فی ارض مملوکه للغیر و هکذا». طبق این مبنا، نماز در مکان مغضوب از موارد امر بدلی به یک مطلق و نهی از مقید خواهد شد مثل «صل و لاتصل فی الحمام»؛ حال اگر ظهور مقید مثل «لاتصل فی الحمام» در ارشاد به مانعیت باشد «صل» را با آن تقیید می زنیم ولی اگر ارشاد به مانعیت نباشد و تکلیف محض باشد، عقلاً و عرفاً حتی در این مورد قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم.

و لذا در مورد خطاب «صل و لاتغصب» که معنایش با توجه به مشیر بودن حرمت غضب، «صل و لاتصل فی مکان مغضوب» خواهد بود می گوییم: قطعاً «لاتصل فی مکان مغضوب» ارشاد به مانعیت نیست و نهی، تکلیفی است و لذا قائل به جواز اجتماع امر و نهی و صحت نماز در مکان مغضوب می شویم و نماز در مکان مغضوب هم امتثال امر است و هم عصیان نهی است. البته چون نماز، عبادت است نماز در مکان مغضوب در حال علم و عمد، مبعّد از مولی است و صلاحیت عبادیت و

مقربیت ندارد و تنها در حال جهل و نسیان صحیح است و دیگر برای تصحیح نماز نیازی به حدیث لاتعاد و سقوط امر نداریم؛ مانند این که مولا به ملاک رفع عطش خطاب «اشرب ماء» را بیان کند و به ملاک این که آب سرد ضرر دارد خطاب «لاتشرب ماء البارد» را بیان کند؛ که اگر مکلف آب سرد بخورد امر «اشرب ماء» را امتثال کرده است و نهی «لاتشرب الماء البارد» را عصیان کرده است. و وجهی ندارد خطاب «اشرب ماء» مقید به «اشرب ماءً غیر بارد» شود. و این مطلب را آقای سیستمی در مکان مصلی نیز ذکر کرده اند.

توجه شود که اگر عنوان، متعدّد باشد قائلین به جواز اجتماع، نماز را صحیح می دانند کما این که مرحوم صدر در بحوث با تعدد عنوان، قائل به جواز اجتماع شده است؛ لکن بحث ما در وحدت عنوان است که عنوان مطلق، امر بدلی و صرف الوجودی «صل» است و عنوان مقید نهی تکلیفی «لاتصل فی الحمام» است که در این فرض وحدت عنوان وجود دارد.

## جواز اجتماع عقلاً و عدم جواز اجتماع عرفاً

### بیان اول (بیان مرحوم صدر)

مرحوم صدر در فرض مطلق و مقید قائل به امتناع عرفی اجتماع امر و نهی شده اند؛ زیرا به نظر ایشان عرفاً از «لاتصل فی الحمام» کشف می شود که «صل» مقید است مگر این که «لاتصل فی الحمام» ارشاد به قلت ثواب باشد. و مرحوم صدر قبول دارند که به نظر عقلی، اجتماع امر و نهی جایز است و جامع می تواند وافی به ملاک باشد مثلاً در مثال «اشرب ماءً و لاتشرب الماء البارد» شرب آب سرد می تواند ملاک شرب آب که رفع عطش است را حاصل کند ولو موجب سردرد بشود؛ لکن ظاهر عرفی «اشرب ماءً» این است که حب فعلی به جامع تعلّق گرفته است و حب فعلی به جامع، مستتبع حب هر فرد در هنگام ترک سائر افراد می باشد؛ به عنوان مثال اگر دو آب موجود باشد، حب به شرب آب منشأ حب به شرب این آب الف در فرض ترک شرب ماء ب می شود و بالعکس.

شاهدی که ایشان ذکر می کند این است که: اگر شخصی یکی از دو آب را بخورد عرفی نیست که بگوید خوردن این آب محبوب من نبود؛ معنای این جمله این است که حب به جامع، مستلزم حب به هر فردی از جامع هنگام ترک سائر افراد خواهد بود؛

لذا وقتی شخص در حمام نماز می خواند و سائر افراد نماز را ترک می کند همین فرد از «صلاة فی الحمام» محبوب مولا است و از طرف دیگر ظهور «لاتصل فی الحمام» این است که «صلاة فی الحمام» مبعوض مولا است و نمی شود یک فعل به عنوان



واحد هم محبوب مولا و هم مبعوض او باشد و لذا از این جهت صحت نماز در مکان مغضوب به نظر عرفی مشکل پیدا می کند.

ولی اگر دلیل بر امر یا نهی، لبی باشد ظهور در محبوبیت فعلیه این فرد و مبعوضیت فعلی این فرد ندارد و ممکن است حب به جامع فعلی نباشد به نحوی که مستلزم حب این فرد باشد. و خطاب تنها وجوب جامع را بیان کرد و نگفت جامع، محبوب فعلی مولا است و هر واجبی محبوب فعلی نیست مثل این که دفع افسد به فاسد واجب است ولی محبوب فعلی مولا نیست.

### مناقشه استاد در بیان اول

البته ما نیز مثل صاحب کتاب اُضواء و آراء این فرمایش بحوث را رد کردیم و لکن نوع رد متفاوت است؛ ما این طور به بحوث اشکال کردیم که وجدانا حب به جامع در جامع بدلی به خارج سرایت نمی کند و خارج محصل محبوب مولا است مثل این که کسی چهار فرزند دارد و دوست دارد یکی از این ها طلبه شود که محبوب این پدر، طلبه شدن یکی از چهار فرزندش است و لذا اگر هیچکدام طلبه نشوند تنها یک محبوب از او فوت شده است؛ در حالی که طبق کلام بحوث طلبه شدن این فرزند عند سائر الافراد محبوب پدر است و طلبه شدن فرزند دوم نیز عند عدم سائر الافراد محبوب پدر است و هکذا و لذا طبق کلام بحوث، چهار محبوب وجود دارد که فوت می شود. و یا اگر دو فرزند طلبه شوند طبق کلام بحوث کدام یک محبوب مولا خواهند بود؛ هردو یا اولی یا دومی؟ ولی به نظر ما در نظر عرف، محبوب مولا همین است که یکی از چهار فرزند طلبه شوند و طلبه شدن فرزند الف، محبوب او نیست بلکه محصل محبوب مولا است و اگر دو نفر طلبه شوند دو محصل محبوب ایجاد می شود.

و بر فرض، حب به جامع به فرد سرایت کند به فرد لولا المانع سرایت می کند و بیش از این، اقتضا ندارد؛ و در مورد «اشرب ماء» برای سرایت حب به شرب ماء بارد مانع وجود دارد و مانع این است که هر چند شرب ماء بارد رفع عطش می کند ولی موجب سردرد می شود؛ و وجود مانع دلیل نمی شود که ظهور عرفی «اشرب ماء» مختل شود. و لذا فرمایش صاحب بحوث صحیح نیست.

### بیان دوم (بیان استاد)

در عین حال ما در مثال مطلق و مقید، عرفاً امتناع اجتماع را قبول داریم زیرا ظاهر خطاب «لا تشرب الماء البارد» این است که شرب ماء بارد مفسده تامه دارد و مصلحت تامه ندارد؛ بلکه اگر از خارج علم به وجود ملاک پیدا کنیم که شرب آب سرد، رفع عطش می کند پس ملاک «اشرب ماء» وجود دارد و سردرد می آورد پس ملاک «لا تشرب الماء البارد» وجود دارد، بحث

دیگری است ولی ظهور عرفی «لا تشرب الماء البارد» این است که شرب ماء بارد وافی به مصلحت نبوده و مصلحت تامه ندارد بلکه مفسده تامه دارد؛ لذا وقتی مولا به عبدش می گوید: «آب نزد مهمان بگذار» و در جای دیگر می گوید: «آب سرد سردرد می آورد و حرام است جلوی مهمان بگذاری»، ظاهرش این است که قرار دادن آب سرد جلوی مهمان، مصلحت تامه ندارد و مفسده تامه دارد و واجب باید وافی به مصلحت تامه باشد.

شاهد بر عرض ما این است که: نوع آقایان حتی امتناعی ها در بحث تعدد عنوان فرموده اند اگر نهی از غضب ساقط شود (به خاطر اضطرار، اکراه، نسیان)، مانعی برای اطلاق امر وجود نخواهد داشت و نماز صحیح خواهد بود؛ اما در «اکرم عالما» و «یحرم اکرام العالم الفاسق» کسی قائل به اطلاق امر با سقوط نهی نشده است؛ یعنی اگر به خاطر اضطرار، اکرام عالم فاسق حلال شود ولی امتثال امر به اکرام عالم نخواهد بود؛ یعنی ظهور عرفی خطاب تحریمی از مقید، این است که مقید، حالا به هر نکته ای، مصلحت تامه ندارد مگر این که قرینه بر خلافش وجود داشته باشد و مطلب بالا هم شاهد این مدعا است.

اگر می گوئید با این که نهی تحریمی است ظهورش در تخصیص است می گوئیم مدعای ما همین است؛ و وقتی حرمت تصرف عنوان مشیر باشد و «غسل جسد به ماء مملوک غیر» حرام باشد و از طرفی غسل جسد با آب برای وضو واجب باشد شبیه «اکرم عالما و یحرم اکرام العالم الفاسق» خواهد شد.

### مناقشه صاحب أضاء و آراء در بیان أول

در کتاب أضاء و آراء در اشکال به استاد خود فرموده اند؛

این که حب به جامع به حب کل فرد عند ترک سائر الافراد سرایت می کند، صحیح نیست؛ شاهدش این است که مولا می تواند بگوید «اکرم عالماً عادلاً» و «لا تکرّم العالم الفاسق»؛ در حالی که طبق مسلک استاد ما صاحب بحوث، مولا نمی تواند چنین مطلبی را بگوید؛ زیرا مولا در خطاب «اکرم عالماً عادلاً» حب استقلالی به اکرام عالم عادل و حب ضمنی به اکرام عالم دارد و طبق نظر استاد حب جامع ولو ضمنی باشد باید به افراد دیگر سرایت کند و یکی از افراد عالم، عالم فاسق است و لذا باید اکرام عالم فاسق محبوب ضمنی مولا باشد و از طرف دیگر اکرام عالم فاسق مبعوض استقلالی مولا نیز می باشد و لذا مولا نمی تواند این دو تعبیر را (اکرم عالماً عادلاً و یحرم اکرام العالم الفاسق) به کار ببرد؛ در حالی که این نتیجه باطل است و بطلان این نتیجه، بطلان مسلک استاد در بحوث را ثابت می کند و معلوم می شود حب به جامع مستلزم حب به فرد عند ترک سائر الافراد نمی باشد تا امتناع اجتماع امر و نهی در مطلق و مقید ثابت شود.

**جواب از مناقشه صاحب أضاء و آراء**

به نظر ما این نقص صاحب کتاب أضاء و آراء صحیح نیست؛ زیرا وقتی به صورت عام مجموعی تعبیر به «اکرام زیدا و عمروا» می شود و اکرام زید حب ضمنی پیدا می کند به این معنا است که حب اکرام زید در کنار اکرام عمرو است و لذا گاهی بعد از این عام مجموعی تعبیر «لا تکرّم زیدا فقط» را به کار می برد یعنی هر دو با هم را اکرام کن و زید را به تنهایی اکرام نکن که این دو با هم تنافی ندارند به این خاطر که حب ضمنی به معنای حب اکرام زید منضم به اکرام عمرو است. و در مورد «اکرام عالماً عادلاً» حب ضمنی اکرام عالم به این معنا است که اکرام عالم در کنار وصف عادل محبوب مولا است و عالم مجرد از عادل محبوب نیست و لذا جامع محبوب مولا «عالم عادل» خواهد بود و این حب به فرد «عالم فاسق» سرایت نمی کند. و لذا نقض ایشان به مرحوم صدر وارد نیست.

البته ما أصل مطلب را قبول داریم و خلاصه عرض ما این است که ما بیان بحوث بر امتناع عرفی اجتماع أمر و نهی با وحدت عنوان را قبول نکردیم و لکن بیان صاحب کتاب أضاء و آراء را که مطابق با نظر آقای سیستانی است و قائل به جواز عرفی اجتماع أمر و نهی در مطلق و مقید شده اند را نیز قبول نکردیم؛ بلکه قائل شدیم که هر چند به لحاظ عقل، اجتماع ممتنع نیست ولی ظهور عرفی خطاب نهی از مقید این است که مقید وافی به مصلحت تامه نیست. (و البته اگر قرینه بر خلاف باشد مشکلی نیست مثل این که برای نظافت دستور به شستن صورت بدهد و از طرفی بگوید از این آب برای غیر شرب استفاده نکن ولی او با همان آب صورت خود را بشوید که در این فرض، مصلحت نظافت با آب مختص به شرب نیز حاصل می شود نه این که غیر واجب مسقط واجب باشد که آقای خویی فرموده اند)

تذکر: در مواردی مثل «لا تذبح بغیر السکین» که ارشاد به مانعیت ذبح به غیر سکین است بحثی نیست.

**مسأله ۱**

إذا كان المكان مباحاً و لكن فرش عليه فرش مغصوب فصلی علی ذلک الفرش بطلت صلاته و کذا العکس

اگر مکان، مباح باشد ولی فرش، مغصوب باشد نماز باطل است زیرا نماز خواندن روی فرش، تصرف در فرش محسوب می شود و نیز اگر فرش، مباح باشد ولی مکان مغصوب باشد نماز باطل خواهد بود.

البته ما فرض دوم را قبول نکردیم و بیان کردیم که سجود، مماسّه با زمین است (و صرف این که فضا غصبی باشد موجب بطلان نماز نمی شود مثل این که کسی بر قرائت قرآن اجیر شود و در فضای غصبی قرآن بخواند که قرآن خواندن با فضای غصبی اتحاد ندارد و نماز خواندن هم مثل قرآن خواندن است و مشکل در نماز تنها در سجود است که اگر به مماسه با زمین

معنا کنیم و فرض این است که مماسه با فرش مباح است دیگر از جهت سجود نیز نماز بدون اشکال خواهد شد و همان طور که قبلاً بیان کرده ایم مماسه امری غیر از اعتماد است و ممکن است بدون اعتماد، مماسه حاصل شود مثل این که با طنابی خود را به سقف آویزان کرده باشد که القای ثقل بر زمین محقق نشود و تنها مماسه محقق شود و لذا القای ثقل در سجده امری خارج از سجده خواهد بود و با سجده متحد نیست تا موجب بطلان نماز شود) لذا طبق صناعیت نماز در فرض دوم صحیح است و لکن ما در صدد فتوا نیستیم و انصافاً فتوا در اینجا مشکل است و احتیاط این است که نماز اعاده شود ولی اگر کسی فتوای به صحت نماز بدهد مخالف با صناعیت نیست.

## مسأله ۲

إذا صلى على سقف مباح و كان ما تحته من الأرض مغصوباً فإن كان السقف معتمداً على تلك الأرض تبطل الصلاة عليه و إلا فلا لكن إذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوباً أو كان الفضاء الفوقاني الذي يقع فيه بدن المصلي مغصوباً بطلت في الصورتين در این مسأله چند صورت بیان شده است؛

## صورت اول (نماز بر سقف معتمد بر زمین غصبی)

صورت اول این است که: سقفی که روی آن نماز می خواند مباح باشد ولی زمین زیر آن غصبی باشد و پایه های این سقف روی زمین غصبی قرار گرفته باشد که در این صورت نماز باطل است؛ هر چند فضایی که در آن نماز می خواند غصبی نباشد (مثل این که با مالک مصالحه کرده باشد یا این که تمام مکان ملک او باشد ولی پایه های سقف غصبی است یا مواد و شناژ بندی که پایه ها را روی آن قرار گرفته اند از مواد غصبی باشد که در سقف بر شیء مغضوب اعتماد دارد ولی فضای نمازگزار غصبی نیست)؛ وجه بطلان نماز این است که بودن روی سقفی که بر شیء مغضوب اعتماد دارد، مصداق غصب است و القای ثقل بر ستون غصبی و شناژ بندی غصبی محقق می شود.

مرحوم حکیم فرموده اند: وقتی واسطه زیاد باشد عرفاً تصرف در آن شیء محسوب نمی شود و در نظر عرف کسی که در خانه مذکور که سقف و فضای آن مباح است و تنها بر ستون غصبی یا بر شناژ بندی غصبی تکیه دارد، غاصب تلقی نمی شود. و البته از مکان مغضوب انتفاع می برد چون این سقف، بر شیء مغضوب اعتماد دارد؛ ولی تنها تصرف در مال غیر حرام است و انتفاع به مال غیر حرام نیست؛ مثل این که شخصی آتش روشن کرده است و دیگری از گرمای آن انتفاع می برد و یا در سایه درخت دیگری استراحت می کند و از سایه درخت دیگری انتفاع می برد یا کسی در خانه خود صوتی مثل صوت مداحی

پخش می کند و دیگری بیرون خانه از آن صوت، انتفاع می برد که این کار حرام نیست) و این که صاحب جواهر ره فرموده است انتفاع به مال غیر حرام است مطلب صحیحی نیست و ظاهر «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» این است که تصرف حرام است و لأقل مجمل است و قدرمتیقن این است که تصرف در مال غیر حرام است.

مرحوم خویی در اشکال به مرحوم حکیم فرموده اند؛ این که صاحب جواهر فرموده است انتفاع به مال غیر حرام است صحیح نیست و لکن نماز روی سقف، تصرف در مال غیر است؛ زیرا القای ثقل بر زمین غصبی صورت می گیرد.

به نظر ما فرمایش مرحوم خویی عرفی نیست؛ البته ما نماز بر فرش مباح در مکان مغضوب را نیز صحیح دانستیم ولی لااقل در فرض مذکور نماز صحیح است مثلاً اگر طبقه اول ساختمان از مواد غصبی باشد (و سازنده آن در ساخت طبقه خود از مواد غصبی استفاده کرد) آیا عرفی است گفته شود نماز خواندن در طبقه دهم نیز باطل است به این خاطر که القای ثقل بر مواد غصبی است؟! طبقه دوم هم شبیه طبقه دهم است و عرفاً تصرف در مال غصبی محسوب نمی شود.

### صورت دوم (نماز بر سقفی که فضای مصلی یا فضای سقف غصبی باشد)

صورت دوم این است که: سقف بر مکان مغضوب اعتماد نداشته باشد و پایه های آن را در اطراف زمین غصبی گذاشته باشند که آن اطراف غصبی نیست؛ ولی فضایی که در آن نماز می خواند و یا فضایی که این سقف در آن واقع شده است غصبی است؛ صاحب عروه در این صورت نیز قائل به بطلان نماز شده اند.

## جلسه ۲۵ (۹۸/۰۸/۲۱)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### ادامه مسأله ۲

إذا صلى على سقف مباح و كان ما تحته من الأرض مغصوباً فإن كان السقف معتمداً على تلك الأرض تبطل الصلاة عليه و إلا فلا لكن إذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوباً أو كان الفضاء الفوقاني الذي يقع فيه بدن المصلي مغصوباً بطلت في صورتين بيان شد که در این مسأله چند صورت بیان شده است؛

## صورت اول (نماز بر سقف معتمد بر زمین غصبی)

صورت اول این بود که: اگر سقفی که روی آن نماز می خواند و نیز فضای روی سقف مباح باشد و این سقف بر زمین غصبی اعتماد داشته باشد، نماز باطل خواهد بود؛ (مانند این که زمین خودش کوچک باشد و به همین خاطر پایه های خانه را در زمین همسایه قرار دهد و روی این پایه ها سقف بزند که وقتی مهمان از داخل کوچه وارد می شود و پله ها را بالا می رود و روی سقف قرار می گیرد از هیچ فضای غصبی عبور نمی کند و تنها پایه های سقفی که مهمان روی آن قرار گرفته است روی زمین غیر قرار گرفته است)

## بطان نماز به خاطر صدق تصرف در مال غیر

صاحب عروه فرموده است: نماز در این صورت باطل است؛ به این خاطر که اعتماد این سقف، که روی آن نماز می خواند، بر زمین غصبی است و اگر پایه ها نمی بود نمی توانست بر روی سقف نماز بخواند و لذا ولو با واسطه در ملک غیر تصرف می کند.

## مناقشه (عدم صدق تصرف)

ما عرض کردیم؛ این بیان صحیح نیست و عرفاً با خواندن نماز بر روی سقف، تصرف در ملک غیر انجام نمی شود مثل این که راننده ما را سوار ماشین کند یا بار مربوط به ما را داخل ماشین قرار دهد و در خیابان از روی فرش دیگری عبور کند؛ که در این فرض عرفاً کسی که سوار ماشین شده است یا بار او داخل ماشین قرار داده شده است در این فرش، تصرف نمی کند؛ البته شاید صاحب عروه در این فرع با ما هم رأی باشد زیرا انتفاع از ماشین متوقف بر رفتن روی فرش نیست و فضا هم ملک غیر نیست (بخلاف سقف که انتفاع از آن متوقف بر این است که بر پایه ای استوار باشد) لکن عرض ما این است که بالأخره در اینجا هم هر چند انتفاع از سقف متوقف بر این است که پایه داشته باشد و این پایه ها بر ملک غیر است ولی عرفاً گفته نمی شود که این مهمان در ملک غیر تصرف کرده است؛ البته شخصی که این خانه را بناء کرده است یا بر آن استیلاء پیدا کرده است (مثلاً اجاره کرده است و یا خریده است) عرفاً با بناء یا استیلاء بر خانه، استیلائی بر ملک غیر و یا لأقل استیلائی بر منافع ملک غیر پیدا کرده است ولی مهمان که بر خانه استیلائی ندارد تا به تبع بر ملک غیر استیلاء پیدا کند.

## حرمت انتفاع به مال غیر

مرحوم داماد فرموده اند: به نظر ما عرفاً تصرف صدق نمی کند ولی انتفاع به مال غیر وجود دارد و انتفاع به مال غیر طبق اطلاق أدله مثل «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه»، حرام است؛ و تنها برخی از انتفاع ها به ارتکاز عقلاء و متشرعه حلال است که خطاب «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» به انتفاعات حلال تقیید می خورد ولی بقیه انتفاعات که سیره بر آن وجود ندارد تحت اطلاق آن باقی می ماند.

البته مرحوم داماد نماز را باطل نمی داند زیرا به نظر ایشان انتفاع به مال غیر با این نماز، اتحاد ندارد و لکن این انتفاع را حرام می دانند.

## مناقشه در حرمت انتفاع

به نظر ما: این که بگوییم انتفاع از این سقف که بر پایه های غصبی بنا شده است حرام است و در اطلاق «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» داخل است، اشکال دارد و این انتفاع به مال غیر دلیلی بر حرمت ندارد زیرا؛

أولاً: متعلق در «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» حذف شده است و حذف متعلق، مفید عموم نیست؛ وجه حذف متعلق این است که حرام بودن خود مال معنا ندارد و لذا باید چیزی در تقدیر گرفته شود؛ حال تصرف در مال غیر حرام است یا مطلق انتفاع به مال غیر حرام است؟ قدرمتیقن این است که تصرف در مال غیر حرام است و لذا دلیلی بر حرمت انتفاع به مال غیر نداریم. و البته اگر قدرمتیقن از این روایت را حرمت استیلاء بر مال غیر بدانیم، دلیل دیگری مثل معتبره ابی جعفر اُسدی «لایحل لأحد أن يتصرف فی مال غیره إلا باذنه» برای حرمت تصرف در مال غیر داریم و از خطاب «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» بی نیاز هستیم.

ثانیاً: بر فرض گفته شود حذف متعلق مفید عموم است می گوییم: افاده عموم در صورتی است که اثر ظاهر در بین نباشد در حالی که در مورد «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه»، تصرف اثر ظاهر است و وقتی برای عرف انتفاع به مال غیر را مثال می زنیم (مثل انتفاع از حرارت آتشی که در مکان مباح ایجاد شده است، یا وقتی از کنار درختی عبور می کنیم در زیر سایه آن می ایستیم و انتفاع می بریم) عرف آن را ممنوع نمی بیند؛ لذا وقتی عرف، انتفاع به مال غیر را در ارتکاز خود نسبت به حرمت تصرف در مال غیر خارج می داند در این صورت، تصرف اثر ظاهر «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» خواهد شد.

لذا به نظر ما انتفاع به مال غیر حرام نیست و اگر هم انتفاع به مال غیر حرام باشد همان طور که صاحب جواهر فرموده است این انتفاع با افعال صلاتی اتحاد ندارد و سجده تنها با تصرف در این سقف اتحاد دارد و با انتفاع از زمین همسایه که پایه های سقف روی آن بناء شده است، اتحاد ندارد و لذا نماز صحیح خواهد بود.

### صورت دوم (نماز بر سقفی که فضای مصلی غصبی باشد)

صورت دومی که صاحب عروه ذکر کرده اند این است که: فضایی که مصلی در آن واقع شده است غصبی باشد ولی سقف، مباح باشد و پایه های سقف نیز بر زمین مباح واقع شده است و تنها زمینی که زیر سقف واقع شده است و این سقف تکیه ای بر آن زمین ندارد، ملک غیر است و لذا فضای فوق سقف، مغضوب خواهد بود. صاحب عروه می فرماید: نماز در این صورت نیز باطل است.

### صورت سوم (نماز بر سقفی که فضای خود سقف غصبی باشد)

و گاهی بدن مصلی در فضای مغضوب نیست و صاحب زمین نسبت به فضاء با آن شخص مصالحه می کند ولی نسبت به این که سقف را بیست سانتیمتر پایین تر آورده است راضی نیست که در این صورت فضایی که در آن نماز خوانده می شود غصبی نیست و مباح است و خود سقف هم مباح است ولی فضای سقف غصبی است (و مالک به این خاطر که موجب کوتاه شدن ارتفاع خانه شده است راضی نیست). صاحب عروه می فرماید: در این فرض نیز نماز باطل است.

این فرمایش صاحب عروه قابل مناقشه است؛ زیرا اگر این سقف در فضای غصبی است ولی بدن مصلی در فضای غصبی نباشد، تصرفی در فضای غصبی صورت نمی گیرد و تنها در خود سقف، تصرف صورت می گیرد و سقف مباح است و لذا این که سقف در فضای غصبی واقع شده است ربطی به نماز نخواهد داشت و موجب بطلان نماز نمی شود. و این که سقف بدون فضا نمی شود و این سقف فضا می خواهد و فضای آن هم غصبی است موجب نمی شود که تصرف شخص، تصرف در فضای ملک غیر محسوب شود و البته کسی که سقف را در فضای مغضوب بناء کرده است کار حرامی انجام داده است و نیز کار کسی که مالک این سقف شده است و سقف را از این فضای مغضوب بر نمی دارد نیز حرام است ولی مهمانی که بر روی این سقف نماز می خواند نمازش مشکلی نخواهد داشت.



نکته: سیره عقلاء بر این است که مالک زمین، مالک فضای متعارف آن زمین نیز می باشد. البته عقلاء برای فضای بسیار دور از زمین و نیز أعماق زمین، اعتبار ملک نمی کنند.

و امام قدس سره نیز به همین شکل فرموده اند؛ البته ایشان در بحث اول نیز همین نظر را دارند و فرموده اند اگر سقف بر ستونی که در مکان غصبی بناء شده است اعتماد هم داشته باشد نماز صحیح است.

ولی اگر فضای بدن مصلی غصبی باشد شبیه بحث قبل خواهد بود که به نظر ما کون در فضای مغضوب هر چند حرام است ولی با افعال صلاتی اتحاد ندارد و نماز صحیح خواهد بود.

### مسأله ۳ (حکم نماز در خیمه با فرض اباحه زمین)

إذا كان المكان مباحاً و كان عليه سقف مغضوب فإن كان التصرف في ذلك المكان يعد تصرفاً في السقف بطلت الصلاة فيه و إلا فلا فلو صلى في قبة سقفها أو جدرانها مغضوب و كان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها إن لم يكن جداراً أو سقفاً أو كان عسراً و حرجاً كما في شدة الحر أو شدة البرد بطلت الصلاة و إن لم يعد تصرفاً فيه فلا و مما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغضوبة فإنها تبطل إذا عدت تصرفاً في الخيمة بل تبطل على هذا إذا كانت أطنابها أو مساميرها غصبا كما هو الغالب إذ في الغالب يعد تصرفاً فيها و إلا فلا

### نظر صاحب عروه (بطلان در صورت توقّف انتفاع بر وجود خیمه)

صاحب عروه می فرماید: اگر مکان مباح باشد و سقف یا مثلاً خیمه مغضوب باشد؛ در صورتی که انتفاع از این زمین عرفاً بدون نصب این خیمه میسر نباشد یا دشوار باشد (مثل این که آفتاب بسیار شدید باشد) بودن در این خیمه چه از غاصب و چه از مهمان، تصرف در خیمه محسوب می شود و نماز باطل خواهد بود ولی اگر انتفاع از این زمین بدون خیمه نیز ممکن و میسر باشد بودن در خیمه، تصرف در خیمه محسوب نخواهد شد و نماز صحیح خواهد بود.

در فرضی که بودن در خیمه تصرف در آن محسوب می شود اگر طناب یا میخ آن هم غصبی باشد باز نماز باطل است زیرا اگر میخ یا طناب نباشد امکان تصرف در خیمه حاصل نمی شود.

### أقوال راجع به حکم انتفاع به مال غیر

در این مسأله أقوالی وجود دارد؛

**قول اول (جواز انتفاع مطلقاً)**

قول اول قول جمعی از بزرگان از جمله مرحوم خوینی است: انتفاع از خیمه مطلقاً جایز است هر چند غصب خیمه و استیلاي خیمه حرام است ولی وقتی استیلاء بر خیمه پیدا کرد دیگر خوابیدن در این خیمه و نماز خواندن در این خیمه، تصرف در خیمه نیست و تنها انتفاع از خیمه است و انتفاع به مال غیر حرام نیست؛ این مطلب راجع به غاصب خیمه است فضلاً از مهمان که اصلاً حرامی مرتکب نمی شود.

و بودن تحت خیمه مثل بودن در زمینی است که دیوار های آن غصبی است و اگر دیوار غصبی نمی بود مانند در آن زمین ممکن نمی بود و حیوانات درنده یا دشمن حمله می کردند و ماندن و خوابیدن در آن زمین ممکن نمی شد؛ لکن با این که از این دیوار ها انتفاع می برد ولی تصرف در این زمین، تصرف در دیوار و درب غصبی محسوب نمی شود و حرامی که وجود دارد استیلاي بر مال غیر است و لذا اگر مهمان وارد شود کار حرامی انجام نداده است؛ و اگر این گونه گفته نشود در صورتی که دیوار دور شهر غصبی باشد (و این دیوار مانع از حمله راهزان و دشمنان و حیوانات درنده باشد و اگر این دیوار نباشد مردم شهر خوابشان نمی برد و نمی توانند در این شهر بمانند) باید قائل شویم تمام نماز های مردم این شهر باطل است به این خاطر که بودن در شهر و انتفاع از شهر متوقف بر دیوار شهر است و لذا با نماز خواندن، تصرف در مال غیر صدق می کند. و کسی به این مطلب ملتزم نمی شود.

یا مثلاً اگر مالک زمینی به دیگری اجازه دهد که خیمه بزند و در آن بخوابد و به او بگوید که حق سبق و تملیک منفعتی وجود ندارد؛ اگر درب خیمه باز باشد و بدون اجازه وارد خیمه شود و در آن استراحت کند آیا کار حرامی انجام داده است؟! سیره بر این است که این کار را انجام نمی دادند و کار ناشایستی می دانند و مثل این است که مهمان را از خانه بیرون کنند نه این که حرام و ظلم می دانستند به گونه ای که اگر صاحب خیمه از آن شخص شکایت کند حق را به او بدهند.

**قول دوم (حرمت انتفاع مگر در موارد وجود سیره)**

نظر دوم نظر برخی مثل مرحوم داماد است؛ انتفاع از خیمه در فرض احتیاج مشمول «لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطبیعة نفسه» است و انتفاع حرام است مگر جایی که سیره بر جواز آن باشد و سیره ای بر جواز دخول در خیمه مملوک غیر وجود ندارد و تنها در مورد انتفاع از سایه درخت و بوی گل ها و امثال آن، سیره وجود دارد. و البته مرحوم داماد فرموده اند انتفاع به مال غیر با افعال صلاتی اتحاد ندارد و نماز در این خیمه، صحیح است.

**قول سوم (حرمت انتفاع از جانب غاصب فقط)**

نظر سوم نظر مرحوم استاد، و نظر آقای سیستانی در بحث استدلالی است؛ اگر انتفاع از جانب غاصب خیمه باشد مصداق تصرف در مال غیر است و انتفاع از خیمه به تبع استیلا بر خیمه و استیلا بر منافع خیمه، مصداق تصرف در مال غیر می شود؛ بودن در این خیمه حرام خواهد شد که باید بررسی شود که آیا با نماز، اتحاد دارد یا نه؟ ولی به هر حال، بودن در تحت این خیمه برای غاصب خیمه حرام است؛ ولی اگر مهمانی وارد خیمه شود که غاصب نیست و صرفاً منتفع به مال غیر است کار او حرام نیست.

البته آقای سیستانی در تعلیقه عروه فرموده اند در جواز انتفاع فرقی بین غاصب و غیر غاصب وجود ندارد و لذا قول اول را اختیار کرده اند.

انصافاً قول سوم عرفی نیست؛ اگر شخصی دسته گلی را غصب کند و به خانه ببرد آیا عرفی است گفته شود اگر خود آن شخص غاصب عطر گل را استشمام کند حرام است ولی اگر فرزندان و همسر او استشمام کند حلال است؟! یعنی هر چند این شخص، غاصب است و استیلا بر مال غیر پیدا کرده است و حرام است ولی این که او بوی گل را استشمام کند با این که همسرش بوی گل را استشمام کند آیا در نظر عرف تفاوت دارد؟! آیا عرفی است گفته شود اگر غاصب بینی خود را بگیرد که بوی گل را استشمام نکند دیگر مرتکب حرام نشده است ولی اگر این کار را نکند و بوی خوش گل را استشمام کند گناه بیشتری مرتکب شود؟!

**جلسه ۲۶ (۹۸/۰۸/۲۵)****مسائل بحث اباحه مکان مصلی****تدارک مطلب نقل شده از شهید اول ره**

مطلبی را از کتاب ذکری شهید ره بیان کردیم<sup>۱</sup> و برای این که حق این بزرگان ضایع نشود آن مطلب را تدارک می کنیم؛ به معتبر محقق نسبت داده شده بود که ایشان نماز نافله در مکان مغضوب را صحیح می دانند و ما بیان کردیم که ریشه آن، نسبتی است که شهید اول ره در ذکری به ایشان داده است؛ لکن معلوم شد که ریشه این انتساب، کلام شهید ره در ذکری نیست؛ بلکه کلام ایشان موهم این معنا بوده است و کاشف اللثام و صاحب ریاض از کلام شهید ره این انتساب را استفاده کرده اند؛ و

<sup>۱</sup> جلسه ۲۳، حکم نماز نافله در مکان مغضوب.

استفاده این انتساب از کلام شهید اول ره صحیح نیست؛ زیرا شهید اول ره در ذکری این گونه فرموده اند: «حکم النافلة حکم الفریضة هنا. و کذا الطهارة، و فی المعتبر: لا تبطل فی المكان المغصوب، لان الکون لیس جزءا منها و لا شرطا فیها. و یشکل: بأن الأفعال المخصوصة من ضرورتها المكان، فالأمر بها أمر بالکون مع أنه منهي عنه، و هو الذی قطع به الفاضل، قال: و کذا لو أدى الزكاة أو قرأ القرآن المنذور فی المكان المغصوب لا یجزئان. اما الصوم فی المكان المغصوب فجزم بصحته، لانه لا مدخل للکون فيه»<sup>۱</sup> شهید ره می فرماید «راجع به حکم نماز در مکان مغصوب بین فریضه و نافله فرقی نیست و همین طور طهارت در مکان مغصوب (یعنی وضو و غسل) باطل است و محقق در معتبر فرموده است طهارت در مکان مغصوب باطل نیست» یعنی «لاتبطل» در کلام شهید اول ره مربوط به نافله نیست بلکه مربوط به طهارت است و این معنا موافق با کلام محقق در معتبر می باشد.

مرحوم کاشف اللثام و صاحب ریاض عبارت شهید اول ره را به گونه ای دیگر فهمیده اند که ما هم همان طور فهمیده بودیم و لکن فهم ما صحیح نبوده است و ظاهر عبارت شهید ره این است که «لاتبطل» به طهارت مربوط می شود. و خود شهید اول ره به استدلال معتبر بر عدم بطلان وضو در مکان مغصوب اشکال کرده و فرموده اند؛ وضو نیز بدون بودن در یک مکان موجود نمی شود و لذا وضو متوقف بر کون در این مکان است و چون کون در این مکان حرام است وضو هم باطل خواهد بود. و علامه در تذکره نیز این اشکال را قبول کرده اند و حتی فرموده اند قرائت مندوره، در مکان مغصوب نیز باطل است؛ زیرا قرائت قرآن متوقف بر کون در مکان است و لذا قرآن خواندن در مکان مغصوب وفای به نذر نخواهد بود و یا اگر کسی برای خواندن قرآن اجیر شود، وفای به اجاره نخواهد بود. و علامه ره فرموده اند آدای خمس و زکات در مکان مغصوب باطل است؛ زیرا آدای زکات بدون این که انسان در مکانی باشد ممکن نیست و مقدمه این افعال، کون فی المكان است و چون کون فی المكان حرام است آدای زکات هم باطل است؛ البته آدای دین در مکان مغصوب صحیح است که شاید به خاطر کشف ملاک و یا توصلی بودن باشد.

خلاصه عرض ما این است که: نسبت شهید اول ره در ذکری به معتبر صحیح بوده است و البته اصل مطالبی که بیان کرده اند به نظر ما اشکال دارد و کون فی المكان در حقیقت وضو اخذ نشده است بلکه از لوازم وضو گرفتن انسان است؛ زیرا انسان جسم است و نیاز به مکان دارد و خود وضو و قرائت قرآن و أمثال آن متقوم به کون فی المكان نیست بلکه مقدمه آن است و البته مقدمه هم کون فی هذا المكان نیست بلکه «کون فی مکان ما» مقدمه است و «کون فی مکان ما» واجب نیست؛ زیرا تحصیل

۱ ذکر الشیعه، محمد بن مکی (الشهید الاول)، ج ۳، ص ۸۰.

حاصل است و خدای متعال ما را جسم خلق کرده است و چه بخواهیم و چه نخواهیم در یک مکانی قرار داریم؛ علاوه بر این که حرمت مقدمه به ذی المقدمه سرایت نمی کند مانند نصب سلّم مغضوب برای رفتن به سطح که موجب حرمت «کون علی السطح» نیست هر چند عبادی باشد و ترکیب انضمامی است (مثل این که کسی نذر کند در زمان خاصی روی سطح قرار بگیرد و متعلّق نذر هم راجع بود که اگر با نصب سلّم مغضوب به نذر خود وفا کند، وفای به نذر انجام می شود). البته اگر مقدمه منحصره باشد باز ممکن است به نحو ترتّب به ذی المقدمه امر صورت بگیرد و گفته شود «اگر صعود به سلّم مغضوب کردی و بر پله آخر قرار گرفتی بر سطح قرار بگیر» و این ترتّب، محال نیست و مرحوم آخوند نیز این ترتّب را قبول دارد؛ زیرا در این مثال بعد از مضيّ زمان عصیان مقدمه به ذی المقدمه امر می کنند. ولی در مثال وضو، مقارنه وجود دارد و لذا ترتّب به این نحو می شود که اگر تا آخر وضو، کون فی مکان المغضوب داشتی وضو بگیر؛ و این ترتّب را ما ممکن می دانیم و به نظر ما اشکالی ندارد که قبل از تحقق عصیان به مکلف بگویند که اگر در این چند دقیقه کون فی المكان المغضوب داری وضو بگیر و فرض این است که وضو در غیر این مکان، ممکن نیست و امر به وضو مشروطاً به تحقق عصیان نهی از غضب، مشکلی ندارد.

### مسأله ۳ (حکم نماز در خیمه با فرض اباحه زمین)

إذا كان المكان مباحاً و كان عليه سقف مغضوب فإن كان التصرف في ذلك المكان يعد تصرفاً في السقف بطلت الصلاة فيه و إلا فلا فلو صلى في قبة سقّفها أو جدرانها مغضوب و كان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها إن لم يكن جدار أو سقف أو كان عسراً و حرجاً كما في شدة الحر أو شدة البرد بطلت الصلاة و إن لم يعد تصرفاً فيه فلا و مما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغضوبة فإنها تبطل إذا عدت تصرفاً في الخيمة بل تبطل على هذا إذا كانت أطنابها أو مساميرها غصباً كما هو الغالب إذ في الغالب يعد تصرفاً فيها و إلا فلا

صاحب عروه فرمودند: اگر سقف یا خیمه، مغضوب باشد در صورتی که به خاطر شدت گرما یا سرما و یا نزول باران به آن خیمه نیازمند باشد بودن در خیمه مصداق تصرف در مال غیر خواهد بود و نیز اگر در فرض احتیاج، خود خیمه مغضوب نباشد بلکه میخ یا طناب آن مغضوب باشد در این صورت نیز نماز باطل است.

و فرض بحث جایی است که با نصب خیمه، حق سبق نسبت به زمین پیدا نمی کند بلکه استفاده از زمین برای همه مباح است و شخصی در این زمین مباح خیمه ای نصب کرده است و برای دیگران هم ممکن است که بدون دست زدن به خیمه از زمین استفاده کنند؛ مثل این که مالک زمین به صاحب خیمه اجازه دهد که خیمه خود را در زمین او نصب کند و البته به او می گویند که نصب خیمه تو هیچ حقی برای تو نسبت به این زمین ایجاد نمی کند؛ بحث در این فرض است که اگر درب خیمه باز باشد و

کف خیمه هم همان خاک زمین باشد و صاحب خیمه فرش و زیراندازی قرار نداده باشد آیا برای مالک زمین یا شخص

دیگری که تصرف در زمین برای او جایز است، حلال است که داخل خیمه شود و از خیمه انتفاع ببرد؟

برخی از بزرگان از جمله مرحوم خویی و آقای سیستانی فرمودند: بودن در خیمه تصرف در خیمه نیست و انتفاع به خیمه

است و انتفاع به مال غیر، مشروط به اذن غیر نیست.

مرحوم استاد فرمودند: باید تفصیل داد که اگر خود شخص غاصب است فعل او مصداق تصرف در مال غیر است و فعل او،

انتفاع محض نیست؛ زیرا مقرون به استیلاي عدوانی بر ملک غیر است ولی اگر منتفع، غیر غاصب باشد اشکالی ندارد.

مرحوم حکیم فرمودند: انتفاع از مال بدون اذن در صورتی که انتفاع، مالیت داشته باشد جایز نیست.

نظر ما این است که: به لحاظ فنی نمی توان گفت انتفاع به مال غیر، تصرف در مال غیر است و یا حرام است؛

انتفاع به مال غیر، تصرف در مال غیر نیست؛ مثلاً اگر شخصی شما را مهمان کند و در فصل گرما داخل اتاقی که شما قرار

گرفته اید کولر غصبی را روشن کند آیا بودن در این خانه، تصرف در کولر غصبی محسوب می شود؟! یا اگر برق کولر غصبی

باشد بودن در خانه و انتفاع از خنکی کولر، تصرف در کولر محسوب می شود؟! بله اگر خاموش شود و شما آن را روشن کنید

تصرف در کولر محسوب می شود و ادامه روشن بودن کولر هم مستند به شما خواهد بود و حرام است؛ ولی اگر شما کولر را

روشن نکنید و خود میزبان کولر را روشن کند و تا صبح روشن بماند هر چند بودن شما در خانه، علتّ معدّ برای روشن شدن

کولر است (و بودن مهمان سبب روشن شدن کولر نیست و استناد به مهمان ندارد) و لکن بودن شما در خانه عرفاً تصرف در

کولر محسوب نخواهد شد؛ یعنی اگر دادگاه تشکیل شود مهمان را متصرف در این کولر محسوب نمی کنند و از مهمان اجرت

المثل را نخواهند گرفت ولی اگر خود مهمان روشن کند قانوناً و عقلاً ضامن خواهد بود؛ زیرا صاحب خانه استیلاء بر کولر

پیدا کرده است ولی تصرف و انتفاع از جانب مهمان بوده است مثل این که صاحب خانه کلید را به مهمان داده باشد و چند ماه

نباشد.

خلاصه این که عرفاً به کسی که از خنکی کولر غصبی بهره مند می شود در صورتی که خود او کلید کولر را نزده باشد، متصرف

در کولر نمی گویند.

تذکّر: نهی از منکر بحث دیگری است و می توان فرض کرد که این شخص مرتکب گناه هم نشده باشد مثل این که جاهل به

موضوع است و ارشاد او هم لازم نیست یا مقلّد کسی است که نسبت به آن مورد اشکال نمی کند ولی ما مقلّد کسی هستیم که

در آن مورد اشکال می کند.

و به لحاظ فنی نمی توان گفت: انتفاع به مال غیر عند العقلاء قبیح و حرام است و شارع با سکوت خود این سیره را امضاء کرده است مگر مواردی که سیره بر خلاف آن وجود داشته باشد مثل عبور از سایه درخت یا استراحت در سایه درخت دیگران که سیره بر جواز آن وجود دارد و «لایحل مال امری مسلم» شامل انتفاع به مال غیر نمی شود (یا مجمل است و قدرمتیقن آن شامل انتفاع نمی شود و یا ظهور در اثر ظاهر یعنی تصرف دارد).

اثبات این که انتفاع به کولر گازی بر مهمان قبیح است، مشکل است؛ فرض این است که صاحب خانه یا جاهل به موضوع است که ارشادش واجب نیست و یا عالم است و مهمان او را ارشاد می کند ولی ارشاد تأثیر نمی گذارد و ما قبیح کار این مهمان در انتفاع به کولر را متوجه نمی شویم.

و به نظر ما در جواز انتفاع به مال غیر، فرقی نیست که مالیت داشته باشد یا مالیت نداشته باشد؛ مثلاً در زمانی که هوا گرم باشد بودن در خانه ای که کولر گازی دارد ارزش دارد و با بودن در خانه ای که کولر گازی ندارد بسیار متفاوت است؛ یا مثلاً قیمت ماشین کولر دار با ماشین بدون کولر در اوج تابستان، متفاوت است و انتفاع از کولر مالیت دارد؛ در این دو مثالی که انتفاع از کولر گازی مالیت دارد، گفته نمی شود که شخص منتفع کار حرامی انجام می دهد و گفته نمی شود که کار منتفع قبیح است و باید از ماشین پیاده شود و از خانه بیرون بیاید.

البته مثال ها شدّت و ضعف دارد و مثلاً انتفاع از خیمه از این جهت که حالت خانه دارد شبهه دارد و لذا اگر مثال را کمی ضعیف تر کنیم مطلب بهتر درک می شود؛

مثل این که شخصی در مکان مباح که حق سبق هم ایجاد نمی شود سایه بان زده باشد و اطراف سایه بان بسته نباشد؛ در این مثال قبیح و حرام نیست که شخص دیگری زیر سایه بان قرار بگیرد.

یا مثلاً اگر در خیابان آتشی روشن کنند و برای استفاده از آن، پول هم بگیرند به چه دلیل نزدیک شدن به آتش و استفاده از گرمای آتش قبیح و حرام باشد؟! و به صرف این که کسی کاری راه انداخته و سایه بان زده یا آتش روشن کرده و می خواهد از طریق آن تکسب کند موجب نمی شود دیگران حرام شود و حق عقلایی ایجاد نمی شود.

یا مثلاً اگر کسی در قسمتی از خیابان آواز بخواند و یا موسیقی بنوازد و برای شنیدن آن، پول بگیرد (و صدای او هم بسیار جذاب باشد که مردم حاضرند برای شنیدن آواز او پول بدهند) موجب ثبوت حق برای او نمی شود و هر چند او راضی نباشد که بایستیم و آواز او را گوش بدهیم و لکن خیابان برای همه است و ایستادن و گوش کردن به آواز، مشکلی ندارد.

کلام مرحوم استاد (که بین غاصب و غیر غاصب تفاوت گذاشته اند) نیز صحیح نیست؛ زیرا این که شخص غاصب در اتاقی باشد که کولر روشن است یا در اتاق دیگر باشد در شدت و ضعف غصب تفاوتی ندارد.

و بر فرض کسی بگوید کون تحت الخیمه، انتفاع به مال غیر است و حرام است گفته می شود که انتفاع با افراد صلاتی، اتحاد ندارد و حرمت انتفاع به صلاة سرایت نمی کند (همان طور که مرحوم داماد این طور فرموده اند) و لذا به نظر ما نماز تحت خیمه مغضوب، باطل نیست و حرام هم نیست و اگر غاصب باشد غصب او نسبت به خیمه حرام است.

تذکر: مزاحمت مالک از انتفاع به مال خودش جایز نیست و مال مالک حریم دارد و لذا نمی توان ماشین را داخل کوچه کنار پارکینگ غیر پارک کرد که مزاحم عبور و مرور او شود؛ با این که کوچه یا خیابان مال صاحب پارکینگ نیست ولی انتفاع از پارکینگ خانه اش متوقف بر نبود مانع جلوی کوچه است.

نکته: در نقل مطالب دیگران در صورتی که ظاهرش این باشد که از خود گوینده است، دروغ و حرام است و اگر ظهور در این ندارد که از خود گوینده است این کار سیره مستمره علماء است مثلاً بخشی از تذکره علامه، متن مغنی ابن قدامه است و اسمی از آن نمی برد؛ یا مثلاً بخشی از متن شواهد الربوبیه ملاصدرا از فخر رازی است با این که اسمی از او برده نشده است. البته الآن اخلاق علمی اقتضاء می کند که برای مطلب دیگران آدرس داده شود.

و اما حق تألیف از حقوق معنوی است که مورد بحث است و برخی از بزرگان مانند صاحب کتاب قرائات فقهیه معاصره از مخالفین سرسخت حقوق معنوی بودند به این خاطر که دلیل ندارد. و مرحوم امام نیز قبول نداشتند و آقای سیستانی نیز قبول ندارند و تنها برای مصلحت جامعه کپی رایت را تنفیذ می کنند یعنی به عنوان امر ولایی دستور به متابعت قانون می دهند ولی به لحاظ شرعی حق تألیف را قبول ندارند. و به هر حال اگر کسی حقوق معنوی را قبول کند به این خاطر که مصداق ظلم است در این صورت در هر جا که حق ثابت شود حکم آن مانند حقوق دیگر مثل حق سبق خواهد بود و ربطی به بحث ما نخواهد داشت.

## مسأله ۴

تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة بل وكذا إذا كان رحلها أو سرجها أو وطاءها غصبا بل ولو كان المغصوب نعلها

صاحب عروه می فرماید: اگر کسی روی دابه نماز بخواند و خود دابه یا روانداز آن یا زین آن یا وطاء آن (خورجین یا چوبی که روی حیوان قرار می دادند و روی آن محمل یا باری قرار می دادند) غصبی باشد، نمازش باطل است



مرحوم خویی می فرماید: نکته بطلان نماز در مکان مغضوب، سجود علی الأرض است و لذا اگر نماز در دابه به همراه سجده باشد و مثلاً در محمل روی دابه نشسته با سجده نماز بخواند یا در قطار غصبی نماز ایستاده بخواند، نماز باطل خواهد بود (و در مورد روانداز دابه فرموده اند اگر روی آن سجده کند یا بعض مواضع سجده روی آن قرار بگیرد نماز باطل است) ولی اگر به صورت ایمائی باشد که دیگر سجده ندارد نماز، صحیح خواهد بود ولو فعل او حرام باشد.

صاحب عروه می فرماید: و نیز اگر نعل دابه غصبی باشد نماز باطل خواهد بود.

مرحوم خویی فرموده است: این مطلب صاحب عروه صحیح است و نعل مانند پایه های غصبی بر زمین مباح است که شخص روی سقف معتمد بر این پایه های غصبی نماز می خواند که نماز خواندن روی سقف باطل است و لذا نماز در محل بحث هم باطل است.

و امام قدس سره نیز طبعاً چون در آن بحث فرموده اند که تصرف در سقف، تصرف در پایه های غصبی محسوب نمی شود و نماز صحیح است در اینجا نیز فرموده اند اگر نعل دابه غصبی باشد برای نماز اشکال ندارد.

ما در آن بحث به صاحب عروه اشکال کردیم و در اینجا نیز اشکال می کنیم که اگر نعل دابه غصبی باشد نماز روی دابه مصداق تصرف در نعل نخواهد بود و لذا نماز صحیح است.

## مسأله ۵

قد يقال ببطان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغضوب و لو بفصل عشرين ذراعا و عدم بطلانها إذا كان شيء آخر مدفون فيها و الفرق بين صورتين مشكل و كذا الحكم بالبطان لعدم صدق التصرف في ذلك التراب أو الشيء المدفون نعم لو توقف الاستقرار و الوقوف في ذلك المكان على ذلك التراب أو غيره يصدق التصرف و يوجب البطلان

برخی گفته اند اگر در زیر جایی که نماز می خوانی ولو به فاصله بیست ذراع، خاک غصبی وجود داشته باشد، نماز باطل است ولی اگر چیزی در آن مکان دفن شده است و غصبی است نماز صحیح است.

صاحب عروه فرموده است: بین تراب مغضوب در عمق یک زمین یا دفن یک شیء در عمق زمین عرفاً فرقی نیست.

مرحوم خویی فرموده اند: بین این دو فرقی نیست و اگر بر شیء مدفون القای ثقل می کند مثل تراب مغضوب است ولی اگر القای ثقل نمی کند نماز صحیح است و این نکته در تراب مغضوب نیز جریان دارد؛ در هر دو اگر مغضوب به گونه ای باشد که با برداشتن آن در سطح ظاهری زمین تأثیری نگذارد (که نشانه عدم القای ثقل بر آن مغضوب است) نماز صحیح است. و انصافاً این اشکال مرحوم خویی وارد است.

## جلسه ۲۷ (۹۸/۰۸/۲۶)

## مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله ۶ (حکم نماز در کشتی غصبی)

إذا صلی فی سفینة مغصوبة بطلت و قد یقال بالبطلان إذا کان لوح منها غصبا و هو مشکل علی إطلاقه بل یختص البطلان بما إذا توقف الانتفاع بالسفينة علی ذلک اللوح

صاحب عروه می فرماید: نماز در کشتی غصبی باطل است. و این که برخی فرموده اند: «اگر یک تخته از کشتی، از تخته هایی که روی آب قرار دارد نه تخته ای که در اتاق پذیرایی قرار دارد و روی آن غذا صرف می کنند، غصبی باشد نماز در کشتی باطل خواهد بود هر چند روی آن تخته نماز نخواند» به اطلاقش صحیح نیست و تنها در صورتی که انتفاع از سفینه متوقف بر آن تخته باشد (و اگر نباشد کشتی در آب فرو می رود) نماز مصداق تصرف در لوح خواهد بود و باطل است ولی اگر لوح غصبی، لوحی است که با برداشتن آن، آب در کشتی جمع نمی شود و تنها باد داخل اتاق های کشتی می شود نماز در آن کشتی تصرف در لوح مغضوب نیست و باطل نخواهد بود.

مرحوم خوئی فرموده اند؛ اگر روی این تخته قرار گرفته و بر آن سجده می کند و یکی از مواضع سبعة روی آن تخته قرار می گیرد، نماز باطل است ولی اگر تخته در جای دیگری است، نماز صحیح است هر چند اگر نمی بود آب داخل کشتی می شد؛ زیرا نماز در کشتی تصرف در لوح محسوب نمی شود و نهایت انتفاع از تخته است که حرام نیست؛ علاوه بر این که انتفاع اگر حرام باشد با نماز اتحاد ندارد. و انصافاً این اشکال مرحوم خوئی وارد است و صاحب کشتی در لوح تصرف می کند ولی کسی که در کشتی نماز می خواند بر جایی که ایستاده است القای ثقل می کند و القای ثقل بر تخته ای که دور از او قرار دارد، ندارد. برخی فرموده اند: انتفاع به مال غیر مصداق استیفای منفعت است و استیفای منفعت ملک غیر، حرام است؛ و لذا مالکی که خانه را اجاره داده است با این که عین برای مالک است، ولی انتفاع از خانه مصداق استیفای منفعت غیر است که بدون اجازه جایز نیست.

و مرحوم حکیم فرموده اند: اگر انتفاع، مالیت داشته باشد انتفاع حرام است و در لوح محل بحث انتفاع از آن لوح مالیت دارد و اگر این لوح نباشد کشتی غرق می شود و لذا وجود این لوح موجب رغبت دیگران در حضور در این کشتی است.

تعبیر مرحوم حکیم این است: اگر منفعت عین به نحوی باشد که انتفاع از این منفعت، مالیت داشته باشد و عقلاء در مقابل این انتفاع بذل مال می کنند، در این صورت عقلاء برای این منفعت اعتبار ملکیت می کنند و انتفاع از آن را بدون اذن صاحب منفعت حرام می دانند مثل انتفاع از خانه ای که اجاره داده شده است که مالیت دارد و به خاطر مالیت داشتن به عنوان ملک مستأجر اعتبار شده است و هر چند عین برای مالک است ولی انتفاع از آن استیلا بر منفعتی است که مالیت دارد و اعتبار ملکیت برای آن شده است و لذا حرام است. در محل بحث هم با خواندن نماز بر روی کشتی از لوح انتفاع می برد زیرا اگر لوح نمی بود، کشتی در آب فرو می رفت و انتفاع مالیت دارد و عقلاء می گویند با این کار، منفعت لوح مغضوب را استیفاء می کند و این منفعت مالیت دارد و این کار حرام است؛ البته افعال صلاتی با استیفاء منفعت اتحاد ندارد زیرا بودن در این مکان، انتفاع از مال غیر است که با افعال صلاتی مقارن است و نماز باطل نیست ولی به هر حال کار حرامی انجام داده است. انصافاً این فرمایش تمام نیست؛ زیرا استیفاء منفعت اگر با وضع ید بر عین باشد مصداق تصرف و حرام است، و مالک عین هر چند مالک عین است ولی منفعت را اجاره داده است و منفعت سکنی، ملک مستأجر شده است و شخص مالک با ورود به خانه با استیلاء بر عین، منفعت سکنی را استیفاء می کند و استیلاء بر عینی که منفعت آن ملک غیر است حرام است؛ زیرا استیلاء بر عین عرفاً استیلاء بر منافع هم می باشد. ولی در محل بحث که لوح در جای دیگری قرار گرفته و تصرفی در آن صورت نمی گیرد و صرفاً از آن انتفاع برده می شود، انتفاع حرام نیست و دلیلی بر حرمت ندارد و این انتفاع با انتفاعی که با تصرف در عین حاصل می شود تفاوت دارد هر چند عین برای خود شخص باشد که آن را اجاره داده است. انتفاع در مال غیر که با تصرف در مال غیر حاصل می شود عرفاً تصرف در مال غیر و تصرف در منفعت مملوک للغير است و این دو را نباید با هم قیاس کرد.

توجه شود که تصرف خود غاصب در لوح حرام است و غاصب چه داخل کشتی شود و چه داخل کشتی نشود فرقی ندارد در هر صورت با استیلاء بر عین، استیلاء بر منافع هم پیدا کرده است و اگر در عین تصرف کند در منفعت عین هم تصرف کرده است؛ لکن بحث این است که آمدن غاصب به کشتی و نیامدن او فرقی به حال غاصب ندارد و با آمدن به کشتی حرام بیشتری انجام نمی دهد.

خلاصه این که: اگر انتفاع به تصرف در عین است و تصرف در عین به تبع تصرف در منفعت نیز می باشد خلاف «لایحل مال امرئ مسلم، لایحل لأحد أن يتصرف فی مال غیره بدون اذنه» می باشد. و اگر انتفاع به تصرف در عین نباشد که به تبع تصرف در منفعت عین هم صورت نمی گیرد دلیلی بر حرمت ندارد؛ مانند این که شخصی لامپی را به مغازه دار اجاره دهد و بدون

اجازه او بیرون مغازه بایستد و زیر نور لامپ مطالعه کند که در این مثال انتفاع از لامپ به تصرف در لامپ نیست که به تبع تصرف در منفعت مملوکه مغازه دار هم باشد.

البته مزاحمت مالک بحث دیگری است و کسی که تخته را بر می دارد و کشتی خود را با تخته غصبی، کامل می سازد مزاحم مالک تخته است ولی شخص دیگری که بلیط می گیرد و سوار کشتی می شود مزاحم مالک محسوب نمی شود. و بحث ما در فرضی است که با انتفاع بردن مزاحمتی برای صاحب منفعت ایجاد نمی کند. و توجه شود که منفعت به معنای قابلیت عین برای انتفاع است و وجود مستقل ندارد و لذا تصرف در منفعت به تبع تصرف در عین خواهد بود و کسی که در عین تصرف نمی کند و صرفاً انتفاع می برد تصرفی در منفعت نکرده است و دلیلی بر حرمت ندارد؛ لذا اگر کسی آتشی روشن کرده باشد یا تلویزیون در مکانی نصب کرده باشد در صورتی که دیگران مانع از انتفاع او نباشند حق ندارد دیگران را از انتفاع منع کند و برای انتفاع از دیگران پول بگیرد.

## مسئله ۷

ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط خرجها (جرحها)<sup>۱</sup> بخيط مغصوب و هذا أيضا مشكل لأن الخيط يعد تالفاً و يشتغل ذمة الغاصب بالعوض إلا إذا أمكن رد الخيط إلى مالكة مع بقاء ماليتها

صاحب عروه می فرماید: چه بسا گفته شود اگر جراحت دابه را با نخ غصبی بخیه زده باشند، نماز باطل است؛ لکن این مطلب مشکل است زیرا با این کار نخ عرفاً تلف شده است و ذمه غاصب به عوض مشغول می شود و نخ از ملک مالک خارج می شود و به ملک غاصب منتقل می شود؛ البته اگر برگرداندن نخ با بقای مالیت آن ممکن باشد و عرفاً نخ تالف نباشد نخ ملک مالک اصلی خواهد بود و نماز روی آن باطل است.

کلام صاحب عروه اشکال دارد؛

اشکال اول این است که: این مبنا که در موارد دیگر نیز تکرار کرده اند عرفی نیست و به نظر ما حتی اگر مالیت خیط ساقط شود تصرف در خیط تصرف در ملک غیر و تصرف در چیزی است که غیر حق اختصاص دارد و جایز نیست.

و مبنای ایشان این است که اگر عنوان ذاتی مال غیر تلف شود و ضمانت بدل ثابت شود عین مال برای غاصب می شود به این خاطر که جمع بین اشتغال ذمه غاصب به بدل مال مغصوب و ملکیت اجزای باقی مانده مال مغصوب برای صاحب اصلی جمع بین عوض و معوض می شود.

<sup>۱</sup> تعبیر «جرحها» در عروه محشی ذکر شده است.

به عنوان مثال اگر شخصی کوزه دیگری را بشکند و اجزای کوزه باقی باشد و هنوز پول کوزه را نداده باشد و بنا هم ندارد که پول کوزه را پرداخت کند طبق نظر صاحب عروه باید بگوید این اجزای شکسته برای متلف است به این خاطر که نمی شود صاحب کوزه هم طلبکار کوزه باشد و هم اجزای شکسته کوزه برای او باشد؛ در حالی که این مطلب عقلایی نیست و نمی توان به آن ملتزم شد.

و انتقال به بدل در خیلی موارد وجود دارد؛ به عنوان مثال اگر شخصی گوسفند دیگری را بگیرد و ذبح کند قطعاً صاحب گوسفند حق دارد پول گوسفند را بگیرد و از گرفتن گوسفند ذبح شده خودداری کند هر چند قیمت آن کم نشود؛ و وقتی بدل برای مالک گوسفند به ذمه غاصب ثابت می شود طبق نظر صاحب عروه گوسفند ذبح شده ملک غاصب می شود و استفاده از گوشت آن برای غاصب مباح می شود؛ در این مثال نیز کلام صاحب عروه قابل التزام نیست و لازمه اش این است که هر کسی حیوانی غصب کند و ذبح کند آن حیوان برای او حلال باشد.

اما اگر گفته شود که مشکل جمع بین عوض و معوض در جایی است که تالف مالیت نداشته باشد و در مثال گوسفند با ذبح گوسفند مالیت باقی می ماند و لذا گوسفند ملک مالک گوسفند است و ذمه غاصب نیز به قیمت گوسفند مشغول می شود ولی اگر مالک، قیمت گوسفند را أخذ کند بعد از گرفتن قیمت، گوسفند ملک غاصب خواهد شد و اگر گوسفند ذبح شده را بردارد نمی تواند به مقدار قیمت گوسفند ذبح شده از مالک مطالبه کند؛ لذا جمع بین عوض و معوض بعد از استیفاء غیر عقلایی است ولی قبل از استیفاء غیر عقلایی نیست.

ادّعی ما این است که: در جایی که مالیت مال تالف از بین برود مثل اجزای کوزه شکسته که مالیت ندارد، مال از ملک مالک خارج نمی شود زیرا از مالیت ساقط شده است ولی از ملکیت ساقط نشده است؛ مخصوصاً این که در محل بحث که نخ غصبی در بخیه استفاده شده است الآن نخ سالم است و اگر بخواهیم آن را باز کنیم نخ تکه تکه می شود و دیگر قابل استفاده نیست. و جالب این است که: مرحوم خوئی در این مسأله با صاحب عروه موافقت کرده است که اگر عرفاً مال تالف باشد و مالیت نداشته باشد از ملک مالک اصلی خارج می شود؛ در حالی که خود ایشان در مسائل دیگر از جمله بحث وضو، تصریح کرده اند که اگر کسی با آب غصبی وضو بگیرد رطوبت هایی که در دست او باقی می ماند مالیت ندارد ولی ملکیت دارد و تصرف غاصب در اجزای آب که بر روی بدن او باقی مانده است حرام است. و نیز در بحث لباس مباحی که با خیط مغصوب دوخته شده است ایشان فرمودند تصرف در خیط مغصوب حرام است و هر چند خیط، از مالیت افتاده است ولی ملک مالک است؛ به ایشان می گوئیم خیط مغصوب در لباس با خیط مغصوب در در بخیه بدن حیوان چه تفاوتی دارد؟!

سقوط از مالیت به دو صورت است:

۱- ملک ولو از مالیت افتاده است، لکن قابلیت انتفاع برای مالک دارد و لو دیگران در مقابل این منفعت بذل مال نکنند.

در این فرض مالک می‌تواند ملک خویش را مطالبه کند و بگوید می‌خواهم از این مال انتفاع ببرم، و این که مال از مالیت ساقط و تلف شده است ربطی به دیگران و از جمله متلف ندارد.

۲- ملک به طور کلی قابلیت انتفاع ندارد حتی برای مالک. مثل خانه‌هایی که دولت‌ها برای احداث خیابان‌های جدید تخریب می‌کنند.

آقای خوئی نسبت به قسم دوم فرموده‌اند: این مال قابلیت انتفاع ندارد، فلذا ارجاع مالک به این ملک بی‌معناست و از همین رو عقلاء برای وی اعتبار ملکیت نمی‌کنند.

البته برخی همچون آقای سیستانی در این مطلب آقای خوئی مناقشه دارند و ما نیز قائل به این اشکال هستیم که اعتبار ملکیت در این فرض بی‌اثر نیست و اثر آن همین است که مالک بگوید راضی نیست دیگران از این زمین عبور کنند. همین اثر ملکیت مذکور است.

## جلسه ۲۸ (۹۸/۰۸/۲۷)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### ادامه مسأله ۷

ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط خرجها (جرحها)<sup>۱</sup> بخيط مغصوب و هذا أيضا مشكل لأن الخيط يعد تالفا و يشتغل ذمة الغاصب بالعوض إلا إذا أمكن رد الخيط إلى مالكة مع بقاء ماليتها

### حکم فرض سقوط نخ بخیه دابه از مالیت

صاحب عروه فرمودند: اگر جراحت حیوان با نخ غصبی دوخته شود در صورتی که ردّ نخ بخیه به مالک با بقای مالیت نخ ممکن است نماز بر روی حیوان مشکل پیدا می‌کند، ولی اگر ردّ نخ بخیه بدون پاره کردن آن ممکن نیست نخ بخیه عرفاً تالف

<sup>۱</sup> تعبیر «جرحها» در عروه محشّی ذکر شده است.

است و غاصب، ضامن بدل آن خواهد بود و نخ بخیه ملک غاصب شده و از ملک مالک خارج خواهد شد و لذا نماز روی حیوان در این صورت صحیح است.

بیان کردیم که: تلف شدن موجب خروج مال از ملکیت مالک نمی شود؛ لذا اگر شخصی جراحت خود را با پانسمان غصبی ببندد هر چند آن پانسمان دیگر مالیت ندارد، ولی عقلاء مالک را ذی حق می دانند و «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» شامل این مال هم می شود و عرفاً مراد از «مال» در این روایت همان طور که مرحوم امام فرموده اند ملک است و وقتی گفته می شود «این شیء مال من است» ظهور عرفی آن این است که «این شیء ملک من است»؛ لذا نمی توان بدون اجازه از ملک دیگران استفاده کرد و لذا اگر یک عدد نخودچی روی زمین افتاده باشد هر چند مالیت ندارد ولی به استناد همین روایت نمی توان بدون اجازه از آن استفاده کرد (ولی دیگران حرمت تصرف در یک دانه نخودچی را از باب عمومات ظلم و عدوان اثبات کرده اند) و همچنین «لایحل التصرف فی مال غیره بدون اذن» عرفاً شامل چیزی که مالیت ندارد ولی ملکیت دارد - مثل پانسمان محل بحث - می شود. علاوه بر این که تصرف در آنچه مالیت ندارد ولی ملکیت دارد در نظر عقلاء ظلم است و عمومات ظلم و عدوان شامل آن می شود و صرف تلف مالیت موجب خروج مال از ملکیت مالک اصلی نمی شود و وقتی مالک راضی به تصرف در پانسمانی که غاصب به دست خود بسته نباشد بقاء هم ظلم وجود دارد و عقلاء نیز ظلم می دانند. و اگر در بقای ملکیت شک صورت بگیرد استصحاب بقای ملکیت جاری می شود و لکن همچنان این بحث جاری است که تصرف در ملک جایز است یا جایز نیست و باید دوباره به «لایحل لأحد أن يتصرف فی مال غیره بدون اذن» یا عمومات ظلم و عدوان تمسک کنیم.

و لذا به نظر ما لباسی که با خیط مغصوب دوخته شده است یا دابه ای که جراحت آن با خیط مغصوب بخیه شده است تصرف در خیط بدون رضایت مالک آن، حرام است مخصوصاً این که خیط الآن قابل انتفاع است هر چند اگر بخواهیم آن را باز کنیم باید پاره کنیم و از انتفاع و مالیت ساقط می شود.

و جالب این است که: مرحوم خوئی در خیط مغصوب در لباس مباح قائل به حرمت تصرف شده اند ولی در مورد خیط مغصوب مستعمل در بخیه جراحت حیوان، قائل به جواز تصرف شده اند به این خاطر که ذمه غاصب به عوض مشغول می شود و خیط مغصوب ملک غاصب می شود و مرحوم خوئی خلاف مبنای خودشان صحبت کرده اند.

لذا به نظر ما حق با امام ره است که فرموده اند تصرف در خیط مغصوب ولو تلف شده باشد و مالیت آن از بین رفته باشد جایز نیست و خیط بخیه برای مالک است و ابقای آن بدون رضایت مالک آن حرام است. یا مثلاً اگر با شکر غصبی و آبلیموی

غصبی شربت تهیه شود عرفاً شکر و آبلیمو تلف شده است (شکر با حل شدن در آب، وصفی از آب می شود و آب شیرین می شود و دیگر شکر تلف شده است) و طبق نظر صاحب عروه خوردن این شربت حلال است به این خاطر که عوض تالف به ذمه غاصب آمده است؛ و این مطلب خلاف مرتکز عرف است.

### حکم فرض مالیت داشتن نخ بخیه دابه

مطلب دیگر این است که صاحب عروه فرموده است: اگر نخ بخیه مالیت داشته باشد انتفاع از دابه جایز نیست و نماز بر روی آن باطل است.

به نظر صاحب عروه نخ بخیه غصبی، در صورتی که وجود و عدمش در سوار شدن بر دابه تأثیر نداشته باشد، موجب حرمت انتفاع و حرمت سوار شدن بر دابه نخواهد بود؛ ولی اگر نخ بخیه غصبی، برای سوار شدن بر دابه لازم باشد و اگر نباشد دابه نمی تواند راه برود و سواری بدهد، در این صورت سوار شدن بر دابه حرام خواهد بود؛ مانند انتفاع از خیمه ی غیر، که در صورتی که ماندن در مکان زیر خیمه و انتفاع از آن مکان متوقف بر وجود خیمه باشد، انتفاع حرام می شود و نماز باطل می شود.

این مطلب صاحب عروه اشکال دارد؛ و به نظر ما حتی در صورتی که انتفاع از دابه متوقف بر وجود این نخ بخیه است نیز انتفاع حرام نیست و کسی که با نخ غصبی بدن حیوان را بخیه زد غصب را انجام داد و مرتکب حرام شد ولی شخص دیگری که سوار حیوان می شود کار حرامی انجام نمی دهد و در نخ بخیه هم تصرفی انجام نمی دهد.<sup>۱</sup> و بر فرض انتفاع به مال غیر در این صورت حرام باشد با نماز بر روی این دابه اتحاد ندارد.

نکته: در یک چاپ از چاپ های عروه تعبیر «خرجها» به جای «جرحها» دارد ولی این نسخه اشتباه است و در تمام نسخه ها تعبیر «جرحها» است و تنها در عروه ای که بدون حاشیه است این نسخه ذکر شده است؛ ولی اگر بحث صاحب عروه از خورجین باشد بحثش روشن است که اگر بر خیط سجده کند نماز اشکال پیدا می کند ولی اگر بر خیط سجده نمی کند نمازش اشکالی نخواهد داشت.

<sup>۱</sup> مثال دیگر که شبیه به نخ بخیه جراحت حیوان است، طنابی است که تخته شکسته کشتی را با آن می بندند.



## مسأله ۸

المحبوس فی المكان المغصوب یصلی فیہ قائماً مع الركوع و السجود إذا لم یستلزم تصرفاً زائداً علی الكون فیہ علی الوجه المتعارف كما هو الغالب و أما إذا استلزم تصرفاً زائداً فیترك ذلك الزائد و یصلی بما أمکن من غیر استلزام و أما المضطر إلى الصلاة فی المكان المغصوب فلا إشكال فی صحة صلاته

## حکم نماز محبوس در مکان مغصوب

برخی فرموده اند: کسی که در مکان مغصوب حبس شده است چون مضطر به نماز اختیاریه در مکان مغصوب نیست باید ایستاده و با اشاره به رکوع و سجود نماز بخواند زیرا اگر بخواهد نماز اختیاری بخواند مستلزم غصب زائد است. صاحب جواهر فرموده است: این ظلمی که این آقایان در حق محبوس می کنند کمتر از ظلمی که ظالم در مورد محبوس انجام داده است نیست؛ زیرا صرفاً بحث نماز نیست و نتیجه استدلال بالا این است که شخص محبوس باید به همان شکلی که وارد مکان غصبی شده است باقی بماند و نباید تکان بخورد و اگر تکان بخورد مستلزم غصب زائد است مگر این که لاجرح بخواهد تکلیف را نفی کند. و لذا مشهور فرموده اند محبوس در مکان مغصوب نماز اختیاری می خواند. مرحوم خویی در توجیه کلام صاحب عروه فرموده اند: گاهی شخص در مکانی محبوس است و جلوی او فرش وجود دارد و برای سجده لازم است سر خود را روی فرش بگذارد؛ در این صورت که سجده کردن مستلزم تصرف در فرش غصبی است خواندن نماز اختیاری مورد اضطرار نیست و جایز نیست ولی اگر مکان ایستادن و مکان سجده او یکسان باشد در این صورت ایستادن و راه رفتن و خوابیدن و رکوع کردن و سجود کردن با هم فرقی نخواهد داشت و غصب زائدی محقق نمی شود؛ زیرا با آمدن در این مکان، القای ثقلی انجام می دهد و فضایی را اشغال می کند و القای ثقل و اشغال فضا در فرض ایستادن و خوابیدن و راه رفتن یکسان است و تنها در سجده مماسه با سطح زمین بیشتر می شود و تماس بیشتر با زمین حرام نیست و مجرد مماسه با زمین قطعاً تصرف در زمین محسوب نمی شود؛ زیرا اگر مجرد مماسه مصداق تصرف در زمین باشد باید به محبوس گفته شود که حتی الامکان یک پای او روی زمین قرار بگیرد و تا جایی که به حرج نیفتد باید این کار را انجام دهد و مثلاً پا را جابجا کند تا خسته نشود؛ در حالی که کسی به این مطلب ملتزم نشده است.

عبارت مرحوم خویی چنین است: «التصرف فی الأرض الذی هو أمر فی قبال الاستیلاء و الإتلاف كما مرّ لا نقول له معنی عدا إشغال الفضاء المجاور لها الذی لا یختلف الحال فیہ و لا یتغیر عما هو علیه باختلاف الطوارئ، و الهیئات باعترا ف الخصم، و أما مجرد المماسه مع سطح الأرض فهی و إن اختلفت سعة و ضیقاً و لم تکن من لوازم الكون كما ذکر لكنها بما هی مماسه لا تعدّ

تصرفاً فی الأرض بالضرورة و إلّا لزم علی المحبوس اختیار الوقوف علی الجلوس مهما أمکن، بل اختیار الوقوف علی إحدى قدمیه بقدر الإمكان تقلیلًا للمماسّة، و لیس كذلك قطعاً كما لا قائل به أصلاً<sup>۱</sup>

و لذا نماز اختیاری در مکان مغضوب برای شخص محبوس جایز بلکه واجب است مگر این که فرش غضبی جلوی او باشد و با سجده کردن تصرف در فرش غضبی محقق شود که در این صورت باید با اشاره نماز بخواند.

به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی ناتمام است: این که جای ایستادن او شی ای باشد و جای سجده او شیء دیگری باشد چه فرقی دارد با این که جای ایستادن و سجده کردن شخص یک شیء باشد؟! اگر تماس با سنگ، غضب آن نیست تماس با فرش هم غضب نخواهد بود و اگر تماس با فرش مصداق غضب محرم است تماس با سنگ فرش هم مصداق غضب محرم خواهد بود.

و بر فرض مقصود مرحوم خویی این باشد که سنگ برای شخصی و فرش ملک دیگری باشد همچنان وجهی برای تفاوت وجود ندارد.

و انصافاً اگر بخواهیم به صورت دقّی بحث کنیم اشغال فضا که در هر صورت وجود دارد ولی تماس با مکانی که بر آن سجده می کنیم، غضب زائد است؛ زیرا اگر بایستم به اندازه دو پا با شیء مغضوب تماس پیدا می کنم ولی اگر سجده کنم تماس بیشتری با زمین پیدا می کنم و تماس با مال غیر بدون اذن غیر حرام است؛ مثلاً دست کشیدن به رایانه دیگران، دست کشیدن به عبا۱ دیگران و امثال آن بدون اجازه صاحبش حرام است.

به نظر ما اشکالی که بعض فقهاء کرده اند و صاحب جواهر ره به آن ها اشکال فرمودند، اشکالی فنی بوده است و لذا مرحوم حکیم فرموده اند هر چند به لحاظ اشغال فضا تفاوتی در حالات شخص وجود ندارد ولی به لحاظ القای ثقل حالات اثر گذار است و میزان القای ثقل با تغییر حالات، تغییر می کند و لذا از این جهت ایشان اشکال می کنند.

راه حل ما این است که: حرمت تصرف در مال غیر تعبّدی محض نیست و امضای بنای عقلاء است و ارتکاز عقلاء از این که سخت گیری کنیم استیحا۱ش دارد. در ارتکاز عقلاء این بوده است که اگر کسی را در مکان غضبی حبس می کردند بین خوابیدن و راه رفتن و نشستن فرقی نمی گذاشتند و محدودیّت به جهت محقق نشدن غضب زائد، خلاف ارتکاز عقلاء است؛ و در مورد مثال مرحوم خویی نیز به همین شکل است که عقلاء بین خوابیدن روی سنگ فرش و خوابیدن روی سنگ فرش و فرش تفاوتی ندارد؛ البته تصرف غیر متعارف مثل استفاده از تخت مخصوص خواب در اتاق حبس، جایز نیست. ولی به هر

۱ موسوعة الامام الخوئی، السید أبو القاسم الخوئی، ج ۱۳، ص ۲۸.

حال سیره عقلایی در بین محبوسین این بوده است که تفاوتی در نوع تصرفات نمی گذاشتند و این ارتکاز، ارتکازی استنکاری است؛ یعنی حکم به این که «محبوس باید روی یک پای خود بایستد و اگر به حرج افتاد روی دو پای خود بایستد و اگر به حرج افتاد بنشیند و هکذا و نمی تواند از همان ابتدا در اتاق حبس بخوابد» خلاف ارتکاز عقلاء است و این ارتکاز استنکاری و استیحاشی است و همین ارتکاز استیحاشی موجب انصراف «لایحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذن» خواهد بود نه این که تصرف زائد نباشد بلکه تصرف زائد است ولی به خاطر این انصراف، حرمت ندارد.

بله اگر شخصی به سوء اختیار خود در مکان غیر حبس شود تنها به مقدار ضرورت عرفی می تواند تصرف کند؛ مثل این که کسی بدون اجازه وارد خانه یا باغ دیگری شد و صاحب ملک هم بدون اطلاع از ورود این شخص، درب را قفل کند؛ در این مثال که محبوس به سوء اختیاری است واقعاً ارتکاز وجود ندارد و بعید نیست ملتزم شویم که به مقدار ضرورت می تواند تصرف کند زیرا فعل او مبعوض است؛ لذا باید روی خاک بخوابد و نمی تواند روی فرش بخوابد؛ ولی بر محبوس به غیر سوء اختیار لازم نیست که روی خاک بخوابد و می تواند روی فرش بخوابد.

### حکم نماز مضطر در مکان مغضوب

فرض دوم در این مسأله مربوط به کسی است که مضطر به نماز در مکان مغضوب باشد؛ صاحب عروه فرموده است: در صحت نماز مضطر اشکالی وجود ندارد.

فرض دوم مربوط به کسی است که مضطر به نماز اختیاریه است؛ مانند این که امام جائری در مکان غصبی نماز می خواند و فردی سرشناس نیز ملزم به شرکت در این مجلس شده است که اگر بخواهد نماز ایمائی بخواند مشخص می شود و لذا به ناچار باید نماز اختیاری بخواند و مضطر به نماز اختیاری در این مکان مغضوب است.

حال در همین مثال اگر شخص مضطر به جامع باشد یعنی با خواندن نماز ایمائی نیز اضطراش برطرف می شود (مثل این که می تواند بهانه مریضی و درد زانو بیاورد) شبیه فرض اول خواهد بود و مباحث آن جاری خواهد بود و فرض جدیدی نمی شود و لذا مرحوم حکیم فرموده اند چرا فرض دوم مطرح شده است با این که فرض جدیدی نیست؟! که در جواب می گوئیم فرض دوم در صورتی که شخص مضطر به نماز اختیاری باشد فرض جدیدی خواهد بود؛ ولی حکم مضطر به جامع بین نماز اختیاری و نماز ایمائی شبیه حکم محبوس است. و لذا ما بیان کردیم که فرض دوم ظاهر در اضطرا به صلاة اختیاریه است و کلام صاحب عروه هم صحیح است که اشکالی در صحت نماز شخص مضطر نیست.

و توجه شود همین که ابتدای وقت مضطر به صلاة در مکان مغضوب شود حرمت برطرف می شود و نماز در مکان مغضوب صحیح خواهد بود؛ زیرا بطلان نماز از باب امتناع اجتماع امر و نهی بود و اضطراب حرمت را برداشت. و توجه شود که فرض بحث اضطراب است یعنی صرف این نیست که اگر نماز نخواند نمازش فوت می شود بلکه اگر در اتاق حاکم جائز نماز نخواند او را زندان می کنند و لذا در همان ابتدای وقت مضطر به خواندن نماز است. و نماز در مکان غضبی با نماز در حریر تفاوت دارد؛ زیرا مانعیت حریر در نماز شرط شرعی است و اگر شخص در ابتدای وقت مضطر به نماز در حریر شود حرمت تکلیفیه آن ساقط می شود ولی حرمت وضعیه آن باقی است و غیر از «لا تلبس الحریر» تعبیر «لا تصل فی الحریر» نیز وجود دارد و موجب بطلان نماز می شود؛ و لکن در بحث غضب تنها تعبیر «بحرم الغضب» و حرمت تکلیفی وجود دارد و مانع از صحت نماز وجود حرمت تکلیفی و قول به امتناع اجتماع امر و نهی بود که با رفتن حرمت تکلیفی مانع از صحت برداشته می شود.

## مسأله ۹

إذا اعتقد الغصبية و صلى فتبين الخلاف فإن لم يحصل منه قصد القرية بطلت و إلا صحت و أما إذا اعتقد الإباحة فتبين الغصبية فهي صحيحة من غير إشكال

اگر کسی با اعتقاد به غصبیت مکان، نماز را خواند و بعد متوجه شد مکان غضبی نبوده است تجرّی کرده است و صاحب عروه نماز را در صورت تمسّی قصد قربت صحیح دانسته است ولی بزرگانی همچون محقق عراقی، مرحوم بروجردی و مرحوم صدر این نماز را مصداق قبیح دانسته و قائل به بطلان نماز شده اند.

## جلسه ۲۹ (۹۸/۰۸/۲۸)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله ۹

إذا اعتقد الغصبية و صلى فتبين الخلاف فإن لم يحصل منه قصد القرية بطلت و إلا صحت و أما إذا اعتقد الإباحة فتبين الغصبية فهي صحيحة من غير إشكال

### نماز در مکان مباح با اعتقاد به غصبیت

اگر کسی با اعتقاد به غصبیت مکان، نماز را خواند و بعد متوجه شد مکان غضبی نبوده است تجرّی کرده است.

صاحب عروه در صورت تمشی قصد قربت نماز را صحیح دانسته است ولی بزرگانی همچون محقق عراقی، مرحوم بروجردی و مرحوم صدر این نماز را مصداق قبیح دانسته و قائل به بطلان نماز شده اند.

مرحوم خویی فرموده اند: اگر قائل به حرمت تجرّی شویم قائل به بطلان نماز می شویم زیرا هر چند نماز را در مکان مغضوب نخوانده است ولی همین نماز در این مکان مصداق تجرّی است و حرام است و دیگر نمی تواند متعلّق امر واقع شود. ولی به نظر ما تجرّی حرام نیست.

### بحثی راجع به حرمت تجرّی

وجه این که مرحوم خویی قائل به حرمت تجرّی نیستند که مسلک مشهور است مفصل است و ما در اینجا شبهه ای در این رابطه بیان می کنیم؛

مشهور تجرّی را حرام نمی دانند به این خاطر که حرمت تجرّی لغو است و شخصی که تجرّی می کند اعتقاد به حرمت دارد؛ حال اگر این اعتقاد به حرمت، صلاحیت زاجریت داشته باشد نماز در آن مکان را رها می کند و اگر اعتقاد به حرمت، صلاحیت زاجریت نداشته باشد اگر شارع هم حرمت را بیان کند بالاتر از اعتقاد به حرمت متجّرّی نیست؛ زیرا اگر شارع تجرّی را حرام کند باید به مکلف برسد و اعتقاد به حرمت پیدا کند تا زاجر باشد، در حالی که شخص متجّرّی از ابتدا اعتقاد به حرمت دارد و زاجر او نیست.

ما دو اشکال به استدلال مشهور بیان کردیم؛

اولاً: تجرّی مختص به مخالفت با قطع نیست و مخالفت با حجّت معتبره نیز مصداق تجرّی است؛ مثلاً استصحاب می کند که مالک راضی نیست و بعد معلوم می شود که مالک راضی بوده است که اگر در ملک تصرف کند به سبب مخالفت با حجّت تجرّی کرده است؛ و در این صورت جعل حرمت برای تجرّی لغو نیست؛ زیرا فعلاً حجّت بر حرمت وجود دارد که گاهی مصیب به واقع و گاهی غیر مصیب است؛ ولی اگر شارع تجرّی را حرام کند حرمت صد در صد می شود و مسلم زاجریت آن اقوی است؛ شبیه این که مردم سؤال می کنند که این مطلب احتیاط واجب است یا فتوا است که تفاوت دارد و فتوا قوی تر از احتیاط واجب است و راهی برای فرار مکلف قرار نمی دهد با این که احتیاط واجب مانند فتوا موجب تنجّز حرمت می شود و لکن برای مردم مراتب حکم مهم است؛ لذا استصحاب ممکن است خلاف واقع باشد ولی اگر شارع تجرّی را حرام کند صد در صد می شود و اقوی در زاجریت است.

ثانیاً: در فرض اعتقاد به حرمت، انشای حرمت تجرّی لغو است ولی روح حرمت که مبعوضیّت تجرّی است محفوظ است و مولا از تجرّی بدش می آید و تجرّی قبیح و ظلم به مولا است

آقای سیستانی فرموده اند: آیه ﴿وَقَطَعْنَاهُمْ أَثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ وَظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾<sup>۱</sup> دلالت می کند که گناهکار هم به خدا ظلم نمی کند تا چه رسد به متجرّی که در واقع مرتکب گناهی نمی شود.

در جواب از این استدلال آقای سیستانی می گوئیم؛ ظلم به معنای تضییع حق مولا یا غیر مولا است و «ما ظلمونا» یعنی ستمی که موجب آسیب به ما بشود نمی توانند انجام بدهند؛ مانند پدری که به پسر خود می گوید «معتاد نباش، ولگرد نباش» و پسر او گوش نمی دهد و پدر به او می گوید «ای پسر تو به من ستم و ظلم نمی کنی و به خودت ظلم می کنی»: که متفاهم عرفی از این جمله این است که ستمی که به شخص من آسیب وارد کنی انجام نمی دهی؛ وگرنه همین که از دستور پدر نافرمانی می کند ستم در حق پدر است و تضییع حق پدر است.

پس ظلم به معنای آسیب زدن به مظلوم در مورد مخلوقین نسبت به خالق وجود ندارد بلکه طبق این معنا، مردم کوفه هم به حضرت علی علیه السلام ظلم نکردند و مردم که از وجود حضرت نافرمانی کردند به خود ستم کردند و حضرت به فوز عظیم رسیدند «فزت و رب الکعبه» ولی به هر حال مردم کوفه حق علی علیه السلام را تضییع کردند و حق حضرت این بود که از او اطاعت کنند و تضییع حق به معنای ظلم است.

خلاصه این که ظلم به معنای تضییع حق هم در عصیان و هم در تجرّی صادق است؛ و حق خدای متعال است که کاری که می دانیم عصیان خدای متعال است انجام ندهیم و این کار عقلاً حق خداوند است و تضییع آن، ظلم عقلی است. و تعبیر «ما ظلمونا و لكن كانوا انفسهم يظلمون» به معنای «لا تضره معصیه من عصاه» است.

و هر چند آقای سیستانی و مرحوم امام اعتقاد دارند که متجرّی، مستحق عقاب نیست ولی به نظر ما بالوجدان مستحق عقاب است؛ مثلاً کسی که با زوجه خود به تخیل این که اجنبیه است هم بستر شود به این خاطر که اقدام بر زنا کرده است مستحق عقاب است و البته عقاب زنا با عقاب تجرّی بر زنا تفاوت دارد. لذا در تجرّی هم استحقاق عقاب وجود دارد و هم مبعوضیّت وجود دارد ولو این که حرمت انشایی لغو باشد؛ مانند این که مرحوم خوئی در ناسی مقصّر فرموده اند که اگر خود شخص

۱. سوره اعراف، آیه ۱۶۰.

غاصب باشد و در هنگام نماز غصب را فراموش کند به خاطر نسیان شمول خطاب «لا تغصب» نسبت به او لغو است ولی مبعوض بودن فعل محفوظ است و مبعوضیّت فعل با اطلاق امر قابل جمع نیست.

برای تقویت شبهه گفته ایم: اگر این مطالب را کنار بگذاریم راه دیگری نیز وجود دارد؛ روایت بیان می کند که هر چیزی حکمی در کتاب یا سنت دارد: «عَلَيْ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ»<sup>۱</sup> و تجرّی هم شیء محسوب می شود و داخل در اطلاق این روایت است و لذا تجرّی هم حکمی دارد که باید حکم آن را بیان کنیم؛ جایی که حکم تجرّی لغو است بحث دیگری است ولی اگر حکم تجرّی لغو نباشد چه حکمی خواهد داشت؟ آیا می توان گفت تجرّی مکروه است یعنی ترخیص در ارتکاب وجود دارد و خداوند اذن در تضييع حق خود داده است زیرا حق مولای حقیقی این است که بنده نه تنها گناه نکند بل اقدام بر گناه نیز نکند و مفسده لازم نیست در خارج باشد و خود مفسده نافرمانی خود مفسده مهمی است؛ وگرنه در روایت داریم که خدای متعال امر به وضو کرده است نه به این خاطر که مؤمن نجس می شود و باید خود را بشوید بلکه به این خاطر که شخص مطیع از عاصی، متمایز شود؛ یعنی طبق این روایت مصلحت ملزمه ای در وضو وجود ندارد و مصلحت در اطاعت دستور خدای متعال نسبت به وضو گرفتن است و اگر شخص وضو نگیرد امر خدا را عصیان کرده است و از این جهت مفسده دارد؛ البته در مورد وضو دلیل بر وجود مصلحت در خود وضو وجود دارد ولی در موارد دیگر دلیل بر خلاف وجود ندارد.

لذا عرض ما این است که: نفس نافرمانی خدای متعال و تجرّی، قبیح و مبعوض است؛ بلکه طبق روایت «ما من شیء إلا و فيه کتاب أو سنّه» شبهه این است که تجرّی شیء و نمی تواند حلال باشد و لذا حکم آن حرمت است.

اشکالی که در این رابطه وجود دارد این است که ممکن است گفته شود روایت مذکور اطلاق ندارد و شامل همه عناوین نمی شود بلکه تنها نظر به اشیای خارجی می شود (یعنی هر چیزی که در خارج وجود دارد حکمی دارد) و لازم نیست که یک شیء بر اساس تمام عناوینش حکم داشته باشد؛ یعنی شاید روایت بیان می کند که «شرب الماء» به عنوان اولی آن حکم دارد ولی معلوم نیست که «شرب الماء» به عنوان ثانوی هم حتماً دارای حکم باشد. و اطلاق روایت برای ما خیلی واضح نیست. اما به هر حال شبهه مبعوضیّت وجود دارد که تجرّی نمی تواند مرضی خداوند باشد پس مبعوض است و اجتماع مبعوضیّت و محبوبیت هم محال است.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۵۹.

تذکر: مولویّت موالی دنیویه، مولویّت اعتباریه است و لذا اگر در زمان های قدیم که موالی و عبید وجود داشت و مولا فراتر از قانون نسبت به عبید خود اختیار داشت اگر عبد او گوسفندی که ملک خودش بود به خیال این که ملک یک یتیم است را ذبح می کرد و مصرف می کرد، اگر مولا متوجّه نیّت او شود او را مجازات می کند و عقلاء نیز مجازات مولا در این صورت را تقبیح نمی کردند و به این مولا حق می دادند. ولی امروز موالی و عبید بر اساس قانون عمل می کنند و هیچ کس را به خاطر تجرّی و این که فکر می کرده چراغ قرمز بوده است ولی در واقع سبز بوده است، مجازات و جریمه نمی کنند به این خاطر که قانون شامل او نمی شود و مولای حقیقی و بندگان را باید به موالی و عبید در زمان های قدیم تشبیه کرد (و البته این تشبیه هم کامل نیست).

اگر کسی نیّت ترور کرد و پشیمان شد و این کار را انجام نداد او را عقاب نمی کنند ولی اگر نتوانست ترور را انجام دهد و ناموفق بود آیا از وضاحت است که این شخص را عقاب نمی کنند؟

به فرمایش مرحوم خویی بر می گردیم و شبهه بالا را در ذهن داشته باشید هر چند این شبهه در بحث تأثیری ندارد و لذا فعلاً روی آن تأکید نمی کنیم.

مرحوم خویی فرمودند: به نظر ما تجرّی حرام نیست و تجرّی عنوان قبیحی است که بر فعل منطبق است ولی فعل بر همان حالت خود باقی می ماند و هر چند مصداق طغیان و تجاسر و تعدّی شدن بر مولا شده است آن فعل حرام نیست و بر همان حکم اولی باقی می ماند و اشکالی ندارد که با آن تقرّب حاصل شود؛ البته به شرط این که علم به بطلان نداشته باشد و هر چند می داند این مکان، مغضوب است و تجرّی می کند ولی احتمال صحّت نماز را بدهد و گرنه قصد قربت از او متمشّی نمی شود. این فرمایش مرحوم خویی مورد قبول بسیاری از بزرگان از جمله مرحوم بروجردی در بحث وضو به آبی که تخیل غصبی بودن آن را دارد (و در اینجا حاشیه زده اند)، و مرحوم عراقی، مرحوم حکیم و مرحوم صدر واقع نشده است و قائل به بطلان نماز شده اند به این خاطر که این فعل معنوی به عنوان قبیح است که صلاحیّت مقربیت ندارد؛ و خود مرحوم خویی فرمودند که فعل متجرّی به به عنوان تجرّی قبیح می شود و فعلی که قبیح است یعنی مولا آن را زشت می بیند و لذا چگونه می توان با آن به خداوند تقرّب جست؟! نمی توان آن کار را به خاطر خدا انجام داد.

و لذا به نظر ما نماز در مکانی که اعتقاد به غصبیت آن دارد ولی در واقع مباح است، باطل است. و توجه شود که قصد قربت کردن این شخص غیر از این است که این عمل صلاحیّت مقربیت داشته باشد و عمل قبیح صلاحیّت مقربیت ندارد. مانند شخصی که در شب اول ماه رمضان که نزدیکی مستحب است با زوجه خود با اعتقاد به این که زن آجنبیه است (و یا حجّت بر



آن هم بستر می شود که این فعل صلاحیت مقربیت ندارد و این شخص نمی تواند این فعلی که انجام می دهد را به عنوان فعل مستحب در شب اول ماه رمضان قرار دهد.

و لذا می گوییم حداقل این است که در اینجا بگوییم در صحت این نماز اشکال است.

## نماز در مکان غصبی با اعتقاد به اباحه

صاحب عروه می فرماید: اگر شخص با اعتقاد به اباحه مکان در مکانی نماز بخواند ولی در واقع غصبی باشد، نماز صحیح است زیرا نهی از غصب تا منجز نشود مانع از صحت واقعی نخواهد بود؛ مگر این که اعتقاد به اباحه همراه با تقصیر باشد که نماز باطل خواهد بود؛ یعنی در مقدمات تقصیر کرده باشد و با مقدمات غیر عقلایی به این نتیجه رسیده باشد که گرفتن مال غیر مسلمان مطلقاً جایز است. لذا اگر اعتقاد شخص ناشی از تقصیر باشد عمل او مبعوض است ولی اگر قاصر باشد نهی واقعی منجز نخواهد بود و مانعی از صحت نماز وجود ندارد.

و برخی مثل مرحوم خویی می فرمایند: با اعتقاد به اباحه، نهی واقعی ساقط می شود؛ زیرا وجود نهی صلاحیت زاجریت به هیچ وجهی ندارد و لذا بقای نهی لغو خواهد بود.

توجه شود که ما هر چند قائل به جواز اجتماع امر و نهی می باشد و لکن چون نماز امری تعبدی است لذا اگر نهی منجز وجود داشته باشد دیگر عمل صلاحیت مقربیت نخواهد داشت و نماز باطل خواهد بود. و البته مرحوم امام اشکال نمی کنند و می فرمایند اشکالی ندارد که از یک حیث مبعّد و از یک حیث دیگر مقرب باشد و تنها به خاطر اجماع قائل به بطلان نماز شده اند.

## مسأله ۱۰

الأقوی صحة صلاة الجاهل بالحکم الشرعی و هی الحرمة و إن كان الأحوط البطلان خصوصاً فی الجاهل المقصر

اگر شخصی علم به غصبی بودن مکان داشته باشد ولی علم به حرمت تصرف در آن مکان نداشته باشد نمازش در آن مکان صحیح است؛ مانند این که در خانه با همسر خود یا شخص دیگری شریک باشد و شریک او راضی نباشد و این شخص به این خاطر که نصف خانه برای خودش است بودن در خانه را جایز می پندارد. البته احتیاط این است که نماز باطل باشد و این احتیاط، مستحب است زیرا ابتدا فتوا را بیان کرده اند و بعد احتیاط در مسأله را بیان کرد.

و صاحب عروه فرموده است: اگر جاهل مقصر باشد احتیاط در حکم به بطلان قوی تر است.

در اشکال به ایشان می توان گفت: اگر جاهل مقصّر باشد وجهی برای احتیاط وجود ندارد؛ زیرا جاهل مقصّر کالعامد است در این که عمل او مبغوض مولا و مبعّد از مولا است و عمل صلاحیتّ مقرریتّ ندارد هر چند جاهل مقصّر و همچنین عامد می توانند قصد تقرب کنند لکن عمل صلاحیتّ تقرب ندارد. و کسانی مثل مرحوم خوئی که قائل به امتناع اجتماع امر و نهی اند نه تنها نماز جاهل مقصّر بلکه نماز جاهل قاصر ملتفت را نیز باطل می داند.

## مسأله ۱۱ (مکان های مجهول المالك)

الأرض المغصوبة المجهول مالکها لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعی و کذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها دارا أو غيرها ثم جهل المالك فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعی صاحب عروه فرموده است: تصرف و نماز در مکان های غصبی مجهول المالك جایز نیست و نیاز به اذن حاکم شرعی دارد. و این مسأله مسأله ای مهم است؛ مثل این که در برخی روستاها گفته می شود که در زمان شاه بر اساس اصلاحات ارضی، این زمین ها برای مالکین سابق بوده است که معلوم نیستند یا اگر معلوم اند دسترسی به آن ها ممکن نیست که در حکم مجهول المالك اند که صاحب عروه فرموده است باید سراغ حاکم شرعی رفت.

مرحوم خوئی فرموده است: وظیفه مکلف در مجهول المالك بر اساس روایات، صدقه است و اذن حاکم شرع هم لازم نیست. مرحوم خوئی دو مطلب را بیان کردند: اول این که مصرف مجهول المالك صدقه است و مشکل این می شود که شخصی که می خواهد داخل زمین مجهول المالك شود فقیر نیست و لذا چگونه می تواند اذن بگیرد؟ و بحث خواهیم کرد که آیا با صدقه دادن اجرت آن می تواند نماز بخواند یا خیر.

و مطلب دوم این که صدقه نیاز به اذن حاکم شرع ندارد؛ زیرا روایت بیان کرد «تصدق» و دستور به تصدّق به اذن حاکم شرع نداد. این مطلب دوم ایشان خلاف بحث های دیگر ایشان می باشد که در جلسه آینده راجع به آن و راجع به مصرف مجهول المالك بحث خواهیم کرد.

## جلسه ۳۰ (۹۸/۰۹/۰۲)

## مسائل بحث اباحه مکان مصلى

## مسأله ۱۱ (نماز در مکان های مجهول المالک)

الأرض المغصوبة المجهول مالکها لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعی و کذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها داراً أو غيرها ثم جهل المالک فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعی صاحب عروه می فرماید: تصرف در زمین هایی که غصبی است و مالک آن مجهول است و یا مالک آن معلوم است؛ ولی دسترسی به مالک آن ممکن نیست، بدون اذن حاکم شرعی حرام است.

## اشاره ای به حکم اموال دولتی

گاهی برخی از اموال دولتی بر اساس برخی مبانی از مصادیق بحث مجهول المالک می شود؛ توضیح این که ممکن است برخی اموال، مالک معلوم نداشته باشند؛ ولی گاهی ملکی دولتی است که غصبی بودن آن احراز نمی شود که طبق نظر مشهور ملک شخصیت حقوقی دولت است و تصرف در آن بدون اذن دولت و قانون دولت حرام است و طبق قانون دولت تصرف در آن جایز است. و کسانی مثل مرحوم امام که قائل به ملکیت دولت اند این نظر را اختیار کرده اند.

کسانی مثل مرحوم خویی و آقای سیستانی قائل به ملکیت دولت نیستند؛ البته نه از این جهت که دولت صلاحیت مالک شدن ندارد؛ بلکه از این جهت که برای سرپرست های حکومت ها، ولایت قائل نیستند که طبعاً اگر حاکم شرع معاملات دولت را امضا کند، ملک دولت خواهد شد و اگر امضا نکند ملک دولت نخواهد شد و چه بسا از مباحات می شود مثل این که زمین آن و مصالح ساختمانی همه از مباحات و انفال باشد.

بحث ما در جایی است که مالی مالک سابق داشته باشد و مالک در حال کنونی مجهول باشد یا دسترسی به آن ممکن نباشد؛ و اگر دولت، مکانی را به ناحق گرفته باشد و یا حاکم شرع، خرید دولت را امضا نکرده باشد بر ملک مالک سابق باقی می ماند و لذا اگر در این دو فرض، مالک سابق مجهول باشد یا دسترسی به آن ممکن نباشد مصداق برای بحث این مسأله خواهد شد.

## حکم مجهول المالک

### نظر مشهور (صدقه با اذن حاکم شرعی)

مشهور مصرف مجهول المالک را صدقه بر فقرای شیعه با اجازه حاکم شرعی دانسته اند؛ لذا اگر واقعاً ساختمانی مجهول المالک باشد و بدانید که به غیر وجه شرعی بر آن استیلاء پیدا شده است و مالک کنونی، مالک شرعی ساختمان نباشد، بر اساس نظر مشهور باید خود آن ساختمان یا ثمن آن به اذن حاکم شرعی صدقه داده شود؛ و اگر امکان صدقه برای تمام ساختمان نباشد و شخص در بخشی از ساختمان ساکن شود باید به مقدار اجازه آن بر فقرای شیعه صدقه بدهد.

### دلیل مشهور

دلیل مشهور روایات است؛

صحيحه یونس بن عبدالرحمن؛ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: سُئِلَ أَبُو الْحَسَنِ الرِّضَا ع وَ أَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ جُعِلَتْ فِدَاكَ تَأْذِنُ لِي فِي السُّؤَالِ فَإِنِ لِي مَسَائِلُ قَالَ سَلْ عَمَّا شِئْتَ قَالَ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ رَفِيقُ كَانْ لَنَا بِمَكَّةَ فَرَحَلْنَا عَنْهَا إِلَى مَنْزِلِهِ وَ رَحَلْنَا إِلَى مَنْزِلِنَا فَلَمَّا أَنْ صِرْنَا فِي الطَّرِيقِ أَصَبْنَا بَعْضَ مَتَاعِهِ مَعَنَا فَأَيُّ شَيْءٍ نَصْنَعُ بِهِ قَالَ فَقَالَ تَحْمِلُونَهُ حَتَّى تَحْمِلُونَهُ إِلَى الْكُوفَةِ قَالَ لَسْنَا نَعْرِفُهُ وَ لَا نَعْرِفُ بَلَدَهُ وَ لَا نَعْرِفُ كَيْفَ نَصْنَعُ قَالَ إِذَا كَانَ كَذَا فَبِعْهُ وَ تَصَدَّقْ بِثَمَنِهِ قَالَ لَهُ عَلَى مَنْ جُعِلَتْ فِدَاكَ قَالَ عَلَى أَهْلِ الْوَلَايَةِ<sup>۱</sup>.

مفاد روایت چنین است: راوی بیان می کند که در مکه با کسی دوست شدیم و او از مکه به سمت شهر خود حرکت کرد و ما به سمت شهر خود حرکت کردیم و در بین راه متوجه شدیم که مقداری از وسایل او نزد ما باقی مانده است؛ حضرت فرمودند این وسایل را به کوفه ببرید. گفتند ما این شخص را نمی شناسیم و شهر او را نیز نمی شناسیم. حضرت فرمود آن را بفروش و ثمن آن را به اهل ولایت صدقه بده.

مورد روایت معلوم المالکی است که دسترسی به آن ممکن نیست و لکن فقهاء فرموده اند که عرف برای آن خصوصیتی قائل نیست و لذا حکم این روایت را می توان به مجهول المالک سرایت داد و از مورد روایت الغای خصوصیت کرد و لذا مشهور فرموده اند مصرف معلوم المالکی که دسترسی به آن ممکن نیست و مصرف مجهول المالک، صدقه بر فقهای شیعه است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۶، ص ۳۵۹.

### مناقشه اول مرحوم خویی (عدم لزوم اذن از حاکم شرعی)

مرحوم خویی فرموده است: کیفیت مصرف مجهول المالک صدقه است؛ ولی لزوم اذن از حاکم شرعی، خلاف اطلاق «تصدق بثمانه» است و تعبیر به «باذن الحاکم الشرعی» در این روایت ذکر نشده است. و ایشان این مطلب را هم در این بحث و هم در مصباح الفقاهه ذکر فرموده اند.

حال آن که مرحوم خویی در بحث خمس فرموده اند: انصافاً از این روایت نمی توان اطلاق گیری کرد؛ زیرا چه بسا امام علیه السلام در تعبیر «بعه و تصدق بثمانه» اعمال ولایت کرده باشند و با همین دستور، اذن داده باشند؛ زیرا امام علیه السلام هم مفتی و هم ولی امر بودند و نیازی نداشتند که تعبیر «تصدق بثمانه باذن الحاکم الشرعی» را بیان کنند و لذا روایت بر عدم لزوم اجازه دلالت ندارد.

مرحوم خویی در این بحث و در مصباح الفقاهه به این صدد بودند که با اطلاق این روایت و أمثال آن، لزوم استئذان از حاکم شرعی را نفی کنند و در توضیح این مطلب فرموده اند: ما قائل به ولایت فقیه نیستیم مگر در مواردی که دو خصوصیت داشته باشد: اول این که از اموری باشد که احراز کنیم شارع راضی به اهمال آن نیست و نباید زمین بماند. دوم این که اصل اولی حرمت تصرف باشد؛ قدرمتیقن از این دو خصوصیت این است که کسی می تواند تصرف کند که مأذون از طرف حاکم شرعی باشد؛ مثلاً ما یقین داریم که شارع راجع به اموال یتیم و غائب و نیز خود یتیم راضی به تعطیل و اهمال و تلف شدن نیست و از طرف دیگر اصل، عدم ولایت بر تصرف در اموال یتیم و غائب است «لایحل مال امری مسلم إلا بطبیة نفسه»؛ ولی چون عدم تصرف به طور کلی موجب اهمال می شود که خلاف نظر شارع است و از طرف دیگر اطلاقی در جواز تصرف در مال یتیم وجود ندارد باید قدرمتیقن گیری کرد و قدرمتیقن جواز تصرف برای فقیه عادل یا مأذون از طرف او خواهد بود. و این دلیل، دلیل بر ولایت فقیه است.

و مرحوم استاد نیز در شؤون حکومت همین دلیل را بیان می کردند که تصدی برای امر حکومت از اموری است که می دانیم شارع راضی به تعطیل کردن و اهمال آن نیست و «لابد للناس من امیر» مردم نیاز به حاکم دارند؛ از طرف دیگر اصل، عدم ولایت بر اموال عامه و بر تصرف در شؤون حکومت است که قدرمتیقن این است که فقیه عادل متصدی شود. بر اساس این مطلب، مرحوم خویی و مرحوم استاد می فرمودند: در مواردی که اصل اولی بر جواز تصرف است ولایت فقیه و لزوم اجازه از حاکم شرعی دلیل ندارد مثل کسی که فوت می کند و ولی او حاضر نیست که برخی گفته اند احتیاط این است که برای تجهیز میت از حاکم اذن گرفته شود ولی وقتی مال از خود شخص یا متبرّع باشد دیگر نیازی به اذن حاکم شرعی

نیست و اصل اولی اقتضای جواز می کند و با شک در مشروط بودن غسل و کفن و دفن میت به اذن حاکم شرعی، برائت از شرطیت جاری می شود و لذا مرحوم خوئی در این مثال قائل به ولایت فقیه نشده اند. این مطلب محصل فرمایش مرحوم خوئی است.

ایشان این مبنا را در مقام تطبیق کرده و فرموده اند: در مقام دلیل «تصدق بئمنه» اطلاق دارد و لزوم استئذان از حاکم شرعی با این اطلاق لفظی نفی می شود و لذا اصل عملی جاری نمی شود و دلیل ولایت فقیه در این مقام اعمال نمی شود. ولی در بحث خمس در اطلاق روایت اشکال کرده اند و طبعاً مبنای ایشان در ولایت فقیه در مقام تطبیق می شود؛ به این جهت که اهمال مجهول المالک و این که بگذاریم تلف شود خلاف مذاق شارع است و این که هر کسی آن را بردارد و به مصرف برساند و صدقه بدهد نیز صحیح نیست؛ زیرا با نبود اطلاق، اصل اولی عدم جواز تصرف است مگر این که اذن حاکم شرعی وجود داشته باشد. البته اگر حاکم شرع عارف به مصادیق مصرف مجهول المالک نباشد احتیاط این است که شخصی که عارف به مصادیق است را توکیل کند؛ زیرا قدرمتیقن این گونه است.

### مناقشه دوم مرحوم خوئی (عدم لزوم خصوص صدقه)

ایشان در ادامه فرموده اند: صاحب جواهر این نظریه مجهول المالک را بر سهم امام تطبیق کرده اند که سهم امام ملک امام عصر سلام الله علیه است و امام نیز قطعاً راضی به اهمال آن و تلف شدن آن نیست و چون اصل اولی عدم جواز تصرف در مال غیر است لذا تصرف در سهم امام جایز نیست مگر به مقدار متیقن که اذن از حاکم شرع است. مرحوم خوئی فرموده است: ما این مطلب را قبول داریم ولی نتیجه ای که می خواهید از آن بگیرید که «سهم امام نیز صدقه داده شود» را قبول نداریم؛ زیرا در مجهول المالک یا معلوم المالکی که دسترسی به آن ممکن نیست اگر علم حاصل شود که به مصرف خاصی راضی است حق صدقه دادن آن را نداریم مثل این که پدری غائب باشد و دسترسی به آن هم ممکن نباشد و بدانیم این پدر راضی است و رضایت باطنی دارد که اموالش را به فرزندانش بدهیم، در چنین موردی دیگر حق نداریم اموال او را صدقه دهیم و دلیل صدقه اطلاق ندارد به این خاطر که در روایت تعبیر می کند که «لَسْنَا نَعْرِفُهُ وَ لَا نَعْرِفُ بَلَدَهُ وَ لَا نَعْرِفُ كَيْفَ نَصْنَعُ»؛ و در مورد سهم امام علیه السلام نیز می دانیم که امام علیه السلام راضی است سهم امام برای ترویج دین صرف شود و محقق آن حوزه های علمیه است. و آقای سیستانی نیز حاشیه خوبی زده اند که یقین داریم که امام علیه السلام به رفع گرفتاری های شدید مؤمنین نیز با رعایت اولویت ها راضی است؛ مانند دختر شیعه ای که به خاطر نداشتن پول جهاز، ازدواج نکرده است یا شیعه ای که به خاطر نداشتن پول درمان متعارف، از بیماری رنج می برد.

البته مرحوم امام قدس سره در کتاب البیع به این نظریه اشکال می کنند که: علم به رضایت امام زمان در صرف مال در حوزات علمیه معلوم نیست؛ شیعیان زیادی وجود دارد که به نان شب خود محتاج اند که با وجود این موارد، علم حاصل نمی شود که امام عصر راضی باشد طلبه سهم امام را دریافت کند. و بر فرض مجتهدی علم داشته باشد، این علم برای خودش مفید است و بحث اجتهادی نیست که انسان از مجتهد تقلید کند؛ بلکه بحث از احراز رضایت امام زمان است که شخص مجتهد احراز کرده است ولی دیگر طلبه مجوزی برای گرفتن شهریه نخواهد داشت؛ زیرا رضایت امام زمان به سادگی احراز نمی شود و امر تقلیدی هم نیست تا تقلید صورت بگیرد.

لذا مرحوم امام فرموده اند: تنها توجیه سهم امام، قول به ولایت فقیه است؛ یعنی فقیه بر امر خمس ولایت دارد و طبق تشخیص مصلحت خودش عمل می کند و از باب احراز رضایت امام زمان نیست؛ و خمس ملک شخص امام و ملک منصب امام و ملک منصب حکومت نیست و اصلاً مالک ندارد؛ بلکه مالی است که مصارفی دارد و ولایت آن با امام معصوم است و در طول امام معصوم با فقیه است؛ از جمله مصارف سهم امام این است که باید نیاز سادات فقیر از آن برطرف شود البته نه به این معنا که نصف خمس برای سادات باشد؛ زیرا اگر نصف خمس بغداد به سادات فقیر داده شود همه غنی می شوند و بقیه خمس ها باقی می ماند؛ بلکه خمس حق فقیهی است که متولی می باشد و او طبق مصالح عمل می کند و آن مقداری که سید نیازمند وجود دارد باید تأمین کند ولی این طور نیست که هر کسی پولی آورد نصف آن را کنار بگذارد تا به سید فقیر بدهد؛ بلکه همه را با هم یکجا جمع می کند و باید از مجموعه اخماس نیاز فقرای سید را تأمین کند و ما بقی را در مصالح عامه خرج کند و حتی می تواند برای کسانی که طلبه نیستند مصرف کند.

البته کسانی مثل مرحوم خویی که طبق نظر مشهور عمل کرده اند سهم امام را ملک شخص امام می دانند و هر کاری امام صلاح بداند می تواند انجام دهد و در عصر غیبت ما نمی توانیم ملک امام را به او بدهیم و طبعاً راه همانی است که مرحوم خویی طی کرده اند. و لابد جواب اشکالات امام را خواهند داد که رضایت امام عصر را احراز می کنیم و الآن که طلبه ها مشغول کار نمی شوند، نیاز زیاد است؛ حال اگر طلبه ها بخواهند در کنار درس مشغول کار شوند و از شهریه استفاده نکنند دیگر مجالی برای رشد دین نخواهند ماند و لذا قطعاً امام زمان به این امر راضی است و البته با حفظ شرایط و این که اسراف و تبذیر صورت نگیرد و طلبه درس بخواند و خدمت دینی کند نه این که مثلاً اول ماه شهریه را بگیرد و تا آخر ماه در جایی مشغول به کار شود. و این که امام ره فرمودند اجتهادی نیست، صحیح ندارد؛ زیرا رضایت امام علیه السلام حسی نیست و همه

متوجه نمی شود و نیاز به اجتهاد دارد و نشانه اجتهادی بودن یک عمل، اعمال تخصص است که در اینجا لازم است و مجتهد که احکام دین و روایات را می داند از این جهت بهتر تشخیص می دهد.

البته مبانی مختلف است و اگر کسی قائل به ولایت مطلقه فقیه شود و سهم امام را مانند مرحوم امام ملک کسی نداند همان نظر ایشان را باید بگوید. و ما فعلاً وارد مبانی نمی شویم.

## نظر استاد در تکمیل نظر مرحوم خویی

راجع به أصل فرمایش مرحوم خویی در مجهول المالک صحبت کنیم؛

این که در بحث خمس فرمودند صحیحه یونس اطلاق ندارد، صحیح است و این که در اینجا فرمودند اطلاق دارد، عجیب است. غیر از این روایت، روایت صحیحه ای وجود دارد که به نظر ما این روایت صحیحه هم ولایت فقیه را در مجهول المالک تعیین می کند و هم بیان می کند که مصرف تعیینی مجهول المالک، صدقه نیست؛ بلکه بسته به نظر مصلحتی حاکم است و حتی در صورت مصلحت می تواند با آن حقوق کارمندان خود را پرداخت کند.

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَجُلٌ إِنِّي قَدْ أَصَبْتُ مَالًا وَإِنِّي قَدْ خِفْتُ فِيهِ عَلَى نَفْسِي فَلَوْ أَصَبْتُ صَاحِبَهُ دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ وَ تَخَلَّصْتُ مِنْهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ اللَّهُ إِنْ لَوْ أَصَبْتَهُ كُنْتَ تَدْفَعُهُ إِلَيْهِ قَالَ إِي وَ اللَّهُ قَالَ فَأَنَا وَ اللَّهُ مَا لَهُ صَاحِبٌ غَيْرِي قَالَ فَاسْتَحْلَفَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَيَّ مِنْ يَأْمُرُهُ قَالَ فَحَلَفَ قَالَ فَادْهَبْ فَاقْسِمْهُ فِي إِخْوَانِكَ وَ لَكَ الْأَمْنُ مِمَّا خِفْتَ مِنْهُ قَالَ فَقَسَمْتُهُ بَيْنَ إِخْوَانِي.<sup>۱</sup>

محمد بن أحمد بن یحیی از اجلّاء می باشد. و موسی بن عمر مردّد بین موسی بن عمر بن بزیع است که نجاشی او را توثیق کرده است و بین موسی بن عمر بن یزید است که توثیق ندارد؛ البته موسی بن عمر بن یزید در کامل الزیارات ذکر شده است و مرحوم خویی در ابتدا مشایخ مع الواسطه را توثیق می کردند و بعد از این مبنا برگشتند و این عدول ایشان صحیح است؛ ولی به نظر ما می توان مشکل را حل کرد؛ زیرا صدوق این روایت را از حجّال از داود بن ابی یزید نقل می کند و صدوق در مشیخه به روایات داود بن ابی یزید سند صحیح ذکر می کند؛

و ما کان فیہ عن داود بن ابی یزید فقد رویته عن أبی - رضی الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن العباس بن معروف، عن أبی محمد الحجال، عن داود بن ابی یزید<sup>۲</sup>

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۱۳۸.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۵۲۹.



و لذا سند روایت با سند صدوق تصحیح می شود.

امام علیه السلام در مورد مال مجهول المالك فرمودند که صاحب آن من هستم که ظاهرش این است که ولی أمر مجهول المالك امام علیه السلام است و ظهور دارد در این که ولی أمر ولایت بر مال مجهول المالك دارد و در هر موضعی که بخواهد مصرف می کند.

## جلسه ۳۱ (۹۸/۰۹/۰۳)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### مسئله ۱۱ (نماز در مکان های مجهول المالك)

الأرض المغصوبة المجهول مالکها لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعی و کذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها داراً أو غيرها ثم جهل المالك فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعی بحث در زمین یا منزلی بود که مجهول المالك است یا معلوم المالك است ولی امکان وصول به آن وجود ندارد؛ صاحب عروه فرمودند تصرف در آن بدون اجازه حاکم شرعی جایز نیست و طبق نظر مشهور اذن حاکم شرعی باید به مصلحت فقراء (که مصرف مجهول المالك اند) باشد ولی عرض کردیم که اگر کسی بخواهد در مکانی (مثل سفارت خانه) نماز بخواند توان پرداخت اجرت تمام آن ساختمان را ندارد و لذا با اجازه حاکم شرع به اندازه ای که تصرف می کند اجرت آن را به فقیر صدقه می دهد و مراجع این کار را انجام می دهند.

#### دلیل بر عام بودن مصرف مجهول المالك

ما عرض کردیم بعید نیست بگوئیم مصرف مجهول المالك خصوص مصرف بر فقراء نیست و برخی فقهاء مثل آقای سیستانی این نظر را صریحاً مطرح کرده اند و مرحوم استاد نیز به این نظر تمایل داشتند ولی صریحاً بیان نمی کردند؛ دلیل آقای سیستانی روایت داود بن أبی یزید است که در کافی نقل شده است؛

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ<sup>۱</sup> عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَجُلٌ إِنِّي قَدْ أَصَبْتُ مَالًا وَإِنِّي قَدْ خِفْتُ فِيهِ عَلَى نَفْسِي فَلَوْ أَصَبْتُ صَاحِبَهُ دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ وَ تَخَلَّصْتُ مِنْهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَاللَّهِ

<sup>۱</sup> صاحب نوادر الحکمة

إِنْ لَوْ أَصَبْتَهُ كُنْتَ تَدْفَعُهُ إِلَيْهِ قَالَ إِي وَ اللَّهِ قَالَ فَأَنَا وَ اللَّهِ مَا لَهُ صَاحِبٌ غَيْرِي قَالَ فَاسْتَحْلَفَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَيَّ مِنْ يَأْمُرُهُ قَالَ فَحَلَفَ قَالَ فَادْهَبْ فَأَقْسِمُهُ فِي إِخْوَانِكَ وَ لَكَ الْأَمْنُ مِمَّا خِفْتَ مِنْهُ قَالَ فَقَسَمْتُهُ بَيْنَ إِخْوَانِي.<sup>۱</sup>

راوی بیان می کند که: مالی به دست آوردم و در مورد آن بر خودم می ترسم یعنی می ترسم که نگه داری این مال اشکال دینی داشته باشد و اگر صاحب مال را پیدا کنم این مال را به او خواهم داد. حضرت فرمود واقعاً اگر صاحب آن را بشناسی به او می دهی؟ گفت: بله. حضرت فرمودند که صاحب این مال من هستم و صاحب دیگری غیر از من ندارد. حضرت در ادامه فرمودند که قسم می خوری که این مال را به هر کسی که بگویم بدهی؟ آن شخص قسم خورد. حضرت هم فرمودند آن مال را بین برادرانت تقسیم کن.

### بررسی سندی

راجع به سند روایت بیان کردیم که سند مشتمل بر موسی بن عمر است که مشترک بین موسی بن عمر بن بزیع است که نجاشی او را توثیق کرده است و بین موسی بن عمر بن یزید که توثیق ندارد.

### راههای توثیق موسی بن عمر بن یزید

#### راه اول (توثیق عام کامل الزیارات)

راه اول در توثیق موسی بن عمر بن یزید این است که کسی قائل شود که از دیباجه کامل الزیارات توثیق عام استفاده می شود؛ و قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روی عنهم فی هذا المعنی و لا فی غیره لکن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثاً روی عن الشاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم و سمیته کتاب کامل الزیارات<sup>۲</sup>: ابن قولویه در این عبارت در دیباجه کامل الزیارات می فرماید که ما به همه احادیث در باب زیارات ائمه احاطه نداریم ولی آنچه از طریق مشایخ ثقات به دست ما رسیده است را نقل می کنیم.

مرحوم خویی می فرمودند: این عبارت دلیل بر توثیق جمیع رجال در اسناد کامل الزیارات است و یکی از این رجال، موسی بن عمر بن یزید است؛ ولی ایشان از این مبنا عدول کردند به این خاطر که روایت از مراسیل با واسطه، زیاد است و نیز روایت

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۱۳۸.

۲ کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج ۱، ص ۴.

ضعاف (از جمله عائشه) زیاد وجود دارد که قرینه بر این می شود که مراد ابن قولویه توثیق عام نیست و توثیق ایشان بر توثیق مشایخ بلاواسطه ابن قولویه حمل می شود.

ولی برخی بزرگان (مثل میرزا کاظم تبریزی) این عدول را صحیح نمی دانستند و این موارد را از باب تخصیص و «ما من عام إلا و قد خص» توجیه می کردند.

نظر ما این است که: تعبیر ابن قولویه بیش از توثیق مشایخ بلاواسطه ظهور ندارد (و به قول استاد ما مرحوم تبریزی تعجب از این بود که چرا مرحوم خویی ابتدا نظریه توثیق عام را قبول کرد که بعد از آن، عدول کند) زیرا ابن قولویه بیان می کند که من نه در این باب و نه در غیر این باب به همه روایات احاطه ندارم و تنها به آنچه از مشایخ ثقات به من رسیده است احاطه و اطلاع دارم و بحث نقل کردن در کتاب نیست بلکه بحث در احاطه است؛ لذا اگر مشایخ ثقات به او گفته باشند ولو راوی بعدی ضعیف باشد ابن قولویه به آن روایت احاطه پیدا می کند چون مشایخ ثقات برای او نقل کرده اند. و لذا عبارت مذکور بر بیش از توثیق مشایخ بلاواسطه دلالت نمی کند.

آقای سیستانی فرموده اند: توثیق مشایخ بلاواسطه هم از عبارت به دست نمی آید؛ زیرا در ادامه چنین تعبیر می کند «و لا أخرج فيه حديثاً روى عن الشاذ من الرجال يأتى ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم»؛ یعنی ابن قولویه بیان می کند که از افراد شاذ و ضعیف، حدیث نقل نمی کنم در صورتی که راوی از این ها افراد معروف نباشند و مفهومش این است که اگر یک ضعیفی باشد که المشهورين بالحديث المعروفين بالعلم از این فرد شاذ و ضعیف، نقل حدیث می کنند من هم از او ولو بدون واسطه نقل حدیث می کنم. و ایشان «شاذ» را به معنای «ضعفاء» گرفته اند و عبارت را چنین معنا می کنند: «بروی غیر المعروفين بالروایه و غیر المشهورين بالحديث و العلم ذلك الحديث عن هؤلاء الشاذ». به عبارت دیگر ابن قولویه شرط عدم نقل از ضعفاء را این نکته گرفته است که نقاد حدیث (مثل محمد بن حسن بن ولید) از او نقل حدیث نکرده باشند ولی اگر نقاد حدیث از او نقل حدیث کرده باشند شاذ تقویت می شود هر چند توثیق نمی شود. انصافاً این فرمایش آقای سیستانی اشکال دارد؛

اولاً: ظاهر «و لا أخرج فيه حديثاً روى عن الشاذ من الرجال» این است که حدیثی که با واسطه از شاذ نقل شده است را در کتاب ذکر نمی کنم و برای حدیثی که بدون واسطه از شاذ نقل می شود تعبیر «و روى عن الشاذ» به کار برده نمی شود. ثانیاً: «شاذ» به معنای «ضعاف» نیست بلکه به معنای افراد گمنام است و شاذ در مقابل معروف است یعنی ابن قولویه می فرماید که اگر از افراد گمنام حدیثی نقل شود من آن حدیث را نقل نمی کنم و «یأتى ذلك عنهم»؛ یعنی «ینقل و یروی الحدیث

عن الأئمة: این شدّاذ احادیث را از ائمه نقل می کنند» و اگر «یؤثر ذلک عنهم» باشد به معنای «أحادیثی که از شدّاذ نقل شده است» می باشد و عطف تفسیری (نسبت به «روی عن الشذاذ من الرجال») است (لذا بر اگر «یأثر» خوانده شود ضمیر «عنهم» به ائمه علیهم السلام رجوع می کند و اگر «یؤثر» خوانده شود که مجهول است ضمیر «عنهم» به شدّاذ رجوع می کند) و تعبیر «غیر معروفین بالعلم و غیر المشهورین» وصف شدّاذ است و نسخه های چاپ شده کامل الزیارات مشتمل بر تصحیف است و در مستدرک و کتاب های دیگر این عبارت را دقیق تر نقل کرده است.

و لذا ما مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را قبول داریم و موسی بن عمر بن یزید از مشایخ بلاواسطه نیست و لذا از این جهت توثیق نمی شود.

### راه دوم (عدم استثنای ابن ولید)

راه دیگر برای توثیق ابن یزید این است که بگوییم: ابن ولید تمام روایات محمد بن أحمد بن یحیی (چه روایات نوادر و چه غیر آن) را قبول کرد و عده ای را استثناء کرد و ابن زید داخل این موارد نیست.

محمد بن أحمد بن یحیی بن عمران بن عبد الله بن سعد بن مالک الأشعری القمی: أبو جعفر، كان ثقة في الحديث. إلا أن أصحابنا قالوا: كان يروی عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالي عن أخذ و ما عليه في نفسه مطعن في شيء و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من رواية محمد بن أحمد بن یحیی ما رواه عن محمد بن موسی الهمدانی، أو ما رواه عن رجل، أو يقول بعض أصحابنا، أو عن محمد بن یحیی المعاذی، أو عن أبي عبد الله الرازی الجامورانی، أو عن أبي عبد الله السیاری، أو عن یوسف بن السخت، أو عن وهب بن منبه، أو عن أبي علی النیشابوری (النیشابوری)، أو عن أبي یحیی الواسطی، أو عن محمد بن علی أبي سمینة، أو يقول في حديث، أو كتاب و لم أروه، أو عن سهل بن زیاد الآدمی، أو عن محمد بن عیسی بن عبید بإسناد منقطع، أو عن أحمد بن هلال، أو محمد بن علی الهمدانی، أو عبد الله بن محمد الشامی، أو عبد الله بن أحمد الرازی، أو أحمد بن الحسين بن سعید، أو أحمد بن بشیر الرقی أو عن محمد بن هارون، أو عن ممویه بن معروف، أو عن محمد بن عبد الله بن مهران، أو ما ینفرد (یتفرد) به الحسن بن الحسين اللؤلؤی و ما یرویه عن جعفر بن محمد بن مالک، أو یوسف بن الحارث، أو عبد الله بن محمد الدمشقی. قال أبو العباس بن نوح: و قد أصاب شیخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله و تبعه أبو جعفر بن بابویه رحمه الله على ذلك إلا في محمد بن عیسی بن عبید فلا أدري ما رابه فيه، لأنه كان على ظاهر العدالة و الثقة.<sup>۱</sup>

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۳۴۸.

آقای زنجانی به این راه اعتماد می کنند و لکن هر چند ظاهر استثنای ابن ولید این است که به بقیه روایات عمل می کند (البته ما سابقا اشکال می کردیم که چه بسا استثنای ابن ولید ناظر به مواردی بوده است که اشکال آن ها بر وی محرز بوده است و اما این که ایشان به ابقی روایات عمل کرده باشند معلوم نیست و چه بسا مشکوکاتی نیز در بین باقی موارد بوده است که چون اشکال آن ها محرز نشده است، در مستثنی ذکر نشده اند؛ ولی این اشکال خلاف ظاهر است و ظاهر این است که روایات محمد بن أحمد بن یحیی به این خاطر که مورد اعتماد بوده است مورد بررسی قرار گرفته است و این موارد استثناء شده است تا به بقیه عمل کنند. هم چنین در فهرست تعبیر «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته.. قال الصدوق الا ما كان...» وجود دارد و ظاهر أخبرنا بجميع كتبه و رواياته این است که به جز موارد استثناء، بقیه موارد برای ما قابل اعتماد است) ولی اشکالی که ما داریم این است که متابعت صدوق و ابن نوح، تبعی و از باب متابعت از شیخ خود ابن ولید است (صدوق در رجال تابع محض ابن ولید است) و راجع به استثنای ابن ولید این اشکال وجود دارد که چه بسا مبنای ابن ولید در حجّیت خبر با ما متفاوت باشد و شاید به نظر ایشان خبر امامی ممدوح ولو ثقة نباشد حجّت باشد و شاید خبر مفید وثوق نوعی ولو ثقة نباشد را حجّت می دانسته است و به این خاطر که اکثر مضامین روایات موسی بن عمر بن یزید مطابق با ضوابط بوده است، به آن اعتماد می کرده است و مبنای ابن ولید در باب حجّیت خبر را نمی دانیم تا بدانیم که آیا با مبنای ما متحد بوده است یا نه؟

ما برای تصحیح این روایت راهی را بیان کردیم و این راه چه بسا برای موارد دیگر نیز مفید باشد؛

بیان کردیم که صدوق این روایت را از حجال از داوود بن ابی یزید نقل می کند که هر دو ثقة اند؛

[و روى الحجال عن داود بن أبي يزيد عن أبي عبد الله ع قال قال له رجل إني قد أصبت مالا و إني قد خفت فيه على نفسي فلو أصبت صاحبه دفعته إليه و تخلصت منه قال له فوالله لو أصبته كنت تدفع إليه قال إني والله قال ع فلا والله ما له صاحب غیری قال و استحلّفه أن يدفع إلي من يأمره قال فحلف قال اذهب فاقسمه في إخوانك و لك الأمان فيما خفت قال فقسمه بين إخوانه<sup>۱</sup>] و در مشیخه صدوق نمی گوید که «ما رویته عن الحجال فقد رویته عن الفلان» که اگر این گونه بیان می کرد خوب بود بلکه فرموده است «ما کان رویته عن داود بن ابی زید فقد رویته عن فلان...» که سندش صحیح است؛ و ما کان فیه عن داود بن ابی زید فقد رویته عن ابی - رضی الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن العباس بن معروف، عن ابی محمد الحجال، عن داود بن ابی یزید<sup>۲</sup>

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۳، ص ۲۹۶.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۵۲۹.

شبهه ای که وجود دارد این است که: ظاهر و منصرف إلیه «ما کان عن داود بن أبی یزید» این است که بگوییم این سند برای مواردی است که صدوق بدء سند به داود بن أبی یزید کرده باشد و در روایت محل بحث به حَجَّال بدء سند کرده است و لذا این سند شامل این روایت مذکور در کتاب فقیه نمی شود.

و لکن این شبهه به نظر ما خلاف اطلاق است؛ اگر تعبیر به شکل «ما رویته عن داود بن أبی یزید» می بود وجهی داشت که شبهه شود این روایت «ما روی الصدوق» نیست بلکه «ما روی الحَجَّال» است و لکن تعبیر «ما کان فیه عن داود بن أبی یزید» است که اطلاق دارد و در آخر سند هم «عن الحَجَّال عن داود بن أبی یزید» دارد و لذا این سند مشکلی ندارد که شامل روایت «روی الحجال عن داود بن أبی یزید» شود.

البته ترتیب مشیخه صدوق عادتاً بر اساس ترتیب احادیث در کتاب فقیه بوده است و بر اساس ترتیب حروف الفبا نبوده است ولی به این معنا نیست که تعبیر «ما کان فیه عن داود» شامل «روی الحجال عن داود» نشود. و صدوق به حجال سند ذکر نمی کند تا قرینه شود که سند مذکور شامل روایت محل بحث در فقیه نمی شود.

## بررسی دلالی

شبهه ای که در دلالت روایت وجود دارد و شیخ انصاری ره آن را بیان کرده اند و مرحوم خویی در مصباح الفقاهه آن را پذیرفته اند این است که چه بسا مال، ملک شخصی حضرت بوده است. (نکته: علی القاعده آقای سیستانی سند روایت را قبول کرده اند که بر اساس مضمون آن فتوا داده اند که مجهول المالک در اختیار حاکم شرع است و در هر موضعی بخواهد مصرف می کند؛ چرا که دلیل فقط همین روایت است)

و لکن انصافاً این شبهه خلاف ظاهر است: ظاهر روایت این است که مال مجهول المالک است؛ زیرا رجل می گوید «انی اصبت مالا، انی خفت علی نفسی» و حضرت بدون این که از این شخص علامت آن مال را سؤال کند می فرماید که صاحب آن مال من هستم. و بعد حضرت قسم می دهند که اگر دستور بدهم در راهی خرج کنی این کار را انجام می دهی. وقتی شخص قبول می کند حضرت می فرماید «و لک الأمن مما خفت منه» و واضح است که اگر مال، ملک شخصی حضرت می بود دیگر نیازی به این تعبیر نبود و همین که بفرمایند «مال من است آن را به شیعه ها پرداخت کن» کفایت می کرد و دیگر جایی برای نگرانی یابنده مال نمی بود تا حضرت بخواهند تعبیر «و لک الأمن» را به کار ببرند؛ شبیه این که کسی مقداری پول پیدا کند و دیگری تمام نشانه ها را بگوید و یقین کند که این پول برای آن شخص است در این صورت اگر به پیدا کننده پول بگوید که آن پول را به فقرا ی شیعه بده آیا عرفی است که در ادامه بگوید «و لک الأمن»؟ لذا این تعبیر نشان می دهد که این مال هنوز

مجهول المالک است و امام علیه السلام می خواهند بفرمایند که مصرف این مال طبق اذن من انجام می شود و طبق اذن من این مال را به مصرف برسان و دیگر نگران نباش.

خلاصه این که نپرسیدن علائم مال و به کار بردن عبارت «و لک الأمن» قرینه واضحی است که مال مذکور ملک شخصی امام علیه السلام نبوده است.

همچنین شبهه این که شاید آن مال «ارث من لا وارث له» بوده است که ملک امام می شود، صحیح نیست زیرا در روایت بیان نشد که وارث دارد یا ندارد و این مطالب خلاف ظاهر است و ظاهر روایت این است که مال مذکور مجهول المالک بوده است؛ البته اطلاق «أصبت» شامل لقطه هم می شود ولی در لقطه دلیل داریم که باید یک سال تعریف شود و بعد از آن، مکلف بین صدقه و تملک و ابقاء مخیر است و دلیل خاص داریم ولی در مجهول المالک اطلاق روایت محکم است.

ممکن است کسی بگوید که امام معصوم علیه السلام بر مجهول المالک ولایت دارد و دلیلی بر ولایت فقیه بر مجهول المالک وجود ندارد؛ که در جواب می گوئیم انصافاً عرف مجهول المالک را از امور حسبیّه می داند؛ وقتی امر مجهول المالک به ید امام معصوم بود و ظاهر «ما له صاحب غیری» این است که امام معصوم هر کاری بخواهد طبق مصلحت انجام می دهد و لذا فرمود «فاقسمه بین اخوانک» و تعبیر «بین اخوانک الفقراء» نکرد؛ ظاهر روایت این است که امام علیه السلام بما هو ولی الأمّه این مطلب را فرموده است و امور در عصر غیبت بدون ولی الأمّه تنظیم نمی شود.

و مرحوم شیخ انصاری که متهم به ضد ولایت فقیه است و دون اثباته خرط القتاد، صریحاً فرموده است که برخی امور در شرع و در بین عقلاء نیاز به ولی امر دارد و بدون ولی امر انجام نمی شود و ما از أدله استفاده کرده ایم که در این امور باید به فقیه عادل رجوع کنیم. و ایشان منکر ولایت مطلقه فقیه اند و گر نه ایشان تصریح می کنند که در اموری که محتاج به رجوع به ولی امر است در عصر غیبت باید به فقیه عادل رجوع شود.

### کیفیت قدرمتیقن گیری در مقام

آقای سیستانی فرموده اند: در مجهول المالک های کلی قدرمتیقن فقیه عادل مقبول لدی عامه المؤمنین است و در مجهول المالک های جزئی (مثل این که خودکاری پیدا شده باشد که البته اگر لقطه باشد و بدون علامت باشد نیازی به تعریف ندارد و می توان آن را برداشت و تعبیر روایت «فهی لواجده» است) هر فقیه عادل ولایت دارد و آقای سیستانی اموال دولت ها را مجهول المالک می داند به این خاطر که در ولایت شرعی متصدیان اشکال می کنند هر چند در صلاحیت شخصیت حقوقی دولت برای مالک شدن اشکال نمی کنند. ما فعلاً وارد این بحث ها نمی شویم.

وجه این که ما بیان کردیم قدرمتیقن فقیه عادل است این است که فقیه بودن قطعاً مانع نیست و اگر احتمال دخل شرایط دیگر نیز داده می شود اگر احتمال عقلایی باشد آن احتمالات نیز أخذ می شود؛ لذا ما می گوئیم فقیه بودن احتمال دخالت دارد؛ (یعنی واقعاً احتمال می دهیم امام زمان می خواهد کارها نزد علماء باشد و زعامت برای فقهای شیعه باشد و احتمال صدور توقیع «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» وجود دارد) و نمی گوئیم که مقبول لدی العامه بودن احتمال دخالت ندارد یا عارف بودن به مصارف مجهول المالک احتمال دخالت ندارد؛ و لذا در قدرمتیقن گیری می گوئیم یک شرط این است که فقیه یا مأموزن از جانب فقیه باشد و لأقل احتیاط واجب این است که از فقیه اذن گرفته شود و خودمان مصرف نکنیم. و مصرف مجهول المالک هم خصوص صدقه بر فقراء نیست و در تعبیر «تصدق بئمنه» امام علیه السلام اعمال ولایت کرده اند و صدقه دادن خصوصیت ندارد.

آقای سیستانی اموال بانک ها را مجهول المالک می داند و مرحوم خویی نیز همین را می فرمود و این مبنا بین أهل نجف، مبنای رایجی است و حتی بزرگانی که ایران آمدند و در نظام داخل شدند در رساله خود گفته اند «أموال البنوك الحكومية مجهول المالک» مگر دولتی که ولی شرعی آن را اداره کند و لذا اموال بانک های کویت، عراق، پاکستان، افغانستان و أمثال آن مجهول المالک است و کارمند بانک فقیر نیست تا بتواند حقوق خود را از اموال بانک بگیرد؛ که در این رابطه راه حل های پیچیده ای بیان کرده اند که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۳۲ (۹۸/۰۹/۰۴)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### مسأله ۱۱ (نماز در مکان های مجهول المالک)

الأرض المغصوبة المجهول مالکها لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعی و کذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها داراً أو غيرها ثم جهل المالک فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعی

### عام بودن مصرف مجهول المالک

بحث راجع به مجهول المالک بود و صحیحه داود بن أبی یزید را بیان کردیم؛

و رَوَى الْحَجَّالُ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ لَهُ رَجُلٌ إِنِّي قَدْ أَصَبْتُ مَالًا وَ إِنِّي قَدْ خِفْتُ فِيهِ عَلَى نَفْسِي فَلَوْ أَصَبْتُ صَاحِبَهُ دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ وَ تَخَلَّصْتُ مِنْهُ قَالَ لَهُ فَوَاللَّهِ لَوْ أَصَبْتُهُ كُنْتُ تَدْفَعُ إِلَيْهِ قَالَ إِي وَ اللَّهِ قَالَ ع فَلَا وَ اللَّهِ مَا لَهُ صَاحِبٌ



غَيْرِي قَالَ وَاسْتَحْلَفَهُ أَنْ يَدْفَعَ إِلَيَّ مِنْ يَأْمُرُهُ قَالَ فَحَلَفَ قَالَ أَذْهَبُ فَأَقْسِمُهُ فِي إِخْوَانِكَ وَ لَكَ الْأَمَانُ فِيمَا خِفْتَ قَالَ فَقَسَمَهُ بَيْنَ إِخْوَانِهِ<sup>۱</sup>

بیان کردیم که ظاهر روایت این است که ولایت مال مجهول المالک با ولی امر است که در زمان معصومین امام معصوم بوده است و در عصر معصوم، قدرمتیقن فقیه عادل مقبول نزد عامه مؤمنین است که بر امر مجهول المالک ولایت دارد و به نظر ما خلافاً للمشهور، مصرف آن خصوص صدقه نیست و این که در روایت صحیحہ تعبیر «تصدق علی أهل الولایه» را بیان کرد به عنوان تعیین مصرف در آن مورد بر اساس ولایت بر آن مال، بوده است؛ زیرا صحیحہ داود بن ابی یزید دلالت می کند که اختیار مجهول المالک با ولی امر است و اگر مصرف خاصی متعین می بود تعبیر «والله ما له صاحب غیری» به کار برده نمی شد؛ چرا که عرفی نیست مثلاً در بانک که مصرف اموالش مشخص است رئیس بانک تعبیر کند که «صاحب این اموال من هستم» بلکه تعبیر مذکور در صورتی عرفی است که آن شخص بر صرف اموال بر اساس آنچه خودش صلاح می داند، ولایت داشته باشد. علاوه بر این که در این روایت بیان نکرد که آن مال را صدقه بده و تعبیر «قسمه بین إخوانک» را به کار برد که اطلاق دارد و فقراء و غیر فقراء را شامل می شود و انصرافی به فقراء ندارد؛ چرا که امام علیه السلام مصلحت دیده اند که این مال برای مؤمنین ولو غیر فقیر مصرف شود. و بر فرض داود بن ابی یزید هم فقیر باشد تعبیر «إخوانک» به معنای برادرهایی که در فقر و نداری به تو شباهت دارند، نیست بلکه به معنای برادر های مؤمن خودت است که هم شیعه های غنی و هم فقیر، اخوان داود بن ابی یزید محسوب می شود.

و اما این که گفته شود روایت شامل مجهول المالک نمی شود صحیح نیست؛ چرا که روایت مطلق بوده و «أصبت مالاً» مختص لقطه نیست و اگر از اموال حکومت غیر شرعی چیزی به دست بیاید نیز این تعبیر صادق است و البته تعبیر «أصبت مالاً» شامل لقطه هم می شود ولی دلیل مخصّص داریم که حکم لقطه تفاوت دارد و باید تا یک سال تعریف شود و بعد از یکسال بین تملک و صدقه دادن و حفظ آن برای مالکش مخیر است.

## روایت دال بر جواز تملک مجهول المالک

نکته؛ محقق همدانی و مرحوم ایروانی راجع به مجهول المالک فرموده اند: صحیحہ علی بن مهزیار در باب خمس چنین دارد؛ مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ قَرَأْتُ أَنَا كِتَابَهُ إِلَيْهِ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ قَالَ إِنَّ الَّذِي أَوْجِبَتْ فِي سَنَتِي هَذِهِ وَ هَذِهِ سَنَتُهُ عَشْرِينَ وَ مَائَتَيْنِ فَقَطْ لِمَعْنَى مِنَ الْمَعَانِي أَكْرَهُ تَفْسِيرَ

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۳، ص ۲۹۶.

الْمَعْنَى كُلُّ خَوْفٍ مِنَ الْإِنْتِشَارِ وَ سَافَسَرُ لَكَ بِقِيَّتِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ إِنْ مَوَالِيَ أَسْأَلَ اللَّهُ صَلَاحَهُمْ أَوْ بَعْضُهُمْ قَصَرُوا فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ فَعَلِمْتُ ذَلِكَ وَ أَحْبَبْتُ أَنْ أَطَهِّرَهُمْ وَ أَزَكِّيَهُمْ بِمَا فَعَلْتُ فِي عَامِي هَذَا مِنَ الْخُمْسِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيَهُمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنْ صَلَاتُكَ سَكَنَ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَ قُلْ أَعْمَلُوا فَسِيرَیَ اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتَرْدُونَ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وَ لَمْ أُوجِبْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ وَ لَا أُوجِبْ عَلَيْهِمْ إِلَّا الزَّكَاةَ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ إِنَّمَا أُوجِبْ عَلَيْهِمُ الْخُمْسَ فِي سَنَتِي هَذِهِ فِي الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ الَّتِي قَدْ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ وَ لَمْ أُوجِبْ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ فِي مَتَاعٍ وَ لَا آنِيَةٍ وَ لَا دَوَابٍّ وَ لَا خَدَمٍ وَ لَا رِبْحٍ رِبْحُهُ فِي تِجَارَةٍ وَ لَا ضَبْعَةٍ إِلَّا ضَبْعَةً سَافَسَرُ لَكَ أَمْرَهَا تَخْفِيفًا مَنِيَّ عَنْ مَوَالِيَ وَ مَنَّا مَنِيَّ عَلَيْهِمْ لَمَّا يَغْتَالُ السُّلْطَانُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَ لَمَّا يَنْوِبُهُمْ فِي ذَاتِهِمْ فَأَمَّا الْغَنَائِمُ وَ الْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ أَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ اتَّفَقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَ الْغَنَائِمُ وَ الْفَوَائِدُ يَرْحَمُكَ اللَّهُ فَهِيَ الْغَنِيمَةُ يَغْنَمُهَا الْمَرْءُ وَ الْفَائِدَةُ يُفِيدُهَا وَ الْجَائِزَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ الَّتِي لَهَا خَطَرٌ وَ الْمِيرَاثُ الَّذِي لَا يُحْتَسَبُ مِنْ غَيْرِ أَبٍ وَ لَا ابْنٍ وَ مِثْلُ عَدُوٍّ يُصْطَلَمُ فَيُؤْخَذُ مَالُهُ وَ مِثْلُ الْمَالِ يُؤْخَذُ وَ لَا يُعْرِفُ لَهُ صَاحِبٌ وَ مَا صَارَ إِلَى مَوَالِيَ مِنْ أَمْوَالِ الْخُرْمِيَّةِ الْفَسَقَةِ فَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ أَمْوَالًا عِظَامًا صَارَتْ إِلَى قَوْمٍ مِنْ مَوَالِيَ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ فَلْيُوصِلْ إِلَى وَكَيْلِي وَ مَنْ كَانَ نَائِبًا بَعِيدَ الشُّقَّةِ فَلْيَتَعَمَّدْ لِإِصَالِهِ وَ لَوْ بَعْدَ حِينٍ فَإِنَّ نِيَّةَ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ فَأَمَّا الَّذِي أُوجِبُ مِنَ الضِّيَاعِ وَ الْغَلَّاتِ فِي كُلِّ عَامٍ فَهُوَ نِصْفُ السُّدُسِ مِمَّنْ كَانَتْ ضَيْعَتُهُ تَقُومُ بِمُثُونَتِهِ وَ مَنْ كَانَتْ ضَيْعَتُهُ لَا تَقُومُ بِمُثُونَتِهِ فَلَيْسَ عَلَيْهِ نِصْفُ سُدُسٍ وَ لَا غَيْرُ ذَلِكَ.<sup>۱</sup>

در این روایت بیان می کند که «مالی که پیدا می شود و مالک آن را نمی شناسید باید خمس آن را بدهید»؛ یعنی تملک آن بر شما جایز است و تنها باید خمس آن را پرداخت کنید. و لذا بر اساس این صحیح تملک مجهول المالك جایز است و نیازی به صدقه آن نیست. البته محقق همدانی فرموده اند اعتماد بر این ظهور، مشکل است؛ زیرا مخالف اجماع است. و مرحوم ایرانی نیز فرموده اند این روایت صریح در جواز تملک مجهول المالك بعد از اخراج خمس است و لکن به مضمون آن، فتوا نمی دهد.

## مناقشه

به نظر ما این روایت دلالتی بر جواز تملک مجهول المالك به صورت مطلق نمی کند؛

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۰.

أولاً: روایت در مقام بیان این حیث نیست و می فرماید هر مالی که أخذ می شود یعنی تملک می شود و صاحبی برای آن مشخص نیست مصداق فائده است و خمس دارد ولی در مقام بیان نیست که «هر مالی که لایعرف له صاحب در موردش صدق می کند را می شود تملک کرد»؛ شبیه جمله «عدو یصطلم فیؤخذ ماله» است که بیان می کند اگر دشمنی را شکست دادی و مالش را گرفتی مصداق فائده است و باید خمس آن پرداخت شود و بیان نمی کند که «مال هر عدوی را می توان أخذ کرد: یجوز تملک مال العدو الذی یصطلم» و از این حیث در مقام بیان نیست؛ بلکه در مقام این است که اگر مال عدو را تملک صحیح کردی مصداق فائده است و باید خمس آن را پرداخت کنی.

پس روایت یا ناظر به لفظه است که بنابر قول به جواز تملک آن، می توان بعد از یکسال آن را تملک کرد. و یا اگر ناظر به بحث مجهول المالك باشد اطلاق ندارد و قدر متیقن از آن جایی است که اصلاً ندانیم مال مذکور مالکی دارد و یا ندارد؛ اما این که مطلق مجهول المالك را بتوان تملک کرد از روایت بر نمی آید.

ثانیاً: به قول بزرگانی مثل مرحوم خوئی بین «لایعرف صاحبه» و «لایعرف له صاحب» تفاوت وجود دارد و در تعبیر اول اصل وجود صاحب معلوم است و ما آن را نمی شناسیم ولی در تعبیر دوم اصل وجود صاحب مشکوک است و احتمال دارد که صاحبی نداشته باشد؛ شبیه دو تعبیر «لایعرف استاذه: معلوم نیست استاد زید چه کسی است» و «لایعرف له استاذ: برای زید استادی نمی شناسیم»؛ البته گاهی تعبیر دوم در موردی که وجود صاحب برای آن معلوم است به کار می رود مثل «لایعرف له أب، لایعرف له وارث و لا بلد»؛ در این دو مورد قرینه‌ی واضحه وجود دارد زیرا واضح است شخص قطعاً در بلدی متولد شده و از پدری تکنون یافته است. و لکن تعبیر مذکور ظهوری ندارد که صاحب دارد و ما آن را نمی شناسیم و احتمال دارد که صاحبی نداشته باشد و این فرض، قدر متیقن است.

خلاصه اشکال دوم این که ظهور اطلاق روایت - به این که هم شامل مالی شود که صاحب دارد و صاحبش مجهول است و هم شامل مالی شود که اصل صاحب داشتنش معلوم نیست - محرز نیست.

البته برخی نسخه ها تعبیر «لایعرف له صاحبه» وجود دارد که قطعاً غلط است و جمع بین «له» و «صاحبه» رکیک است و یا باید گفته شود «لایعرف له صاحب» و یا باید گفته شود «لایعرف صاحبه» و تعبیر «لایعرف له صاحبه: برای او صاحبش شناخته شده نیست» رکیک است. علاوه بر این که نسخ دیگری تعبیر «لایعرف له صاحب» را ضبط کرده اند، فلذا اگر هم قطعیت مغلوط بودن نسخ واجد تعبیر «لایعرف له صاحبه» را نپذیریم لا اقل این است که نسخه «لایعرف له صاحبه» ثابت نیست.

ممکن است کسی اشکال سومی مطرح کند که: پرداخت خمس در مجهول المالک با این که امام علیه السلام ولایت بر مصرف مجهول المالک داشته باشد قابل تطبیق است؛ یعنی امام علیه السلام از باب ولایت در این مورد دستور داده اند که خمس آن پرداخت شود و بقیه را خود شخص تملک کند.

در جواب گفته می شود: این روایت تعبیر «فی کل عام» دارد که ظاهر آن این است که حکم الله این است و همچنین در ابتدای روایت آیه «اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» را بیان کرد که ظاهرش این است که به صدد بیان حکم الله است.

و لذا تنها اشکال این است که جواز تملک مجهول المالک به صورت مطلق از آن استفاده نمی شود. و تنها روایت داود بن ابی یزید باقی می ماند که به نظر ما دلالت آن بر ولایت ولی امر بر مجهول المالک تام است و لذا مشکلاتی که مرحوم خویی و مرحوم تبریزی به واسطه ی قائل شدن به مجهول المالک بودن اموال دولتی و انحصار مصرف آن در صدقه، با آن مواجه شده بودند، مرتفع می شود.

بررسی نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی

توضیح این که: نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی، نظریه ای رایج است و بزرگانی مانند شیخ حسین حلی، مرحوم حکیم، مرحوم خویی، مرحوم تبریزی و آقای سیستانی این نظریه را اختیار کرده اند؛ همچنین شخصیتی مثل شهید صدر که متفکر و آشنا با مسائل روز بوده است و به صدد حل مشکلات فقهی اجتماعی روز بوده است نتوانسته نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی (که نظریه مشکل سازی است) را حل کند؛ در مقابل مرحوم امام اموال دولت ها را حتی دولت های طاغوتی را ملک دولت می دانستند و لذا در زمان طاغوت با اموال دولت معامله ملکیت دولت می کردند و معتقد بودند که سیره عقلاء یا متشرعه بوده است که با اموالی که در اختیار دولت های جائز بوده است معامله ملک دولت های جائز می کردند مگر این که بدانند به ناحق گرفته شده است.

لذا نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی نظریه ای پرتطرفدار است و انصافاً از نظر فنی جواب و رد آن، بسیار مشکل است که وارد آن بحث نمی شویم.

### اشاره به فائده این نظریه

در اینجا عرض می کنیم که نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی، فوایدی دارد؛ مرحوم خویی که قرارداد کارمندی کارمندان دولت را تنفیذ نکرده بودند می فرمودند اگر حقوق به حساب آن ها ریخته شود اگر سال ها در حساب آن ها بماند،

خمس به ذمه آن ها ثابت نمی شود؛ زیرا حقوق به ملک شخص در نمی آید. و البته آقای سیستانی قرارداد استخدام کارمندان دولت را در صورتی که عملشان مباح باشد تنفیذ می کردند که با این کار، کارمند استخدامی در ذمه دولت مالک حقوق می شود و شبیه کارمند یک شرکت خصوصی می شود که هر چند پول را از کارت خود برداشت نکنند ولی باید خمس آن را بدهند (و البته مال بانک از مجهول المالک بودن خارج نمی شود)؛ لکن آقای سیستانی در غیر حقوق کارمندی نیز مطلب مرحوم خوئی را بیان کرده اند لذا در حقوق های که بر اساس استخدام نیست مانند یارانه ها و حقوق بنیاد هایی که به افراد مزد نمی دهند مثل صندوق بازنشستگی، اگر پول دریافت نشود مالک چیزی نخواهد بود و پرداخت خمس آن لازم نیست. البته این فائده برای این نظریه جای بحث دارد زیرا هر چند ملک شخص نمی شود ولی چه بسا گفته شود در صدق فائده ملکیت شرط نباشد و وقتی پول در اختیار شخص باشد و هر لحظه بتواند پول را از بانک بردارد تعبیر «الخمس فیما أفاد الناس» عرفاً صدق می کند. و لذا این شبهه باید بررسی شود. و فرض هم این است که حاکم شرع اذن داده است که پول را از حساب خود بردارد و برداشتن پول از حساب خود، حرام نیست.

### اشاره به مشکلات این نظریه و راه حل ها

و مشکلات نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی بنا بر این که مصرف آن صدقه باشد بسیار زیاد بود. همین الان آقای سیستانی با کسانی مواجه است که بر تقلید مرحوم خوئی باقی مانده اند؛ مقلدین خود ایشان مشکلی ندارند و هر چند پول بانک مجهول المالک است ولی به نظر ایشان مصرف مجهول المالک صدقه نیست و لذا اجازه می دهند که جایزه های بانکی گرفته شود و صدقه دادن آن، لزومی ندارد. ولی در سود های بانکی در سپرده های بانکی فرموده اند نصف آن را صدقه بدهند تا بتوانند نصف دیگر را تملک کنند. لکن مرحوم خوئی مصرف مجهول المالک را فقط صدقه به فقراء می دانند و لذا آقای سیستانی برای حل این مشکل فرموده اند: ما از عده ای از فقراء که برای این کار شأنیت دارند وکالت گرفتیم و به مقلدین مرحوم خوئی اجازه دادیم که پولی را که از بانک دریافت می کنند به نیت این فقراء دریافت کنند؛ یعنی وکیل فقراء در قبض مجهول المالک باشند. حال با اخذ وکالتی اموال از بانک، فقراء مالک این اموال می شوند؛ لکن اخذ این اموال، اموال مذکور را برای خود برمی دارند. حال باید برای این که اموال از ملکیت فقراء به ملکیت آخذین آن در آید، توجیهی بیابیم؛ توجیهی که مرحوم خوئی در اوائل ارائه داده اند برای این که اموال فقیر به ملک خود شخص دربیاید، این بود که: کار شخص اخذ مال مجهول المالک ارزش دارد و اگر این شخص به بانک نرود و از حساب خود برداشت نکند چیزی به فقراء نخواهد رسید و لذا به خاطر اجرت کارش، بخش زیادی از پول را به عنوان اجرت کار خود بردارد و بخش مختصری را به

فقرء صدقه بدهد. و البته این کار عملاً اجرا نمی شود و اشخاص هر روز به حساب بانکی خویش پول واریز کرده و از آن پول برداشت می کنند و بر فرض نیت توکیل را داشته باشد دیگر به صدد پرداخت صدقه بخشی از آن مال نخواهد بود. لذا این بخش از مشکل به خاطر متعین بودن مصرف مجهول المالک در صدقه است و اگر این نظریه را قائل نشویم دست ما باز تر است؛ کما این که آقای سیستانی که صدقه را متعین ندانسته و فرموده اند ما مصلحت می دانیم که به اغنیاء هم اذن دهیم که مجهول المالک ها را بردارند. البته اگر قبلاً پولی داخل بانک گذاشته اند ایشان اذن می دهند که به عنوان طلبشان از بانک، آن پول را بردارند و اگر حقوق است اذن می دهند که بابت دین دولت به آن ها، پول را بردارند و اگر پول جدید و هدیه باشد اذن در تملک می دهند و لکن باید آخر سال، خمس آن پرداخت شود.

و این که آقای سیستانی در رساله خود گفته بودند (و شاید الآن هم در مسائل مستحدثه ذکر کرده باشند) که پول گذاشتن در بانک های دولتی قبل از پرداخت خمس آن حرام است؛ به این خاطر بوده است که اتلاف مال است. این فتوا مربوط به قبل از اجازه حاکم شرع است و حکم شرعی اولی در نظریه مجهول المالک است و گر نه ایشان پول گذاشتن در بانک را که در حقیقت قرض دادن به بانک است را تنفیذ می کنند و وقتی تنفیذ شد دیگر پول گذاشتن در بانک دولتی با بانک خصوصی تفاوتی نمی کند و دیگر اتلاف نخواهد بود و لذا قبل از تخمیس نیز می توان پول را داخل بانک گذاشت.

مرحوم تبریزی راه حل دیگری بیان کرده اند که آن را نیز بیان می کنیم و از این بحث عبور می کنیم و مشکلات این بحث را به محل خود واگذار می کنیم؛ البته ما از مجموع این مشکلات، مطمئن شدیم که نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی چیزی نیست که موافق با حکم واقعی باشد؛ زیرا از آن تالی فاسدهای زیاد و مشکلات عدیده ای ایجاد می شود که ما احتمال نمی دهیم حکم شرعی واقعی این گونه باشد که فعلاً مجال بحث از آن نیست.

راه حل مرحوم تبریزی این است که: کسانی که پول داخل بانک می گذارند در اموال بانک به نحو مشاع شریک می شوند و ما اذن در افراز می دهیم که سهم مشاع خود را جدا کنند و دیگر نیازی به صدقه نیست.

لکن مشکل این است که: وقتی شخصی مالی داخل بانک می گذارد باقی نمی ماند و مصرف می شود و شریک در جایی است که مال مشترک موجود باشد؛ و اصلاً پول گذاشتن اشاعه نمی آورد.

و یکی از مشکلات مهم تر این است که: عملاً پول ها رد و بدل نمی شود؛ و آقای سیستانی فرموده اند کارمزد ۴ درصد یا ۱۸ درصد یا ۱ درصد که بانک های خصوصی و یا دولتی می گیرند به هر عنوانی باشد ربا و حرام است؛ لکن در بانک دولتی به این خاطر که اموال مجهول المالک است قصد قرض از بانک نکنید و قرارداد را صوری امضا می کنید و وقتی پول را بانک

به شما داد به دست خود بگیرید و بگویید این پول را به خودم قرض دادم؛ یعنی انشای قرض کنید و البته با اجازه آقای سیستمی این کار صورت می گیرد و لذا آن پول، قرض الحسنه می شود و آقای سیستمی اجازه داده اند که اقساط قرض الحسنه را به بانک پس بدهید اما کارمزد را نیز شما نمی دهید بلکه بانک به جبر قانونی از شما اخذ می کند و لذا کار شما حلال می شود؛ مسأله این است که وقتی شخصی از بانک قرض می گیرد پولی دریافت نمی کند بلکه به صورت کارت به کارت است و قبض پول و انشای قرض مطابق با واقع نیست. مگر این که ایشان بفرمایند که اگر کارت به کارت باشد که مشکل آسان تر است به این خاطر که قرارداد که به صورت صوری امضاء شد و چون کارت به کارت شده است چیزی را شخص مالک نمی شود که او هم می تواند کارت به کارت کند و از پول استفاده کند.

تذکر: این بحث ها الکلام یجر الکلام دارد و ما قصد ورود تفصیلی در این بحث را نداریم چون محل بحث آن در این مقام نیست و لذا تنها به برخی نکته ها اشاره می کنیم.

نکته ای که در اینجا وجود دارد این است که: اگر به آقای سیستمی مطرح کنید که مقلّد مرحوم خویی هستم دیگر بحث قرض با اجازه ایشان مطرح نخواهد شد بلکه بیان کرده اند که مقلّدین مرحوم خویی پول را، طبق وکالتی که از فقراء گرفته ایم، از بانک قرض کنند و ملک فقراء شود و ما از طرف آن فقراء که وکالت از آن ها گرفته ایم به شما قرض می دهیم؛ سؤال می شود که این فقراء که این همه پول را مالک می شوند هنوز فقیر هستند؟ البته در جواب گفته می شود که کسی یک ریال هم به این فقراء نمی دهد و تنها به وکالت از آن ها پول را جابجا می کنند. جابجایی این حجم از پول به وکالت از فقراء مشکلاتی دارد من جمله این که جابجایی چنین حجمی از پول و در عین حال عدم رفع فقر فقراء، تضییع حقوق آنان است. مرحوم تبریزی مانند آقای سیستمی عقد کارمندی را تنفیذ می کنند البته به این شرط که صلاحیت تنفیذ وجود داشته باشد؛ برخی از قرارداد ها غرری است و حقوق معلوم نیست. و این اشکال به آقای سیستمی هم وارد است که ایشان این قراردادها را چگونه تنفیذ می کنند؟ مثل این که گفته می شود حقوق بر اساس مصوبات دولت است؛ یعنی حقوق مشخص نیست چه مقدار است و غرری است و نمی توان آن را تنفیذ کرد.

ولی صحبت این است که حقوقی که کارمندا می گیرند مجهول المالک است و آقای سیستمی مصرف را خصوص صدقه نمی دانند و مرحوم تبریزی اظهار نمی کردند که مصرف مجهول المالک را خصوص صدقه می دانم. اوائل تصریح می کردند که کارمندا به وکالتی که از فقراء داریم پول را اخذ کنند و اکثر آن را به عنوان مزد عملشان بردارند و بخشی از آن را صدقه

دهند؛ لکن بعدها دیگر این مطلب را نمی فرمودند و بنده نشنیدم و البته خلافتش را هم از ایشان نشنیدم؛ لکن عملاً هیچ کارمندی به این مطلب ملتزم نیست.

و واقع مطلب این است که: این ها همه از مشکلات مجهول المالک بودن اموال دولتی است اولاً، و بیشتر مشکلاتش هم از نظریه لزوم صدقه به مجهول المالک است ثانیاً؛ و ما مطلب دوم را بحث کردیم و بیان کردیم که مصرف، فقط صدقه نیست ولی این که اموال دولت ها مجهول المالک نیست بحث مفصلی می طلبد که جای آن در این مقام نیست.

تذکر: وقتی این مطالب بیان می شود گاهی به نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی استخفاف می شود و لکن باید بگوییم بزرگانی مثل آسید محمد باقر صدر و برخی شاگردان ایشان که اهل فکر بودند و در مشکلات اجتماعی نیز راه حل داشتند، نتوانستند از این نظریه عبور کنند و لذا مسأله، مسأله مشکلی است و دلیلی بر ولایت حکام غیر شرعی وجود ندارد. مثلاً رئیس جمهور فلان کشور اسلامی چه ولایت شرعی دارد یا رئیس بانک فلان کشور اسلامی چه ولایت شرعی دارد و اموال بانک، مال شخصی نیست و مال دولتی است.

مشکل دیگر این است که این بانک ها همیشه با مردم قرارداد شرعی ندارند بلکه جریمه های دیرکرد و امثال آن را به جبر قانون أخذ می کنند پولی که خود بانک یا دولت به اجبار أخذ می کند و شخص راضی به پرداخت آن نیست و این اموال در بانک ها جمع می شود و برخی از افرادی که پول از آن ها گرفته می شود از قصر (صبی و مجنون) اند.

### جلسه ۳۳ (۹۸/۰۹/۰۵)

## مسائل بحث اباحه مکان مصلی

### مسأله ۱۱ (نماز در مکان های مجهول المالک)

الأرض المغصوبة المجهول مالکها لا يجوز التصرف فيها و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعی و کذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها داراً أو غيرها ثم جهل المالک فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعی

### بررسی نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی

نکته ای راجع به بحث دیروز بیان می کنیم؛

ما خلاصه استدلال طرفین در این بحث که «آیا اموال دولت ها و بانک های دولتی مجهول المالک است یا خیر؟» را بیان می کنیم تا مشخص شود وجه این که بزرگانی طرفدار نظریه مجهول المالک شده اند به چه دلیل است که به سبب حفظ این نظریه



و با توجه به این که مشهور مصرف مجهول المالک را صدقه بر فقراء می دانند (که مفاد برخی از روایات بود و البته ما جواب دادیم) مجبور شده اند راه حل هایی ارائه دهند که هم فهم آن سخت است و هم به آن سخت است.

طبعاً این راه حل ها از باب جمع بین دو مطلب بوده است؛ این که مقتضای قاعده عدم مالکیت دولت ها است و دیگر این که تصرفات غیر مالک نافذ نیست و لذا با معاملاتی که انجام می دهند برای آن ها ملکیت حاصل نمی شود و مال در ملک مالک سابق که مجهول است باقی می ماند. و از طرف دیگر مصرف مجهول المالک صدقه بر فقراء است و بعد از جمع بین این دو مطلب باید راه حل ارائه داده شود و طبعاً چه بسا راه حل ها با ارتکاز ما سازگاری نداشته باشد ولی بالأخره این راه حل ها را بر اساس ضوابطی که دارند، برای حل مسأله ارائه داده اند و این ها افراد بزرگی بوده اند؛ لذا باید دلیل این بزرگان را بررسی کنیم. و در مقابل دلیل کسانی که اموال دولت ها را مجهول المالک نمی دانند را بررسی کنیم. ما در این جلسه نیز قصد بحث مفصل نداریم و به طور خلاصه بیان می کنیم.

### دلیل مجهول المالک بودن اموال دولتی

دلیل مجهول المالک بودن اموال دولتی این است که؛ تصرف باید از مالک یا ولی مالک یا ولی شرعی مالک صادر شود و گرنه تصرف، نافذ نخواهد بود؛ مثلاً اگر مادری اموال فرزند خود را بفروشد، نافذ نخواهد بود.

بحث ما در مورد حکومت های غیر شرعی است و بدون شک شارع ولایت امر متولیان چنین حکومت هایی را قبول ندارد. و گرنه در مورد حکومت های شرعی مثل حکومت امیر المؤمنین و حکومت مالک اشتر که منصوب از طرف حضرت بوده است، بحثی نیست که اگر معاملاتی انجام دهد نافذ است و به عنوان ولایت شرعی بر شخصیت حقوقی حکومت و دولت حکم به امضاء آن می شود.

لکن در کشورهایی که همه قبول دارند حکومت آن شرعی نیست حکم چیست؟ مثلاً خود امام ره حکومت شاه را حکومت شرعی نمی دانست و لذا تصرفات هم ناشی از تصرف حاکم شرعی نخواهد بود. و واضح است تصرفاتی که در دولت انجام می گیرد برای اشخاص خاص صورت نمی گیرد و مثلاً مسئول بانک برای خودش قرارداد نمی بندد و پول هایی که أخذ می کند را برای خود بر نمی دارد؛ بلکه به عنوان نخست وزیر یا رئیس بانک و به عنوان سرپرست یک حکومت اقدام به چنین عملی می کند که اگر ولایت شرعی وجود نداشته باشد به چه عنوان تصرفات آنها می تواند نافذ باشد؟!

اشخاص مثل رئیس جمهور و رئیس بانک، می توانند به دیگران وکالت بدهند که دیگران در اموال خصوصی آنها تصرف کنند ولی نمی توانند به دیگران وکالت دهند که در اموال عامه تصرف کنند و تنها ولی شرعی می تواند اذن دهد.

و این که کسی بگوید هر کسی منتخب اکثریت مردم باشد ولایت شرعیه دارد صحیح نیست؛ زیرا ولی شرعی شرایط دارد «و لعمری ما الامام إلا العالم بالكتاب القائم بالقسط» و اگر اکثر مردم بخواهند فاسق فاجری را انتخاب کنند شارع ولایت شرعی او را امضا نخواهد کرد.

و لذا تصرفات کسانی که متصدی عرفی اند امضاء نشده است؛ شبیه شخصی که به واسطه‌ی کودتا چند صباحی حکومت را دست بگیرد که قرار دادهای وی ملغاً بوده و معتبر نیست، چرا که دنیا او را به رسمیت نمی‌شناسد. در مقام نیز تصرفات منتخب اکثریت از جانب شرع، امضاء نشده است. و لذا جواب از این اشکال به آسانی قابل جواب نیست.

این که بانک جریمه دیرکرد می‌گیرد و یا پول‌های دیگری که مردم راضی نیستند و شرعیت ندارد، بحث دیگری است؛ بحث ما اعم است و حتی شامل فرض که شخص پولی را داخل بانک بگذارد می‌شود که این شخص پول را به کارمند بانک قرض نمی‌دهد؛ زیرا این کارمند یا بازنشسته می‌شود و یا به شعبه دیگر منتقل می‌شود و لذا پولی که به بانک داده می‌شود به شخصیت حقوقی بانک قرض داده می‌شود. و شخصی که پول را اخذ می‌کند چه ولایتی بر شخصیت حقوقی بانک دارد که پول را از طرف او قبول می‌کند؛ مثل این که کسی پسری را از خیابان پیدا کرده باشد و این پسر دارای اموالی باشد که در این مثال، شخص مذکور حق تصرف در اموال این کودک و اجاره کودک برای کار را ندارد زیرا هیچ ولایتی بر این پسر ندارد؛ نه پدر او است و نه جدّ او است و نه ولی شرعی این پسر است.

لذا این اشکال، قوی است و البته در حکومتی که ولایت شرعی دارد بحثی نیست و ممکن است بحث‌های صغروی بیان شود که حاکم چه شرایطی باید داشته باشد؛ لکن از جهت کبروی ندیدیم کسی اشکال کند و حکومت امیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه، مسلماً ولایت شرعی بر امور عامه دارد و در آن بحثی نیست. لکن فرض کنید کسی که در عراق یا کویت زندگی می‌کند و با دولت قرارداد می‌بندد، سرپرست دولت چه ولایت شرعی دارد؟

و این که گفته شود وکالت وجود دارد صحیح نیست زیرا برخی از دولت‌ها منتخب مردم نیستند و در مواردی که منتخب مردم هستند بر اساس رأی اکثریت مردم است و این که اکثریت شخصی را حاکم خود قرار دهند موجب ولایت بر اقلیت و بر امور عامه نمی‌شود.

## راه حل‌های رفع مشکل مجهول المالك بودن اموال دولتی

در جواب از این اشکال، که قوی است و ما از نظر فنی واقعاً در حل آن دچار مشکل شده ایم، راه حل‌هایی ذکر می‌شود؛

## ۱- شریعت طولی تصرفات حاکم جائز

راه حل مرحوم ایروانی این است که: حاکم جائز نیز در طول غصب منصب، وظائفی دارد که باید به آن ها عمل کند و امور کشور را اداره کند؛ یعنی هر چند غاصب است و شرعاً مجاز نیست متصدی این منصب شود و لکن حال که متصدی شده است باید امور کشور را اداره کند؛ شبیه این که کسی کودکی را بر باید و به خانه خود ببرد که کار او درست نیست لکن در طول ربودن او، وظیفه دارد او را اداره کند.

### مناقشه

این وجه، دلیلی ندارد و غصب منصب موجب نافذ شدن تصرفات دولت نمی شود و تصرفات دولت نیز غاصبانه خواهد بود.

## ۲- سیره عقلاء

راه حل دوم برای نافذ بودن تصرفات دولت ها، چه شرعی و چه غیر شرعی، تمسک به سیره عقلاء در زمان شارع است که در زمان شارع حکومت های غیر شرعی مثل حکومت بنی امیه و حکومت بنی عباس وجود داشته و مردم با آن ها نسبت به تصرفاتی که در اموال دولتی می کردند، معامله مالک می کردند.

### مناقشه

اگر این ارتکاز عقلایی در زمان شارع واضح شود کسانی که ارتکاز را کاشف از حکم شارع می دادند می توانند به آن استدلال کنند؛ لکن مشکل اصلی کشف این ارتکاز است؛ زیرا در آن زمان دولت ها در اموال عامه حداقل تصرفات را داشته اند. این که بگوییم در ارتکاز مردم، ولو یک حکومت را ناحق بدانند، تصرفات یک حکومت ناحق را نافذ می بینند اول الکلام است؛ زیرا ممکن است مردم در خیلی موارد حکومت های خود را قبول داشته باشند و آن را به عنوان حکومت رسمی و قانونی بپذیرند؛ ولی اگر مردم حکومتی را مصداقاً غیر قانونی می دیدند باز این مردم تصرفات دولت در اموال عامه را نافذ می دانستند؟! این ارتکاز محرز نیست؛ البته صغریاً در هر زمانی عده ای حکومت خود را مشروع می دانند و تصرفات آن را نافذ می بینند؛ لکن مردمی که حکومت را نامشروعی می دانند چه ذهنیتی داشتند؛ یعنی آیا شیعه در زمان یزید، تصرفات او را نافذ می دانست تا بگوییم ائمه هم ردع نکردند تا کاشف از امضاء باشد؟! دون اثباته خرط القتاد.

وقتی از معاویه و خلفای دیگر هدایایی به مؤمنین می رسید اباء می کردند ولی ائمه علیهم السلام می فرمودند قبول کنید زیرا حقی که در بین المال دارید بیش از این مقدار است و بیان نکردند که این اشخاص ولایت دارند و اگر ولایت داشتند طبق

تشخیص مصلحت به هر کسی که بخواهد (حال مغیره لعنة الله علیه باشد یا شخصی شیعه باشد) می تواند هدیه دهد. لذا بحث این است که به نظر متشرعه اصل تصرفات بدون ولایت شرعی است و حرام است.

### ۳-روایات

وجه سوم روایات است: از آن استفاده شده است که شیعه می تواند اموال را طبق قانون دولت ها اخذ کند. مثلاً اگر کسی از عامل زکات شتر یا گندم خریداری کند در روایت بیان شده است که اشکالی ندارد. «لا بأس ما لم تعلم أنه ظلم فيه أحدا».

### مناقشه

این مطلب بیش از این دلالت نمی کند که ائمه فی الجمله اخذ اموال توسط شیعه را امضاء کرده اند؛ نه این که تصرفات حکومت را امضاء کرده باشند و تصرفات آن ها در اموال عامه نافذ باشد.

### نتیجه

و لذا انصاف این است که هیچ دلیلی بر این که تصرفات حکومت هایی که ولایت شرعی ندارند، نافذ است و می شود با این اموال معامله تصرف صحیح کرد، نداریم؛ لذا بزرگانی مثل شهید صدر و برخی از شاگردان ایشان که متفکر بودند و به صدد حل مشکلات اجتماعی بودند قائل به مجهول المالک بودن اموال دولتی، به جز حکومت های شرعی، شده اند. توجه شود که وقتی کسی پول در بانک می گذارد (که معنایش قرض به بانک است) از آنجا که اخذ پول یعنی کارمند بانک ولایتی بر شخصیت حقوقی بانک ندارد، آن پول بر ملک شخص مذکور باقی می ماند؛ حال اگر پولی را به مسئول بانک بدهد و شخص دیگری در همان لحظه آن پول را بگیرد و بداند که شخص اول راضی است که بحثی نیست؛ لکن وقتی پول داخل صندوق بانک قرار می گیرد با پول های دیگر (و نیز با جریمه های دیرکرد و امثال آن که چه بسا به زور از مردم گرفته می شود) مخلوط می شود و مجهول المالک می شود و رضایت صاحب اموال هم احراز نمی شود.

## ۴- خرج نوعی

ما از این جهت که نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی مستلزم خرج نوعی است خواسته ایم این مشکل را حل کنیم و بگوییم از مذاق شارع که دین سهله و سمحه ای دارد فهمیده ایم شارع قانونی جعل نمی کند که اگر بخواهد به آن ملتزم شود مستلزم خرج نوعی شود.

و ممکن است کسی بگوید: خرج نوعی در صورتی است که قائل به مبنای صدقه دادن مجهول المالک شویم؛ لکن اگر مبنای آقای سیستانی را قبول کنیم و بگوییم امر مجهول المالک به ید ولی امر شرعی است دیگر خرج نوعی نخواهد داشت و طبق اجازه ولی امر شرعی عمل می شود. پس این که مصرف مجهول المالک صدقه باشد مستلزم خرج نوعی است و توالی فاسد زیادی دارد که برخی از این موارد را در جلسه قبل بیان کردیم و تالی فاسد به این معنا که التزام به آن مشکل است و کار مردم سخت می شود نه این که به لحاظ فقهی غیر قابل قبول باشد.

لذا ما فعلاً در این حد بیان می کنیم که: اثبات مالکیت دولت هایی که ولایت شرعی ندارند (این قید را در نظر داشته باشید و بحث در این مورد است) و نافذ بودن تصرفات آن ها در غایت اشکال است. و البته از تالی فاسد های نظریه مجهول المالک متوجه می شویم که مصرف آن خصوص صدقه نیست. و فعلاً بیش از این مقدار بیان نمی کنیم.<sup>۱</sup>

دلیل مالکیت دولت ها یکی وجه مرحوم ایروانی بود که دلیلی بر آن وجود ندارد. دلیل دیگر، که عمده دلیل است، سیره عقلاء بود که مورد اشکال واقع شد و احراز آن در زمان ائمه مشکل است. و دلیل دیگر روایات بود که بیان شد از روایات بیش از امضای تصرف شیعه و أخذ شیعه نسبت به اموالی که دریافت می کنند استفاده نمی شود و شاید جواز تصرف از باب اعمال ولایت توسط ائمه بوده است و دلیل نمی شود حکم شرعی کلی این گونه باشد.

## نکته ای راجع به مؤسسات

البته توجه شود که به نظر بزرگان مالک بانک خصوصی، شخص است؛ و این که الآن تعبیر به مؤسسات حقوقی می شود از باب قوانینی است که اگر مؤسسه ای ورشکسته شد دیگر به اموال شخصی هیئت مدیره کاری نداشته باشند و گرنه اگر شخص بدهکار می شد اگر خانه پدری ارثی هم داشته باشد باید گرفته شود و به طلبکار ها داده شود. و لذا شخص مؤسسه حقوقی

<sup>۱</sup> استاد فرمودند: این توضیحات را در این جلسه به این جهت عرض کردم که بدانید بحث، بحث مشکلی است. ما گاهی که این بحث را برای برخی از فضلاء بزرگ قم بیان می کردیم از نظریه مجهول المالک تعجب می کردند ولی وقتی خودشان کمی راجع به آن فکر می کردند به سختی آن و مشکل بودن جواب بحث پی می بردند و متوجه می شدند که به راحتی نمی توان راجع به آن نظر داد و تصمیم می گرفتند راجع به آن موضوع بحث کنند.

ثبت می کند تا بدهکاری و طلبکاری به اسم مؤسسه ثبت شود و این شخص هم سرپرست شود و به اموال او کاری نداشته باشند. و خیلی از بزرگان مثل مرحوم تبریزی فرموده اند که این مؤسسات در واقع شخص حقیقی است که با قانونی که قرار داده شده است به این شکل درآمده است. لذا اگر مالکیت شخصی در کار باشد به این معنا خواهد بود که مثلاً صد هزار سهام دار به این هیئت مدیره وکالت داده اند و گاهی وکالت به این نحو است که اکثریت هر تصمیمی بگیرد انجام شود شبیه هیئت مدیره ساختمان که بر اساس قوانینی که از ابتدا افراد با هم توافق کرده اند عمل می کنند و چه بسا افرادی که طبقه اول قرار گرفته اند در رابطه با پول اخذ شده بابت تعمیر آسانسور راضی نباشند و لکن عدم رضایت او اشکالی ندارد زیرا قرار دادی بین اعضاء (و لو از باب انصراف به متعارف) وجود دارد و همان سهمی که ساکن طبقه هشتم دارد ساکن طبقه اول نیز دارد و هر دو به یک میزان باید بهای تعمیرات و شارژ را پرداخت کنند.

وگرنه اگر هیئت مدیره شخصیت حقوقی باشد به چه دلیل تصرفات این هیئت مدیره نافذ باشد؟ و سیره عقلانی در این رابطه در زمان اُتمه نبوده است و ادعای آن و امضای شارع ادعایی بیش نیست و اگر سیره ثابت بود بزرگان ما در این رابطه توقف نمی کردند.

### تفاوت بین حکم تکلیفی و وضعی تصرفات حکومت

هر چند بر دولت ها واجب تکلیفی باشد که مرزها را حفظ کنند ولی این نکته دلیل بر نفوذ تصرفات آن ها نیست. آقای سیستمانی دولت عراق را شرعی نمی داند تا تصرفات آن را نافذ بداند ولی چه بسا برای حفظ نظام به صورت تکلیفی اجازه دهد که استخدام شود یا اجازه قاضی شدن می دهد تا فجار و فساق این پست را به دست نگیرند ولی اجازه تکلیفی به این معنا نیست که تصرفاتی هم که انجام می شود وضعاً نافذ باشد و نهایت از باب ضرورت جایز باشد ولی دلیل ندارد تصرفات نیز نافذ باشد و بحث در این رابطه است.

و ما فعلاً راجع به این که شرایط شرعیت حکومت چیست و آیا رأی اکثریت جامعه موجب شرعیت حکومت می شود یا نه، بحث نمی کنیم. و بحث ما در رابطه با حکومتی است که ولایت شرعی ندارد.

الآن عملاً حرج نوعی وجود دارد و حتی راجع به مؤسسات حقوقی نیز اگر ثابت شود ملک شخصی نیست بعید نیست از باب حرج نوعی بتوان آن را تصحیح کرد زیرا عملاً اگر تصرفات را نافذ ندانیم زندگی مردم مختل می شود؛ ولی اگر شخص حقیقی باشد دیگر با تاجری که برای خود تجارت می کند تفاوتی نخواهد داشت (که مرحوم تبریزی این گونه می فرمودند و مؤسسات را شخصیت حقیقی می دانستند).

**مسأله ۱۲**

الدار المشتركة لا يجوز لواحد من الشركاء التصرف فيها إلا بإذن الباقين

اگر خانه ای مشترک باشد بدون اجازه دیگران نمی توان در آن خانه تصرف کرد؛ مگر این که ارتکازی وجود داشته باشد که در شراکت ها نباید شخص بی جهت اعلام نارضایتی کند.

**جلسه ۳۴ (۹۸/۰۹/۰۹)****مسائل بحث اباحه مکان مصلی****مسأله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)**

إذا اشترى داراً من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً فإن أمضاه الحاكم ولاية على الطائفتين من الفقراء و السادات يكون لهم فيجب عليه أن يشتري هذا المقدار من الحاكم و إذا لم يمض بطل و تكون باقية على ملك المالك الأول

**نظر صاحب عروه (فضولی بودن معامله)**

صاحب عروه می فرماید: اگر کسی با ثمن غیر مخمس (ثمنی که سال بر آن گذشته است و خمس به آن تعلّق گرفته است و خمس آن را پرداخت نشده است) و یا با زکات خانه ای خریداری کرد (مثل این که با گوسفندانی که زکات آن را پرداخت نکرده است خانه ای خریداری کند)؛ در صورتی که با عین متعلّق زکات یا خمس خریداری کند قطعاً این خرید نسبت به مقدار زکات و خمس فضولی خواهد بود.

ولی اگر به ثمن کلی فی الذمه خریداری کند و بگوید این خانه را به دویست میلیون خریدم؛ ولی در مقام أداء با پول غیر مخمس ادای ثمن کند و قصد او هم أداء از پول غیر مخمس بوده باشد؛ در این صورت نیز بعید نیست حکم بیع فضولی جاری شود. البته صاحب عروه این مطلب را در اینجا بیان فرموده است بلکه در مسأله ۸ از مسائل لباس مصلی بیان کرده اند [مسأله ۸: إذا استقرض ثوباً و كان من نيته عدم أداء عوضه أو كان من نيته الأداء من الحرام فعن بعض العلماء أنه يكون من المغصوب بل عن بعضهم أنه لو لم ينو الأداء أصلاً لا من الحلال و لا من الحرام أيضاً كذلك و لا يبعد ما ذكره و لا يختص بالقرض و لا بالثوب بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك و كان من نيته عدم أداء العوض أيضاً كذلك].

**نظر مشهور (فضولی بودن در ثمن شخصی)**

مشهور راجع به خرید با ثمن کلی فی الذمه، خلافاً لصاحب العروه، قائل شده اند؛ اگر شخصی جنسی را به ثمن کلی فی الذمه خریداری کند هر چند قصد او ادای مال از ثمن غیر مخمس باشد، بیع صحیح خواهد بود؛ زیرا خانه به ثمن شخصی خریداری نشده است بلکه به ثمن کلی فی الذمه خریداری شده است (و متعارف هم خرید به ثمن کلی فی الذمه است) و خرید مشکلی ندارد و «أحل الله البيع» شامل آن می شود و مشکل تنها در نحوه ی پرداخت ثمن است و لذا تنها ادای ثمن نافذ نخواهد بود. و در بیع سلم، قبض ثمن در مجلس شرط است و در بیع صرف قبض ثمن و مثنی در مجلس شرط است ولی در بقیه بیع ها قبض ثمن و مثنی شرط نیست و لذا با معامله کلی بیع صحیح خواهد بود.<sup>۱</sup>

**دلیل بر فضولی بودن در ثمن کلی**

البته اشکال صاحب عروه مختص به ایشان نبوده و بزرگانی مثل امام ره نیز فرموده اند؛ اگر کسی قصد داشته باشد ثمن را از مال حرام یا متعلق خمس بدهد عرف می گوید این شخص، خانه را با پول حرام یا متعلق خمس خریداری کرده است و عرف نمی گوید این شخص قصد شرای خانه به ثمن کلی فی الذمه داشته است بلکه عرف حساب می کند که قصد این شخص این بوده است که با پول دزدی یا متعلق خمس، ثمن را آداء کند و با توجه به این نکته، عرف می گوید که خانه را با مال غیر خریداری کرد.

این اشکال امام ره اشکالی قوی است و طبعاً در محل بحث کسی که به صورت کلی فی الذمه خریداری می کند و قصد ادای با ثمن غیر مخمس دارد حکم شراء به ثمن شخصی خواهد داشت و معامله او فضولی خواهد بود.

**مناقشه**

لکن ما سعی کردیم جواب این فرمایش امام ره را در مسأله ۸ از مسائل لباس مصلی بدهیم و خواستیم از بعض روایات نیز استفاده کنیم که شراء به ثمن کلی فی الذمه ولو این که شخص، قصد ادای از مال حرام یا متعلق خمس داشته باشد، مشکلی ندارد؛

<sup>۱</sup> یعنی چون ادای ثمن نافذ نیست قبض آن کلاقبض خواهد بود و موجب بطلان معامله می شود. (مقرر)



در موثقه سکونی چنین می فرماید: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيْسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا سَرَقَ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَاشْتَرَى بِهَا جَارِيَةً أَوْ أَصْدَقَهَا امْرَأَةً فَإِنَّ الْفَرْجَ لَهُ حَلَالٌ وَ عَلَيْهِ تَبِعَةُ الْمَالِ.<sup>۱</sup>

قطعاً عرف، این موثقه را از شرای جاریه به ثمن شخصی مسروق، منصرف می بیند؛

در مورد «سرق ألف درهم فاشترى بها جارية» نظر عرفی مهم است و حضرت نفرمودند «اگر چیزی خریداری کنی و قصد داشته باشی ثمن را با مال حرام آداء کنی، اشتراى با مال حرام صدق می کند»؛ لذا بیان مذکور، بیانی عرفی است و به نظر ما حتّی اگر قصد آدای با ثمن حرام نداشته باشد و بعداً تصمیم بگیرد با ثمن حرام، آدای ثمن کند عرف «اشترى بمال الحرام» را صادق می بیند؛ مثل دزدی که دویست میلیون مال حرام و دویست میلیون مال حلال دارد و قصد او هم این بود که با دویست میلیون مال حلال، خانه را خریداری کند ولی موقع آدای ثمن، ثمن را از مال حرام پرداخت کند؛ طبق نظر امام ره بیع اشکالی ندارد و مشتری ضامن ثمن است ولی به نظر ما همین مقدار که با پول حرام ثمن را پرداخت می کند «اشترى بمال الحرام» صدق می کند و عرف می گوید «این شخص با مال دزدی خانه را خریداری کرد»؛ لذا معلوم می شود صدق «اشترى بمال الغیر» دو استعمال دارد؛ یک استعمال به این لحاظ است که با چه پولی آداء ثمن شده است. و یک استعمال قانونی داریم که عوض و معوّض چیست که عوض و معوّض به نظر دقّی در ثمن کلی فی الذمه، این ثمن نیست؛

شاهد این مطلب این است که: اگر بایع، خانه را بفروشد و خانه ارزان شود در صورتی که مشتری در معامله قصد آدای ثمن از مال حرام داشته باشد در نظر عقلاء نمی تواند معامله را کنار بگذارد و بایع (در دید ارتکازی) می گوید «من خانه را به تو فروخته ام و این که قصد تو این بوده که با پول حرام، ثمن را پرداخت کنی به من ربطی ندارد». و نیز اگر خانه گران شود بایع نمی تواند بگوید «قصد تو وفای ثمن به پول حرام بوده است و بیع نافذ نیست»<sup>۲</sup> و باید خانه را برگردانی» و مشتری می تواند به بایع اعتراض کند که «هر چند قصد من، آدای ثمن از مال حرام بوده است ولی در معامله به شما نگفته ام که این پول حرام، ثمن خانه باشد و لذا مقداری پول حلال می آورم و ثمن را از مال حلال پرداخت می کنم.» در این صورت دوم طبق نظر امام ره، عقلاء حق را به بایع می دهند در حالی که چنین نیست و عقلاء به انشای طرفین نگاه می کنند که به ثمن کلی فی الذمه بوده است و کاری ندارند که قصد مشتری این بوده است که در مقام آداء از مال حرام، ثمن را پرداخت کند.

<sup>۱</sup> استبصار، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۶۷.

<sup>۲</sup> که امام ره فتوا داده اند که اگر قصد مشتری آدای ثمن از مال حرام بوده باشد بیع نافذ نخواهد بود. البته گاهی تعبیر به احتیاط واجب می کنند و لکن رأی ایشان همین است.

ارتکاز عقلاء از این موثقه، شراء جاریه به ثمن کلی فی الذمه می فهمد زیرا ارتکاز عقلاء خرید با ثمن شخصی حرام را باطل می داند و این ارتکاز عقلاء قرینه متصله است که این موثقه سکونی را بر شراء به ثمن کلی فی الذمه حمل کنیم. و عرف برای جاریه احتمال خصوصیت نمی بیند و بحث بر سر پول حرام است و جاریه خصوصیت ندارد.

البته ما این روایت را به عنوان مؤید ذکر کردیم و معتقدیم علی القاعده شراء به ثمن کلی فی الذمه هیچ اشکالی ایجاد نمی کند.

## ولایت حاکم شرع بر اموال متعلق خمس یا زکات

صاحب عروه فرمودند: بیع نسبت به یک پنجم مال که متعلق خمس است یا نسبت به یک دهم مال که متعلق زکات است فضولی است و اگر حاکم، معامله را امضا کند خمس یا زکات به خانه (مبیع) منتقل می شود و ملک فقراء می شود.

این مطلب صاحب عروه اشکالاتی دارد؛

## مناقشه اول (عدم ثبوت ولایت فقیه در این موارد)

اشکال اول اشکالی است که بزرگانی مثل مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری و مرحوم آسید أحمد خوانساری و مرحوم حکیم بیان کرده اند؛

دلیلی بر ولایت حاکم شرع در این مورد وجود ندارد؛ در معامله فضولی یا باید مالک اجازه دهد و یا ولی یا وکیل مالک، اجازه دهد و حاکم شرع وکیل مالک یا ولی مالک نمی باشد و دلیلی بر ولایت او بر مال نیز وجود ندارد.

و طبعاً این اشکال مبتنی بر انکار ولایت فقیه است؛ کسی که ولایت فقیه را قبول ندارد جز در مواردی که ضرورت حفظ نظام جامعه متوقف بر آن است، در اینجا چنین می گوید که ضرورت حفظ نظام جامعه، متوقف بر این نیست که حاکم شرع کار این افراد را تصحیح کند؛ اگر خانه را با مال متعلق خمس خریداری کرده است، خمس را پرداخت کند تا عملاً معامله نافذ شود.

و این اشکال از نظر فنی انصافاً قوی است و در أدله ولایت فقیه اطلاقی وجود ندارد؛ ولایت فقیه از باب امور حسبيه است (که نظر مشهور است)؛ یعنی اموری که شارع راضی به اهمال آن نیست و راضی نیست در جامعه مهمل و متروک شود. و از طرفی، أصل اولی این است که همه حق تصدی در امور حسبيه را ندارند و قدرمتیقن گیری می کنیم و می گوییم مسلّم، فقیه بودن مانع نیست و محتمل است که شرط باشد و لذا قدرمتیقن این می شود که برای فقیه جایز است که متصدی شود مانند حفظ اموال قصر و غیب و مانند آن؛ اما این که شخصی با ثمن متعلق خمس خانه ای خریداری کند وجهی برای ولایت حاکم شرع وجود نخواهد داشت. لذا اشکال از نظر فنی قوی است که به چه دلیل همچون ولایتی برای حاکم شرع قائل شویم.

و حاکم شرع نمی تواند هر مصلحتی را اعمال کند و دلیلی نداریم که هر کاری که مصلحت دارد حاکم شرع بر آن ولایت داشته باشد؛ مثلاً آقای سیستانی در قیّم شرعی از باب حکم حاکم اشکال می کنند؛ مثلاً اگر مردی بخواهد دختر بچه ای را به فرزندی اختیار کند در صورتی که پدر یا جدّ دختر اجازه دهد (به این خاطر که به مصلحت است این دختر بچه با این پدر جدید، محرم شود و رضاع هم ممکن نباشد) یا قیّم منصوب از طرف پدر یا جدّ اجازه دهد می توانند بین دختر و پدر این مرد عقد موقت خوانده شود و البته زمان عقد باید به اندازه ای باشد که دختر در داخل آن زمان، صلاحیت استمتاع پیدا کند (مثل این که عقد موقت ده ساله خوانده شود) و مصلحتی هم برای دختر داشته باشد مثل این که مهریه خوبی برای دختر تعیین کنند؛ در این صورت با صرف عقد با پدر این مرد، محرمیت حاصل می شود زیرا در محرمیت با زن بابا، دخول شرط نیست و به صرف عقد، محرمیت حاصل می شود و بعد از عقد، پدر بقیه زمان عقد را می بخشد. حال اگر پدر و جدّ دختر معلوم نباشد و قیّم منصوب از طرف آن ها هم وجود نداشته باشد؛ مثل این که دختر از پرورشگاه آورده شده باشد، در این صورت حاکم شرعی به صرف وجود مصلحت، ولایتی بر این اجازه ندارد مگر این که ضرورت عرفی برای این دختر وجود داشته باشد که در این صورت آقای سیستانی اذن داده اند که پدر مرد با دختر ازدواج کند.

در قصر، ولایت مربوط به اموال است و در جهت حفظ اموال آن ها است تا بعداً با از بین رفتن مالشان، فقیر و محتاج نشوند: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾<sup>۱</sup> و نیز روایاتی راجع به حفظ اموال قصر، بیان شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: مَاتَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا وَلَمْ يُوصِ فَرَفَعَ أَمْرُهُ إِلَى قَاضِي الْكُوفَةِ فَصَيَّرَ عَبْدَ الْحَمِيدِ الْقَيْمَ بِمَالِهِ وَكَانَ الرَّجُلُ خَلْفَ وَرَثَةٍ صِغَارًا وَ مَتَاعًا وَ جَوَارِي فَبَاعَ عَبْدُ الْحَمِيدِ الْمَتَاعَ فَلَمَّا أَرَادَ بَيْعَ الْجَوَارِي ضَعَفَ قَلْبُهُ فَبِيعَهُنَّ إِذْ لَمْ يَكُنِ الْمَيْتُ صَيَّرَ إِلَيْهِ الْوَصِيَّةَ وَكَانَ قِيَامُهُ فِيهَا بِأَمْرِ الْقَاضِي لَأَنَّهُنَّ فُرُوجٌ قَالَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي جَعْفَرٍ وَ قُلْتُ لَهُ يَمُوتُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا وَ لَا يُوصِي إِلَى أَحَدٍ وَ يُخَلِّفُ جَوَارِي فَيَقِيمُ الْقَاضِي رَجُلًا مِّنَّا لِيَبِيعَهُنَّ أَوْ قَالَ يَقُومُ بِذَلِكَ رَجُلٌ مِّنَّا فَيَضَعُ قَلْبُهُ لَأَنَّهُنَّ فُرُوجٌ فَمَا تَرَى فِي ذَلِكَ قَالَ فَقَالَ إِذَا كَانَ الْقَيْمُ بِه مِثْلَكَ وَ مِثْلَ عَبْدِ الْحَمِيدِ فَلَا بَأْسَ»<sup>۲</sup> ولی در ازدواج دلیلی نداریم که صرف وجود مصلحت برای اعمال ولایت توسط حاکم شرع، کافی باشد. و کسانی که تابع ولایت مطلقه فقیه اند تابع مصالح عامه اند و تابع مصالح شخصی نیستند؛ یعنی دنبال این مطلب هستند که مصلحت عامه امت اسلامی چه اقتضایی دارد.

۱ سوره نساء، آیه ۵.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۰۹.

لذا کسانی که قائل به ولایت مطلقه فقیه نیستند در اینجا لزومی برای ولایت فقیه نمی بینند و اگر معامله نسبت به مقدار مال غیر مخمس یا غیر مزکی فضولی شود مشکلی پیش نمی آید و شخص در صورت تلف، ضامن ثمن خواهد بود. و دلیلی وجود ندارد که در عصر غیبت به اجبار از مردم خمس و زکات گرفته شود و مرحوم تبریزی چنین می فرمودند و عملاً هم این گونه نیست که به اجبار خمس و زکات گرفته شود. و اگر هم گفته می شود که مردم شرعاً خمس و زکات بدهند باید این کار را انجام دهند و ربطی به فقیه ندارد و طبق وظیفه شرعیه این شخص ضامن خمس و زکات است و اگر دین دارد روزی دمه خود را بری می کند و لذا این که حاکم بر امضای این بیع، ولایت داشته باشد مشکل است. و انصافاً این اشکال فنی است و در خیلی موارد این اشکال وجود دارد که مجالی نیست تا ما آن را توضیح دهیم.

و این که حاکم شرع با احراز رضایت امام زمان عج اموال را صرف حوزات علمیه می کند باعث نمی شود که در بیع فضولی در محل بحث هم در مورد خرید مال با مال غیر مخمس بتواند احراز رضایت کند زیرا اگر در مورد سهم امام علیه السلام احراز رضایت ممکن باشد دیگر در سهم سادات این امر، ممکن نیست.

### مناقشه دوم (تفصیل بین خمس و زکات)

گفته می شود در امر خمس و زکات باید تفصیل داده شود؛ در خمس اگر بعد از این که مکلف، خانه را با مال متعلق خمس خریداری کرد، خمس را از مال دیگری پرداخت کند، از قبیل من اشتری ثم ملک خواهد بود (عنوان اصطلاحی این بحث «من باع ثم ملک» است) که بحثی اختلافی است و حکم آن تابع مبنای در مسأله «من باع ثم ملک» است؛ مشهور قائل به عدم صحت این معامله اند که حتی با اجازه لاحق این شخص، تصحیح نمی شود. و برخی مثل مرحوم خوئی قائل به صحت معامله و عدم لزوم اجازه مالک اند و وقتی شخص مالک ثمنی می شود که با آن، خانه را خریداری کرده است معامله خود به خود از زمان انتقال ثمن به او صحیح می شود. و برخی مثل مرحوم تبریزی فرموده اند اگر در زمانی که مالک ثمن شد معامله را اجازه کند صحیح خواهد بود وگرنه باطل خواهد بود.

ولی در مورد زکات، دلیل خاص وجود دارد و طبق این دلیل خاص، قطعاً اگر بعد از خرید مال، ثمن را از مال غیر مزکی پرداخت کند معامله صحیح خواهد بود؛

صحيحه عبدالرحمن بن ابي عبدالله؛ حماد بن عيسى عن حريز عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال: قلت لابي عبد الله ع رجل لم يترك ابله او شاته عامين فباعها على من اشتراها ان يزكّيها لما مضى قال نعم تؤخذ منه زكاتها ويتبع بها البائع او يؤدى زكاتها البائع.<sup>۱</sup>

فعلاً نظر ما به تعبیر «او يؤدى زكاتها البائع» است؛ یعنی اگر شخصی شتر یا گوسفندی که متعلق زکات است را بفروشد و بعداً زکات آن را پرداخت کند، معامله نافذ خواهد بود. در محل بحث نیز اگر مشتری که با مال غیر مزکی، چیزی را خریداری کرده است اگر بعداً زکات آن را ولو از مال آخری بدهد معامله نافذ خواهد بود. و لذا حتی اگر در مسأله «من باع ثمن ملک» در نفوذ معامله مشکل داشتیم در مورد زکات مشکلی وجود ندارد زیرا دلیل خاص داریم.

### بررسی اخبار تحلیل خاص خمس

مطلب دیگر این است که: با صرف نظر از این که مشتری بعداً خمس یا زکات مال خود را پرداخت کند، خمس با زکات تفاوتی دارد و هر کدام امتیازی دارد که باید جدا بررسی کنیم و صاحب عروه جدا بررسی نکرده است؛ امتیاز خمس این است که از برخی روایات استفاده می شود که اگر مال، متعلق خمس باشد و با آن معامله انجام شود در صورتی که طرف مقابل شیعه اثنا عشری باشد معامله نافذ خواهد بود و این روایات از روایات تحلیل خمس است و این روایات دو دسته است؛ یک دسته تحلیل عام است (که در توقیع اسحاق بن یعقوب ذکر شده است: و أما الخمس فقد ابيع لشیعتنا که بحثش مفصل است و آقایان از این دسته جواب داده اند) و قسم دیگر اخبار تحلیل خاص است یعنی بر نفر دوم مباح کرده اند یعنی اگر مالی متعلق خمس باشد و به شخص دیگر که شیعه اثنا عشری است تملیک شود بر او حلال خواهد بود.

و به این اخبار تحلیل خاص، برخی از فقهاء از جمله مرحوم خویی، مرحوم تبریزی و آقای سیستانی قائل اند و نتیجه فقهی زیادی دارد مثل این که شخصی از روی عصیان یا غفلت یا جهل ولو جهل قصوری (مثل این که مرجع تقلید او قائل به خمس در هدیه نباشد) خمس مالش را نداده باشد و آن را به ما هدیه بدهد ملکیت حاصل می شود؛ نهایت، خمس آن مال به ذمه آن شخص واهب قرار می گیرد؛ لذا اخبار تحلیل خاص دلیل بر امضای معامله ای است که طرف معامله شیعه اثنا عشری باشد. و نتیجه در مقام این می شود که اگر خانه از شیعه خریداری شود و ثمن با مال متعلق خمس پرداخت شود اگر با عین مال مخمس باشد بایستی که شیعه اثنا عشری است مالک ثمن می شود و خمس به خانه منتقل می شود و اگر خانه را با ثمن کلی

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۵۳۱.

فی الذمه خریداری کند معامله صحیح خواهد بود و وقتی مشتری با پول متعلق خمس، ثمن را أداء می کند بایع شیعه مالک ثمن می شود و چون خمس ثمن اتلاف شده است خمس به ذمه مشتری منتقل می شود.

دلیل تحلیل خاص عمدتاً دو روایت (صحیح یونس بن یعقوب، معتبره ابی خدیجه) است و مرحوم محقق عراقی روایت سوم را (معتبره ریان بن صلت) نیز بیان می کند که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۳۵ (۹۸/۰۹/۱۰)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### مسأله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)

إذا اشترى داراً من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً فإن أمضاه الحاكم ولاية على الطائفتين من الفقراء و السادات يكون لهم فيجب عليه أن يشتري هذا المقدار من الحاكم و إذا لم يمض بطل و تكون باقية على ملك المالك الأول

بحث راجع به این بود که اگر مکلف با عین ثمن متعلق خمس، خانه ای خریداری کند معامله به اندازه خمس، فضولی خواهد بود؛ البته خرید با ثمن شخصی، متعارف نیست و لکن اگر فرض کنیم ثمن، شخصی بوده است یا مبنای امام رضوان الله تعالی علیه را پذیرفتیم که معامله با ثمن کلی فی الذمه به قصد ادای از ثمن حرام، در حکم معامله شخصیه با ثمن حرام است، در این صورت، معامله نسبت به مقدار خمس، فضولی خواهد بود.

### اخبار تحلیل خمس

بیان کردیم که اخباری راجع به تحلیل خمس وجود دارد؛ یک دسته اخبار تحلیل عام است که برخی بر اساس این اخبار قائل شده اند که خمس در عصر غیبت، حلال شده و اباحه شده و بخشیده شده است؛ که به نظر ما این مطلب، صحیح نیست.

دسته دیگر اخبار تحلیل خاص است که برخی از فقهاء مثل مرحوم خوئی به آن ملتزم اند و می فرمایند نفر دست دوم؛ یعنی بر اساس روایات کسی که مال متعلق خمس به وی منتقل شده است مشروط بر این که شیعی اثنا عشری باشد، آن مال بر وی حلال است؛ مثل این که مشتری با ثمن متعلق خمس، خانه را خریداری کند که ثمن، ملک بایع می شود. و مرحوم خوئی فرموده است ظاهر ملکیت ثمن این است که شارع این بیع را امضاء کرده است و این ظاهر از روایات نیز استفاده می شود؛ نتیجه امضاء این می شود که خمس از ثمن به مثنی که خانه است، منتقل می شود و تصرف در خانه بر مشتری حرام است زیرا

یک پنجم آن برای امام علیه السلام است ولی بایع، مالک کل ثمن می شود؛ و گویا بایع، یک پنجم خانه را به امام علیه السلام فروخته است و ثمن را از امام علیه السلام دریافت کرده است.

البته اگر معامله خانه با ثمن کلی فی الذمه باشد و با ثمن متعلق خمس، أداء صورت بگیرد خانه ملک مشتری می شود و ثمن شخصی ملک بایع می شود و چون مشتری این مال متعلق خمس را اتلاف کرده است، خمس آن به ذمه او خواهد آمد. و همین طور اگر مال متعلق خمس را هدیه دهد یا اباحه کند (مثل این که برنجی که متعلق خمس است را جلوی مهمان قرار دهد) که در این صورت تصرف در هدیه و غذای اباحه شده جایز است و خمس به ذمه مالک اصلی می آید و ضامن خمس خواهد بود.

البته مشهور اخبار تحلیل را قبول ندارند و لذا آقای زنجانی فرموده اند: ما از باب ولایت حاکم شرع اجازه می دهیم این مهمان برنج را میل کند و بعداً خمس برنج ها را پرداخت کند و چند ساعتی هم که در خانه متعلق خمس بوده است اجرت آن را حساب کند و خمس آن را به حاکم شرع تحویل دهد، به این خاطر که صاحب خانه، خمس نمی دهد. پس مشهور فی حد ذاته منع می کنند و لکن به عنوان ولی خمس، اذن می دهند که مهمان با ضمان، غذا را میل کند و این مقدار ولایت حاکم را احراز کرده اند؛ و اگر مثل آشیخ عبدالکریم حائری در این مقدار ولایت نیز اشکال می شد، مهمان یا باید از سر سفره بلند شود و غذا، میل نکند و یا این که قبل از میل غذا، از أصحاب خمس وکالت بگیرد و قدرمتیقن این است که فقیه عادل متصدی أخذ خمس می باشد و هنگام غذا خوردن، پولی را از جیب خود برداشته و به وکالت از فقیه عادل بابت خمس غذا قبول می کند تا آن پول به عنوان خمس، محسوب شود و بعد از آن، شروع به غذا خوردن می کند. و میزبان حق تصرف در برنج ندارد مگر این که مهمان از فقیه عادل وکالت بگیرد که خمس برنجی که می خورد را نیز پرداخت نماید.

البته برخی گفته اند: اگر شخصی مکلف به خمس باشد خود او باید خمس را پرداخت کند و لذا این که بخواهد ابتدا خمس غذا را کنار بگذارد و غذا را میل کند صحیح نیست؛ لکن آقای زنجانی اذن در اتلاف با ضمان می دهند و بعد از اتلاف، شخص ضامن خواهد بود مثل این که کسی فرش متعلق خمس را بسوزاند که ضامن خمس و بدهکار خواهد شد. و ما فعلاً وارد این بحث های جزئی نمی شویم.

### اخبار تحلیل خاص (تحلیل برای نفر دست دوم)

مستند فرمایش مرحوم خوئی، مرحوم تبریزی، مرحوم صدر و آقای سیستانی که قائل به تحلیل خاص شده اند، دو روایت است و یک روایت را نیز محقق عراقی مطرح کرده است که آن را نیز ذکر می کنیم؛

**روایت اول (صحیحہ یونس بن یعقوب)**

و رَوَى عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْقَمَاطِينَ فَقَالَ جَعَلْتُ فِدَاكَ تَقَعُ فِي أَيْدِينَا الْأَرْبَاحُ وَالْأُمُوالُ وَتِجَارَاتُ نَعْرِفُ أَنَّ حَقَّكَ فِيهَا ثَابِتٌ وَإِنَّا عَنْ ذَلِكَ مُقَصِّرُونَ فَقَالَ عَ مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِنِ كَلَّفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ<sup>۱</sup>

شخصی از قَمَاطین (که شغلی بوده است) به حضرت بیان می کند که در دست ما ارباح و اموالی و تجارتی می رسد و علم داریم که حق شما در آن ها ثابت است و ما در پرداخت آن کوتاهی می کنیم؛ مثلاً هدیه ای به ما می دهند که می دانیم متعلق خمس است ولی آن را اخذ می کنیم و مصرف می کنیم و در ادای خمس آن کوتاهی می کنیم. حضرت می فرماید: ما با شما انصاف نداشته ایم اگر بخواهیم امروز به شما زحمت دهیم و بگوییم مالی که از دست دیگری به شما منتقل شده است و خمس آن را نپرداخته است، شما خمس آن را پرداخت کنید؛ این حکم، سختگیری به شما است و خلاف انصاف با شما است. تعبیر «حَقَّكَ» در روایت مطلق است و خمس و غیر خمس را شامل می شود.

در استدلال به این روایت برای تحلیل خمس برای نفر دست دوم فرموده اند؛ ظاهر روایت این است که در رتبه ای که مال به دست او می رسد، مال متعلق خمس بود نه این که بعد از این که به دست او رسید به این خاطر که فائده آن شخص محسوب می شد خمس به آن تعلق می گرفت؛ یعنی مورد روایت مربوط به نفر دست دوم است که مالی که متعلق خمس است به نفر دوم منتقل شده است. لذا ارث از کسی که خمس نمی دهد، مصداق این روایت خواهد بود.

**روایت دوم (معتبره ابی خدیجه)**

أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمُ بْنُ مَكْرَمٍ رَوَى رَوَايَتِ اسْتِ: عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلَّلَ لِي الْفُرُوجَ فَفَزِعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِمًا يَشْتَرِيهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثًا يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئًا أُعْطَاهُ<sup>۲</sup> قَالَ هَذَا لِشَيْعَتِنَا حَلَّالٌ الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَالْغَائِبِ وَالْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَالْحَيِّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَّالٌ أَمَا وَاللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحَلَّلْنَا لَهُ وَ لَا وَاللَّهِ مَا أُعْطِينَا أَحَدًا ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيقَاتٌ<sup>۳</sup>.

<sup>۱</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۲، ص ۴۴.

<sup>۲</sup> در وسائل «اعطيه» دارد.

<sup>۳</sup> استبصار، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۵۸.



أبی خدیجه می گوید: من نشسته بودم که شخصی به امام صادق علیه السلام عرض کرد «حَلَل لِّی الْفُرُوجَ»؛ حضرت با تعجب وحشت گونه نگاهی به این شخص کردند (یعنی به حسب علم عادی حضرت از این نحوه پرسش، اظهار تعجب کردند). مردی که دوست این شخص بود بیان کرد که مقصود این شخص این نیست که اجازه بده راهزنی کنم و زن ها و کنیز ها را ببرایم؛ بلکه درخواست این شخص راجع به این موارد است؛ خرید کنیزی که حق شما در آن ثابت بوده است (که کنیز، غنیمت جنگی بوده است که در جنگ بدون اذن امام علیه السلام همه اش برای امام علیه السلام است و در جنگ با اذن امام علیه السلام، خمس آن برای امام علیه السلام است و لذا کنیز متعلق حق امام علیه السلام است)، ازدواج با زنی با مهریه ای که حق شما در آن وجود دارد، ارثی که به او می رسد، هدیه ای که به او می رسد (و از جواب امام علیه السلام فهمیده می شود که این موارد سؤال از مواردی بوده است که متعلق حق امام علیه السلام بوده است و راوی از این جهت، سؤال کرده است). حضرت در جواب فرمودند: این موارد فقط برای شیعه حلال است.

و مهریه را باید به این شکل معنا کنیم که از دیگری درحالی که متعلق خمس بوده است به دست این شخص رسیده است و این شخص این مال که شخص اول خمس آن را نداده است را به عنوان مهریه زن خود قرار می دهد. و یا این که سابقه این زن، کنیز بوده باشد که بعد آزاد شده است؛ که آزاد کردن آن کنیز بدون اذن امام، صحیح نیست.

در تقریب استدلال به این دو روایت فرموده اند: مورد این دو روایت جایی است که مالی از کسی که خمس را نمی دهد به دست انسان برسد و فرقی ندارد که از روی عصیان، نسیان، جهل ولو جهل قصوری باشد.

جهل قصوری مثل این که: این شخص مقلّد امام ره باشد که قائل به عدم خمس هدیه است و به ما که مقلّد مرحوم خویی یا آقای سیستانی که قائل به خمس هدیه اند، هدیه دهد؛ یا مثل این که امام ره قائل به عدم خمس سهم امام اند ولی مرحوم خویی قائل اند سهم امام تا عین آن موجود است خمس ندارد ولی وقتی با آن کالایی خریداری شود و یکسال بر آن بگذرد، خمس دارد و آقای سیستانی می فرمایند عین سهم امام که به ملک انسان در می آید نیز خمس دارد. لذا بر اساس اخبار تحلیل کسی که هدیه یا سهم امام دریافت کرده است و مرجع او قائل به عدم لزوم خمس باشد مشکلی ندارد که مقلّدین مرحوم خویی و آقای سیستانی این اموال را گرفته و در آن تصرف کنند زیرا نفر دست دوم می شود.

**روایت سوم (معتبره ریان بن صلت)**

و رَوَى الرَّيَّانُ بْنُ الصَّلْتِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ عَ مَا الَّذِي يَجِبُ عَلَيَّ يَا مَوْلَايَ فِي غَلَّةٍ رَحَى فِي أَرْضٍ قَطِيعَةٍ لِي وَ فِي ثَمَنِ سَمَكٍ وَ بَرْدِيٍّ وَ قَصَبٍ أَبِيعُهُ مِنْ أَجْمَةٍ هَذِهِ الْقَطِيعَةِ فَكَتَبَ يَجِبُ عَلَيْكَ فِيهِ الْخُمْسُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.<sup>۱</sup> به امام عسکری علیه السلام نامه نوشتم که در گندمی که آسیاب شده و به آرد تبدیل شده است چه چیزی بر من واجب است؟ و نیز در ثمن ماهی های که به فروش رفته است و نیز در بردی (که از خانواده نی می باشد) و قصب که از نیزار مزرعه می چینم و می فروشم؟ حضرت نوشتند که خمس در آن واجب است.

مرحوم محقق عراقی در حاشیه عروه به این روایت معتبره اشاره می کند و ریان بن صلت اشعری قمی ثقة است که نجاشی راجع به او می گوید «ریان بن الصلت الأشعری القمی أبو علی روی عن الرضا علیه السلام، كان ثقة صدوقاً. ذکر آن له کتابا جمع فيه كلام الرضا عليه السلام في الفرق بين الآل و الأمة. قال أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله رحمه الله: أخبرنا أحمد بن محمد بن يحيى قال: حدثنا عبد الله بن جعفر عن الريان بن الصلت به، و قال: رأيت في نسخة أخرى: الريان بن شبيب<sup>۲</sup>» و سند شیخ طوسی در تهذیب به ریان بن صلت صحیح است زیرا در فهرست چنین می گوید: «الریان بن الصلت له کتاب أخبرنا به الشيخ المفيد و الحسين بن عبيد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن أبيه و حمزة بن محمد و محمد بن علي عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن الريان بن الصلت»<sup>۳</sup> که سند آجلائی است.

و اگر کسی اشکال کند که: در فهرست تعبیر به «له کتاب» می کند و سند به کتاب ریان بن صلت را نقل می کند و معلوم نیست این روایتی که در تهذیب بیان شده است از کتاب ریان بن صلت باشد.

جواب این است که: شیخ ره در تهذیب فرموده است وقتی بدء سند به کسی داشته باشیم به این معنا است که از کتاب او روایت را نقل می کنم و در این روایت هم به ریان بن صلت، بدء سند شده است و لذا سند روایت صحیح است.

محقق عراقی در استدلال به این روایت فرموده اند: در این روایت، ثمن سمک و ثمن بردی و ثمن قصب مطرح شد و حضرت فرمودند خمس دارد؛ یعنی بیع آن نافذ است؛ زیرا اولاً و بالذات مبیع متعلق خمس بود و اگر بیع فضولی باشد دیگر ثمن، متعلق خمس نخواهد بود و لذا معلوم می شود که امام علیه السلام ولایت مالک بر بیع مال متعلق خمس را پذیرفته اند. تعبیر

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۳۹.

۲ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۱۶۵.

۳ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۷۱.

محقق عراقی چنین است: «الأقوى ولاية المالك على بيع ما فيه الخمس و تعلّق حقّهم بئمنه كما يشهد له رواية ثمن البردى و القصب. (آقا ضیاء).»<sup>۱</sup> و توجّه شود که از زمان حدوث ربح، خمس به قصب و بردی تعلّق می گیرد.

### مناقشه در دلالت روایت سوم

أولاً: اگر روایت در مقام بیان از حیث جواز بیع می بود می گفتیم روایت اطلاق دارد و شامل قبل مضیّ سنه و بعد مضیّ سنه می شود؛ لکن در مقام بیان این حیث نیست؛ بلکه در مقام بیان حیث وجوب خمس است و لذا هر چند فی الجملة، نفوذ بیع را می فهمیم ولی در مقام بیان نیست تا از آن اطلاق گیری کنیم و قدر متیقّن این است که قبل از گذشت سال، این ها را فروخته است و پول آن را نگه داشته است.

ثانیاً: بر فرض بعد از گذشت سال، فروخته باشد شاید امام علیه السلام امضای ولایی کرده باشند؛ شبیه این که شما به حاکم شرع نامه ای بدهید و بگویید «مغازه ای داشتم و خمس آن را ندادم و آن را فروختم، حکم چیست؟» و حاکم شرع هم بگوید «مغازه را که فروختی خمس آن را به ما بده» که در این مثال حاکم شرع بالالتزام بیان می کند که بیع مغازه را ولو از باب امضای ولایی قبول دارم و در مقام بیان از این حیث نیست تا بگوییم ظهور در حکم شرعی دارد بلکه بالالتزام فهمیدیم و شاید نفوذ بیع از باب امضای ولایی حاکم بوده است. و لذا عمده، دو روایت اول است.

ما سابقاً در هر دو روایت اشکال می کردیم (و دلالت روایت ریان بن صلت به هیچ وجه قابل قبول نیست) که؛

### مناقشه در دلالت روایت اول

صحيحه يونس دو اشکال دارد و نمی تواند برای اثبات تحلیل خاص به آن استدلال کرد؛

أولاً: «نعرف أنّ حقك فيها ثابت» نسبت به جایی که در رتبه متأخره از وقوع ربح در دست مکلف، آن مال متعلّق خمس واقع شود، اطلاق دارد؛ یعنی راوی بیان می کند که ما سود هایی می کنیم و می دانیم شما در این ها حق دارید؛ و بیان نمی کند که چه زمان حق پیدا شده است؛ قبلاً حق پیدا کردید یا بعد از این که برای ما سود شد حق پیدا کردید؛ این روایت اطلاق دارد و اختصاصی به منتقل إليه ندارد. شبیه این که به اداره دارایی گفته شود «ما دارایی هایی داریم و می دانیم دولت حقی نسبت به این دارایی های ما دارد ولی در این شرایط سخت است مالیات بدهیم؛ آیا می شود مالیات ما را ببخشید؟» این عبارت ظهوری ندارد در این که در رتبه سابقه، متعلّق حق شده است و اطلاق دارد.

۱ العروة الوثقى (المحشى)، السيد محمد كاظم الطباطبائى اليزدى، ج ۲، ص ۳۷۱.

و لذا این روایت از اخبار مطلقه تحلیل خواهد شد و فرض این است که اخبار مطلقه تحلیل جواب داده شده است که با اخبار وجوب خمس تعارض دارد. ولی اگر تحلیل خاص ثابت شود دیگر معارضه ای با اخبار وجوب خمس نخواهد داشت و آن ها را تخصیص می زند.

البته مرحوم آقای خوئی برای حل تعارض بین اخبار وجوب خمس و اخبار مطلقه ی تحلیل جوابی ذکر کرده اند به این که: هر چند اخبار وجوب خمس با اخبار تحلیل مطلق تباین دارد؛ لکن خطاب سومی وجود دارد که نسبت به نفر دست اول خمس واجب است که مرحوم خوئی این وضعیت را منشأ انقلاب نسبت دانسته است؛ شبیه خطاب «اکرم العالم، لاتکرم العالم» که خطاب سوم «اکرم العالم العادل» است که خطاب سوم، خطاب «لاتکرم العالم» را تخصیص می زند و تبدیل به «لاتکرم العالم الفاسق» می شود و «لاتکرم العالم الفاسق» اخص مطلق از «اکرم العالم» خواهد شد و لذا «اکرم العالم» بر عالم عادل حمل خواهد شد. در اینجا نیز اخبار مطلقه تحلیل به خطاب سوم تخصیص می خورد که بیان می کند «یجب علیک خمس: نفر دست اول باید خمس را بدهد» و روایات معتبره ای بر این خطاب سوم دلالت می کند، و لذا اخبار تحلیل مطلق مختص به نفر دست دوم خواهد شد و اخبار مطلقه وجوب خمس نیز بر نفر دست اول حمل خواهد شد. این مطلب مبتنی بر نظریه انقلاب نسبت است که ما قبول نداریم، و البته با این نظریه دیگر نیازی به این دو حدیث برای اثبات تحلیل خاص نخواهیم بود. خلاصه اشکال اول این شد که: روایت مطلق است و مختص به نفر دست دوم نیست و لذا با اخبار وجوب خمس تعارض می کند.

ثانیاً: جواب امام علیه السلام اطلاق ندارد؛ زیرا تعبیر «الیوم» دارد و شاید به خاطر شرایط آن زمان، مصلحت بوده است که اجبار بر پرداخت خمس صورت نگیرد مثل این که مشکلات اقتصادی وجود داشته و شیعه در اقلیت بوده است و حکام به شیعیان سخت گیری می کردند و حق آن ها را می خوردند.

لذا به عام فوقانی رجوع می شود که خمس را در این مال ثابت می داند و جای رجوع به استصحاب نیست. نکته: کسانی مثل آقای زنجانی که قائل به سرایت اجمال مخصص منفصل به عام شده اند در عناوین مجمل به عنوان اولی این کلام را مطرح می کنند مثل این که عام «اکرم العالم» باشد و خطاب خاص منفصل «لاتکرم العالم الفاسق» باشد و فاسق مجمل باشد و شبهه مفهومی دارد که شامل مرتکب صغیره می شود یا نه. ولی خطاب تحلیل خطاب به عنوان ثانوی است یعنی ابتدا خمس فرض شده است و حق امام علیه السلام فرض شده است و به عنوان ثانوی می خواهد تحلیل کند؛ که در این صورت اجمال عنوان ثانوی به عنوان عام اولی سرایت نمی کند و آقای زنجانی نیز اطلاق خطاب اول را محکم می دانند.

و توجه شود که تعبیر «عرف أن حقک فیها ثابت» صفت «الأموال و الارباح و تجارات» نیست تا کسی بگوید که نظر به تعلّق خمس در رتبه سابقه دارد؛ بلکه جمله ای جدا است و باید با کمی مکث خوانده شود.<sup>۱</sup> لذا روایت این گونه می شود که ارباحی به دست ما می رسد که می دانیم حق شما در آن ثابت است ولو به لحاظ فائده ای که به دست آورده ایم و تعلّق خمس با زمان حصول ربح، مقارن است و متأخّر نیست و به مجرد حصول ربح، خمس تعلّق می گیرد. بله اگر خمس بعد از یکسال تعلّق می گرفت مطلب ثابت می شد و روایت مختص به تعلّق خمس در زمان سابق بر اخذ مال می شد.

### جلسه ۳۶ (۹۸/۰۹/۱۱)

## مسائل بحث اباحه مکان مصلی

### مسأله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)

إذا اشترى داراً من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً فإن أمضاه الحاكم ولاية على الطائفتين من الفقراء و السادات يكون لهم فيجب عليه أن يشتري هذا المقدار من الحاكم و إذا لم يمض بطل و تكون باقية على ملك المالك الأول

بحث راجع به شخصی بود که با ثمن متعلّق خمس خانه ای خریداری می کند؛ مشهور فرموده اند: اگر ثمن، به صورت کلی فی الذمه نباشد و به صورت شخصی باشد معامله نسبت به یک پنجم خانه فضولی خواهد بود و نیاز به اجازه حاکم شرع دارد؛ لکن برخی از بزرگان فرمودند: در خمس، اخبار تحلیل خاص وجود دارد که بیان می کند اگر بایع، شیعه اثنا عشری باشد و مشتری ثمن متعلّق خمس را قبل از تخمیس به بایع بدهد، تصرف در این ثمن، بر آن بایع حلال است؛ و حلیّت تصرف به معنای امضای بیع خواهد بود و خمس از ثمن به خانه منتقل می شود.

بر اساس نظر مشهور، در صورتی که مشتری به رضایت بایع علم داشته باشد جایز است در خانه نماز بخواند؛ زیرا چهار پنجم خانه ملک خود مشتری است و یک پنجم هم با ثمن غیر مخمس خریداری شده است و بیع آن نافذ نیست و بر ملک بایع باقی است که مشتری علم به رضایت بایع به تصرف در خانه دارد (یا از این جهت که بایع التزامی به خمس ندارد و یا به جهت رفاقتی که با مشتری دارد این گونه نیست که بگوید اگر بخشی از خانه برای من باشد راضی نیستم که در آن تصرف کنی).

<sup>۱</sup> و به قول آقای خویی این مطلبی که شما می گوید که «عرف» را همراه «الأموال» بخوانیم، در این روایت است؛ آقای خویی می فرمودند در قرآن الفاظ صریح راجع به مسائل زناشویی وجود ندارد؛ مرحوم آقا نصرالله شاه آبادی که خدا او را رحمت کند، می گفت طلبه ای کنار من نشسته بود و به او گفتیم که به آقا اشکال کن که پس تعبیر «دخلتم بهن» چیست؟ این طلبه هم این تعبیر را بیان کرد و دست خود را هم به شکل مخصوصی تکان داد؛ آقای خویی فرمودند این نحوه دست تکان دادن هم در قرآن بود؟!!

ولی کسانی که قائل به تحلیل خاص می باشند یک پنجم خانه را متعلق خمس می دانند زیرا شارع بیع را امضاء کرد و لذا خمس به خانه منتقل می شود و یک پنجم آن ملک اصحاب خمس می شود و اذن در نماز در خانه وجود ندارد و نماز در این خانه باطل خواهد بود.

نکته: مشهور در صورتی که منتقل منه معتقد به خمس نباشد مثل این که سنی باشد، قائل به تحلیل اند؛ لذا اگر شیعه ای از اهل تسنن، مالی که متعلق خمس بوده است را خرید کند به طور مسلم و طبق سیره قطعیه متشرعیه، تصرف در آن مال بر شخص شیعی حلال است و این مطلب مورد تسالم فقهاء است و چرا که اکثریت جامعه مسلمین از عامه بوده اند و اصحاب ائمه با همین عامه ای که اعتقادی به خمس نداشته اند، ارتباط اقتصادی داشته اند و با این حال در آن چه از عامه به دست ایشان می رسیده است تصرف می کردند. و اما این احتمال که شیعیان در معاملات با عامه مقداری از اموال را به عنوان خمس کنار گذاشته باشند خیلی بعید است؛ چرا که با این کار، شیعیان دچار ورشکستگی می شوند. و قطعاً برخی از اموال اهل تسنن متعلق خمس بوده است مثل باغ کشاورزی که جزء مؤونه نیست تا خمس نداشته باشد، یا تاجری که اموال او متعلق خمس می باشد.

اختلاف بین مشهور و فقهای مثل مرحوم خویی در مورد کسی است که معتقد به خمس است ولی (از روی عصیان یا جهل یا نسیان) ملتزم به ادای خمس نیست؛ مرحوم خویی بر اساس دو روایت قائل به تحلیل شده اند و نتیجه می گیرند اگر خانه به شیعه ای فروخته شود و بدانیم ثمن، متعلق خمس است تصرف در آن ثمن برای بایع اشکالی ندارد. و ایشان از تحلیل کشف می کند که خمس به منتقل الیه تعلق گرفته است؛ لکن مشهور فرموده اند اگر با ثمن شخصی معامله صورت گرفته باشد یک پنجم ثمن به ملک بایع در نمی آید و حق تصرف در آن را ندارد. (و آقای زنجانی فرموده اند اگر مشتری ابتدا پول را تحویل دهد و بعد قرارداد را ببندد یا جنس را تحویل بگیرد ظاهراً این است که با ثمن شخصی معامله می کند)

اشکالاتی در رابطه با اخبار تحلیل بیان شده است؛

اول: در دلالت یا سند این روایات اشکال وجود دارد.

دوم: بر فرض تصرف در مال غیر مخمس بر منتقل الیه شیعی حلال باشد و شارع اذن داده باشد، دلیل نمی شود که شارع معامله را امضاء کرده باشد.

لذا اشکال اول که اشکال دلالتی و سندی روایات بود را پیگیری می کنیم؛

در مقام دو روایت وجود داشت: صحیح یونس بن یعقوب که سند آن اشکالی ندارد و تنها در دلالت آن مناقشه شد.

روایت دوم روایت سالم بن مکرم ابی خدیجه است؛

### روایت دوم (معتبره ابی خدیجه)

عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوُشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلَّلَ لِي الْفُرُوجَ فَفَزِعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِمًا يَشْتَرِيهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثًا يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئًا أَعْطَاهُ قَالَ هَذَا لِشَيْعَتِنَا حَلَّالٌ الشَّاهِدُ مِنْهُمْ وَالْغَائِبُ وَالْمَيِّتُ مِنْهُمْ وَالْحَيُّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَّالٌ أَمَا وَاللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَاللَّهِ مَا أَعْطَيْنَا أَحَدًا ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَّةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِثَاقٌ.<sup>۱</sup>

تقریب استدلال به این روایت بر تحلیل نسبت به نفر دست دوم این است که: هر چند راوی از نساء سؤال کرد «حلل لی الفروج: نساء را بر من حلال کن» از این جهت که یا جنگ بدون اذن شما بوده است و کنیز ها ملک شما است یا جنگ با اذن شما بوده است که یک پنجم آن ملک شما است و لذا حق شما در این کنیز ها ثابت است و شما آن ها را بر ما حلال کنید؛ و لکن شخصی که کلام راوی را توضیح داد مطلب را توسعه داد و از «میراثاً یصیبه، تجارة أو شیئاً أعطیه: چیزی که به او هدیه داده شده است» نیز سؤال کرد که مطلبی عام است و مثلاً «شیئاً اعطیه: چیزی که به این شخص داده شده است» شامل کنیز نمی شود. و روایت اطلاق دارد یعنی چه منتقل منه سنی باشد که معتقد به خمس نیست و چه منتقل منه شیعه باشد که ملتزم به ادای خمس نیست (منتقل منه یعنی میثی که از او ارث رسیده است یا شخصی که هدیه داده است).

و توجه شود که سیره قطعی، تحلیل را در من لایعتقد الخمس اثبات می کرد و تحلیل را در ما عدای آن یعنی در مورد کسی که معتقد به خمس است ولی خمس را پرداخت نمی کند، نفی نمی کند؛ و این که بگوییم سیره هر چند نفی ما عده نکند ولی اطلاقات أدله تحلیل را تقیید بزند، ادعای بزرگی است و با اتخاذ چنین مبنایی باید در خیلی از احکام تجدید نظر شود.

توجه شود که بحث در تحلیل نسبت به منتقل إلیه است و شارع تنها نسبت به او ارفاق کرده است و خمسی که به گردن منتقل منه ثابت می شود تحلیل نمی شود و اگر منتقل منه نسبت به متعلق خمس معامله ای انجام دهد، خمس به بدل آن تعلق می گیرد و اگر متعلق خمس را با هبه و امثال آن (مثل این که معامله با ثمن کلی فی الذمه باشد و ثمن شخصی متعلق خمس را به

<sup>۱</sup> در وسائل «اعطیه» دارد.

<sup>۲</sup> استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۸.

عنوان آداء پرداخت کند که موجب اتلاف خمس خواهد بود) اتلاف کند، خمس به ذمه او منتقل خواهد شد و انتقال به ذمه در جایی است که عوض وجود ندارد.

ممکن است کسی اشکال کند که: شاید امام علیه السلام معامله را امضاء نکرده باشد تا خمس به بدل منتقل شود؛ بلکه تصرف در متعلق خمس را بدون امضای معامله حلال کرده باشد؛ شبیه این که غاصبی پول زید را بابت آدای دین به بکر بدهد و زید نسبت به تصرف بکر در آن مال غصبی، به خاطر رفاقتی که با بکر دارد، مشکلی ندارد و لکن نمی خواهد آدای دین غاصب را تنفیذ کند بلکه به عنوان این که این پولی که غاصب به بکر داده است ملک خودش است اذن در تصرف داده است؛ لذا شاید در این روایت نیز امام علیه السلام بیان می کند که این خمس برای من امام است و اجازه تصرف در آن را به شیعیانم می دهم ولی معامله را تنفیذ نمی کنم. و این مطلب، شبهه ای است که باید از آن بحث کنیم و فعلاً به صدد بیان آدله ای کسانی هستیم که قائل به تحلیل خاص و امضای معامله شده اند.

به این روایت اشکال دلالی و سندی وارد شده است؛

### مناقشه دلالی

مناقشه دلالی این بود که موضوع روایت «فروج» و نساء بود و مربوط به تحلیل مناکح است که ما آن را قبول داریم و از روایات استفاده می شود که حتی اگر نفر دست اول با عین پول متعلق خمس، ازدواج موقت کند یا کنیز خریداری کند امام علیه السلام به خاطر طیب ولادت فرزندان شیعه، تحلیل کرده اند «لتطیب ولادتهم» (از این جهت ازدواج موقت را مثال می زنیم که اگر مهریه در ازدواج دائم متعلق خمس باشد بطلان مهر موجب بطلان ازدواج نمی شود و لذا طیب ولادت علی القاعده است ولی اگر مهر در ازدواج موقت امضاء نشود موجب بطلان ازدواج موقت می شود زیرا مقوم عقد موقت، تعیین مهر است و منصرف به مهر صحیح است). توجه شود که طیب ولادت از طیب در غذا مهم است و به این جهت حضرت مناکح را از جهت خمس چه برای نفر دست اول و چه برای نفر دست دوم حلال کرده اند.

### جواب مرحوم خویی از مناقشه

مرحوم خویی در جواب از این اشکال فرموده اند که هر چند مورد سؤال تحلیل فروج است ولی شخصی که کلام رجل را توضیح می دهد مورد سؤال را توسعه می دهد مانند «میراثاً یصیبه»، «تجارة»، «شیئاً أعطیه»؛ که تعبیر «شی ای را به او دادند» با این که مقصود کنیز باشد سازگاری ندارد.



## مناقشه سندی

در سند روایت سالم بن مکرم ابی خدیجه وجود دارد و با این که نجاشی فرموده است «ثقه ثقه» [سالم بن مکرم بن عبد الله أبو خديجة و يقال: أبو سلمة الكناسي. يقال صاحب الغنم مولى بنى أسد الجمال. يقال: كنيته كانت أبا خديجة و أن أبا عبد الله عليه السلام كناه أبا سلمة، ثقة ثقة، روى عن أبى عبد الله و أبى الحسن عليهما السلام. له كتاب يرويه عنه عدة من أصحابنا. أخبرنا على بن أحمد بن طاهر أبو الحسين القمي قال: حدثنا محمد بن الحسن بن الوليد قال: حدثنا الحسين بن محمد بن عامر، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، عن أبى خديجة بكتابه<sup>۱</sup>] و كشی می گوید «محمد بن مسعود عیاشی نقل می کند که از ابن فضال پرسیدم که ابی خدیجه ثقه است؟ او گفت: صالح» و صالح ظاهراً بالاتر از ثقه است یعنی فرد شایسته ای است. و به هر حال «صالح» دلالت می کند بر این که ابی خدیجه انسان خوبی بوده است و متحرّز از کذب بوده است. [مَا رَوَى فِي أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ، عَنْ اسْمِ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ، فَقُلْتُ لَهُ ثَقَّةٌ فَقَالَ: صَالِحٌ وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَكَانَ جَمَّالًا، وَذَكَرَ أَنَّهُ حَمَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ، قَالَ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَا تَكْتَنَنَّ بِأَبِي خَدِيجَةَ! قُلْتُ فَبِمَ أَكْتَنِي فَقَالَ بِأَبِي سَلَمَةَ، وَكَانَ سَالِمٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي الْخَطَّابِ، وَكَانَ فِي الْمَسْجِدِ يَوْمَ بَعَثَ عِيسَى بْنُ مُوسَى بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ، وَكَانَ عَامِلَ الْمَنْصُورِ عَلَى الْكُوفَةِ إِلَى أَبِي الْخَطَّابِ، لَمَّا بَلَغَهُ أَنَّهُمْ قَدْ أَظْهَرُوا الْإِبَاحَاتِ وَدَعَا النَّاسَ إِلَى نُبُوَّةِ أَبِي الْخَطَّابِ، وَإِنَّهُمْ يَجْتَمِعُونَ فِي الْمَسْجِدِ وَلَزِمُوا الْأَسَاطِينَ يُورُونَ النَّاسَ أَنَّهُمْ قَدْ لَزِمُوهَا لِلْعِبَادَةِ، وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ رَجُلًا فَقَتَلَهُمْ جَمِيعًا، لَمْ يُفْلِتْ مِنْهُمْ إِلَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَاتٌ فَسَقَطَ بَيْنَ الْقَتْلَى يُعَدُّ فِيهِمْ، فَلَمَّا جَنَّهُ اللَّيْلُ خَرَجَ مِنْ بَيْنِهِمْ فَتَخَلَّصَ، وَهُوَ أَبُو سَلَمَةَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ الْجَمَّالُ الْمَلَقَّبُ بِأَبِي خَدِيجَةَ، فَذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّهُ تَابَ وَكَانَ مِمَّنْ يَرَوِي الْحَدِيثَ<sup>۲</sup>]

لكن گفته می شود این توثیق با تضعیف شیخ در فهرست و استبصار معارضه می کند؛

شیخ ره در فهرست می فرماید: «سالم بن مکرم: یکنی ابا خدیجه، و مکرم یکنی ابا سلمة ضعیف، له کتاب، أخبرنا به جماعة عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله، و الحميري، و محمد بن يحيى، و أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن أحمد بن عائذ عنه، و أخبرنا الحسين بن عبيد الله عن البزوفري عن أحمد بن

<sup>۱</sup> رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۱۸۸.

<sup>۲</sup> رجال الكشي، ص: ۳۵۲

إدريس عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن أحمد بن عائذ عنه، و أخبرنا ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن الحسين عن عبد الرحمن بن هاشم البزاز عن سالم بن أبي سلمة و هو أبو خديجة<sup>۱</sup>.  
و در استبصار می گوید:

«فَأَمَّا مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أُعْطُوا مِنَ الزَّكَاةِ بَنِي هَاشِمٍ مَنْ أَرَادَهَا مِنْهُمْ فَإِنَّهَا تَحِلُّ لَهُمْ وَإِنَّمَا تَحْرُمُ عَلَى النَّبِيِّ ص وَ عَلَى الْإِمَامِ الَّذِي يَكُونُ بَعْدَهُ وَ عَلَى الْأَئِمَّةِ ع. فَهَذَا الْخَبَرُ لَمْ يَرَوْهُ غَيْرُ أَبِي خَدِيجَةَ وَ إِن تَكَرَّرَ فِي الْكُتُبِ وَ هُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لَمَّا لَا احتِياجُ إِلَى ذِكْرِهِ وَ يَجُوزُ مَعَ تَسْلِيمِهِ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصاً بِحَالِ الضَّرُورَةِ وَ الزَّمَانِ الَّذِي لَا يَتِمَكَّنُونَ فِيهِ مِنَ الْخُمْسِ فَحِينَئِذٍ يَجُوزُ لَهُمْ اخْذُ الزَّكَاةِ بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتَةِ الَّتِي تَحِلُّ عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَ يَكُونُ النَّبِيُّ وَ الْأَئِمَّةُ ع مُنْزَهَيْنِ عَنْ ذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَصُونُهُمْ عَنْ هَذِهِ الضَّرُورَةِ تَعْظِيمًا لَهُمْ وَ تَنْزِيهَاً وَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَوْ كَانَ عَدْلٌ مَا احتِاجَ هَاشِمِيٌّ وَ لَا مُطَلِبِيٌّ إِلَى صَدَقَةِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ لَهُمْ فِي كِتَابِهِ مَا كَانَ فِيهِ سَعَتُهُمْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا لَمْ يَجِدْ شَيْئاً حَلَّتْ لَهُ الْمَيْتَةُ وَ الصَّدَقَةُ لَا تَحِلُّ لِأَحَدٍ مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ لَا يَجِدَ شَيْئاً وَ يَكُونُ مِمَّنْ تَحِلُّ لَهُ الْمَيْتَةُ»<sup>۲</sup>

یعنی ضعف ابی خدیجه به خاطر مطلبی است که نیازی به توضیح ندارد؛ لذا معلوم می شود شیخ طوسی مشکل ابی خدیجه را واضح می دانسته است که بیان می کند ضعف او نیازی به توضیح ندارد.

خلاصه این که توثیق نجاشی با تضعیف شیخ طوسی، تعارض و تساقط می کند و لذا علامه ره در وثاقت سالم بن مکرم توقف کرده است و محقق اردبیلی صاحب جامع الرواة فرموده است این شخص، ضعیف است.

### جواب اول (تقدیم بر اساس اضبطیت نجاشی)

و تقدّم نظر نجاشی بر نظر شیخ طوسی ثابت نیست و آقای زنجانی قبول ندارند که نجاشی از شیخ طوسی أضبط باشد؛ نجاشی کتاب کمتری نوشته است ولی شیخ طوسی کتب بیشتری نوشته است و ما بدون تتبع و بر اساس حدس می گوییم نجاشی چون کمتر کتاب نوشته است پس حواسش بیشتر جمع بوده است و هر کسی کار زیاد تری داشته باشد اشتباه بیشتری خواهد داشت؛ که این مطلب دلیل بر اضبطیت نجاشی نمی شود و موجب ترجیح نمی شود. لذا ما صغرویا در أضبط بودن نجاشی نسبت به شیخ طوسی اشکال داریم. و اگر هم قبول کنیم به لحاظ کبروی قبول نداریم أضبط بودن مرجح باشد مگر طبق مبنای شیخ ره

۱ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۷۹.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۶.

که هر مزیتی باعث تقدیم در خبرین متعارضین می باشد و ما مبنای تعدی از مرجّحات منصوصه به غیر منصوصه را قبول نکردیم.

و اگر رجوع به رجالی از باب رجوع به مجتهد است نیز، أضبط بودن مرجّح نخواهد بود و در باب اجتهاد در صورتی تقدیم صورت می گیرد که یکی نسبت به دیگری به صورت قابل توجّهی أعلم باشد و این گونه نیست که نجاشی در رجال نسبت به شیخ طوسی، أعلم به حدّ فاحش بوده باشد.

سه جواب از این اشکال بیان شده است و این بحث مهم است و برخی مثل مرحوم داماد در کتاب خمس، تسلیم این اشکال معارضه شده اند و وثاقت اُبی خدیجه را قبول نکرده اند؛ و اُبی خدیجه علاوه بر این روایت، روایات دیگری نیز دارد که مهم است.

### جواب دوم (معارضه تضعیف شیخ با توثیق خودش)

جواب اول جوابی است که آشیخ محمد تقی شوشتری در قاموس الرجال بیان کرده اند؛ شیخ طوسی در کتاب فهرست و استبصار وی را تضعیف کرده است لکن به نقل از علامه حلی در کتاب الرجال شیخ الطائفه در موضعی دیگر سالم بن مکرم را توثیق کرده است و لذا شیخ طوسی سالم بن مکرم را هم توثیق و هم تضعیف کرده است؛ و این که ابتدا توثیق بوده است یا تضعیف، مشخص نیست و توثیق و تضعیف شیخ طوسی تعارض و تساقط می کنند و توثیق نجاشی و ابن فضال بدون معارض می شود.

### اشکال مرحوم خوئی در جواب دوم

مرحوم خوئی در معجم به کتاب قاموس الرجال نظر دارد و می فرماید این مطلب صحیح نیست؛ شبیه این که دو حدیث متعارض از زراره دیده شود «تجب صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» و بگوییم تعارض و تساقط می کنند و بعد به سراغ روایت محمد بن مسلم برویم که می گوید «تجب صلاة الجمعة»؛ در حالی که روایت محمد بن مسلم در عرض روایت زراره که «تجب صلاة الجمعة» را بیان می کند داخل در معارضه است و نباید جدای از دو روایت دیگر محاسبه کرد.

البته در جلد اول تنقیح صفحه ۳۵۳ و ۲۲۴ در پاورقی کلام قاموس الرجال بیان شده است و لکن پاورقی ربطی به مرحوم خوئی ندارد و مقرر این مطالب را بیان کرده است.

**پاسخ از اشکال مرحوم خویی**

ممکن است از نظر صاحب کتاب قاموس الرجال دفاع شود که اگر شیخ طوسی اجتهاد می کرد، در نزد عقلاء عدول مجتهد از رأی سابقش حجّت است و رأی جدید حجّت خواهد بود و ما نمی دانیم که ابتدا توثیق کرد و بعد تضعیف کرد تا تضعیف حجّت باشد یا برعکس بوده است تا توثیق حجّت باشد و لذا اشتباه حجّت و لاحجّت خواهد بود و دیگر با توثیق نجاشی معارضه نخواهد کرد.

و اگر توثیق و تضعیف شیخ طوسی اجتهادی نباشد و ناشی از امر حسی باشد معلوم می شود که در فهم نظر شیخ طوسی اختلاف است و در عبارتی توثیق و در عبارت دیگر تضعیف فهمیده می شود و لذا شهادت حسی شیخ طوسی معلوم نمی شود؛ و شبیه این می شود که شخصی بیان کند که امام علیه السلام در یک واقعه فرمود «تجب صلاة الجمعة» و شخصی دیگر بیان کند که امام علیه السلام در همان واقعه فرمودند «لا تجب صلاة الجمعة» و لذا معلوم نمی شود امام علیه السلام در آن جلسه چه فرموده است و وقتی این دو نقل با هم تعارض کند به بقیه اخبار رجوع خواهیم کرد.

**جلسه ۳۷ (۹۸/۰۹/۱۲)****مسائل بحث اباحه مکان مصلی****مسأله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)**

إذا اشترى داراً من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضولياً فإن أمضاه الحاكم ولاية على الطائفتين من الفقراء و السادات يكون لهم فيجب عليه أن يشتري هذا المقدار من الحاكم و إذا لم يمض بطل و تكون باقية على ملك المالك الأول

**ضمان مال غیر مخمس در صورت تملیک به دیگری**

بحث در این رابطه بود که حکم کسی که ثمن یا مثن را از مال متعلق خمس قرار می دهد چیست؟ آیا طبق قاعده معامله نسبت به یک پنجم آن فضولی است و نیاز به اجازه «من له ولاية الاجازه» دارد که مشهور می گویند فقیه عادل ولایت اجازه دارد و یا طبق اخبار تحلیل خاص اگر منتقل إليه شیعه اثنا عشری باشد تصرف در مال بر نفر دست دوم حلال است ولو هنگامی که در ید منتقل منه بوده است متعلق خمس بوده است؟

برخی اخبار تحلیل خاص را قبول کرده اند و کسانی مثل مرحوم خوبی، مرحوم تبریزی و آقای سیستانی می فرمایند در معاوضه شخصیه، خمس به عوض منتقل می شود و لذا اگر خانه ای متعلق خمس باشد و به شیعه ای فروخته شود آن خانه ملک طلق آن شیعه می شود و دیگر متعلق خمس نخواهد بود و لکن ثمن، متعلق خمس خواهد بود. و اگر کسی مالی را به شیعه ای هدیه دهد تصرف در آن هدیه طبق اخبار تحلیل خاص بر آن شیعه حلال است ولی چون عوض ندارد خمس به ذمه شخص هدیه دهنده می آید.

### اشکال در ضمان مال غیر مخمس در فرض هبه

و لکن نقل کرده اند که برخی از اعلام قدس سره فرموده اند: ذمه هدیه دهنده به خمس مشغول نخواهد شد؛ زیرا خمس به عین تعلق گرفته بود و شارع این هدیه را امضاء کرد (بنا بر یک احتمال)، و یا این که هدیه را امضاء نکرد ولی به موهوب له اذن داده است که آن را اتلاف کند (بنا بر احتمال دیگر) و لذا اتلاف مستند به شخص هدیه دهنده نیست، بلکه مستند به شارع است و اگر شارع، هدیه را امضاء نمی کرد یا اذن در تصرف نمی داد واهب می توانست به موهوب له رجوع کند و مقدار خمس را از او پس بگیرد و خمس آن هدیه را پرداخت کند. به عبارت دیگر اگر شارع، هدیه را امضاء نکند و شخص واهب، عصیان کرد و قبل از تخمیس مال، آن را هدیه داد و شارع هم به موهوب له اذن در تصرف داد، دلیل نمی شود که بگوییم اتلاف مال مستند به واهب می باشد. و این اشکال قوی است.

توجه شود که در معاوضه در صورتی که شارع معاوضه را امضاء کند مقتضای قاعده این است که خمس از عوض به معوض منتقل شود و لذا اتلاف صورت نمی گیرد؛ ولی در هدیه، عوضی وجود ندارد تا خمس به آن منتقل شود و لذا امضای هدیه به معنای اتلاف هدیه خواهد بود و اگر شارع، هدیه را امضاء نکرده باشد و اذن در تصرف به موهوب له داده باشد که مشخص است اتلاف مستند به واهب نیست.

مثل این که شخصی هندوانه ای را غصب کند و آن را جلوی مهمان خود قرار دهد و صاحب هندوانه مطلع شود و به این مهمان اجازه خوردن بدهد ولی کار غاصب را امضاء نکند؛ در این صورت مالک حق ندارد به غاصب رجوع کند؛ زیرا هر چند این شخص میزبان غاصب، از روی جهل یا عصیان هندوانه دیگری را برداشت ولی خود صاحب هندوانه به مهمان گفت که «این هندوانه برای من است و من مالک به توی مهمان اجازه تصرف می دهم» و یا این که این شخص هندوانه را به صورت فضولی هدیه داد و مالک امضاء کرد؛ و لذا اتلاف هندوانه مستند به خود مالک است.

## جواب اول از اشکال

و به همین جهت برخی از اعلام در کتاب خمس به صدد توجیه برآمده اند؛ شارع و امام معصوم و یا مقنن که بر تشریع قضایای حقیقی ولایت دارد از ابتدا به نحو قضیه حقیقیه گفته است «لا تملک مالی من المؤمن ولو ملکته فأنا امضی ذلک التملیک» و لذا آخرین سبب اتلاف، تملیک این شخص است؛ زیرا اجازه مالک قبل از تملیک فضولی محقق شده است و شیء به آخرین جزء علت خود مستند می شود مثلاً اگر ابتدا کبریت روشن شود و بعد گاز باز شود آتش مستند به گاز می شود و اگر بر عکس باشد آتش سوزی مستند به کبریت می شود. و در مثال تحلیل خمس، شارع از ابتدا به صورت قضیه حقیقیه مطلب را بیان کرده است و لذا تملیک مالک آخرین جزء می شود و اتلاف مستند به مالکی است که مال را بدون تخمیس به دیگری تملیک کرد. و در مثال هندوانه که بیان شد آخرین کار، اذن صاحب هندوانه است و لذا اتلاف مستند به صاحب هندوانه می شود.

## مناقشه در جواب

به نظر ما این توجیه صحیح نیست؛ زیرا هر چند انشاء به نحو قضیه حقیقیه از ابتدا ثابت بوده است ولی امضای فعلی بعد از تحقق تملیک فضولی است و در همان مثال بالا نیز می توان فرض کرد که غضب، آخرین جزء قرار بگیرد مثل این که صاحب هندوانه از ابتدا اعلام عمومی کند که راضی به غضب نیستم ولی برای کسانی که از آن هندوانه می خورند راضی هستم و لذا وقتی غاصب، هندوانه را غضب کرده و دیگری را مهمان می کند کار او علت اخیره اتلاف خواهد بود در حالی که اتلاف مستند به غاصب نخواهد بود بلکه مستند به اجازه صاحب هندوانه خواهد بود. (و البته اگر مهمان این اذن عمومی مالک را بداند که مشکلی نیست و اگر نداند و علم به غضب داشته باشد متجری خواهد بود).

اما این که گفته شود در محل بحث شارع نسبت به منتقل الیه اذن تکلیفی در تصرف داده است و با این حال منتقل منه را ضامن دانسته است، در صورتی صحیح است که شارع به عنوان حکمی شرعی و تعبدی بیان کند منتقل منه ضامن است والا جمع بین اذن تکلیفی به منتقل الیه و ضمان منتقل منه عقلانی نیست؛ لذا تصحیح عقلانی ضمان منتقل منه، بسیار مشکل است. بله در بحث اضطرار، خود مکلفی که مضطر به اکل مال غیر شود حکم تکلیفی او برداشته می شود ولی حکم ضمان برداشته نمی شود و «من أتلف مال الغير» شاملش می شود ولی در مثال هندوانه که شخص هندوانه را می خورد یا در مال غیر مخمس که منتقل الیه آن را مصرف می کند، به صدد این مطلب هستیم که بگوییم تصرف خود منتقل الیه تکلیفاً اشکالی ندارد و وضعاً نیز ضامن نیست و منتقل منه ضامن است.

**جواب دوم از اشکال**

و لذا باید بررسی کنیم که آیا از این روایات به التزام عرفی، ضمان منتقل منه ثابت می شود ولو به این خاطر که حکم به عدم ضمان غرابت دارد؛ مثلاً اگر پدر و پسری مال غیر مخمس داشته باشند در صورتی که مال را به همدیگر ببخشند تصرف در هبه تکلیفاً جایز است و ضمانی هم ثابت نخواهد بود؛ یعنی نه پسر و نه پدر هیچ کدام ضامن نباشند که انصافاً اخبار تحلیل خمس از این موارد انصراف دارد.

حال اگر بگویید شاید ما أصل تحلیل را نپذیریم می گوئیم در مورد من لایعتقد الخمس که تحلیل را قبول می کنید که اگر مالی را بدون عوض به شیعه منتقل کرد باید بگویید شیعه ضامن خمس نیست و منتقل منه هم که معتقد به خمس نیست ضمان ندارد.

ممکن است کسی بگوید التزام به عدم ضمان مشکلی ندارد یعنی ضمان ندارد ولی روز قیامت او را عذاب می کنند ولی به هر حال این مطلب در شیعه غرابت دارد که بگوییم هیچکدام از منتقل منه و منتقل إلیه، ضامن خمس نباشند. و لذا ممکن است کسی بگوید از همین روایات تحلیل خاص بالالتزام ضمان نیز فهمیده می شود زیرا غرض روایات، تسهیل بر منتقل إلیه است و قصد تسهیل بر منتقل منه را ندارد؛ شبیه این که در برخی روایات در بحث های دیگر وارد شده است «لکم المهنأ و علیهم الوزر» مثل این که کافری خمري را به کافر دیگر بفروشد و پول آن را بابت بدهی به مسلمان بدهد.

**ادامه بحث از روایات تحلیل خاص در خمس****روایت اول (صحیح یونس بن یعقوب)**

و رَوَى عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْقَمَاطِينَ فَقَالَ جُعِلَتْ فِدَاكَ تَقَعُ فِي أَيْدِينَا الْأَرْبَاحُ وَالْأَمْوَالُ وَتِجَارَاتُ نَعْرِفُ أَنَّ حَقَّكَ فِيهَا ثَابِتٌ وَإِنَّا عَنْ ذَلِكَ مُقَصِّرُونَ فَقَالَ عَ مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِن كَلَفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ<sup>۱</sup>

مرحوم خویی از روایت اول تعبیر به صحیح یونس بن یعقوب می کنند که بنا بر مبنای خود ایشان صحیح نیست؛ زیرا این روایت دو سند دارد؛ یکی سند شیخ طوسی است که در آن محمد بن سنان وجود دارد و مرحوم خویی محمد بن سنان را ضعیف می داند. و دیگری سند صدوق به یونس بن یعقوب است که در سند آن حکم بن مسکین است و از نظر مرحوم خویی

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۲، ص ۴۴.

تنها راه تصحیح آن این است که در کامل الزیارات آمده است که در معجم برای تصحیح او تعبیر «روی عنه فی کامل الزیارات» را بیان کرده اند و ایشان از توثیق عام رجال کامل الزیارات عدول کردند و تنها مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را ثقه دانستند. و لذا مرحوم خویی نباید این روایت را معتبره بدانند ولی به نظر ما حکم بن مسکین از مشایخ ابن ابی عمیر می باشد و مشایخ ابن ابی عمیر ثقات می باشند «طبق کلام شیخ طوسی در عده: صفوان و بزطی و ابن ابی عمیر انهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه»

### روایت دوم (معتبره ابی خدیجه)

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلَّلْ لِي الْفُرُوجَ فَقَرَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِمًا يَشْتَرِيهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثًا يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئًا أَعْطَاهُ<sup>۱</sup> قَالَ هَذَا لِشَيْعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدُ مِنْهُمْ وَالْغَائِبُ وَالْمَيِّتُ مِنْهُمْ وَالْحَيُّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَاللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَاللَّهِ مَا أَعْطَيْنَا أَحَدًا ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَّةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِثَاقٌ<sup>۲</sup>.

روایت دوم معتبره ابی خدیجه بود و شخصی از تحلیل فروج سؤال کرد و شخص دیگر کلام او را توضیح داده و با توجه به عبارت «شیئاً أعطیه» که ظاهرش این است که خصوص کنیز نیست و به کنیز «شیئاً أعطیه» نمی گویند ، توسعه سؤال فهمیده می شود و اختصاصی به نساء و اماء ندارد.

### مناقشه سندی

اشکال شد که سالم بن مکرم ابی خدیجه، توسط ابن فضال و نجاشی توثیق شده است ولی توسط شیخ ره در فهرست و استبصار، تضعیف دارد و لذا تعارض و تساقط کرده و توثیق این شخص ثابت نمی شود.

### وجه توثیق سالم بن مکرم ابی خدیجه

وجوهی برای توثیق ابی خدیجه بیان شد:

<sup>۱</sup> در وسائل «عطیه» دارد.

<sup>۲</sup> استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۸.



## وجه اول (تعارض توثیق و تضعیف شیخ و بقای توثیق نجاشی)

وجه اول در قاموس الرجال بیان شده است که علامه حلی در خلاصه الرجال فرموده اند که شیخ طوسی اُبی خدیجه را در جایی توثیق و در جای دیگر تضعیف می کند و این دو تعارض و تساقط می کنند و توثیق نجاشی و ابن فضال بدون معارضه می ماند.

## مناقشه اول در وجه اول

مرحوم خویی در معجم اشکال کردند که: اگر کلام یک راوی با کلام دیگر او معارض باشد و کلام راوی دیگری نیز با یکی از آن دو معارض باشد هر سه با هم داخل تعارض خواهند بود؛ مثل «تجب صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» اگر از زراره باشد و «تجب صلاة الجمعة» از محمد بن مسلم باشد در این صورت «تجب صلاة الجمعة» از زراره و محمد بن مسلم هر دو با «لا تجب صلاة الجمعة» معارض خواهد بود و هیچ فقهی روایت محمد بن مسلم را خارج از معارضه قرار نداده است.

## جواب از مناقشه

ما عرض کردیم اگر کلام علامه حلی که فرموده اند «وثقه فی موضع» ثابت شود بعید نیست کلام قاموس الرجال تقویت شود بنا بر این که حجیت توثیق رجالی تعبّدی باشد.

ولی اگر کسی بگوید حجّیت توثیق رجالی از باب افاده وثوق و اطمینان است (که نظر آقای سیستانی است و ما نیز در بحث خودش همین نظر را تقویت کردیم) دیگر قاعده ای نیست که بگوییم توثیق نجاشی بدون معارض می ماند بلکه ملاک وثوق پیدا کردن از توثیق نجاشی خواهد بود و با وجود نقل علامه ره دیگر وثوق به توثیق نجاشی پیدا نمی کنیم؛ یعنی هر چند می توانیم طبق صناعت با مطلبی که بیان می کنیم کلام نجاشی را بدون معارض کنیم ولی بالأخره شک در ما ایجاد شد و شیخ طوسی در استبصار تعبیر «ضعیف لما لا احتیاج إلی ذکره» را بیان کرد و با وجود این تعبیر، وثوق مشکل خواهد بود.

و اگر کسی بگوید ما از باب انسداد می گوئیم (که برخی قائلند و می گویند اگر توثیقات رجالی حجّت نباشد انسداد لازم می آید) قول رجالی باید ایجاد ظنّ کند و قدرمتیقّن از حجّیت قول رجالی بنا بر مقدمات انسداد، حجّیت قول کسی است که قول او مبتلا به همچون اشکالی نشده باشد.

ما فعلاً بنا را بر این مبنا می گذاریم که توثیق رجالی شامل عمومات حجّیت خبر ثقه می باشد که نظر مرحوم خویی همین است.

البته نمی توان گفت بینه داریم و ابن فضال و نجاشی توثیق کرده است زیرا بینه به معنای شهادت عدلین است، حال آن که ابن فضال فطحی است و به قول مرحوم علامه حلی چه فسقی اعظم از عدم اعتقاد به ولایت ائمه است.

## مناقشه دوم در وجه اول

خلاصه این که برای برطرف کردن معارضه باید نقل علامه نسبت به توثیق شیخ «وثقه فی موضع» را قبول کنیم؛ لکن به نظر ما علامه حلی اشتباه کرده و تعبیر «وثقه فی موضع» صحیح نیست و این احتمال که شیخ در کتابی غیر فهرست و استبصار، که به دست علامه رسیده است و به دست ما نرسیده است آبی خدیجه را توثیق کرده باشد، و معاصرین علامه هم آن را نقل نکرده باشند موهوم بوده و قابل اعتناء نیست.

و وجه این اشتباه علامه این بوده است که شیخ طوسی کتاب کشی را تلخیص کرده است و اختیار معرفة الرجال اختصار شیخ طوسی از رجال کشی است و چون با تلخیص تنها بعضی مطالب را نقل می کند و انتخاب می کند علامه حلی فکر کرده است که نظر شیخ ره چنین است و کشی هم با واسطه ابن فضال، آبی خدیجه را توثیق می کند. و لذا اصل مدّعی مرحوم شوشتری ثابت نخواهد بود.

اما اگر «وثقه فی موضع» ثابت می شد کلام قاموس الرجال قابل تصحیح بود و اشکال مرحوم خویی قابل جواب است؛ زیرا اگر شیخ طوسی اتخاذ رأی می کند و رأی رجالی است در بحث قول اهل خبره، عقلاء به آخرین رأی اعتماد می کنند و شیخ از رأی سابق خود عدول کرد و چون رأی جدید معلوم نیست اشتباه حجّت بلاحجّت خواهد بود و لذا توثیق نجاشی بدون معارض می شود. و اگر توثیق شیخ از باب اخبار حسی باشد اگر هر دو از شیخ ره صادر شده باشد بعید نیست عقلاء در دو اخبار متضاد از یک شخص، به اخبار اخیر او عمل کنند مثل این که کسی بگوید «این آب نجس است» و روز بعد بگوید «من اشتباه کردم و این آب پاک است» که عقلاء به این مطلب اخیر عمل می کنند و نمی گویند شاید الان هم اشتباه کرده باشد. یا مثلاً اگر بینه بگوید زید فاسق است و روز بعد بگویند اشتباه کردیم و او عادل است عقلاء به شهادت اخیر عمل می کنند و نمی گویند شاید در این شهادت نیز اشتباه کرده باشند؛ با این بیان چون شهادت اخیر معلوم نیست باز اشتباه حجّت به لاحتی پیش می آید و توثیق نجاشی بدون معارض می ماند.

این که مرحوم خویی فرمودند در روایات به این شکل عمل نمی کنیم صحیح نیست؛ زیرا وقتی زراره دو تعبیر «تجب صلاة الجمعة» و «لا تجب صلاة الجمعة» را بیان می کند شاید اشتباه نکرده باشد و هر دو تعبیر را امام علیه السلام بیان کرده باشد و یکی از روی تقیه باشد که در این صورت معارضه ای وجود ندارد و ما باید جایی را فرض کنیم که تعارض وجود داشته باشد؛

شبهه روایتی که بیان می کند امام علیه السلام با کنیزی که همسرشان به ایشان بخشیده بودند همبستر شد ولی به خاطر این که این کدبانو که از اشراف بود، مطلع نشود و ناراحت نشود به کنیز دستور دادند که برای غسل بین شستن اعضاء فاصله بینداز؛ در این رابطه دو گونه نقل داریم در یک نقل امام علیه السلام بیان می کند که ابتدا بدن را بشوی و هنگام احرام سر و گردن را بشوی تا شکی برای او ایجاد نشود. و در نقل دیگر نقل شده است که امام علیه السلام فرمود ابتدا سر و گردن را بشوی و بعد بدن را بشوی. (و کنیز به دستور امام عمل کرد ولی اتفاقاً همسر امام علیه السلام متوجه شد و سر کنیز را تراشید)

در این مثال در نقل یک واقعه دو خبر متعارض وجود دارد و چه اشکالی دارد که این دو با هم تعارض و تساقط کنند و به روایاتی که «اغسل رأسک ثم جسدک» را بیان می کنند رجوع کنیم. و ما به این مطلب ملتزم می شویم و عرفاً نقل این واقعه با هم تعارض کرد و ثابت نشد که امام علیه السلام چه فرموده است.

و لذا بعید نیست کلام صاحب قاموس الرجال صحیح باشد ولی به شرط این که کلام علامه حلی «وثقه فی موضع» صحیح باشد که به نظر ما صحیح نبوده و علامه اشتباه کرده است علاوه بر این که به نظر ما توثیق رجالی از باب اطمینان است و تضعیف شیخ از توثیق نجاشی سلب اطمینان می کند.

دو وجه دیگر برای توثیق سالم بن مکرم وجود دارد که یک وجه را مرحوم خوئی انتخاب کرده اند و وجه دیگر نیز به نظر ما صحیح است.

## جلسه ۳۸ (۹۸/۰۹/۱۷)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### مسئله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)

إذا اشتری داراً من المال الغير المزکی أو الغير الخمس یكون بالنسبة إلى مقدار الزکاة أو الخمس فضولاً فإن أمضاه الحاکم ولاية على الطائفتين من الفقراء و السادات یكون لهم فیجب علیه أن یشتری هذا المقدار من الحاکم و إذا لم یض بطل و تكون باقیة على ملک المالك الأول

بحث راجع به اخبار تحلیل خاص بود؛ جمعی از اعلام از جمله مرحوم خوئی بر این اخبار استدلال کردند که اگر مال متعلق خمس، از دست کسی که عصباناً أو نسیاناً أو جهلاً خمس را نپرداخته است، به دست شخص شیعی برسد تصرف در آن، بر آن

شخص شیعی حلال است؛ مثل این که خانه ای که صاحب آن خمسش را نداده است را خریداری کنید و ثمن معامله هم متعلق خمس نباشد، که در این صورت تصرف در خانه بر مشتری شیعه حلال است.

برای اثبات تحلیل خاص به صحیح یونس بن یعقوب و صحیح سالم بن مکرم ابی خدیجه استدلال شد؛ مطالبی راجع به روایت سالم بن مکرم باقی مانده که عرض می کنیم؛

### روایت دوم (معتبره ابی خدیجه)

عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلَّلَ لِي الْفُرُوجَ فَفَرَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِمًا يَشْتَرِيهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثًا يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئًا أَعْطَاهُ<sup>۱</sup> قَالَ هَذَا لِشَيْعَتِنَا حَلَّالٌ الشَّاهِدُ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبُ وَ الْمَيِّتُ مِنْهُمْ وَ الْحَيُّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَّالٌ أَمَا وَ اللَّهُ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَ اللَّهُ مَا أَعْطَيْنَا أَحَدًا ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَّةً وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيثَاقٌ<sup>۲</sup>.

### مناقشه سندی

از نظر سندی به روایت سالم بن مکرم اشکال شد که سالم بن مکرم در فهرست و استبصار تضعیف شده است و با توثیق نجاشی (ثقه ثقه) و توثیق ابن فضال (صالح) و توثیق ابن ابی عمیر (از این جهت که ابن ابی عمیر چند مرتبه از او نقل حدیث کرده است) تعارض و تساقط می کند.

### جواب اول (تعارض تضعیف شیخ طوسی با توثیق او)

سه جواب برای این اشکال بیان شد. جواب اول را از کتاب قاموس الرجال بیان کردیم؛ در قاموس الرجال فرموده اند: علامه حلی ره در خلاصه الرجال نقل فرموده اند که شیخ طوسی، سالم بن مکرم را در موضعی تضعیف در موضعی دیگر توثیق کرده است.

بیان کردیم که اگر نقل علامه راجع به تعبیر «وثقه فی موضع» صحیح باشد، این جواب قاموس الرجال صحیح است و عقلاً توثیق و تضعیف شیخ ره تعارض و تساقط می کند و توثیقات دیگران بدون معارض می شود و فرقی ندارد که بگوییم توثیق و

<sup>۱</sup> در وسائل «اعطیه» دارد.

<sup>۲</sup> استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۸.

تضعیف شیخ حسی بوده است و یا اجتهادی بوده است؛ زیرا یا شیخ ره از نظر سابق برگشته است و معیار نزد عقلاء، نظر لاحق است و چون نظر لاحق را نمی دانیم اشتباه حجّت به لاحقّ حاصل می شود. و اگر مطمئن هستیم که شیخ ره از نظر خود برگشته است؛ بلکه در بیان نظر خود اشتباه کرده است و از بیان نظر خود غفلت کرده است (کما این که گاهی در سؤال از مراجع، این غفلت نسبت به نظرات و مبانی خودشان وجود دارد و اشتباه جواب می دهند)؛ در این صورت علم اجمالی به غفلت در یکی از موارد توثیق و تضعیف وجود دارد و نزد عقلاء، رأی شیخ طوسی ره ثابت نمی شود و لذا معارض عقلایی برای توثیق نجاشی پیدا نمی شود.

### مناقشه در جواب اول

در اشکال به کلام قاموس الرجال بیان کردیم؛

أولاً: وثوق نوعی داریم که علامه ره راجع به تعبیر «وثقه فی موضع» اشتباه کرده است و شیخ ره در جایی سالم بن مکرّم را توثیق نکرده است. و این احتمال که مطلبی از شیخ ره به دست علامه حلی رسیده است که به دست ما نرسیده باشد خلاف ظاهر و موهوم است؛ زیرا شیخ طوسی ره شیخ الطائفه است و کلمات او بین متأخرین رایج بوده است. و نسخه رجال شیخ طوسی ره رایج بوده است و ابن داود و دیگران از کتاب او، نقل می کنند و نمی شود در دست علامه نسخه شاذی وجود داشته باشد که در دست دیگران موجود نبوده باشد و این مطلب، موهن نقل علامه حلی ره می شود.

ثانیاً: ما در بحث اجتهاد و تقلید و جاهای دیگر بیان کرده ایم که دلیل فنی بر حجّیت تعبّدی شهادت رجالیون نداریم و از باب افاده وثوق و اطمینان است؛ و در مقام همین که شیخ طوسی ره، سالم بن مکرّم را تضعیف کرده است ولو معارض با توثیق او معارض باشد، دیگر وثوقی به توثیق نجاشی باقی نخواهد ماند.

اما اگر حجّیت قول رجالیون از باب انسداد حجت بوده و معتبر باشد، مورد بحث از نتیجه مقدمات انسداد نیز خارج است؛ زیرا نتیجه مقدمات انسداد، مهمل بوده و اطلاق ندارد و قدرمتیقن، حجّیت قول رجالیونی است که معارض ندارد.

### جواب دوم (اشتباه شیخ طوسی در تضعیف)

مرحوم خوبی فرموده اند؛ تضعیف شیخ ره ناشی از یک اشتباه است؛ ایشان فکر می کرده است سالم بن مکرّم همان سالم بن ابی سلمه کندی سجستانی است که نجاشی راجع به او فرموده است: «سالم بن ابی سلمة الکندی السجستانی حدیثه لیس بالنقی، و إن کنا لا نعرف منه إلا خیرا. له کتاب، أخبرنی عدة من أصحابنا عن جعفر بن محمد قال: حدثنی ابی و أخی قالاً:

حدثنا محمد بن يحيى عن علي بن محمد بن علي بن سعد الأشعري قال: حدثنا محمد بن سالم بن أبي سلمة، عن أبيه بكتابه<sup>۱</sup> و ابن غضائري فرموده است «سالم بن أبي سلمة، الكندي، السجستاني روى عنه ابنه محمد، لا يعرف، و روى عنه غيره. و هو ضعيف، و روايته مختلطة»<sup>۲</sup>

قرینه بر اشتباه طوسی این است که ایشان در فهرست می فرماید: «سالم بن مکرم: یکنی ابا خدیجه، و مکرم یکنی ابا سلمة ضعیف، له کتاب، أخبرنا به جماعة عن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله، و الحميري، و محمد بن يحيى، و أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن أحمد بن عائذ عنه، و أخبرنا الحسين بن عبيد الله عن البروفري عن أحمد بن إدريس عن أحمد بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن أحمد بن عائذ عنه، و أخبرنا ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن محمد بن الحسين عن عبد الرحمن بن هاشم البزاز عن سالم بن أبي سلمة و هو أبو خديجة»<sup>۳</sup>. یعنی شیخ طوسی ره کنیه مکرم، پدر سالم را أبو سلمه بیان می کند؛ در حالی که کنیه خود سالم بن مکرم، أبو سلمه است؛ و کنیه ابتدایی سالم بن مکرم، أبو خديجه بود و امام صادق علیه السلام کنیه او را به «أبو سلمه» تغییر دادند؛ [مَا رَوَى فِي أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ: مُحَمَّدُ بْنُ مُسْعُودٍ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ، عَنْ اسْمِ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ، فَقُلْتُ لَهُ ثَقَّةٌ فَقَالَ: صَالِحٌ وَكَانَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَكَانَ جَمَّالًا، وَذَكَرَ أَنَّهُ حَمَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ (ع) مِنْ مَكَّةَ إِلَى الْمَدِينَةِ، قَالَ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) لَا تَكْتَنُ بِأَبِي خَدِيجَةَ! قُلْتُ فَبِمَ أَكْتَنِي فَقَالَ بِأَبِي سَلَمَةَ، وَكَانَ سَالِمٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي الْخَطَّابِ، وَكَانَ فِي الْمَسْجِدِ يَوْمَ بَعْثِ عِيسَى بْنِ مُوسَى بْنِ عَلِيٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ، وَكَانَ عَامِلَ الْمَنْصُورِ عَلَى الْكُوفَةِ إِلَى أَبِي الْخَطَّابِ، لَمَّا بَلَغَهُ أَنَّهُمْ قَدْ أَظْهَرُوا الْإِبَاحَاتِ وَدَعَوْا النَّاسَ إِلَى نُبُوَّةِ أَبِي الْخَطَّابِ، وَإِنَّهُمْ يَجْتَمِعُونَ فِي الْمَسْجِدِ وَلَزِمُوا الْأَسَاطِينَ يُورُونَ النَّاسَ أَنَّهُمْ قَدْ لَزِمُوهَا لِلْعِبَادَةِ، وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ رَجُلًا فَقَتَلَهُمْ جَمِيعًا، لَمْ يُفْلِتْ مِنْهُمْ إِلَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَاتٌ فَسَقَطَ بَيْنَ الْقَتْلَى يُعَدُّ فِيهِمْ، فَلَمَّا جَنَّهُ اللَّيْلُ خَرَجَ مِنْ بَيْنِهِمْ فَتَخَلَّصَ، وَهُوَ أَبُو سَلَمَةَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ الْجَمَّالُ الْمَلَقَبُ بِأَبِي خَدِيجَةَ، فَذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّهُ تَابَ وَكَانَ مِمَّنْ يَرَوِي الْحَدِيثَ]<sup>۴</sup>

خلاصه این که کنیه مکرم، أبو سلمه نیست در حالی که شیخ طوسی ره کنیه مکرم را «أبو سلمه» بیان می کند و سالم بن مکرم، سالم بن أبي سلمه می شود.

<sup>۱</sup> رجال النجاشي، شيخ النجاشي، ج ۱، ص ۱۹۱.

<sup>۲</sup> رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء، ص: ۶۵

<sup>۳</sup> الفهرست، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۷۹.

<sup>۴</sup> رجال الكشي، ص: ۳۵۲

قرینه‌ی دیگر این‌که با این‌که بنای شیخ الطائفه در کتاب فهرست ذکر اسامی صاحبان کتب است، ذکری از سالم بن ابی سلمه سجستانی به میان نیامده است حال آن‌که به شهادت نجاشی وی از صاحبان کتاب بوده است و شیخ الطائفه تنها متعرض نام سالم بن مکرم ابی خدیجه شده است؛ این مطلب قرینه است که شیخ طوسی ره فکر می‌کرده است که این دو نام، برای یک شخص است.

## مناقشه در جواب دوم

انصاف این است که این جواب وجهی ندارد:

اولاً: این که مرحوم خوئی فرمودند شیخ ره کنیه «أبو سلمه» را برای مکرم ذکر می‌کند در حالی که این کنیه برای پسر او سالم است؛ در جواب می‌گوییم: چه اشکالی دارد که کنیه پدر أبوسلمه باشد و امام علیه السلام کنیه پسر را نیز «أبو سلمه» قرار دهد و این مطلب اشکالی ندارد؛ شبیه این که کنیه امام کاظم و امام رضا علیهما السلام «أبو الحسن» است. ثانیاً: بر فرض شیخ ره اشتباه کرده باشد و «أبوسلمه» کنیه مکرم نباشد، منشأ نمی‌شود که بگوییم در تضعیف سالم بن مکرم نیز اشتباه کرده است؛ چگونه بگوییم شیخ ره اشتباه کرده است و این دو را یکی دانسته است در حالی که در رجال فرموده است: «سالم بن مکرم، أبو خديجة الجمال الكوفي، مولى بنی أسد»<sup>۱</sup> درحالی که راجع به سالم بن ابی سلمه در ترجمه پسرش محمد، فرموده است: «محمد بن سالم بن أبی سلمة، له كتاب، أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن علي بن محمد بن أبي سعيد القيرواني [القيرواني عن محمد بن سالم بن أبی سلمة السجستاني]»<sup>۲</sup> و بعید است که شیخ طوسی این اشتباه فاحش را انجام داده باشد و دلیلی ندارد.

اما این که «نام سالم بن ابی سلمه سجستانی» در فهرست ذکر نشده است دلیل نمی‌شود و شاید فکر می‌کرده است که کتاب برای فرزند او است. و نجاشی می‌گوید که محمد، کتاب پدر خود، سالم بن ابی سلمه، را روایت کرده است و شاید نجاشی اطلاع داشته است که این کتاب، برای پدر محمد است ولی شیخ طوسی ره اطلاع نداشته است و فکر کرده است کتاب برای پسر او می‌باشد (و البته شاید نجاشی اشتباه کرده است و کتاب برای پسر باشد). و این طور نیست که همه علوم که نزد نجاشی بوده است نزد شیخ طوسی هم بوده باشد (یا همه علوم که نزد شیخ طوسی بوده است نزد نجاشی هم بوده باشد) و

۱ رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۱۷.

۲ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۴۰.

همین الآن راجع به خیلی از کتاب ها اشتباه می کنیم: مثلاً کتاب نوادر برای أحمد بن محمد بن عیسی است یا برای شیخ او است؟ که برخی اصرار دارند برای شیخ او می باشد و أحمد بن محمد، راوی این کتاب است. لذا این که شیخ ره نام «سالم بن ابی سلمه سجستانی» را به عنوان صاحب کتاب ذکر نکرده است دلیل نمی شود با «سالم بن مکرم» او را اشتباه گرفته باشد و شاید فکر می کرده است کتاب برای پسر او بوده است. و این که در رجال نام او را ذکر نکرده است یا به خاطر غفلت بوده است یا به این خاطر بوده است که نام او را در کتب نیافته است زیرا ایشان علم غیب نداشته و بر اساس سیر عادی و از کتب رجال قبل از خود مثل کتب ابن عقده، مطالب را جمع آوری می نمودند و سالم بن ابی سلمه سجستانی را در این کتب ندیده است و لذا ذکر نکرده است. و انصاف این است که جزم مرحوم خوئی به این که شیخ طوسی سالم بن مکرم ابی خدیجه را با سالم بن ابی سلمه سجستانی اشتباه کرده است، جزم بدون وجهی است.

### جواب سوم (وثوق به خطای شیخ ره در تضعیف)

جواب سوم که به نظر ما آمده است و آقای زنجانی نیز در کتاب خود ذکر کرده اند این است؛ شیخ طوسی در استبصار فرموده است: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي هَاشِمٍ عَنْ أَبِي خَدِيجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَعْطُوا مِنَ الزَّكَاةِ بَنِي هَاشِمٍ مَنْ أَرَادَهَا مِنْهُمْ فَإِنَّهَا تَحِلُّ لَهُمْ وَإِنَّمَا تَحْرُمُ عَلَى النَّبِيِّ ص وَعَلَى الْإِمَامِ الَّذِي يَكُونُ بَعْدَهُ وَعَلَى الْأَئِمَّةِ ع. فَهَذَا الْخَبَرُ لَمْ يَرَوْهُ غَيْرُ أَبِي خَدِيجَةَ وَإِنْ تَكَرَّرَ فِي الْكُتُبِ وَهُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لَمَّا لَا احتیاجَ إِلَى ذِكْرِهِ»<sup>۱</sup>

این که شیخ ره فرموده است «أبوخدیجه ضعیف است به خاطر دلیلی که نیازی به ذکر آن نیست» به چه معنا است و چه مطلبی وجود داشته است که شیخ ره ضعف أبوخدیجه را واضح می بیند؛ برای أبوخدیجه سوء سابقه ای یافت نمی شود جز این که در جوانی از أصحاب ابی الخطاب شد، و حاکم عباسی کوفه، أصحاب ابی الخطاب را به این خاطر که برای ابی الخطاب ادعای نبوت می کردند، از بین برد و تنها سالم بن مکرم مجروح شد و زنده ماند و به شهادت نجاشی، توبه کرد و عاقبت به خیر شد. لذا «ما لا احتیاج إلى ذكره» همان سوء سابقه أبوخدیجه است و لکن شیخ ره «ثم تاب» را فراموش کرده است؛ و اگر سوء سابقه را در نظر نگیریم، وجه ضعفی که نیاز به بیان نداشته باشد توجیه دیگری ندارد. و قطعاً روایات مربوط به بعد از توبه او

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۶.



می باشد و این احتمال عقلایی نیست که بگوییم در آیامی که با ابوالخطاب بود و جنگید، احادیثی را جعل کرده و برای بزرگان اصحاب بیان کرده و بزرگان هم این روایات را برای دیگران نقل کردند.

و نیز عقلایی نیست که بگوییم بعد از این که توبه کرد و خدمت امام صادق علیه السلام آمد به کسی نگفته باشد احادیثی که قبلاً بیان کرده است جعلی بوده است. و شیخ طوسی ره هم اشاره نکرده است که شاید این احادیث مربوط به قبل از توبه ابوخدیجه باشد بلکه به طور مطلق می فرماید ضعیف است.

لذا اگر وثوق شخصی نباشد لاًقل وثوق نوعی به خطای شیخ طوسی ره وجود دارد و لذا توثیق نجاشی و ابن فضال و ابن ابی عمیر بدون معارض می شود و لذا سند به نظر ما تمام است و مشکلی ندارد.

## بررسی دلایلی

به نظر ما دلالت روایت تمام است.

## مناقشه اول

رجل اول در روایت از تحلیل فروج سؤال کرد و رجل دوم همان کلام رجل اول را توضیح می دهد و لذا تمام فقرات «خَادِمًا يَشْتَرِيهَا<sup>۱</sup> أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثًا يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئًا أُعْطِيَهُ» مربوط به تحلیل فروج است و لذا روایت مختص به تحلیل مناکح می شود و ما به این مطلب ملتزم می شویم که اگر با مهر متعلق خمس، ازدواج موقت صورت گیرد صحیح است و اگر ازدواج دائم صورت بگیرد حازرتی ندارد؛ یعنی هر چند فقهیاً مهر حرام، ازدواج دائم را باطل نمی کند ولی ازدواج با مهر حرام مشتمل بر حازرت است و طیب ولادت کامل برای فرزندان نمی آورد؛ لکن امام علیه السلام فرمود اگر مهر متعلق حق باشد مشکلی نیست.

## جواب از مناقشه اول

انصاف این است که مختص کردن کلام رجل دوم به مناکح، خلاف ظاهر است: این که بگوییم مراد از «شَيْئًا أُعْطِيَهُ» ثمن شراء کنیز است یا مهر ازدواج است خلاف ظاهر است و ظاهر فقرات روایت این است که رجل در خواست تحلیل خود این موارد را دارد؛ نه این که از حیث مهر ازدواج بودن، ثمن شراء جاریه بودن تحلیل صورت بگیرد. و رجل دوم می گوید که حق شما در این موارد ثابت است: «کنیزی که می خرد، مهري که با آن ازدواج می کند یا خود زنی که با او ازدواج می کند در صورتی که

<sup>۱</sup> و تعبیر به «خادمة یشتريها» نکرد «استاد»

سابقه آمده بودن داشته باشد، یا میراثی که به او می رسد، چیزی که به او اعطاء می کنند» و بیان می کند که رجل اول دنبال تحلیل همه این موارد است و ظاهرش این گونه می شود «حلل لی میراثاً أصیبه، حلل لی شیئاً أعطیته». وجهی ندارد این موارد را مختص به مناکح کنیم و «شیئاً أعطیه» شامل أمراه و جاریه نمی شود و به آن ها «شیء» نمی گویند و «شیء» ظهور در جامدات یا غیر ذوی العقول دارد. و لذا انصاف این است که ظهور روایت در تحلیل خاص بعید نیست هر چند سابقاً در بحث خمس اشکال می کردیم که این روایت مختص به مناکح است.

### روایت معارض با اخبار تحلیل خاص (معتبره اُبی بصیر)

گفته می شود هر چند دو روایت دلالت بر تحلیل خاص کند و مال غیر مخمس را برای منتقل إلیه شیعه، با تمیلک یا اباحه تصرف، حلال کند؛ لکن مبتلا به معارض است؛

عَنْهُ (حسین بن سعید) عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنْ اشْتَرَى شَيْئاً مِنَ الْخُمْسِ لَمْ يَعْذِرْهُ اللَّهُ اشْتَرَى مَا لَا يَحِلُّ لَهُ.<sup>۱</sup>

هر کسی، مالی که متعلق خمس است را خریداری کند مثل این که خانه متعلق خمس را خریداری کند، نزد خداوند معذور نخواهد بود. و در روایت تعبیر «اشتری بالخمس» نکرد که مراد این باشد که ثمن متعلق خمس است بلکه ظاهر روایت این است که مثن متعلق خمس است.

اطلاق روایت شامل شیعی اثنا عشری که مال متعلق خمس را خریداری می کند، می شود و لذا با دو روایت دیگر تعارض می کند. و نسبت عموم من وجه است؛ «من اشتری من الخمس» در خصوص شراء خمس است، چه مشتری شیعه باشد و چه غیر شیعه باشد؛ ولی معتبره اُبی خدیجه و صحیح یونس در خصوص مشتری شیعه است و لکن اعم از این است که آن مال، متعلق خمس است یا متعلق حق دیگری از حق امام علیه السلام است مثل انفال و نیز غنیمت های جنگی بدون اذن امام علیه السلام که تمام آن برای امام علیه السلام است و بحث خمس مطرح نیست.

پس شراء مالی که تمام آن برای امام علیه السلام می باشد، مورد افتراق معتبره اُبوخدیجه است. و شراء غیر شیعی نسبت به مال متعلق خمس مورد افتراق معتبره اُبی بصیر است. و شراء شیعی نسبت به مال متعلق خمس، مورد اجتماع می شود و با تعارض و تساقط به عمومات وجوب خمس، رجوع می شود.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۳۳.

**جواب اول از معارضه**

مرحوم خویی فرموده است: سند روایت ضعیف است.

**اشکال در جواب اول**

سند شیخ طوسی ره صحیح است؛ شیخ طوسی به اسناد خود از حسین بن سعید نقل می کند که این اسناد صحیح است [و ما ذکرته فی هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد فقد اخبرني به الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبید الله و احمد بن عبدون کلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الولید عن ابیه محمد بن الحسن بن الولید و اخبرني به أيضا ابو الحسين ابی جید القمی عن محمد بن الحسن بن الولید عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعید، و رواه أيضا محمد بن الحسن بن الولید عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد بن محمد عن الحسين بن سعید<sup>۱</sup>]. و حسین بن سعید از فضاله از ابان بن عثمان از أبوبصیر نقل می کند و لذا سند، موثق است. و لذا اشکال باقی می ماند.

**جواب دوم**

معتبره أبوخدیجه بر معتبره أبی بصیر حاکم است؛ زیرا معتبره أبی بصیر دلالت می کند که شراء مال متعلق خمس حلال نیست و حکم اولی است؛ ولی معتبره أبی خدیجه، فرض کرده است که چیزی وجود دارد که حلال نیست و این چیزی که حلال نیست برای شیعیان حلال است «هذا لشيعةنا حلال»؛ پس معتبره أبی بصیر اصل این که خمس حق امام علیه السلام است و اقتضاء می کند مال متعلق خمس بر شما حلال نباشد را بیان می کند ولی معتبره أبی خدیجه بیان می کند که امام علیه السلام حق خود را بر شیعه حلال کرده است و شیعه از این حکم، مستثنی است.

و در تقدیم حاکم بر محکوم، اشکالی ندارد که نسبت عموم من وجه باشد و دلیل حاکم، نظارت شخصیه بر دلیل محکوم دارد. اگر کسی بگوید: معتبره أبی بصیر مختص شیعه و در خصوص خمس است (از این جهت مختص شیعه است که عامه اعتقادی به خمس ندارند تا تعبیر «من اشتری شیئاً من الخمس لم يعذره الله» در مورد آن ها بیان شود و روایت امام باقر و امام صادق نسبت به عامه، زاجریتی ندارد) و أخص از معتبره أبی خدیجه می شود و لذا معتبره أبی خدیجه بر غیر خمس حمل می شود. در جواب می گوئیم؛

<sup>۱</sup> تهذیب الأحکام، المشیخة، ص: ۶۶

مورد افتراق تنها عامه نیستند تا با کنار رفتن آن ها، روایت اخص مطلق شود بلکه روایت آبی بصیر شامل غیر شیعه اثنا عشری مثل زیدی ها، واقفی ها، فطحی ها و امثال آن می شود و بیان حکم ائمه برای آن ها عرفی بوده است و آن ها امام علیه السلام را به عنوان فقیه قبول داشته اند و مثل عامه نبوده اند و لذا مشکلی ندارد که برای آن ها بیان کنند که «من اشتری شیئاً من الخمس لم یعذر الله».

و در مورد شیعه نیز حکم اولی لولا التحلیل، همین است. و معلوم نیست در زمان صدور روایت از امام باقر علیه السلام، تحلیل امام صادق علیه السلام ثابت بوده باشد و شاید امام صادق علیه السلام دیده اند شرایط سخت می شود و به این خاطر تحلیل کرده اند؛ یعنی امام باقر علیه السلام حکم اولی را بیان کردند و در زمان حضرت همان حکم اولی برای همه ثابت بود و امام صادق علیه السلام به خاطر طلب و تقاضای مؤمنین، تحلیل ولایی کردند و تحلیل شرعی نیست تا بگوییم کشف می شود از ابتدا این حکم ثابت بوده است. و البته این تحلیل اطلاق دارد بلکه طبق روایت إلى يوم القيامة ثابت است و لذا تحلیل خاص به نظر ما ثابت است.

در جلسه بعد راجع به خرید با مال متعلق زکات، بحث خواهیم کرد.

## جلسه ۳۹ (۹۸/۰۹/۱۸)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### مسئله ۱۳ (خرید با مال غیر مزگی یا غیر مخمس)

إذا اشتری داراً من المال الغير المزکی أو الغير المخمس یكون بالنسبة إلى مقدار الزکاة أو الخمس فضولیا فإن أمضاه الحاکم ولاية على الطائفتین من الفقراء و السادات یكون لهم فیجب علیه أن یشتری هذا المقدار من الحاکم و إذا لم یمض بطل و تكون باقیة على ملک المالك الأول

#### خلاصه ای از بحث خرید با مال غیر مخمس

بحث در این بود که اگر کسی با ثمن متعلق خمس یا زکات، خانه ای خریداری کند، حکم نماز در آن خانه چیست؟ راجع به خرید خانه با ثمن متعلق خمس بحث شد؛ نتیجه این شد که اگر ثمن، کلی فی الذمه باشد، خانه بر مشتری مباح است و اگر مالک قبلی خانه، شیعه اثنا عشری باشد ادای ثمن با ثمن متعلق خمس صحیح است و ذمه مشتری به خمس مشغول خواهد بود.

و اگر ثمن شخصی باشد و با عین پول متعلق خمس، خانه را خریداری کرده باشد؛ طبق نظر مرحوم خویی و مرحوم تبریزی و آقای سیستانی که فرموده اند اخبار تحلیل ظهور در امضای معامله دارد، خمس از ثمن به خانه منتقل می شود و یک پنجم خانه ملک اصحاب خمس می شود و تصرف مشتری در خانه قبل از آدای خمس آن جایز نخواهد بود.

در حالی که طبق نظر مشهور که اخبار تحلیل را در مورد شیعی غیر ملتزم به آدای خمس، قبول ندارند، خرید نسبت به یک پنجم خانه فضولی است و تا حاکم شرع آن را امضاء نکند، یک پنجم خانه بر ملک بایع باقی می ماند و این مطلب به نفع مشتری است زیرا چه بسا مشتری می گوید مطمئن هستم که مالک راضی است در این خانه تصرف کنم و اهمیتی نمی دهد که ثمن متعلق خمس است یا متعلق خمس نیست و با گرفتن پول متعلق خمس هم راضی است که در خانه تصرف صورت بگیرد.

## خرید با مال زکوی

راجع به نحوه تعلق زکات در ضمن مسأله ۹ لباس مصلی به صورت مفصل بحث کردیم؛

## نحوه تعلق زکات به مال

### ۱- به نحو شراکت

خلاصه بحث این شد که در بحث زکات یک مبنا شرکت اصحاب زکات - یعنی عنوان فقراء - در مال متعلق زکات است؛ مثلاً اصحاب خمس در ۴۰ گوسفند به اندازه یک گوسفند شریک اند؛

۱- امام ره قائل به شرکت در عین به نحو اشاعه شدند و لذا یک چهارم زکات ملک اصحاب زکات می شود.

۲- مرحوم خویی و مرحوم صدر و مرحوم تبریزی قائل شده اند که شرکت اصحاب زکات در مال به نحو شرکت در مالیت است؛ یعنی مالیت یک چهارم گوسفند ها ملک اصحاب زکات است؛ در این صورت تصرف، جایز نیست؛ مثل زوجه که از قیمت و مالیت یک هشتم بناء، ارث می برد که تصرف در خانه، تصرف در مالی است که یک هشتم مالیت آن ملک غیر است و لذا «لایحل مال امری مسلم إلا بطیبة نفسه» شامل آن می شود.

۳- برخی مثل صاحب عروه قائل به شرکت به نحو کلی فی المعین شده اند و معروف است که مشهور نیز قائل به این نظر شده

اند؛ یعنی از این چهل گوسفند یک گوسفند به نحو کلی فی المعین برای اصحاب زکات است و تصرف در تمام این چهل گوسفند به صورت یکجا حرام خواهد بود ولی تصرف در ۳۹ گوسفند اشکالی ندارد؛ توجه شود که از نظر عرف در کلی فی المعین، تملیک عین خارجی صورت می گیرد و یک فرد معین به صورت مردّد ملک اصحاب زکات است و فرد مردّد به نظر

عرف، اشکال ندارد؛ لذا اگر چهل گوسفند شیرده باشند این منفعت برای أصحاب زکات نیز ثابت می شود؛ شبیه این که اگر کسی یکی از دو مرغ را به نحو کلی فی المعین به دیگری بفروشد و هر دو مرغ، تخم گذاشتند در نظر عرف یکی از دو مرغ خارجی برای خریدار است و یکی از دو تخم مرغ نیز برای او خواهد بود؛ در حالی که در کلی فی الذمه که مرغ خارجی به ملک خریداری در نمی آید منفعتی به خریدار نمی رسد و هر دو تخم مرغ برای فروشنده خواهد بود. در خرید به نحو کلی فی المعین و کلی فی الذمه، فتوا بر همین است و ارتکاز نیز به همین شکل است.

این مطلب در صورتی است که زکات به نحو شرکت باشد و به نظر ما ظاهر أدله همین است «ان الله أشرك الفقراء فی أموال الأغنياء» [مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَشْرَكَ بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ وَالْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَصْرِفُوا إِلَى غَيْرِ شُرَكَائِهِمْ]؛ در این روایت تعبیر به «أشرك» کرد و ظاهر آن شرکت است حال یا به نحو اشاعه در عین (که نظر امام ره است) یا به نحو شرکت در مالیت (که نظر مرحوم خوئی است) و یا به نحو کلی فی المعین (که نظر صاحب عروه است).

## ۲- از قبیل حق

اگر بگوئیم زکات به نحو تعلق حق است، باید بررسی کنیم این حق به چه نحوی است؛

۱- اگر تعلق حق زکات به نحو حق الجنایه باشد مانع از بیع نخواهد بود؛ حق الجنایه این است که اگر عبدی، مؤمنی را به قتل برساند، ولی مقتول حق الجنایه دارد و می تواند این عبد را تملک کند و یا او را قصاص کند؛ لکن این حق الجنایه مانع از بیع عبد نیست و مالک می تواند عبد را بفروشد و این عبد، متعلقاً لحق الجنایه به مشتری منتقل می شود و اساساً ولی مقتول دیگر با مالک اصلی کاری ندارد و سراغ مشتری می رود (و فرض این است که مشتری عالم به تعلق مذکور می باشد و خیار غبنی برای او ثابت نیست). لذا اگر زکات به نحو حق الجنایه باشد در صورتی که مالک، چهل گوسفند را بفروشد از حق الزکاة بری می شود.

۲- و اگر تعلق حق الزکاة به نحو حق الرهانه باشد، طبق نظر مشهور مانع از بیع خواهد بود.

نکته: کسانی که خانه خود را رهن بانک قرار می دهند در صورتی که این رهن، رهن شرعی باشد در فروش آن مشکل پیدا می کنند؛ زیرا مشهور بیع مال مرهون را صحیح و نافذ نمی دانند (ولی به نظر ما همان طور که مرحوم خوئی و مرحوم تبریزی فرموده اند بیع مال مرهون صحیح و نافذ است)؛ البته مشهور در صحت رهن، قبض را معتبر می دانند و چون در عمده رهن

های بانکی قبض صورت نمی گیرد و سند به نام بانک زده نمی شود بلکه در سند می نویسند که رهن بانک است، مشکلی ایجاد نمی شود؛ لکن اگر رهن، شرعی باشد بیع آن مشکل می شد و به نظر مشهور رهن و مرهون ممنوع التصرف اند «الراهن و المرهون کلاهما ممنوعان من التصرف». و أمثال این خلأها در قانون وجود دارد و اگر کسی پیگیر باشد می تواند از آن سوء استفاده کند و مثلاً اگر خانه ای که رهن بانک بوده است را به کسی می فروشد و وقتی قیمت خانه چند برابر می شود از این حکم مشهور استفاده می کند و می گوید بیع مال مرهون شرعاً و قانوناً نافذ نیست و خانه را پس می گیرد.

### نظر آقای سیستانی

۳- آقای سیستانی فرموده اند: از روایتی استفاده می شود زکات به نحو حق است و به نحو شرکت (در مالیت یا اشاعه یا کلی فی المعین) نیست؛ و این حق مانند حق جنایه و حق رهانه نیست بلکه به نحو حق آخری است.<sup>۱</sup>

مستند آقای سیستانی صحیحہ عبدالرحمن بصری است؛

حَمَّادُ بْنُ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ لَمْ يَزَكَّ إِبْلَهُ أَوْ شَاتَهُ عَامِينَ فَبَاعَهَا عَلَى مَنْ اشْتَرَاهَا أَنْ يَزَكِّيَهَا لِمَا مَضَى قَالَ نَعَمْ تَتَّخِذُ مِنْهُ زَكَاتَهَا وَيَتَّبِعُ بِهَا الْبَائِعَ أَوْ يُؤَدِّي زَكَاتَهَا الْبَائِعُ.<sup>۲</sup>

شخصی گوسفندانی داشت که زکات به آن ها تعلق گرفت (یعنی در بیابان می چریدند) و زکات آن ها را در دو سال پرداخت نکرد (برای این که فرض شود دو سال زکات به آن تعلق گرفته است باید بگوییم بیش از چهل گوسفند داشته است تا اگر در سال اول یک گوسفند به عنوان زکات خارج شد چهل گوسفند دیگر باقی بماند) و این گوسفندان را به مشتری فروخت؛ آیا مشتری وظیفه دارد زکات این گوسفندان را پرداخت کند؟ حضرت فرمود: بله زکات از مشتری گرفته می شود؛ ولی مشتری هم به بایع رجوع می کند و مقدار زکاتی که از او گرفته اند را از بایع می گیرند؛ مگر این که خود بایع زکات گوسفندان را بدهد که در این صورت مشتری بری می شود.

آقای سیستانی فرموده اند: از این روایت نکاتی استفاده می شود؛

<sup>۱</sup> الأقوى أن الزكاة حق متعلق بالمعين، لا على وجه الإشاعة، ولا على نحو الكلي في المعين، ولا على نحو حق الرهانة، ولا على نحو حق الجناية، ولا على نحو الشركة في المالية، بل على نحو آخر، وإذا باع المالك ما تعلق به الزكاة قبل إخراجها صح البيع على الأظهر سواء وقع على جميع العين الزكوية أو على بعضها المعين أو المشاع، ويجب على البائع إخراج الزكاة ولو من مال آخر، وأما المشتري القابض للمبيع فإن اعتقد أن البائع قد أخرجها قبل البيع أو احتمل ذلك لم يكن عليه شيء ولا فيجب عليه إخراجها، فإن أخرجها وكان مغروراً من قبل البائع جاز له الرجوع بها عليه. منهاج الصالحين، السيد علي السيستاني، ج ۱، ص ۳۶۶.

<sup>۲</sup> الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۵۳۱.

أول: از روایت استفاده می شود که معامله صحیح است؛ زیرا تعبیر به «یتبع بها البایع» می کند و اگر بیع، نسبت به یک چهلیم نافذ نمی بود و فضولی می بود، مشتری یک چهلیم ثمن المسمی را از بایع پس می گرفت؛ لکن در روایت بیان شده است که از مشتری یک گوسفند یا پول به روز آن را که چه بسا بیشتر یا کمتر از ثمن المسمی است، أخذ می شود و مشتری نیز همان مقداری که از او أخذ شده است را از بایع أخذ می کند.

لذا ثابت می شود تعلق زکات به نحو حق است و به نحو شرکت در عین نیست و گرنه بیع، فضولی می شد.

دوم: از روایت استفاده می شود که تعلق زکات به نحو حق الرهانه نیست؛ زیرا اگر به نحو حق الرهانه می بود، مانع از نفوذ بیع می شد در حالی که امام علیه السلام در روایت، حکم به نفوذ بیع کردند.

سوم: از روایت استفاده می شود که تعلق حق زکات به نحو حق الجنایة نیست؛ زیرا در حق الجنایة، مالک أول نسبت به عبد قاتل بیگانه می شود (و فرض هم این است که مشتری عالم به حال است و خیار غبن برای او ثابت نیست تا اعمال خیار کند) و ولی مقتول دیگر نمی تواند سراغ مالک أول برود بلکه باید سراغ مشتری عبد برود؛ در حالی که در روایت راجع به حق زکات بیان می کند «یتبع بها البایع أو یودی زکاتها البایع» یعنی ذمه بایع به زکات مشغول شده است.

### مناقشه

هر چند فرمایش آقای سیستانی دقیق است و لکن اشکال دارد؛

ظاهر «ان الله أشرك الفقراء في أموال الأغنياء» و ظاهر «فيما سقت السماء العشر» و ظاهر «في كل أربعين شاة شاة» شرکت است و نمی توان انکار کرد که ظاهر این موارد شرکت است؛ و به نظر ما این روایت صحیحه، صلاحیت قرینیت بر نفی شرکت و اثبات حق بودن زکات ندارد؛ زیرا این که حضرت فرمودند «زکات بر مشتری واجب شده و از او أخذ می شود» شاید به این جهت باشد که مشتری بر مال زکات، مستولی شده است و بر آن ید گذاشته است و باید این مال زکوی را به أصحاب زکات بدهد؛ مثل این که طلا فروشی طلایی خریداری کند و متوجه شود غصبی بوده است که نمی تواند بگوید طلا را پس می دهم و پول را پس می گیرم زیرا این شخص طلا فروش، بر این طلا، ید گذاشته است و حق ندارد آن را به سارق پس بدهد و باید مالک اصلی را پیدا کند و اگر پیدا نکرد آن را صدقه دهد؛ حال اگر توانست پول خود را از سارق پس می گیرد.

و البته شارع در مورد زکات، تعبداً فرموده است اگر این وظیفه را انجام دادی و زکات را پرداخت کردی، به مقداری که زکات می دهی می توانی از بایع بگیری (در حالی که در مثال مذکور، طلا فروش تنها می تواند به مقدار ثمنی که به سارق داده است مطالبه کند و نمی تواند به مقدار پول طلا از سارق، مطالبه کند)؛ حال یا از این باب که بعد از ادای زکات، مالک می شود و از



باب «من باع ثم ملک» است و یا این که از باب تعبّد خاص است و دلیل نمی شود که بگوییم از ابتدا، بیع نافذ است بلکه بعد از این که مشتری، زکات را أداء کرد شارع تعبّد کرده است که مالک چهل گوسفند شده است و بعد از ادای زکات توسط مشتری معامله را امضاء کرده است و مشتری حق دارد به نرخ روز از بایع بگیرد.

و لذا از روایت کشف نمی شود که از ابتدا معامله نافذ بوده است و مشتری حق تصرف در این چهل گوسفند را داشته است و تنها یک تکلیفی به عهده مشتری بوده است که زکات را پرداخت کند و قبل از ادای زکات، تصرف متلف انجام ندهد. لذا روایت بیش از این ظهور ندارد که بعد از ادای زکات توسط مشتری، معامله نافذ می شود و مثنی ملک او می شود؛ و از روایت نمی توان استفاده کرد که از ابتدا معامله نافذ بوده است زیرا در روایت بیان نشده است که مشتری از ابتدا مالک چهل گوسفند است بلکه در روایت بیان شده است که مشتری زکات این چهل گوسفند را بدهد به این خاطر که بر مال فقراء استیلاء پیدا کرده است و نباید آن را به بایع پس بدهد که بایع زکات را پرداخت نمی کند و زکات هم ملک بایع نیست که به او داده شود و ملک فقراء است و باید به فقراء داده شود. و شارع بعد از ادای زکات توسط مشتری حکم به نفوذ بیع سابق می کند. و توجه شود بناء نیست همه احکام را به قواعد برگردانیم و در اینجا تعبّد خاص صورت گرفته است و مشکلی ندارد.

و توجه شود که وقتی بیع و خرید چهل گوسفند در مقابل چهل میلیون نافذ شود، بایع، ضامن ثمن المثل گوسفند خواهد بود و مشتری نمی تواند ثمن المسمی را اخذ کند. و «من باع ثم ملک» از باب تعبیر معروف باب است و در صورتی که بایع زکات را پرداخت کند این تعبیر صادق است ولی اگر مشتری زکات را پرداخت کند شبیه «من باع ثم ملک» خواهد بود و شارع بعد از ادای زکات توسط مشتری، حکم به نفوذ معامله سابق می کند و کأنّ مشتری مالک این چهل گوسفند شده است و مشتری می تواند پول زکات را به این خاطر که در ابتدا به عهده بایع بوده است، اخذ کند.

ممکن است کسی ادّعا کند؛ روایت اطلاق دارد و اگر مشتری هنوز چهل گوسفند را در اختیار نگرفته باشد و ید بر آن پیدا نکرده باشد این روایت شاملش می شود و مشتری باید زکات را پرداخت کند و از این اطلاق فهمیده می شود معامله نافذ است زیرا در این صورت توجیه استیلاء و ید داشتن وجود ندارد.

در جواب این ادّعا می گوییم؛ اگر این اطلاق ثابت شود ظهور عرفی در امضای معامله پیدا خواهد کرد و لکن به نظر ما این روایت انصراف به فرضی است که مشتری این گوسفندان را تحویل گرفته است و تعبیر «تؤخذ منه زکاتها» ظاهر در این است که متعلّق زکات در دست مشتری است که از او می گیرند. و نیز اگر مشتری ید نداشته باشد خلاف مرتکز است که وظیفه ای نسبت به پرداخت زکات داشته باشد.

خلاصه این که: به نظر ما این روایت ظهوری در نفوذ معامله از ابتدا ندارد و لذا ما بر همان ظهور اولی أدله که شرکت است پایبند می مانیم.

## جلسه ۴۰ (۹۸/۰۹/۱۹)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### مسأله ۱۴

من مات و علیه من حقوق الناس كالمظالم أو الزكاة أو الخمس لا يجوز لورثته التصرف في تركته و لو بالصلاة في داره قبل أداء ما عليه من الحقوق

«مظالم» عبارت از اموالی است که شخص از مردم تلف کرده است و ضامن آن ها شده است که اگر صاحبان آن ها را می شناسد باید به خود آن ها بدهد و اگر نمی شناسد باید با اجازه حاکم شرع از باب مجهول المالک به فقیر صدقه دهد؛ و افرادی که اموال دولتی در کشور های اسلامی را اتلاف می کنند اگر می توانند به همان اداره، که مالک آن اموال است، برگردانند باید به همان اداره برگردانند و اگر نمی توانند باید صدقه دهند و این هم از قبیل ردّ مظالم است. [نکته: دولت حتی به نظر قائلین به نظریه مجهول المالک بودن اموال دولتی، صلاحیت مالک شدن دارد ولی نیاز به تنفیذ حاکم شرع دارد و حاکم شرع تنفیذ کرده است و اموال وزارت خانه و اداره ملک آنها می باشد و لذا تصرف در آن موجب ضمان است]

صاحب عروه فرموده است: اگر ذمه میت به مظالم یا خمس یا زکات مشغول باشد، ورثه نمی توانند در ترکه تصرف کنند و حتی نماز در خانه قبل از أداء حقوق مذکور، جایز نیست.

راجع به زکات و خمس، دو فرض وجود دارد؛ گاهی به عین تعلّق گرفته است و گاهی به ذمه آمده است و میت، بدهکار خمس و زکات است؛ مثل این که مال متعلّق خمس و زکات را اتلاف کرده باشد که زکات و خمس به ذمه او خواهد آمد. حکم این دو متفاوت است.

### حکم تعلّق خمس و زکات به عین مال

اگر زکات و خمس به عین مال تعلّق گرفته باشد؛ حکم این صورت، شبیه مسأله سابق می شود (مسأله قبل راجع به خرید با مال غیر مخمس و غیر مزکی بود و این فرض، ارث بردن مال غیر مخمس و غیر مزکی است) و طبیعتاً مشهور می فرمایند ورثه باید خمس را أداء کنند و اصحاب خمس به مقدار خمس با ورثه شریک اند و تصرف در آن جایز نیست.

و اگر کسی در خمس مبنای اشاعه در عین را قبول کند عدم جواز تصرف واضح خواهد بود. و نیز اگر کسی قائل به اشاعه در مالیت شود و قائل باشد که در فرض شرکت در مالیت، تصرف بدون اذن شریک جایز نیست، ورثه حق تصرف نخواهند داشت. و اگر کسی مانند صاحب عروه و آقای زنجانی قائل شود که تعلق خمس به نحو کلی فی المعین است، تصرف در خانه در صورتی که غیر از خانه، مال دیگری نداشته باشد، جایز نخواهد بود و نیز اگر یک خانه متعیناً متعلق خمس باشد تصرف در آن جایز نیست چون تصرف در خانه، عرفاً تصرف در تمام خانه می باشد (و البته اگر تصرف در بخشی از خانه، تصرف در تمام خانه محسوب نشود تا به اندازه چهار پنجم حق تصرف خواهد داشت)؛ ولی اگر خمس مثلاً به پنج واحد خانه تعلق گرفته باشد ورثه می توانند در چهار خانه تصرف کنند ولی حق تصرف در همه این خانه ها را ندارند و یک خانه را باید باقی بگذارند. این مطلب با قطع نظر از اخبار تحلیل است.

### بررسی شمول اخبار تحلیل خاص راجع به ارث

در صورتی که میت از روی عصیان یا جهل (ولو جهل قصوری؛ مثل این که مقلد کسی است که قائل به عدم لزوم خمس در هدیه باشد) یا نسیان، خمس را نپرداخته باشد، و آن اموال به ورثه ارث برسد، راجع به شمول اخبار تحلیل خاص نسبت به ارث اختلاف است؛

مرحوم خویی فرموده است: اگر خمس به عین تعلق گرفته باشد «تقع فی ایدینا الاموال» [که در روایت مربوط به تحلیل خاص بیان شده است: وَ رَوَى عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْقَمَاطِينَ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ تَقَعُ فِي اَيْدِيْنَا الْاَرْبَاحُ وَالْاَمْوَالُ وَتِجَارَاتُ نَعْرِفُ اَنْ حَقَّكَ فِيهَا ثَابِتٌ وَاِنَّا عَنْ ذَلِكَ مُقَصِّرُونَ فَقَالَ عَ مَا اَنْصَفْنَاكُمْ اِنْ كَلَفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ<sup>۱</sup>] صدق می کند ولی اگر خمس به ذمه میت آمده باشد دین میت خواهد بود و لذا طبق دلیل «من بعد وصیه یوصی بها او دین» از ابتدا ما بقی دین و وصیت، به ارث می رسد و دین و وصیت به ورثه منتقل نمی شود و چون به ورثه منتقل نمی شود، تعبیر «تقع فی ایدینا» صدق نمی کند. البته مرحوم خویی در بحث استدلالی چنین می فرماید ولی در فتوا احتیاط می کنند که ورثه، خمس را در هر دو صورت پرداخت کنند

در مقابل تفصیل مرحوم خویی بین دین بودن خمس و عین بودن خمس، دو نظر وجود دارد؛

آقای سیستانی فرموده اند: چه خمس به عین تعلق گرفته باشد و چه به ذمه میت آمده باشد عرفاً «تقع فی ایدینا الاموال» صدق می کند و نیز تعبیر «میراثاً یصیه» [که در روایت دیگر اخبار تحلیل خاص بیان شده است: عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنْ

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۲، ص ۴۴.

الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلَلٌ لِي الْفُرُوجَ فَفَرَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِمًا يَشْتَرِيهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثًا يَصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئًا أُعْطَاهُ<sup>۱</sup> قَالَ هَذَا لِشَيْعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدُ مِنْهُمْ وَالْغَائِبُ وَالْمَيِّتُ مِنْهُمْ وَالْحَيُّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَاللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَلَا وَاللَّهِ مَا أُعْطِينَا أَحَدًا ذِمَّةً وَمَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَّةً وَلَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيثَاقٌ<sup>۲</sup> [صدق می کند؛ بلکه به نظر مشهور که مطابق با نظر آقای سیستانی است اگر میت دینی داشته باشد تمام ترکه متعلقاً لحق الدیّان به ورثه منتقل می شود؛ لذا طبق نظر مشهور، تعبیر «تقع فی اَیْدینا الأموال، میراثاً یصیبهِ» حقیقتاً صدق می کند. و طبق نظر مرحوم خوئی که مقدار خمس بر ملک میت باقی می ماند و به ورثه منتقل نمی شود، نیز عرفاً تعبیر مذکور صدق می کند؛ یعنی با قطع نظر از حق امام علیه السلام، تقع فی اَیْدینا الأموال یا میراثاً یصیبهِ، حاصل شده است. و انصافاً این مطلب آقای سیستانی، مطلبی کاملاً عرفی است.

مرحوم تبریزی فرموده اند: اخبار تحلیل خاص مطلقاً شامل ارث نمی شود؛ در مورد خمسی که به ذمه آمده است به این جهت که دین بر ملک میت باقی می ماند و به ورثه منتقل نمی شود و لذا «تقع فی اَیْدینا، میراثاً یصیبهِ» صدق نمی کند. و اما در مورد خمسی که به عین تعلّق گرفته است به این دلیل که از وجود تحلیل در این موارد عدم تحلیل لازم می آید و هر آن چه از وجودش عدمش لازم آید باطل است؛ توضیح این که مفاد اخبار تحلیل، انتقال خمس از عین به ذمه ی منتقل منه (که در مقام مورث میت است) است، تا این که منتقل الیه (که در مقام ورثه هستند) بدون مانع مالک عین شود؛ حال آن که أدله «الارث بعد الدین» دلالت بر آن دارد که اموال میت مادامی که دیون میت - و از جمله خمسی که به ذمه ی وی است - اداء نشود به ورثه انتقال نمی یابد. لذا به دلالت اخبار تحلیل خمس متعلق به عین مبدل به دین در ذمه ی میت شده و ماترک به مقدار دین مذکور به ورثه انتقال نمی یابد. مرحوم استاد به همین مقدار برای ما توضیح دادند و ما در این مطلب اشکال می کنیم که «أو میراثاً یصیبهِ»، «تقع فی اَیْدینا الأموال» اطلاق دارد و شامل دین و عین خمس می شود و وقتی عین متعلّق خمس به ورثه تحلیل می شود خمس به ذمه میت می آید و در صورتی که میت، وصیت نکرده باشد لزومی ندارد خمس پرداخت شود؛ خمس حق امام علیه السلام است که در مورد ارث نیز تحلیل نسبت به آن صورت گرفته است و خمس به ذمه میت منتقل می شود.

<sup>۱</sup> در وسائل «اعطیه» دارد.

<sup>۲</sup> استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۸.

البته مرحوم صاحب حدائق راجع به تحلیل خمس نسبت به سادات فرموده اند: تحلیل خمس، تحلیل ولایی است و هر امامی نسبت به زمان خود، نسبت به اهل زمان خود تحلیل کرده است؛ و امام زمان عج در توقیع اسحاق بن یعقوب فرموده است «و أما الخمس فقد ابیح لشیعتنا إلى أن يظهر أمرنا»<sup>۱</sup>. و ایشان فرموده است: البته حق سادات را نمی توان ضایع کرد و امام علیه السلام نمی تواند سادات را، که نمی توانند از زکات استفاده کنند، از حق خمس محروم کند و لذا سهم سادات بخشیده نشده است.

جواب این کلام صاحب حدائق این است که: تمام خمس حق امام است و در توقیع نیز تعبیر به «و أما الخمس فقد ابیح لشیعتنا» شده است که ظاهر روایت تحلیل تمام خمس است و لذا برای تأمین سادات فقیر باید راه دیگری در پیش گرفته شود؛ مثل این که قائل به تحلیل خاص شده و بگوییم مفاد تحلیل خاص، صرفاً تحلیل برای نفر دست دوم است و از طرفی مردمی که خمس پرداخت می کنند کم نیستند لذا می توان نیاز سادات را از خمسی که اشخاص به عنوان دست اول پرداخت می کنند تأمین کرد.

البته ما سند توقیع اسحاق بن یعقوب که در صدر آن تعبیر «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا» و در ذیل آن تعبیر «و أما الخمس فقد ابیح لشیعتنا» وارد شده است، را قبول نداریم و اسحاق بن یعقوب توثیق ندارد. و دلالت روایت را نیز در محل بحث قبول نداریم؛ زیرا احتمال دارد «ال» در کلمه «الخمس» ذکر باشد؛ زیرا اسحاق بن یعقوب می گوید مسائلی بود که بر من مشکل بود و از ناحیه مقدسه سؤال کردم و جواب آن آمد، و در روایت سؤال بیان نشده است و تنها جواب بیان شده است و در جواب چنین آمده است «و أما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا، و أما الخمس فقد ابیح لشیعتنا» و لذا احتمال دارد که مراد از «الخمس» خمسی باشد که سائل در سؤال خود مطرح کرده است و

<sup>۱</sup> توقیع اسحاق بن یعقوب: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكَلِينِيُّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُمَانَ الْعَمَرِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ يُوصَلَ لِي كِتَابًا قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسْأَلٍ أَشْكَلْتُ عَلَى فَوْرَةِ التَّوْقِيعِ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ الزَّمَانِ ع- أَمَا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ أَرَشَدَكَ اللَّهُ وَ تَبَيَّنَكَ وَ وَفَّكَ مِنْ أَمْرِ الْمُنْكَرِينَ لِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِنَا وَ بَنِي عَمَّنَا فَأَعْلَمَ أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ بَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ وَ مَنْ أَنْكَرَنِي فَلَيْسَ مِنِّي وَ سَبِيلُهُ سَبِيلُ ابْنِ نُوحٍ وَ أَمَا سَبِيلُ ابْنِ عَمِّي جَعْفَرٍ وَ وَلَدِهِ فَسَبِيلُ إِخْوَةِ يُوسُفَ ع وَ أَمَا الْفُقَاعُ فَشُرْبُهُ حَرَامٌ وَ لَا بَأْسَ بِالسَّلَامِ وَ أَمَا أَمْوَالُكُمْ فَلَا تَقْبَلُهَا إِلَّا لِتُطَهَّرُوا فَمَنْ شَاءَ فَلْيَصِلْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَقْطَعْ وَ مَا آتَانَا اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ وَ أَمَا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ وَ كَذَبَ الْوَاقُونَ- وَ أَمَا قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْحُسَيْنَ لَمْ يَقْتُلْ فَكَفَرٌ وَ تَكْذِيبٌ وَ ضَلَالٌ وَ أَمَا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رَوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ وَ أَمَا مُحَمَّدُ بْنُ عُمَانَ الْعَمَرِيَّ فَرْضَى اللَّهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِيهِ مِنْ قَبْلِ فَإِنَّهُ نَقِيٌّ وَ كِتَابُهُ كِتَابِي وَ أَمَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَهْرَبَارٍ الْأَهْوَازِيُّ فَسَيُصْلِحُ اللَّهُ قَلْبَهُ وَ يَزِيلُ عَنْهُ شَكَّهُ وَ أَمَا مَا وَصَلْنَا بِهِ فَلَا قَبُولَ عِنْدَنَا إِلَّا لِمَا طَابَ وَ طَهَّرَ وَ تَمَنَّى الْمُغْنِيَةَ حَرَامٌ وَ أَمَا مُحَمَّدُ بْنُ شَاذَانَ بْنِ نَعِيمٍ فَإِنَّهُ رَجُلٌ مِنْ شِيعَتِنَا أَهْلُ الْبَيْتِ وَ أَمَا أَبُو الْخَطَّابِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي زَيْنَبٍ الْأَجْدَعِيُّ مَلْعُونٌ وَ أَصْحَابُهُ مَلْعُونُونَ فَلَا تَجَالِسْ أَهْلَ مَقَالَتِهِمْ فَإِنِّي مِنْهُمْ بَرِيٌّ وَ أَبَائِي ع مِنْهُمْ بَرَاءٌ وَ أَمَا الْمُتَلَبِّسُونَ بِأَمْوَالِنَا فَمَنْ اسْتَحْلَ مِنْهَا شَيْئًا فَآكَلَهُ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ النَّيِّرَانَ وَ أَمَا الْخُمْسُ فَقَدْ ابْيَحَ لَشِيعَتِنَا وَ جَعَلُوا مِنْهُ فِي حُلٍّ إِلَى وَ قْتِ ظُهُورِ أَمْرِنَا لِطَيْبٍ وَ لَا دُثْبٍ وَ أَمَا نَدَامَةُ قَوْمٍ شَكُّوا فِي دِينِ اللَّهِ عَلَى مَا وَصَلُونَا بِهِ فَقَدْ أَقْلَنَّا مَنْ اسْتَقَالَ فَلَا حَاجَةَ إِلَى صَلَةِ الشَّاكِّينَ... . احتجاج، احمد بن علي طبرسي، ج ۲، ص ۴۶۹.

احتمال دارد خمسی که سائل در سؤال خود مطرح کرده است مربوط به اموالی بوده است که از دیگران، در حالی که متعلق خمس است، به دست شخص دوم می رسد.

علاوه بر این که احتمال دارد: اباحه در روایت مربوط به تحلیل مناکح باشد و ربطی به تحلیل خاص نداشته باشد و تعبیر «لتطیب ولادتهم» قرینه متصله بر این مطلب است؛ و اگر توسعه دهیم نهایت شامل مناکح و مآکل می شود که راجع به حلیت این دو روایت صحیحہ داریم «سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع هَلَكَ النَّاسُ فِي بُطُونِهِمْ وَ فُرُوجِهِمْ لَأَنَّهُمْ لَمْ يُؤَدُّوا إِلَيْنَا حَقَّنَا أَلَا وَ إِنَّا شَيْعَتَنَا مِنْ ذَلِكَ وَ آبَاءُهُمْ فِي حِلٍّ»<sup>۱</sup> که این روایت را از اخبار عام تحلیل شمرده اند و بحث از آن و جواب هایی که علماء داده اند، مفصل است.

نکته: اگر میت وصیت کرده باشد خمس مالش را در راه خیر مصرف کنند، باید به وصیت او عمل شود و تعبیر «تقع فی ایدینا» مربوط به اموالی است که متعلق خمس است و به افراد می رسد و ربطی به وصیت به خمس ندارد.

خلاصه این که: بیان شد که خمس و زکات گاهی به عین تعلق گرفته اند که حکم آن، همان حکم در مسأله سابق است. و راجع به این که اخبار تحلیل شامل اخبار ارث می شود یا نه، بحث کردیم. و البته صاحب عروه تعلق خمس را به نحو کلی فی المعین می دانند و لذا علی القاعده تصرف در یک پنجم خانه اشکالی ندارد و شاید صاحب عروه فرض کرده است که آمدن به خانه و تصرف در خانه، تصرف در تمام خانه است.

### حکم تعلق خمس و زکات به ذمه میت

لکن اصل این مسأله راجع به دیون میت است و بیان می کند که دین میت نسبت به مظالم و خمس و زکات، مانع از تصرف ورثه است و حتی نماز ورثه در خانه میت جایز نیست؛

اشکال ما به صاحب عروه این است که: چه وجهی برای منع ورثه از تصرف در ترکه وجود دارد؛

۱- اگر دین مستوعب باشد که بحث مسأله بعد صاحب عروه است و به زودی بحث خواهیم کرد.

و البته امام ره در دین مستوعب نیز فرموده اند: تصرفات متعارف ورثه مثل نماز خواندن، مجلس گرفتن جایز است؛ البته ما شبهه داریم و سیره در دین مستوعب برای ما روشن نیست؛ زیرا سیره ها بیشتر در دین غیر مستوعب قابل احراز است و تعداد

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۸.

ورثه‌کسته‌هایی که تمام دارایی آن‌ها مکفی به دین نباشد خیلی کم است و احراز این که ورثه‌های این اشخاص نیز در ترکه تصرف می‌کردند مشکل است.

۲- اگر دین، غیر مستوعب باشد اشکال ما به صاحب عروه این است که؛

اولاً: سیره قطعیه وجود دارد که ورثه در ترکه تصرف می‌کردند؛ زیرا به هر حال نوعاً مردم بدهکار بوده‌اند و از دنیا می‌رفتند ولو این که به قصاب محل و مغازه دار محل یا حمامی محل، بدهکار باشند و فوت با بدهکاری در بین معصومین هم وجود داشته است؛ «مات النبی و علیه دین، مات علی و علیه دین، مات الحسن و علیه دین، مات الحسین و علیه دین» و با این که نوعاً اموات، بدهکار بوده‌اند ولی ورثه آن‌ها در اموال آن‌ها قبل از ادای دین، تصرف می‌کردند و لذا حرمت تصرف خلاف سیره قطعیه متشرعه است.

ثانیاً از نظر فنی نیز باید بررسی کنیم؛

۱- اگر بگوییم دین، مانع از ارث نیست و ترکه متعلقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می‌شود و مراد از «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» بعدیت تراحمیه است؛ یعنی هر چند ترکه به ورثه منتقل می‌شود ولی حق دیان در مقام أداء مقدم بر ارث است و ارث نباید مانع از حق دیان شود؛ مانند تعبیر «أنا مسلم قبل أن أكون عراقياً» که مراد آن، بعدیت تراحمیه است یعنی در هنگام تراحم بین مسلم بودن و عراقی بودن، مقتضای مسلم بودن را تقدیم می‌کنم؛ و این نظر، نظر مشهور است و آقای سیستانی مدافع این نظریه می‌باشد؛ طبق این نظر، تصرف ورثه در ترکه تا جایی که موجب تضییع حق دیان نباشد اشکالی ندارد.

۲- و اگر بگوییم بعدیت در ارث، بعدیت رتبه و لحاظیه است؛ یعنی مقدار دین بر ملک میت باقی می‌ماند و ما عدا آن به ورثه منتقل می‌شود (و به تعبیر عرفی معنای «الارث بعد الدین» این است که مقدار دین به کنار، بقیه به ارث می‌رسد) و میت با ورثه به نحو کلی فی المعین شریک خواهد بود؛ زیرا مقدار دین معین است و سهم مشاع (مثل یک سوم، یک پنجم) نیست و لذا ظهور در کلی فی المعین دارد، (کما این که اگر میت وصیت کند که یک میلیون از اموال برای زید است ظاهرش این است که این یک میلیون را موصی له مالک است و لذا اگر ارث میت بعد از موتش کم یا زیاد شود سهم موصی له تغییر نمی‌کند؛ در حالی که اگر به نحو مشاع می‌بود و مثلاً یک دهم برای موصی له می‌شد، با کم و زیاد شدن ارث، سهم موصی له نیز تغییر می‌کرد). و البته شراکت به نحو کلی فی المعین در مالیت ترکه است؛ زیرا ورثه می‌توانند از مال آخری دین میت را پرداخت کنند

<sup>۱</sup> شرکت در مالیت با کلی فی المعین قابل جمع است ولی متلازم نیستند و لذا در ارث زوجه، شرکت در مالیت وجود دارد و سهم او به نحو کلی فی المعین نیست بلکه به نحو اشاعه در مالیت شریک است «فلهن الثمن، فلهن الربع» و لذا اگر ترکه زیاد یا کم شود سهم زوجه نیز زیاد و کم می‌شود.

که نشان می دهد شرکت در عین نیست: این نظر، نظر مرحوم خوئی است و به نظر ما نیز ظاهر «الارث بعد الدین» بعدیت رتبه است و روایت تعبیر به «الارث بعد أداء الدین» نکرد؛ طبق این نظر، تصرف ورثه در ما عداى کلی فی المعین اشکال ندارد.

۳- مبنای دیگر مبنای مرحوم داماد است که بعدیت در آیه، بعدیت خارجیّه است؛ یعنی تا دین میت آداء نشود هیچ مقداری به ارث برده نمی شود. و این مطلب از آیه استفاده نمی شود زیرا در آیه تعبیر به «من بعد أداء دین» نکرد؛ لکن روایاتی وجود داشت که انصافاً ظهور آن در بعدیت خارجیّه مسلم بود و این روایات را قبلاً مطرح کردیم ولی سیره قطعیه بر خلاف این روایات است؛ در جلسه بعد اجمالاً این روایات و نظر بزرگان را بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۴۱ (۹۸/۰۹/۲۳)

### مسائل بحث اباحه مکان مصلی

#### ادامه مسأله ۱۴

من مات و علیه من حقوق الناس كالمظالم أو الزكاة أو الخمس لا يجوز لورثته التصرف في تركته و لو بالصلاة في داره قبل أداء ما عليه من الحقوق

### دلیل عدم جواز تصرف ورثه در ترکه در دین غیر مستوعب

صاحب عروه فرمودند: اگر کسی بمیرد و به گردن او حق الناس مثل مظالم، خمس و زکات وجود داشته باشد، برای ورثه تصرف در خانه حتی به نماز خواندن در آن، قبل از آدای حقوق میت جایز نیست.

ظاهر عبارت این است که برای ورثه حتی در دین غیر مستوعب، تصرف در ترکه میت جایز نیست؛ این مطلب دو توجیه دارد؛ یک توجیه این است که بگوییم: ارث به ورثه منتقل می شود ولی ورثه از تصرف در آن، مهجور اند.

توجیه دیگر این است که: مراد از بعدیت در آیه مربوط به ارث، بعدیت خارجیّه است یعنی بعد از عمل به وصیت و آدای دین، ترکه به ورثه میت منتقل می شود و تا دین میت آداء نشود ترکه بر ملک میت، باقی می ماند؛ این مطلب به میرزای قمی نسبت داده شده است و مرحوم داماد فرموده اند ظاهر «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» همین است و نیز از برخی روایات این مطلب استفاده می شود. و ما نیز قبول داریم که ظاهر برخی روایات این است که تا ورثه، دین میت را آداء نکنند اموال میت به هیچ وجه به ورثه منتقل نمی شود؛



مثلاً در موثقۀ عباد بن صهیب چنین آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبَادِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ فَرَطَ فِي إِخْرَاجِ زَكَاتِهِ فِي حَيَاتِهِ فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ حَسَبَ جَمِيعِ مَا كَانَ فَرَطَ فِيهِ مِمَّا لَزِمَهُ مِنَ الزَّكَاةِ ثُمَّ أَوْصَى بِهِ أَنْ يُخْرِجَ ذَلِكَ فَيُدْفَعَ إِلَى مَنْ يَجِبُ لَهُ قَالَ جَائِزٌ يُخْرِجُ ذَلِكَ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ دَيْنٍ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ لَيْسَ لِلْوَرَثَةِ شَيْءٌ حَتَّى يُؤَدُّوا مَا أَوْصَى بِهِ مِنَ الزَّكَاةِ»؛ یعنی اگر میت زکات را نپرداخته باشد و بدهکار زکات باشد، ورثه مالک هیچ چیز نمی شوند مگر این که آن زکات را که دین بر میت است، أداء کنند.

انصافاً ظاهر روایت این است که بعدیت ارث، بعدیت خارجیه است یعنی مال میت بعد از ادای دین میت، به ورثه منتقل می شود.

و در روایت مالک بن عطیه که سند آن صحیح است چنین آمده است؛ «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مَكَاتَبَ مَاتَ وَلَمْ يُؤَدِّ مَكَاتِبَتَهُ وَ تَرَكَ مَالًا وَ وَلَدًا قَالَ إِنْ كَانَ سَيِّدُهُ حِينَ كَاتَبَهُ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ إِنْ عَجَزَ عَنْ نَجْمٍ مِنْ نُجُومِهِ فَهُوَ رَدٌّ فِي الرِّقِّ وَ كَانَ قَدْ عَجَزَ عَنْ نَجْمٍ فَمَا تَرَكَ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لِسَيِّدِهِ وَ ابْنُهُ رَدٌّ فِي الرِّقِّ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ قَبْلَ الْمَكَاتِبَةِ وَ إِنْ كَانَ كَاتَبَهُ بَعْدَ وَ لَمْ يَشْتَرِطْ عَلَيْهِ فَإِنَّ ابْنَهُ حُرٌّ فَيُؤَدِّي عَنْ أَبِيهِ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِمَّا تَرَكَ أَبُوهُ وَ لَيْسَ لِابْنِهِ شَيْءٌ مِنَ الْمِيرَاثِ حَتَّى يُؤَدِّيَ مَا عَلَيْهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَبُوهُ تَرَكَ شَيْئًا فَلَا شَيْءَ عَلَى ابْنِهِ»؛ یعنی شخصی که فوت می کند و بدهکار است تا فرزند او بدهی را أداء نکند، چیزی از ترکه به او نمی رسد.

## مناقشه

لکن انصاف این است که؛ این دو توجیه خلاف سیره قطعیۀ متشرعیه است که این سیره تا امروز استمرار داشته است و این سیره قطعاً ردع نشده است و گر نه استمرار پیدا نمی کرد و سیره قطعیۀ بر این بوده است که ورثه، خود را در دین غیر مستوعب مالک ما عدای دین می دانستند و این طور نبوده است که از خانه بیرون بروند و بگویند این خانه برای ما نیست به این خاطر که پدر ما مثلاً ده هزار تومان به بقال محله بدهکار می باشد.

علاوه بر این که صحیحۀ عبدالرحمن بن حجاج بر خلاف این دو توجیه، دلالت می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ بِإِسْنَادٍ لَهُ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ رَجُلٍ يَمُوتُ وَ يَتْرَكُ عِيَالًا وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَوْ يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَالِهِ قَالَ إِنْ اسْتَيْقَنَ أَنَّ الدَّيْنَ

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۵۴۷.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۱۵۱.

الَّذِي عَلَيْهِ يُحِيطُ بِجَمِيعِ الْمَالِ فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ وَإِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسْطِ الْمَالِ - حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ هَاشِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعًا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ إِنْ كَانَ يُسْتَيْقِنْ أَنَّ الَّذِي تَرَكَ يُحِيطُ بِجَمِيعِ دِينِهِ فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يُسْتَيْقِنْ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسْطِ الْمَالِ<sup>۱</sup>» شخصی که از دنیا می رود و عیالی دارد و بدهکار نیز می باشد؛ آیا می توان از ترکه برای عیال او مصرف کرد؟ حضرت فرمود: اگر وصی میت یقین دارد که دین، مستوعب جمیع ترکه است از ترکه مصرف نکند ولی اگر یقین ندارد که دین مستوعب است مانعی ندارد از وسط مال بر ورثه خرج کند.

بیان کردیم که بعید نیست مراد از «وسط المال» این باشد که از داخل مال خرج کند و تمام مال را خرج نکند و بگذارد مقداری از مال باقی بماند. و یا به این معنا است که به نحو متوسط خرج کند و معنای «وسط» مانند تعبیر «من أوسط ما تطعمون أهليكم» خواهد شد.

لذا طبق این روایت اگر یقین به استیعاب جمیع ترکه نداریم جایز است برای ورثه میت، مصرف شود و ظاهرش این است که اموال برای خود ورثه می باشد که برای آن ها مصرف می شود.

به نظر ما این صحیح و سیره، قرینه می شود که روایت عباد بن صهیب را توجیه کنیم (عبدا بن صهیب اگرچه عامی است لکن از ثقات بوده و خبر وی موثق است. و اما سند شیخ به کتب ابن فضال از دو جهت صحیح است؛ ۱. کتب ابن فضال از کتب معروفه بوده و اصلاً نیازی به سند خاص ندارد. ۲. سند شیخ به این کتب تعویض سند دارد و سند دوم نجاشی به کتب ابن فضال صحیح است.) که مراد از «لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما أوصی به من الزکاة» این است که «لیس للورثة شیء یتصرفون فیهِ کیف شاءوا حتی یؤدوا ما أوصی به من الزکاة». و ظاهر سیره و صحیح عبدالرحمن بن حجاج این است که ورثه در مال خودشان تصرف می کنند، نه این که در مال میت تصرف می کنند و مرتکز در اذهان این مطلب است. و قدرمیتقن سیره در دین غیر مستوعب است.

و اما حمل موثقه عباد بر دین مستوعب ناتمام است چرا که ظاهر از روایت این است که با فرض دفع زکات نیز مالی باقی می ماند که به ورثه برسد. و توجه شود که زکات خصوصیت ندارد زیرا در موثقه عباد تعبیر می کند «انما هم بمنزلة دین علیه» و ظاهرش این است که بحث دین است.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۴۳.

## أدله انتقال ترکه به ورثه با وجود دین برای میت

بعضی به برخی روایات استدلال کرده اند و فرموده اند با وجود دین میت، تمام ترکه به ورثه منتقل می شود و لذا با این روایات، بعدیت تراحمیه اثبات می شود و بعدیت خارجیه (توقف انتقال ترکه به اداء دین) و نیز بعدیت رتبه که نظر مرحوم خوئی و منسوب به اکثر است (بقاء مقدار دین به ملک میت، و انتقال ما بقی به ورثه)، نفی می شوند. و بعدیت تراحمیه نظریه منسوب به مشهور در کلامه علامه حلی ره است که فرموده است «انتقال جمیع ترکه متعلقاً لحق الدیان قول أشهر است» و علاوه بر این که به نظر آقای سیستانی که موافق قول مشهور است تعبیر آیه «الارث بعد الدین» نیز ظهور در بعدیت تراحمیه دارد؛ برخی روایات مؤید بعدیت تراحمیه است که ذکر می کنیم؛

۱- صحیح زرار: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ حَلَّتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ وَمَاتَ أَبُوهُ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ أَوْ يُدَى زَكَاتُهُ فِي دَيْنِ أَبِيهِ وَلِلَّابَنِ مَالٌ كَثِيرٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ أَبُوهُ أَوْرَثَهُ مَالًا ثُمَّ ظَهَرَ عَلَيْهِ دَيْنٌ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ يَوْمَئِذٍ فَيَقْضِيهِ عَنْهُ قِضَاهُ مِنْ جَمِيعِ الْمِيرَاثِ وَلَمْ يَقْضِهِ مِنْ زَكَاتِهِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَوْرَثَهُ مَالًا لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَحَقَّ بِزَكَاتِهِ مِنْ دَيْنِ أَبِيهِ فَإِذَا أَدَّاهَا فِي دَيْنِ أَبِيهِ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ أَجْزَأَتْ عَنْهُ.<sup>۱</sup> یعنی اگر فرزندی باشد که پدر او مالی را برای او به ارث گذاشته است و بعد ثابت شود که این پدر، بدهکار است، بر این فرزند واجب است دین پدر را از جمیع میراث، یعنی از اصل ترکه، پرداخت کند؛ نه این که از ثلث ترکه، پرداخت شود و لذا اگر دین، نصف ترکه را شامل شود باید نصف ترکه را بابت دین بدهند؛ بر خلاف وصیت که از ثلث میراث خارج می شود.

گفته می شود که امام علیه السلام تعبیر «أورثه مالا» و تعبیر «قضاء من جمیع المیراث» را به کار برد یعنی تمام مال را به عنوان میراث محسوب کرد و تنها فرمود که دین را از اصل میراث آداء کنید و از ثلث آداء نکنید.

۲- در صحیحه ابی ولاد حنّاط چنین آمده است: وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَّادٍ الْحَنَاطِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَمَرَ رَجُلًا أَنْ يُزَوِّجَهُ امْرَأَةً بِالْمَدِينَةِ وَ سَمَّاهَا لَهُ وَ الَّذِي أَمَرَهُ بِالْعِرَاقِ فَخَرَجَ الْمَأْمُورُ فَزَوَّجَهَا إِيَّاهُ ثُمَّ قَدِمَ إِلَى الْعِرَاقِ فَوَجَدَ الَّذِي أَمَرَهُ قَدْ مَاتَ قَالَ يَنْظُرُ فِي ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ الْمَأْمُورُ زَوَّجَهَا إِيَّاهُ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ الْأَمْرُ ثُمَّ مَاتَ الْأَمْرُ بَعْدَهُ فَإِنَّ الْمَهْرَ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ الْمِيرَاثِ بِمَنْزِلَةِ الدَّيْنِ وَ إِنْ كَانَ زَوَّجَهَا إِيَّاهُ بَعْدَ مَا مَاتَ الْأَمْرُ فَلَا شَيْءَ عَلَى الْأَمْرِ وَ لَا عَلَى الْمَأْمُورِ وَ النِّكَاحُ بَاطِلٌ<sup>۲</sup>؛ یعنی

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۵۵۳.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۳، ص ۴۳۰.

مهر زوجه که دین بر زوج است در جمیع میراث است؛ یعنی از ثلث خارج نمی شود و مانند سایر دیون از أصل خارج می شود.

در این روایت تعبیر «المهر فی جمیع المیراث» بیان شد و ظاهر آن این است که تمام مال به ارث می رسد و تمام دارایی میت، ارث است و لکن دین از أصل این ارث برداشته می شود.

۳- در معتبره فضل بن یونس کاتب چنین دارد؛ عَنْهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ يُونُسَ الْكَاتِبِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع فَقُلْتُ لَهُ مَا تَرَى فِي رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِنَا يَمُوتُ وَلَمْ يَتْرِكْ مَا يُكْفَنُ بِهِ أَشْتَرَى لَهُ كَفَنَهُ مِنَ الزَّكَاةِ فَقَالَ أَعْطِ عِيَالَهُ مِنَ الزَّكَاةِ قَدْرَ مَا يُجَهِّزُونَهُ فَيَكُونُونَ هُمُ الَّذِينَ يُجَهِّزُونَهُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَلَا أَحَدٌ يَقُومُ بِأَمْرِهِ فَأَجْهَزه أَنَا مِنَ الزَّكَاةِ قَالَ كَانَ أَبِي يَقُولُ إِنَّ حُرْمَةَ بَدَنِ الْمُؤْمِنِ مِثْلُ كَحُرْمَتِهِ حَيًّا فَوَارِ بَدَنَهُ وَعَوْرَتَهُ وَجَهْزَهُ وَكَفَنَهُ وَحَنَظَهُ وَاحْتَسِبْ بِذَلِكَ مِنَ الزَّكَاةِ وَشِيعَ جَنَازَتَهُ قُلْتُ فَإِنْ أَتَجَرَ عَلَيْهِ بَعْضُ إِخْوَانِهِ بِكَفْنٍ آخَرَ وَكَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَوْ يَكْفَنُ بَوَاحِدٍ وَيَقْضَى دَيْنُهُ بِالْآخِرِ قَالَ لَا لَيْسَ هَذَا مِيرَاثًا تَرَكَهُ إِنَّمَا هَذَا شَيْءٌ صَارَ إِلَيْهِ بَعْدَ وَفَاتِهِ فَلْيُكْفَنُوهُ بِالَّذِي أَتَجَرَ عَلَيْهِ وَيَكُونَ الْآخِرُ لَهُمْ يُصَلِّحُونَ بِهِ شَأْنَهُمْ<sup>۱</sup>.

شخصی از دنیا می رود و پول کفن ندارد؛ مؤمنین از زکات برای او کفن خریداری می کنند و بعد شخصی دیگر برای این میت کفنی می آورد (اتجر علیه یا از «أجر» است یعنی برای این کار طلب أجر معنوی کرد و یا این که از «تجارت» است، یعنی برای این کار تجارت معنوی کرد و برای رسیدن به ثواب، این کفن را آورد تا میت را با آن کفن کنند) لذا یک کفن از زکات و یک کفن از برادران دینی برای او مهیا می شود و این میت، بدهکار نیز می باشد؛ آیا با یکی از آن دو میت را کفن کنیم و با دیگری دین میت را آداء کنیم؟ حضرت فرمودند: نه، این کفن میراث نیست تا دین از آن، آداء شود.

در تقریب استدلال به این روایت بر این که تمام ترکه به ارث برده می شود گفته می شود: در روایت تعبیر کرده است «لیس هذا میراثا ترکه کی یخرج منه الدین» و معنایش این است که «یخرج الدین من المیراث الذی ترکه» و این دو کفن، میراث نیست بلکه بعد از وفات به میت رسیده است و لذا این روایت هم بیان می کند که تمام مال میت ولو دین داشته باشد، ارث است.

## مناقشه

انصاف این است که صرف تعبیر به «میراث» ظهوری در میراث فعلی ندارد و تنها «ما ترکه المیت الذی من شأنه أن یورث» و میراث شأنی را بیان می کند؛ هر چند ارث فعلی در مقدار ما زاد بر دین است و عرف به ترکه میت، میراث می گوید. و از این

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۴۵.

روایات استفاده نمی شود که تمام ترکه ولو میت بدهکار باشد، به ورثه منتقل می شود و لأقل مقتضای جمع بین این روایات و بین ظهور «الارث بعد الدین» در بعدیت رتبه، همین است؛ از یک طرف بیان می کند که اولین چیزی که از ترکه خارج می شود دین و بعد کفن و بعد ارث است و نیز آیه تعبیر به «لکم نصف ما ترک أزواجکم من بعد وصیه یوصین بها أو دین» دارد که ظاهرش این است که اموال بعد از دین و وصیت به ارث برده می شود.

### مسأله ۱۵ (حکم دین مستوعب)

إذا مات و علیه دین مستغرق للترکه لا يجوز للورثة و لا لغيرهم التصرف فی ترکته قبل أداء الدین بل و کذا فی الدین الغير المستغرق إلا إذا علم رضاء الدیان بأن کان الدین قليلا و التركة كثيرة و الورثة بانين على أداء الدین غير متسامحين و إلا فیشکل حتی الصلاة فی داره و لا فرق فی ذلك بین الورثة و غیرهم و کذا إذا لم یکن علیه دین و لكن کان بعض الورثة قصيرا أو غائبا أو نحو ذلك

صاحب عروه می فرماید: اگر دین میت، مستغرق ترکه باشد تصرف در ترکه برای ورثه و غیر ورثه، قبل از ادای دین جایز نیست و نیز در دین غیر مستوعب (مثل این که ده هزار تومان به مغازه محله بدهکار باشد) تصرف قبل از ادای دین جایز نیست؛ البته چون دین در محل بحث شخصی است و مثل ردّ مظالم و خمس و زکات نیست، در صورتی که در دین غیر مستوعب، ورثه بدانند که طلبکار راضی به تصرف است دیگر مشکلی نخواهد داشت؛ ولی اگر علم به رضایت طلبکارها وجود نداشته باشد تصرف و حتی نماز در خانه جایز نخواهد بود و همان زمانی که میت فوت می کند باید ورثه از خانه بیرون بروند و مجلس عزا را در جایی دیگر برقرار کنند. و همچنین اگر میت، کودک خردسال داشته باشد ماندن در خانه جایز نیست و ولی شرعی باید سریع برای آن ها قیّم شرعی تعیین کنند و طبق اجازه قیّم شرعی تصرف کنند.

نکته: تعبیر «بأن کان الدین قليلا و ...» مثال متعارف برای علم به رضایت دیان است.

امام قدس سره در حاشیه بر کلام صاحب عروه، فرموده اند: «محل تأمل فی التصرفات الجزئیة المتعارفة فی أمر التجهیز و لوازمه المتداولة المعمولة، و أولى بذلك الدین الغير المستغرق، بل لا یبعد جواز التصرفات الغير الناقلة أو المعدّمة لمحلّ الحقّ مع بنائهم على أداء الدین و عدم تسامحهم فيه فی غیر المستغرق»: عدم جواز تصرفات جزئیة متعارفه در دین مستغرق، محل تأمل است و این حکم در دین غیر مستغرق أولى است.

ایشان در دین مستغرق فتوا نداده است و تنها فرموده اند کلام صاحب عروه محل تأمل است.

در دین مستغرق، معمولاً نظر صاحب عروه را پذیرفته اند؛ برخی مثل آقای سیستانی فرموده اند تصرف ورثه در دین مستغرق در صورتی که مزاحم ادای دین مستوعب نباشد، اشکالی ندارد مثل این که چند روزی در خانه بمانند؛ و وجه جواز تصرف این است که ترکه، متعلقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می شود و لذا اگر تصرف ورثه، منافاتی با حق دیان نداشته باشد اشکالی نخواهد داشت.

فقهاء در این مسأله اختلاف شدید دارند؛

شیخ طوسی ره در خلاف فرموده اند: «إذا مات و خلف ترکه، و علیه دین، فان كان الدين يحيط بالترکه لم ينتقل التركة إلى وارثه، و كانت مبقاة على حکم ملک المیت، فان قضی الدين من غیرها ملکها الوارث الآن، و ان كان الدين محیطا ببعض التركة لم ينتقل قدر ما أحاط الدين به منها إلى ورثته، و انتقل إلیهم ما عداه. و به قال الإصطخري من أصحاب الشافعی و قال أبو حنیفة: ان كان الدين محیطا بالترکه لم ينتقل إلى الورثة كما قلناه، و ان لم يكن محیطا بها انتقلت كلها إلى الورثة و قال الشافعی و أصحابه إلا الإصطخري: ان التركة ينتقل كلها إلى الورثة، سواء كانت وفق الدين أو أكثر، و الدين باق فی ذمة المیت، و تعلق حق الغرماء بها كالرهن، و لهم أن يقضوا الدين من عين التركة و من غیرها.

دلیلنا: قوله تعالى «وَلَكُمْ نَصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ - إلى قوله - مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ» فأخبر أن ذلك لهم بعد الدين، و كذلك فی قوله «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ» الآية. و لأن التركة لو انتقلت إلى الوارث لوجب إذا كان فی تركته من يعتق عليه وارثه أن يعتق عليه، مثل أن ورث الرجل أباه أو ابنه، بیانه كان له أخ مملوك و ابن المملوك حر، فمات الرجل و خلف أخاه مملوكا، فورثه ابن المملوك، فإنه لا يعتق عليه إذا كان على المیت دين بلا خلاف، دل على أن التركة ما انتقلت إليه. و كذلك لو كان أبوه أو ابنه مملوكا لابن عمه، فمات السيد، فورثه عن ابن عمه، كان يجب أن يعتق و يبطل حق الغرماء، و قد أجمعنا على خلافه<sup>۱</sup> اگر دین مستوعب باشد ترکه میّت به وراثت منتقل نمی شود و بر ملک میّت باقی می ماند و اگر ورثه یا افراد دیگر، دین میّت را از مال دیگری آداء کنند ورثه مالک ترکه میّت می شوند؛ ولی اگر دین، مستوعب نباشد مقدار دین غیر مستوعب بر ملک میّت باقی می ماند و ما عداى آن به ورثه منتقل می شود؛ معلوم می شود که شیخ ره در خلاف، نظر بعدیّت رتبه را قبول دارد.

محقق حلی نیز در شرایع شبیه کلام شیخ طوسی ره را بیان کرده است.

۱ الخلاف، شیخ طوسی، ج ۶، ص ۲۸۲.

شهید ثانی ره در مسالک فرموده اند: «إِنَّمَا لَمْ تَنْتَقِلِ التَّرَكَةُ مَعَ وَجُودِ الدِّينِ إِلَى الْوَارِثِ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى جَعَلَ الْإِرْثَ بَعْدَ الدِّينِ،

لِقَوْلِهِ تَعَالَى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ، فَإِذَا كَانَ الدِّينُ مُسْتَوْعِبًا لَمْ يَتَحَقَّقْ الْإِرْثُ، إِذْ لَيْسَ بَعْدَهُ شَيْءٌ يُوْرَثُ. وَ إِنْ لَمْ

يَسْتَوْعِبَ فَالْفَاضِلُ عَنْهُ يَنْتَقِلُ إِلَى الْوَارِثِ، عَمَلًا بِظَاهِرِ الْآيَةِ. وَ هَذَا اخْتِيَارُ الشَّيْخِ وَ الْأَكْثَرِ.

و قيل: يَنْتَقِلُ إِلَى الْوَارِثِ مُطْلَقًا، لَكِنَّهُ يَمْنَعُ مِنَ التَّصَرُّفِ فِيهَا إِلَى أَنْ يُوْفَى الدِّينُ، لِاسْتِحَالَةِ بَقَاءِ مَلِكٍ بَغَيْرِ مَالِكٍ، وَ الْمَيِّتُ لَا يَقْبَلُ

الْمَلِكَ، وَ الدِّيَانُ لَا تَنْتَقِلُ إِلَى مَلِكِهِمْ إِجْمَاعًا، وَ لَا إِلَى غَيْرِ الْوَارِثِ، فَتَعَيَّنَ انْتِقَالُهَا إِلَى الْوَارِثِ. وَ تَحْمِلُ الْآيَةُ عَلَى الْمَلِكِ الْمُسْتَقَرِّ

بَعْدَ الدِّينِ وَ الْوَصِيَّةِ، جَمْعًا بَيْنِ الْأَدْلَةِ. وَ هَذَا أَقْوَى.

وَ تَظْهَرُ الْفَائِدَةُ فِي النَّمَاءِ الْمُتَخَلِّلِ بَيْنَ الْوَفَاةِ وَ وَفَاءِ الدِّينِ، فَعَلَى مَذْهَبِ الْمُصَنِّفِ يَتَّبِعُ الْعَيْنُ فِي تَعَلُّقِ الدِّينِ بِهِ وَ تَقْدِيمِهِ عَلَى حَقِّ

الْوَارِثِ، وَ عَلَى الثَّانِي يَكُونُ لِلْوَارِثِ مُطْلَقًا.

فَعَلَى مَا اخْتَرْنَاهُ يَمْنَعُ الْوَارِثُ مِنَ التَّصَرُّفِ فِي التَّرَكَةِ - كَمَنْعِ الرَّاهِنِ مِنَ التَّصَرُّفِ فِي مَالِهِ الْمَرْهُونِ - إِلَى أَنْ يُوْفَى الدِّينُ مِنْهَا أَوْ مِنْ

غَيْرِهَا، وَ هُوَ مُخَيَّرٌ فِي جِهَاتِ الْقَضَاءِ. وَ لَوْ لَمْ يَسْتَوْعِبِ التَّرَكَةُ فَفِي مَنَعِهِ مِنَ التَّصَرُّفِ مُطْلَقًا، أَوْ فِيمَا قَابِلِ الدِّينِ خَاصَّةً، وَ جِهَانِ

أَجُودَهُمَا الثَّانِي، لَكِنْ يَكُونُ التَّصَرُّفُ مُرَاعَى بَوْفَاءِ الْبَاقِي بِالْدِّينِ، فَلَوْ قَصَرَ لَتَلَفَ أَوْ نَقَصَ لَزِمَ الْوَارِثُ الْإِكْمَالُ. فَإِنْ تَعَذَّرَ الْإِسْتِيفَاءُ

مِنْهُ فَفِي تَسَلُّطِ الْمَدِينِ أَوْ الْحَاكِمِ عَلَى نَقْضِ تَصَرُّفِهِ الْإِلَازِمُ فِي الزَّائِدِ وَ جِهَانِ أَجُودَهُمَا ذَلِكَ»<sup>۱</sup>

شهید ره قولی که شیخ ره در خلاف بیان کرد را اختیار اکثر، می داند. و لكن أقوى به نظر خود ایشان این است که تمام ترکه

متعلقاً لحق الديان به ورثه منتقل می شود.

شهید ثانی ره فرموده اند؛ فائده این نزاع در نماء متخلّل ظاهر می شود و اگر میّت مثلاً ۴ گاو داشته باشد، گوساله ای که از

این گاوها متولد می شود تابع اصل است و دین به آن تعلّق می گیرد و لذا اگر دیون میّت بیش از این چهار گاو باشد، گوساله

هایی که از این گاوها متولد شده است نیز بابت أداء دین باید پرداخت شود. ولی طبق نظر شهید ثانی ره، چهار گاو متعلقاً

لحق الديان به ورثه منتقل می شود و لذا گوساله این گاوها برای ورثه است هر چند دین میّت بیش از این چهار گاو باشد.

۱ مسالک الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، زين الدين بن علي العاملي (الشهيد الثاني)، ج ۱۳، ص ۶۱.

## جلسه ۴۲ (۹۸/۰۹/۲۴)

## مسائل اباحه مکان مصلی

## مسأله ۱۵

إذا مات و عليه دين مستغرق للتركة لا يجوز للورثة و لا لغيرهم التصرف في تركته قبل أداء الدين بل و كذا في الدين الغير المستغرق إلا إذا علم رضا الديان بأن كان الدين قليلا و التركة كثيرة و الورثة بانين على أداء الدين غير متسامحين و إلا فيشكل حتى الصلاة في داره و لا فرق في ذلك بين الورثة و غيرهم و كذا إذا لم يكن عليه دين و لكن كان بعض الورثة قصيرا أو غائبا أو نحو ذلك

## بيان اختلاف كلمات فقهاء در این بحث

در حکم انتقال ترکه به ورثه، در فرض وجود دین مستوعب یا غیر مستوعب برای میّت، اختلاف شدید در کلمات فقهاء و نصوص وجود دارد و مفاد برخی نصوص این است که تا ورثه، دین را أداء نکنند ترکه به آن ها منتقل نمی شود. جالب این است که ابن ادریس در سرائر می فرماید: يقال ما تقول في التركة إذا كان على الميت دين يحيط بها، فإنها بلا خلاف بيننا لا يدخل في ملك الغرماء، و لا ملك الورثة، و الميت فقد انقطع ملكه و زال فتبقى موقوفة على قضاء الدين، فالشيء الموصى به بعد موت الموصى و قبل قبول الموصى له، يبقى موقوفا على القبول، لا يدخل في ملك أحد مثل التركة سواء<sup>۱</sup>. یعنی هیچ اختلافی نیست که ترکه در ملک ورثه و دیان داخل نمی شود بلکه موقوف بر آدای دین است و تا ورثه، دین را أداء نکنند متوقف می ماند و مال به ارث نمی رسد.

مرحوم شیخ انصاری کلام صاحب سرائر را توجیه می کند که مراد ایشان «لا خلاف فی عدم جواز تصرف الورثة قبل أداء الدين» است. و می فرمایند به نظر ما خلاfi نیست که ما زاد بر دین، ملک ورثه می شود و اختلاف فقهاء نسبت به مقدار ترکه ای است که به اندازه دین می باشد و در مقابل دین قرار می گیرد؛ مثلاً اگر ترکه صد میلیون باشد و ده میلیون دین باشد، نود میلیون به ورثه منتقل می شود و نسبت به ده میلیون اختلاف وجود دارد که شهید ثانی ره فرمود اکثر قائل اند که این ده میلیون بر ملک میّت باقی می ماند ولی به نظر خود شهید ثانی، ده میلیون متعلقاً لحق الديان به ورثه منتقل می شود و علامه حلی ره در تذکره فرموده اند أشهر، قول به انتقال جميع ترکه به ورثه است.

<sup>۱</sup> السرائر الحاوی لتحرير الفتاوى، ج ۳، ص: ۲۰۲



به عبارت دیگر: ظاهر عبارت سرائر این است که تا دین، أداء نشود ترکه به ارث برده نمی شود و مرحوم شیخ انصاری توجیه می کنند که مراد ابن ادریس، عدم اختلاف در مهوریت ورثه در تصرف در ترکه است که ترکه حتی اگر ملک ورثه شود تصرف در ترکه برای آن ها بدون اختلاف، جایز نیست؛ و شیخ انصاری فرموده اند که انتقال ما زاد بر دین به ورثه، مورد تسالم أصحاب است و اختلاف أصحاب تنها در ده میلیون است که به اندازه دین میّت است که برخی قائل اند که بر ملک میّت باقی می ماند و شهید ثانی ره این قول را به اکثر أصحاب نسبت می دهد و قول دوم این است که ده میلیون به ورثه منتقل می شود که علامه حلی ره این قول را به أشهر أصحاب، نسبت می دهد.

و شیخ انصاری می فرماید: به نظر ما این ده میلیون نیز مانند مقدار ما زاد بر دین، متعلقاً لحق الدیان به وراث منتقل می شود. و این اختلاف بین فقهاء را قبول داریم که برخی از فقهاء (مثل علامه در کتاب المیراث قواعد، محقق کرکی در کتاب الحجر جامع المقاصد و ظاهر مبسوط) فرموده اند تصرف در ترکه در تمام آن، قبل از ادای دین برای ورثه حرام است با این که کل ترکه یا مقدار ما زاد بر دین را مالک می شوند؛ لکن برخی فقهاء (علامه در تذکره، یحیی بن سعید حلی در جامع الشرائع، شهید اول در حواشی بر کتاب الارث قواعد، شهید ثانی در مسالک، محقق سبزواری در کفایه) فرموده اند تصرف ورثه در ترکه در صورتی که موجب تضييع حق دیان نشود، اشکالی ندارد. و ظاهر عبارت صاحب مناهل این است که جواز تصرف ورثه مورد اتفاق أصحاب است.

لذا در این مسأله از طرفین نزاع، ادعاهای مخالف هم شنیده شد؛ برخی گفتند در حرمت تصرف، اختلافی نیست و دیگری گفت در جواز تصرف، اختلافی وجود ندارد. شهید ثانی در مسالک فرمودند فرمودند که اکثر أصحاب قائل شدند به مقدار دین، در ملک میّت باقی می ماند و علامه حلی فرمودند أشهر بین أصحاب، انتقال تمام ترکه به ورثه است.

### ثمره دار بودن بحث

و لذا از نظر فتاوا، بحث مشکل است و این بحث، ثمراتی دارد که یک ثمره آن را شهید ثانی ره بیان کرد که اگر قائل به انتقال ترکه به ورثه شویم، نماء ترکه برای ورثه خواهد بود و در صورتی که دین بیش از ترکه باشد دیان نسبت به نماء، حقی نخواهند داشت و بر ورثه لازم نیست از مال خودشان، دین میّت را أداء کنند؛ ولی اگر ترکه به ورثه منتقل نشوند، نماء نیز برای میّت خواهد بود و حقّ دیان به آن تعلّق می گیرد.

ثمره دوم راجع به اختلاف مذکور، این است که: اگر قبل از ادای دین، یکی از وراثت از دنیا برود، در صورتی که قائل شویم قبل از ادای دین (توسط خود ورثه یا شخص متبرّع و یا با ابراء دین)، ترکه به ورثه منتقل نمی شود دیگر ارثی به وارثی که از دنیا رفته است تعلّق نمی گیرد.

لکن به نظر می رسد این ثمره صحیح نیست؛ زیرا سخت ترین نظریه در انتقال ترکه به ورثه، نظریه بعدیت خارجیّه است که تا دین میت در خارج اداء نشود هیچ چیز به ورثه منتقل نمی شود و این مطلب مفاد برخی روایات نیز بود، لکن ظاهر این است که بعد از ادای دین، ترکه به همان ورثه ای منتقل می شود که در حین موت مورث، وجود داشته است و ظاهر ادله، ورثه حین موت است؛ یعنی ورثه در «لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما أوصی به من الزکاة» ظاهر در کسانی است که حین موت، ورثه بوده اند؛ لذا اگر بعد از فوت یکی از وراثت، دین میت را ابراء کردند یا این که متبرّعی دین میت را اداء کرد طبق نظر ما که بعدیت رتبه را قبول کردیم و بیان کردیم که به مقدار دین به ورثه منتقل نمی شود و بعدیت تراحمیه و این که تمام مال بعد از موت به ورثه منتقل شود را خلاف ظاهر دانستیم؛ در صورت مذکور، ترکه بعد از ابراء دین به همان وراثتی منتقل می شود که در زمان موت مورث وجود داشته اند؛ حال این انتقال ملکیت چه به نحو کشف انقلابی باشد و چه به نحو نقل باشد فرقی ندارد زیرا در صورت دوم نیز، ورثه حین الموت مالک می شوند و هر چند وارث از دنیا رفته است ولی مالک شدن او اشکالی ندارد و ملکیت از اعتبارات عقلائیه است و ملکیت به سبب سابق و مقتضی سابق حاصل شده است و نتیجه ملکیت این می شود که ارث وارثی که از دنیا رفته است را به فرزندان او می دهیم. شبیه این که اگر کسی مالی را بر زید و اولاد او وقف کند و نسل زید منقطع شود و یا باغی را وقف کند و باغ بودن حیثیت تقییدیه باشد و باغ از بین برود؛ آن مال و آن زمین به ملک واقف بر می گردد و ثمره آن این است که آن مال و آن زمین به ورثه می رسد و مراد، ورثه در هنگام موت واقف است؛ یعنی اگر واقف دو پسر در هنگام موت داشته است به آن دو پسر ارث می رسد و اگر آن دو پسر هم فوت کرده باشند به فرزندان آنان می رسد و هکذا.

### بررسی نصوص

خلاصه این که دست ما از فتاوا کوتاه شد و لذا باید نصوص را بررسی کنیم؛ و ظاهر برخی نصوص نیز این است که تا دین، اداء نشود چیزی به ورثه منتقل نمی شود؛ عمده نصوص، موثقه عباد بن صهیب بود؛

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ فَرَطَ فِي إِخْرَاجِ زَكَاتِهِ فِي حَيَاتِهِ فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ حَسَبَ جَمِيعَ مَا كَانَ فَرَطَ فِيهِ مِمَّا لَزِمَهُ مِنَ الزَّكَاةِ ثُمَّ أَوْصَى بِهِ أَنْ يُخْرَجَ ذَلِكَ فَيُدْفَعَ إِلَى مَنْ يَجِبُ لَهُ قَالَ جَائِزٌ يُخْرَجُ ذَلِكَ مِنْ جَمِيعِ الْمَالِ إِنَّمَا هُوَ بِمَنْزِلَةِ دَيْنٍ لَوْ كَانَ عَلَيْهِ لَيْسَ لِلْوَرَثَةِ شَيْءٌ حَتَّى يُؤَدُّوا مَا أَوْصَى بِهِ مِنَ الزَّكَاةِ»<sup>۱</sup>

و در معتبره زراره چنین آمده است: «حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ابْنِ رَبَّابٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ - عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ عَلَيْهِ دَيْنًا وَ تَرَكَ عَبْدًا لَهُ مَالٌ فِي التَّجَارَةِ وَ وَلَدًا وَ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَالٌ وَ مَتَاعٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ اسْتَدَانَهُ الْعَبْدُ فِي حَيَاةِ سَيِّدِهِ فِي تِجَارَتِهِ وَ إِنَّ الْوَرَثَةَ وَ غُرْمَاءَ الْمَيِّتِ اخْتَصَمُوا فِيمَا فِي يَدِ الْعَبْدِ مِنَ الْمَالِ وَ الْمَتَاعِ وَ فِي رَقَبَةِ الْعَبْدِ فَقَالَ أَرَى أَنْ لَيْسَ لِلْوَرَثَةِ سَبِيلٌ عَلَى رَقَبَةِ الْعَبْدِ وَ لَا عَلَى مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَتَاعِ وَ الْمَالِ إِلَّا أَنْ يُضْمَنُوا دَيْنَ الْغُرْمَاءِ جَمِيعًا فَيَكُونَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ لِلْوَرَثَةِ فَإِنْ أَبَوْا كَانَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ لِلْغُرْمَاءِ يَقُومُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ ثُمَّ يُقَسَّمُ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ بِالْحَصَصِ فَإِنْ عَجَزَ قِيَمَةُ الْعَبْدِ وَ مَا فِي يَدِهِ عَنْ أَمْوَالِ الْغُرْمَاءِ رَجَعُوا عَلَى الْوَرَثَةِ فِيمَا بَقِيَ لَهُمْ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ تَرَكَ شَيْئًا قَالَ وَ إِنْ فَضَلَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ وَ مَا كَانَ فِي يَدِهِ عَنْ دَيْنِ الْغُرْمَاءِ رُدَّ عَلَى الْوَرَثَةِ»<sup>۲</sup> یعنی ورثه تا دین میّت را پرداخت نکنند و یا دین میّت را ضامن نشوند، چیزی به ورثه منتقل نمی شود.

و در صحیح مالک بن عطیه چنین دارد: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةٍ قَالَ: سَأَلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مَكَاتَبٌ مَاتَ وَ لَمْ يُؤَدِّ مَكَاتِبَتَهُ وَ تَرَكَ مَالًا وَ وَلَدًا قَالَ إِنْ كَانَ سَيِّدُهُ حِينَ كَاتَبَهُ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ إِنْ عَجَزَ عَنْ نَجْمٍ مِنْ نَجُومِهِ فَهُوَ رَدٌّ فِي الرِّقِّ وَ كَانَ قَدْ عَجَزَ عَنْ نَجْمٍ فَمَا تَرَكَ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لِسَيِّدِهِ وَ ابْنُهُ رَدٌّ فِي الرِّقِّ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ قَبْلَ الْمَكَاتِبَةِ وَ إِنْ كَانَ كَاتَبَهُ بَعْدَ وَ لَمْ يَشْتَرِطْ عَلَيْهِ فَإِنَّ ابْنَهُ حُرٌّ فَيُؤَدِّي عَنْ أَبِيهِ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ مِمَّا تَرَكَ أَبُوهُ وَ لَيْسَ لَابْنِهِ شَيْءٌ مِنَ الْمِيرَاثِ حَتَّى يُؤَدِّيَ مَا عَلَيْهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ أَبُوهُ تَرَكَ شَيْئًا فَلَا شَيْءَ عَلَى ابْنِهِ»<sup>۳</sup>

جواب عمده ای که از این روایات داده شده است، مخالفت روایات با سیره است و لذا یا این روایات توجیه می شود و یا طرح می شود؛ و سیره بر این نبوده است که ورثه بگویند تا دین میّت را أداء نکرده ایم ارث نمی بریم، خود را وارث دانسته و در مال میّت تصرف می کردند و این که ابن ادریس می فرماید در عدم ملکیت ورثه قبل از ادای دین، اختلافی وجود ندارد، قطعاً اشتباه کرده است؛ زیرا بزرگان ما این مطلب را بیان نکرده اند و شیخ ره در خلاف فرمودند ما زاد بر مقدار دین به ورثه منتقل

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۵۴۷.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۳۰۳.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۱۵۱.

می شود؛ بلکه شهید ثانی ره این قول را قول اکثر دانست و علامه حلی ره فرمود قول أشهر این است که تمام ترکه متعلقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می شود.

ممکن است کسی بگوید: سیره قرینه می شود که بگوییم مراد روایات، عدم جواز تصرف است و عدم جواز تصرف خلاف مرتکز نیست؛ البته به فرمایش امام ره تصرف متعارف در زمان متعارف در ترکه میت، اشکالی ندارد و در دین غیر مستوعب در صورتی که دیان راضی اند یا بنای بر عدم دین بدون تسامح دارند، تصرف جایز است و احتیاط واجب این است که از ولی میت نیز اذن گرفته شود. البته ایشان در مورد دین مستوعب تنها تصرفات متعارف برای تجهیز میت را جائز دانسته است. لکن حمل بر عدم جواز تصرف، صحیح نیست؛ زیرا ظاهر روایت خلاف سیره است و غیر از معنای ظاهری روایت، معانی دیگری وجود دارد و تعینی وجود ندارد که یک معنا را انتخاب کنیم و شاید معنای روایت «لیس للورثة شیء یتصرفون فیه کیف شأؤوا» باشد و قرینه ای وجود ندارد که بر خصوص «حرمت تصرف ولو مالک باشند» حمل کنیم.

لکن اشکال از این مطلب بالاتر است و شاید مستشکل بگوید: سیره بر ارث بردن ورثه قبل از أداء یا ضمان دین، معلوم نیست تا گفته شود سیره با روایات مذکور مثل «لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما أوصی به من الزکاة، لیس لابنه شیء حتی یؤدی ما علی أبیه من الدین» مخالفت دارد؛ بلکه سیره بر تصرفات متعارفه بوده است که به جهت سیره قائل می شویم تصرفات متعارفه جایز است هر چند هنوز ترکه به ارث نرسیده باشد. و این اشکال، اشکالی قوی است و لازمه این اشکال این است که اگر مدت متعارف گذشت، دیگر تصرف جایز نیست.

لکن انصاف این است که ارتکازی در ورای سیره وجود دارد و سیره بر جواز تصرف ولو تصرف همراه با اتلاف مال میت، به این جهت است که ورثه را مالک ما عدای دین می دانند و خلاف مرتکز است که بگوییم اگر میت، ده هزار تومان بدهکار باشد اموال میت به ورثه منتقل نمی شود مگر این که آن ده هزار تومان را پرداخت کنند.

و سرائر اشتباه کرده است که عبارت ایشان این است؛

«و الذی یقوی فی نفسی، انه لا ینتقل بالموت، بل بانضمام القبول من الموصی له، لا بمجرد الموت، و الذی یدل علی صحة

ذلک، أنه لا خلاف بین أصحابنا انه إذا رد الموصی له الوصیة بعد موت الموصی، فإن الشیء الموصی به یعود إلى الورثة، و یقسم قسمة المیراث، للذکر مثل حظ الأنثیین، فلو انتقل الی ملک الموصی له بالموت، ما کان کذلک، بل کان یکون هبة منه، و صلة و عطیة للورثة، فیکون ذکرهم و أنثاهم فیها سواء، و أیضا فإنه یبعد ان یدخل الشیء فی ملک مالک بغیر قبوله و اختیاره، لانه لیس فی أصول مذهبنا ذلک، و لا لأصحابنا فتوی بذلک، و لا وردت به اخبار عن الأئمة الأطهار، و لا وضعه مصنف منهم

فی کتابه، و لا أودعه تصنيفه، و لا اجمعوا عليه، و الأصل ان لا ملک، فمن ادعى دخول الأشياء فی الأملاك بغير رضا المالكين و لا قبولهم، فإنه يحتاج الى دليل قاهر. و الذى يمكن ان يقال على استدلال شيخنا أبى جعفر، و تفصيله «من انه ليس بملك للميت و لا للورثة» فما بقى الا ان يكون داخلا فى ملك الموصى له.

يقال ما تقول فى التركة إذا كان على الميت دين يحيط بها، فإنها بلا خلاف بيننا لا يدخل فى ملك الغرماء، و لا ملك الورثة، و الميت فقد انقطع ملكه و زال فتبقى موقوفة على قضاء الدين، فالشئ الموصى به بعد موت الموصى و قبل قبول الموصى له، يبقى موقوفا على القبول، لا يدخل فى ملك أحد مثل التركة سواء.<sup>۱</sup>

البته عبارت در مورد دين محيط به تمام تركه است. و اين عبارت منشأ شده است كه شيخ انصارى و علمای ديگر، استظهار كنند كه در دين غير مستوعب نيز مال به ورثه منتقل نمى شود زيرا در اين عبارت تعبير «موقوفة على قضاء الدين» دارد يعنى بعد از قضاى دين، مقدارى از تركه باقى مى ماند و لذا حكم فرض دين غير مستوعب را نيز از همين عبارت استفاده کرده اند. لكن انصاف اين است كه ممكن است اين استظهار از كلام ابن اديس صحيح نباشد و كلام ايشان ناظر به دين مستوعب باشد. به هر حال سيره با توجه به ارتكاز، كاشف از اين است كه تركه، ملك ورثه شده است و به اين جهت، تصرف جايز است. ابن اديس نيز در دين مستوعب از اين جهت كه ظاهر «من بعد وصية يوصى بها أو دين» بعديت رتبيه است قبول دارد كه چيزى به ورثه نمى رسد هر چند اين مطلب را غير اختلافى دانسته و به نظر ما «لاخلاف» ايشان صحيح نيست ولى به هر حال نظر خود ايشان در دين مستوعب، مشخص است.

روايت دوم كه دليل گرفته شد بر اين كه روايت عباد بن صهيب را توجيه كنيم صحيحه عبدالرحمن بن حجاج بود؛  
 مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ بِإِسْنَادٍ لَهُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمُوتُ وَ يَتْرَكُ عِيَالًا وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَوْ يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَالِهِ قَالَ إِنْ اسْتَيْقَنَ أَنَّ الدَّيْنَ الَّذِي عَلَيْهِ يُحِيطُ بِجَمِيعِ الْمَالِ فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسْطِ الْمَالِ -  
 حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنْ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ هَاشِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعًا عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عِثْرَهُ مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ إِنْ كَانَ يُسْتَيْقَنُ أَنَّ الَّذِي تَرَكَ يُحِيطُ بِجَمِيعِ دَيْنِهِ فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُسْتَيْقِنُ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسْطِ الْمَالِ<sup>۲</sup>  
 بيان كرديم اين روايت قرينه مى شود در جايى كه شك داريم دين، مستوعب است، تركه ولو به حكم ظاهرى، براى وراثت است و اگر بدانيم كه دين، مستوعب نيست كه حكم واقعى همين است كه ما عداى دين، براى وراثت است و به عنوان اين كه مال

<sup>۱</sup> السرائر الحاوى لتحرير الفتاوى، ج ۳، ص: ۲۰۲

<sup>۲</sup> الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ۷، ص ۴۳.

وراث است بر آن ها اتفاق می شود نه این که از باب ضرورت اتفاق شود یا از این باب که مال میت است بر عیال او اتفاق شود؛ لذا ظاهر این روایت قرینه می شود که سایر روایات را بر معنای «لیس لهم شیء مستقر ینتفعون به کیف شاؤوا» حمل کنیم و اگر تعارض مستقر شود، تساقط می کنند و ظاهر آیه «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» یا مرجع است و یا این که مرجع روایت عبدالرحمن بن حجاج خواهد بود و ظاهر بعدیت در آیه، بعدیت رتبه است و لذا ما عدا دین، به ورثه منتقل می شود و به مقدار دین به نحو کلی فی المعین در ملک میت باقی می ماند و چون کلی فی المعین است در صورتی که میت مال دیگری داشته باشد، تصرف ورثه در خانه جایز خواهد بود.

بحث در این واقع می شود که برخی از فقهاء فرموده اند تصرف ورثه جایز نیست مگر این که متعهد به ادای دین شوند و صاحب حدائق از شیخ طوسی ره در خلاف نقل کرده است و خود نیز پذیرفته است که اگر تعهد یک جانبه از طرف ورثه وجود داشته باشد برای جواز تصرف در ترکه کفایت می کند هر چند دیان قبول نکنند.

## جلسه ۴۳ (۹۸/۰۹/۲۵)

### مسأله ۱۵

إذا مات و علیه دین مستغرق للترکه لا يجوز للورثة و لا لغيرهم التصرف فی ترکته قبل أداء الدین بل و کذا فی الدین الغير المستغرق إلا إذا علم رضاء الدیان بأن کان الدین قليلا و التركة كثيرة و الورثة بانین علی أداء الدین غیر متسامحین و إلا فیشکل حتی الصلاة فی داره و لا فرق فی ذلك بین الورثة و غیرهم و کذا إذا لم یکن علیه دین و لکن کان بعض الورثة قصیرا أو غائبا أو نحو ذلك

بحث راجع به دین مستوعب یا دین غیر مستوعب میت بود که آیا مانع از تصرف ورثه در ترکه می شود؟ آراء مختلفی مطرح شد؛

## کلام محقق قمی راجع به حکم ترکه در فرض وجود دین

محقق قمی در کتاب رسائل قمی جلد ۲ صفحه ۸۴۴ فرموده است: تا دین میت أداء نشود ترکه بر ملک میت باقی می ماند؛ لکن تصرف ورثه در ترکه، فی الجملة جایز است؛ زیرا قرآن و روایات بر این مطلب دلالت دارد و «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» به این معنا است که بعد از عمل به وصیت و دین، ارث برده می شود. و اگر اصرار شود که شاید مراد آیه، بعدیت رتبه

باشد و ظهوری در بعدیت خارجیه ندارد؛ در جواب می‌گوییم اگر مجمل شود چون مخصص مجمل، متصل به عام (یعنی عمومات ارث) است موجب اجمال عام می‌شود.

این که شهید ثانی و علامه مالک شدن میت را محال دانسته‌اند به این خاطر که معدوم است و معدوم مالک نمی‌شود و شیخ انصاری نیز این کلام بزرگان را نقل می‌کند، صحیح نیست؛ زیرا میت نیز هویتی دارد و حداقل در عرف متشرعه، میت معدوم محض نیست؛ البته ملک جدید، عقلایی نیست مثل این که کسی بخواهد به میت هبه کند (مگر این که سبب ملکیت قبل از موت باشد مثل این که صیاد، تور خود را به دریا انداخت و بعد از مردنش، ماهی در تور قرار گرفت، یا کسی او را به قتل رساند و میت، مالک دیه شد) ولی بقای ملک سابق برای هویت میت مشکلی ندارد و در عرف عقلاء یا لأقل در عرف متشرعه، هویت میت باقی است و در عرف متشرعه، عالم برزخ و «أحیاء عند ربهم یرزقون» ثابت است و میت، معدوم محض نیست و لذا ثبوت ملکیت که امری اعتباری است برای میت، اشکالی ندارد. و انصافاً اشکال ایشان وارد است.

بعد ایشان فرموده است: وجه این که تصرف ورثه جایز است این است که در برخی فروض، علم به رضایت مورث و دیان داریم مثل این که وارث، نیکوکار و اهل خیر باشد؛ یعنی دین میت را أداء می‌کند و به اندازه دین هم مال دارد، و علم داریم همان طور که میت در زمان حیاتش نسبت به این وارث، مهربان بود هنوز هم در عالم برزخ نسبت به او مهربان است و به تصرف این وارث، رضایت دارد و دیان نیز وقتی می‌بینند که این وارث، بار است و دین آن‌ها محفوظ است راضی به تصرف اند؛ و اگر غیر بار باشد (مثل این که معسر باشد یا متعهد به أداء نباشد) در دین غیر مستوعب در صورتی که مقداری از مال برای ادای دین باقی بماند، تصرف اشکالی ندارد؛ دلیل جواز تصرف، لاحرج و لاضرر و اجماع و سیره است؛ وقتی مورث متشرعه مثل علماء، فوت می‌کردند این طور نبود که در اموال میت، تصرف نکنند.

## کلام شیخ انصاری

در مقابل کلام محقق قمی، منسوب به علامه حلی و صریح شیخ انصاری در رساله فی المواریث این است که؛ ترکه مطلقاً یعنی حتی در دین مستوعب، به ورثه منتقل می‌شود؛ ولی تصرف بر ورثه جایز نیست به این خاطر که متعلق حق دیان است. البته شیخ انصاری فرموده است در صورتی که ورثه ضامن دین شوند و دیان هم راضی باشد تصرف جایز است؛ یعنی در صورتی که ورثه، متعهد به ادای دین شوند و بدانند که طلبکارها به این تصرف راضی هستند، تصرف جایز است و اگر دین میت را ضامن نشوند؛ در دین مستوعب، تصرف جایز نیست و در دین غیر مستوعب در فرض عزل مقدار دین، تصرف جایز خواهد بود. لذا در این قول بین انتقال ترکه به ورثه مطلقاً و بین عدم جواز تصرف، جمع شده است. و نکته اش این است که

ترکه، هر چند به ملک ورثه درآمده است ولی متعلق حق دین است و لذا تصرف جایز نیست مگر به آن مقداری که از روایات استفاده می شود که یا ادای دین را ضامن شوند و دین هم راضی باشند و یا این که مقدار دین را عزل کنند. و شیخ انصاری ره دلیلی بر کفایت عزل، ذکر نمی کنند.

### مناقشه در کلام شیخ انصاری

عرض ما راجع به کلام شیخ انصاری این است که: اگر قائل به انتقال مال مطلقاً به ورثه شویم که علامه این قول را نظر اُشهر دانست و نظر آقای سیستانی است، تصرف اشکالی نخواهد داشت و آقای سیستانی فرموده اند تصرف در خانه، هر چند تصرف در متعلق حق دین است ولی موجب تضييع حق دین، نمی شود و حتی در دین مستوعب، اشکالی ندارد. و به نظر ما این اشکال وارد است.

### مناقشه در کلام محقق قمی

محقق قمی می فرماید: بعدیت در آیه، ظاهر در بعدیت خارجیه است یا مجمل است و دلیلی بر انتقال مال به ورثه نداریم و استصحاب عدم ملکیت جاری می شود و روایات نیز بعدیت خارجیه را بیان می کند مانند موثقه عباد بن صهیب «لیس للورثة شیء حتی یؤدوا ما أوصی به من الزکاة»، (البته به نظر ما ظاهر آیه بعدیت رتبیّه است و روایات نیز خلاف سیره است و باید آن را توجیه کرد) ولی با این حال تصرف ورثه در ترکه جایز است.

عرض ما راجع به کلام محقق قمی این است که: اگر مال به ورثه منتقل نمی شود به چه وجهی ورثه حق دارند در ترکه تصرف کنند؟ و در جواب این ادعا که میت قطعاً بعد از موت راضی به تصرف ورثه است، می گوییم: اولاً رضایت میت بعد از موت فایده ای ندارد و میت بر مال خود، ولایتی ندارد و تنها انسان حی عاقل، بر مال خود ولایت دارد؛ لذا حتی اگر ورثه، مورث را در خواب ببینند و رضایت او را کشف کنند فایده ای ندارد. ثانیاً رضایت میت نیز احراز نمی شود و بر فرض شخصی در زمان حیات خود راضی بوده باشد چه بسا بعد از موت، دیگر این رضایت وجود نداشته باشد و نمی توان از رضایت در زمان حیات، رضایت بعد از موت را هم کشف کرد. و استصحاب رضایت جاری نیست زیرا موضوع تفاوت دارد و رضایت شخص به تصرفات در حال حیات به نحو قضیه خارجیه بوده است مثل این که بدانیم شخصی راضی است از صبح تا غروب روز جمعه در باغ او بمانیم؛ آیا می توانیم استصحاب کنیم و تا یک هفته در آن باغ بمانیم؟ قطعاً جایز نیست زیرا رضایت به



ماندن، به نحو قضیه حقیقیه نیست بلکه به نحو قضیه خارجیّه است و مربوط به همان روز جمعه است و اذن در تصرف به لحاظ افراد تصرف، انحلالی است و استصحاب عدم رضایت جاری می شود.

نکته: پس رضایت میّت احراز نمی شود و اگر احراز شود به خاطر عدم ولایت میّت، فایده ای ندارد؛ لذا برخی بزرگان فرموده اند باید از ولی میّت اذن گرفته شود که یا «أولی الناس بمیراثه» و ولد اکبر است و یا وصی میّت و یا حاکم شرع است. لکن به نظر ما این مطلب نیز صحیح نیست؛ زیرا ولایت داشتن پسر بزرگ یا وصی یا حاکم شرع، بر اذن در تصرف در مال میّت ثابت نیست و دلیلی ندارد و اگر ثابت شود دیگر فرقی ندارد که به ورثه یا غیر آنان، اذن در تصرف داده شود.

اما این که میرزای قمی فرمودند دیّان نیز راضی اند؛ در اشکال به ایشان می گوئیم که فرض شما بقای ترکه بر ملک میّت است و دیّان مالک نیستند و تنها از میّت طلبکار است و این مال، ملک میّت است و رضایت طلبکارها در تصرف در ملک میّت فایده ای ندارد چون ملک آن ها نیست تا قرار باشد آنها نسبت به تصرف در آن اموال راضی باشند و ملکیت میّت تا زمانی که دین باقی است ادامه دارد.

و تمسک به لاجرح و لاضرر هم صحیح نیست؛ اگر حرج شخصی بر ورثه وجود داشته باشد بحثی است ولی جایی که حرج نیست چگونه می توان حکم را اثبات کرد. و لاضرر هم در مقام جاری نیست زیرا عدم جواز تصرف موجب عدم نفع است نه این که موجب ضرر بر ورثه شود.

و سیره هم دلیل لّبی است؛ لذا اگر ترکه، ملک میّت باشد باید در مقدار جواز تصرف، قدرمتیقّن اخذ شود و قدرمتیقّن آن تصرف متعارف در زمان متعارف است. و ما در دین مستوعب مثل مرحوم خوئی، بیان می کنیم که دین بر ملک میّت باقی می ماند و نوبت به ارث نمی رسد و لذا مجوزی برای تصرف ورثه در ترکه وجود ندارد و تنها جواز تصرف به مقدار سیره ثابت می شود در این که میت را از زمین بردارند و دفن کنند نه این که تا چهلم میّت در خانه بمانند.

این که قرار است ترکه بعداً به ورثه منتقل شود دلیل نمی شود که بگوئیم تصرف ورثه در ملک میّت جایز است و شبیه این می شود که کسی مال پدر را در زمان حیات بردارد به این دلیل که قرار است این اموال در آینده برای ما بشود؛ یعنی وقتی ترکه، ملک میّت باشد دیگر تصرف در آن جایز نیست زیرا تصرف در مال غیر به ارتکاز عقلاء و به نصوص شرعی، جایز نیست و البته عقلاء، ترکه را ملک میّت نمی دانند ولی اگر ملک میّت بدانند با اموال اَحیاء تفاوتی ندارد و اذن را لازم می بینند؛ مثل این که میّتی وصیت کند که خانه ای که به مقدار ثلث اموال است را برای خودم قرار دهید و هر سال در آن عزاداری کنید، که وصیت عهدیه است و بر ملک میّت باقی می ماند؛ که در این فرض دیگر ورثه حق ندارند در این خانه ساکن شوند و در آن

تصرف کنند ولو مزاحم مراسم عزاداری نیز نباشد به این خاطر که میت، خانه را بر ملک خود ابقاء کرد و تصرف در ملک غیر حرام است.

خلاصه این که ما به مقدار سیره باید رفع ید کنیم و به نظر ما دین مستوعب بر ملک میت باقی می ماند لذا جز سیره و قدرمتیقن از سیره راهی دیگر برای اثبات جواز تصرف نداریم. و در دین غیر مستوعب قائل شدیم که به نحو کلی فی المعین است و روایات «لیس للورثة شیء» را باید توجیه کنیم به این خاطر که خلاف سیره بود.

### أدله جواز تصرف در ترکه با ضمان دین و عدم رضایت دیان

در روایت زرارہ تعبیر «إلا أن يضمنوا للغرماء» را بیان می کند؛ یعنی یک راه جواز تصرف ورثه در ترکه این است که ورثه، ضامن دین غرماء شوند و لذا مرحوم صاحب حدائق از شیخ طوسی در خلاف نقل کرده اند که اگر ورثه ضامن و متعهد به ادای دین شوند هر چند دیان راضی نباشند، تصرف حتی در دین مستوعب جایز خواهد بود.

عبارت شیخ ره چنین است: «لیس من شرط صحة الضمان رضاهما أيضا، وإن قيل: إن من شرطه رضا المضمون له كان أولى.

و قال الشافعي: المضمون عنه لا يعتبر رضاه، والمضمون له فيه قولان: فقال أبو علي الطبري: من شرطه رضاه مثل الثمن في

المبايعات و قال ابن سريج: ليس ذلك من شرطه، لأن عليا عليه السلام و أبا قتادة لم يسألا المضمون له.

دلینا: ضمان علی علیه السلام و اَبی قتاده، فإن النبی صلی الله علیه و آله لم يسأل عن رضا المضمون له، و أما رضا المضمون

عنه فكان غير ممكن، لأنه كان ميتا يدل على أنه لا اعتبار برضاهما، و إذا اعتبرنا رضا المضمون له، فلأنه إثبات حق في الذمة،

فلا بد من اعتبار رضاه كسائر الحقوق، و الأول أليق بالمذهب، لأن الثاني قياس، و نحن لا نقول به»<sup>۱</sup>.

۱- و روایتی که شیخ ره اشاره می کنند راجع به دین میت است؛ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ فِي الْخِلَافِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ص فِي جَنَازَةٍ - فَلَمَّا وُضِعَتْ قَالَ هَلْ عَلَى صَاحِبِكُمْ مِنْ دَيْنٍ - قَالُوا نَعَمْ دِرْهَمَانِ - فَقَالَ صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ فَقَالَ عَلِيُّ ع - هُمَا عَلَى يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ أَنَا لَهُمَا ضَامِنٌ - فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَصَلَّى عَلَيْهِ - ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى عَلِيٍّ ع - فَقَالَ جَزَاكَ اللَّهُ عَنِ الْإِسْلَامِ خَيْرًا - وَ فَكَ رِهَانَكَ كَمَا فَكَكَتَ رِهَانُ أَخِيكَ<sup>۲</sup>. لذا مرحوم شیخ ره فرموده است رضای مضمون له که دائن است (نه رضای مضمون عنه که میت است) معتبر نیست.

۱ الخلاف، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۱۳.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۱۸، ص ۴۲۴، أبواب الضمان، باب ۲، ح ۲، ط آل البيت.

لکن این روایت سند ندارد؛ علاوه بر این که خلاف مرتکز است که به مجرد این که کسی بگوید «من ضامن دین میت هستم» ذمه میت بریء شود ولو دائن قبول نکند؛ لذا باید روایت را توجیه کرد و این ارتکاز قرینه می شود که «فککت رهان أخیک» مجاز به علاقه مشارفت است یعنی چون تصمیم داری دین او را بدهی، داری او را آزاد می کنی. و نماز خواندن بر جنازه ای که دین بر ذمه اش ثابت است حرام نیست و پیامبر صلی الله علیه و آله نیز به این جهت که اهمیت ادای دین را به مردم تفهیم کند این کار را انجام داد و بعد از ضمان، نماز را خواند.

و این که گفته شود در مورد روایت، مضمون له راضی به ضمان علی علیه السلام بوده است معلوم نیست و شاید خجالت می کشیده پول را از حضرت بگیرد و به این جهت راضی به ضمان ایشان نبوده باشد و شاید با حضرت، آن قدری که با آن شخص رفیق بوده، رفاقت نداشته است. و این که مرحوم خویی فرموده اند این روایت «قضیه فی واقعه» و شاید طلبکار در آنجا حضور داشته و به ضمان حضرت علی علیه السلام راضی شده است، خلاف ظاهر است.

۲- صحیحہ معاویہ بن وهب نیز چنین دارد: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ يَحْيَى الْحَلَبِيِّ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّهُ ذَكَرَ لَنَا أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ مَاتَ وَعَلَيْهِ دَيْنَارَانِ دَيْنًا فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَ وَ قَالَ صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ حَتَّى ضَمِنَهُمَا [عَنْهُ] بَعْضُ قَرَابَتِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ ذَلِكَ الْحَقُّ ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَ إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِيَتَّعِظُوا وَلِيُرَدَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلِكَلَّا يَسْتَخَفُّوا بِالْأَدْيَانِ وَقَدْ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ صَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ وَمَاتَ الْحَسَنُ عَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ وَقُتِلَ الْحُسَيْنُ عَ وَعَلَيْهِ دَيْنٌ.<sup>۱</sup> سند روایت صحیح است ولی دلیل نمی شود که به مجرد ضمان بعض نزدیکان میت، ذمه میت بریء شده است و در این روایت صحیحہ تعبیر «فککت رهان أخیک» ندارد تا گفته شود ظهور در بریء شدن ذمه دارد؛ بلکه همین که شخصی متعهد به ادای دین شد، باعث شد اهمیت ادای دین به مردم تفهیم شود.

۳- دلیل صاحب حدائق بر این که رضای مضمون له در ضمان معتبر نیست، و همین که ورثه یا غیر ورثه، ضامن دین میت شوند، تصرف ورثه در ترکه جایز می شود، موثقہ حسن بن جهم است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَلَهُ عَلَى دَيْنٍ وَخَلْفٌ وَلَدًا وَرَجَالًا وَنِسَاءً وَصَبِيًّا فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ أَنْتَ فِي حَلٍّ مِمَّا لِأَبِي عَلِيٍّ مِنْ حَصَّتِي وَأَنْتَ فِي حَلٍّ مِمَّا لِأَخَوَتِي وَأَخَوَاتِي وَأَنَا ضَامِنٌ لِرِضَاهُمْ عَنْكَ قَالَ تَكُونُ فِي سَعَةٍ مِنْ ذَلِكَ وَحَلٌّ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُعْطَهُمْ قَالَ كَانَ ذَلِكَ فِي عُنْقِهِ قُلْتُ فَإِنْ رَجَعَ الْوَرِثَةُ عَلَى فَقَالُوا أَعْطَانَا حَقَّنَا فَقَالَ لَهُمْ ذَلِكَ فِي الْحُكْمِ الظَّاهِرِ فَأَمَّا بَيْنَكَ وَبَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَأَنْتَ مِنْهَا فِي حَلٍّ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ الَّذِي أَحَلَّ لَكَ يَضْمَنُ لَكَ عَنْهُمْ رِضَاهُمْ فَيَحْتَمِلُ

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۹۳.

الضَّامِنُ لَكَ قُلْتُ فَمَا تَقُولُ فِي الصَّبِيِّ لَأُمِّهِ أَنْ تُحْلَلَ قَالَ نَعَمْ إِذَا كَانَ لَهَا مَا تُرْضِيهِ أَوْ تُعْطِيهِ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا قَالَ فَلَا قُلْتُ فَقَدْ سَمِعْتُكَ تَقُولُ إِنَّهُ يَجُوزُ تَحْلِيلُهَا فَقَالَ إِنَّمَا أَعْنِي بِذَلِكَ إِذَا كَانَ لَهَا مَا قُلْتُ فَلَا أَبُ يَجُوزُ تَحْلِيلُهُ عَلَى ابْنِهِ فَقَالَ لَهُ مَا كَانَ لَنَا مَعَ أَبِي الْحَسَنِ عَ أَمْرٌ يَفْعَلُ فِي ذَلِكَ مَا شَاءَ قُلْتُ فَإِنَّ الرَّجُلَ ضَمِنَ لِي عَنْ ذَلِكَ الصَّبِيِّ وَأَنَا مِنْ حِصَّتِهِ فِي حِلِّ فَإِنْ مَاتَ الرَّجُلُ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ الصَّبِيُّ فَلَا شَيْءَ عَلَيْهِ قَالَ الْأَمْرُ جَائِزٌ عَلَى مَا شَرَطَ لَكَ.<sup>۱</sup>

اگر میت به کسی طلبکار باشد و یکی از فرزندان حصه خود را بخشید و حصه بقیه وراث را ضامن شود؛ حضرت فرمود این بدهکار بریء الذمه می شود؛ یعنی همین که یکی از وراث گفت «من ضامن رضایت برادرانم هستم» باعث شود که ذمه بدهکار از دین بریء شود. و اگر این ضامن، سهم برادر ها را پرداخت نکرد به گردن خودش می باشد و اگر این برادران به بدهکار رجوع کنند حکم ظاهری این است که می توانند مطالبه کنند ولی بینک و بین الله اشکالی ندارد که پرداخت نکنی و اگر می توانی پرداخت نکن؛ یعنی دادگاه حکم به نفع این برادر ها می کند ولی اگر می توانی فرار کنی اشکالی ندارد و البته اگر شاهد داشته باشد خوب است ولی فرض این است که شاهی وجود ندارد.

این روایت انصافاً دلیل بر کلام صاحب حدائق و شیخ طوسی در خلاف است که رضایت طلبکار تأثیر ندارد و هر کسی ضامن شود موجب بریء الذمه شدن بدهکار می شود؛ و صاحب حدائق ضمان شرعی را بیان نکرده بلکه فرموده است اگر کسی متعهد به آداء شود، ذمه مدیون، بریء می شود و ضمان شرعی، نقل ذمه کسی به ذمه دیگری است و ضمان عقلایی، تعهد پرداخت دین است.

۴- معتبره اسحاق بن عمار نیز روایت دومی است که این مطلب را اثبات می کند: عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِي الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَحَضَرَهُ الْمَوْتُ فَيَقُولُ وَلِيُّهُ عَلَى دَيْنِكَ قَالَ يُبْرِئُهُ ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يُوْفِهِ وَلِيُّهُ مِنْ بَعْدِهِ وَقَالَ أَرْجُو أَنْ لَا يَأْتِمَ وَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِي يَحْبِسُهُ.<sup>۲</sup> یعنی همین که ولی میت می گوید دین تو بر عهده من، میت بریء الذمه می شود و در روایت بیان نکرده است که طلبکار نیز باید راضی باشد.

لکن انصاف این است که این دو روایت مبتلا به معارض است؛

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۲۵.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۶، ص ۱۸۸.

صحيحه عبدالله بن سنان؛ مُحَمَّدٌ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَيُضْمَنُهُ ضَامِنٌ لِلْغُرْمَاءِ فَقَالَ إِذَا رَضِيَ بِهِ الْغُرْمَاءُ فَقَدْ بَرَّتْ ذِمَّةُ الْمَيِّتِ<sup>۱</sup> یعنی ذمه ميت، زمانی بری می شود که غرماء به این ضمان راضی شوند.

لذا این دو دسته، تعارض و تساقط کرده و به عمومات رجوع می شود که ضمان بدون رضایت مضمون له فایده ای ندارد و موجب بری شدن ذمه بدهکار نمی شود.

۵- راجع به ضمان ورثه، معتبره زراره نیز دلالت دارد و خوب است آن را نیز مطرح کنیم؛

حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِثَابٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع - عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ عَلَيْهِ دَيْنًا وَ تَرَكَ عَبْدًا لَهُ مَالٌ فِي التَّجَارَةِ وَ وَلَدًا وَ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَالٌ وَ مَتَاعٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ اسْتَدَانَهُ الْعَبْدُ فِي حَيَاةِ سَيِّدِهِ فِي تِجَارَتِهِ وَ إِنْ الْوَرَثَةُ وَ غُرْمَاءُ الْمَيِّتِ اخْتَصَمُوا فِيمَا فِي يَدِ الْعَبْدِ مِنَ الْمَالِ وَ الْمَتَاعِ وَ فِي رَقَبَةِ الْعَبْدِ فَقَالَ أَرَى أَنْ لَيْسَ لِلْوَرَثَةِ سَبِيلٌ عَلَى رَقَبَةِ الْعَبْدِ وَ لَا عَلَى مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَتَاعِ وَ الْمَالِ إِلَّا أَنْ يُضْمَنُوا<sup>۲</sup> دَيْنَ الْغُرْمَاءِ جَمِيعًا فَيَكُونُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ لِلْوَرَثَةِ فَإِنْ أَبَوْا كَانَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ لِلْغُرْمَاءِ يَقُومُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ ثُمَّ يُقَسَّمُ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ بِالْحِصَصِ فَإِنْ عَجَزَ قِيَمَةُ الْعَبْدِ وَ مَا فِي يَدِهِ عَنْ أَمْوَالِ الْغُرْمَاءِ رَجَعُوا عَلَى الْوَرَثَةِ فِيمَا بَقِيَ لَهُمْ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ تَرَكَ شَيْئًا قَالَ وَ إِنْ فَضَلَ مِنْ قِيَمَةِ الْعَبْدِ وَ مَا كَانَ فِي يَدِهِ عَنْ دَيْنِ الْغُرْمَاءِ رُدَّ عَلَى الْوَرَثَةِ<sup>۳</sup>

در این روایت بیان می کند که اگر ورثه، دین میت را ضامن شوند، ترکه برای ورثه می شود هر چند میت بدهکار باشد.

انصاف این است که ارتکاز بودن این که ضمان ورثه بدون رضایت دیان فایده ای ندارد، آن قدر قوی است که این صحیح را تنقید می زند به این که «رضی الغرماء بذلك» و لذا این که مرحوم نائینی در تعلیقه عروه فرموده اند «لا یبعد جواز التصرف حتی فی المستغرق أيضاً مع تعهد الأداء لكن الأحوط أن يكون برضاء الديان»<sup>۴</sup> به نظر ما اقوی این است که با رضایت دیان باشد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۹۹.

۲ یُضْمَنُوا، یا یُضْمَنُوا و بیشتر دومی ثبت شده است. (استاد)

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۳۰۳.

۴ العروة الوثقی (المحشی)، السيد محمد کاظم الطباطبائی اليزدی، ج ۴، ص ۴۶۰.

## جلسه ۴۴ (۹۸/۰۹/۲۶)

## مسأله ۱۵

إذا مات و عليه دين مستغرق للتركة لا يجوز للورثة و لا لغيرهم التصرف في تركته قبل أداء الدين بل و كذا في الدين الغير المستغرق إلا إذا علم رضا الديان بأن كان الدين قليلا و التركة كثيرة و الورثة بانين على أداء الدين غير متسامحين و إلا فيشكل حتى الصلاة في داره و لا فرق في ذلك بين الورثة و غيرهم و كذا إذا لم يكن عليه دين و لكن كان بعض الورثة قصيرا أو غائبا أو نحو ذلك

## حکم تصرف در ترکه با وجود فرزند صغیر

صاحب عروه در انتهای مسأله ۱۵ فرموده اند: «و كذا إذا لم يكن عليه دين و لكن كان بعض الورثة قصيرا أو غائبا أو نحو ذلك»؛ یعنی همان اشکال نسبت به تصرف در ترکه در فرض وجود دین مستوعب یا غیر مستوعب، در فرض وجود وارث صغیر برای میت نیز لازم می آید ولو میت، بدهکار نباشد. انصافاً اشکال در این فرض، اشدّ است؛ زیرا در دین غیر مستوعب بیان کردیم مقدار دین به نحو کلی فی المعین، در ملک میت باقی است و مشهور - علی ما نسب إليهم العلامة الحلی - قائل به انتقال ترکه به ورثه متعلّقاً لحق الديان شدند و لذا علی القاعده تصرف ورثه مادامی که موجب تضییع حق دیان نباشد، خالی از اشکال است. اما در جایی که یکی از وراث، صغیر باشد به نحو مشاع شریک است و به طور مثال اگر دو فرزند باشد و یکی صغیر و دیگری کبیر باشد نیمی از ترکه به نحو مشاع برای فرزند صغیر خواهد بود و تصرف برادر کبیر در هر جزئی از ترکه، تصرف در مال برادر صغیر است که بدون اذن ولی شرعی صغیر، جایز نخواهد بود.

## بررسی مقدار سیره بر تصرف

البته اگر سیره ای ثابت شود و از باب عدم مبالات در دین نباشد و اتصال آن به زمان ائمه ثابت شود، تصرف در اموال میت بدون اذن ولی صغیر، برای شخص کبیر جایز خواهد بود. و تا سیره متشرعه متصل به زمان معصومین احراز نشود تصرف، جایز نخواهد بود؛ و سیره های فعلیه که ناشی از بی مبالاتی است و بدون توجه به قیم شرعی یتیم، در خانه میت رفت و آمد می کنند و ناهار و شام در آن خانه صرف می کنند و در اموال آن ها تصرف می کنند؛ این سیره قطعاً خلاف شرع است و قطعاً

کاشف از سیره در زمان معصومین نیست زیرا سیره مذکور خلاف نصوصی است که بیان می کند صبی، نیاز به قیم شرعی دارد و بدون اجازه از قیم شرعی نمی توان در اموال صبی، تصرف کرد.

لذا هر مقدار که سیره متشرعه متدینین را احراز کنیم به نحوی که این سیره متصل به زمان معصومین باشد ملتزم می شویم و در هر جا شک کردیم، اصل بر عدم جواز تصرف است مگر این که ولی صغیر اجازه دهد و البته ولی صغیر باید مصلحت صغیر را در نظر بگیرد.

مرحوم خوئی فرمودند تصرف بدون اذن ولی صغیر مطلقاً جایز نیست. لکن امام ره فرموده اند: «لا یبعد الجواز فی التصرفات اللازمة بحسب التعارف لتجهیز المیت من الورثة، بل و غیرهم»<sup>۱</sup>؛ یعنی سیره بر این بوده است که بدون استئذان از حاکم شرع اقدام به تصرفات لازمه ی متعارفه برای تجهیز میت و این که میت را از روی زمین بردارند، می کردند با این که ممکن بوده است میت، وراث صغیر داشته باشد؛ اما این که بعد از دفن میت، همسایه ها و اقوام میت، یک هفته برای غذا خوردن به خانه میت رفت و آمد کنند، جایز نیست.

نکته ای راجع به تجهیز میت از اصل مال: البته راجع به روایت «عَلِیُّ بْنُ إِبْرَاهِیمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَوَّلُ شَيْءٍ يُبْدَأُ بِهِ مِنَ الْمَالِ الْكَفْنُ ثُمَّ الدِّينُ ثُمَّ الْوَصِيَّةُ ثُمَّ الْمِيرَاتُ»<sup>۲</sup> اختلاف است که آیا کفن که از اصل ترکه خارج می شود، خصوصیت دارد؟ ما بعید نمی دانیم که خصوصیت نداشته باشد؛ لکن چون تجهیز میت غیر از کفن، هزینه چندانی نداشته است و در آن زمان، پول قبر نمی دادند، در این روایت کفن را بیان کرده است ولی عرفاً خصوصیت ندارد و لذا الآن که پول قبر و شهرداری و امثال آن به مراتب بیشتر از کفن است نیز از اصل مال خارج می شود. و البته در هزینه های کفن و قبر و امثال آن که از اصل مال خارج می شود، می بایست به حداقل اکتفا کرد ولی این حداقل باید به اندازه مناسب شؤون میت باشد و لذا نمی توان گفت که شخصی که اموال زیادی داشته است را در بیابان دفن کرد تا مجانی باشد.

این که بدون فاصله بعد از فوت میت، از حاکم شرع استیذان کنند، سیره بر آن نبوده است ولی این گونه نیز نبوده است که اصلاً از ولی شرعی، استیذان نکنند و بالأخره طفل صغیر اگر قیم دارد و جد دارد که ولی شرعی برای صغیر است و اگر پدر طفل، قیم شرعی نصب کرده باشد آن قیم همه کاره طفل خواهد بود و اگر قیم شرعی نصب نکنند حاکم شرع، ولی طفل خواهد بود؛ خلاصه این که قطعاً سریع رفتن پیش حاکم شرع برای استیذان لازم نیست و بعید نیست که نسبت به تصرفات لازمه ماندن در

۱ العروة الوثقی (المحشی)، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۳۷۴.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۲۳.

خانه نیز سیره بوده است و در خانه زندگی می کرده اند ولی این گونه نبوده است که تا آخر، برای طفل صغیر قیم قرار ندهند. بله این سیره در مورد افراد بی مبالغه وجود دارد ولی این سیره ارزش ندارد و اتصالش به زمان معصوم ثابت نمی شود. لذا اولین فرصت میسور در استیذان از حاکم شرع را باید در نظر بگیرند.

### فرض شک در وجود سیره و تمسک به عموماً

و توجه شود که عموماً بیان می کند تصرف در مال غیر بدون اذن او، جایز نیست و این عموم منعقد شده است. ما در مواردی می گوئیم ظهور منعقد نمی شود که در هنگام شنیدن خطاب یک قرینه حالیه نوعیه مثل ارتکاز نوعی متشرعی وجود داشته باشد که مثلاً از «اغتسل للجمعه» وجوب نفهمند که اگر احتمال ارتکاز متشرعی هم باشد کافی است که ظهور «اغتسل للجمعه» در وجوب منعقد نشود زیرا شاید مقارن با ارتکاز متشرعی واضح بوده است و دیگر انعقاد ظهور خطاب در وجوب احراز نمی شود؛ لکن در مورد «لایحل مال امری مسلم إلا بطیبة نفسه» ظهور آن منعقد شده است و ارتکاز واضحی در کنار آن وجود ندارد؛ البته سیره متشرعیه خارجیّه در مورد وارث صغیر ممکن است، و از حاکم شرع استیذان نمی کردند بلکه بقیه ورثه با رعایت مصلحت وارث صغیر اقدام می کردند؛ و صرف احتمال سیره کافی نیست که از ظهور خطاب که در عموم منعقد شده است رفع ید کنیم.

آقای سیستانی فرموده اند: «لایجوز التصرف فی التركة حیثئذ إلا بإذن ولیه نعم لا بأس بالتصرفات المتعارفة مقدّمة لتجهیز المیت بالحدود التي جرت علیها سیره المتشرعة»، ایشان نیز از تصرفات متعارفه ای که مقدمه تجهیز میت است بحث می کند که سیره متشرعه بر این بوده است که بدون استیذان از ولی صغیر، بر این امور اقدام می کردند. البته اگر ولی میت مثل جد میت، حاضر باشد انصافاً سیره محرز نیست؛ بلکه بعید نیست سیره نباشد و بدون اذن جد پدری که ولی میت و مأمور به تجهیز میت است و ولی اطفال میت است، تصرف جایز نیست.

انصافاً این مطلب که سیره بر تجهیز میت طبق متعارف بدون استیذان از حاکم شرع بوده است ولو بعض ورثه قاصر باشند، این سیره قابل انکار نیست. و در زمان معصومین نیز هر چند خود ائمه در همه شهرها حضور نداشته اند ولی بالأخره نماینده امام علیه السلام در شهر حضور داشته است و می توانسته اند از نماینده حضرات معصومین، اجازه بگیرند ولی این کار را انجام نمی دادند.

نکته ای در رابطه با تفاوت حاکم شرع با ولی شرعی؛ توجه شود اگر ولی میت، ولی شرعی باشد مانند جد پدری یا قیم منصوب از طرف پدر (مثل این که بگوید بعد از فوت من، مادر این طفل، قیم او باشد) مجاز در تصرف است و عدم مفسده



کافی است ولی حاکم شرع باید بر اساس مصلحت عمل کند و بدون مصلحت طفل نمی تواند تصرفی انجام دهد و فتوا نیز بر همین است و مقتضای قدرمقیّن از ولایت حاکم شرع نیز همین است و مقتضای «لاتقربوا مال الیتیم إلا بالتی هی أحسن» نیز این است که تصرف باید به مصلحت طفل باشد.

نکته ای از بحث های گذشته باقی مانده که بیان می کنیم:

اگر میتی ده مرغ تخم گذار داشته باشد و قیمت آن ۵۰۰ هزار تومان باشد، بنا بر نظر کسانی مانند آقای سیستانی، که قائل به انتقال ترکه به ورثه متعلّقاً لحق الدیان اند، در صورتی که مرغ ها تخم بگذارند، تخم ها برای ورثه خواهد بود هر چند دین میت از ۵۰۰ هزار تومان بیشتر شود زیرا وقتی مرغ ها به ورثه منتقل شد تخم مرغ ها برای ورثه می شود و مال میت را باید در راه ادای دین او صرف کرد و این تخم مرغ ها مال میت نیست؛ لکن بنا بر نظر ما که مقدار دین میت را باقی بر ملک میت دانستیم این ده مرغ بر ملک میت باقی می ماند و در واقع این تخم مرغ ها در ملک میت واقع می شود و لذا باید با آن ها دین میت را أداء کنند.

و اگر دین میت تنها همین ۵۰۰ هزار تومان باشد ده مرغ برای میت خواهد بود و تخم مرغ ها برای دیان نیست؛ زیرا تنها به اندازه ۵۰۰ هزار تومان طلب داشتند که با همان مرغ ها، أداء می شود و میت هم نیازی به تخم مرغ ندارد؛ لکن ما می گوئیم ترکه میت بیشتر شده است و تا مقدار دین میت را در برنگیرد به ارث نمی رسد ولی اگر از دین میت بیشتر شود، ترکه ما زاد بر دین میت خواهد بود و به عنوان ترکه میت به وراثت می رسد.

لذا ثمره این شد که به نظر آقای سیستانی اگر دین میت بیشتر از قیمت ده مرغ باشد (قیمت ده مرغ ۵۰۰ هزار تومان و دین میت یک میلیون تومان باشد) در صورتی که قیمت ده مرغ بیشتر شود یا مرغ ها چاق شوند به نفع دیان است ولی اگر تخم گذاری کنند چیزی به دیان داده نمی شود هر چند بدهی میت با پول فروش آن ده مرغ أداء نشود. (به این خاطر که مرغ ها به ورثه منتقل شده اند، تخم مرغ ها برای ورثه است و حق دیان که تخم گذاری نکرده است بلکه ملک ورثه تخم گذاری کرده است و چون این مرغ ها متعلّق حق دیان است در صورتی که چاق شوند یا قیمت آن افزایش پیدا کند دیگر بین وصف و موصوف تفکیک نمی کنند و حق به این ده مرغ تعلّق گرفته است ولو این که چاق شوند و لذا بقیه ی دین دیان از همین مرغ ها پرداخت می شود) در حالی که طبق نظر ما باید از این تخم مرغ ها آن قدر به دیان بدهند تا بدهی میت تمام شود و زمانی که بدهی تمام شد، بقیه تخم مرغ ها برای ورثه خواهد بود زیرا ترکه میت روز به روز اضافه شده است.

و در مورد دیه مقتول، روایت بیان می کرد که از اموال میت محسوب می شود و به حسب سهام ارث تقسیم می شود و دیه را به عنوان مال میت، حساب کرده اند. و همین بیان در مورد اموالی که بعد از موت میت، ملک میت می شود جاری خواهد بود شبیه مثالی که بیان می کردیم که اگر کسی توری در دریا بیندازد و فوت کند، ماهی هایی که بعد از موت او به تور وارد می شوند ابتدا ملک میت می شود و بعد برای وصیت و دین و ارث به مصرف می رسد و در این مثال فتوا این گونه است و بنای عقلاء نیز به همین شکل است و ورثه حیات نکرده اند تا ماهی به ملک آن ها دربیاید (و فرض هم این است که تور ماهی، عاریه است و برای خود میت نیست که به ارث برسد تا کسی بگوید تور به ورثه می رسد و لذا حیات ورثه صادق خواهد بود) بلکه ابتدا به ملک میت در می آید و بعد به ورثه منتقل می شود.

نکته ای در رابطه با پرداخت دیون میت توسط امام: روایاتی داریم که در بین کلمات فقهاء مطرح نشده است ولی در بابی از وسائل ذکر شده است و از آن استفاده می شود که اگر شخصی بدهکار بود و فوت کرد و مالی ندارد که بدهی را پرداخت کند، بر امام واجب است که دین او را آداء کند؛ یعنی دولت اسلامی باید بدهی افراد بدهکاری که ترکه آن ها وافی به آدای دینشان نیست را آداء کند. و روایات متعددی در این باب وجود دارد و برخی از این روایات بیان می کند که غارمین یکی از مصارف زکات است و لذا باید دین آن ها از زکات، تسویه شود؛ که ما بیان کردیم تا زمانی که زکات وجود دارد دین را آداء کنند البته به شرطی که دین او «من غیر سرف» باشد یعنی بدون اسراف و تبذیر بدهکار باشد. که می توانید به باب «يجب علی الامام آداء دین المیت إن لم یکن له مال» مراجعه کنید و این هم یک راه برای پرداخت بدهی اموات است ولی به هر حال بر ورثه لازم نیست که بدهی میت را از اموال خودشان، پرداخت کنند و لذا اگر تخم مرغ ها برای ورثه باشد و مرغ ها مکفی به دین میت نباشد، لازم نیست آن ها را به عنوان دین میت پرداخت کنند.

روایتی راجع به آدای دین میت وجود دارد؛

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ وَ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعًا عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَصْبَهَانِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ: أَنَا أَوْلَى بِكُلِّ مُؤْمِنٍ مِنْ نَفْسِهِ وَ عَلِيٌّ أَوْلَى بِهِ مِنْ بَعْدِي فَقِيلَ لَهُ مَا مَعْنَى ذَلِكَ فَقَالَ قَوْلُ النَّبِيِّ ص مَنْ تَرَكَ دِينًا أَوْ ضَيَاعًا فَعَلَى وَ مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ فَالرَّجُلُ لَيْسَتْ لَهُ عَلَى نَفْسِهِ وَلِيَاةٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ وَ لَيْسَ لَهُ عَلَى عِيَالِهِ أَمْرٌ وَ لَا نَهْيٌ إِذَا لَمْ يُجْرَ عَلَيْهِمُ النَّفَقَةُ وَ النَّبِيُّ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع وَ مَنْ بَعْدَهُمَا الزَّمَمُ

هَذَا فَمِنْ هُنَاكَ صَارُوا أَوْلَىٰ بِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كَانَ سَبَبُ إِسْلَامِ عَامَّةِ الْيَهُودِ إِلَّا مِنْ بَعْدِ هَذَا الْقَوْلِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِنَّهُمْ آمَنُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَعَلَى عِيَالَتِهِمْ.<sup>۱</sup>

در سند روایت «قاسم بن محمد اصبهانی کاسولا» وجود دارد که لیس بالمرضی<sup>۲</sup>. و مراد از «ضیاع» کودکانی است که خرج معاش را ندارند.

در روایت بیان می کند که اگر میتی دین یا ضیاع داشته باشد بر عهده من است که دین را پرداخت کنم و به کودکان او رسیدگی کنم و اگر مالی را باقی بگذارد برای ورثه او خواهد بود. خود شخص وقتی مال ندارد ملزم به آداء دین نیست ولی پیامبر اولی به مؤمنین من آنفسم است و لذا او موظف به آدای دین این شخص می شود و یهودی ها که همیشه منفعت طلب بوده اند وقتی شنیدند پیامبر، اموات مسلمین را تأمین اجتماعی کرد و بدهی آن ها را بیمه کرد، مسلمان شدند.

و در صحیح حلی چنین دارد؛ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ تَرَكَ دَيْنًا فَعَلَيْنَا دَيْنَهُ وَ إِلَيْنَا عِيَالُهُ وَ مَنْ مَاتَ وَ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ مَوَالٍ فَمَالُهُ مِنَ الْأَنْفَالِ.<sup>۲</sup> یعنی هر کسی از دنیا برود و دینی داشته باشد بر عهده ما است که پرداخت کنیم و خرج عیال او را هم بدهیم.

روایات در این رابطه زیاد است و نیاز به بحث فقهی مفصل در رابطه با وظیفه دولت های اسلامی دارد که آیا لازم است بدهی میتی که توان پرداخت بدهی خود را ندارد، پرداخت کند؟ که این بحث، بحث مهمی است.

و در این رابطه در روایت صحیح تعبیر به زکات دارد؛

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الْأَوَّلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ طَلَبَ هَذَا الرِّزْقَ مِنْ حِلِّهِ لِيَعُودَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَ عِيَالِهِ، كَانَ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَإِنْ غَلَبَ فَلَيْسَتْ دُنْ عَلَى اللَّهِ وَ عَلَى رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ مَا يَقُوتُ بِهِ عِيَالَهُ، فَإِنْ مَاتَ وَ لَمْ يَقْضِ كَانَ عَلَى الْإِمَامِ قَضَاؤُهُ، فَإِنْ لَمْ يَقْضِ كَانَ عَلَيْهِ وَزْرُهُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ: إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَ الْمَسْكِينِ [إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى] وَ الْغَارِمِينَ فَهُوَ فَقِيرٌ مُسْكِينٌ مُغْرَمٌ<sup>۳</sup>

کسی که برای قوت عیال خود قرض می گیرد بر امام لازم است که دین او را پرداخت کند و بعد حضرت آیه زکات را ذکر می کنند.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۴۰۶.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۱۶۸.

۳ قرب الإسناد (ط - الحدیثة)، ص: ۳۴۰

بعید نیست گفته شود که مقتضای تعلیل به آیه این است که واجب است امام از سهم غارمین در زکات، دین این افراد را أداء کند، و أداء در صورتی خواهد بود که زکات به اندازه کافی جمع شده باشد. و البته از طرف دیگر ذکر شده است که امام علیه السلام وارث من لا وارث له است.

## مسأله ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة و غيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضيا و هذا أيضا يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفا و إلا فلا بد من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقا و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضاييف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

تصرف در مال غیر حتّی به نماز خواندن در آن جایز نیست مگر با اذن صریح او یا اذن فحوا و یا شاهد حال.

جهاتی در این مسأله وجود دارد:

## بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر

جهت اول این است که: مرتکز عقلاء این است که در تصرف تکوینی در مال غیر، رضایت باطنی کافی است و نیازی به ابراز ندارد؛ لذا اگر یقین دارید که دوست شما راضی است که در مال او تصرف کنید، هر چند به شما نگفته باشد و نیز هر چند از او بی‌رسید ظاهر کلام او این باشد که راضی نیست ولی می‌دانید که باطناً راضی است و قصد جدّی ندارد، همین مقدار در جواز تصرف کافی است و مرتکز عقلاء همین است و هم موثق سماعه [رَوَى زُرْعَةُ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بَيْنِي حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجَّةِ الْوُدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوا فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَلْقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدَةٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذِهِ الْبَلَدَةُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ أَشْهَدُ أَلَا وَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا

يَحِلُّ لَهُ دُمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعَةِ نَفْسِهِ فَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا<sup>[۱]</sup> و زید شحّام [عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بَيْنِي حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَاعْقِلُوا عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَتَقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دُمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعَةِ نَفْسِهِ وَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا<sup>[۲]</sup> همین مطلب را بیان می کند:

[عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بَيْنِي حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَاعْقِلُوا عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَتَقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دُمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعَةِ نَفْسِهِ وَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا<sup>[۳]</sup>

ظاهر کلام مرحوم تبریزی این است که مراد از رضایت، همان ابتهاج نفس است؛ حال آنکه چنین نیست و مراد از رضا و طیب نفس، ابتهاج نفس نیست؛ بلکه مراد رضایت فعلی است که گاهی بعد از تراحم اغراض و کسر و انکسار محقق می شود؛ وگرنه ما می بینیم که در بعضی مهمانی ها، میزبان چندان راضی به پذیرایی کردن از مهمان نیست ابتهاج نفس نسبت به پذیرایی از مهمان ندارد ولی به خاطر مصالح دیگری راضی به سور دادن می شود؛ مثلاً شخصی برای خانه موز خریداری کرده است و مهمانی وارد خانه می شود و او رضایتی نداشته که موز را جلوی مهمان قرار دهد ولی فرزند صغیر این میزبان وقتی می گوید که پدر ما موز خریداری کرده است، مجبور می شود موز را جلوی مهمان قرار دهد ولی وقتی موز را جلوی مهمان می گذارد رضایت فعلی دارد و همین رضای فعلی کافی است.

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۹۲.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۲۷۳.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۲۷۳.

بحث در این است که همین رضایت کافی است یا این که مبرز لازم دارد؛ در توقیع شریف آمده است که «لایحل لأحد أن يتصرف فی مال غیره الا بإذنه» و برخی گفته اند که ظاهر روایت این است که اذن لازم است و طیب نفس باطنی کافی نیست بلکه ابراز رضا می خواهد.

## جلسه ۴۵ (۹۸/۰۹/۳۰)

### مسائل بحث اباحه مکان

#### مسأله ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة و غيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضيا و هذا أيضا يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفا و إلا فلا بد من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقا و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضايف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

### بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر

بحث راجع به این بود که؛ در بنای عقلاء، مجرد رضای باطنی مالک در تصرف در ملک او، کافی است هر چند ابراز نکند و نیز هر چند به خاطر مصلحت، اگر از رضایت او سؤال کنیم جواب روشنی نسبت به رضایت در تصرف، ندهد. و در نظر عقلاء، علم به رضایت در صورتی که از مناشی عقلاییه باشد و از خواب دیدن و مانند آن نباشد، قابل اعتماد است. و موثقه سماعه<sup>۱</sup> و صحیحہ زید شحام<sup>۲</sup> نیز، رضایت را بیان کرده است: «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه».

<sup>۱</sup> رَوَى زُرْعَةُ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بَيْنِي حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ أَسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَاعْقِلُوا فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَقَافُكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدَةٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذِهِ الْبَلَدَةُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا وَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطَيِّبَةِ نَفْسِهِ فَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا. من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۹۲.

## دلیل بر لزوم اذن و عدم کفایت رضایت باطنی

لکن در مقابل، در توقیع شریف [وَعَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرِ الْأَسَدِيِّ قَالَ: كَانَ فِيْمَا وَرَدَ عَلَى مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمَرِيِّ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلٍ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَيْنُ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ فَمَا أُرْغِمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ شَيْءٌ أَفْضَلُ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلَّاهَا وَ أُرْغِمَ الشَّيْطَانُ أَنْفَهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوُقُوفِ عَلَى نَاحِيَتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلِّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سَلَّمَ فَلَا خِيَارَ لِصَاحِبِهِ فِيهِ احتِاجَ أَوْ لَمْ يَحْتَاجْ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوْ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفُهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مُلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مَنْ عَتَرْتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مُلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِّ نَبِيٍّ مُجَابٍ فَمَنْ ظَلَمْنَا كَانَ فِي جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ لَنَا وَ كَانَتْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ - وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ عَنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي نَبَتَتْ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يُخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَقْطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَضِجُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارِ وَ الصُّورَةِ وَ السَّرَاجِ بَيْنَ يَدَيْهِ هَلْ يَجُوزُ صَلَاتُهُ فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قَبْلَكَ؟ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَ النَّيرَانِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ النَّارُ وَ السَّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ مِنْ أَوْلَادِ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَ النَّيرَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَهُ عَنْهُ عَنْ أَمْرِ الضِّيَاعِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا؟ هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ آدَاءُ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرَفُ مَا يَفْضُلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَابًا لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّبًا إِلَيْكُمْ؟ - فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِغَيْرِ أَمْرِنَا - فَقَدْ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حُرِّمَ عَلَيْهِ مَنْ أَكَلَ مِنْ أَمْوَالِنَا شَيْئًا فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَارًا وَ سَيَصَلِّي صَعِيرًا [سَعِيرًا وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَتِنَا ضَيْعَةً وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قِيَمٍ يَقُومُ بِهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاجَهَا وَ مَثُونَتَهَا وَ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ [جَعَلَ الضَّيْعَةَ لِلضَّيْعَةِ قِيَمًا عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنَ التَّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا يَمُرُّ بِهِ الْمَارُ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَ يَأْكُلُ هَلْ يَحِلُّ لَهُ ذَلِكَ؟ -

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدِ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بَيْنِي حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْمَلُوا عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَفَاقُكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطَبِيعَةِ نَفْسِهِ وَ لَا تَظْلَمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّارًا

فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَ يَحْرَمُ عَلَيْهِ حَمْلُهُ [تعبیر «لایحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بدون اذنه» ذکر شده است و اذن را بیان کرده است و ظاهر اذن، ابراز رضایت است.

### مناقشه مرحوم حکیم در دلیل لزوم اذن

مرحوم حکیم در مستمسک فرموده اند: ظاهر «اذن» در توقیع شریف، اذن انشائی است و صرف طیب نفس باطنی، اذن نیست؛ لکن چون در خطاب دیگر، تعبیر «طیبة نفس» وارد شده است مقتضای جمع عرفی بین دو خطاب (یعنی لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفس - لایحل ان يتصرف في مال غيره بغیر اذنه) این است که اذن بما هو کاشف عن الرضا، در خطاب أخذ شده است و «لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفس» را بر موضوعیت رضایت باطنی در جواز تصرف، حمل می کند که اذن، کاشف از آن رضایت است؛ یعنی اذن، موضوع برای جواز تصرف ظاهری است و در فرض اذن اگر شک در طیب نفس وجود داشته باشد، اذن مالک طریق و کاشف از رضای باطنی او خواهد بود.

و اگر این جمع عرفی قبول نشود، مقتضای قاعده این است که هم اذن و هم طیب نفس شرط باشد؛ زیرا در یک خطاب بیان می کند که «بدون طیب نفس مالک، تصرف جایز نیست» و خطاب دیگر بیان می کند «بدون اذن، تصرف جایز نیست» و در یکی اذن و در دیگری طیب نفس را شرط می کند؛ شبیه این که در یک خطاب «لا صلاة الا بطهور» و در خطاب دیگر «لا صلاة الا إلى القبلة» بیان شود که مقتضای قاعده این است که هم طهارت و هم قبله برای نماز، شرط است.

### جواب مرحوم خویی از مناقشات مرحوم حکیم

مرحوم خویی در مناقشه در کلام مرحوم حکیم فرموده اند؛

أولاً: این توقیع در احتجاج به صورت مرسل نقل شده است و اعتباری ندارد.

ثانیاً: این دو خطاب با همدیگر تعارضی ندارند تا نیاز به جمع عرفی باشد و اگر فقط توقیع شریف «لایحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بدون اذنه» می بود، عرف آن را به مناسبت حکم و موضوع بر طریقیّت حمل می کند؛ توضیح این که برخی عناوین، ظاهر در طریقیّت است، شبیه آیه ﴿...كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ...﴾، که ظاهر عرفی آیه، این است که تبیین بما هو طریق إلى واقع طلوع الفجر، در خطاب أخذ شده است و موضوع وجوب واقعی

۱ احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۴۷۹.

۲ سوره بقره، آیه ۱۸۷.



امساک، واقع طلوع فجر است و تبیین، حتی به عنوان جزء الموضوع خطاب نیست، بلکه طریق محض به موضوع وجوب واقعی امساک، یعنی طلوع فجر، است.

ثالثاً: اگر ظاهر «لایحل أن يتصرف فی مال غیره بدون اذنه»، موضوعیت اذن باشد و حمل بر طریقت محضه خلاف ظاهر باشد، نسبت بین توقیع و موثقه سماعه، عموم من وجه خواهد بود و در مورد فرضی که طیب نفس وجود دارد و اذن وجود ندارد، تعارض و تساقط می کنند و مرجع بعد از تساقط، بنای عقلاء است که تصرف در مال غیر در فرض طیب نفس را جایز می دانند و اذن را لازم نمی دانند.<sup>۱</sup>

توضیح نسبت عموم من وجه این است که: موثقه سماعه بیان می کند «تصرف در مال دیگران بدون رضایت باطنی جایز نیست چه اذن داشته باشد و چه اذن نداشته باشد» و توقیع شریف بیان می کند «تصرف در مال دیگران بدون اذن جایز نیست چه طیب نفس داشته باشد و چه طیب نفس نداشته باشد»؛ در جایی که اذن است ولی طیب نفس نیست یا طیب نفس هست ولی اذن نیست، مقتضای یکی حلیت تصرف است و مقتضای دیگری عدم حلیت تصرف است؛ زیرا جمله استثنائیه یک عقد مستثنی منه و یک عقد مستثنی دارد؛ در مورد «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه»، عقد مستثنی منه «لایحل مال امرئ مسلم مع عدم طیبة نفسه سواء اذن أم لا» است که با عقد مستثنی در جمله «لایحل أن يتصرف فی مال غیر الا باذنه» - یعنی با «یحل التصرف فی مال غیره باذنه سواء رضی باطناً أم لا» - تعارض دارد؛ از طرف دیگر عقد مستثنی در جمله اول «إذا كان بطیبة نفسه فالتصرف حلال سواء اذن أم لا» با عقد مستثنی منه در جمله دوم «لایحل التصرف فی مال غیره بدون اذنه سواء رضی باطناً أم لا» تعارض می کند و نسبت عموم من وجه می شود؛ اگر طیب نفس باشد ولی اذن نباشد، اطلاق عقد مستثنی در موثقه سماعه بیان می کند که تصرف جایز است ولی اطلاق عقد مستثنی منه در توقیع شریف، بیان می کند که تصرف جایز نیست.

### بررسی جواب مرحوم خوئی

۱- راجع به مناقشه اول که فرمودند «توقیع مروی در احتجاج است که ضعیف السند است» کم لطفی از ایشان بوده است؛ زیرا شیخ صدوق این روایت را در کمال الدین با چهار راوی نقل می کند: «حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّيْبَانِيُّ وَ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقُ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامِ الْمُؤَدَّبِ وَ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ قَالُوا حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ قَدَسَ اللَّهُ رُوحَهُ

<sup>۱</sup> البته در فرضی هم که اذن وجود دارد ولی رضایت باطنی وجود ندارد، تعارض و تساقط رخ می دهد و بنای عقلاء مرجع می شود. (مقرر)

فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ عَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلْتَنْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ الشَّيْطَانِ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلَّاهَا وَ أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ<sup>۱</sup> وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَى نَاحِيَتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلِّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سَلَّمَ فَلَا خِيَارَ فِيهِ لِصَاحِبِهِ احْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ أَوْ لَمْ يَحْتَاجْ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوْ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أُمُالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفُهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مُلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِزَّتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مُلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانُ كُلِّ نَبِيٍّ فَمَنْ ظَلَمْنَا كَانَ مِنْ جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ وَ كَانَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي تَنَبَّتَ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يُخْتَنُ هَلْ يُخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَقُطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَضْجُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارِ وَ الصُّورَةِ وَ السَّرَاجِ بَيْنَ يَدَيْهِ هَلْ تَجُوزُ صَلَاتُهُ فَإِنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قَبْلَكَ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عِبَدَةِ الْأَصْنَامِ أَوْ عِبَدَةِ النَّيرَانِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ السَّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ مِنْ أَوْلَادِ عِبَدَةِ الْأَصْنَامِ وَ النَّيرَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الضَّيَّاعِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ آدَاءُ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرَفُ مَا يُفْضَلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَابًا لِلْجَرِّ وَ تَقَرُّبًا إِلَيْنَا<sup>۲</sup> فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالٍ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَيْئًا مِنْ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَقَدْ اسْتَحِلَّ مِنَّا مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَكَلَ مِنْ أُمُالِنَا شَيْئًا فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَارًا وَ سَيَصْلَى سَعِيرًا وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَتِنَا ضِيْعَةً وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قِيَمٍ يَقُومُ بِهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاجَهَا وَ مَوْتَتَهَا وَ يَجْعَلُ مَا يَبْقَى مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ صَاحِبُ الضَّيْعَةِ قِيَمًا عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الثَّمَارِ مِنْ أُمُالِنَا يَمُرُّ بِهَا الْمَارُ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَ يَأْكُلُهُ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ لَهُ فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَ يَحْرُمُ عَلَيْهِ حَمْلُهُ<sup>۳</sup>

هر چند این چهار نفر توثیق ندارند؛ لکن انصاف این است -خود مرحوم خویی این مطلب را قبول دارند- که نمی توان گفت و محتمل نیست که در چهار نفر از مشایخ شیخ صدوق، هیچکدام ثقة نباشند، خصوصاً این که ظاهر این است که خود صدوق تعبیر «رضی الله عنهم» را در مورد آن ها به کار برده است (نه این که مستنسخین آن را اضافه کرده باشند). و اما در وثاقت

<sup>۱</sup> (۲). اعلم أن العامة لا يجوزون الصلاة بعد فريضة الغداة إلى طلوع الفجر و بعد العصر إلى المغرب و زعموا أن النبي صلى الله عليه و آله نهى عنها في هذين الوقتين. راجع تحقيق

الكلام هامش كتاب الخصال طبع مكتبتنا ص ۷۰.

<sup>۲</sup> (۲). في بعض النسخ «اليكم».

<sup>۳</sup> كمال الدين و تمام النعمة، ج ۲، ص: ۵۲۰

محمد بن جعفر اُسدی که این چهار نفر از او نقل می کنند، شکی نیست و نجاشی و نیز شیخ طوسی در کتاب الغیبة او را توثیق می کنند.

۲- اما این که مرحوم خویی فرمودند: «ظاهر اذن این است که بما هو طریق إلى كشف الرضا و طيب النفس است» انصافاً صحیح است. و حداقل این است که وقتی امام علیه السلام می فرماید «تصرف در مال دیگران بدون اذن جایز نیست» در حالی که ارتکاز عقلاء بر این است که طیب نفس کافی است، از این خطاب فهمیده می شود که اذن به این خاطر لازم است که رضایت، احراز شود و عرف این گونه معنا می کند. و حتی اگر ارتکاز عقلاء مجمل باشد و احتمال ارتکاز عقلاء بر این که اذن، طریق به طیب نفس است وجود داشته باشد دیگر شرطیت اذن، احراز نخواهد شد.

البته اگر اذن بدهد ولی بدانیم که باطناً راضی نیست، قطعاً کافی نیست؛ لکن بیان کردیم که مراد از طیب نفس، رضای فعلی بعد از کسر و انکسار است و مراد ابتهاج نفس و ذوق شخص در تصرف نیست و چه بسا گاهی شخص نسبت به تصرف دیگران ذوقی نداشته باشد ولی به خاطر رودربایستی ها و ملاحظات دیگر راضی می شود که مثلاً برای مهمانی به خانه او برویم. و اما تعبیر مشهور «المأخوذ حیاناً کالمأخوذ غصباً»، حدیث نبوده بلکه در کلام فقهاء آمده است و باید توجیه کرد و لابد مراد از آن، جایی است که شخص، راضی نیست و به خاطر اصرار زیاد از باب دفع شر می گوید راضی شدم و معلوم است که این اعلام رضایت او، لقلقه زبان است. این تعبیر را باید این گونه معنا کرد و گرنه اگر واقعاً با اصرار زیاد، راضی شود - که خیلی از موارد این گونه است - کفایت می کند، ولی به هر حال اذن بدون رضایت فعلی قطعاً کافی نیست.

۳- این که مرحوم خویی فرمودند: «مرجع بعد از تساقط، بنای عقلاء است» به نظر ما صحیح نیست؛ زیرا اگر واقعاً تعارض به نحو عموم من وجه است و ظهور «لایحل أن يتصرف فی مال غیره بدون اذنه» در عدم کفایت رضایت باطنی و در ردع ارتکاز عقلاء است که مبتلا به معارض شده است، هر چند رادع به ما واصل نیست و لکن امضای ارتکاز عقلاء بر کفایت طیب نفس نیز احراز نخواهد شد. و لذا باید به اصل عملی رجوع شود و همه جا اصل عملی، أصالة البرائة نیست و گاهی - حداقل طبق نظر مشهور - استصحاب حرمت جاری می شود به این خاطر که قبلاً تصرف، حرام بود و استصحاب می گوید هنوز هم حرام است.

البته اگر خطاب، مجمل باشد عرفی نیست که رادع سیره باشد و مردم با خطاب مجمل نمی فهمند که مولا، بنای عقلاء را قبول ندارد؛ لکن وقتی گفته می شود توقیع ظهور در لزوم اذن و عدم کفایت رضایت باطنی دارد و مردم از این خطاب می فهمند که

رضایت باطنی کفایت نمی کند، هر چند مبتلا به معارض شود و لکن دیگر با وجود این خطاب معارض، امضای بنای عقلاء احرار نخواهد شد.

لذا مهم اشکال دوم مرحوم خویی است و ما قبول می کنیم که اذن ولو به مناسبت ارتکاز عقلاء، انصراف به طریقت برای کشف طیب نفس دارد.

۴- اما این که مرحوم خویی فرمودند: «نسبت بین این دو خطاب، عموم من وجه است» به نظر ما صحیح نیست؛ زیرا شرط تعارض به عموم من وجه این است که هر کدام از دو خطاب عام من وجه قابل حمل بر مورد افتراق خود باشد و اگر حمل عام من وجهی بر مورد خودش عرفی نباشد، نص در مورد اجتماع خواهد شد؛ در محل بحث مورد افتراق توقیع از موثقه سماعه، جایی است که اذن باشد ولی طیب نفس نباشد و حمل توقیع بر این مورد خلاف ظاهر است؛ زیرا ظاهر اذن این است که بما هو میرز للرضا، أخذ شده است. لذا توقیع شریف ظهور دارد که در فرض وجود طیب نفس سخن می گوید که در این فرض، اذن هم لازم است؛ یعنی در فرضی که اذن کاشف از طیب نفس است، اذن نیز مانند طیب نفس، خصوصیت دارد. (و یا اگر موضوعیت ندارد طریق محض به رضایت است). پس کلام ما این است که اگر اذن را کاشف محض از واقع رضا ندانیم و قائل به ظهور اذن در موضوعیت شویم، به این معنا خواهد بود که علاوه بر طیب نفس، اذن هم لازم است نه این که اگر طیب نفس هم نباشد مهم نیست و اذن در تصرف کافی است و این مطلب خلاف مرتکز عرفی است؛ مثلاً در مورد تعارفهای صوری، اذن انشائی وجود دارد ولی رضایت باطنی وجود ندارد و عقلاء قطعاً به این اذن انشائی اعتناء نمی کنند.

خلاصه این که تنها جواب این است که: بگوئیم ظهور عرفی اذن در این است که بما هو طریق محض الی احرار الرضا اخذ شده است و لا اقل مقتضای جمع عرفی با موثقه سماعه همین است؛ مثلاً در یک خطاب «من کان مریضاً فعدة من ایام آخر» و در خطاب دیگر «من خاف الضرر فلیفطر» ذکر شده است، که اگر این دو خطاب را به عرف بدهیم، می گوید خوف ضرر و خوف مرض، طریق به وواقع ضرر است و واقع ضرر، موضوع جواز افطار است و اگر واقعاً مریض باشد ولی خوف ضرر نداشته باشد و روزه اش را بخورد، کفاره ندارد.

### جواب آقای سیستانی از مناقشات مرحوم حکیم

آقای سیستانی در اشکال به مرحوم حکیم فرموده اند:

أولاً: سند توقیع ضعیف است و هر چند صدوق این روایت را در کتاب کمال الدین از چهار نفر نقل می کند لکن این چهار نفر توثیق ندارند.

ثانیاً: توقیع، ربطی به تصرف تکوینی در مال غیر - مثل وضو گرفتن، آب خوردن، نماز خواندن در ملک غیر - ندارد؛ بلکه در رابطه با تصرفات اعتباریه - مثل خرید و فروش مال غیر - است؛ شاهد مطلب این است که قبل از جمله محل بحث، در روایت چنین دارد: «و اما ما سألت عنه عن امر الضیاع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها و اداء الخراج منها و صرف ما يفضل من دخلها الى الناحية؟ احتساباً للاجر و تقرباً إلینا»، یعنی سؤال این بوده است که آیا جایز است زمین های کشاورزی مربوط به ناحیه مقدسه را آباد کنیم و خراج آن را به سلطان بدهیم و مازاد آن را برای ناحیه مقدسه بفرستیم؟ و در جواب این سؤال بیان شد که «لا یحل ان یتصرف فی مال احد الا باذنه فكیف بمالنا».

در این سؤال، طیب نفس مالک را مفروغ عنه گرفته است زیرا تعبیر به «احتساباً للاجر و تقرباً الینا» می کند یعنی سؤال از تصرف در زمین های کشاورزی و باغات مربوط به ناحیه مقدسه، به قصد قربت برای خدمت به امام علیه السلام بوده است و امام علیه السلام می فرماید اذن هم لازم است برای این که این شخص می خواهد تصرفات اعتباریه مثل فروختن محصول زمین های کشاورزی، را انجام دهد، و بحث از تصرفات اعتباری ربطی به بحث ما که تصرفات تکوینی است، ندارد. این اشکال اول آقای سیستانی. پس توقیع مربوط شد به تصرف اعتباری که بلاشکال در تصرف اعتباری اذن انشائی لازم است.

ثالثاً: اگر توقیع شریف به اطلاقش شامل تصرف تکوینی در مال غیر شود، نیاز به جمع عرفی بین توقیع و موثقه سماعه نخواهد بود؛ زیرا همان طور که وجداناً جمله «لا صلاة إلا بطهور» اثبات شرطیت طهارت می کند با خطاب «لا صلاة إلا الى القبلة» که اثبات شرطیت قبله می کند، تنافی ندارد به این خاطر که اثبات شیء، نفی ماعدا نمی کند، در محل بحث نیز خطاب «لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» شرطیت طیب نفس و توقیع، شرطیت اذن را ثابت می کند و با هم تنافی ندارند و معنایش این است که هر دو شرط اند. حتی اگر این خطاب از أدله شرطیت نباشد و جمله استثنائی باشد باز به همین شکل است زیرا جمله استثنائی ظهوری در بیان حکم مستثنی ندارد؛ مثلاً معنای جمله «لا آکل من الطعام الا ما كان مالحاً» این است که «من هیچ غذایی نمی خورم مگر نمک داشته باشد، بی نمک نباشد» و معنایش این نیست که «هر غذایی که نمک دارد ولو مثلاً با ملخ تهیه شده باشد را می خورم»، یا مثلاً معنای جمله «لا اطالع کتاباً الا ما كان عربیاً» این است که «هیچ کتابی را نمی خوانم مگر اینکه عربی باشد» نه این که «هر کتابی که عربی است را می خوانم». خلاصه این که جمله استثنائی به لحاظ عقد مستثنی اطلاق و عموم ندارد.

رابعاً: این که مرحوم حکیم فرموده اند مقتضای جمع عرفی بین دو خطاب این است که اذن را بر طریقیّت محض به کشف رضایت، حمل کنیم، صحیح نیست؛ زیرا اذن در توقیع به معنای اذن کاشف از رضا نیست بلکه به معنای توکیل است و شاهد آن این است که در ذیل روایت، بعد از جمله محل بحث، چنین می گوید: «فکیف یحل ذلک فی مالنا من فعل شیئا من ذلک بغیر امرنا فقد استحل منه ما حرم الله» و از تعبیر «امر» استفاده کرد و اذن را به کار نبردند و مراد از «امر» توکیل است و توکیل ربطی به اذنی که کاشف از طیب نفس است ندارد.

### بررسی جواب آقای سیستانی

به نظر ما اشکالی های آقای سیستانی وارد نیست؛

أولاً: اشکال سندی ایشان صحیح نیست؛ زیرا این احتمال عرفی نیست که بگوییم چهار نفر از مشایخ شیخ صدوق (که به عنوان مؤید بیان کردیم شیخ صدوق تعبیر رضی الله عنهم راجع به آن ها به کار برده است) هیچکدام ثقه نبوده اند و این چهار نفر که هیچکدام ثقه نبوده اند از محمد بن جعفر أسدی روایت را نقل کرده اند. و این که شاید ثقه در نقل روایت اشتباه کرده باشد با أصل عقلایی عدم خطا کنار می رود.

ثانیاً: انصافاً توقیع شریف، اطلاق دارد و شامل فرض تصرف تکوینی می شود و شخص سائل، تصرف تکوینی را هم فرض کرده است و بیان کرده است که زمین کشاورزی مربوط به ناحیه مقدسه را آباد کند که خود یک تصرف تکوینی است. و نیز خود ادای خراج، یک تصرف تکوینی است و فرستادن محصول به نواب امام نیز تصرفی تکوینی است. و فروش محصول هم ممکن باشد ولی تصرف تکوینی قطعاً بوده است.

ثالثاً: از روایت استفاده نمی شود که طیب نفس امام مفروغ عنه بوده است و تعبیر «احتساباً للأجر» به این معنا نیست که طیب نفس امام علیه السلام را احراز کرده است بلکه برای بیان هدف است که قصد سائل پول نیست بلکه قصدش ثواب است و برای رضای خدا می خواهد در زمین های کشاورزی و باغ هایی که معطل مانده است، کار کند و خدمتی به ناحیه مقدسه کند. و چه بسا غافل بوده است که طیب نفس امام علیه السلام معتبر است. به هر حال اگر هم فکر می کرده است که امام علیه السلام طیب نفس دارد، در روایت مفروغ عنه گرفته نشده است.

رابعاً: ما در مورد لسان شرطیت قبول داریم که اثبات شیء، نفی ماعدا نمی کند و «لا صلاة إلا بطهور» نفی شرطیت استقبال قبله نمی کند؛ اما عموماتی که مشتمل بر استثناء اند نسبت به عقد مستثنی، اطلاق و عمومشان منعقد می شود؛ مثلاً مولا به عبد خود می گوید: «لا تدخل علی احدا الا من کان عالماً» و اگر عبد، عالمی که عادل نیست را راه بدهد و مولا به عبد اعتراض

کند که چرا این شخص را راه دادی؟ عبد در جواب خواهد گفت که خودت گفتی «لاتدخل على احدا الا من كان عالماً» و این شخص هم عالم است و نگفتی «الا من كان عالماً عادلاً» تا این شخص را راه ندهم.

و أما عبارت «لاأكل من الطعام إلا ما كان مالحاً» لسان شرطیت دارد؛ یعنی شرط غذا خوردن را بیان می کند که بی نمک نباشد یا در عبارت «لااطالع الا ما كان عربياً» شرط کتاب مورد مطالعه خود را بیان می کند که به عربی نوشته شده باشد و در این جا قبول داریم که شرطیت را بیان می کند و انحصار شرطیت را بیان نمی کند و شاید علاوه بر این شرط، شرائط دیگری نیز وجود داشته باشد؛ لکن در خطاب عام که مذیل به جمله استثناء است وجهی ندارد بگوئیم نمی شود به اطلاق عقد استثناء تمسک کرد؛ مثلاً در مورد «لا تأكلوا أموالكم بالباطل الا ان تكون عن تجارة منكم» عقلاء به اطلاق «تجارة عن تراض» تمسک می کنند. و لذا در مورد «لا يحل ما امرئ مسلم إلا بطيبة نفسه» ظاهرش این است که طیب نفس، مجوز اكل مال غیر است و نسبت به مستثنی اطلاق دارد.

## جلسه ۴۶ (۹۸/۱۰/۰۱)

### مسألة ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة وغيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضا بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضياً و هذا أيضاً يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفاً و إلا فلا بد من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقاً و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضا كالمضايف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

## بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر

### دلیل بر لزوم اذن

بحث در این بود که در توقیع شریف<sup>۱</sup> فرمود «لایحل لأحد أن يتصرف فی مال غیره الا باذنه» و این بحث پیگیری شد که آیا جواز تصرف مشروط به این است که مالک، طیب نفس خود را ابراز کند یا طیب نفس واقعی مالک ولو ابراز نشود، کافی است؟ برخی گفتند این توقیع دلیل بر لزوم اذن از مالک است.

مرحوم خویی در اینجا مطرح کرده است و در بحث وضو در جلد ۵ موسوعه نیز اشاره کرده است که این توقیع در کتاب کمال الدین و اتمام النعمه هم نقل شده است، لکن شیخ صدوق از چند نفر نقل می کند که توثیق نشده اند؛ و این که شخصی از مشایخ شیخ صدوق باشد دلیل بر وثاقت نیست و نیز ترضی شیخ صدوق بر کسی، دلیل بر وثاقت او نیست و آئمه هم گاهی بر فساق شیعه ترحم می کردند.

لکن ما عرض کردیم \_ و خود مرحوم خویی در تعبیر «غیر واحد» دارند- که عرفی نیست یکی از این چند نفر ثقه نباشند؛ ولی در اینجا به هر حال ایشان نمی پذیرند و سند را ضعیف می دانند.

مرحوم خویی در بحث وضو فرمودند: اگر سند توقیع تمام باشد، مقتضای جمع عرفی آن با موثقه سماعه، حمل اذن بر طریقت به کشف طیب نفس است.

<sup>۱</sup> «وَعَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدَ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيِّ قَالَ: كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدَ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمَرِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسْأَلٍ إِلَيَّ صَاحِبِ الزَّمَانِ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَنْ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنْ الشَّمْسُ تَطَلَّعَ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَ تَغَرَّبَ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ شَيْءٌ أَفْضَلَ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلَّاهَا وَ أَرْغَمَ الشَّيْطَانُ أَنْفَهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَى نَاحِيَتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يَسْلَمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سَلَّمَ فَلَا خِيَارَ لِصَاحِبِهِ فِيهِ احْتِاجٌ أَوْ لَمْ يَحْتَاجْ أَفْتَقَرْ إِلَيْهِ أَوْ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفُهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مُلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عَتَرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مُلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانُ كُلِّ نَبِيٍّ مُجَابٍ فَمَنْ ظَلَمْنَا كَانَ فِي جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ لَنَا وَ كَانَتْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ - وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ عَنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي نَبَتَ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يَخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَقَطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَصْحُجُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحًا وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارِ وَ الصُّورَةِ وَ السَّرَاجِ بَيْنَ يَدَيْهِ هَلْ يَجُوزُ صَلَاتُهُ فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قَبْلَكَ؟ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عِبَادَةِ الْأَصْنَامِ وَ النَّيرَانِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ النَّارِ وَ السَّرَاجِ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ مِنْ أَوْلَادِ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَ النَّيرَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَهُ عَنْهُ عَنْ أَمْرِ الصَّيَّاعِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا؟ هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ آدَاءُ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرَفُ مَا يُفْضَلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَابًا لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّبًا إِلَيْكُمْ؟ - فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِغَيْرِ أَمْرِنَا - فَقَدْ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حَرَّمَ عَلَيْهِ مِنْ أَكْلِ مِنْ أَمْوَالِنَا شَيْئًا فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَارًا وَ سَيَصْلِي صَعِيرًا [سَعِيرًا] وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يُجْعَلُ لِنَاحِيَتِنَا ضَيْعَةً وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قِيمِ يَقُومُ بِهَا وَ يِعْمَرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاجَهَا وَ مَثُونَتَهَا وَ يُجْعَلُ مَا بَقِيَ مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ [جَعَلَ الضَّيْعَةَ لِلضَّيْعَةِ قِيمًا عَلَيْهَا] إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتُ عَنْهُ مِنَ الثَّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا يَمُرُّ بِهِ الْمَارُ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَ يَأْكُلُ هَلْ يَحِلُّ لَهُ ذَلِكَ؟ - فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَ يَحْرُمُ عَلَيْهِ حَمْلُهُ [احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۴۷۹].



## کلام آقای سیستانی راجع به لزوم اذن

آقای سیستانی فرمودند:

أولاً: توقیع به قرینه سؤال، مربوط به تصرفات اعتباری است و در این تصرفات، اذن لازم است.

ثانیاً: در صورتی که مربوط به تصرفات اعتباری نباشد، باید بگوییم در توقیع، اذن را شرط می داند و در موثقه سماعه، طیب نفس را شرط می داند و لذا هر دو، شرط در حلیّت تصرف است.

و این که آقای حکیم فرموده اند: «اذن» ولو در مقام جمع بین توقیع و موثقه سماعه، بما هو کاشف عن طیب النفس، أخذ شده است، صحیح نیست؛ زیرا اذن در توقیع، به عنوان توکیل آمده است و به عنوان ابراز طیب نفس نیامده است و شاهد این مطلب این است که در ادامه تعبیر «من فعل شیئا من ذلک بغیر امرنا فقد استحل منا ما حرم الله» دارد و «أمر» ظهور در ابراز طیب نفس ندارد بلکه ظهور در توکیل دارد.

## مناقشه در کلام آقای سیستانی

انصافاً این مطلب آقای سیستانی ناتمام است؛

أولاً: ما به عموم جمله «لا یحل لاحد ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه» تمسک می کنیم و مورد، مخصص عموم نیست؛ مورد موردی است که مشتمل بر تصرف اعتباری هم بود، نیاز به توکیل از امام هم داشت، و لذا مورد موردی است که نیاز به امر امام دارد اما دلیل وارد عام بود، مورد که مخصص دلیل وارد نیست.

ثانیاً: تعبیر «امرنا» ظهور ندارد در اینکه امام علیه السلام می خواهد توکیل بدهد؛ بلکه «امرنا» به معنای «خواستن» است و از باب اینکه امام علیه السلام عالی است، و قصد این شخص هم آباد کردن زمین کشاورزی مربوط به ناحیه مقدسه بوده است که به نفع ناحیه مقدسه است، این تعبیر ظهور در «خواستن» دارد؛ گاهی مالک به کسی می گوید «مانعی نیست در باغ من استراحت کن» که کار مذکور به نفع مالک نیست بلکه به نفع غیر مالک است ولی گاهی مالک می گوید «زمین را آباد کن و خراج آن را بده و مازاد را به من مالک تحویل بده» که در این فرض، کار مذکور به نفع مالک است و در این فرض دوم تعبیر می شود که مالک از یک شخص خواست که کاری را برای او انجام دهد؛ و لذا «أمر» در روایت به معنای خواستن است و به مناسبت مورد که کاری بود که به نفع امام انجام می شد و اگر امام به کسی می فرمود «این کار را بکن» این خواسته «أمر امام علیه السلام» می شد، از خواستن امام در روایت تعبیر به «امرنا» شده است و ظهوری در توکیل ندارد. و تصرف ولو تکوینی

باشد اگر به نفع مالک باشد اگر مالک آن را بخواهد، توکیل نیست و تعبیر «امرني بان اقوم بعمارة هذا البستان» صدق می کند به این خاطر که به نفع مالک انجام می شود و صدق می کند که این کار را به خواست و امر مالک انجام دادم. و لذا تنها جوابی که از توقیع می دهیم همان جواب دومی است که آقای خوئی فرمودند که ظهور «لايحل ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه» بیش از این نیست که اذن «بما هو كاشف عن الرضا و طيب النفس الباطني» اخذ شده است، و لو مناسبات حکم و موضوع و مرتکبات عرفیه منشأ این استظهار باشد.

## بررسی لزوم اذن در تصرف اعتباری

مطلب دوم این است که: مشهور در تصرف اعتباری اذن و ابراز را لازم دانسته اند ولی مرحوم امام لازم ندانسته اند و این بحث، بحثی مستقل از لزوم طیب نفس است و مدعای ما این است که چه در تصرف اعتباری و چه در تصرف تکوینی، طیب نفس لازم است و این را اثبات می کنیم.

پس این که در تصرف اعتباری علاوه بر طیب نفس، اذن هم لازم است یا نه، اختلاف است؛

## نظر امام ره

مرحوم امام فرموده اند: اذن لازم نیست؛ لذا اگر کسی علم داشته باشد مالک ماشین، راضی به بیع ماشین خود می باشد و این شخص، بر اساس همین رضایت باطنی، بیع را انجام داد ولی بعد از انجام بیع و هنگام اطلاع از بیع، به خاطر گران شدن ماشین، ابراز عدم رضایت کرد (توجه شود در روزی که بیع انجام شده است طیب نفس و رضایت باطنی وجود داشته است ولی ابراز رضایت توسط مالک انجام نشده است و روز دیگر که مالک مطلع می شود، ابراز عدم رضایت می کند) که مرحوم امام این بیع را صحیح می دانند.

## نظر مشهور

لکن مشهور - که ما نیز این نظر را صحیح می دانیم - صرف رضایت باطنی را برای تصحیح عقد کافی نمی دانند؛ و عند العقلاء همین طور است که صرف رضایت باطنی را الزام آور نمی دانند. و ظاهر «أوفوا بالعقود»، أوفوا بعقودکم است، یعنی به پیمان خودتان وفادار باشید. و این که امام ره فرموده اند مفاد آیه این است که مردم باید به هر پیمانی - ولو پیمانی که دیگران می بندند - وفادار باشند، خلاف ظاهر آیه است. و نیز ظاهر آیه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونُوا

تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا<sup>۱</sup> این است که «منکم» قید «تجارة» است؛ یعنی «تجارة

منکم» که مورد تراضی واقع شود امضاء شده است؛ نه این که «منکم» قید «تراض» باشد و به این معنا باشد که تجارت ولو صادر از غیر شما در صورت تراضی، امضاء شده است و این معنا خلاف ظاهر آیه است. ظاهر آیه این است که تجارت «منکم» است و «تراض» هم «منکم» است؛ لذا اگر کسی به صرف طیب نفس مالک، ماشین او را بفروشد کافی نخواهد بود. یا اگر پدری به صرف رضایت باطنی پسرش به ازدواج با دختر خاصی، عقد او را بخواند، این عقد مستند به این شخص نخواهد بود و لذا کافی نخواهد بود و زوجیت حاصل نمی شود تا در صورت طلاق، نصف مهر بر عهده پسر ثابت شود. و این که این پسر به صرف طیب نفس ملزم به ادای مهر شود عرفی نیست و اطلاقات نیز شامل آن نمی شود زیرا بیان شد که مراد از «أوفوا بالعقود» مثلاً، «أوفوا بعقودکم» است.

### نظر آقای سیستانی

آقای سیستانی مانند مشهور فرموده اند صرف طیب نفس، عقد را از فضولی بودن خارج نمی کند؛ اما اگر شخصی با پول زید یا فرش زید مثلاً، مالی مثل یخچال را برای خودش خریداری کند و بداند که زید راضی است، اشکالی ندارد؛ زیرا یخچال برای زید خریداری نمی شود بلکه آن را برای خودش می خرد و ثمن، ملک زید است که راضی است و همین کفایت می کند. و اگر این یخچال را برای زید می خرید، علاوه بر طیب نفس، اذن هم لازم می بود. و این که زید طیب نفس دارد مع الضمان است یا بدون ضمان است بحث دیگری است. در مقابل این نظر دو نظر دیگر است:

### نظر مرحوم تبریزی

مرحوم تبریزی فرموده اند: تصرف اعتباری مشروط به اذن است و چون در ملک زید، تصرف اعتباری صورت می گیرد و ملک او می خواهد از سلطنت او خارج شود باید با اذن مالک باشد. و در محل بحث، ثمن که ملک زید است می خواهد ملک بایع شود این تصرف، تصرفی اعتباری است و لذا اذن او لازم است.

۱ سوره نساء، آیه ۲۹.

## نظر مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده اند: اگر ثمنی که برای خرید یخچال قرار داده می شود کلی فی الذمه باشد و مال متعلق به زید به عنوان ادای بدهی پرداخت شود، اذن لازم نیست زیرا در ادای دین، شرط نیست که با مالی باشد که ملک خود شخص باشد یا مأذون از طرف مالک باشد بلکه باید با مال مغضوب نباشد و مباح باشد و بیش از این در ادای دین دلیل نداریم. اما اگر مال زید به عنوان ثمن شخصی معامله قرار بگیرد، طیب نفس کافی نیست و ابراز طیب نفس لازم است.

مرحوم تبریزی به مرحوم خویی اشکال داشتند که این دو فرض چه فرقی دارد؟ اگر مال زید به عنوان ثمن شخصی در بیع قرار بگیرد تصرف اعتباری محقق می شود و اگر با مال زید، دین در معامله آداء شود نیز تصرف اعتباری محقق می شود و در هر دو صورت مال زید از ملک او خارج شود و در ملک دیگری داخل می شود. و انصافاً این اشکال مرحوم استاد، قوی است. این، خلاصه بحث از کفایت طیب نفس در تصرف اعتباری است که مشهور قائل به لزوم اذن مالک اند. و ما فعلاً به این بحث کار نداریم.

## بررسی لزوم طیب نفس در تصرف اعتباری

### نظر مرحوم تبریزی

مرحوم استاد می فرمودند: در تصرف تکوینی طیب نفس به جهت موثقه سماعه لازم است و سند توقیع شریف را ایشان قبول ندارد و بر فرض قبول، بر طریقت به احراز طیب نفس حمل می کند. ولی در تصرف اعتباری مثل بیع مال غیر و ادای دین به مال غیر، اذن انشائی ولو بدون طیب نفس، کفایت می کند.

### نظر استاد

ادعای ما این است که چه در تصرف اعتباری و چه در تصرف تکوینی، طیب نفس لازم است و به نظر ما فرمایش مرحوم استاد اشکال دارد؛ زیرا ظاهراً نظر ایشان به مواردی است که انسان به خاطر اضطرار و برای علاج فرزندش مثلاً مجبور به فروش می شود که در این صورت، طیب نفس ندارد و صرف اذن انشائی در بیع مالش، کفایت می کند ولی در تصرف تکوینی طیب نفس لازم است. و جواب این است که در این مثالی که بیان شد نیز طیب نفس وجود دارد و مراد از طیب نفس، ابتهاج نفس و ذوق کردن نیست و قطعاً ابتهاج نفسانی در تصرف، شرط نیست؛ بلکه مراد از طیب نفس، رضایت فعلی بعد از کسر و انکسار و با ملاحظه تراحم اغراض است.

و نباید ایشان کلام ما را با این مثال نقض کند که به طور مثال اگر شخصی بدون دعوت به مراسم ازدواج پسر ما وارد شود و ما از این که خطاب به وی بگوییم «چرا آمدی؟» خجالت بکشیم و در عین حال به آمدن وی راضی نباشیم، در مثال مذکور طیب نفس فعلی وجود ندارد و تنها شخص بخاطر محاذیر اعتراض نمی کند. چرا که محل بحث ما در صورتی است که طیب نفس فعلی وجود داشته باشد، که در آن صورت تصرف جایز است و چند مثال بیان می کنیم؛

۱- پسر شما به شخصی که دوست ندارید در مجلس عروسی شرکت کند کارت دعوت بدهد، در این صورت با کسر و انکسار و بعد از ملاحظه تراحم اغراض راضی می شوید که واقعاً این شخص بیاید و وقتی می آید راضی هستید با این که دوست ندارید او را ببینید.

۲- کسی برای انجام کاری نیازمند مراجعه به مسئول اداره می شود و با این که دوست ندارد و ابتهاجی ندارد مسئول اداره به خانه او بیاید، او را به خانه دعوت می کند؛ یا مضطر به رجوع به این اداره شود مثل این که مالیات برای او گذاشته شده باشد و برای کم کردن مالیات مجبور می شود مسئول اداره را به خانه دعوت کند و مهمانی دهد. البته بحث راجع به رشوه نیست و بحث در این که با این که شخص ابتهاجی نسبت به تصرف دیگری ندارد ولی تصرف چه اعتباری و چه تکوینی، جایز است به این خاطر که بعد از کسر و انکسار، رضایت فعلی وجود دارد.

## تقابل تراضی و اکراه

عجیب است که مرحوم استاد می فرمودند: مراد از «تجارة عن تراض»، تراضی انشائی ولو عن اکراه است؛ حال گاهی این اکراه، عمومی است مثل این که دولت عراق در زمان حزب بعث، اعلام می کرد ایرانی ها باید از عراق بروند و خانه هایشان را باید بفروشند، که این اکراه بر فروش خانه عمومی و دولتی بوده و عقلاء، این اکراه عمومی را مبطل بیع نمی دانند. و البته «رفع ما استکرها علیه» وجود دارد که دلیل شرعی است و ممکن است جاری شود، ولی به لحاظ عقلایی، این اکراه عمومی موجب بطلان بیع نیست.

انصافاً این مطلب، عرفی نیست: تراضی انشائی عرفاً در مقابل اکراه است نه این که تراضی انشائی ولو صدر عن اکراه، داشته باشیم. و تراضی در تجارت، ظاهر در تراضی حقیقی است و صرف تراضی انشائی نیست؛ و البته باید تراضی را معنا کنیم که به معنای رضایت فعلی به نقل و انتقال ولو بعد از کسر و انکسار است.

لذا به نظر ما در اعتبار رضای باطنی هیچ فرقی بین تصرف تکوینی و اعتباری نیست و رضایت باطنی به معنای ابتهاج نفس و خوشحالی نیست بلکه به معنای رضایت فعلی ولو بعد از کسر و انکسار است.

## توجیه المأخوذ حیائاً کالمأخوذ غصباً

و تعبیر «المأخوذ حیائاً کالمأخوذ غصباً» حدیث نیست بلکه کلام معروفی است و باید مراد از «المأخوذ حیائاً» مواردی باشد که رضای فعلی وجود ندارد. و اگر با اصرار زیاد، شخص مأخوذ به حیاء شود و واقعاً راضی شود، تصرف در طول رضای او اشکالی نخواهد داشت.

پس رضایت در مقابل کراهت است و در موارد اکراه، رضای فعلی به تصرف غیر وجود ندارد و اگر در مورد اکراه رضایت فعلی وجود داشته باشد آن را هم قبول می کنیم که تصرف جایز است؛

مثل این که زید به عنوان عالم محترم، مریدی بی ملاحظه داشته باشد و قبل از ورود عالم به شهر، به خانه ای برود و بگوید عالمی به خانه شما می آید اگر او را راه ندهی بلایی به سرت می آورم. سپس مرید مذکور نزد عالم آمده و می گوید فلان شخص منتظر شما است و زید هم به آن خانه می رود و وقتی صاحبخانه این عالم را می بیند راضی می شود که تصرفاتش حلال باشد با این که اصلاً راضی نبود کسی وارد منزل او شود ولی به هر حال در طول اکراه، واقعاً راضی شد. و لذا در صورتی که در طول اکراه، رضایت فعلی محقق شود قائل به جواز تصرف می شویم.

و این که رضایت در مقابل اکراه است حتی در عقود چنین است و عادتاً در کنار اکراه، طیب نفس وجود ندارد ولی اگر در طول اکراه، رضای فعلی محقق شود، کفایت می کند؛

مثل این مثال که آشیخ عبدالکریم فرموده اند که مجری مکره بر ایقاع یا عقد گاهی در طول عقد یا ایقاع، راضی به نتیجه می شود مثل این که زنی به شوهرش می گوید اگر مرا طلاق ندهی خودکشی می کنم؛ در این صورت، اگر تهدید نمی بود، هرگز این زن را طلاق نمی داد ولی این شوهر واقعاً راضی است که در طول تهدید، طلاق حاصل شود به این خاطر که بعد از جدا شدن از او و ازدواج با دیگری به گناه نیفتد و ازدواج او شرعی باشد و مادر فرزندان از زشتی زنا بر کنار بماند و امثال این اغراض. و این رضایت در طول تهدید است و گرنه اگر قبل از طلاق، تهدید کنار رود، راضی به طلاق نخواهد بود. و اصلاً خلاف امتنان است که «رفع ما استکرها علیه» بخواهد صحت این عقد را بردارد.

یا مثل این که دختری قصد ازدواج با پسری را داشته باشد و پدر دختر موافقت نکند و به پدر می گوید اگر اجازه ندهی، فرار می کنم و پدر هم هر چه او را نصیحت می کند فایده ای ندارد؛ این پدر در طول این اکراه، راضی به این ازدواج می شود و اگر به این پدر گفته شود که بر اذن به این ازدواج مکره شده ای و این ازدواج صحیح نیست، از پذیرش این مطلب و این که دخترش مبتلا به زنا شده باشد، اباء می کند و می گوید هر چند مکره بودم ولی در طول اکراه، راضی به این ازدواج شدم. لذا

این که رفع ما استکرها علیه بخواهد صحت این ازدواج را بردارد خلاف امتنان بر کسی است که می خواهد در طول اکراه، زوجیت محقق شود.

خلاصه این که: اکراه با رضایت فعلی به نتیجه در معاملات، جمع نمی شود و اگر جایی جمع شد مثل این مثال هایی که زدیم معتقد به صحت عقد و ایقاع مکره می شویم. و در تصرف تکوینی نیز عادتاً، اکراه با رضای فعلی مکره به تصرف غیر، جمع نمی شود و اگر جایی بین اکراه و رضایت فعلی، جمع شد تصرف جایز خواهد بود؛ مثل مثالی که بیان شد (که مرید مالک را مجبور کرد که عالمی وارد خانه او شود و مالک خانه بعد از حضور عالم محترم، راضی می شود و می گوید خدا را خوش نمی آید که یک عالم محترم به خاطر من جهنمی شود در عین حالی که ابتهاج نفس ندارد ولی رضایت دارد) بحث دیگری که باید بیان شود راجع به معنای رضایت تقدیری و کفایت آن در جواز تصرف در مال غیر است.

## جلسه ۴۷ (۹۸/۱۰/۰۲)

### مسأله ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة وغيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضيا و هذا أيضا يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفا و إلا فلا بد من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقا و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضايف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

### نکته باقیمانده

قبل از بیان مطلب سوم، راجع به بحثی که در جلسات قبل مطرح کردیم که به اجمال، توضیحی می دهیم؛ در رابطه با موثقه سماعه «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» و توقیع شریف «لایحل لأحد أن يتصرف في مال غيره إلا بإذنه» بیان کردیم به این خاطر که مورد متعارف در توقیع، فرض طیب نفس است، اذن بدون طیب نفس نادر خواهد بود و لذا عرفاً این خطاب، أخص مطلق از موثقه سماعه خواهد بود. و اگر اذن بر طریق محض بودن به کشف از رضا حمل شود که

مشکلی ندارد و ما این مطلب را قبول کردیم؛ ولی اگر اذن موضوعیت داشته باشد موثقه سماعه را تقیید می زند که علاوه بر طیب نفس، اذن نیز شرط است.

لکن به نظر می رسد این بیان تمام نباشد و مثالی می زنیم که در اصول مطرح نشده است و مناسب است مطرح شود؛ اگر مولا بگوید «لا تکرّم الا العالم» و در جایی دیگر بگوید «لا تکرّم الا الفقیه» که فقیه أخص مطلق از عالم است شبیه محل بحث که اذن - که طیب نفس احراز شده است - أخص مطلق از طیب نفس است؛ لکن اگر دقت کنیم نسبت بین این دو دلیل عموم و خصوص من وجه است و مطلق نیست زیرا هر چند فقیه، أخص از عالم است؛ لکن نسبت بین دو دلیل عموم من وجه است به این خاطر که یک دلیل در عقد مستثنی منه بیان می کند «اکرام غیر فقیه حرام است چه عالم باشد یا عالم نباشد» و دلیل دیگر بنا بر این که عقد مستثنی اطلاق دارد - کما هو الصحيح - بیان می کند «اکرام عالم جایز است چه فقیه باشد و چه غیر فقیه باشد» و نسبت به عالمی که فقیه نیست به عموم من وجه تعارض و تساقط می کنند.

البته اگر به صورت «لا تکرّم الا العالم» با «لا تکرّم الا العالم العادل» نسبت عموم و خصوص مطلق خواهد بود زیرا وصف مفهوم دارد و مفهوم وصف یعنی موصوف گفته شود و بعد وصف بیان شود که این بیان ظهور دارد در این که موصوف، تمام الموضوع نیست وگرنه ذکر وصف، لغو می شد ولی در مثال أول وصف وجود ندارد و لقب به کار برده شده است. در محل بحث نیز یک خطاب می گوید «تصرف در مال غیر با رضای او حلال است چه اذن داده باشد و چه اذن نداده باشد» و خطاب دیگر بیان می کند «تصرف در مال غیر بدون اذن او حرام است چه راضی باشد و چه راضی نباشد» و نسبت عموم من وجه می شود و تعارض باقی است و لذا تنها جواب صحیح این است که بگوییم عرف «اذن» را بر طریقیّت محضه برای کشف از رضایت باطنی حمل می کند.

## رضایت تقدیری

مطلب سوم این است که: رضایت مالک أعم از رضایت فعلی و رضایت تقدیری است. و رضایت تقدیری به این معنا است که «اگر مالک، ملتفت به تصرف در مالش بشود، راضی است»؛ مثلاً اگر بداند که شخصی وارد باغ او شده است راضی به تصرف او می باشد هر چند به خاطر عدم التفات، رضایت فعلی ندارد.

مرحوم حکیم فرموده اند: دلیل بر کفایت رضایت تقدیری تسالم أصحاب است؛ وگرنه هر عنوانی، ظهور در عنوان فعلی دارد و در مورد «اذا تَغَيَّرَ الماءُ تَنَجَّسَ» فرموده اند که ظهور «تَغَيَّرَ» در تَغَيَّرَ فعلی است و شامل تَغَيَّرَ تقدیری نمی شود. و تَغَيَّرَ تقدیری یعنی اگر این میته در تابستان در آب می افتاد موجب تَغَيَّنَ آب می شد ولی حال که زمستان است تَغَيَّنَ ایجاد نشده است.



به نظر ما در فرض رضایت تقدیری در صقع نفس مالک، عرفاً رضایت وجود دارد و رضایت نفسانی ارتکازیه دارد و تنها التفات تفصیلی به آن ندارد نه این که رضایتی نداشته باشد و بعد از التفات، رضایت ایجاد شود؛ شبیه نیت ارتکازیه که بیان می کنند مثل این که شخصی در هنگام غسل، توجه تفصیلی به غسل نداشته باشد و مشغول فکر یا بحث و گفتگو با دیگری شود و توجه تفصیلی نسبت به غسل نداشته باشد و نیت قبل از غسل را فراموش می کند: آقایان گفته اند در این صورت اگر نیت ارتکازی داشته است و اگر از او می پرسیدند چه می کنی؟ جواب می داد مشغول غسل هستم، کفایت می کند و غسل او صحیح است. و به این معنا نیست که نیت تقدیریه کافی است بلکه نیت ارتکازی همین الآن در ذهن این شخص وجود دارد. و در نیت ارتکازی لازم نیست که حتماً تصرف تصور شود تا رضایت ارتکازی به آن تعلق بگیرد و شبیه این که وقتی مهمان می آید بدون توجه، چای را برای میهمان می بریم و توجهی نداریم که «این چای را برای مهمان می بریم» ولی اگر سؤال کنند جواب می دهیم که این چای را برای مهمان می بریم. و اگر بعد از التفات، مالک راضی شود کافی در جواز تصرف نخواهد بود مثل این که فقر و نداری فردی که وارد باغ زید می شود بدیهی باشد و زید با التفات به ورود این آقا، همان لحظه در ذهنش حس ترحم صورت می گیرد و راضی به تصرف او می شود که این مقدار رضایت کافی نیست؛ زیرا فعلاً حس ترحم ندارد و این حس ترحم بعد از التفات رخ می دهد و بعد از آن، راضی می شود و لکن حس ترحم و رضایت آن قدر سریع رخ می دهد که انسان فکر می کند هیچ فاصله ای بین آن دو نیفتاده است و این، کافی نیست.

و جالب این است که مرحوم خویی فرموده است: مالک در صورتی که بداند شخصی که وارد خانه او می شود برادر او می باشد راضی است و تنها باید ملتفت به انطباق عنوان «آخ» بر این شخص شود و این مقدار رضایت کافی است؛ لکن ما می گوئیم مالک الآن فکر می کند که برادر ندارد و اگر بفهمد که برادری دارد و این شخصی که وارد خانه او شده است برادر او است راضی می شود و این مقدار کافی نیست؛ بلکه باید در صقع نفس و در ارتکاز نفس او طیب نفس وجود داشته باشد و فقط، التفات تفصیلی به آن ندارد.

اشکال نکنید که رضایت ذات اضافه است و باید به امری تعلق بگیرد و لذا باید تصرف مورد رضایت، تصور شود و رضایت تقدیری معنا ندارد؛ زیرا در جواب می گوئیم تعلق رضایت به امر ارتکازی نفسانی استبعاد ندارد و خیلی از مطالب وجود دارد که در ضمیر ناخودآگاه انسان وجود دارد و انسان، التفات تفصیلی نسبت به آن ندارد. و این گونه نیست که مطالبی که در ضمیر ناخودآگاه است ابتدا در ضمیر خودآگاه قرار بگیرد و تفصیلاً به آن التفات صورت بگیرد و بعد وارد ضمیر ناخودآگاه شود بلکه گاهی مطلبی از ابتدا وارد ضمیر ناخودآگاه می شود مثل بچه که خیلی از مطالب در ضمیر ناخودآگاه او قرار می گیرد. و گاهی

با هیپنوتیزم ضمیر ناخودآگاه افراد را کشف می کنند و شخص را به گذشته دور می برند و می توان این بخش را نیز اصطلاحاً علم نامید. خلاصه این که عرض ما این است که طیب نفس هم باید به این شکل باشد و در ضمیر ناخودآگاه باید وجود داشته باشد.

نگویید که رضایت داشتن به تصرف، یک امر تصدیقی است و باید تصور صورت بگیرد تا تصدیق حاصل شود زیرا در جواب می گوئیم که تصدیق مربوط به مرحله التفات تفصیلی است و به نظر ما ظاهر «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» ولو به مناسبت حکم و موضوع و ارتکاز عرف، اعم از طیب نفس تفصیلی و طیب نفس ارتکازی - که از آن تعبیر به رضایت تقدیری می شود - می باشد؛ لکن بیان کردیم که رضایت تقدیری، رضایت معدوم بالفعل نیست و نباید با تغییر تقدیری قیاس کرد که بالفعل، تغییری وجود ندارد و در رضای تقدیری به نظر ما در صقع نفس، رضایت وجود دارد و فقط التفات تفصیلی به آن ندارد. و لذا اگر واقعاً الآن در صقع نفس راضی نباشد و باید به مقدماتی - ولو به صورت سریع - ملتفت شود تا راضی شود کافی نخواهد بود مثل این که مالک «اگر اذن بگیریم راضی است» که بدون اذن نمی توان در مال او تصرف کرد، یا مثلاً اگر مالک بداند که ما چقدر خسته هستیم و بیرون باغ هم سرد است و در حوزه هم درس خوانده ایم و این شخص به حوزویان علاقه مند است، قطعاً راضی می شود که ما وارد باغ او بشویم؛ در این مثال صرف این که می دانیم اگر این مقدمات باشد مالک راضی می شود مجوز نخواهد بود که وارد باغ او بشویم زیرا نه رضایت فعلی و نه رضایت تقدیری وجود ندارد و اگر واقعاً در همین موارد نیز احراز شود که این مالک با وجود این ملاک ها واقعاً در صقع نفس، رضایت کلی به تصرف دارد، کفایت می کند؛ لکن کلام این است که اگر بعد از التفات به این ملاک ها رضایت حاصل شود و در صقع نفسش قبل از آن رضایتی وجود نداشته باشد، کفایت نمی کند.

نتیجه: رضایت تقدیری در جواز تصرف کفایت می کند و به نظر ما به معنای رضایت فعلی است که مورد التفات تفصیلی نیست و مانند قصد ارتکازی در نیت اعمال است و رضایت تقدیری به تعبیر دیگران «رضایت معلق بر التفات به این تصرف» است نه «رضای معلق بر التفات به مصالح یا بر نیاز متصرف».

## خطای در تطبیق نسبت به رضایت

یکی از مباحث مهم این است؛ گاهی در تطبیق، خطا رخ می دهد و مالک به یک عنوان راضی نیست و به عنوان دیگر راضی است ولی در تطبیق این عنوان ها خطاب می کند.

مرحوم خوئی دو مثال بیان می کنند؛

مثال اول: مالک اعتقاد دارد که زید دشمن اوست ولی واقعاً زید، پدر مالک است و مالک راضی است که پدر او وارد منزل او بشود ولی راضی به دخول عدو در خانه اش نیست و لذا از این جهت که فکر می کند این شخص، دشمن او می باشد راضی نیست. آیا در این فرض جایز است که زید، وارد منزل مالک شود؟ مرحوم خوئی می فرماید دخول در خانه جایز است به این خاطر که مالک علی تقدیر انطباق عنوان الأب، راضی به دخول زید در خانه است و تنها علم به انطباق این عنوان بر زید ندارد.

مثال دوم: مالک اعتقاد دارد که زید پدر اوست ولی زید می داند که پدر او نیست و زید یا عدو مالک است و یا اجنبی است و مالک راضی به دخول اجنبی یا عدو نیست؛ مرحوم خوئی فرموده است در اینجا نیز به این خاطر که مالک رضای فعلی به دخول این شخص می باشد، دخول او جایز است.

لذا ایشان در هر دو مثال، دخول در خانه را جایز دانسته است و در مثال اول که مالک فکر می کند زید، دشمن او است به رضایت تقدیری تمسک می کند. و در مثال دوم به این خاطر که علم به رضایت فعلی به خاطر تخیل این که زید، پدر او است، دارد و لذا دخول، جایز است و موضوع جواز تصرف، رضایت تقدیری یا فعلی است و طبعاً موضوع عدم جواز تصرف جایی است که رضایت فعلی و رضایت تقدیری وجود نداشته باشد و در مثال اول رضایت تقدیری و در مثال دوم رضایت فعلی وجود دارد و لذا تصرف جایز شد و کراهت تقدیری در مثال دوم وجود دارد ولی موضوع عدم جواز تصرف نیست.

این بحث مهم است و گاهی افراد فکر می کنند که ما مثلاً هم مسلک او هستیم مثل این که در مکه و مدینه از صاحب ملکی اجازه می گیریم که از خانه او استفاده کنیم؛ حال گاهی می فهمد که ما ایرانی هستیم و اجازه نمی دهد ولی گاهی نمی فهمد و فکر می کند ما از خود آن ها هستیم (به این خاطر که شکل این شخص شبیه مالک و هابی است) و اجازه تصرف در خانه می دهد؛ در این فرض آیا جایز است که این شخص، در ملک مالک تصرف کند؟ یا مثلاً شخص شیعه، اگر بداند شخصی وهابی یا داعشی است او را به خانه راه نمی دهد و سوار ماشین نمی کند؛ حال آیا جایز است این شخص، در فرض عدم شناخت مالک نسبت به او، در ملک مالک تصرف کند.

و می توان این مطلب را توسعه داد که گاهی انسان در مسائل پایین تر با مالک هم فکر و هم مسلک نیست و مالک هم نمی داند و اگر بداند راضی به دخول در خانه او نخواهد بود. و مثال زیاد است مثل این که برخی مردم فکر می کنند طلبه ای تالی تلو معصوم است و اهل نماز شب و غیره است ولی در واقع این طور نیست و اگر مردم این را می دانستند اجازه نمی دادند که طلبه غیر مقید به نماز شب و نماز اول وقت، وارد خانه آن ها شود.

مرحوم داماد در مورد دو مثال مرحوم خویی فرموده اند: در مثال اول چون بالأخره در واقع راضی به دخول آب می باشد و راضی به دخول عدو نیست و این شخص هم عدو نیست بلکه آب است، دخول جایز خواهد بود؛ لکن در مثال دوم، دخول در خانه و تصرف جایز نیست زیرا راضی به دخول عدو نیست و این شخص هم در واقع عدو مالک می باشد.

## جلسه ۴۸ (۹۸/۱۰/۰۳)

### مسئله ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة و غيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضيا و هذا أيضا يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفا و إلا فلا بد من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقا و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضاييف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

### رضایت تقدیری

### بیان دو مثال در کلام مرحوم خویی

بحث در رضایت تقدیری بود و مرحوم خویی دو صورت را مطرح کردند؛  
یک صورت این بود که: مالک از دخول زید به خانه، منع می کند به این خاطر که فکر می کند زید، عدو او می باشد ولی در واقع، پدر مالک است و مالک راضی به دخول پدر در خانه است.  
مرحوم خویی در مورد این صورت فرمودند: هر چند مالک نسبت به دخول زید کراهت فعلیه دارد و لکن رضایت تقدیری به دخول زید دارد و اگر ملتفت می شد که زید، پدر او است راضی می بود؛ یعنی مانع از رضایت فعلی، جهل به انطباق عنوان «آب» بر زید است و اگر انطباق را بداند راضی به دخول زید به خانه است. و کراهت فعلیه، موضوع حرمت تصرف نیست و موضوع حرمت تصرف در دلیل «لایحل مال امرئ مسلم الا بطیبة نفسه»، عدم الرضا است و رضا اعم از رضایت فعلی و تقدیری است و لذا با وجود رضایت تقدیری، موضوع جواز تصرف محقق می شود و موضوع عدم جواز تصرف، محقق نمی

شود. و سیره عقلائیّه نیز همین است و عقلاء در این صورت، منعی از تصرف پدر نمی بینند و این پدر را به خاطر دخول در خانه تقبیح نمی کنند و می گویند مالک به این خاطر که فکر می کرد این شخص، دشمن او می باشد راضی به تصرف او نبود ولی در واقع این شخص، پدر مالک است که مالک راضی به تصرف او می باشد.

صورت دوم این بود که: مالک فکر می کند زید، پدر او است در حالی که در واقع پدر او نیست و دشمن اوست؛ یعنی رضایت فعلی و کراهت تقدیریه دارد.

مرحوم خویی در مورد این صورت فرمودند: در این صورت موضوع جواز تصرف یعنی رضایت فعلی محقق می شود و تصرف جایز است. و سیره عقلاء نیز همین است و منعی از دخول این شخص به خانه نمی بینند؛ مثلاً مالک فکر می کند که شخصی دوست او است و به همین جهت راضی است داخل خانه او شود و اگر بداند در واقع هیچ دوستی با او ندارد، راضی به دخول او به منزل نخواهد بود؛ در این مثال عقلاء دخول را مشکل نمی بینند به این خاطر که بالأخره فعلاً مالک این شخص را دوست خود می پندارد و راضی به تصرف او است. و سیره عقلاء بر جواز تصرف در این صورت، اوضح از سیره عقلائیّه بر جواز تصرف در صورت اول است. و لذا در هر دو صورت، دخول در خانه مالک جایز می شود.

مرحوم خویی دو دلیل بر نظر خود ارائه کردند: ۱- ظهور «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطبیّة نفسه» در رضایت اعم از فعلی و تقدیری است. ۲- سیره عقلائیّه است که مردم با رضایت فعلی، تصرف را جایز می بینند و گر نه اگر رازها آشکار می شد و باطن مردم آشکار می شد، مردم حتّی اموات همدیگر را دفن نمی کردند «لو تکاشفتم لما تدافنتم».

مثل این که شخصی را برای شرکت در دعای ندبه و صبحانه آن به خانه خود دعوت می کنند به این خیال که این شخص اهل نماز شب و نماز اول وقت است و موجب صفای مجلس می شود در حالی که این شخص چنین نیست و حتی گاهی نماز صبح او نیز قضا می شود که قطعاً مالک راضی به دخول این شخص به منزلش نیست؛ لکن به هر حال مالک، فکر می کند این شخص، انسانی اهل دل و نورانی است و با این پندار، بالفعل راضی به ورود این شخص به منزلش شده است.

مرحوم داماد در مقابل فرمودند: در صورت دوم، مالک فکر می کند که زید، پدر یا دوست او است ولی در واقع دشمن اوست و زید می داند که مالک راضی به دخول عدوّ نیست و لذا تصرف جایز نخواهد بود. فرض این است که واقع، معیار است و مالک نیز در واقع به این خاطر که این شخص عدوّ است، راضی به دخول در خانه نیست و لذا دخول در خانه مالک، جایز نیست.

به نظر ما فرمایش مرحوم داماد عرفی است؛ مثل این که برای ولیمه عروسی، فامیل داماد و عروس به تالار دعوت شوند و شناخت چندانی نسبت به هم نداشته باشند و شخصی از این موقعیت سوء استفاده کند و وارد تالار شود و صاحب این مهمانی که کنار درب تالار ایستاده تا افراد متفرقه وارد نشوند، به این خیال که این شخص از خویشاوندان عروس یا داماد است او را راه می دهد و اگر می دانست که هیچ نسبتی ندارد راضی به خوردن ولیمه عروسی نمی شد؛ لذا مالک نسبت به دخول شخصی که مدعو نیست رضایتی ندارد و کراهت دارد و این که به این شخص گفت بفرمایید به این جهت بود که فکر کرد این شخص مدعو است. و عرفی این است که تصرف این شخص جایز نباشد.

### بررسی صور مربوط به دو مثال مرحوم خویی

پس دو صورت در بحث بیان شده است که باید راجع به آن بحث شود:

صورت اول این بود که مالک فکر می کند، زید دشمن او است ولی در واقع، پدر مالک است.

به نظر ما خود این صورت اول، دو صورت دارد؛

یک صورت این است که: دو نفر وجود دارد که مالک، آن دو را با هم اشتباه گرفته است؛ مثل این که زید، دشمن مالک است و عمرو، پدر مالک است و مالک بین زید و عمرو اشتباه می کند؛ مثلاً صدای عمرو که پدر مالک است شبیه صدای زید باشد و در تماس با عمرو به او بگوید «حق نداری به باغ ما بروی»؛ در این صورت ما قبول داریم که جایز است عمرو وارد باغ مالک شود زیرا عمرو، پدر مالک است و مالک رضایت فعلی به دخول او دارد و مالک، راضی به دخول زید که دشمن او می باشد، نیست و این فرض، مشکلی ندارد.

و فرض عکس این مثال هم به همین شکل است؛ یعنی اگر زید با مالک تماس بگیرد و مالک اشتباه کند و فکر کند پدرش عمرو، با او تماس گرفته است و به این جهت اذن دخول در باغ به او داد؛ در این صورت نیز رضایت به دخول زید در باغ نداده است بلکه رضایت به دخول پدرش در باغ داده است و دخول زید در باغ جایز نخواهد بود.

پس در فرضی که مالک بین دو نفر دچار اشتباه شود، واقع ملاک خواهد بود و تصرف برای شخصی که پدر مالک است جایز است و تصرف برای شخصی که دشمن مالک است جایز نیست.

صورت دوم این است که: شخص معینی وجود دارد که در اوصاف او دچار اشتباه می شود؛ مثلاً شخصی شناسنامه جعلی آورده است و خود را برادر مالک معرفی می کند و مالک هم به این جهت، راضی به دخول او در باغ می شود، یا شخصی دشمن مالک است ولی آن قدر تظاهر می کند که مالک فکر می کند این شخص، دوست او است؛ برای روشن شدن تفاوت بین

صورت اول و این صورت این مثال را بیان می کنیم که فرق است بین این که دو نفر وجود دارد و قصد دارید به نفر اول تیر اندازی کنید ولی اشتباهاً به دومی اصابت می کند و بین این صورت که یک نفر وجود دارد که او را سابّ النبی تصور می کنید و بعد متوجه می شوید مؤمن محقون الدم بوده است. پس در صورت اول دو ذات وجود دارد که با هم اشتباه شده اند ولی در صورت دوم یک ذات وجود دارد که نسبت به اوصاف او اشتباه حاصل شده است.

در این صورت دوم جای بحث است که: آیا رضایت مالک نسبت به دخول این شخص در باغ، مطلق است و تنها داعی مالک بر دخول زید به باغ، این بوده است که زید دوست او بوده است و اگر می دانست دشمن او است راضی نمی شد ولی رضایت فعلی به دخول زید در باغ دارد و صرفاً تخلف داعی صورت می گیرد؟ و خیلی از موارد به این شکل است؛ کسانی که به ما احترام می گذارند و ما را با اصرار به خانه خود دعوت می کنند به این جهت است که فکر می کنند ما انسان خوبی هستیم و به خاطر این داعی، رضایت فعلی به دخول ما به منزلشان ایجاد می شود و تنها تخلف داعی صورت می گیرد؛ وگرنه اگر رضایت فعلی حاصل نشود و عرفاً رضایت مالک لباً مقید باشد، یعنی عرفاً آن وصف، حیثیت تقییدیه باشد و حیثیت تعلیلیه نباشد، تصرف جایز نخواهد بود مثل این که وهابی در لباس روحانیت ظاهر شود و با مالک دوست شود و خود را دشمن وهابی معرفی کند؛ در این صورت رضایت مالک در نظر عرف، مقید به این است که این شخص، وهابی نباشد و سیره عقلانیه و متشرعه بر این نیست که بگویند به این خاطر که فکر کرده است این شخص، ضد وهابیت است راضی به تصرف شده باشد. یا مثلاً شخصی که شناسنامه جعل کرده است و خود را برادر مالک معرفی می کند، قطعاً رضایت مالک لباً مقید به برادر مالک بودن و عدم کلاهبرداری است و قطعاً تصرف این شخص در اموال مالک حرام است زیرا به هر عرفی گفته شود گفته می شود که رضایت مالک مشروط به این است که این شخص خودش را به صورت جعلی، به عنوان برادر قرار نداده باشد و قطعاً عرف تصرف این شخص که کلاهبرداری کرده و خود را به عنوان برادر مالک معرفی کرده است، مصداق اکل مال به باطل می داند. خلاصه این که باید بررسی کنیم که آیا تخلف داعی است یا تخلف عنوان تقییدی است؛ اگر تخلف داعی باشد، تصرف اشکالی نخواهد داشت مثل کسی که فکر می کند امروز مهمانی دارد و به این جهت، گوشت خریداری می کند و بعد متوجه می شود که هفته بعد مهمانی برقرار می شود، دیگر نمی تواند گوشت را پس بدهد و بیع محقق شده است و تنها تخلف داعی صورت می گیرد. ولی اگر به نحو تقییدی باشد اصلاً بیع محقق نمی شود مثل این که کسی گوشت گوسفند خریداری کند و بعد متوجه شود گوشت شتر به او داده است. و ظاهر این که مشتری می گوید این گوشت گوسفند را از تو می خرم این است که اگر این گوشت، گوشت گوسفند باشد از تو خریداری می کنم و تعلیق بر عنوان لحم الشاة صورت گرفته است.

و خود عرف هم بین اوصاف تفاوت می گذارد؛ لذا خود آقایان گفته اند تخلّف وصف غیر ذاتی، موجب خیار تخلّف وصف می شود؛ مثل این که برنج را به این شرط که درجه یک باشد را خریداری کند و بعد متوجه شود درجه دو بوده است که بیع صحیح است و خیار تخلّف وصف ثابت می شود. ولی در مورد مثال خرید گوشت گوسفند، لحم شاة بودن قید معامله است و با نبود آن، بیع باطل است.

اینجا هم به همین شکل است که گاهی عنوان، عرفاً مقوم عرفی برای رضایت مالک است و مالک ها هم با همدیگر تفاوت دارند؛ گاهی مالکی است که زیارت عاشورای او در هر صبح ترک نمی شود و شخصی که اصلاً زیارت عاشورا را قبول ندارد تظاهر به این امور می کند و مالک هم فکر می کند این شخص اهل زیارت عاشورا است و راضی به تصرف او می شود. در این صورت اهل دعا و زیارت عاشورا بودن قید برای رضایت مالک است و اگر شک هم صورت بگیرد که رضایت شخص مطلق است و تخلّف داعی است یا رضایت او لبّاً مقید است، در صورت شک، استصحاب عدم رضایت جاری می شود و تصرف جایز نخواهد بود.

و این که مرحوم خویی فرموده اند در فرض رضایت فعلی، سیره بر جواز تصرف است، صحیح نیست مثلاً در مهمانی که فامیل عروس و فامیل داماد دعوت شده اند و شخصی غریبه، به گونه ای خود را فامیل یک طرف معرفی می کند و وارد مهمانی می شود و مالک راضی به تصرف او می شود، سیره تصرف او را اکل مال به باطل می بیند و تصرف او را جایز نمی بینند. یعنی این رضایت فعلی مالک، عرفاً مقید است و باید این نکته مدّ نظر قرار بگیرد.

و خیلی از موارد از باب تخلّف داعی است مثل این که مالک فکر می کرد این شخص اهل نماز شب است و او را دعوت می کند و بعد می فهمد که اهل نماز شب نبوده است که در این صورت مالک دل چرکین می شود نه این که نسبت به تصرف او ناراضی شود.

## جلسه ۴۹ (۹۸/۱۰/۰۷)

### مسأله ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة وغيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضيا و هذا أيضا يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفا و إلا فلا بد من العلم بالرضا



بل الأحوط اعتبار العلم مطلقاً و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضايف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

## رضایت تقدیری

### بیان دو مثال در کلام مرحوم خویی

بحث در این بود که فردی به یک عنوان، مشمول رضایت مالک نسبت به تصرف در ملک او می باشد و به عنوان دیگر، مشمول کراهت مالک است. مرحوم خویی فرمودند مهم عنوانی است که متعلق رضایت مالک است و مجوز تصرف می شود و لذا ایشان دو صورت ذکر کردند و در هر دو صورت قائل به جواز تصرف شدند؛

صورت اول این بود که: مثلاً مالک فکر می کرد زید، دشمن او می باشد ولی دوست او باشد و مالک راضی به تصرف زید به عنوان دوست می باشد ولی چون فکر می کند زید دشمن او می باشد بالفعل راضی به تصرف او نیست. مهم این است که رضایت مالک به تصرف دوست تعلق گرفته است و تنها خبر ندارد که زید، دوست او است و علم به انطباق ندارد. در اینجا رضایت تقدیری دارد و اگر ملتفت شود که زید، دوست او است راضی به تصرف او است و این رضا در جواز تصرف کافی است هر چند کراهت فعلیه به تصرف زید دارد و فکر می کند زید دشمن اوست ولی کراهت فعلیه موضوع عدم جواز تصرف نیست و موضوع جواز تصرف، رضا اعم از تقدیری و فعلی است که در اینجا وجود دارد.

ممکن است اشکال شود که: به نظر شما اگر مالک بفهمد مصلحت در این است که راضی شود مجوز تصرف در ملک او نمی باشد و این مقدار که «لو علم بأنه مصلحة لرضی» کافی نیست؛ پس بین این که «اگر بداند تصرف زید به مصلحت او می باشد راضی می شود» و بین این که «اگر بداند زید دوست او می باشد راضی می شود» چه فرقی است با این که در هر دو رضایت فعلی وجود ندارد؟

مرحوم خویی فرموده است: این دو مثال تفاوت دارند و در مثال دوم رضایت تقدیری بالفعل وجود دارد و الآن راضی به تصرف دوستش در ملک او می باشد و اگر الآن راضی نیست که زید در ملک او تصرف کند به این خاطر است که مالک علم به انطباق عنوان دوست بر زید، ندارد و بالأخره رضایت مالک به تصرف دوستش در ملک او، وجود دارد؛ ولی در مثال علم به مصلحت، معهود نیست که افراد رضایت کلی داشته باشند که «هر تصرفی که به مصلحت من باشد، راضی به آن هستم» بلکه

معهود چنین است که مالک ابتدا مصلحت را بررسی می کند و بعد، تصمیم می گیرد که راضی شود یا راضی نشود؛ یعنی علم به مصلحت حیثیت تعلیلیه در رتبه سابقه بر انقذاح رضای نفسانی مالک است و اگر مصلحت بداند راضی می شود نه این که از ابتدا یک رضایت کلی داشته باشد که «هر تصرفی که مصلحت در آن است راضی به آن هستم» و تنها نداند که این تصرف، به مصلحت است یا به مصلحت نیست؛ این مطلب، معهود نیست ولی در تصرف دوست، مالک راضی به تصرف دوست است و می توان به جای عنوان «دوست» عنوان «پدر» را قرار دارد که وجود رضایت قبل از علم به عنوان پدر، واضح تر خواهد بود.

صورت دوم این بود که: مالک فکر می کند زید، دوست او است در حالی که در واقع دوست او نیست و دشمن اوست؛ در این صورت به خاطر وجود رضایت فعلی، تصرف جایز است و مالک اگر بداند که زید، دوست او نیست راضی به تصرف نخواهد بود ولی به هر حال الآن که فکر می کند زید، دوست او است راضی به تصرف او می باشد. و سیره متشرعه بر همین است و گرنه اگر مالک خصوصیات واقعی افراد را بداند ممکن است از خیلی از تصرفات ناراضی باشد و اذن در خیلی از تصرفات از باب حسن ظن است.

### بررسی دو مثال مرحوم خوئی

ما عرض کردیم که: باید بین قید و داعی تفاوت گذاشته شود؛ تخلف داعی مضرّ نیست مثل این که مالک فکر می کند زید اهل نماز شب است و لذا راضی به دخول زید به خانه اش می شود و اگر بفهمد زید اهل نماز شب نیست، از رضایت خود دست بر می دارد و می گوید «اشتباه کردم که راضی شدم» ولی واقعاً راضی شده بود و می گوید از این رضایتی که داشتم پشیمانم و لذا از باب تخلف داعی خواهد بود که کشف نمی کند رضایت مالک معلق بر وجود وصف است. ولی در مورد قید، ظاهر این است که اصلاً رضایت مالک مقید به وجود این وصف در متصرف است.

فرعی در اسقاط خیار غبن در مکاسب مطرح شده و آقای سیستانی نیز آن را بیان کرده اند؛ گاهی بایع جنسی را بدون اطلاع از عتیقه بودن آن می فروشد و خیار غبن فاحش را اسقاط می کند و فکر می کند این جنس اگر یک میلیون فروخته باشم نهایت دو میلیون ارزش داشته باشد لذا خیار را اسقاط می کند ولی بعد متوجه می شود که این جنس، عتیقه است و یک میلیارد ارزش دارد؛ بحث است که اسقاط خیار غبن توسط این شخص شامل این فرض هم می شود یا ظاهر اسقاط خیار این است که أفحش نبودن غبن، قید است و به تعبیر آقای سیستانی، غالباً این طور است که از باب قید است و خیار غبن معلق بر عدم غبن أفحش است و از باب داعی نیست. و این تعلیق، ذاتی است یعنی اگر سؤال کنند می گوید به این مقدار اسقاط خیار غبن کردم که أفحش نباشد.

ولی در فرض داعی، می گوید اسقاط خیار غبن کردم و البته اگر می دانست که ممکن است جنسی که یک میلیون می فروشد واقعاً دو میلیون ارزش داشته باشد آن را نمی فروخت و فکر می کرد ممکن است یک میلیون و دویست باشد و او یک میلیون می فروشد و اگر بداند این جنسی که یک میلیون فروخته واقعاً دو میلیون ارزش داشته است، اسقاط خیار غبن نمی کرد ولی حال که نمی دانسته است متفاهم عرفی این است که خیار غبن را بدون تعلیق بر این که غبن افحش نباشد، اسقاط کرده است و این بحث عرفی است و ما برای هر دو مثال داریم.

حال در ما نحن فیه اگر دو فرد را با هم اشتباه بگیرد و فکر می کرد کسی که قرار است به او وام بدهد زید است در حالی که در واقع عمرو است و به این جهت زید را به رستوران دعوت می کند و زید هم می داند که این شخص، او را با عمرو اشتباه گرفته است که در این فرض ما قائل به قیدیّت هستیم؛ یعنی مالک راضی است که عمرو به مهمانی او برود و لکن عمرو را اشتباهاً بر زید تطبیق کرده است.

و گاهی یک نفر وجود دارد و مثلاً فکر می کند اگر از زید پذیرایی کند به او وام می دهد و زید هم بنای وام دادن به او را ندارد، در این صورت بحث تخلّف داعی پیش می آید و تخلّف داعی مضرّ به رضایت مالک نیست؛ هر چند رضایت مالک، معلول اشتباه مالک است ولی بالأخره مالک اعتقاد اشتباه دارد و منشأ رضایت فعلی مطلق مالک به تصرف زید شده است؛ ولی اگر به نحو قید باشد و اباحه تصرف معلق بر وجود قید باشد، به مرحوم خوئی اشکال می شود که اباحه و رضایت فعلی وجود نخواهد داشت و اباحه فعلیه معلق بر وجود عنوان است که موجود نیست و لذا ادّعای وجود سیره و ادّعای انطباق «طبیّه نفسیه» بر آن صحیح نیست.

در مواردی که شخص، مالک را فریب می دهد انصافاً ظهور عرفی آن در قیدیت است؛ مثل این که زید مالک را فریب دهد و خود را ملتزم به خواندن زیارت عاشورا معرفی کند تا از ملک مالک استفاده کند؛ ظاهر اذن تصرف مالک و متفاهم عرفی این است که کسی او را فریب نداده باشد و ظهور در تعلیق دارد و لذا عرف، پولی را که زید با فریب از مالک می گیرد و در آن تصرف می کند اکل مال به باطل می شمارد.

و اگر شک کنیم که رضایت به نحو تعلیق بر عنوان است یا به نحو داعی است و رضایت مطلق است و با نبود عنوان هم وجود دارد، در فرض انتفای عنوان، مقتضای اصل استصحاب عدم رضایت مالک به تصرف است؛ بلکه به نظر ما نیازی به استصحاب نیست و اصل عقلایی در اموال مردم این است که تا رضایت مالک احراز نشود تصرف در آن جایز نخواهد بود؛ شبیه این که توارد حالتین در مورد مالک اتفاق بیفتد و یک روز راضی باشد و یک روز ناراضی باشد و مقدم و مؤخر را معلوم نباشد که

استصحاب عدم اذن با استصحاب عدم اذن تعارض می کند و لکن عقلاء قبیح می دانند که شخص به منزل مالک برود و اصل برائت از حرمت تصرف جاری کند و اصل برائت از حرمت تصرف از این مورد، انصراف دارد زیرا ارتکاز عقلاء بر خلاف این مطلب است و به نظر عقلاء، احراز مالک لازم است.

مرحوم خوئی در همین مواردی که فریب در کار است قائل به جواز شده اند و فرموده اند اگر مالک درب خانه اش ایستاده و مجلس عروسی برقرار باشد و فکر کند زید فامیل داماد است و راضی به ورود او شود استفاده از خانه و غذا برای او جایز خواهد بود در حالی که به نظر ما ظهور در قیدیت دارد و ورود جایز نیست.

و مثال ها متفاوت است؛ متفاهم عرفی در برخی مثال ها داعویت است که تصرف جایز خواهد بود و ظهور برخی مثال ها در قیدیت است که در اینجا به نظر ما تصرف جایز نیست و در برخی موارد نسبت به قیدیت و داعویت شک می شود که مقتضای استصحاب عدم رضایت و اصل عقلایی، حرمت تصرف است. و گاهی ظهور عرفی اطلاق کلام، مقتضای رضایت مطلق است و دلالت بر داعی بودن دارد و اگر چنین ظهوری منعقد شود حجت خواهد بود و با آن، احتمال قیدیت و تعلیق نفی می شود ولی اگر چنین ظهور نباشد استصحاب حکم به عدم جواز تصرف می کند و وجهی برای ورود به منزل مالک وجود ندارد.

توجه شود که تعبیر «لو تکاشفتم لما تدافنتم» یا «اذا لرفضونی» ربطی به تصرف ندارد؛ اولاً این که خدا ما را مفتضح نکرده است و اسرار ما را کتمان کرده و آبروی ما را حفظ کرده است موجب نمی شود که تصرف در ملک مالکی که رضایت او عرفاً معلق بر یک عنوان و وصف در شخص است، جایز باشد. این که مردم در زندگی به خاطر عدم علم به اسرار و اوصاف واقعی به همدیگر احترام می گذارند ربطی به اینجا ندارد و جواز تصرف بحث دیگری است. ثانیاً در بحث جواز تصرف هم برخی موارد، از باب تخلف داعی است که ما هم جواز تصرف را قبول داریم و تخلف داعی به این معنا است که اگر بداند این شخص، این وصف را ندارد از رضایتش بر می گردد نه این که بگوید «معلوم است که رضایت من منوط به این بود که این وصف را داشته باشد و فلان وصف را نداشته باشد».

خلاصه این که اگر رضایت در موردی معلق بر وجود یک عنوان در شخص باشد و آن عنوان در واقع در آن شخص وجود نداشته باشد، دلیلی بر وجود سیره بر جواز تصرف نسبت به این صورت نداریم. و این مطلب را تکرار می کنیم که اگر ظهور عرفی کلامی در این باشد که عنوان و وصف از باب داعی است قبول داریم که تصرف جایز است هر چند آن وصف وجود نداشته باشد و لکن بحث در مورد قید است که مرحوم خوئی به خاطر سیره قائل به جواز آن شده اند و ما قبول نداریم و می گوئیم حتی اگر شک هم داشته باشیم تصرف جایز نیست و ادعای سیره بر جواز تصرف در فرض شک نیز مشکل است.

أما راجع به صورت دوم که پدر مالک اذن تصرف می گیرد و مالک فکر می کرد که دشمن اوست و اعلام عدم رضایت می کند؛ در این صورت، ظاهر این است که مالک راضی به آمدن پدرش می باشد ولو در تشخیص اشتباه کرده باشد به این خاطر که مالک را می شناسیم و گفته است پدر و برادر هر زمانی بخواهند وارد این منزل شوند اشکالی ندارد که ظاهرش این است که رضایت به عنوان واقعی پدر و برادر تعلق گرفته است و لذا تصرف پدر اشکالی ندارد.

ولی گاهی فکر می کند شخصی دشمن او است و در واقع پدر اوست یا فکر می کند وهابی است ولی در واقع شیعه است و به خاطر این فکر دیگر الآن رضایت به ورود آن شخص به منزلش ندارد حتی اگر فی علم الله پدرش باشد یا شیعه باشد. که به نظر ما در این صورت نیز تصرف جایز نیست. البته توجه شود که اگر اطلاق داشته باشد و رضایت او شامل این فرض شود که بحثی نیست ولی اگر اطلاقی وجود نداشته باشد و احتمال داده شود که مالک رضایتی به ورود این شخص به منزلش ندارد به این خاطر که فکر می کند دشمن اوست یا وهابی است، هر چند در واقع پدر او باشد یا شیعه باشد، اثبات جواز تصرف مشکل خواهد بود.

و این که اگر بداند شیعه است راضی به تصرف او می شود کفایت نمی کند زیرا مراد از رضایت تقدیری این است که «لو التفت إلی التصرف لرضی به» نه این که «اگر ملتفت شود که فلان عنوان بر زید منطبق می شود راضی می شود»؛ لذا در مورد مثالی که شخص فکر می کند زید دشمن او است ولی در واقع پدر مالک است باید بررسی کرد؛ اگر از مالک سؤال شود که اگر فی علم الله این شخص، پدرت باشد همین الآن که فکر می کنی دشمن است راضی به دخول او به منزلت می باشی؟ اگر بگوید بله، تصرف جایز خواهد بود ولی اگر بگوید اگر بفهمم که پدرم است آن وقت راضی می شوم و الآن که فکر می کنم دشمنم است راضی نیستم حتی اگر فی علم الله پدرم باشد، تصرف جایز نخواهد بود.

و اگر مالک خود را ملامت کند که چرا پدرم را شناختم شاید بتواند ظهوری در جواز تصرف او داشته باشد ولی گاهی ملامت وجود ندارد و مثلاً می گوید پدرم مقصر است که در این سال ها ما را رها کرده است. به هر حال اگر از مناشئ عقلائیه و از مقدمات عقلائیه اطمینان حاصل شود که مالک همین الآن راضی است که این شخص که در واقع پدر او و در ظاهر دشمن مالک است، وارد منزل او شود، تصرف جایز خواهد بود و بحثی نیست؛ لکن اگر بگوید الآن راضی نیستم و اگر بفهمم پدرم است راضی می شوم، یا احتمال دهیم که رضایت او به این نحو باشد، تصرف آن شخص در ملک مالک با مشکل مواجه خواهد شد. این که اگر مالک بداند زید پول خرید نان ندارد راضی می شود که از باغ او استفاده کند مجوز تصرف نیست و باید مالک ملتفت به عنوان تصرف شود به چیز های دیگر؛ یعنی باید در ارتکازش رضایت به تصرف باشد تا تصرف جایز شود

نه این که اگر بداند که زید نان ندارد، راضی شود. بلکه اگر احراز شود که مالک بالفعل نسبت به کسی که پول خرید نان ندارد راضی است که از باغ او استفاده کند، حرفی نیست و تصرف جایز خواهد بود.

و فرمایش مرحوم خوئی یک بام و دو هوا است که می فرماید اگر مالک اشتباه فکر می کند که زید دشمن اوست، تصرف جایز است و اگر اشتباه فکر می کند که زید پدر اوست نیز تصرف جایز است؛ بالأخره واقع را معیار قرار می دهید یا ظاهر را؟ در صورتی که فکر می کند زید اهل زیارت عاشوراء نیست بالفعل راضی به دخول او به منزلش نیست هر چند اگر بفهمد اشتباه کرده است و زید اهل زیارت عاشوراء بوده است راضی می شود ولی الآن راضی نیست و مجوزی برای دخول به منزل وجود ندارد. و البته تکرار می کنیم که اگر از خارج احراز کنیم که رضایت فعلی دارد مشکلی نیست مثل این که بگوید «اگر من اشتباه کردم و فکر کردم شخصی زیارت عاشورا خوان نیست ولی واقعاً زیارت عاشورا خوان بود، راضی هستم».

در برخی مثال ها رضایت فعلی احراز می شود مثل این که زید پدر مالک باشد و عمرو دشمن مالک باشد و مالک در تماس زید با او، دچار اشتباه شد و فکر کرد عمرو با او تماس گرفته است و لذا رضایت به ورود او به باغ خود را نداد؛ در این صورت ظهور عرفی وجود دارد که مالک راضی به دخول پدر خود می باشد و این شخص هم در واقع پدر او است و این را منکر نیستیم. ولی اگر شخصی بپاید که مالک در انطباق عنوانی بر او مشکل داشته باشد و فکر کند این شخص وهابی است ولی در واقع از شیعه های ناب باشد، هر چند اگر می دانست شیعه است راضی به تصرف او می شد ولی الآن که فکر نمی کند شیعه است آیا بالفعل راضی به تصرف او است یا اگر بفهمد شیعه است بعد از علم، راضی می شود؟ رضایت بالفعل مالک باید احراز شود و نمی توان قانون کلی ذکر کرد. و بحث، بحثی صغری خواهد بود.

## جلسه ۵۰ (۹۸/۱۰/۰۸)

### مسئله ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذن لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة وغيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن الحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضيا و هذا أيضا يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفا و إلا فلا بد من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقا و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضايف المفتوحة الأبواب و

الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد فی هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن فی هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

## راههای کشف رضایت

صاحب عروه فرمودند: کاشف از رضایت مالک به نماز خواندن در ملک او، یکی از سه چیز است: اذن صریح یا اذن فحوی یا شاهد حال.

### ۱- اذن صریح

اذن صریح مثل این که مالک بگوید «أذنت لك بالصلاة فی داری» که اذن خاص است و گاهی اذن به صورت عام است «أذنت لك بالتصرف فی داری» که اطلاق آن شامل نماز در خانه او نیز می شود، به این شرط که از نماز در خانه او، انصراف نداشته باشد؛ زیرا گاهی مناسبات قرینه خاصه است و منشأ انصراف به معنای خاص می شود؛ شبیه آنچه در روایت ذکر شده است که زنی به شوهر خود پولی می دهد که هر نوع تصرفی در آن انجام دهی مانعی ندارد. از امام علیه السلام سؤال کردند که آیا این شوهر می تواند با این پول، کنیز برای استمتاع بخرد؟ حضرت فرمود جایز نیست و این زن پول را نداده است که شوهر با آن، کنیز بخرد. علت این حکم مناسبات حکم و موضوع است و اگر زن پولی به شوهر بدهد و بگوید «هر کاری می خواهی با آن انجام بده» از امثال این امور انصراف دارد و لذا اگر پول را پدر به این شخص می داد و به او می گفت «با این پول هر کاری می خواهی انجام بده» دیگر از امثال موارد مذکور انصراف ندارد. خلاصه این که این ها قرینه خاصه است و اگر قرینه خاصه نباشد اطلاق تصرف شامل نماز هم خواهد شد.

### بررسی لزوم ظنّ در فرض اذن صریح

صاحب عروه فرموده است: اذن صریح در مقابل اذن فحوی است و اذنی است که ظاهرش ولو به عموم و اطلاق، نماز را شامل شود و لذا اذن عام و مطلق نیز اذن صریح محسوب می شود. و لازم نیست این ظهور اطمینان آور باشد بلکه اگر ظنّ به رضایت مالک هم ایجاد شود کافی است.

اشکال این مطلب این است که با وجود ظهور، ظنّ نیز لازم نیست؛ اگر مراد از ظهور، ظنّ نوعی است؛ یعنی نوع ظهور ها ظنّ آور است، بحثی ندارد ولی این که شرط کنیم که این ظهور، موجب ظنّ به رضای مالک به نماز در ملک او شود، وجهی ندارد و ممکن است این ظهور، به خاطر قرینه منفصله منشأ ظنّ شخصی یا ظنّ برای نوع عقلاء به رضای مالک نشود؛ قرینه منفصله

مثل این که غیر ثقات نقل کرده اند که این مالک مشابهِه این اذن را در تصرف یک شیعه داد و وقتی فهمید این شیعه بر مهر سجده می کند از تصرف او منع کرد و سجده بر مهر را شرک دانست؛ حال الآن که مالک می گوید «هر نوع تصرفی در ملک من برای شما بدون مانع است» به خاطر نقلی که شده است دیگر ظنّ شخصی به رضایت مالک نسبت به نماز خواندن در این خانه به نحو نماز شیعی حاصل نمی شود و برای نوع عقلاء نیز ظنّ فعلی حاصل نمی شود و لکن این مهم نیست و مهم این است که نوع ظهورات کاشفیت ظنیه از واقع دارد و این، منشأ شده است که عقلاء، ظهور را حجت بدانند و لذا حجیت ظهور شامل مواردی که ظن به مطابقت با واقع وجود نداشته باشد، نیز می شود.

البته این نظر، نظر مشهور است و حتّی آقای سیستانی که در بحث حجّیت خبر ثقه می فرمایند حجّیت خبر ثقه عندالعقلاء مختص به جایی است که برای انسان وثوق به مطابقت این خبر با واقع حاصل شود؛ ولی در مورد ظهور، عمل به ظهورات را میثاق عقلایی می دانند و دائر مدائر افاده وثوق و حتّی افاده ظنّ نمی دانند. و مرحوم صدر که در حجّیت خبر ثقه در فرض وجود ظنّ نوعی به خلاف، مثل موارد اعراض مشهور، اشکال می کردند و اعراض مشهور قدماء را موجب ظنّ نوعی به عدم مطابقت خبر ثقه ظنّی به واقع می شود و موهن حجّیت آن است.

اگر خبر ثقه ظنّی نباشد بلکه علم آور باشد اعراض مشهور، اعراض از دلالت آن خبر است که مهم نیست یعنی موجب عدم ظنّ به مطابقت ظهور آن با واقع می شود که مهم نیست زیرا ظهور مطلقاً حجت است؛ اما اگر از سند یک خبر نه از دلالت آن، اعراض کنند (مثل این که مشهور از برخی اخبار معتبره که دلالت می کند مطوّق بودن هلال دلیل بر این است که ماه شب دوم است، اعراض کرده اند) اعراض مشهور از سند حدیث، موهن حجّیت آن خواهد بود زیرا ظنّ نوعی به خطای راوی پیدا می شود ولی در ظهور این مطلب را قبول نداشته و ظهور را حجت می دانند ولو آماره ظنیه بر خلاف اقامه شود و لذا اعراض مشهور از دلالت را موهن ظهور نمی داند.

این نظری است که مشهور به آن قائل شده اند ولی در مقابل این نظر، برخی فرموده اند و ظاهر کلام آقای وحید چنین است: که ظهور با وجود ظنّ شخصی به خلاف حجت نیست؛ لذا اگر ظاهر کلام مالک این باشد که راضی است در خانه او نماز خوانده شود ولی ظن وجود داشته باشد که ظهور کلام مالک، مطابق واقع نباشد (و مناشئ ظن مختلف است گاهی مالک تعارف می کند و گاهی در رودربایستی مانده است، یا مالک دورو است و از کلام او ظن به خلاف ایجاد می شود) نماز در خانه او جایز نخواهد بود. و ایشان در خبر ثقه نیز چنین می فرمایند.



برخی از معاصرین در حاشیه عروه ای که با حاشیه های اختصاصی ایشان چاپ شده است بالاتر فرموده اند: ایشان چنین آورده اند که امارات عقلائیه، چه خبر ثقه و چه ظهورات، از باب وثوق و اطمینان مورد عمل عقلاء است. و در همین جا حاشیه زده اند که ظهور کلام مالک باید وثوق آور باشد؛ لکن این مقدار را پذیرفته اند که عقلاء در مقام احتجاج (که بین مولا و عبد و بین خود مردم وجود دارد) وثوق نوعی را کافی می دانند هر چند در أغراض شخصیه که دنبال منافع اند وثوق شخصی را لازم می دانند؛ لذا اگر ظهور کلام پزشکی وثوق آور نباشد به آن عمل نمی شود زیرا بیمار دنبال وثوق نوعی و احتجاج نیست بلکه دنبال بهبود یافتن از بیماری و واقع است. یا مثلاً اگر آدرسی بیرسد و وثوق شخصی به ظهور کلام جواب دهنده، پیدا نکند از چند نفر دیگر نیز سؤال خواهد کرد.

و آقای زنجانی همین مطلب را بیان می کردند که عقلاء بین خبر ثقه و ظهورات تفاوت نمی گذارند و در مقام احتجاج باید وثوق نوعی حاصل شود. و مقتضای این مطلب این است که باید در اینجا بگویند ظهور کلام مالک باید افاده وثوق کند. لکن به نظر ما انصافاً ظهور کلام نزد عقلاء حجت است و به ظهور کلام مالک احتجاج می کنند که مثلاً «خودت گفتی که مجازی در خانه من هر تصرفی را انجام دهی» و این کلام شما از نماز هم انصرافی نداشت و لذا من در این خانه نماز خواندم؛ در اینجا عقلاء هر چند اطمینان و وثوق نوعی حاصل نشود، تصرف می کنند؛ عدم حصول وثوق نوعی مثل این که شخص غیر ثقه ای تشکیک کند و بگوید این مالک وهابی است و معلوم نیست راضی باشد در خانه او نماز به طریق شیعیان را بخوانی؛ که در این مثال ولو ظن نوعی به خلاف باشد می تواند نماز به طریق شیعیان را در خانه بخواند و عقلاء به ظهور کلام مالک احتجاج می کنند و فرض این است که ظهور کلام محفوظ است و ظن نوعی به خاطر قرائن منفصله ایجاد شده است و اگر مناسبات حکم و موضوع و عرفیه و قرائن متصله، ظهور کلام را مختل کند دیگر بحثی ندارد.

البته اگر خبر ثقه ای بیان کند که مالک راضی است که هر تصرفی در ملک او انجام دهی، کاشفیت دارد و با این که مفاد کلام خود مالک این باشد که هر تصرفی می توانی انجام دهی، تفاوت دارد؛ مفاد کلام خود مالک موضوعیت دارد و «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطبیة نفسه» که در این فرض به نظر ما ظهور کلام مالک عندالعقلاء مطلقاً حجت است ولی در مورد خبر ثقه که خبر از رضایت کلی مالک به تصرف در خانه او می دهد بحث دیگری است و ممکن است کسی بگوید این خبر ثقه باید مفید وثوق باشد و ما فعلاً راجع به آن بحث نمی کنیم و بحث فعلی راجع به ظهور کلام مالک است که عندالعقلاء و در دادگاه ها به آن احتجاج می شود.

و در مواردی که به مناسبت حکم و موضوع انصراف وجود دارد از ابتدا، ظهوری منعقد نمی شود مثل این که مردی از زن خود که نصف خانه را مالک است اجازه بگیرد که دیگران را به خانه دعوت کند که به مناسبت حکم و موضوع، انصراف به فرضی دارد که زن دیگری که با او عقد بسته است را به خانه نیاورد.

به نظر ما، ظهور حجت است و ظن شخصی به مخالفت ظاهر با واقع اگر به اختلال در ظهور برنگردد مانع از حجّت نخواهد بود و ظن شخصی به مخالفت ظاهر با واقع گاهی به ظهور برگشت نمی کند و ناشی از قرائن منفصله غیر معتبر است که به ظهور، اختلال وارد نمی کند.

و فرض بحث این است که از کلام اذن فهمیده شده است و لذا این که گاهی هنگام خداحافظی تعارف می کنند و می گویند «بفرما خانه» اصلاً ظهوری در ابراز رضایت ندارد و ربطی به محل بحث ندارد و فرض محل بحث این است که ظاهر کلام مالک، اذن است و ظهور در اذن، منعقد شده است.

تذکر: قرینه حالیه نوعیه (مثل زنی که پولی به شوهرش می دهد و می گوید هر کاری می خواهی با آن انجام بده) موجب انصراف کلام می شود. و قرائن معتبره منفصله مثل خبر ثقه بنابر حجیت خبر ثقه در موضوعات - که قائلینی چون مرحوم خوئی و تبریزی دارد؛ هر چند نظر ما به تبع مشهور و آقای سیستمانی خبر ثقه در موضوعات حجت نیست - موجب تخصیص اطلاق کلام مالک می شود، ولی قرائن غیر معتبره منفصله مثل شهادت شخص مجهول الحال یا غیر ثقه، تنها موجب ظن به خلاف اطلاق کلام مالک می شود.

## ۲- اذن فحوی

صاحب عروه فرموده است: اذن فحوی این است که مالک اذن به دخول به خانه و اکل و نوم و شرب می دهد که به اولویت اذن در نماز خواندن نیز داده است؛ و لازم نیست وثوق به رضایت نسبت به نماز خواندن در خانه او پیدا شود زیرا خود اذن فحوی ظهور است و از نوع ظهور التزامی است و همین که ظن به مطابقت آن با واقع حاصل شود کفایت می کند و نیازی به وثوق نیست.

و اذن فحوی مدلول مطابقی نیست بلکه نهایت مانند «لاتقل لهما ف» خواهد بود و مدلول التزامی است.

مرحوم خوئی فرموده است: دلالت بالأولویت اذن مالک بر نماز خواندن صحیح نیست و منشأ دلالت فحوی این است که یا ملازمه عقلیه بین دو چیز باشد مثل این که اذن در وضوی از حوض منزل می دهد که ملازمه عقلیه دارد که از محلی که ایستاده است تا حوض، راه برود؛ یا این که ظهور یک کلام در هر عرف و لغتی در این باشد که قصد تفهیم لازم را دارد مثل

«لا تقل لهما اف» که در هر لغتی به کار برود ظهور دارد در این که مثال برای أدنی مراتب ایذاء و عقوق است. یا مثل این که در مورد ظلمه بیان شده است «لا تعنهم علی بناء مسجد» یعنی حتی در ساخت مسجد به ظلمه کمک نکنید که مسجد به عنوان أدنی فرد مطرح شده است.

و مرحوم خویی راجع به مثال صاحب عروه فرموده است: در مثال مذکور فحوایی وجود ندارد و ممکن است مالک کافر باشد یا مثلاً بادیه نشینی باشد که نماز خواندن در خانه اش را شوم می پندارد با این که خیلی مهمان دوست است.

جواب مرحوم خویی این است که: گاهی ملازمه عادیّه وجود دارد و مواردی که مرحوم خویی مثال می زند خلاف ظاهر است. خود مرحوم خویی نیز ملازمه عادیّه را بیان کرده اند و این گونه مثال می زند که «مالک بیان می کند می توانی در منزل من سکونت کنی» و سکونت در منزل ملازمه دارد با این که «می توانی در منزل من غذا بخوری و بخوابی» ولی با نماز خواندن ملازمه عادیّه ندارد؛ لکن به نظر ما در عرف ما، ماندن در یک مکان ملازمه عادیّه با نماز خواندن دارد و وقتی افراد جایی می روند نماز هم می خوانند. بله اگر مالک وهابی باشد اذن در سکونت در خانه، ملازمه با نماز خواندن به سبک شیعی ندارد. خلاصه این که ملازمه عرفیه منشأ ظهور می شود.

## جلسه ۵۱ (۹۸/۱۰/۰۹)

### مسأله ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة وغيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن بالحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضيا و هذا أيضا يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفا و إلا فلا بد من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقا و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضايف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

## راههای کشف رضایت

بیان شد که صاحب عروه فرمودند: کاشف از رضایت مالک به نماز خواندن در ملک او، یکی از سه چیز است: اذن صریح یا اذن فحوی یا شاهد حال.

### ۱- اذن صریح

صاحب عروه راجع به کاشف از طیب نفس مالک فرمودند که گاهی کاشف، اذن صریح نسبت به نماز در خانه، به صورت خاص (مثل صلّ فی داری) یا عام و مطلق (مثل تصرف فی داری) است و این اذن، طریق معتبر به کشف رضای نفسانی مالک است و ظن به مطابقت با واقع لازم نیست از این جهت که ظهور کلام مطلقاً ولو ظن به موافقت آن با واقع نباشد، حجّت است.

### ثمره تعبّدی بودن طریقیّت اذن

می توان وجه دیگری برای عدم لزوم ظن به مطابقت با واقع، بیان کرد؛ در معتبره اُسدی فرمود: «لایحلّ أن يتصرف فی مال غیره بغیر اذنه» و در موثقه سماعه فرمود: «لایحلّ مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» و عرف بین این دو روایت جمع کرد و اذن را بر طریقیّت حمل کرد؛ لکن می گوئیم لزومی ندارد که طریقیّت را به معنای طریقیّت عقلانیّه قرار دهیم بلکه می توان به معنای طریقیّت تعبّدیّه قرار دهیم؛ یعنی اذن، طریق تعبّدی به رضایت نفسانی مالک است و وقتی طریق تعبّدی قرار داده شد اطلاق روایت لزوم ظنّ به موافقت با واقع را نفی می کند هر چند عقلاء، در جایی که ظهور مفید و ثوق نباشد در حجّیت آن شبهه کنند و در اذنی که طریقیّت دارد ظنّ به مطابقت با واقع را لازم بدانند.

برای طریق تعبّدی می توان این مثال را بیان کرد که در برخی روایات بیان شده است «هر کسی خوف ضرر دارد افطار کند» و در دلیل دیگر بیان شده است «هر کسی روزه برایش ضرر دارد افطار کند» که در مورد این دو دلیل فرموده اند واقع ضرر موضوع حکم واقعی است و خوف طریق به آن است و موضوع حکم ظاهری به جواز افطار است ولی حال که خوف، طریق به واقع ضرر است لزومی ندارد این طریق، حتماً طریق عقلانی باشد بلکه شارع آن را طریق قرار داده است.

لذا اگر در حجّیت ظهوری که مفید و ثوق نفس نیست اشکال شود -کما این که برخی اشکال می کنند- در این بحث می توان به معتبره اُسدی استدلال کنیم و بگوئیم مقتضای جمع بین آن و موثقه سماعه این است که اذن را طریق ولو طریق شرعی به واقع طیب نفس قرار دهیم و با اطلاق معتبره اُسدی، اذن با وجود ظنّ به عدم وجود طیب نفس را معتبر بدانیم.

تذکر: فرض در مورد اذن این است که ظهور کلام متکلم در اذن شکل گرفته است و تنها اطمینان نداریم که جدی می گوید یا تعارف می کند یا ظن به تعارفی بودن اذنتش داریم.

و نیز در قرآن اذن را بیان کرده است: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾<sup>۱</sup> و اگر اذن بدهد دخول جایز خواهد بود هر چند احتمال دهم اذن او ناشی از اکراه باشد مثل این که احتمال وجود داشته باشد که مرد به خاطر اکراه همسرش، اقوام زنش را دعوت کرده است که هر چند اقوام زن این مرد، وثوق به رضایت او پیدا نمی کنند ولی اذن داد و همین مقدار کافی است.

توجه شود که: ما قبلاً بیان کردیم که اگر خود معتبره اُسدی را با قطع نظر از موثقه سماعه در نظر بگیریم، عقلاء اذن را طریق به طیب نفس می بینند و در صورت احراز طیب نفس نیازی به اذن نمی بینند؛ اما این که ظاهر کلام که اذن است باید مفید وثوق باشد بحث دیگری است که با اطلاق خطاب، نفی می شود، هر چند عقلاء ظاهر کلام در جایی که مفید وثوق نباشد را معتبر ندانند. به تعبیر دیگر، عقلاء طیب نفس را تمام الموضوع جواز تصرف می دانند اما این که طریق به طیب نفس، مطلق اذن باشد ولو مفید وثوق به طیب نفس نباشد و ظن به عدم طیب نفس داشته باشیم یا لأقل ظن به وجود طیب نفس نداشته باشیم بحث دیگری است که عقلاء در حجّیت چنین ظهوری توقّف می کنند (اگر بر فرض نظر عقلاء چنین باشد) ولی اطلاق معتبره اُسدی این اذن را کافی می داند و طریق تعبّدی به طیب نفس قرار می دهد و این اطلاق با این که طیب نفس تمام الموضوع باشد تنافی ندارد.

تذکر: در بحثی که دو عنوان وجود داشت بیان کردیم که عرفاً اذن معلّق بر این است که شخص مأذون، دشمن او نباشد یعنی فرض این می شد که به دشمن خود اذن در تصرف نداده است؛ ولی بحث ما در مقام، این است که اذن وجود دارد و تعلیقی هم وجود ندارد و لکن وثوق به طیب نفس مالک پیدا نشد.

این که گفته شود وقتی شارع تعبیر به اذن می کند مرادش همان اذنی است که عقلاء به کار می برند و کاشف عقلایی از طیب نفس است، مقبول نیست و به نظر ما مراد از اذن در تعبیر شارع، اذنی است که ظاهر در طیب نفس است و لزومی ندارد که ثابت کنیم ظهور اذن در طیب نفس، عند العقلاء معتبر باشد و خطاب اطلاق دارد.

و در جلسه قبل بیان کردیم آقای زنجانی در یک برهه در حجّیت ظهوری که مفید وثوق نوعی نیست مناقشه می کردند؛ لکن در اینجا فرموده اند اگر مالک اذن دهد و ما شک داشته باشیم که واقعاً طیب نفس دارد یا نه، می توان تصرف کرد. البته ایشان

اطلاق و عموم را حجت می دانند و اصل عقلایی را بر حجّیت اطلاق و عموم می دانند و لکن گاهی نیز این تعبیر را بیان کرده اند که حجّیت ظهور عند العقلاء مشروط به وثوق نوعی است؛ و نمی دانیم چگونه می توان این مبانی را با هم جمع کرد. پس کاشف اول از طیب نفس، اذن صریح بود.

## ۲- اذن فحوی

کاشف دوم از طیب نفس، فحوا است که صاحب عروه فرموده است اگر مالک به شخصی بگوید «به منزل ما داخل شو و بنشین و بخواب و غذا بخور» اذن فحوا می دهد که در آنجا نماز نیز می توانی بخوانی.

مرحوم خویی فرمودند؛ تا علم یا اطمینان به رضایت مالک به نماز خواندن در خانه او پیدا نشود این الفاظ فایده ندارد؛ زیرا ظهور در اذن به نماز خواندن در خانه او ندارد؛ و اما فحوائی که صاحب عروه فرموده است یا باید ناشی از این باشد که مفاد خطاب ادنی مرتبه یک شیء باشد مثل «لاتقل لهما اف» که در هر لغت و زبانی که به کار برود ظاهر در این است که «به آن ها اف نگو تا چه رسد که بخواهی آن ها را بزنی». و این مفاد در مورد مثال صاحب عروه صادق نیست زیرا کلام مذکور در هر عرفی ظهور در جواز نماز خواندن در منزل ندارد و چه بسا مالک کافر باشد که راضی به نماز خواندن در خانه اش نباشد یا وهابی باشد و راضی به نماز خواندن به سبک شیعی نباشد.

و گاهی فحوا ناشی از ملازمه عقلیه است مثل ملازمه بین اذن دادن به برداشتن آب از حوض و راه رفتن تا کنار حوض - که از همین رو اگر مالک اذن به استفاده از ظرف آبی را داده بود و روز بعد متوجه شدیم که ظرف مذکور را داخل حیاط گذاشته اند دیگر نمی توان وارد حیاط خانه شده و ظرف آب را برداشت - که چنین ملازمه ای نیز در مثال صاحب عروه وجود ندارد و بین خوابیدن در منزل و بین نماز خواندن در منزل مالک ملازمه عقلیه وجود ندارد.

فرض سوم فحوا، ملازمه عادیه است که مثلاً اذن به بودن در منزل می دهد که تلازم عادی با خوابیدن در منزل او دارد؛ زیرا خوابیدن از شؤن سکونت در منزل است نه این که در اینجا باش ولی برای خواب به جای دیگری برو. ولی نماز خواندن از شؤن سکونت در منزل نیست.

لذا تا احراز نشود که مالک، راضی به نماز خواندن در منزل او می باشد تصرف به نماز خواندن جایز نخواهد بود و صرف این که بگوید «در منزل ما بمان» فایده ندارد و باید علم به طیب نفس حاصل شود و تعبیر مذکور با «تصرف فی داری کیف شئت» که اذن صریح است، تفاوت دارد.

به نظر ما این فرمایش ناتمام است؛ زیرا عرف ها متفاوت است؛ اگر کافری اذن به ماندن در منزلش می دهد یا یک وهابی به شیعه ای اذن به ماندن در منزلش را می دهد ملازمه عادیه ندارد با این که نماز هم می تواند در آن بخواند ولی در عرف ما، این ظهور شکل می گیرد و به طور متعارف وقتی کسی در جایی می ماند در آنجا نماز هم می خواند و لذا «در خانه ما بمان» در عرف ما ملازمه عادیه با نماز خواندن هم دارد. و لذا علم به طیب نفس لازم نیست و نفس عرف بلد به خطاب ظهور می دهد که ظهور ولو علم آور نباشد حجت است.

و در بحث فقهی، عرف خاص مهم است؛ الآن عرف ها نسبت به دوران عقد بستگی تفاوت دارد و در عرف ما چنین است که مرد حق استمتاع کامل ندارد و زن نیز حق نفقه کامل ندارد (اگر پدر راضی نباشد بحث دیگری است ولی بحث در این است که پدر راضی باشد یا مرد، دختر را به منزل خودشان ببرد و مطالبه استمتاع کند) در این صورت عرف بلد موجب شرط ارتکازی خواهد بود و عرف به کلام و عقد ظهور می دهد و عقد ظاهر در شرط ارتکازی در عرف بلد خواهد بود و لذا مرد حق مطالبه استمتاع کامل ندارد و زن نیز حق مطالبه نفقه ندارد. و ممکن است این شرط ارتکازی در عرف دیگری وجود نداشته باشد. پس مرحوم خویی می فرماید عبارت «اسکن فی داری» ظهوری در اذن به نماز خواندن در خانه مالک ندارد و باید با علم وجدانی احراز شود و لکن ما می گوئیم تعبیر «اسکن فی داری» در عرف ما ظهور در اذن به نماز خواندن دارد و علم وجدانی به طیب نفس لازم نیست. و فحوا همان مدلول و ظهور التزامی کلام است و ظهور حجت است ولو مفید وثوق و اطمینان نباشد. نکته: اگر در عرف ما شخصی مسیحی، ما را به خانه خود دعوت کند و تعبیر «اسکن فی داری» را به کار ببرد این تعبیر در عرف ما ظهور دارد در این که نماز خواندن نیز جایز است و ظهور در اذن نسبت به نماز در منزل او دارد.

تذکر: در جلسه قبل عرض کردیم که حتی در اذن صریح نیز گاهی اذن به مناسبت حکم و موضوع از برخی تصرفات انصراف دارد مثل شخص وهابی که اگر به نحو اذن صریح بیان کند «تصرف فی داری کیف شئت» ظهور در طیب نفس به نماز خواندن بر روی مهر در منزل او ندارد و راجع به این مطلب بحثی نداریم. و بحث در ظهور التزامی «اسکن فی داری» است.

### ۳- شاهد حال

مرحوم صاحب عروه کاشف سوم از طیب نفس را «شاهد حال» معرفی می کند؛ شاهد حال مثل این است که صاحب حمام درب حمام را به روی مردم باز کرده است که این کار، شاهد حال است که راضی است مردم در حمام نماز بخوانند و هم چنین صاحب عروه به مضیف و مهمانسرای که عرب ها تدارک می بینند و درب آن را باز می گذارند و سؤال نمی کنند که تو چه کسی هستی، و هر کس آنجا برود اگر چند روز هم بماند از او پذیرایی می کنند، مثال زده است؛ در این کاشف سوم صاحب

عروه هم پذیرفته است که به خاطر نبود ظهور، باید علم به رضایت مالک حاصل شود و صرف باز کردن مضیف یا حمام یا کاروانسرا ظهور در این ندارد که راضی به نماز خواندن در آن می باشد.

انصافاً در عرف ما و در بلاد ما، باز کردن حمام ظاهر در این است که صاحب حمام راضی است افرادی که حمام می روند در آن نماز هم بخوانند و این ظهور از لفظ نیست بلکه ناشی از عرف بلد است و این رضایت نسبت به کسی که به صورت عبوری بر حمام گذر می کند و قصد استحمام ندارد، کشف نمی شود؛ شبیه نمازخانه هایی که در رستوران های بین راهی وجود دارد که رضایت مالک به صرف نماز خواندن در آن بدون استفاده از رستوران، معلوم نیست. و در ضیف نیز ظهور دارد در این که کسی که برای مهمانی آنجا می رود می تواند در آن نماز هم بخواند؛ حال اگر کسی به بلدی وارد شود که وهابی می باشند ظهور ندارد در این که راضی به نماز خواندن به نحو شیعی در حمام یا مضیف می باشد.

جالب است که مرحوم خویی در اینجا پذیرفته است که لازم عادی فتح حمام برای کسی که می خواهد استحمام کند این است که در آن، نماز هم می خواند در حالی که در بحث سابق قبول نکردند لازم عادی تعبیر «اسکن فی داری»، نماز خواندن در خانه است. و نماز خواندن از شؤون استحمام نیست و چه بسا صاحب حمام، کافر است و با نماز مشکل دارد؛ یعنی همان مطالبی که در مورد «اسکن فی داری» فرمودند در اینجا نیز جاری می شود.

ایشان فرموده است کسی که مجلس عزاداری به پا می کند و درب را باز می گذارد ظهور ندارد که راضی به نماز خواندن در خانه است و اگر علم به رضایت مالک حاصل شود بحث دیگری است. ما این مطلب مرحوم خویی را قبول داریم و فتح حمام در بلاد ما ظهور دارد در این که نماز خواندن برای کسی که قصد استحمام دارد، جایز است ولی برای کسی که قصد استحمام ندارد رضایت کشف نمی شود؛ شبیه سرویس بهداشتی در رستوران ها که کسی که می خواهد فقط از سرویس بهداشتی استفاده کند و قصد استفاده از رستوران را ندارد نیازمند احراز رضایت مالک است یا از او اذن بگیریم یا نوشته ای باشد که نشانه اذن او می باشد و یا این که پول أخذ کنند که نشانه این است که مالک راضی به دخول هر کسی که پول می دهد می باشد.

اساس بحث این است که آیا این ظهور که ناشی از ظاهر حال است حجت است؟ مثلاً این که ظاهر حال حمامی که درب را باز گذاشته است این باشد که راضی به نماز خواندن در حمام است چه حجّیتی دارد؟ مرحوم خویی فرموده است ظاهر حال دلیل بر حجّیت ندارد؛ مثلاً ظاهر حال نوعی افراد این است که وقتی به توالت می روند تطهیر می کنند یا ظاهر حال شخصی افراد این است که استبراء می کند که وجهی برای حجّیت ظاهر حال وجود ندارد و تحت «ان الظن لا یغنی من الحق شیئاً» باقی می



ماند. یا ظاهر حال کسی که لباس مندرس پوشیده است این است که فقیر است؛ آیا این ظاهر حال حجّت است و می توان بر آن اثر مترتب است و به آن زکات داد؟!

اشکال در حجّیت ظاهر حال، اشکالی قوی است؛ لکن به نظر ما گاهی افعال جنبه حکائیت دارند و شبیه قول اند و با فعل، قصد ابراز رضای خودش را دارد؛ شبیه این که کسی برای اعلام رضایت به ورود به خانه اش، سرش را تکان می دهد یا این که می آید و درب منزل را باز می کند که ولو حرفی نمی زند، ولی باز کردن درب بر روی مهمان رضایت به ورود است. و با ظاهر حالی که فعل حکایی نیست تفاوت دارد شبیه این که ظاهر حال کسی که از توالت می آید این است که تطهیر کرده است. و فتح حمام ظهور یک فعل حکایی است در این که صاحب حمام راضی است کسانی که برای استحمام به آنجا می روند راضی است که در آنجا نماز نیز بخوانند.

## جلسه ۵۲ (۹۸/۱۰/۱۰)

### مسأله ۱۶

لا يجوز التصرف حتى الصلاة في ملك الغير إلا بإذنه الصريح أو الفحوى أو شاهد الحال و الأول كأن يقول أذنت لك بالتصرف في داري بالصلاة فقط أو بالصلاة وغيرها و الظاهر عدم اشتراط حصول العلم برضاه بل يكفي الظن بالحاصل بالقول المزبور لأن ظواهر الألفاظ معتبرة عند العقلاء و الثاني كأن يأذن في التصرف بالقيام و القعود و النوم و الأكل من ماله ففي الصلاة بالأولى يكون راضيا و هذا أيضا يكفي فيه الظن على الظاهر لأنه مستند إلى ظاهر اللفظ إذا استفيد منه عرفا و إلا فلا بد من العلم بالرضا بل الأحوط اعتبار العلم مطلقا و الثالث كأن يكون هناك قرائن و شواهد تدل على رضاه كالمضايف المفتوحة الأبواب و الحمامات و الخانات و نحو ذلك و لا بد في هذا القسم من حصول القطع بالرضا لعدم استناد الإذن في هذا القسم إلى اللفظ و لا دليل على حجية الظن الغير الحاصل منه

### راههای کشف رضایت

بحث راجع به کاشف از طیب نفس مالک بود و مرحوم صاحب عروه، اذن صریح و فحوا و شاهد حال را به عنوان سه کاشف از طیب نفس ذکر کرد.

## بررسی کفایت ظنّ به رضایت

### کلام صاحب حدائق

صاحب حدائق فرموده اند طیب نفس مالک نیاز به احراز وجدانی ندارد و اگر ظنّ به طیب نفس مالک پیدا شود کفایت می کند و این قول، قول مشهور نیز می باشد. و محقق نراقی نیز این قول را الأظهر الأشهر معرفی نموده اند. و بر این مطلب (که ظنّ به طیب نفس مالک با قرائن و شواهد کافی است ولو ناشی از ظهور نباشد و اذن ندهد) به برخی أدله استدلال شده است:

صاحب حدائق فرموده اند: مؤید این نظر، قول پیغمبر است: [قَالَ النَّبِيُّ ص أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ] «جعل لی الأرض مسجداً و طهوراً و نصرت بالرعب و أحلّ لی المغنم و أعطیت جوامع الكلم و أعطیت الشفاعة» این که خداوند، زمین را مکان سجود قرار داد امتنان بر امت است و اگر بنا باشد اذن مالک را احراز کنیم و بدون اذن مالک نتوانیم در ملک غیر نماز بخوانیم، با سعه امتنان سازگاری ندارد.

### مناقشه

انصافاً این مطلب عجیب است: زیرا امتنان در تعبیر «جعل لی الأرض مسجداً و طهوراً» از این جهت است که خدای متعال مکان خاصی را تعیین نکرد که مثلاً در معابد، صوامع و بیع نماز خوانده شود بلکه در همه جا می توان نماز خواند. و این تعبیر، ربطی به تجویز تصرف در ملک دیگران ندارد.

### کلام محقق نراقی

محقق نراقی فرموده است: به نظر ما ظنّ به رضایت مالک به مقتضای اصل برائت از حرمت تصرف، کافی است؛ زیرا اجماع بر حرمت در جایی است که شک متساوی الطرفین در رضایت مالک داریم و جایی که ظنّ به رضایت مالک وجود دارد از معقد اجماع خارج است و لذا به اصل برائت رجوع کرده و حرمت تصرف را نفی می کنیم. ایشان فرموده است اگر اشکال شود: پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه».

در جواب می‌گوییم: اولاً: معلوم نیست متعلّق محذوف، تصرف باشد و شاید «اتلاف» محذوف باشد یعنی اتلاف مال دیگران بدون اذن حرام است نه این که مطلق تصرف حرام باشد. ثانیاً: ممکن است بگوییم انتفاع به مال غیر با نماز خواندن در آن أصلاً مالیت ندارد تا گفته شود منفعت نماز در خانه غیر، استیفاء شده و اتلاف شده است.

به تعبیر دیگر مستشکل می‌گوید: زمین و منفعت آن، مال غیر است و لذا وقتی با استیفاء منفعت، اتلاف صورت می‌گیرد «اتلاف مال غیر بدون اذن او» صدق می‌کند و لذا استیفاء منفعت با نماز خواندن در آن نیز به حکم این روایت، حرام است. و محقق نراقی در جواب فرموده اند مالیت داشتن این مقدار از استیفاء منفعت - به این که در زمین مردم نماز بخواند - اول الکلام است.

و مؤید جواز تصرف در مال غیر و نماز خواندن در ملک غیر به صرف ظن به رضای مالک، عمل علماء و اتقیاء و خواص و عوام بلکه ائمه و أصحاب ائمه است که در حمام‌ها، کاروانسراها، باغ‌ها و زمین‌های کشاورزی نماز می‌خواندند با این که علم به رضایت مالک پیدا نمی‌شده است و اگر اجماع نمی‌بود در شک متساوی الطرفین نیز قائل به جواز تصرف و نماز خواندن در ملک غیر می‌شدیم.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> و هل یکفی فی شاهد الحال بل مطلق الإذن المزیل للتحريم الموجب لصحة الصلاة حصول الظن بالرضا، أم يتوقف على العلم به؟ الأظهر الأشهر - كما صرح به في الحقائق - الأول، لأصالة جواز التصرف في كل شيء، السالمة عما يصلح للمعارضة، إذ ليس إلّا الإجماع المنتفى في المقام قطعاً. و استحباب حرمة التصرف المعارض باستصحاب جواز لو كانت الحالة السابقة العلم بالرضا، و المردود بأنّ المعلوم أولاً ليس [إلّا] حرمة التصرف ما دام عدم الظن بالرضا بشرطه، دون الزائد. و الروايتان المتقدمتان في مسألة اللباس المردودتان بالضعف الخالي عن الجابر في المقام، مع ضعف دلالة ثانيتهما لعدم العلم بمتعلق عدم الحلية بأنه هل يعمّ جميع التصرفات حتى غير المتلفة أيضاً أم لا. و جعل المال في المقام هو الانتفاع في المكان بالاستقرار بقدر الصلاة فيتلف بالصلاة، مردود بعدم معلومية صدق المال عرفاً على هذا القدر من الانتفاع. و منه يظهر ما في رواية تحف العقول، و ضعف الاستدلال بقوله عليه السلام: «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه» أيضاً. و يؤيد الجواز مع الظن ما يشاهد من عمل المسلمين من العلماء و اتقياء و خواص و عوام، بل الأئمة و أصحابهم عليهم السلام من الصلاة في الدّور و الحمامات و الخانات و البساتين و الصحارى و نحوها، فإنّ الظاهر عدم حصول الزائد على الظن في الأغلب سيما بتغيير بعض الحالات و تفاوت الاعتبارات. بل لو لا خروج صورة احتمال الرضا بالإجماع و لا أقلّ من الشهرة الجائرة لاولي الروايتين الناهية عن التصرف بغير الإذن المستدعي لحصول الإذن الواقعي الغير المعلوم في غير صورة العلم بالإذن، لقلنا بالجواز فيها أيضاً، و لكنها بما ذكر خارجة. خلافاً لجماعة من الأصحاب منهم صاحب المدارك فأوجبوا العلم. لأصالة عدم جواز العمل بالظن إلّا مع دليل، و لا دليل يعتمد عليه هنا. و لأنّ المناط في جواز التصرف في ملك الغير الإذن، و لا يعلم حصوله بمجرد ظنّه. و يضعف الأول: بأنه إنّما يفيد في مقام كان الأصل فيه عدم، و ليس هنا كذلك، إذ لم تثبت حرمة التصرف إلّا مع العلم بعدم الرضا أو احتماله. و الثاني: بمنع كون المناط ذلك، بل القدر الثابت أنه ما مرّ من العلم أو الظنّ بالإذن. و إذ قد عرفت اشتراط كون مكان الصلاة مباحاً أو مأذوناً فيه علماً أو ظناً، يظهر عدم جواز الصلاة في المكان المغصوب لا للغاصب و لا لغيره، لعدم حصول الظن برضا المالك بالتصرف فيه. أمّا للغاصب: فظاهر. و أمّا لغيره: فلأنّ في منعه عن أنواع التصرفات تضييقاً على الغاصب و انتقاماً منه قطعاً، و معه يحتمل قوياً بل يظنّ غالباً، بل يعلم أحياناً عدم رضا المالك بتصرفه فيه، فيكون محرماً. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج ۴، ص: ۴۰۳.

## مناقشه

به نظر ما اصل اولی، حرمت تصرف در ملک غیر بدون طیب نفس است و نیاز نیست «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطبیة نفسه» را دلیل قرار دهیم؛ زیرا تصرف در ملک غیر بدون طیب نفس او، مصداق ظلم و عدوان است مثل این که درب خانه مردم باز باشد و انسان وارد خانه شود و در حیاط آن نماز بخواند، یا درب مغازه باز باشد و انسان وارد مغازه شود و در آن نماز بخواند که مصداق ظلم و عدوان است<sup>۱</sup> و آیات شریفه بیان می کند: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ<sup>۲</sup>﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَظِيرٍ إِنَّهُ...<sup>۳</sup>﴾ و در توقیع شریف بیان کرد: «لایحل ان یتصرف فی مال غیره بغیره اذنه» که به نظر ما سند آن تمام بود؛ لذا نیازی به موثقه سماعه نداریم تا اشکال شود که شاید متعلق محذوف، اتلاف باشد که شامل نماز خواندن در ملک غیر نمی شود.

پس اگر در طیب نفس مالک شک کنیم نمی توانیم تصرف کنیم و اگر ظن به طیب نفس مالک هم پیدا کنیم تصرف جایز نیست و استصحاب عدم رضایت مالک، تصرف را ملحق به تصرف به غیر اذن مالک می کند و توقیع شریف نیز شامل آن می شود و نیز آیاتی که نهی از ظلم می کنند شامل آن می شود؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ<sup>۴</sup>﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرُمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ<sup>۵</sup>﴾.

بلکه به نظر ما موثقه سماعه نیز دلالت بر حرمت تصرف در فرض ظن به طیب نفس مالک می کند زیرا؛  
اولاً: «لایحل» در مقام استعمال نیاز به متعلق ندارد تا گفته شود حذف متعلق مفید عموم نیست و احتمال داده شود که متعلق آن اتلاف باشد؛ بلکه در موثقه عرفاً خود مال متعلق «لایحل» است، کما این که در موارد دیگر نیز به همین شکل است مثلاً در روایت مسعدة بن صدقه برای شیء که حکم به حلیت آن شده است به ثوب، عبد و امرأة مثال می زند؛ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ [عَنْ أَبِيهِ] عَنْ هَارُونَ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ مَسْعَدَةَ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ

<sup>۱</sup> و البته بحث زمین های کشاورزی و باغ ها و زمین هایی که دیوار کشی نشده است که از آن تعبیر به «اراضی متّسعه» می شود و ادّعا می شود که سیره بوده است که با عدم احراز رضایت مالک، مردم از این اراضی عبور می کرده اند و چه بسا نماز می خوانده اند، بحث دیگری است و فعلاً بحث ما در مورد مطلق ملک غیر است. (استاد)

۲ سوره نور، آیه ۲۷.

۳ سوره احزاب، آیه ۵۳.

۴ سوره نحل، آیه ۹۰.

۵ سوره مائده، آیه ۸۷.

بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ التَّوْبِ يَكُونُ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوْ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ حَرُّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُذِعَ فَبِيعَ أَوْ قَهَرَ أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ<sup>۱</sup>، يَا

در صحیحہ عبد اللہ بن سنان<sup>۲</sup> به جبن مثال می زند. و در سایر استعمالات نیز به همین شکل است مثلاً وقتی گفته می شود «خمر حرام است» شرب در تقدیر گرفته نمی شود یا در تعبیر «اشیاء ممنوعه» چیزی در تقدیر گرفته نمی شود و اگر گفته شود «مشروب الکلی حرام است» در تقدیر گرفته نمی شود که شرب آن ممنوع است؛ لذا حرمت و حلیت به خود اعیان اسناد داده می شود و مصحح اسناد، حرمت تصرف ظاهر در آن ها می باشد؛ مثلاً وقتی گفته می شود «مادر و خواهر انسان و زن شوهر دار بر انسان حرام است» حرمت به خود این اشیاء اسناد داده می شود و مصحح این اسناد، حرمت ازدواج با این ها است نه این که در استعمال و مدلول استعمالی، حرمت ازدواج لحاظ شود.

در مورد «خمر حرام است» نیازی به تقدیر در اراده استعمالی نداریم هر چند ثبوتاً و لباً مصحح «خمر حرام است» این است که شرب آن حرام است ولی این مطلب غیر از این است که «شرب» در تقدیر گرفته شود و لذا واقعاً خود خمر حرام و ممنوع است یعنی خمر چیزی است که از آن منع شده اید به این که گفته اند آن را نخورید ولی در تقدیر گرفته نمی شود که «حرام آئی حرام شربه».

و به نظر ما نیازی به تقدیر نیست؛ «مال مسلمان مباح نیست» در مقابل «مال کافر حربی مباح است» می باشد و همین که آثار ظاهره مال، مباح نباشد یعنی اتلاف آن و تصرف در آن حرام باشد عرفاً گفته می شود «مال مسلمان بدون رضایت او مباح نیست».

و به نظر ما حذف متعلق استعمالی موجب اجمال است مثلاً عالم ثبوتاً معلوم می خواهد ولی در مقام استعمال تقدیری وجود ندارد و تعبیر به «داشمند و عالم» می شود و متعلق آن ذکر نمی شود که عالم به چه چیزی است «عالم به فقه، عالم به اصول، عامل به عرفان و...» و لذا «اکرم العالم» اطلاق دارد و عالم در مقام مراد استعمالی نیازی به بیان متعلق ندارد هر چند در مقام

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۳۱۳.

۲ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عِيسَى بْنِ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الْجَبْنِ فَقَالَ لِي لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِنِي ثُمَّ أُعْطِيَ الْغُلَامُ دَرهماً فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَغِ لَنَا جَبْنًا وَ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَيْنَا مَعَهُ وَ أَتَانِي بِالْجَبْنِ فَأَكَلْتُ وَ أَكَلْنَا مَعَهُ فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي الْجَبْنِ فَقَالَ لِي أَوْ لَمْ تَرِنِي أَكَلْتُهُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّي أَحْبَبْتُ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأَخْبِرُكَ عَنِ الْجَبْنِ وَ غَيْرِهِ كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ. الکافی، محمد بن

یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۳۳۹.

ثبوت، علم بدون معلوم ممکن نیست. پس در مواردی که متعلق استعمالی محذوف و در تقدیر نیست اجمال ایجاد نمی شود مانند «الخمر حرام»، «ان أموالکم و دمائکم علیکم حرام».

ثانیاً: بر فرض متعلق در مقام مراد استعمالی محذوف باشد هر چند مثل مرحوم خوبی حذف متعلق را مفید عموم نمی دانیم بلکه مثل محقق نراقی، حذف متعلق را موجب اجمال می دانیم؛ لکن در جایی که اثر ظاهر عرفی وجود داشته باشد از اجمال خارج می شود؛ و در مورد «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» متعلق محذوف است و معلوم نیست مطلق انتفاع مال حرام است یا خصوص تصرف حرام است که در صورت اجمال باید قدرمقیّن را أخذ کرد و گفت که مراد، حرمت تصرف است و حرمت انتفاع ولو تصرف نباشد، ثابت نمی شود. و اگر بگوییم اسناد حرام به ذات مال است در صحت اسناد حرام به ذات مال، حرمت تصرف در آن کفایت می کند و نیازی به تحریم انتفاع مطلق ولو تصرف نباشد، ندارد مانند استراحت در سایه درخت دیگران که انتفاع است ولی تصرف نیست.

ولی به نظر ما این دلیل اجمال ندارد زیرا اثر ظاهر وجود دارد و اثر ظاهر مال، تصرف در مال است همان طور که اثر ظاهر حرمت أمّهات، نکاح است و اثر ظاهر حرمت خمر، شرب آن است؛ و لذا اگر «لایحل مال امرئ مسلم: مال مسلمان بر شما حرام است» را به عرف بدهید از آن همین اثر ظاهر را می فهمد که «تصرف در مال دیگران حرام است» و این مطلب موافق با ارتکاز عقلاء نیز می باشد.

تذکر: اثر ظاهر مال دیگران خصوص اکل نیست؛ مثلاً اگر شخصی یک روز کامل داخل باغ کسی استراحت کند و غذا میل کند و تصرفی هم در میوه های باغ نکند و مالک اعلام نارضایتی کند عقلاء از تعبیر «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» نسبت به این مورد، حرمت تصرف در این مورد را استفاده می کنند.

عجیب این است که محقق نراقی فرموده اند أصالة البرائة از حرمت تصرف جاری می کنیم به این خاطر که عقل، استناد به ملک غیر، وضع ید بر ملک غیر، استظلال به ظل جدار غیر، انتفاع از نور چراغ غیر و أمثال آن را حرام نمی داند؛ در حالی که این مواردی که ایشان ذکر می کند مربوط به بحث انتفاع است و ربطی به بحث ما ندارد. و در مورد «وضع ید بر ملک غیر» نیز به مقدار سیره می توان قائل به جواز شد که مثلاً دست کشیدن به دیوار غیر اشکال ندارد و لکن دست کشیدن به موبایل یا رایانه دیگری، دست کشیدن به چادر یک خانم و أمثال آن جایز نیست.

نکته: بحث ما راجع به تصرف عرفی است و نماز در ملک غیر نیز تصرف عرفی محسوب می شود و لذا دلیل «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» اگر به معنای حرمت تصرف باشد، شامل نماز در ملک غیر نیز می شود.

به نظر ما خود مغازه ملک غیر است و مال به معنای ملک است و متعلّق حرمت، تصرف در ملک است و نیاز نداریم مال را بر خود منفعت اطلاق کنیم؛ ولی محقق نراقی محذوف را «اتلاف» قرار داد و برای دفع دخل مقدّر بیان کرد که مال شامل منفعت نمی شود زیرا منفعت مالیت ندارد و لذا «لایحل اتلاف مال امرئ مسلم» شامل حرمت منفعت نمی شود؛ لکن ما از این راه وارد نمی شویم و بیان می کنیم که مراد از حرمت مال، حرمت خود ملک مثل باغ و مغازه است و ظاهرش این است که تصرف در مال غیر حرام است.

### توضیحی راجع به ظاهر حال

در جلسه قبل راجع به ظاهر حال بحث کردیم که اگر ظهور فعل حکائی باشد حجّت است و به صورت مطلق، حجّت نیست؛ مثلاً ظاهر حال شخصی که همیشه نماز را اول وقت می خواند این است که امروز نیز نماز خوانده است و لکن این ظاهر حال باعث نمی شود که این شخص نیازی به احتیاط نداشته باشد و احتیاط بر او واجب نباشد. ولی اگر صاحب حمام، درب حمام را باز کند فعل او یک فعل حکائی است که حاکی از اذن او می باشد، و هم چنین وقتی زنگ خانه ای زده می شود و شخص درب را با دکمه از داخل خانه باز می کند، فعل او یک فعل حکائی و حاکی از اذن او و مبرز طیب نفس او می باشد. و فعل حکائی یک ظهور مطابقی و یک ظهور التزامی دارد که نزد عقلاء حجّت است؛ ظهور مطابقی فتح حمام این است که کسی که قصد استحمام دارد می تواند وارد حمام شود و ظهور التزامی آن این است که نماز خواندن در حمام برای کسانی که به قصد استحمام آمده اند، جایز است و این ظهور التزامی فعل حکائی، ربطی به ظاهر حال ندارد که ما وفقاً للسید الخوئی قائل شدیم که ظاهر حال بما هو اعتبار ندارد و لذا این که ظاهر حال شخصی که از توالت بیرون آمده است، تطهیر است اعتبار ندارد و نیز به صرف این که ظاهر حال فردی که لباس مندرس پوشیده است فقیر است نمی توان به او زکات داد. و البته اگر فعل حکائی باشد به معنای ابراز فقر خودش می باشد که بالاتر از این نیست که خود شخص بیان کند که فقیر هستم، و قول او حجّت نیست و لذا فعل حکائی او هم حجّت نخواهد بود. پس توجّه شود که فعل حکائی جایگزین قول حکائی می شود و اگر قول حکائی ثمره داشته باشد بر فعل حکائی نیز همان اثر، مترتب می شود مثلاً وقتی می گوید «ادخل» می توان وارد منزل او شد و اگر درب را باز کند که یک فعل حکائی است نیز ورود به منزل جایز خواهد بود.

پس به نظر ما شاهد حال که ظهور التزامی فعل حکائی است، معتبر است و نیاز به احراز وجدانی طیب نفس مالک نیست؛ البته شاهد حالی که فعل حکائی نباشد معتبر نیست مثل این که قیافه شخصی، مذهبی باشد و مردم شهر یا روستا هم مشتاق به پذیرایی از افراد مذهبی باشند که این ظاهر حال ظهور فعل حکائی نیست و ممکن است کسی که تسبیح و ریش دارد چندان

مذهبی نباشد. پس ظهور حال دو قسم است: گاهی ظهور التزامی فعل حکائی است که حجت است و مانند ظهور قول حکائی است. و گاهی ظهور محض است مثل مثالی که بیان کردیم که حجت نیست و احراز طیب نفس لازم است.

## جلسه ۵۳ (۹۸/۱۰/۱۵)

### مسئله ۱۷ (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة في الأراضی المتسعة اتساعاً عظيماً بحيث يتعذر أو يتعسر على الناس اجتنابها و إن لم يكن إذن من ملاكها بل و إن كان فيهم الصغار و المجانين بل لا يبعد ذلك و إن علم كراهة الملاك و إن كان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان بحث راجع این است که مردم در زمین های بزرگ که ملک مردم است، تصرف های مختصر مثل عبور کردن، استراحت کردن و نماز خواندن انجام می دادند و از انهار کبار که ملک افراد بوده است وضو می گرفته اند یا صورت خود را می شسته اند و یا از آن آب میل می کردند.

در رابطه با وضوی از انهار کبار، گفته شده است که سیره قطعیّه متشرعه بر این تصرفات یسیره بوده است و کسی استنکار نکرده است و حتّی متدینین اعتراض نمی کردند؛ و گاهی مالکین جوی آبی که از آن وضو گرفته می شده است، از صغار بوده اند.

## بررسی دلیل جواز تصرف در اراضی متسعه

### ۱- سیره متشرعه

در رابطه با جواز تصرف، نص خاصی وجود ندارد؛ حال اگر دلیل بر جواز صرفاً سیره باشد که یک دلیل لبی است باید قدر متیقّن آن أخذ شود و قدر متیقّن آن فرض عدم علم به کراهت مالک است یا برخی مثل صاحب عروه قدر متیقّن را فرض «تعذر و تعسر اجتناب از تصرف در اراضی متسعه بر مردم» دانسته اند و کلام صاحب عروه لازمه استدلال به سیره به عنوان یک دلیل لبی است هر چند نسبت به علم به کراهت مالک قائل به «لا یبعد جواز التصرف» شده است و لابد صاحب عروه سیره را در فرض علم به کراهت مالک نیز احراز کرده اند ولی به نظر ما اگر دلیل جواز تصرف، سیره باشد که یک دلیل لبی است، احراز تصرف در فرض علم به کراهت مالک، بسیار مشکل است.

تذکر: صاحب عروه در برخی موارد تعبیر «الاقوی کذا .. و ان کان لا یبعد خلافه» دارد که یک مورد آن در حج مطرح شده است و باید معنای آن بررسی شود؛ لکن بزرگان ما وقتی صاحب عروه به طور مطلق تعبیر به «لا یبعد» می کنند از آن، فتوا



فهمیده اند. از همین رو قائلین به جواز تصرف در فرض علم به کراهت مالک حاشیه‌ای بر کلام صاحب عروه در مقام نزده‌اند چرا که از عبارت ایشان (لا یبعد ذلک... و ان کان الاحوط التجنب حیثین مع الامکان) فتوا به جواز را فهمیده‌اند.

امام قدس سره دلیل بر جواز تصرف را سیره متشرعه می‌دانند و در این بحث بین اراضی قریب به شهر و اراضی بعید از شهر، تفصیل داده‌اند و فرموده‌اند سیره بر تصرف در اراضی نزدیک به شهر و روستا، در فرض علم به کراهت مالک ثابت نیست ولی این سیره در صحاری بعید از روستا و شهر که چه بسا ملک افراد است، ثابت است؛ «کالصحاری البعیده عن القرى ممّا هی من توابعها و مراتعها و مرافقها فإنّه یجوز التصرف فیها بمثل الجلوس و المشی و الصلاة و أمثالها حتی مع النهی علی الأقوی، و أمّا الأراضی القریبة المعدّة للزراع و غیره فیجوز مع عدم ظهور الکراهة و المنع و لو مع احتمالهما و إن کان فی المملک الصغار و المجانین، و أمّا مع المنع و ظهور الکراهة فی شکل جوازه، فالأحوط الاجتناب، بل لا یخلو وجوبه من قوّة»<sup>۱</sup>

لکن به نظر ما اگر دلیل سیره باشد انصافاً اثبات سیره در فرض علم به کراهت مالکین، مشکل است.

آقای سیستانی فرموده‌اند: بر تصرف در اراضی متسعه سیره عقلاییه و سیره متشرعه بما هم عقلاء، وجود دارد و ردعی از شارع وارد نشده است؛ و عدم ردع شارع از استمرار سیره در بین متشرعه فهمیده می‌شود و هر چند نکته سیره متشرعیه، متشرع بودن این‌ها نیست بلکه بما هم عقلاء است ولی به هر حال اگر شارع ردع می‌کرد سیره متشرعه بر این مطلب مستمر نمی‌شد.

## ۲- اذن امام در تصرف در انفال

آقای سیستانی فرموده‌اند: لکن دلیل اصلی، سیره نیست بلکه دلیل بر جواز تصرف این است که مالک زمین، امام است و کسی که زمین را احیاء می‌کند یا از دیگری که زمین را احیاء کرده است خریداری می‌کند، اولویت تصرف پیدا می‌کند؛ یعنی انفال و اراضی موات ملک امام است و اراضی محیة نیز بر ملک امام باقی است و لکن افرادی که آن را احیاء می‌کنند، اولی به تصرف‌اند (و نیز می‌توانند این حق اولویت خود را بفروشند)؛ و اقتضای حق اولویت این است که دیگران مزاحم نشوند و عبور از زمین کشاورزی بدون آسیب رساندن به کشت زارع، مزاحمت برای احیاء کننده زمین نیست؛ اما این که این زمین ملک امام است و اذن امام لازم است مشکلی ندارد زیرا امام اذن کلی به تصرف مؤمنین در انفال داده‌اند.

خلاصه این که امام اذن به تصرف در انفال داده‌اند و از ناحیه مالک زمین مشکلی نیست و مالکین خصوصی نیز تنها حق اولویت تصرف دارند که مانع از تصرف غیر مزاحم نخواهد بود. و در سابق بیان کرده ایم که نظر آقای سیستانی بر این است که

۱ العروة الوثقی (المحشی)، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج ۲، ص ۳۷۶.

اگر زمینی متعلق حق دیگران باشد تصرف در آن زمین در صورتی که مزاحم حق آنان نباشد جایز است مثل ترکه میت که به نظر مشهور متعلق دیان است و آقای سیستانی فرمودند طبق نظر مشهور نماز در ترکه جایز است زیرا مزاحم حق دیان نیست. نکته: تحجیر در اصطلاح روایی به معنای سنگ چینی نیست بلکه عنوان مشیر است به «السبق للاحیاء»؛ فلذا کسی که مثلاً بیل و کلنگ را در زمین بگذارد تا روز دیگر زمین را شخم بزند، حق تحجیر پیدا می‌کند. البته آقای سیستانی فرموده‌اند تحجیر نباید خلاف قانون دولت باشد و الا حق احیاء منتفی بوده و مالکیت و حتی اولویتی نسبت به زمین پیدا نخواهد شد؛ و اما در صورت اخذ مجوز از ادارات مربوطه نیز آنچه حاصل می‌شود حق اولویت است و نه ملکیت. کما این که حیازت در اراضی عامر بالأصالة (مثل جنگل و نیزار) نیز موجب حق اولویت است و نه مالکیت.

در مورد اراضی موات تعبیر به احیاء و در مورد اراضی عامر بالأصالة تعبیر به حیازت می‌شود و آن چه در هر دو مورد ایجاد می‌شود اولویت است و نه ملکیت.

و قسم سوم از اراضی، اراضی مفتوحة عنوة است یعنی زمین هایی که با شمشیر فتح شده است مثل عراق و برخ از اراضی ایران تا نهند که در زمان دومی توسط لشکریان اسلام فتح شد؛ این اراضی نیز ملک امام است و ولایت آن با امام علیه السلام است و کسانی که آن را خریداری کنند یا احیاء کنند اولویت تصرف پیدا می‌کنند.

خلاصه این که زمین ملک هیچ کس نمی‌شود فقط اولویت تصرف می‌آورد و مزاحمت دیگران با صاحب حق جایز نیست و هر تصرفی که عرفاً مزاحم با حق او باشد حرام است و دلیلی بر حرمت تصرفی که مزاحم با صاحب حق نیست نداریم.

این مطالب محصل فرمایش آقای سیستانی بود و برای تکمیل کلام ایشان، نکته ای را از ایشان نقل می‌کنیم؛

در رابطه با اراضی غیر متسعه (باغ های کوچکی است که دیوار و فنس ندارد: البساطین التي لاسور لها و لاحجاب) فتوا داده اند که دخول در این اراضی و نماز در آن ها جایز است ولی اگر ظن به کراهت مالک وجود داشته باشد - تا چه رسد به این که علم به کراهت مالک وجود داشته باشد - یا مالک قاصر باشد مثل صبی و مجنون، احتیاط واجب این است که از تصرف اجتناب شود. حال دلیل ایشان در اراضی غیر متسعه ممکن است سیره باشد یا همان دلیل قبل باشد و به این خاطر که کوچک است، عرف تصرف در فرض ظن و علم به کراهت مالک را مزاحمت به شمار می‌آورد.

## مناقشه در دلیل دوم

در اینجا چند اشکال را بیان می‌کنیم؛

## مناقشه اول

اشکال اول این است که؛ دلیلی که ایشان ذکر کرده اند توسعه زیادی دارد؛ یعنی اگر ملاک در عدم جواز تصرف، مزاحمت باشد گفته می شود رفت و آمد به خانه مردم نیز در برخی فروض جایز خواهد بود؛ مثلاً در فرضی که درب خانه باز باشد یا این که خود ما درب را باز کنیم و کسی هم در خانه نباشد و شخص به این خاطر که راهش کوتاه شود از یک درب وارد و از درب دیگر خارج شود عرفاً مزاحمت با حق اولویت مالک نخواهد بود.

به عبارت دیگر وقتی آقای سیستمی مالکیت را قبول نکرده اند و کسی که خانه را ساخته یا خریده تنها مالک بناء است دیگر عبور و مرور از خانه او بدون مزاحمت او جایز خواهد بود و فرض هم این است که در بناء تصرفی صورت نمی گیرد و مثلاً زمینی که از آن عبور می شود موزاییک هم نشده است و همان خاک ابتدایی خانه است.

و اگر صرف حق اولویت منشأ شود که در صورت ورود بدون اذن به خانه، مزاحمت صدق کند باید در اراضی متسعه نیز این اشکال مطرح شود در حالی که این نتیجه خلاف مرتکز است.

## مناقشه دوم

اشکال دوم این است که؛ ایشان فرمودند این شخص در ملک امام علیه السلام تصرف می کند و امام نیز اذن داده است (عبارت ایشان این است: و اما الامام المالك لتلك الاراضی او المتولی للاراضی المفتوحة عنوة فقد حل للشیعة التصرف فیها بمقتضى ادلة التحلیل) در حالی که دلیل و روایتی بر اذن امام به تصرف در مورد انفال و منها اراضی موات یا اراضی عامره بالا صالة نداریم.

شاید منشأ شبهه اذن امام علیه السلام این روایت صاحب وسائل باشد؛

وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْخَثْعَمِيِّ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَجَلَسْتُ عَنْدهُ - فَإِذَا نَجِيَّةٌ قَدْ اسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ فَأَذِنَ لَهُ - فَدَخَلَ فَجَعَلْنَا عَلَى رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ قَالَ جَعَلْتُ فِدَاكَ - إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ - وَاللَّهِ مَا أُرِيدُ بِهَا إِلَّا فَكَأَكِ رَقَبَتِي مِنَ النَّارِ - فَكَأَنَّهُ رَقَّ لَهُ فَاسْتَوَى جَالِسًا - فَقَالَ يَا نَجِيَّةُ سَلْنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكَ بِهِ - قَالَ جَعَلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي فُلَانٍ وَفُلَانٍ - قَالَ يَا نَجِيَّةُ إِنَّ لَنَا الْخُمْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ - وَ لَنَا الْأَنْفَالُ وَ لَنَا صَفْوُ الْمَالِ - وَ هُمَا وَاللَّهِ أَوَّلُ مَنْ ظَلَمْنَا حَقَّنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ - إِلَى أَنْ قَالَ اللَّهُمَّ إِنَّا قَدْ أَحْلَلْنَا ذَلِكَ لِشِيعَتِنَا - قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَيْنَا بِوَجْهِهِ - فَقَالَ يَا نَجِيَّةُ مَا عَلَى فِطْرَةِ إِبْرَاهِيمَ غَيْرُنَا وَ غَيْرُ شِيعَتِنَا<sup>۱</sup>.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۹، ص ۵۴۹، أبواب الانفال، باب ۴، ح ۱۴، ط آل البیت.

سند به جهت جعفر بن محمد بن الحکیم قابل مناقشه است و بودن جعفر بن محمد بن الحکیم در رجال کامل الزیارات، موجب توثیق نمی شود زیرا اگر توثیقی وجود داشته باشد شامل مشایخ بلاواسطه است و مشایخ مع الواسطه را شامل نمی شود. و لکن ما با قطع نظر از سند بحث می کنیم.

نجه یکی از شیعیان محکم بوده است که وارد مجلس امام شد و به جهت تعظیم امام علیه السلام روی رکبتین خود خم می شود، از امام سؤال کرد و حضرت جوابی دادند. صاحب وسائل در ادامه روایت تعبیر به «إلى أن قال اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا» دارد: یعنی خدایا ما خمس انفال، صفو المال را برای شیعه حلال کردیم. شاید ایشان به این روایت تمسک می کنند و ما روایت دیگری که دلالت بر جواز تصرف در انفال داشته باشد پیدا نکردیم و البته روایات دیگری وجود دارد که دلالت ندارد و تنها موهم تحلیل انفال است که بیان خواهیم کرد.

به نظر ما به این خاطر که صاحب وسائل این روایت را ناقص نقل نموده اند موجب توهم تحلیل انفال شده است و اصل روایت در تهذیب به این شکل است؛

عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو الْخُثَعَمِيِّ عَنْ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ فَجَلَسْتُ عِنْدَهُ فَإِذَا نَجِيَّةٌ قَدْ اسْتَاذَنَ عَلَيْهِ فَأَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَجَثَا عَلَى رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ قَالَ جَعَلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ وَاللَّهِ مَا أُرِيدُ بِهَا إِلَّا فَكَأَكْ رُقْبَتِي مِنَ النَّارِ فَكَأَنَّهُ رَقَّ لَهُ فَاسْتَوَى جَالِسًا فَقَالَ لَهُ يَا نَجِيَّةُ سَلْنِي فَلَا تَسْأَلْنِي الْيَوْمَ عَنْ شَيْءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكَ بِهِ قَالَ جَعَلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي فُلَانٍ وَفُلَانٍ قَالَ يَا نَجِيَّةُ إِنَّ لَنَا الْخُمْسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَلَنَا الْأَنْفَالَ وَ لَنَا صَفْوَ الْأَمْوَالِ وَهُمَا وَاللَّهِ أَوَّلُ مَنْ ظَلَمْنَا حَقَّنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَأَوَّلُ مَنْ حَمَلَ النَّاسَ عَلَى رِقَابِنَا وَ دِمَاؤُنَا فِي أَعْنَاقِهِمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِظُلْمِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَإِنَّ النَّاسَ لَيَتَقَلَّبُونَ فِي حَرَامٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِظُلْمِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَقَالَ نَجِيَّةُ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاغِبُونَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ هَلَكْنَا وَ رَبُّ الْكَعْبَةِ قَالَ فَرَفَعَ فَخَذَهُ عَنِ الْوَسَادَةِ فَاسْتَقْبَلَ الْقَبْلَةَ فَدَعَا بِدُعَاءٍ لَمْ أَفْهَمْ مِنْهُ شَيْئًا إِلَّا أَنَا سَمِعْنَاهُ فِي آخِرِ دُعَائِهِ وَهُوَ يَقُولُ - اللَّهُمَّ إِنَّا قَدْ أَحْلَلْنَا ذَلِكَ لِشِيعَتِنَا - قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَيْنَا بَوَّجْهِهِ وَقَالَ يَا نَجِيَّةُ - مَا عَلَى فِطْرَةِ إِبْرَاهِيمَ عَ غَيْرِنَا وَ غَيْرِ شِيعَتِنَا.<sup>۱</sup>

صاحب وسائل این روایت را تقطیع کرده است؛ راوی در این روایت بیان می کند که حضرت رو به قبله دعایی کردند که ما هیچ چیز متوجه نشدیم ولی در آخر دعا این جمله را متوجه شدیم که حضرت فرمودند: «اللهم انا قد احللنا ذلك لشيعتنا» و

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۵.

معلوم نیست که منظور از «ذلک»، خمس و انفال و صفو المال باشد؛ و سؤال نجیه این بود که «ما تقول فی فلان و فلان» و نجیه أصلاً دنبال تحلیل خمس و انفال و صفو المال نبود بلکه دنبال یک بحث اعتقادی بود.

حال دعا را یا نجیه نشنید و یا نجیه شنید ولی حارث بن مغیره نشنید و تنها انتهای دعاء را متوجه شده است که در هر صورت اطلاق گیری حتی برای راوی نیز صحیح نیست. حضرت در این روایت برای شیعیان یک امتنان داشته اند و لکن امتنان دارای مراتبی است و شاید حضرت خمس را برای نفر دست دوم (که از نفر اول متعلقاً للخمس به دست نفر دوم می رسد) تحلیل کرده اند و بیش از این مقدار استفاده نمی شود.

اشکال دیگر در دلالت روایت این است که تحلیل انفال یک طریق عقلایی دارد و از آن استفاده نمی شود اگر یک شیعه ای از تحلیل انفال انتفاع برد و زمین مواتی را احیاء کرد، دیگران نیز حق تصرف به مقداری که مزاحم او نباشد را دارند. و «احللنا ذلک لشیعتنا» شامل تصرف به نحو متعارف است نه این که اگر کسی زمین کشاورزی را احیاء کرد همه مجاز باشند از این زمین، رفت و آمد کنند.

روایت دیگر راجع به تحلیل انفال، روایت اباسیار است؛

سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا سَيَّارٍ مَسْمَعًا بَنَ عَبْدِ الْمَلِكِ بِالْمَدِينَةِ وَقَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَالًا فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وَلِيْتُ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَقَدْ جِئْتُ بِخُمُسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَكَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ أَوْ أُعْرِضَ لَهَا وَهِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ وَمَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمْسُ يَا أَبَا سَيَّارٍ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا قَالَ قُلْتُ لَهُ أَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّهُ فَقَالَ لِي يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّنَاهُ لَكَ وَحَلَلْنَاكَ مِنْهُ فَضَمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَكُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ مُحَلَّلُونَ وَيَحِلُّ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا - فَيَجْبِيهِمْ طَسَقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِي سِوَاهُمْ فَإِنْ كَسَبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَيُخْرِجَهُمْ عَنْهَا صَغَرَةً<sup>۱</sup>.

اباسیار خدمت حضرت آمد و گفت «ولیت الغوص» و سودی کردم و خمس آن را برای شما آوردم. حضرت فرمود فقط خمس آن برای ماست؟ ای اباسیار همه زمین برای ماست «یا اباسیار الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شيء فهو لنا قلت له ان

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۴.

احمل اليك المال كله، فقال لي يا ابا سيار قد طيبناه لك و حللناك منه فضم اليك مالک و كل ما كان في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون» آن زمین هایی که در يد شيعه ما هست، بر آن ها حلال است.

مناقشه در دلالت این روایت این است که: ما به دنبال این هستیم که آیا انفال برای مطلق شيعه یعنی حتی شخصی که انفال در دستان وی نیست، حلال شده است؟ حال آن که روایت تنها دلالت بر آن دارد که زمین ها بر شيعیانی حلال است که نسبت به اراضی مذکور يد داشته باشند لکن دلالتی بر حلیت بر مطلق شيعیان حتی کسانی که قصد عبور از این اراضی را دارند، ندارد. روایت دیگر در رابطه با تحلیل انفال روایت ابي خدیجه است:

عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِدٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلَّلَ لِي الْفُرُوجَ فَفَزَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِمًا يَشْتَرِيهَا أَوْ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثًا يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئًا أَعْطَاهُ قَالَ هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدُ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبُ وَ الْمَيِّتُ مِنْهُمْ وَ الْحَيُّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَ اللَّهُ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَ اللَّهُ مَا أَعْطَيْنَا أَحَدًا ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَّةً وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِثَاقٌ<sup>۱</sup>.

مشارالیه «هذا» در عبارت «هذا لشيعتنا حلال» همان «خادما یشتريها امرأة یتزوجها میراثا یصیبہ تجارة او شیئا اعطیه» می باشد و شامل تصرف در اراضی که دیگران اولویت تصرف دارند نمی شود.

و لذا هیچ دلیل مطلق بر تحلیل انفال به این نحو که آقای سیستانی می خواهند استفاده کنند که این زمین های کشاورزی ملک امام است و اولویت تصرفش با زید و عمرو است؛ و چون ملک امام است نصوص تحلیل می گوید بر ما شيعه بطور عام تصرف مجاز است؛ همچون دلیل نداریم.

## مناقشه سوم

اشکال سوم که مهم است این بحث است که: احیاء، ملکیت می آورد کما هو المشهور، یا احقیت می آورد کما علیه الشیخ الطوسی و بعض المعاصرین مثل آقای صدر و آقای سیستانی؛ و لکن اولویت تصرفی است که عملاً با این شخص معامله مالک می شود. این متفاهم عرفی است انشاءالله جلسه بعد این مطلب را بررسی می کنیم.

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۸.

**جلسه ۵۴ (۹۸/۱۰/۱۶)****مسأله ۱۷ (اراضی متسعه)**

يجوز الصلاة في الأراضی المتسعة اتساعاً عظيماً بحيث يتعسر على الناس اجتنابها و إن لم يكن إذن من ملائکها بل و إن كان فيهم الصغار و المجانين بل لا یبعد ذلك و إن علم کراهة الملائک و إن كان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان بحث در رابطه با تصرف در اراضی واسعۀ قرار گرفت؛ ادعا شده بود که سیره بر تصرفات سیره مثل استراحت و نماز خواندن در این اراضی، ولو بدون اذن از مالکین وجود دارد؛ بلکه برخی مثل صاحب عروه فرمودند با علم به کراهت مالک نیز سیره بر تصرف بوده است.

مرحوم خوئی فرمودند: احراز سیره در فرض علم به کراهت مشکل است و قدرمقیّن از سیره جایی است که علم به کراهت موجود نباشد. و به نظر ما این اشکال مرحوم خوئی وارد است.

**دلیل دوم بر جواز تصرفات سیره در اراضی متسعه**

آقای سیستانی فرمودند: دلیل جواز تصرف را امری غیر از سیره می دانیم هر چند سیره نیز وجود دارد؛ به نظر ما احیاء سبب مالکیت زمین نمی شود و صرفاً موجب اولویت تصرف می شود که یک حقی برای احیاء کنند یا خریدار است و قبلاً بحث شده است که تصرف دیگران در متعلّق حق غیر تا زمانی که مزاحمت ایجاد نکند اشکالی ندارد مثل عین مرهونه که متعلّق حق رهانه است ولی تا زمانی که تصرف مالک، مزاحم حق رهانه شخص مرتهن نباشد دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد.

**مناقشات**

ما راجع به کلام ایشان اشکالاتی مطرح کردیم؛

**مناقشه اول (لازم آمدن جواز تصرف در خانه های مردم)**

اشکال اول این بود که: لازمه دلیل ایشان توسعه در جواز تصرف است و حتّی در زمین های کوچک و نیز در خانه های مردم نیز در صورتی که عرفاً مزاحمت با مالک ایجاد نشود، تصرف جایز خواهد بود.

**مناقشه دوم (عدم وجود اذن از جانب امام)**

اشکال دوم این بود که: ایشان زمین را ملک امام و حق اولویت را برای محیی دانستند و فرمودند امام نسبت به تصرف در اراضی اذن داده است؛ در حالی که کسی از امام علیه السلام اذن نگرفته است و از اخبار تحلیل نیز استفاده نمی شود که ائمه اذن در تصرف در این اراضی به صورت مطلق داده اند و روایتی نداریم که اطلاق داشته باشد و اذن در تصرف در این اراضی حتی بعد از احیای دیگران داده باشد.

روایتی در کافی در این رابطه وجود دارد که سند آن ضعیف است و لذا بعید می دانیم نظر ایشان به این روایت باشد؛

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ صَالِحِ بْنِ حَمْزَةَ عَنْ أَبَانَ بْنِ مُصْعَبٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ أَوْ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا لَكُمْ مِنْ هَذِهِ الْأَرْضِ فَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى بَعَثَ جِبْرِيلَ ع وَآمَرَهُ أَنْ يَخْرِقَ بَابَهُمَا ثَمَانِيَةَ أَنْهَارٍ فِي الْأَرْضِ مِنْهَا سِيحَانٌ وَجِيحَانٌ وَهُوَ نَهْرٌ بَلَخٌ وَالْخُشُوعُ وَهُوَ نَهْرٌ الشَّاشِ وَمِهْرَانٌ وَهُوَ نَهْرُ الْهِنْدِ وَنِيلٌ مِصْرَ وَدَجَلَةٌ وَالْفُرَاتُ فَمَا سَقَتْ أَوْ اسْتَقَتْ فَهُوَ لَنَا وَ مَا كَانَ لَنَا فَهُوَ لِشِيعَتِنَا وَ لَيْسَ لَعَدُوْنَا مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَضَبَ عَلَيْهِ وَ إِنَّا وَلَيْنَا لَفِي أَوْسَعٍ فِيمَا بَيْنَ ذِهِ إِلَى ذِهِ يَعْنِي بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ - قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا الْمَغْضُوبِينَ عَلَيْهَا خَالِصَةٌ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بَلَا غَضَبٍ<sup>۱</sup>

از امام علیه السلام سؤال می کند که حق شما در این زمین چیست؟ حضرت تبسمی کردند و فرمودند خدای متعال جبرائیل را مبعوث کرد و هشت رود بزرگ در زمین ایجاد کرد. و زمین هایی که از این رودها آبیاری می شود ملک ما هستند؛ یعنی تمام زمین ها ملک ما هستند. و هر چه برای ما است برای شیعه ما می باشد یعنی برای شیعه اباحه شده است.

محمد بن عبدالله بن أحمد مجهول است و توثیق ندارد. علی بن نعمان را نجاشی توثیق کرده است. صالح بن حمزه و ابان بن مصعب نیز مجهول اند. و راوی بین یونس بن ظبیان و معلی بن خنیس مردد است و معلی بن خنیس محل بحث است ولی یونس بن ظبیان تضعیف دارد و عیاشی فرموده است «متهم غال» و فضل بن شاذان در رابطه با او گفته است «من الکذابین المشهورین» و نجاشی گفته است «ضعیف جدا لایلتفت الی ما رواه» و البته ابن شهر آشوب در مناقب گفته است که یونس بن ظبیان از ثقاتی است که امامت امام کاظم علیه السلام را روایت کرده است؛ ولی با این همه تضعیف، توثیق ابن شهر آشوب اعتباری ندارد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۴۰۹.



این روایت ضعف سند دارد و نیز عرفاً «ما کان لنا فهو لشیعتنا» ظهور در اذن در احیاء یا انتفاع دارد و اطلاق ندارد که اگر دیگران احیاء کنند، انتفاع از زمینی که دیگران احیاء کرده اند جایز است.

### مناقشه سوم (عدم جواز تصرف اغیار در زمین احیاء شده)

اشکال سوم این است که: این که احیاء سبب مالکیت زمین می شود یا سبب اولویت می شود بحثی اختلافی و مهم است و ما به آن اشاره می کنیم ولی ظاهراً این بحث در مقام تأثیری ندارد؛ زیرا متفاهم عرفی این است که کسی که زمین را احیاء کرده است، یا مالک است و یا کالمالک است و تنها تفاوت این است که کسی که احیاء را سبب مالکیت زمین نمی داند قائل می شود که محیی باید به امام علیه السلام اجرت بدهد و اگر زمین را رها کرد و زمین به سمت ویرانی رفت و از حالت احیاء خارج شد، دیگران می توانند آن را احیاء کنند (بر خلاف مشهور که می گویند زمین آباد شده ملک الی الابد شخص محیی است و تا اعراض مخرج از ملک نداشته باشد مال او خواهد بود هر چند دهها سال ویران بماند)؛ به هر حال کسی که زمین را آباد کرده است و در این حال در دست اوست هر چند مالک رقبه ارض نیست ولی اولویت تصرف دارد و مرتکز متشرعه این است که با او معامله مالک می شود و بدون اذن او، تصرف در آن زمین جایز نخواهد بود.

### بررسی سببیت احیاء برای ملکیت

البته این بحث فقهی وجود دارد که احیاء سبب مالکیت می شود یا سبب اولویت تصرف می شود از زمان شیخ طوسی مطرح بوده است و شیخ طوسی در تهذیب، استبصار، نهاییه و مبسوط به صورت صریح فرموده اند که ملکیت برای محیی حاصل نمی شود؛

۱- شیخ طوسی در تهذیب می فرماید: «فَأَمَّا الْأَرْضُونَ فَكُلُّ أَرْضٍ تَعَيَّنَ لَنَا أَنَّهَا مِمَّا قَدْ أَسْلَمَ أَهْلُهَا عَلَيْهَا فَإِنَّهُ يَصِحُّ لَنَا التَّصَرُّفُ فِيهَا بِالشَّرَاءِ مِنْهُمْ وَ الْمُعَاوَضَةِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُمَا وَ أَمَّا أَرْضِي الْخَرَاجِ وَ أَرْضِي الْأَنْفَالِ وَ الَّتِي قَدْ أَنْجَلَى أَهْلُهَا عَنْهَا فَإِنَّا قَدْ أَبْحَنَّا أَيْضاً التَّصَرُّفَ فِيهَا مَا دَامَ الْإِمَامُ عَ مُسْتَتِراً فَإِذَا ظَهَرَ يَرَى هُوَ فِي ذَلِكَ رَأْيُهُ فَتَكُونُ نَحْنُ فِي تَصَرُّفِنَا غَيْرَ آثِمِينَ وَ قَدْ قَدَّمْنَا مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ» یعنی زمین های انفال، ملک امام است و وقتی امام علیه السلام ظهور کند اگر تصمیم بگیرد می تواند هر کسی را که بخواهد از ملک خود، اخراج کند ولی فعلاً که امام غائب است ما در تصرف خود گناه کار نیستیم.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۴.

۲- در استبصار نیز فرموده اند: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ: الْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ وَ مَا جَرَى مَجْرَاهَا مِمَّا أوردْنَا كَثِيرًا مِنْهَا فِي كِتَابِنَا الْكَبِيرِ أَنَّ مَنْ أَحْيَا أَرْضًا فَهُوَ أَوْلَى بِالتَّصَرُّفِ فِيهَا دُونَ أَنْ يَمْلِكَ تِلْكَ الْأَرْضَ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَرْضِينَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَنْفَالِ الَّتِي هِيَ خَاصَّةٌ لِلْإِمَامِ إِلَّا أَنْ مَنْ أَحْيَاهَا أَوْلَى بِالتَّصَرُّفِ فِيهَا إِذَا أَدَّى وَاجِبَهَا لِلْإِمَامِ وَقَدْ دَلَّلْنَا عَلَى ذَلِكَ فِي كِتَابِنَا الْمَذْكُورِ بِأَدْلَةٍ مُسْتَوْفَاةٍ وَ أَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ<sup>۱</sup>»

۳- قاضی ابن براج در مذهب می فرماید: «الا ان يكون مما كانت مواتا فأحييت، فإنها إذا كانت كذلك لم ينتزع من يد من أحيها، و هو أولى بالتصرف فيها ما دام يتقبلها بما يتقبلها به غيره<sup>۲</sup>»

۴- ابن زهره در غنیه می فرماید: «و من أحيى أرضاً بإذن مالكها، أو سبق إلى التحجير عليها، كان أحق بالتصرف فيها من غيره، و ليس للمالك أخذها منه، إلا أن لا يقوم بعمارتها، أو لا يقبل عليها ما يقبل غيره، بالإجماع المشار إليه، و يحتج على المخالف بما رووه من قوله عليه السلام: من أحيى أرضاً ميتة فهي له، و قوله: من أحاط حائطاً على أرض فهي له، و المراد بذلك ما ذكرناه، من كونه أحق بالتصرف، لأنه لا يملك رقبة الأرض بالإذن في إحيائها<sup>۳</sup>»

۵- به مرحوم ابن ادریس در سرائر، این قول نسبت داده شده است. و به مرحوم علامه در تذکره در احياء الموات نسبت داده شده است و تعبیر علامه در تذکره این است: «و لا يجوز لأحد أحيائها الا باذنه فان بادر اليها انسان و احياءها من دون اذنه لم يملكها و لو كان الاحياء حال غيبة الامام عليه السلام كان المحيى احق بها ما دام قائماً بعمارتها فان تركها فزالت آثارها فاحيائها غيره ملكها فاذا ظهر الامام ع يكون له رفع يده عنها لما تقدم و اختلفت العامة<sup>۴</sup>»

۶- و در بین متأخرین سید محمد بحر العلوم در کتاب بلغة الفقيه به این مطلب اصرار دارد؛ «هذا كله بناء على أن الإحياء من الأول موجب للملكية اما دائمة أو مقيدة - بما دامت العمارة باقية. و يحتمل - قويا عندي كما تقدم، بل هو الأقوى -: إن الأحياء في الموات التي هي للإمام عليه السلام لا يكون سببا لملك المحيى و خروج الرقبة عن ملك الامام، و لا يوجب إلا أحقية المحيى بها و أولويته من غيره بالتصرف فيها فتكون اللام في عمومات الأحياء لمجرد الاختصاص - بقرينة ما دل على دفع خراجها للإمام (ع) في صحيحة الكابلي - و ان كنا لا نقول به في زمان الغيبة لأخبار الإباحة و التحليل للشيعنة المستفاد منها كونها لهم بلا اجرة عليهم، و يحويها بعد ظهوره - عجل الله فرجه - إلا ما كانت في أيدي شيعتهم، فيقاطعونهم عليها. و لو كانت

<sup>۱</sup> استبصار، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۱۰۸.

<sup>۲</sup> المذهب، ابن البراج، ج ۱، ص ۱۸۳.

<sup>۳</sup> غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، ص: ۲۹۳

<sup>۴</sup> تذكرة الفقهاء (ط - القديمة)، ص: ۴۰۱

مملوكة لمن أحيها من غيرهم، أشكل الحكم بانتزاعها من أيديهم بعد أن كانت مملوكة لهم لمخالفته لمقتضى قواعد الملكية، و ليس إلا لبقائها على ملك الامام.<sup>۱</sup>

و در بین معاصرین مرحوم خوبی در مصباح الفقاهه جلد ۵ صفحه ۱۲۸ به این مبنا اصرار دارند و ظاهر روایات را این معنا دانسته اند که شخص با احیاء، صاحب زمین نمی شود. و مرحوم استاد در ارشاد الطالب جلد ۳ صفحه ۷۲، اجمالاً این مطلب را تقویت می کنند؛ البته ایشان در انتهای بحث نظر مشهور متأخرین را پذیرفته اند که احیاء ارض موجب دخول در ملک محیی می شود و لکن در ابتدا کلام مخالفین این نظر را تقریب می کنند.

و آقای سیستانی و آقای صدر نیز احیاء را سبب ملکیت نمی دانند و صرفاً سبب اولویت تصرف می دانند.

### أدله قول به ملکیت

أما به لحاظ أدله، ظاهر عده ای از روایات موافق نظر مشهور است که احیاء سبب ملکیت است که به برخی از این روایات اشاره می کنیم؛

۱- صحیح محمد بن مسلم: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَعَمَرُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ.<sup>۲</sup>

اگر تعبیر «و هی لهم» نمی بود روایت با نظریه حق اولویت سازگار می بود ولی این عبارت دلالت بر ملکیت می کند و ظاهر لام، ملکیت است.

۲- صحیح فضلاء: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ أَبُو بَصِيرٍ وَ فَضِيلٌ وَ بُكَيْرٌ وَ حُمْرَانُ وَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مِنْ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَهِيَ لَهُ.<sup>۳</sup>

۳- موثق سکونی: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ غَرَسَ شَجَرًا أَوْ حَفَرَ وادياً بَدَأَ لَهُ يَسْبِقُهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ وَ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ قَضَاءً مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ص.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> بلغة الفقيه، ج ۱، ص: ۳۴۷

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۷۹.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۵۲.

<sup>۴</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۸۰.

۴- صحیحہ عبد اللہ بن سنان: وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مُحَبُّوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سئلَ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ أَحْيَا أَرْضاً مَوَاتاً فَكَرَى فِيهَا نَهراً وَ بَنَى بُيُوتاً وَ غَرَسَ نَخْلاً وَ شَجَرَ فَقَالَ هِيَ لَهُ وَ لَهُ أَجْرُ بُيُوتِهَا وَ عَلَيْهِ فِيهَا الْعُشْرُ فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ أَوْ سِيلٌ وَادٍ أَوْ عَيْنٌ وَ عَلَيْهِ فِيمَا سَقَتِ الدَّوَالِي وَ الْغَرْبُ نِصْفُ الْعُشْرِ<sup>۱</sup>

تعبیر «و هی له» در این روایات مستند مشهور است و ظهور در ملکیت دارد، خصوصاً روایت آخر که تعبیر «و له أجر بیتوتها» دارد.

نکته: احیاء با حیازت تفاوت دارد؛ احیاء مربوط به اراضی موات است ولی حیازت مربوط به اراضی عامره بالأصله می باشد و دلیل «من حاز ملک» نبوی مرسل است و لذا دلیل عمده مربوط به حیازت، سیره عقلائیّه است و دلیل مطلق ندارد

### أدله قول به حق اولویت

در مقابل مشهور، بزرگانی مثل شیخ طوسی در قدمات و علامه در متوسطین و از متأخرین مرحوم خویی در مصباح الفقاهه و مرحوم صدر در حاشیه منهاج و کتاب اقتصادنا، و آقای سیستانی در منهاج و کتاب تقریرات مکان مصلی، قائل شده اند که زمین ملک محیی نمی شود. و عمدتاً این بزرگان به سه روایت استدلال می کنند و این روایات را اظهر از روایات سابقه است و منشأ می شود که «لام» در روایات مذکور را لام ملکیت نگرفته و بر لام اولویت و حق اختصاص حمل شوند.

۱- صحیحہ ابی خالد کابلی: مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مُحَبُّوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ الْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لِيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ فَعَمَرَهَا وَ أَحْيَاهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا فَلْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ ع مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ فَيَحْوِيَهَا وَ يَمْنَعَهَا وَ يُخْرِجَهُمْ مِنْهَا كَمَا حَوَاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ مَنَعَهَا إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا فَإِنَّهُ يَقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ<sup>۲</sup>.

در روایت بیان می کند که اگر کسی زمین را احیاء کند و بعد آن را ترک کند و رو به خرابی برود و شخص دیگری آن را آباد کند آن شخص دوم احق به آن زمین است. و زمانی که حضرت ظهور می کنند زمین ها را می گیرند مگر زمین هایی که در دست شیعیان است که حضرت با شیعه مقاطعه می کند و مقاطعه گاهی مجانی است و گاهی با اجرت است.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۳، ص ۲۴۱.

۲ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۵، ص ۲۷۹.

گفته می شود: اگر زمین ملک افراد است چرا حضرت فرمودند «الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَلْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي؟» و چرا فرمودند که این حکم تا زمان ظهور حضرت است و بعد از ظهور، زمین ها را از دست افراد می گیرد مگر کسانی که شیعه باشند؟ معنای این جملات این است که زمین ملک کسی نمی شود و تنها احق به تصرف می باشند و البته ما دامی که زمین را رها نکنند و آبادی زمین از بین نرود. و اگر این زمین ملک محیی شده باشد چگونه شخص دوم بعد از این که زمین از آبادانی افتاد می تواند آن زمین را آباد کند و برای خود در آن تصرف کند؟! و نیز اگر مالک زمین باشد دیگر خراج معنا ندارد و مستأجر نیست تا بخواهد خراج بدهد. بنابراین می فرمایند ظاهر این روایت مالکیت نیست و با حق سازگاری دارد و حق است که موقت است و ملکیت موقت خلاف ظاهر است.

توجه شود که در روایت بیان نکرده است که شخص اول از زمین اعراض کرده است بلکه به خاطر این که مثلاً کشاورزی در زمین به صرفه نیست آن را رها کرده است.

۲- صحیحہ سلیمان بن خالد: عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْأَرْضَ الْخَرِبَةَ فَيَسْتَخْرِجُهَا وَيُجْرِي أَنْهَارَهَا وَيَعْمُرُهَا وَيَزْرَعُهَا مَا ذَا عَلَيْهِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ صَاحِبَهَا قَالَ فَيُؤَدِّ إِلَيْهِ حَقَّهُ.<sup>۱</sup> اگر کسی زمین خراب را آباد کند باید صدقه یعنی زکات بدهد و اگر صاحب قبلی را می شناسد حق او را به او بازگرداند. و تعبیر نمی کند که زمین او و ملک او را به او بازگرداند.

۳- عمده صحیحہ عمر بن یزید است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ رَجُلٍ أَخَذَ أَرْضًا مَوَاتًا تَرَكَهَا أَهْلُهَا فَعَمَرَهَا وَ أَكْرَى أَنْهَارَهَا وَ بَنَى فِيهَا بُيُوتًا وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَرًا قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسَقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ فِي حَالِ الْهَدَنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ ع فَلْيُؤَطِّنْ نَفْسَهُ عَلَى أَنْ تُوْخَذَ مِنْهُ.<sup>۲</sup>

اگر صاحبان زمین، زمین را رها کنند و زمین موات شود و دیگری آن را احیاء کند چه حکمی دارد؟ حضرت فرمود که علی علیه السلام می فرماید «من احیا ارضا من المؤمنین فهي له» که اگر به همین مقدار می بود ظهور در ملکیت داشت و لکن در ادامه می فرماید «و علیه طسقتها» و طسقی یعنی حقی که مالک دارد و مالک را نیز معرفی می کند که «یؤدیها إلى الامام»، و

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۴۷.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۵.

این شخص آماده باشد که بعد از ظهور امام زمان علیه السلام، زمین را از او بگیرند؛ یعنی این زمین به ملک او در نیامده است و صرفاً حق تصرف است.

انصافاً ظهور این روایات در آحق بودن به تصرف، از ظهور روایات سابقه در ملکیت، اقوی است و لذا نظر مخالف مشهور، قوی به نظر می آید و البته ما در این جلسه وارد این بحث استدلالی نمی شویم.

ثمره هم این است که اگر تنها حق اولویت باشد دیگر فروش یا خرید زمین مقدور نخواهد بود زیرا شخص، مالک زمین نیست.

۴- روایت مسمع بن عبدالملک: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا سَيَّارٍ مِسمَعُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بِالْمَدِينَةِ وَقَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَالًا فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وَلِيْتُ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةِ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَقَدْ جِئْتُ بِخُمْسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَكَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ أَوْ أَعْرِضَ لَهَا وَهِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ وَمَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمْسُ يَا أَبَا سَيَّارٍ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا قَالَ قُلْتُ لَهُ أَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّهُ فَقَالَ لِي يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّنَّا لَكَ وَحَلَّلْنَاكَ مِنْهُ فَضَمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَكُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ مُحَلَّلُونَ وَيَحِلُّ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا - فَيَجْبِيهِمْ طَسَقُ مَا كَانَ فِي أَيْدِي سَوَاهُمْ فَإِنْ كَسَبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَيُخْرِجَهُمْ عَنْهَا صَغَرَةً<sup>۱</sup>.

در روایت بیان می کند که زمین برای ما اهل بیت است و هر چه در دست شیعیان است برای آن ها حلال است و تعبیر نکرد که شیعیان مالک آن زمین ها هستند، و تحلیل نیز موقت و تا زمان قیام حضرت است که حضرت بعد از ظهور از غیر شیعه، طسق می گیرند و امروز هم که در دست غیر شیعه است حرام است.

این بیان محصل این استدلال است که ادامه آن را در جلسه بعد بیان خواهیم کرد و ثمره آن در دو مورد ظاهر می شود؛

اول این که شخص محیی حق خرید و فروش زمین را ندارد. همان طور که آقای سیستانی این مطلب را در مورد زمین های موات فرموده اند مثلاً اگر پردیسان زمین بخرد که قبلاً کشاورزی نبوده است بلکه موات بوده است و لذا آقای سیستانی فروش این زمین را باطل می دانند و اگر کسی بخواهد منتقل به دیگری کند باید بگوید که در مقابل امضایی که انجام می دهم پول می گیرم و مثلاً پول این امضاء ۵۰۰ میلیون است و البته این معامله سفهی نیست به این خاطر که همین که پول را کمتر کنند مثلاً ۴۵۰ میلیون باشد افراد زیادی مشتاق این انتقال می شوند؛ و در مورد ارض محیة نیز چنین خواهد بود که در مقابل زمین

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۴.

نباید پول أخذ شود و در مقابل حق و واگذاری آن می تواند پول بگیرد. در زمین موات حق شرعی وجود ندارد و لذا در مقابل امضاء پول می گیرد ولی در ارض محیة حق اولویت وجود دارد و در مقابل واگذاری این حق، پول می گیرد. و اگر زمین فروخته شود بما هو ملک نخواهد بود بلکه بما هو متعلق الحق است.

ثمره دوم این است که: بعد از خرابی زمین و رها کردن آن، طبق حق بودن شبهه این مطلب وجود دارد که دیگری بتواند آن را احیاء کند و حق اولویت نسبت به آن پیدا کند و البته التزام به آن سخت است و باید بررسی کرد و در جلسه آینده مطالب مرحوم خویی در مصباح الفقاهه و مرحوم صدر در اقتصادنا را عرض می کنیم.

همان طور که در انتهای جلسه اصول عرض کردم ان شاء الله دوستان در تشییع جنازه شهدای بزرگوار مخصوصاً شهید قاسم سلیمانی شرکت کنند؛ این ها حق بزرگی به گردن ما دارند چه در دوران دفاع از کشور و چه در دفاع از عتبات عالیات در عراق؛ این ها امنیت ما را حفظ کردند و البته به آرزوی خودشان هم رسیدند. و ان شاء الله ما قدردان زحمات این ها باشیم و به وظیفه خود عمل کنیم. و کمترین کاری که می توانیم انجام دهیم این است که در این تشییع ها شرکت کنیم و از زحمات این عزیزان قدردانی کنیم. برای شادی روح همه گذشتگان از مؤمنین و مخصوصاً شهدا فاتحه ای قرائت بفرمایید.

## جلسه ۵۵ (۹۸/۱۰/۱۷)

### مسأله ۱۷ (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة في الأراضی المتسعة اتساعاً عظيماً بحيث يتعذر على الناس اجتنابها و إن لم يكن إذن من ملاكها بل و إن كان فيهم الصغار و المجانين بل لا يبعد ذلك و إن علم كراهة الملاك و إن كان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان بحث راجع به كلام آقای سیستانی راجع به اراضی بود؛ ایشان فرمودند اراضی موات ملک اشخاص نمی شود و بر ملک امام علیه السلام باقی می ماند و و برای محیی صرفاً حق اولویت ایجاد می شود؛ نتیجه این می شود که اگر در این اراضی متسعه نماز خوانده شود اشکالی نخواهد داشت و مالک آن که امام علیه السلام است، طبق نصوص اذن داده است و نماز هم مزاحم حق شخص محیی نیست.

## بررسی سببیت احیاء برای ملکیت

به این مناسبت وارد بحث مهم شدیم که احیاء، سبب ملکیت زمین است یا سبب اولویت است؟ برخی از بزرگان قدماء مثل شیخ طوسی و شهید ثانی در مسالک -علی ما حکمی عنه- و در بین معاصرین آقای سیستانی و آقای صدر، قائل به حق اولویت شده اند.

برخی از روایات موافق نظر مشهور است و دلالت می کند زمین احیاء شده ملک محیی است؛ تعبیر «من احیا ارضا مواتا فهی له» که در روایات عدیده ای آمده است ظهور در ملکیت دارد.

نکته: در کافی چنین نقل می کند: عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ السَّرِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ "لَمْ يَكُنْ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ يَعْدِلُ بِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئاً وَكَانَ لَا يَغِبُ إِتْيَانَهُ ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْهُ وَخَالَفَهُ وَكَانَ سَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْحَضْرَمِيَّ كَانَ أَحَدَ رِجَالِ هَشَامٍ وَوَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مُلَاحَاةٌ فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِمَامَةِ قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ الدُّنْيَا كُلُّهَا لِلْإِمَامِ عَلَى جِهَةِ الْمَلِكِ وَإِنَّهُ أَوْلَى بِهَا مِنَ الَّذِينَ هِيَ فِي أَيْدِيهِمْ وَقَالَ أَبُو مَالِكٍ لَيْسَ كَذَلِكَ أَمْلَاكُ النَّاسِ لَهُمْ إِلَّا مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ لِلْإِمَامِ مِنَ الْفَيْءِ وَالْخُمْسِ وَالْمَغْنَمِ فَذَلِكَ لَهُ وَذَلِكَ أَيْضاً قَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ لِلْإِمَامِ أَيْنَ يَضَعُهُ وَكَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فَتَرَاضِيَا بِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَصَارَا إِلَيْهِ فَحَكَمَ هَشَامٌ لِأَبِي مَالِكٍ عَلَى ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ فَغَضِبَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَهَجَرَ هَشَاماً بَعْدَ ذَلِكَ!

به نظر ما، روایت مذکور ارتباطی به بحث فقهی ندارد؛ ظاهراً ابن ابی عمیر برای امام علیه السلام ملکیت طولیه قائل بوده است یعنی ملک مردم ملک مردم است ولی هر چیزی که ملک مردم است ملک امام است مثل عبد که خود او و آنچه به ملک او در می آید همه ملک مولای اوست یعنی ملکیت مولا، طولیه است و ابتدا عبد مالک می شود و مولا هم مالک مال عبد است. اینجا هم مردم مالک می شوند و لکن امام مالک املاک مردم است. و این ملکیت طولیه اختصاصی به خصوص زمین نداشته است زیرا تعبیر به «الدنیا کلها للامام علی جهة الملك» دارد و لذا شامل حيازت مثل ماهی و هیزم، که موجب ملکیت است، می شود. در این نقل کافی، بحث از املاک الناس است که ابن ابی عمیر می گوید املاک ناس ملک للامام، و ابو مالک می گوید: «املاک الناس لیس ملکاً للامام بل اموال الناس لهم» و ظهور این که ملکیت ناس را مفروض گرفته است این است که بحث در مورد ملکیت طولیه امام علیه السلام و ولایت مطلقه امام می باشد.



در بحث فقهی که مطرح کرده ایم بحث بر این است که محیی زمین، مالک زمین می شود یا فقط اولویت تصرف پیدا می کند؟ و راجع به اختیارات امام علیه السلام بحث نمی کنیم که اگر محیی، مالک زمین شد اُملاک او و اُملاک دیگران، ملک طولی امام است؟ این مطلب، بحث دیگری است.

### نظر مرحوم خوئی در مصباح الفقاهه

مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة جلد ۵ صفحه ۱۲۸ فرموده اند: هر چند مشهور بلکه مجمع علیه این است که اراضی موات ملک محیی است ولی به نظر ما احیاء سبب ملکیت نیست؛ زیرا هر چند تعبیر «من احیا ارضا مواتا فیهی له» در روایات ظهور در ملکیت دارد و لکن به خاطر دو وجه باید از این ظهور رفع ید کنیم و لام در این روایات را بر اولویت و اختصاص حمل کنیم؛

وجه اول این است که: در روایت ابی خالد کابلی و روایت مسمع بن عبدالملک بیان شده است که اگر غیر شیعه زمین موات را در اختیار بگیرد باید خراج بدهد و اگر ندهد کسبش حرام است و امام علیه السلام بعد از ظهور این زمین ها را می گیرد و اگر شیعه زمین موات را در اختیار بگیرد از خراج معاف اند و تصرفشان در این زمین حلال است و حضرت بعد از ظهور از شیعیان خراج می گیرد.

در حالی که اگر احیاء سبب ملکیت باشد زمین ملک محیی خواهد شد و دیگر وجهی وجود ندارد که از مالکین خراج گرفته شود یا ملک غیر شیعه از آن ها گرفته شود؛ لذا کشف می شود که زمین ملک امام است و امام اذن در تصرف داده است؛ حال اذن در تصرف شیعی در عصر غیبت مطلق است و بعد از ظهور مشروط به اداء خراج می شود و اذن در تصرف در مورد غیر شیعی در عصر غیبت مشروط به اداء خراج است و در عصر ظهور بدون اذن می شود و زمین از آن ها گرفته می شود «یخرجهم منها صغرة».

وجه دوم این است که: اگر احیاء سبب ملکیت شود زمین تا ابد ملک محیی باقی می ماند در حالی که در روایات بیان کرده اند که اگر زمین را معطل بگذارد تا خراب شود و از آبادی بیفتد، در صورتی که شخص دیگری آن را آباد کند این شخص دوم اُحق به این زمین خواهد بود (برخی فقهاء فرموده اند اگر سه سال معطل بماند و دیگری آباد کند اُحق خواهد بود) این مطلب هم دلیل بر این است که احیاء سبب ملک نیست و گرنه این کار جایز نمی بود.

اگر کسی اشکال کند که: این مطالب خلاف مرتکز متشرعه است و متشرعه زمین را می فروشند در حالی که اگر صرفاً حق

اولویت باشد فروش آن جایز نخواهد بود. و همچنین در روایت صحیحہ اشتراء زمین از مسلم مطرح شده است «ایما ذمی اشتری ارضا من مسلم فان علیه الخمس» و اگر صرفاً حق اولویت باشد مسلمان حق فروش ندارد و بیع باطل خواهد بود. آقای خویی در جواب فرموده اند: به نظر ما که احیاء سبب ایجاد حق اولویت می شود نیز بیع صحیح است زیرا بیع به معنای «تملیک مال بمال» نیست بلکه «تبدیل مال بمال» است؛ یعنی ممکن است کسی مالک نباشد و تنها نسبت به یک شیء حقی مثل حق تحجیر داشته باشد، ولی آن را بفروشد و فروش صدق می کند یعنی این زمین در مقابل ثمن در جهت اضافه حقیقت، فروخته می شود؛ و اصلاً گاهی تبدیل مال به مال در جهت اضافه مصرفیت است؛ مثل این که ولی زکات یک کشور مثل افغانستان، زکات گوسفندان را گرفته است و اضافه آورده است و امنیت هم ندارد تا از آن ها محافظت شود لذا با ولی زکات کشور دیگر که زکات گندمش اضافه آمده است معامله می کنند و گوسفندان را در مقابل گندم می فروشند؛ حال آن که واضح است که ولی امر زکات، مالک نیست تا بخواهد بفروشد؛ لذا این دو کشور این دو مال را با هم در جهت اضافه مصرفیت تبدیل می کنند چون مصرف زکات فقراء هستند و این دو جنس در جهت اضافه مصرفیت، جابجا می شود؛ یعنی اگر گوسفندان از سادات گرفته شده باشد و مصرف زکاتش اعم از سید فقیر یا عامی فقیر باشد و گندم ها از غیر سید گرفته شده باشد که مصرف زکاتش خصوص عامی فقیر است در صورت جابجایی، گندم ها را می توان به سادات داد به این خاطر که این گندم ها جای آن گوسفندها می باشد. خلاصه این که «البيع هو تبدیل مال بمال فی جهة اضافه إما اضافه ملکیت أو اضافه حقیة أو اضافه مصرفیة». و اگر بعد از احیاء حقی نسبت به زمین پیدا کنیم می توانیم آن زمین را بفروشیم. و به نظر ما زمین بعد از احیاء خمس ندارد ولو زمین برای مؤونه احیاء نشده باشد زیرا زمین ملک شخص نمی شود و تنها بر منافع این زمین بعد از گذشت سال، خمس تعلق می گیرد. ولی مشهور باید قائل شوند که خود زمین خمس دارد.

### بررسی کلام مرحوم خویی

مطلب اول این است که: این فرمایش اخیر مرحوم خویی عجیب است زیرا مطلب را خود مرحوم خویی و شاگردان ایشان مثل مرحوم تبریزی بیان کرده اند که اگر زمینی موات باشد و سند به نام شخصی زده شود خمس آن به نرخ روز لازم است زیرا هر چند احیاء صورت نگرفته است و ملکیت یا حق شرعی به زمین حاصل نشده است ولی فایده صدق می کند و عرفاً با این سندی که زده شده است این زمین متعلق حق عرفی این شخص است و فایده صدق می کند و باید خمس به نرخ روز پرداخت شود.

ولی آقای سیستانی فرموده اند این زمین نه ملک و نه متعلق حق شرعی است و تنها به مقداری که پول داده شده باید خمس داده شود نه به نرخ روز؛ و اگر با پول قرضی زمین موات خریداری شود و بعد از مال شخصی ادای دین صورت بگیرد در این صورت حتی پول خرید زمین هم خمس ندارد ولی ایشان در مورد زمینی که متعلق حق شرعی مثل حق تحجیر است، فرموده اند حق تحجیر مالیت عرفیه دارد و مثلاً در بازار پانصد میلیون بابت این حق تحجیر پرداخت می شود و فایده صدق می کند و باید خمس زمین داده شود. و کسی خمس را و «ما افاد الناس» را مشروط به ملکیت عین نکرده است و لذا هر حق شرعی که مالیت دارد مثل حق سرقفلی (در صورتی که حق شرعی باشد به این که در ضمن عقد اجاره شرط شود) فایده بر آن صدق می کند و خمس دارد. راجع به یارانه ها که هنوز قبض نشده است آقای سیستانی می فرمایند خمس ندارد زیرا فایده عرفیه بودن کفایت نمی کند و باید ملک شرعی یا حق شرعی باشد؛ ولی آقای خویی و آقای وحید احتیاط واجب می کنند زیرا فایده عرفیه است از این جهت که در دست و در مشت شخص و در حساب شخص است.

خلاصه این که بحث بین مرحوم خویی و آقای سیستانی این است که برای تعلق خمس حق شرعی بودن لازم است یا حق عرفی بودن هم کفایت می کند. و حق شرعی قطعاً فایده است و در بازار بابت این حق پول می دهند و مقدمه فایده نیست بلکه خودش فایده است و لذا کسی که حق تحجیر دارد همان را می تواند بفروشد و به ارث نیز می رسد و همان دلیلی که اقتضا می کند این حق به ارث برسد اقتضا می کند که خمس هم داشته باشد زیرا ملاک «ان ترک خیراً ای ترک مالا» است و باید مال صدق کند و اگر مال صدق کرد فایده صدق خواهد کرد.

مطلب دوم این است که: این که مرحوم خویی فرمودند زمین موات ملک نمی شود ولی بیع و شراء آن جایز است، به نظر ما عرفی نیست؛ مثلاً عرفی نیست در مورد زمینی که متعلق حق تحجیر است گفته شود «من زمین را می فروشم» این خلاف مرتکز است و صرف تعلق حق به یک شیء کافی نیست که بیع بر آن صادق باشد؛ مثلاً اگر کسی وارد مسجد شد و برای نماز سجاده انداخت و حق سبق پیدا کرد هیچ کس حق ندارد مزاحم او شود و وقتی او برای وضو می رود جای او را بگیرد و اگر کسی بخواهد در آن جا بنشیند باید حق او را خریداری کند ولی عرفی نیست که گفته شود این یک متری از مسجد که سجاده انداخته ام را به شما می فروشم؛ یا مثلاً عرفی نیست که در بیع حق سرقفلی بگوید این مغازه را می فروشم و مغازه ملک او نیست که بخواهد بفروشد.

پس جواب اصلی این است که عرف به نظر مسامحی خودش در برخی موارد که مالکیت عین وجود ندارد ولی مالک توابع آن عین است تعبیر «بعت هذه الارض» را صحیح و عرفی می داند و شاهدش اراضی مفتوحة عنوة است که همه قبول دارند ملک همه مسلمان ها است ولی در روایت تعبیر به «بیع من فی یده» شده است؛

در روایت ابی برده چنین آمده است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقَّارُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ بْنُ رَجَاءٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ كَيْفَ تَرَى فِي شِرَاءِ أَرْضِ الْخَرَاجِ قَالَ وَ مَنْ يَبِيعُ ذَلِكَ وَ هِيَ أَرْضُ الْمُسْلِمِينَ قَالَ قُلْتُ يَبِيعُهَا الَّذِي هِيَ فِي يَدِهِ قَالَ وَ يَصْنَعُ بِخَرَاجِ الْمُسْلِمِينَ مَا ذَا ثُمَّ قَالَ لَا بَأْسَ أَشْتَرِ حَقَّهُ مِنْهَا وَ يَحُولُ حَقُّ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِ وَ لَعَلَّهُ يَكُونُ أَقْوَى عَلَيْهَا وَ أَمْلَى بِخَرَاجِهِمْ مِنْهُ.<sup>۱</sup>

در این روایت سائل تعبیر به «بیعها الذی فی یده» کرد با اینکه قبول داشت این ارض برای مسلمین است و امام فرمود اشکال ندارد بازگشتش به خرید و فروش حق است یعنی از نظر فنی خرید و فروش حق است و لکن تعبیر عرفی «بیع هذه الارض» صحیح است. ولی مرحوم خوئی می گوید به طور کلی بیع دنیا در بیع متعلق حق صحیح است و ما این ادعاء را قبول نداریم و می گوئیم بیع متعلق حق، همه جا صحیح نیست و «این مکان در مسجد را به شما می فروشم» صحیح نیست ولی در بحث احياء، چه در اراضی خراجیه که یقیناً ملک محیی نمی شود و چه در اراضی موات که به نظر برخی ملک محیی نمی شود، «بیع هذه الارض» عرفاً صدق می کند. علاوه بر این که ارتکازات متشرعه کاشف از حکم شرعی نیست و در تعبیرات خود مسامحه می کنند مثلاً می گویند «بلیط هواپیما را خریدم» در حالی که در حقیقت اجاره صورت می گیرد و کاغذی که گرفته می شود کاغذ سند است نه این که آن کاغذ خریداری شود؛ یعنی در حقیقت یکی از صندلی های هواپیما از مبدئی تا مقصد دیگر اجاره شده است. روح این قرارداد اجاره است هر چند تعبیر به خرید می کند و لذا اگر بلیط مفقود شود یا در آتش بسوزد دوباره نمی رود بلیط دیگری خریداری کند. یا مثلاً در مورد زمین وقفی مسامحه می کنند و بیع را در مورد آن به کار می برند مانند «زمین اوقافی داری؟، زمین اوقافی را خریدم، زمین وقفی نخر» این ها مسامحات عرفیه است که اعتبار ندارد و روح فقه را باید حساب کرد و همه فقهاء و حقوقدان ها این کار را اجاره کردن می دانند که باید مدت بگذارند.

مرحوم خوئی که در مصباح الفقاهه احياء را سبب ملکیت ندانستند از حرف خود برگشتند ولی آقای صدر برنگشته و در کتاب اقتصادنا احياء را موجب حق اولویت دانست و در منهاج نیز همین حاشیه را زد. و آقای سیستانی صریحاً در منهاج فتوا داد و

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۰۹.

در بحث استدلالی نیز همین مطلب را اثبات نمود. لذا باید وجه عدول مرحوم خوئی را بیان کرده و وجه عدم قبول این عدول از سوی مرحوم صدر و آقای سیستانی را نیز بیان کنیم.

## جلسه ۵۶ (۹۸/۱۰/۲۲)

### مسأله ۱۷ (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة في الأراضى المتسعة اتساعاً عظيماً بحيث يتعذر على الناس اجتنابها وإن لم يكن إذن من ملائكتها بل وإن كان فيهم الصغار والمجانين بل لا يبعد ذلك وإن علم كراهة الملاك وإن كان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان

### بررسی سببیت احیاء برای ملکیت

بیان شد که جمعی از اعلام مانند شیخ طوسی ره و در معاصرین مرحوم خوئی در مصباح الفقاهه، احیاء را سبب ملکیت نمی دانند. البته مرحوم خوئی در منهاج الصالحین نظر مشهور را مطرح کرده است.

### کلام مرحوم خوئی

کلام مرحوم خوئی در تقریب مسلک سببیت احیاء برای ایجاد حق اولویت بیان شد؛ عمدتاً به سه روایت ذیل استدلال شده که در این سه روایت تعبیر به احقیت احیاء کننده زمین شده است؛

۱- صحیحہ ابی خالد کابلی: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ عَ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ فَعَمَرَهَا وَ أَحْيَاهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا فَلْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ عَ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ فَيَحْوِيَهَا وَ يَمْنَعَهَا وَ يُخْرِجَهُمْ مِنْهَا كَمَا حَوَاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَ وَ مَنَعَهَا إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا فَإِنَّهُ يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ<sup>۱</sup>.

در تقریب استدلال به این روایت برای اثبات احقیت محیی نسبت به زمین و عدم ملکیت گفته می شود: اگر زمین ملک احیاء کننده باشد معنا ندارد که محیی به امام علیه السلام خراج بدهد؛ زیرا خراج اجرت زمین است و شخصی که مالک است بابت

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۷۹.

ملک خود به دیگران اجرت نمی دهد. و نیز اگر زمین ملک محیی باشد معنا نخواهد داشت که اگر زمین را رها کند و مثلاً زمین کشاورزی موات شود شخص دیگری بتواند آن زمین را احیاء کند و نسبت به آن زمین آحق شود. و همچنین اگر زمین ملک احیاء کننده باشد معنا نخواهد داشت که امام علیه السلام بعد از ظهور، زمین را از غیر شیعه بگیرد و از آن اخراج کند.<sup>۱</sup> و انصافاً این استدلال قوی است.

۲- صحیحہ اول عمر بن یزید: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلٍ أَخَذَ أَرْضًا مَوَاتًا تَرَكَهَا أَهْلُهَا فَعَمَرَهَا وَ أَكْرَى أَنْهَارَهَا وَ بَنَى فِيهَا بُيُوتًا وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَرًا قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسَقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ فِي حَالِ الْهَدْنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ ع فَلْيُؤْطِنْ نَفْسَهُ عَلَى أَنْ تُوْخَذَ مِنْهُ.<sup>۲</sup>

در این روایت بیان می کند: کسی که زمین را احیاء می کند این زمین مال اوست و لکن باید طسّق بدهد و طسّق به معنای کرایه و خراج است؛ حال آن که اگر زمین ملک محیی می شد دیگر وجهی برای پرداخت طسّق به امام علیه السلام وجود ندارد. و نیز فرمود غیر شیعه باید بعد از ظهور آماده باشد که زمین از او گرفته شود؛ و این حکم به ارتکاز عقلاً با مالکیت تناسب ندارد و کسی که مالک زمین است معنا ندارد که از او خراج (خراج یعنی کرایه) گرفته شود و حضرت زمین را از دست مالکش بگیرد.

۳- صحیحہ دوم عمر بن یزید: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: رَأَيْتُ مِسْمَعًا بِالْمَدِينَةِ وَ قَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع تِلْكَ السَّنَةَ مَالًا فَرَدَّهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ قَالَ فَقَالَ لِي إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وَلِيْتُ الْبَحْرَيْنِ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعِمِائَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَ قَدْ جِئْتُكَ بِخُمْسِهَا بِشَمَانِينَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَ كَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ وَ أَنْ أَعْرِضَ لَهَا وَ هِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ أَوْ مَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمْسُ يَا أَبَا سَيَّارٍ إِنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا فَقُلْتُ لَهُ وَ أَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّهُ فَقَالَ يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّبْنَاهُ لَكَ وَ أَحْلَلْنَاكَ مِنْهُ فَضْمٌ إِلَيْكَ مَالِكٌ وَ كُلُّ مَا فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ فِيهِ مُحَلَّلُونَ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَجْبِيَهُمْ طَسَقٌ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرَكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ أَمَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي غَيْرِهِمْ فَإِنَّ

<sup>۱</sup> حال این که امام علیه السلام غیر شیعه را از زمین کشاورزی و مسکونی اخراج می کند لابد منظورشان این است که باید مستأجر دیگران باشند تا احساس مالکیت نکنند.

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۵.

كَسْبُهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَيُخْرِجَهُمْ صَغَرَةً: " قَالَ عُمَرُ بْنُ زَيْدٍ فَقَالَ لِي أَبُو سَيَّارٍ مَا أَرَى أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ الضِّيَاعِ وَلَا مِمَّنْ يَلِي الْأَعْمَالَ يَأْكُلُ حَلَالًا غَيْرِي إِلَّا مَنْ طَيَّبُوا لَهُ ذَلِكَ.<sup>۱</sup>

در روایت نقل می کند که مسمع بن عبدالملک چهار صد هزار درهم سود می کند و خمس آن را خدمت امام صادق علیه السلام می آورد. حضرت فرمود ما فقط مالک خمس زمین هستیم؟ ما مالک تمام زمین هستیم. اباسیاری مسمع بن عبدالملک گفت همه سود را خدمت شما می آورم. حضرت فرمود زمین در دست شیعه ولو خراج ندهد تا زمان ظهور حلال است؛ یعنی شیعه در زمان غیبت لازم نیست خراج بدهد و بعد از ظهور، حضرت از شیعه خراج می گیرد. و کسب غیر شیعه از زمین ها در صورتی که خراج ندهند حرام است (و ظاهرش زمین کشاورزی است زیرا تعبیر «کسبهم من الارض حرام» با زمین کشاورزی تناسب دارد و نیز تعبیر «یخرجها منها صغره» با این تناسب دارد که از کل زمین اخراج نشوند زیرا بالأخره این ها برای زندگی نیازمند زمین هستند) و بعد از ظهور هم خراج هم فایده ندارد و زمین از آن ها گرفته می شود و از زمین اخراج می شوند. نکته ای راجع به صحیحه سوم بیان می کنیم؛

نقل تهذیب چنین است: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ زَيْدٍ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا سَيَّارٍ مَسْمُوعَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ بِالْمَدِينَةِ وَقَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ مَالًا فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَ الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وَلِيتُ الْغُوصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَقَدْ جِئْتُ بِخُمْسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَكَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ أَوْ أَعْرِضَ لَهَا وَهِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ وَمَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمْسُ يَا أَبَا سَيَّارٍ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا قَالَ قُلْتُ لَهُ أَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّهُ فَقَالَ لِي يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّبْنَاكَ لَكَ وَحَلَلْنَاكَ مِنْهُ فَضَمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَكُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ مُحَلَّلُونَ وَيَحِلُّ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا - فَيَجْبِيهِمْ طَسَقٌ مَا كَانَ فِي أَيْدِي سَوَاهِمُ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَيُخْرِجَهُمْ عَنْهَا صَغَرَةً.<sup>۲</sup>

سند تهذیب خوب است و مراد از «أبی جعفر»، أحمد بن محمد بن عیسی است و لکن شیخ طوسی متن را اشتباه نقل کرده است یا سقطی وجود دارد: «فيجبهم<sup>۲</sup> طسق ما كان في ايدي سواهم فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم؛ یعنی حضرت بعد از ظهور، طسق را از شیعه نسبت به زمین هایی که در دست دیگران بود می گیرد» و این نقل معنای صحیحی ندارد که از شیعه

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۴۰۸.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۴.

۳ «فيجبهم» یعنی یجمع منهم

بابت زمین هایی که در دست دیگران است، طسق گرفته شود؛ علاوه بر این که نقل مذکور در تهذیب با تعلیل سازگاری ندارد زیرا بیان می کند که حضرت بعد از ظهور از زمین هایی که در دست غیر شیعه است طسق می گیرند به این علت که کسب آن ها از این زمین ها قبل از ظهور حرام است (یعنی حکم برای بعد از ظهور است و تعلیل مربوط به قبل از ظهور است) و این تعبیر در کافی چنین بود: «فجیبهم طسق ما کان فی ایدیهیم و یترک الارض فی ایدیهیم و اما ما کان فی ایدی غیرهم فانک کسبهم من الارض حرام علیهم» که این دو مشکل را ندارد و لذا قطعاً نقل تهذیب اشتباه است.

دلالّت این روایت بر این که زمین ملک افراد نمی شود، واضح است؛ زیرا حضرت فرمودند زمین برای ما است و آنچه در دست شیعیان است تا زمان ظهور لازم نیست طسق بدهند ولی برای غیر شیعه طسق لازم است و چون طسق نمی دهند کسبشان در زمین (یعنی زمین کشاورزی) حرام است و حضرت بعد از ظهور غیر شیعه را با خفت و خواری از زمین اخراج می کند.

انصافاً دلالّت این سه روایت بر قول به اینکه احیاء فقط سبب اولویت تصرف می شود قوی است.

در مقابل این استدلال مرحوم خوبی، مطالبی از بزرگان از جمله امام قدس سره، مرحوم ایروانی و مرحوم استاد (که کلام مرحوم ایروانی را نقل کرده و اضافاتی دارد) در تأیید نظر مشهور بیان شده است؛ البته به نظر ما کلام مرحوم خوبی در مصباح الفقه قوی است و آقای صدر نیز در کتاب اقتصادنا در بخش ملاحق فقهیه در ملحق چهارم بر این نظر استدلال کرده است و در کتاب منهاج الصالحین فتوا نیز داده است و آقای سیستانی نیز در منهاج الصالحین این گونه فتوا داده اند.

تذکر: این که انفال ملک شخص امام است یا ملک منصب امامت است یا ملک هیچ کس نیست و تنها ولایتش با امام مسلمین است (که نظر امام قدس سره است) بحث دیگری است که بعداً باید بحث کنیم؛ به هر حال کسی که می گوید زمین، ملک محبی نمی شود و تنها اولویت تصرف پیدا می کند، به این معنا است که به عنوان انفال باقی می ماند. و اگر انفال ملک شخص امام باشد طبق صحیحہ اُبی علی بن راشد «ما کان لابی بسبب الامامة فهو لی» به سایر فرزندان ارث نمی رسد بلکه به امام بعد منتقل می شود؛ یعنی انفال ملک شخص امام است ولی چون به سبب امامت است به ارث نمی رسد. نظر دوم این است که انفال، ملک منصب امام است؛ بعضی ها مثل صاحب کتاب داراسات فی ولایة الفقیة معتقدند که امامت یعنی حکومت و انفال ملک منصب حکومت ولو حکومت مشروعه در عصر غیبت است؛ بر خلاف مشهور که امامت را منحصر به امام معصوم می دانند. نظر سوم نظر امام قدس سره است که متفاهم عرفی از این که چیزی ملک امام است این است که ولایتش با امام است و گرنه ملک هیچ کس نیست.



## کلام مرحوم امام

مرحوم امام قدس سره فرموده اند: به نظر ما انفال در اختیار امام است؛ ولی به همین نحو که ولایتش با امام مسلمین است و امام مسلمین در درجه اول امام معصوم است و در درجه بعد در عصر غیبت، فقیه عادل است که بر انفال ولایت دارد و زمین موات هم از انفال است و در روایات بیان شده است که زمین موات با احیاء ملک افراد می شود و از انفال خارج می شود.

ایشان در کتاب البیع، جلد ۳، صفحه ۳۸ فرموده اند که وقتی روایت می گوید «من احیا ارضا مواتا فهی له» ظاهرش لام ملکیت است و صحیحه محمد بن مسلم ظهور قوی تری دارد: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمَرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَعَمَرُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ<sup>۱</sup>» در این روایت تعبیر «أحق بها» اعم از ملکیت بود و لذا بعد از آن تعبیر «و هی لهم» را به کار می برد تا ملکیت را اثبات کند و توهّم حق اولویت در تصرف را دفع کند.

همچنین معنای روایاتی که بیان کننده ی جواز خرید زمین از یهود و نصارا است مثل صحیحه محمد بن مسلم: الا بحسب شراء الارض من اليهود و النصاری [و روى عَلَى بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الشَّرَاءِ مِنَ أَرْضِ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قَدْ ظَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى أَهْلِ خَيْبَرَ فَخَارَجَهُمْ عَلَى أَنْ يَتْرَكَ الْأَرْضَ بِأَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَهَا وَ يَعْمَرُونَهَا فَلَا أَرَى بِهَا بَأْسًا لَوْ أَنَّكَ اشْتَرَيْتَ مِنْهَا شَيْئًا وَ أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئًا مِنَ الْأَرْضِ وَ عَمَلُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ<sup>۲</sup>] معنایش این است که نفس زمین را می شود خرید یعنی زمین ملک برای افراد است و اگر صرف حق می بود خرید زمین ممکن نمی شد؛ شبیه این که کسی مفاتیحی از حرم ائمه بردارد و حق سبق به آن پیدا کند که صحیح نیست راجع به این حق گفته شود این کتاب مفاتیح را به من بفروش، و گفته می شود این کتاب برای من نیست تا آن را بفروشم و تعبیر بیع عرفاً صحیح نیست.

امام قدس سره در ادامه راجع به روایت کابلی و عمر بن یزید فرموده اند: انصافاً ظاهر این دو روایت در عدم ملکیت است ولی این دو روایت اشکال هایی دارند و اعتماد به آن صحیح نیست؛ اشکال اول ضعف سند این دو روایت است. و اشکال دوم این است که مشهور از این روایات اعراض نموده اند که موهن این روایات است و این روایات را شاذ نادر قرار می دهد که در مقبوله عمر بن حنظله فرمود «و یترک الشاذ النادر» و لذا این روایات اعتبار ندارد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۷۹.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۶.

## بررسی کلام امام ره

به نظر ما این دو اشکال امام قدس سره صحیح نیست؛

أما راجع به ضعف سند؛ ما وجه ضعف سند این روایات را نفهمیدیم؛ صحیحہ ابی خالد کابلی سند خوبی داشت و در کافی از محمد بن یحیی از أحمد بن محمد بن عیسی از ابن محبوب از هشام بن سالم از ابی خالد کابلی روایت را نقل می کند. و اگر مشکل توثیق نداشتن ابی خالد کابلی است که در جواب می گوئیم ایشان از اصحاب خاص امام سجاد علیه السلام بوده است و لذا بعید است که شبهه ایشان راجع به ابی خالد کابلی بوده باشد.

راجع به ابی خالد کابلی عرض کنیم؛ نام ابی خالد کابلی، کنکر است و شیخ طوسی در رجال می گوید «کنکر، یکنی أبا خالد الکابلی، و قيل: إن اسمه وردان»<sup>۱</sup> و کشی روایاتی راجع به ابی خالد کابلی نقل می کند که اصلاً به عنوان حواریین امام زین العابدین علیه السلام شمرده شده است؛ «مُحَمَّدُ بْنُ نُصَيْرٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ سَمْعَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ الْحُسَيْنِ (ع) إِلَّا ثَلَاثَةً أَبُو خَالِدٍ الْكَابِلِيُّ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ لَحِقُوا وَ كَثُرُوا»<sup>۲</sup>. و مرحوم خوبی به این خاطر که در کامل الزیارات آمده است ایشان را توثیق می کرد و بعد به این خاطر که در تفسیر قمی ذکر شده است ایشان را توثیق کرد. ولی توثیق منحصر به این ها نیست و اگر روایاتی که در رجال کشی راجع به ابی خالد کابلی وجود دارد بر وثاقت دلالت نکند، تعبیرهای دیگری وجود دارد که تعبیرات بالایی است که بعداً این تعبیرات را ذکر خواهیم کرد. و به هر حال برای ما واضح است که ابی خالد کابلی از خواص و حواریین امام سجاد علیه السلام بوده است و از معاریفی بوده است که قدحی در مورد او نیامده است که خود این مطلب، از وثاقت ایشان کشف می کند بلکه کاشف از جلالت ایشان است. که در جلسه ای دیگر این مطلب را دنبال می کنیم.

و اما روایت عمر بن یزید، نیز به نظر ما مشکلی ندارد. و عمر بن یزید دو روایت دارد که سند هر دو خوب است: سند روایت اول این است: «کلینی عن محمد بن یحیی عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن عمر بن یزید» و عمر بن یزید هر چند بین افرادی مشترک است ولی معروف همین عمر بن یزید بیاع سابری است که از ثقات است. و اگر عمر بن محمد بن یزید باشد به نظر ما مشکلی ندارد زیرا ابن ابی عمیر از او نقل می کند. تمامیت سند این دو روایت برای ما واضح بود ولی به هر حال بحث استدلالی آن را در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

<sup>۱</sup> رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۱۹.

<sup>۲</sup> رجال الکشی، ص: ۱۲۳

اما اشکال دوم که فرمودند مشهور از این دو روایت اعراض کرده اند، جوابش این است که:

اولاً: اعراض مشهور ثابت نیست بعد از این که شیخ طوسی، ابن براج در مذهب، صاحب سرائر، ابن زهره این قول را اختیار کرده اند؛ بلکه منسوب به علامه حلی و شهید ثانی همین قول است که احیاء سبب ملکیت نمی شود. لذا این که مشهور قائل به ملکیت زمین شده اند اول الکلام است و شیخ طوسی که رکن شیعه و شیخ الطائفه است صراحتهً قائل به عدم ملکیت زمین شده است و نیز ابن زهره در غنیه و ابن براج در مذهب صراحتاً ملکیت زمین را نفی کرده اند. (نکته: ارث بردن حق اولویت مشکلی ندارد. و نیز بیان کردیم که اگر عرفاً تعبیر به بیع می شود در حقیقت بیع حق است.)

اگر گفته می شود که در این روایات بیان شده است که تصرف بر شیعه حلال شده است در حالی که مشهور می گویند غیر شیعه هم حق تصرف دارد و لذا اعراض مشهور محقق شده است؛ در جواب می گوئیم این مطلب هم ثابت نیست که مشهور بگویند غیر شیعه هم حق تصرف دارد؛ البته مشهور بین متأخرین این است ولی اعراض مشهور متأخرین موهن سند نیست و اگر شهرتی موجب وهن سند باشد شهرت قدماء است.

ثانیاً: به نظر بسیاری از بزرگان اعراض مشهور از دلالت، موهن نیست و تنها اعراض از سند موهن است؛ و اعراض مشهور از دلالت شاید به خاطر جمع عرفی بین روایات باشد و از این جهت که روایات با ملکیت تنافی نداشته است جمع دلالتی کرده اند. شبیه این که مشهور تا قبل از علامه حلی، روایات منزوحات بئر را دلیل بر نجس شدن آب چاه با ملاقات با عین نجاست می دانستند ولی با این حال امام قدس سره فتوا داده اند که آب چاه طاهر است و چیزی آن را نجس نمی کند؛ یعنی با این که مشهور از آن روایات اعراض کرده اند و جمع عرفی کرده اند ولی امام ره جمع عرفی را قبول نکرده است و به طهارت فتوا داده است. و در محل بحث نیز علما، روایت ابی خالد کابلی و دو روایت عمر بن یزید را به گونه ای حمل کرده اند که منافات با ملکیت ندارد و نسبت به غیر شیعه هم توجیه کرده اند و جمع عرفی کرده اند و نظر مخالف با جمع عرفی مشهور، اعراض مشهور نخواهد بود.

لذا اعراض مشهور ثابت نیست و اگر ثابت هم بشود شاید ناشی از جمع عرفی باشد.

و این که مردم در زمان غیبت خراج نمی دهند به این جهت است که بر شیعه حلال شده است و غیر شیعه نیز امام علیه السلام را قبول ندارند که بخواهند خراج بدهند. و لذا از این جهت خراج دادن بین مسلمین رایج نشده است. و لذا اعراض مشهور ثابت نیست.

## جلسه ۵۷ (۹۸/۱۰/۲۳)

## مسأله ۱۷ (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة في الأراضى المتسعة اتساعا عظيما بحيث يتعسر على الناس اجتنابها وإن لم يكن إذن من ملاكها بل وإن كان فيهم الصغار والمجانين بل لا يبعد ذلك وإن علم كراهة الملاك وإن كان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان

## بررسی سببیت احیاء برای ملکیت

بحث راجع به فرمایش مرحوم امام بود که فرمودند احیاء زمین در غیر زمین های مفتوحة عنوة سبب ملکیت آن می شود؛ یعنی زمین هایی که مسلمین با جنگ به دست آورده اند ملک عنوان مسلمین است ولی غیر اراضی مفتوحة عنوة یعنی اراضی موات بالأصالة از انفال است که راجع به آن فرموده اند «من احیا ارضا مواتا فهي له»؛ و امام ره فرموده اند اراضی عامره بالأصالة مثل جنگل ها از انفال است و با حیازت ملک افراد می شود.

نکته: اراضی عامره بالأصالة در روایات انفال ذکر نشده است بلکه در روایات انفال تعبیر «کل ارض خربة، کل ارض میتة» ذکر شده است ولی امام ره فرموده اند به نظر ما، ظاهر روایات انفال این است و از مجموعه آن فهمیده می شود که ولایت هر مال بدون مالک با امام علیه السلام و والی است و این مطلب امری شایع بین دولت ها است و ارتکاز دولت ها بر این است و هر چه مالک ندارد در اختیار حکومت ها می باشد ولو منصوص نباشد؛ مثل فضا، دریا، ماهی های دریا، ارث من لا وارث له و امثال این ها به عنوان انفال است و تحت ولایت والی است و در مصارف مسلمین مصرف می شود؛ بر خلاف صاحب جواهر که انفال را مختص به موارد منصوصه می داند و لذا فرموده اند اراضی عامره بالأصالة از مباحات است و تحلیل آن نیاز به اذن امام علیه السلام ندارد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> و قبل الورد فی البحث، لا بدّ من ذکر أمر لعلّه يدفع به النزاع، و هو أنّ المتفاهم من مجموع روایات الباب، أنّ ما للإمام (علیه السلام)، هو عنوان واحد منطبق علی موارد كثيرة، و المالك فی الكلّ واحد؛ و هو أنّ كلّ شيء أرضاً كان أو غيرها إذا لم يكن له ربّ، فهو للوالی، يضعه حيث شاء فی مصالح المسلمين. و هذا أمر شائع بین الدول أيضاً، فالمعادن، و الآجام، و الأرض عامرة كانت أو غيرها إن لم يكن لها ربّ، و إرث من لا وارث له، و البرّ، و البحر، و الجوّ، كلّها للدول. و إن شئت قلت: إنّها مؤممة، و الدول أولیاء امورها لمصالح الأمم، و الإسلام لم یأت فی ذلك بشيء جدید، مغاير لهذا الأمر الشائع بین الدول، و إن أجاز النبی (صلی الله علیه و آله و سلّم) إحياء الأرض الموات، و حیازة الآجام و نحوها، و العمارة فيها، و قضی بأنّ كلّاً من الإحياء و الحیازة مملک، كما تفعل ذلك سائر الدول أحياناً. نعم، لما كان النبی (صلی الله علیه و آله و سلّم)، ولی الأمر فی الأرض كلّها، و بعده یكون الإمام (علیه السلام) كذلك، كان حال جميع الأرض بالنسبة إليه و إلى أوصیائه، حال قطعة منها بالنسبة إلى والیها، فما لا ربّ له من الأرض فهو للنبیّ و الوصی؛ بالمعنی الذی أشرنا إليه سابق. کتاب البیع، السيد روح الله الموسوی الخمينی، ج ۳، ص ۴۱.

لذا به نظر امام ره زمین موات با احياء و زمين عامر بالأصله با حيازت به ملكيت در مى آيد؛ و أما روايت أبى خالد كابلی [مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابٍ عَلَى عِزِّ إِنْ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَاهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ وَنَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَالْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَلْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَلَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ فَعَمَرَهَا وَاحْيَاَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا فَلْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَلَهُ مَا أَكَلَ حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ ع مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ فَيَحْيِيَهَا وَيَمْنَعَهَا وَيُخْرِجَهُمْ مِنْهَا كَمَا حَوَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ مَنَعَهَا إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا فَإِنَّهُ يَقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَيَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ<sup>۱</sup>] و روايت عمر بن يزيد [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنْ رَجُلٍ أَخَذَ أَرْضًا مَوَاتًا تَرَكَهَا أَهْلُهَا فَعَمَرَهَا وَ أَكْرَى أَنْهَارَهَا وَ بَنَى فِيهَا بُيُوتًا وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَرًا قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسُقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ فِي حَالِ الْهُدْنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ ع فَلْيُؤَطِّنْ نَفْسَهُ عَلَى أَنْ تُؤْخَذَ مِنْهُ<sup>۲</sup>] كه مفاد آن نفی ملكيت احياء كننده نسبت به زمين است به خاطر ضعف سند و اعراض مشهور قابل اعتنا نيستند.

در اشكال به امام ره بيان كرديم كه ضعف سند وجود ندارد كه در اين جلسه اين مطلب را توضيح مى دهيم؛ اشكال در روايت أبى خالد كابلی به ضعف سند، مختص به امام ره نيست بلكه مرحوم تبریزی در ارشاد الطالب اشكال كرده اند و مرحوم صدر نیز در تقريری كه راجع به أرض موات دارند (و در مجله فقه أهل بيت چاپ شده است) اين اشكال سندی را مطرح فرموده اند.

## دو اشكال سندی از جهت أبى خالد كابلی

و اشكال از دو جهت است:

جهت اول اين است كه دو شخص به نام أبى خالد كابلی وجود دارد؛ شيخ طوسی در رجال در بخش اصحاب امام سجاد عليه السلام در صفحه ۱۱۹ مى فرمايد: «كنكر، يكنى أبا خالد الكابلى، و قيل: إن اسمه وردان»<sup>۳</sup> و فقط ابى خالد كابلی معروف را از

۱ الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ۵، ص ۲۷۹.

۲ تهذيب الاحكام، شيخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۵.

۳ رجال الطوسی، شيخ طوسی، ج ۱، ص ۱۱۹.

أصحاب امام سجاد علیه السلام ذکر کرده است ولی در صفحه ۱۴۸ می فرماید: «وردان، أبو خالد الکابلی الأصغر، روی عنه - یعنی امام باقر علیه السلام- و عن أبي عبد الله، و الكبير اسمه کنکر»<sup>۱</sup> در این عبارت بیان می کند که دو أبوخالد کابلی وجود دارد: ابوخالد کبیر که اسم آن کنکر است و از اصحاب امام سجاد علیه السلام است و ابوخالد اصغر که اسم آن وردان است و از اصحاب امام باقر و امام صادق علیهما السلام است. و در اصحاب امام صادق علیه السلام در صفحه ۲۷۴ می فرماید: «کنکر، أبو خالد القمط، کوفی»<sup>۲</sup> و در صفحه ۳۱۷ می فرماید: «وردان، أبو خالد الکابلی الأصغر، روی عنهما - یعنی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام- و الأكبر کنکر»<sup>۳</sup>؛ معلوم می شود ابوخالد کابلی اکبر سه امام را درک کرده است: امام سجاد، امام باقر و امام صادق علیهم السلام؛ ولی ابوخالد کابلی اصغر که اسمش وردان است تنها امام باقر و صادق علیهما السلام را درک کرده است. و این که کنکر را کوفی معرفی می کند منافاتی با کابلی بودن ندارد و شاید از کابل به کوفه آمده است و هر دو ابوخالد نیز کابلی اند.

پس شخصی که مطرح است که از حواریون امام سجاد علیه السلام است ابو خالد کابلی اکبر است که نام او کنکر بود و در روایتی که ابوخالد را از حواریون امام سجاد معرفی می کند قرینه وجود ندارد که مراد آن ابوخالد کابلی اصغر باشد. لکن روایت اُبی خالد کابلی در محل بحث از امام باقر علیه السلام است و لذا نمی توان گفت این روایت از اُبی خالد کابلی اکبر است که توثیق دارد یا از اُبی خالد کابلی اصغر است که توثیق ندارد. اشکال دوم این است که ابوخالد کابلی اکبر توثیق معتبری ندارد.

## جواب از دو اشکال

به نظر ما هر دو اشکال قابل جواب است؛

أما راجع به اشکال اول می گوئیم شخصی که معروف بوده است اُبی خالد کابلی اکبر است؛ بلکه برخی گفته اند یک ابوخالد کابلی بیشتر نداریم؛ فضل بن شاذان گفته است اسم اُبی خالد کابلی، وردان است و لقب او کنکر است. و لکن انصافاً وقتی شیخ ره می گوید دو نفر اند و یکی اکبر و یکی اصغر است جزم به اتحاد این دو پیدا نمی شود ولی به هر حال شخص معروف و صاحب کتاب، اُبی خالد کابلی اکبر بوده است که از حواریون امام سجاد علیه السلام بوده است و لفظ به فرد معروف انصراف

۱ رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۴۸.

۲ رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۷۴.

۳ رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۷.

دارد و مرحوم خویی نیز این مطلب را پذیرفته اند که منصرف از ابی خالد کابلی، کنکر است زیرا این شخص معروف و مشهور و صاحب کتاب بوده است. و لذا این اشکال که شاید مراد از ابی خالد کابلی در روایت، ابی خالد کابلی اصغر باشد صحیح نیست.

## بررسی وثاقت ابی خالد کابلی

اما اشکال دوم مبنی بر این که دلیلی بر وثاقت ابی خالد کابلی اکبر وجود ندارد قوی تر است؛

## وجه اول

مرحوم خویی به این جهت که ابی خالد کابلی از رجال کامل الزیارات است و در کتاب مذکور فرموده است «لکن ما وصل الینا من طریق الثقات من أصحابنا» توثیق می کردند و ایشان از توثیق مشایخ مع الواسطه کامل الزیارات، عدول کردند و تنها مشایخ بدون واسطه ابن قولویه را ثقه دانستند (و البته آقای سیستانی توثیق مشایخ بدون واسطه را نیز قبول نکردند) ولی رجال تفسیر قمی را توثیق می کردند و از این نظر عدول نکردند به این خاطر که در دیباجه تفسیر قمی آمده است که «ما احادیثی را نقل می کنیم که مشایخنا الثقات روایت کرده اند»؛ لکن به نظر ما توثیق رجال تفسیر قمی مشکل تر از توثیق رجال کامل الزیارات است زیرا معلوم نیست دیباجه تفسیر قمی برای علی بن ابراهیم قمی باشد زیرا خود تفسیر قمی، تفسیر قمی اصلی نیست و آقا بزرگ طهرانی فرموده اند این کتاب ممزوج از چند کتاب تفسیر است و در کتاب تفسیر الآیات الظاهره، احادیثی از تفسیر قمی نقل می کند که با تفسیر قمی موجود فرق دارد و لذا این وجه تمام نیست.

## وجه دوم

وجه دوم روایات مربوط به ابی خالد کابلی است؛

۱- روایتی که کلینی از اسحاق بن جدر نقل می کند: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنِي وَهْبُ بْنُ حَفْصٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ جَرِيرٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ وَالْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ وَ أَبُو خَالِدٍ الْكَابَلِيُّ مِنْ ثَقَاتٍ عَلَى بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ وَكَانَتْ أُمِّي مِمَّنْ آمَنَتْ وَ اتَّقَتْ وَ أَحْسَنَتْ وَ اللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ \* قَالَ وَ قَالَتْ أُمِّي قَالَ أَبِي يَا أُمَّ فَرَوَةَ إِنِّي لَأَدْعُو اللَّهَ لِمُذْنَبِي شِعْتَنَا فِي الْيَوْمِ وَ اللَّيْلَةِ أَلْفَ مَرَّةٍ لَأَنَا نَحْنُ فِيمَا يُنُوبُنَا مِنَ الرِّزَايَا نَصِيرُ عَلَى مَا نَعْلَمُ مِنَ الثَّوَابِ وَ هُمْ يَصْبِرُونَ عَلَى مَا لَا يَعْلَمُونَ.<sup>۱</sup>

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۴۷۲.

دلالّت این روایت بر توثیق اُبی خالد کابلی خوب است و لکن ابراهیم بن حسن که در سند روایت است توثیق ندارد. البته این روایت در کافی نقل شده است و لذا کسانی که از تعبیر «شما از من خواستید که کتابی بنویسم که مشتمل بر آثار صحیحہ است» شهادت به صحت روایات کافی را استفاده کرده اند می توانند به این وجه تمسک کنند ولی ما این استفاده را قبول نداریم و می گوئیم معلوم نیست صحیح عند الکلبی، صحیح نزد ما باشد و شاید مبنای او در حجیت خبر با مبنای ما تفاوت داشته باشد. علاوه بر این که این مبنا، موارد نقض زیادی دارد و روایات زیادی به صورت مرسل نقل شده است و نیز برخی روایات که در کافی نقل شده است صریح در جبر است<sup>۱</sup> و اصلاً قابل تصحیح نیست و لذا آثار صحیحہ به این معنا خواهد بود که غالب این احادیث صحیح می باشد.

۲- روایت دیگر در تأیید اُبی خالد کابلی روایت ذیل است: حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ الْحُسَيْنِ ع إِلَّا ثَلَاثَةً أَبُو خَالِدٍ الْكَابَلِيُّ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ جَبْرِ بْنُ مُطْعِمٍ ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ لَحِقُوا وَ كَثُرُوا وَ كَانَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ يَدْخُلُ مَسْجِدَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ يَقُولُ كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَأَ بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ<sup>۱</sup>.

در صدر سند جعفر بن الحسین ذکر شده است، لکن ظاهر آن است که جعفر بن الحسن صحیح باشد که از ثقات است «جعفر بن الحسن بن علی بن شهریار أبو محمد المؤمن القمی شیخ من أصحابنا القمیین ثقة، انتقل إلى الكوفة و مات بها سنة أربعين و ثلاثمائة»<sup>۱</sup> روایت با یک واسطه از محمد بن حسن صفار نقل شده است و نشان از آن دارد که طبقه مولف نزدیک به حوالی صدوق است، حال آن که طبقه مفید به گونه ای نیست که بتواند با یک واسطه از صفار نقل روایت داشته باشد؛ فلذا معلوم می شود کتاب اختصاص از تألیفات شیخ مفید نیست، اگر چه به وی نسبت داده می شود. به نظر ما سند روایت مذکور تام نیست؛ لکن مرحوم خویی سند را تام دانسته و تنها دلالّت آن را مخدوش دانسته اند به این که روایت مزبور صرفاً دلالّت می کند که اشخاص مذکور بر ولایت امام علیه السلام باقی مانده و از جهت اعتقادی منحرف نشده اند، نه این که دلالّت بر وثاقت ایشان کند.

<sup>۱</sup> مانند این روایت: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ عَنْ شُعَيْبِ الْعَرَفِيُّ عَنْ أَبِي بصيرٍ قَالَ: كُنْتُ بَيْنَ يَدَيِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جَالِسًا وَ قَدْ سَأَلَهُ سَائِلٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ لَحِقَ الشَّقَاءُ أَهْلَ الْمُعْصِيَةِ حَتَّى حَكَمَ اللَّهُ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ بِالْعَذَابِ عَلَى عَمَلِهِمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّهَا السَّائِلُ حَكَمَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَقُومُ لَهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ بِحَقِّهِ فَلَمَّا حَكَمَ بِذَلِكَ وَ هَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَ وَضَعَ عَنْهُمْ نَقْلَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ مَا هُمْ أَهْلُهُ وَ هَبَ لِأَهْلِ الْمُعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ لِسَبْقِ عِلْمِهِ فِيهِمْ وَ مَعَهُمْ إِطَاقَةُ الْقَبُولِ مِنْهُ فَوَافَقُوا مَا سَبَقَ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ وَ لَمْ يَقْدِرُوا أَنْ يَأْتُوا حَالًا تُنْجِيهِمْ مِنْ عَذَابِهِ لِأَنَّ عِلْمَهُ أَوْلَى بِحَقِيقَةِ التَّصْدِيقِ وَ هُوَ مَعْنَى شَاءَ مَا شَاءَ وَ هُوَ سِرُّهُ.



شبهه این روایت در کشی نقل شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ نَصِيرٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ سَمْعَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ الْحُسَيْنِ (ع) إِلَّا ثَلَاثَةً أَبُو خَالِدٍ الْكَابَلِيُّ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ جَبْرِ بْنُ مُطْعَمٍ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ لَحِقُوا وَ كَثُرُوا. وَ رَوَى يُونُسُ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّيَّارِ، مِثْلَهُ وَ زَادَ فِيهِ وَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ<sup>۱</sup>»

از این جهت که ما مراسیل صفوان را قبول داریم این روایت بهتر است؛ هر چند سند این روایت نیز مخدوش است چرا که

مشمول بر جعفر بن عیسی است علاوه بر این که دلالت آن نیز بر وثاقت ناتمام است؛ زیرا عدم ارتداد دلیل بر وثاقت نیست.

۳- مُحَمَّدُ بْنُ قُؤْلُوبِهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي خَلْفٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الرَّازِيِّ، قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أُسْبَاطٍ، عَنْ أَبِيهِ أُسْبَاطِ بْنِ سَالِمٍ، قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ (ع) إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ أَيْنَ حَوَارِيُّ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ الَّذِينَ لَمْ يَنْقُضُوا الْعَهْدَ وَ مَضَوْا عَلَيْهِ فَيَقُومُ سَلْمَانُ وَ الْمُقْدَادُ وَ أَبُو ذَرٍّ. ثُمَّ يَنَادِي مُنَادٍ أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) وَصِيُّ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ فَيَقُومُ عَمْرُو بْنُ الْحَمِقِ الْخُزَاعِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَ مِثْمُ بْنُ يَحْيَى التَّمَارُ مَوْلَى بَنِي أَسَدٍ وَ أُوَيْسُ الْقُرَنِيُّ. قَالَ ثُمَّ يَنَادِي الْمُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ فَيَقُومُ سُفْيَانُ بْنُ أَبِي لَيْلَى الْهَمْدَانِيُّ وَ حُذَيْفَةُ بْنُ أَسِيدٍ الْغِفَارِيُّ. قَالَ ثُمَّ يَنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) فَيَقُومُ كُلُّ مَنْ اسْتَشْهَدَ مَعَهُ وَ لَمْ يَتَخَلَّفْ عَنْهُ. قَالَ ثُمَّ يَنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) فَيَقُومُ جَبْرِ بْنُ مُطْعَمٍ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ أَبُو خَالِدٍ الْكَابَلِيُّ وَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ. ثُمَّ يَنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَ حَوَارِيُّ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ فَيَقُومُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَرِيكِ الْعَامِرِيُّ وَ زُرَّارَةُ بْنُ أَعِينٍ وَ بَرِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَ أَبُو بَصِيرٍ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ الْمُرَادِيُّ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَعْفُورٍ وَ عَامِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدَاعَةَ وَ حَجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَ حُمَرَانُ بْنُ أَعِينٍ. ثُمَّ يَنَادِي سَائِرُ الشَّيْعَةِ مَعَ سَائِرِ الْأَئِمَّةِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَهَؤُلَاءِ أَوَّلُ السَّابِقِينَ وَ أَوَّلُ الْمُقَرَّبِينَ وَ أَوَّلُ الْمُتَحَوِّرِينَ مِنَ التَّابِعِينَ<sup>۲</sup>.

سند این روایت به نظر ما تمام است؛ زیرا کشی از محمد بن قولویه نقل می کند که پدر صاحب کامل الزیارات است و نجاشی

راجع به محمد بن قولویه می گوید: «کان من خيار أصحاب سعد بن عبدالله». نجاشی راجع به علی بن سلیمان بن داود رازی

می گوید: «علی بن سلیمان بن الحسن بن الجهم بن بکیر بن أَعِينُ أَبُو الْحَسَنِ الزَّرَّارِيُّ. کان له اتصال بصاحب الأمر علیه السلام،

و خرجت إليه توقيعات، و كانت له منزلة في أصحابنا، و كان ورعا، ثقة فقيها، لا يطعن عليه في شيء». له كتاب النوادر أخبرنا أبو

عبد الله بن شاذان قال: حدثنا علي بن حاتم قال: حدثنا علي بن سلیمان بكتابه النوادر<sup>۳</sup> و راجع به علی بن اسباط می گوید

<sup>۱</sup> رجال الکشی، ص: ۱۲۳

<sup>۲</sup> رجال الکشی، ص: ۹

<sup>۳</sup> رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۲۶۰.

«كان أوثق الناس وأصدقهم لهجة». و اسباط بن سالم از مشایخ ابن ابی عمیر است و مرحوم خویی مراسیل و مسانید ابن ابی عمیر را قبول ندارد و امام ره تنها مراسیل ابن ابی عمیر را قبول دارند ولی در مورد مسانید ابن ابی عمیر باید خود شخص تحقیق و بررسی کند به این جهت که نجاشی گفته است «رکن الاصحاب إلى مراسيله» و عبارت شیخ طوسی یعنی «لا یرسلون و لایروون الا عن ثقه» را اجتهاد در کلام کشی می داند که اعتبار ندارد. ولی به نظر ما حداقل مسانید ابن ابی عمیر معتبر است به خاطر شهادت شیخ طوسی که فرموده است «انهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه».

دلالة روایت نیز خوب است: و وقتی ابی خالد کابلی از حواریون امام سجاد علیه السلام است پس قطعاً ثقه است.

این روایت در اختصاص صفحه ۶۱ نیز نقل شده است و این روایت نیز در آخر به اسباط بن سالم می رسد که باید به جهت نقل ابن ابی عمیر از او، او را توثیق کنیم؛

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّقَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الرَّازِيِّ وَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَصْبَاطٍ عَنْ أَبِيهِ أَصْبَاطِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ نَادَى مُنَادٍ أَيْنَ حَوَارِيُّ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ ص الَّذِينَ لَمْ يَنْقُضُوا الْعَهْدَ وَ مَضَوْا عَلَيْهِ فَيَقُومُ سَلْمَانُ وَ الْمِقْدَادُ وَ أَبُو ذَرٍّ الْغِفَارِيُّ قَالَ ثُمَّ يَنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَصِيِّ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَيَقُومُ عَمْرُو بْنُ الْحَقِيقِ الْخَزَاعِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَ مَيْمُونُ بْنُ يَحْيَى التَّمَارِيُّ مَوْلَى بَنِي أَسَدٍ وَ أُوَيْسُ الْقُرَنِيُّ قَالَ ثُمَّ يَنَادِي الْمُنَادِيُّ أَيْنَ حَوَارِيُّ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ وَ ابْنِ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ص فَيَقُومُ سُفْيَانُ بْنُ أَبِي لَيْلَى الْهَمْدَانِيُّ وَ حَذِيفَةُ بْنُ أَسِيدٍ الْغِفَارِيُّ قَالَ ثُمَّ يَنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ فَيَقُومُ كُلُّ مَنْ اسْتَشْهَدَ مَعَهُ وَ لَمْ يَتَخَلَّفْ عَنْهُ قَالَ ثُمَّ يَنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فَيَقُومُ جَبْرِ بْنُ مُطْعَمٍ وَ يَحْيَى بْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ أَبُو خَالِدٍ الْكَابَلِيُّ وَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ ثُمَّ يَنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَ حَوَارِيُّ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ فَيَقُومُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَرِيكِ الْعَامِرِيِّ وَ زُرَّادَةُ بْنُ أَعِينٍ وَ بَرِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعَجَلِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيُّ وَ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ الْمَرَادِيُّ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَعْفُورٍ وَ عَامِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُدَاعَةَ وَ حَجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَ حَمْرَانُ بْنُ أَعِينٍ ثُمَّ يَنَادِي سَائِرُ الشَّيْعَةِ مَعَ سَائِرِ الْأَئِمَّةِ ص يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَهَؤُلَاءِ أَوَّلُ الشَّيْعَةِ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ الْفِرْدَوْسَ وَ هَؤُلَاءِ أَوَّلُ السَّابِقِينَ وَ أَوَّلُ الْمُقَرَّبِينَ وَ أَوَّلُ الْمُتَحَوِّرَةِ مِنَ التَّابِعِينَ<sup>۱</sup>

۴- حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ خُرَزَادٍ، عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ الْبَجَلِيِّ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابَلِيِّ، قَالَ رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ صَاحِبَ الطَّاقِ وَ هُوَ قَاعِدٌ فِي الرُّوضَةِ قَدْ قَطَعَ أَهْلَ الْمَدِينَةِ أَزْرَارَهُ وَ هُوَ دَائِبٌ

يُجِيبُهُمْ وَيَسْأَلُونَهُ، فَدَنَوْتُ مِنْهُ فَقُلْتُ إِنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَنْهَانَا عَنِ الْكَلَامِ فَقَالَ أَمَرَكَ أَنْ تَقُولَ لِي فَقُلْتُ لَا وَاللَّهِ وَلَكِنْ أَمَرَنِي أَنْ لَا أَكَلِّمَ أَحَدًا، قَالَ فَادْهَبْ فَأَطِيعُهُ فِيمَا أَمَرَكَ، فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَأَخْبَرْتُهُ بِقِصَّةِ صَاحِبِ الطَّاقِ وَمَا قُلْتُ لَهُ وَقَوْلُهُ لِي اذْهَبْ وَأَطِيعُهُ فِيمَا أَمَرَكَ، فَتَبَسَّمَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ، قَالَ يَا أَبَا خَالِدٍ إِنَّ صَاحِبَ الطَّاقِ يُكَلِّمُ النَّاسَ فَيَطِيرُ وَيَنْقُضُ، وَأَنْتَ إِنْ قَصُوكَ لَنْ تَطِيرَ.<sup>۱</sup> این روایت را خود ابی خالد کابلی نقل می کند که امام باقر علیه السلام به او فرمود: تو از مؤمن الطاق بهتری به این خاطر که مؤمن الطاق وقتی با مردم سخن می گوید یک حالت طیران و غلوی به او دست می دهد ولی تو دارای ثبات هستی.

ظاهر این روایت تأیید ابی خالد کابلی است ولی مشکل این روایت این است که راوی این روایت خود ابی خالد کابلی است و در سند این روایت نیز تأمل وجود دارد و کشی می گوید «حدثني محمد بن الحسن قال حدثنا الحسن بن خرزاد».

### وجه سوم

دلیل دیگر بر توثیق ابی خالد کابلی کلامی است که کشی از فضل بن شاذان نقل می کند؛ قَالَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ: وَلَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ إِلَّا خَمْسَةَ أَنْفُسٍ: سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرٍ، يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ، أَبُو خَالِدٍ الْكَابَلِيُّ وَاسْمُهُ وَرْدَانٌ وَلَقَبُهُ كَنْكَرٌ، سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ رَبَّاهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَكَانَ حَزَنُ جَدِّ سَعِيدٍ أَوْصَى إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع).<sup>۲</sup>

این کلام هم بر وثاقت ابی خالد کابلی دلالت نمی کند و معنای این جمله این است که این اشخاص، جزء أصحاب امام سجاد علیه السلام بوده اند.

### وجه چهارم

در صورتی که با أدله قبل قناعت حاصل نشود می توان این دلیل را ذکر کرد که ابی خالد کابلی از معاریف شیعه است و به قول مرحوم تبریزی اگر کسی از معاریف باشد و قدحی در مورد او وارد نشود کاشف از حسن ظاهر او است؛ بلکه سبب اطمینان به وثاقتش می شود؛ حسن ظاهر علامت عدالت است و حجیت وثوق به وثاقت نیز عقلانی است.

در مجموع نظر ما این است که؛ به این روایات اعتماد می کنیم؛ هم روایت حواریون که به نظر ما سند آن معتبر است و هم این که مجموع این روایات اطمینان می آورد که ابی خالد کابلی از ثقات أصحاب امام سجاد علیه السلام بوده است؛ یعنی کسی که

<sup>۱</sup> رجال الکشی، ص: ۱۸۵

<sup>۲</sup> رجال الکشی، ص: ۱۱۵

در عهد غربت و زمان تقیه از سه یار مخصوص امام سجاد علیه السلام و جان خود را به خطر انداخته است، عقلانی نیست ثقه نبوده و احادیث را جعل کند.

لذا هم سند معتبر است و هم از مجموع این روایات علم عادی به وثاقت حاصل می شود. و به نظر ما وجه اخیر؛ یعنی این که ابی خالد کابلی از معاریفی است که قدحی در مورد او وارد نشده است، نیز برای اثبات وثاقت کافی است.

### بررسی وثاقت عمر بن یزید

امام ره فرموده اند که عمر بن زید مشترک بین ثقه و غیر ثقه است؛ زیرا یا عمر بن یزید بیاع سابری است که نجاشی می گوید «عمر بن محمد بن یزید أبو الأسود بیاع السابری، مولی ثقیف، کوفی، ثقه، جلیل، أحد من کان یفد فی کل سنة. روی عن أبی عبد الله و أبی الحسن علیهما السلام. ذکر ذلک أصحاب کتب الرجال. له کتاب فی مناسک الحج و فرائضه و ما هو مسنون من ذلک، سمعه کله من أبی عبد الله علیه السلام، أخبرنا أبو عبد الله القزوينی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن یحیی قال: حدثنا سعد عن أحمد بن محمد بن عیسی، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن عذافر عنه به. و أخبرنا ابن نوح عن أحمد بن جعفر قال: حدثنا أحمد بن إدريس قال: حدثنا محمد بن عبد الجبار قال: حدثنا محمد بن عبد الحمید عنه بکتابه. و أخبرنا أبو عبد الله النحوی قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعید قال: حدثنا علی بن الحسن قال: حدثنا عمرو بن عثمان، عن محمد بن عذافر عنه به»<sup>۱</sup> یعنی از کسانی بوده است که هر سال به مدینه می رفته است و از خدمت امام صادق علیه السلام کسب علم می کرده است. و یا عمر بن یزید صیقل است که توثیق ندارد.

این اشکال سندی نیز به نظر ما قابل جواب است؛

ابن داود می گوید که نجاشی عمر بن یزید صیقل را توثیق کرده است ولی ما در این نسخه های رجال نجاشی پیدا نکردیم و لذا به نقل ابن داود اعتماد نمی کنیم؛ زیرا احتمال می دهیم نسخه ای پیش ایشان بوده است که با نسخه هایی که پیش ما موجود است تفاوت داشته است و وثوق به صحت نسخه ابن داود پیدا نمی کنیم.

لکن قرائنی وجود دارد که عمر بن یزید که در این روایت محل بحث است همان بیاع سابری است؛ زیرا عمر بن یزید معروف همان بیاع سابری است که کتابش را در بسیاری از فهرست های أصحاب مثل فهرست ابن بابویه، فهرست ابن عقده و فهرست ابن نوح نقل کرده اند ولی تنها حمید بن زیاد از عمر بن یزید روایت نقل کرده است و فقط در فهرست حمید بن زیاد است. علامت دیگر این است که شیخ صدوق در فقیه نوعاً تعبیر به عمر بن یزید می کند و در یکجا قید را ذکر کرده و تعبیر «عمر بن

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۲۸۳.

یزید بیاع سابری» را آورده است و در مشیخه تنها یک طریق به عمر بن یزید ذکر می کند که نشان می دهد عمر بن یزید معروف همین بیاع سابری بوده است وگرنه یکجا در روایات تعبیر به عمر بن یزید صیقل می شود. در روایات موردی پیدا نمی شود که تعبیر عمر بن یزید صیقل شده باشد. خلاصه این که معروف عمر بن یزید بیاع سابری است و عنوان مطلق منصرف به فرد معروف خواهد بود.

آنچه محتمل است تردید این عمر بن یزید، بین عمر بن محمد بن یزید بیاع سابری و عمر بن یزید صیقل است که بعضی ادعای اتحاد بین این دو کرده اند مثل مرحوم شوشتری در قاموس الرجال، و لکن ظاهراً این ها دو نفر هستند زیرا نجاشی هر دو را مطرح می کند.

و لذا به نظر ما این اشکال هم وارد نیست و سند این روایات خوب است.

نکته: امام ره تعبیر به «روایة عمر بن یزید» کرده است در حالی که دو روایت است.

### بررسی اعراض مشهور

گفته می شود در این روایات بیان شده است که زمین برای شیعه حلال است در حالی که فقها گفته اند زمین برای غیر شیعه هم در عصر غیبت حلال است و این که امام زمان علیه السلام چه می کنند خودشان می دانند ولی در زمان غیبت با غیر شیعه معامله مالک می شده است و حتی در روایت در مورد شراء زمین از یهود و نصاری فرموده است «لأبأس بشراء الارض من اليهود و النصاری»؛ در حالی که این روایت ابو خالد کابلی و دو روایت عمر بن یزید می گویند فقط بر شیعه حلال است. به نظر ما این اعراض مشهور، اعراض از سند نیست و اعراض از سند به نظر خیلی ها موهن است ولی به نظر ما اعراض از سند نیز موهن نیست و خبر ثقه را مطلقاً حجت می دانیم؛ و آقای صدر اعراض از سند را موهن می دانند ولی اعراض از دلالت به خاطر وجوه اجتهادیه را موهن نمی دانند.

و خود امام ره راجع به اعتصام آب چاه فتوا می دهند با این که معرض عنه مشهور اصحاب در قدیم است و علامه این فتوا را مطرح کرد و قبل از علامه، علماء آب چاه را با ملاقات با نجس، نجس می دانستند؛ و لذا مرحوم آسید احمد خوانساری احتیاط واجب می کرد اما امام ره احتیاط نمی کرد.

و دلالت سه روایت محل بحث از باب ظهور نیست بلکه صریح است ولی در مقام ترجیح، مشهور به روایات دیگر اعتماد کرده اند در حالی که این روایات مخالف عامه است زیرا عامه قائل به ملکیت امام علیه السلام در اراضی نبوده اند. حالا این که وجه فتوای مشهور چه بوده است را ما نمی دانیم؛ و ما منکر نیستیم که در ایام هدنه به سر می بریم و با غیر شیعه جنگ نداریم

و لذا معامله ای که با آن ها می کنیم معامله مالک است مثل این که خمس به مال آن ها تعلّق می گیرد ولی خمس نمی دهند با این حال با آن ها معامله مالک می کنیم چون مقتضای ایام هدنه این است و این مطلب در روایت عمر بن یزید بیان شده است؛ و البته اشکال ندارد که از طرف دیگر بر غیر شیعه تصرف حلال نباشد به این خاطر که طسّق نمی دهند. و سیره بر این بوده است که زمین غیر شیعه را به جبر از آن ها نمی گرفتند به این خاطر که ایام هدنه است و چیز دیگری از سیره فهمیده نمی شود. اما این که امام زمان علیه السلام بعد از ظهور چه می کنند دیگر مشهور نمی توانند قضاوت کنند.

### نظر استاد (سببیت احیاء برای حق اولویت)

لذا الأحوط ان لم یکن أقوى این است که زمین ملک نمی شود و فقط اولویت تصرف ایجاد می شود و بعضی مثل صاحب کتاب دراسات فی ولایة الفقیه که این نظر را انتخاب کردند ثمراتی بر آن مترتب کردند غیر از این ثمره های مشهور که نقل کردیم (که غیر شیعه باید طسّق بدهند، اجرت بدهند و در زمان ظهور حضرت از شیعه هم طسّق می گیرد و اگر زمین کسی رها شده باشد و آباد نمی کند می توانیم آن را احیاء کنیم و نسبت به آن أحق شویم) در کتاب دراسات فی ولایة الفقیه گفته اند یکی از ثمرات بحث این است که اگر مسجد خراب شد، به انفال بر می گردد زیرا زمین مسجد جزء انفال است. و حالا ما نمی گوئیم این ثمرات صحیح است بلکه این ها باید در جای خود بحث شود.

**جلسه ۵۸ (۹۸/۱۰/۲۴)**

### مسأله ۱۷ (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة فی الأراضی المتسعة اتساعاً عظيماً بحيث يتعذر علی الناس اجتنابها و إن لم یکن إذن من ملاکها بل و إن کان فیهم الصغار و المجانین بل لا یبعد ذلک و إن علم کراهة الملائک و إن کان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان

### بررسی سببیت احیاء برای ملکیت

بحث راجع به این بود که زمین موات با احیاء به ملکیت شخص در می آید یا صرفاً حق اولویت ایجاد می شود.

### کلام مرحوم ایروانی

مرحوم ایروانی در حاشیه مکاسب جلد ۱ صفحه ۶۸ فرموده اند: احیاء موجب ملکیت نمی شود و صرفاً موجب اولویت تصرف می شود.

لکن در بحث اراضی صفحه ۱۶۶ از این نظر برگشته اند و فرموده اند: ظاهر أدله این است که زمین با احياء ملک محیی می شود هر چند محیی کافر باشد؛ زیرا دلیل داریم که کافر هم اگر زمین را احياء کند مالک می شود: «لأبأس بشراء الارض من اليهود و النصارى» [و روى على بن الحسن بن فضال عن إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله ع عن الشراء من أرض اليهود و النصارى فقال ليس به بأس قد ظهر رسول الله ص على أهل خيبر فخارجهم على أن يترك الأرض بأيديهم يعملونها و يعمرونها فلا أرى بها بأساً لو أنك اشتريت منها شيئاً و أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض و عملوها فهم أحقُّ بها و هي لهم<sup>۱</sup>] البته احياء کننده باید به امام علیه السلام خراج بدهد ولی در عصر غیبت بر شیعه حلال شده است و لازم نیست خراج بدهد. و مالک شدن با خراج دادن تنافی ندارد و خراج، یک ضریبه است بر کسانی که انفال، که ملک امام است را احياء می کنند و مالک می شوند، و باید این ضریبه را به امام پرداخت کنند؛ و همان طور که مرد مکلف به پرداخت مهر همسرش است مکلف به ادای خراج زمین احياء شده نیز می باشد<sup>۲</sup> ولی چون شیعه است در زمان غیبت تحلیل شده است.

### کلام مرحوم تبریزی در تأیید محقق ایروانی

مرحوم تبریزی در تأیید نظر محقق ایروانی فرموده اند: شاهد بر این که احياء سبب ملکیت محیی است صحیحه محمد بن مسلم است؛ حریر عن محمد بن مسلم قال: سألت عن أهل الذمة ما ذا عليهم مما يحقنون به دماءهم و أموالهم قال الخراج فإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم و إن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم<sup>۳</sup>.

در این صحیحه فرموده است: اگر از افراد اهل ذمه جزیه بگیرند دیگر از اراضی آن ها نباید جزیه بگیرند یعنی نباید خراج بگیرند: «ان أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل الى أرضهم»؛ این که گاهی از تعداد افراد اهل ذمه جزیه گرفته می شود و خراج زمین ساقط می شود نشان می دهد که زمین، ملک افراد است؛ به تعبیر دیگر وقتی روایت بیان می کند که دیگر از زمین خراج گرفته نمی شود به این معنا خواهد بود که این طور نیست که لزوماً از غیر شیعه بابت زمین، خراج گرفته شود و از شیعه هم به خاطر این که در عصر غیبت تحلیل صورت گرفته است خراج گرفته نشود تا علامت بر این مطلب باشد که محیی مالک زمین

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۶.

۲ ذلک أن عنوان الخراج ليس عنوان الأجرة ليكون ذلك كاشفاً عن بقاء ملك الإمام و استمراره في زمان الإحياء بل هو مال وجب دفعه للمالك الأول نحلة كما في صدق النساء.

۳ الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۵۶۷.

نمی شود و باید خراج و کرایه بدهد؛ بلکه این که این حکم ربطی به این مطلب ندارد و شخص محیی مالک زمین است ولو مخالف یا کافر باشد و گاهی از اهل ذمه نیز خراج زمین گرفته نمی شود.

و أصلاً سند أدله خراج تمام نیست؛ معنای این جمله این است که هم در سند ابی خالد کابلی [مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابَلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِي الَّذِينَ أَوْرَثْنَا الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ مِنْهَا فَإِنْ تَرَكَهَا أَوْ أَخْرَبَهَا فَأَخَذَهَا رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ مِنْ بَعْدِهِ فَعَمَرَهَا وَ أَحْيَاهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا مِنَ الَّذِي تَرَكَهَا فَلْيُؤَدِّ خَرَجَهَا إِلَى الْإِمَامِ مِنْ أَهْلِ بَيْتِي وَ لَهُ مَا أَكَلَ حَتَّى يَظْهَرَ الْقَائِمُ ع مِنْ أَهْلِ بَيْتِي بِالسَّيْفِ فَيَحْيِيَهَا وَ يَمْنَعَهَا وَ يُخْرِجَهُمْ مِنْهَا كَمَا حَوَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ ص وَ مَنَعَهَا إِلَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا فَإِنَّهُ يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ<sup>۱</sup>] اشکال می کنند و هم در روایت عمر بن یزید [صحيحه أول عمر بن یزید: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَمِعْتُ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ الْجَبَلِ يَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ رَجُلٍ أَخَذَ أَرْضًا مَوَاتًا تَرَكَهَا أَهْلُهَا فَعَمَرَهَا وَ أَكْرَى أَتْنَاهَا وَ بَنَى فِيهَا بُيُوتًا وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَرًا قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسَقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ فِي حَالِ الْهَدَنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ ع فَلْيُؤَطِّنْ نَفْسَهُ عَلَى أَنْ تُوْخَذَ مِنْهُ<sup>۲</sup>] اشکال می کنند که مطلب عجیبی است زیرا ایشان روایات عمر بن یزید را قبول داشته اند.

و نیز اشکال دلالی می کنند که ذیل روایت عمر بن یزید قابل التزام نیست؛ زیرا در یک روایت بیان کرد: «إذا ظهر الحجة فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه» و اگر احیاء سبب ملکیت نباشد حداقل سبب اُحقیت در تصرف خواهد بود و معنا ندارد که بعد از ظهور، زمین از دست آن ها گرفته شود. و در روایت دیگر [صحيحه دوم عمر بن یزید: مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: رَأَيْتُ مِسْمَعًا بِالْمَدِينَةِ وَقَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع تِلْكَ السَّنَةَ مَالًا فَرَدَّهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ قَالَ فَقَالَ لِي إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وَلِيْتُ الْبَحْرَيْنِ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعِمِائَةَ أَلْفٍ دِرْهَمٍ وَ قَدْ جِئْتُكَ بِخُمْسِهَا بِثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ كَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ وَ أَنْ أَعْرِضَ لَهَا وَ هِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ أَوْ مَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمْسُ يَا

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۷۹.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۴۵.



أَبَا سَيَّارٍ إِنَّ الْأَرْضَ كُلَّهَا لَنَا فَمَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ لَنَا فَقُلْتُ لَهُ وَ أَنَا أَحْمِلُ إِلَيْكَ الْمَالَ كُلَّهُ فَقَالَ يَا أَبَا سَيَّارٍ قَدْ طَيَّبْنَا لَكَ وَ أَحْلَلْنَاكَ مِنْهُ فَضْمٌ إِلَيْكَ مَالِكَ وَ كُلُّ مَا فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ فِيهِ مُحَلَّلُونَ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَجْبِيهِمْ طَسْقُ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرَكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ أَمَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي غَيْرِهِمْ فَإِنْ كَسَبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يُخْرِجَهُمْ صَغْرَةً: " قَالَ عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ فَقَالَ لِي أَبُو سَيَّارٍ مَا أَرَى أَحَدًا مِنْ أَصْحَابِ الضِّيَاعِ وَ لَا مِمَّنْ يَلِي الْأَعْمَالَ يَأْكُلُ حَلَالًا غَيْرِي إِلَّا مِنْ طَيِّبٍ لَهُ ذَلِكَ<sup>۱</sup> ] بیان می کند «یا اباسیاری الارض کلها لنا و ما كان لنا من الارض فشیعتنا فيه محللون»: این قابل التزام نیست که بگوییم دیگران غاصب اند و لذا باید روایت دوم که راجع به «إني اصبت الغوص» بود را بر ارض بحرین حمل کنیم که ارضی بوده است که اهل بحرین با ولی مسلمین صلح کردند و از انفال شد؛ نه این که هر زمینی در عالم این حکم را دارد.

بعد ایشان فرموده است: چگونه می توان متلزم به ذیل روایت یعنی «فان کسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم الحجة فیاخذ الارض من ایدیهم و یخرجهم منها صغرة» شد؟! این مطلب با روایات دیگر منافات دارد که بیان کرده است حتی کفار هم اگر بر یک زمینی مسلط شوند و آن را احیاء کنند می توانیم آن زمین را از آن ها بخریم.

### بررسی کلام مرحوم ایروانی و مرحوم تبریزی

به نظر ما این فرمایش مرحوم ایروانی و مرحوم استاد اشکال دارد؛

۱- فرمودند: «خراج نفی ملکیت نمی کند»؛ به نظر ما این مطلب عرفی نیست و خراج عرفاً به معنای کرایه زمین است و خراج را از کسی می گرفتند که مالک زمین نبود؛ مثل اراضی مفتوحة عنوة که برای امام علیه السلام خراج می گرفتند به این خاطر که شخص مالک اراضی مفتوحة عنوة نیست. لذا وقتی امام علیه السلام در روایت ابی خالد کابلی و روایت عمر بن یزید می فرمایند نسبت به زمین های احیاء شده باید خراج داده بشود یا در روایت عمر بن یزید بیان می کند «عليه طسقتها»، ظهور عرفیش معنایی شبیه اجاره کردن زمین است و اینکه بگوییم شبیه یک ضریبه مالیه است عرفی نیست.

۲- مرحوم استاد فرمودند: «در روایت صحیحہ بیان شده است که اگر از رؤوس اهل ذمه جزیه گرفته شود دیگر از زمین های آن ها نمی شود جزیه گرفت و این روایت مربوط به جزیه است و لذا معلوم می شود خراج به معنای نفی ملکیت نیست»؛ این مطلب هم صحیح نیست زیرا بحث ما در اراضی انفال است و این روایت مربوط به اهل ذمه ای است که طوعاً مسلمان شده اند که اصلاً مالک خود آن ها هستند و شیخ طوسی نیز در فتاوایش بیان کرد که اراضی تحت ید کفار، در صورتی که طوعاً

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۱، ص ۴۰۸.

مسلمان شوند مال خود آن ها خواهد بود. لذا این که از زمین جزیه گرفته نمی شود دلیل نمی شود که بگوییم «پس معلوم می شود خراج به معنای نفی ملکیت نیست»؛ بلکه در هر کجا که خراج گرفته می شود ظاهر در این است که شخص، مالک زمین نیست که از او بابت زمین، خراج گرفته می شود.

علاوه بر این که دلیل ما فقط این روایت نیست بلکه دلیل ما روایت ابی خالد کابلی و روایت عمر بن یزید است که گفت «الارض کلها لنا و من احيا ارضا فليؤد الخراج الى الامام من اهل بيتي» و وقتی حضرت ظهور کرد زمین ها را از مخالفین و غیر شیعه در می آورد؛

۳- این که فرمودند: «مفاد روایت قابل التزام نیست» به نظر ما صحیح نیست و التزام به این مطلب هم مشکلی ندارد و وجهی ندارد که بگوییم قابل التزام نیست؛ در صحیحه ابی خالد کابلی بیان کرد که در زمان ظهور زمین را از غیر شیعه می گیرد و از شیعه نمی گیرد و روایت عمر بن یزید بیان می کند که خودش را آماده کند که زمین را از او بگیرند که به قرینه تفصیل در روایت ابی خالد کابلی، بر غیر شیعه حمل می شود و مراد از «مؤمنین» در روایت عمر بن یزید، مسلمین است. و قرینه دیگر بر این حمل، صحیحه دیگر عمر بن یزید است که بیان می کند قبل از ظهور از شیعه طسق گرفته نمی شود و بعد از ظهور زمین در دست شیعه باقی می ماند و از آن ها طسق گرفته می شود ولی کسب غیر شیعه از زمین -که ظاهراً زمین کشاورزی است- حرام است به این خاطر که خراج نمی دهند. این مطلب اشکالی ندارد که قابل التزام نباشد.

نکته: خراج و طسق به صورت مبلغ معینی است که هر ماه پرداخت می شود و این گونه نیست که یک نسبت مثل یک دهم باشد.

### نکته ای از کتاب اقتصادنا

در آخر این بحث مطلبی از کتاب اقتصادنا در تأیید این نظر که احیاء سبب ملکیت نمی شود بیان می کنیم؛ مطلب ایشان یک مقداری فنی است ولی نقل آن خالی از فائده نیست. مرحوم صدر در ملحق چهارم این کتاب فرموده اند دو روایت عمر بن یزید (ایشان سند روایت ابی خالد کابلی را ضعیف دانست) کالصریح در نفی ملکیت اند و لذا عرف روایاتی مثل «من أحيا ارضا مواتا فهي له» که ظاهر در ملکیت اند را بر لام أحقیق و اختصاص حمل می کند مانند «الجل للفرس». و تعبیر «أحق بها و هي لهم» هم عطف تفسیری است که اگر چه خلاف ظاهر است ولی با وجود نص صریح، عرف آن را حمل بر أحقیق می کند.

و اینکه امام ره فرمود این تعبیر از روایات دیگر اظهر است چون وقتی دو تعبیر آمده است تعبیر «وهی لهم» برای دفع شبهه

است که حق محض نیست و ملکیت هم وجود دارد؛ لکن گفته می شود در کنار این احتمال امام ره، احتمال عطف تفسیری بودن نیز وجود دارد که به خاطر نص روایات دیگر حمل بر همین عطف تفسیری می شود؛ و بر فرض تعارض کنند روایاتی که بیان می کنند همه زمین ها ملک امام علیه السلام است مخالف عامه است و لذا از باب «خذ بما خالف العامه» مقدم خواهد شد.

نکته: قبل از این که فرمایش آقای صدر را توضیح دهیم، می گوئیم که در مورد ملکیت بیان شده در روایت ابی خالد کابلی «الارض کلها لنا» چند احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که محقق ابروانی مطرح کرده است که مراد آن ملکیت تکوینیه است از باب «لله ملک السموات و الارض، لله ما فی السموات و الارض» که این احتمال انصافاً خلاف ظاهر است که مراد روایت این باشد که ائمه ولایت تکوینی بر زمین دارند تا اثر آن یک حکم تشریعی یعنی «فمن احیا ارضا من المسلمین فلیؤد الخراج الی الامام من اهل بیتی» باشد این که این اثر از آثار ولایت تکوینی باشد عرفیت ندارد و ولایت تکوینیه یعنی امام علیه السلام می تواند عالم را کن فیکون کند و مرده ها را زنده کند و زلزله ایجاد کند؛ که این کارها ربطی به حکم و اثر ذکر شده در روایت ندارد. خلاف ظاهر است که مراد از عبارت «ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده فحن الذین اورثنا الله الارض» ولایت تکوینیه باشد. یا مثلاً این حکم که در روایت عمر بن یزید بیان شده است «فلیوطن نفسه علی ان تؤخذ منه» چه ربطی به ولایت تکوینیه دارد.

احتمال دوم این است که مراد از «الارض کلها لنا» این باشد که حکم شارع اولاً و بالذات این است که اراضی موات ملک امام است و لکن با احیاء امام اذن داده که از ملکش خارج شود و ملک محیی شود ولی ملک که همراه با مالیات خراج است و به شکل متزلزل است و بعد از ظهور حجت برگردانده می شود؛ پس ملکیت اولیه با امام علیه السلام است اما امام در تملک به احیاء ملکیت متزلزله و مقرونه به دفع ضریبه خراج، اذن داده است.

این احتمال وجود دارد ولی با این که خراج بدهد که ظاهرش این است که کرایه بدهد جمع نمی شود و نیز با این که بگوئیم «کسبهم منها حرام» جمع نمی شود و وقتی می گوید کسب غیر شیعه در این زمین حرام است به این معنا خواهد بود که مالک نمی شوند. علاوه بر این که ملکیت متزلزل خلاف مرتکز عقلاء است و عرفیت ندارد.

نکته: طسق به معنای خراج است و به معنای عوارض نیست و عرفی نیست که بگوئیم ائمه از مردم عوارض زمین را می گرفتند.

مرحوم صدر فرمودند: روایات کالصریح در نفی ملکیت اند و لذا ملتزم به ثبوت اولویت تصرف می شویم. شبهه شده است که برخی از روایات هم کالصریح در اثبات ملکیت است؛ و قاعده ای داریم که اگر دو خطاب نص بودند مثل «یجب اکرام العالم» و «لایجب اکرام العالم» در صورتی که تعارض کنند به خطاب ظاهر مثل «اکرم العالم» رجوع می کنیم و فتوا به وجوب اکرام عالم می دهیم در حالی که اگر «لایجب اکرام العالم» بدون معارض می بود به خاطر آن «اکرم العالم» را بر استحباب حمل می کردیم ولی خطاب ظاهر طرف معارضه با نص نخواهد بود و بین قرینه و ذوالقرینه تعارضی نیست و اگر قرینه معتبره بر عدم وجوب ثابت شود از ظهور خطاب اکرم العالم رفع ید می کنیم. شبهه عام فوقانی «اکرم کل عالم» که بعد از تعارض دو خطاب خاص «اکرم العالم الفاسق» و «لا تکرّم العالم الفاسق» به عام فوقانی رجوع می شود.

شبهه این است که: در مقابل روایتین عمر بن یزید و روایت ابی خالد کابلی که کالصریح در نفی ملکیت زمین اند، روایاتی کالصریح در اثبات ملکیت زمین وجود دارد و بعد از تعارض و تساقط به ظهور روایتی «من أحيار أرضاً مواتاً فهي له» رجوع می کنیم.

و از جمله روایاتی که کالصریح در اثبات ملکیت است صحیحه عبدالله بن سنان است: **و رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُلِّ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ أَحْيَا أَرْضًا مَوَاتًا فَكَرَى فِيهَا نَهْرًا وَ بَنَى بُيُوتًا وَ غَرَسَ نَخْلًا وَ شَجَرًا فَقَالَ هِيَ لَهُ وَ لَهُ أَجْرُ بُيُوتِهَا وَ عَلَيْهِ فِيهَا الْعُشْرُ فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ أَوْ سِيلُ وَادٍ أَوْ عَيْنٌ وَ عَلَيْهِ فِيمَا سَقَتِ الدَّوَالِي وَ الْغَرْبُ نِصْفُ الْعُشْرِ**<sup>۱</sup> در این روایت بیان می کند که هر کسی زمینی را احیاء کند «هی له و له أجر بیوتها و علیه الزکاة» و این که بیان می کند زکات باید داده شود (که اگر با باران آبیاری شود یک دهم و اگر با دلو آبیاری شود یک بیستم است) صریح در این است که طسّق و خراج واجب نیست در حالی که روایتین عمر بن یزید و روایت ابی خالد کابلی صریح بودند در اینکه خراج لازم است. پس روایتین عمر بن یزید و روایت ابی خالد کابلی صریح در اثبات وجوب خراج بودند و صحیحه عبدالله بن سنان صریح در نفی وجوب خراج است یعنی اثبات ملکیت می کند و لذا تعارض و تساقط می کنند. توجه شود فرض این است که صحیحه عمر بن یزید از طریق عبارت «علیه طسّقها» اثبات کرد که شخص مالک زمین نیست حال در مقابل این روایت، روایت عبدالله بن سنان کالصریح در «لیس علیه طسّقها» است و بعد از تساقط به ظهور «من احیا أرضاً مواتاً فهي له» رجوع می کنیم.

روایت دیگر که صریح است صحیحه سلیمان بن خالد است: **عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ**

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۳، ص ۲۴۱.

أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْأَرْضَ الْخَرِبَةَ فَيَسْتَخْرِجُهَا وَيُجْرِي أَنْهَارَهَا وَيَعْمُرُهَا وَيَزْرَعُهَا مَا ذَا عَلَيْهِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ صَاحِبَهَا قَالَ فَلْيُؤَدِّ إِلَيْهِ حَقَّهُ.<sup>۱</sup> و صدقه به معنای زکات است یعنی فقط زکات به عهده اش می آید و طسق و خراج به عهده اش نمی آید.

روایت دیگر که صریح است صحیحہ معاویة بن وهب است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً بَائِرَةً فَاسْتَخْرِجَهَا وَ كَرَى أَنْهَارَهَا وَ عَمَرَهَا فَإِنَّ عَلَيْهِ فِيهَا الصَّدَقَةَ وَ إِنْ كَانَتْ أَرْضٌ لِرَجُلٍ قَبْلَهُ فَغَابَ عَنْهَا وَ تَرَكَهَا فَأَخْرَبَهَا ثُمَّ جَاءَ بَعْدُ يَطْلُبُهَا فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وَلِمَنْ عَمَرَهَا.<sup>۲</sup>

این سه روایت کالصریح در این است که فقط زکات واجب است یعنی طسق و خراج واجب نیست.

خلاصه جواب آقای صدر این است که: این روایات صراحتی در نفی خراج ندارند و شاید امام علیه السلام خراج را ذکر نکرده اند به این خاطر که برای شیعه تحلیل شده و برای غیر شیعه هم هر چند تحلیل نشده و باید خراج بدهند ولی سخن امام علیه السلام را گوش نمی دهند تا حضرت بیان کنند؛ و همین احتمال کافی است که تعبیر «علیه الزکاة» صراحت در نفی وجوب خراج نداشته باشد و لذا روایات دیگر می توانند اطلاق این روایات را تقیید بزنند و جمع عرفی دارند. و لقد اجداد فیما افاد فرحمة الله علیه.

ما نم یخواهیم بیشتر از این مقدار در اینجا بحث کنیم و لذا ادامه بحث اراضی متسعه را در جلسه آینده دنبال خواهیم کرد.

## جلسه ۵۹ (۹۸/۱۰/۲۸)

### مسأله ۱۷ (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة في الأراضی المتسعة اتساعاً عظيماً بحيث يتعذر أو يتعسر على الناس اجتنابها و إن لم يكن إذن من ملاكها بل و إن كان فيهم الصغار و المجانين بل لا يبعد ذلك و إن علم كراهة الملاك و إن كان الأحوط التجنب حينئذ مع الإمكان بحث راجع به اراضی متسعه بود و صاحب عروه فرمودند نماز در این اراضی حتی با علم به کراهت مالک جایز است؛ لکن مرحوم خوئی فرمودند دلیل بر جواز نماز در اراضی واسعه، سیره است و قدرمیتقن از سیره جایی است که علم به کراهت مالک نداشته باشیم.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۴۸.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۷۹.

آقای سیستانی فرمودند: دلیل ما بر جواز تصرف در اراضی واسع، سیره نیست (آقای سیستانی سیره را قبول داشتند لکن به جهت عدم اطلاق نسبت به فرض علم به کراهت مالک، ایشان دلیل دیگری ارائه کردند)؛ بلکه دلیل ما این است که رقبه زمین، ملک امام علیه السلام است و احیاء کننده زمین، فقط اولویت تصرف دارد و اثر اولویت تصرف این است که دیگران نمی توانند مزاحم شخص محیی شوند؛ لذا نماز خواندن در این زمین وسیع، به این جهت که عرفاً مزاحمت با صاحب زمین نیست، جایز است؛ البته رقبه زمین مال امام علیه السلام است و نیاز به رضایت حضرت دارد و لکن أدله تحلیل انفال و آنچه متعلق حق امام است اطلاق دارد و این رضایت از اطلاق أدله به دست می آید.

لکن ما در اطلاق أدله تحلیل نسبت به فرض علم به کراهت مالک، اشکال کرده و بیان کردیم که: اطلاق نداریم که بیان کند که اگر شخصی انفال را احیاء کرد یا حیازت کرد، امام علیه السلام راضی است که غیر محیی نیز در این زمین، تصرف کنند. و راجع به این مطلب آقای سیستانی که فرمودند «هیچ کس با احیاء مالک رقبه زمین نمی شود» عرض کردیم که ظاهر أدله همین است و علاوه بر ایشان مرحوم صدر و شاگردان ایشان نیز این مطلب را ذکر کرده اند و در بحث احیای موات در منهاج الصالحین هر دو شاگرد ایشان تصریح کرده اند که رقبه زمین ملک امام علیه السلام است و شخص محیی نسبت به این زمین، فقط حق پیدا می کند.

و اما این که در برخی کلمات مطرح شده است به این که محیی در مقابل امام ملکیتی ندارد؛ لکن در مقابل دیگران مالک زمین است، در حقیقت تعبیر دیگری است از آنچه دو شاگرد شهید صدر به آن تصریح کرده اند که «لایملک المحیی رقبه الارض بل رقبه الارض ملک الامام و انما یملک المحیی احیاء الارض» و تعبیر دیگری است از اینکه محیی مالک زمین نیست بلکه نسبت به زمین اولویت تصرف دارد. بعض معاصرین در کتاب الخمس و الانفال و همچنین در کتاب دراسات فی ولایه الفقیه برخلاف مشهور همین نظر را انتخاب کرده اند.

## بررسی لزوم اعراض برای ملکیت یا اُحقیّت محیی دوم

مرحوم خوئی راجع به این مطلب که اگر کسی زمین را رها کند و شخص دیگری آن را احیاء کند فرموده اند قرینه بر این است که انسان با احیاء زمین مالک نمی شود و نیز شخص دوم نسبت به زمین، أحق از شخص اول خواهد بود «ترکها و اخبها ثم جاء بعد من یعمرها» که این مطلب در روایت ابی خالد کابلی و روایت عمر بن یزید و برخی روایات دیگر وجود داشت؛ لکن امام ره فرموده اند تعبیر «ترکها و اخبها» در روایت ابی خالد کابلی و برخی از روایات دیگر، عرفاً به معنای اعراض است و وقتی شخصی از زمین اعراض می کند از ملکش خارج می شود.

مرحوم استاد این فرمایش مرحوم امام را تأیید کردند و فرمودند: تعبیر «ترکها و اخیارها» ظهور در اعراض دارد مخصوصاً در زمان قدیم که زمین ارزشی نداشته و وقتی زمینی را می گرفته و کشاورزی می کرد و آن را رها می کرد دیگر انگیزه ای نسبت به مالکیت زمین نداشت؛ مثل این که شخصی در بیابان با سنگها اجاقی درست کرده و روی آن غذا تهیه می پزد و بعد آن را رها می کند که ظهور عرفی آن اعراض است به این خاطر که این سنگ ها قیمتی ندارند و زمین هم در زمان قدیم چنین حالتی داشته است.

به نظر ما این مطلب خلاف ظاهر است و تعبیر «ترکها و اخیارها» اطلاق دارد و البته برخی گفته اند اگر سه سال ترک کند این تعبیر صدق می کند ولی به هر حال، در روایت اعراض نیامده است؛ و صرف رها کردن زمین به معنای اعراض نیست تا بگوییم روایت عرفاً به معنای اعراض است؛ مثلاً اگر شخص جوانی زمینی را با کشاورزی احیاء کرد و بعد از این که سن او زیاد شد و مخارجش تأمین شد کشاورزی را رها کرد به معنای اعراض از زمین نخواهد بود و لذا شخص مذکور اگر ببیند کسی این زمین را به چنگ خودش درآورده است شکایت می کند و بیان می کند که قصد فروش این زمین را داشته ام یا می گوید می خواستم این زمین را برای بچه هایم بگذارم تا روی زمین کار کنند.

و این طور نیست که به صرف کم بودن قیمت زمین، رها کردن آن عرفاً اعراض باشد؛ مگر همان زمان قدیم چیزهای دیگر چقدر قیمت داشته است که زمین را کم قیمت می دانیم؟! همه چیز در قدیم به همین شکل بوده است و مردم در قدیم پول اضافه و کارخانه نداشته اند بلکه همین که یک خانه کوچک و زمین کشاورزی و باغی داشته باشند کار می کردند و زندگی خود را می گذراندند.

و در صحیحہ معاویہ بن وهب نیز همین مطلب آمده است: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً بَائِرَةً فَاسْتَخْرَجَهَا وَكَرَى أَثْنَاهَا وَعَمَرَهَا فَإِنَّ عَلَيْهِ فِيهَا الصَّدَقَةَ وَإِنْ كَانَتْ أَرْضٌ لِرَجُلٍ قَبْلَهُ فَعَابَ عَنْهَا وَتَرَكَهَا فَأَخْرَبَهَا ثُمَّ جَاءَ بَعْدُ يَطْلُبُهَا فَإِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ وَلِمَنْ عَمَرَهَا» یعنی اگر شخصی زمین را احیاء کرد و بعد آن را رها کرد تا زمین خراب شد و شخص دیگری این زمین را احیاء کند حق اولویت پیدا می کند و زمین برای خدای متعال و احیاء کننده است و تعبیر «جاء بعد يطلُبها» این مطلب را می رساند که شخص اول از زمین خود اعراض نکرده است و تنها آن را رها کرده است تا به خرابی رسیده است.

لکن در صحیحہ سلیمان بن خالد چنین آمده است: «عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْأَرْضَ الْخَرِبَةَ فَيَسْتَخْرِجُهَا وَيَجْرِي أَنْهَارُهَا وَيَعْمُرُهَا وَيَزْرَعُهَا مَا ذَا عَلَيْهِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ صَاحِبَهَا قَالَ فَيُلَوِّدُ إِلَيْهِ حَقَّهُ»<sup>۱</sup> مراد از صدقه در روایت زکات است؛ در این روایت بیان می کند که اگر صاحب قبلی آن را می شناسد زمین را به او بدهد و لذا معلوم می شود صاحب قبلی آن با این که زمین را ترک کرده است و زمین به حالت خرابی در آمده است ولی اعراض نکرده است و گرنه تعبیر به «فإن كان يعرف صاحبها» نمی کرد و لذا ظاهرش این است که الآن هم صاحب قبلی اعراض نکرده است؛ البته مراد از «فليؤد إليه حقه» مجمل است و یا مراد، خود زمین است که باید به نفر اول برگردانده شود و یا مراد اجرت المثل است و به هر حال معلوم می شود که هنوز آن صاحب قبلی، مالک زمین است؛ لذا در این روایت با این که نفر اول زمین را رها کرده است ولی به این جهت که اعراض محقق نشده است هنوز زمین، متعلق به نفر اول است.

جواب این است که: اگر تعبیر «فإن كان يعرف صاحبها» قرینه باشد بر این که هنوز آن صاحب قبلی، مالک است به قرینه روایات دیگر مثل صحیحہ معاویة بن وهب، تعبیر «الارض الخربة» بر جایی حمل می شود که خرابی مستند به ترک زمین نباشد؛ توضیح این که گاهی نفر اول زمین را رها و ترک می کند و به این جهت منجر به خرابی می شود ولی گاهی زمین را ترک نمی کند بلکه به جهات دیگر مثل خشکسالی، ترس از حمله دشمن و امثال آن، زمین را ترک می کند و این ترک موضوع ملکیت با احیاء نیست زیرا «ترکها و أخربها» به معنای اهمال کاری است یعنی زمین را با این که می تواند آباد کند به حال خود رها بگذارد تا خراب شود؛ لذا اگر صاحب اول زمین را ترک نکرده است بلکه به جهت مشکلی آن زمین را رها کرده باشد همچنان نسبت به زمین حق خواهد داشت.

مرحوم خوئی در مصباح الفقاهه به این مطلب ملتزم شده اند که اگر عرفاً احیاء کننده، زمین را ترک کند و منجر به خرابی زمین شود در صورتی که شخص جدید، زمین را احیاء کند حق برای شخص جدید ثابت است.

### بررسی حکم زمین احیاء شده در فرض شراء و هبه

در منهاج الصالحین فرموده اند: در صورتی این مطلب را ملتزم می شویم که شخص اول با احیاء، زمین را مالک شده باشد ولی اگر سبب ملکیت شخص اول ارث و بیع و شراء و هبه و امثال ذلک باشد، ملکیت ولو بعد از خرابی زمین ثابت است و روایات مربوط به فرضی است که شخص اول با احیاء مالک شده باشد که اگر زمین رها کند و در احیای مجدد آن اهمال کند،

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۱۴۸.



شخص دوم با احياء مالک خواهد شد. (ایشان قول اُحقیّت تصرف را قبول ندارند و قائل اند شخص با احياء مالک زمین می شود)

به نظر ما عرف خصوصیتی نمی بیند که سبب ملکیت شخص قبلی، احياء یا ارث یا بیع و شراء یا هبه باشد و فرقی ندارد و در همه این موارد سبب اُول ملکیت، احياء است و مثلاً فرقی ندارد که شخص اُول احياء کند و آن را رها کند و دیگری آباد کند یا شخص اُول احياء کند و به ارث دیگری برسد و مورث زمین را رها کند و دیگری آن را آباد کند؛ عرف بین این ها فرقی نمی گذارد و منشأ ملکیت در همه این موارد احياء است.

و لذا همان طور که آقای سیستانی فرموده اند باید بگوییم این روایات راجع به ارض زراعیه است که اگر کسی زمین کشاورزی را مالک باشد حال یا با احياء خودش یا احياء دیگران و انتقال به او یا سببی از اسباب انتقال ملکیت مثل ارث و بیع و هبه، در صورتی که سهل انگاری کند و خودش زمین را احياء نکند و به دیگری نیز ندهد که آن را احياء مجدد کند، طبق روایات هر کسی که زمین را احياء کند نسبت به این زمین حق پیدا می کند؛ بلکه این فتوا باعث شود زمین های کشاورزی را رها نکنند. البته «ترکها» به معنای اهمال کاری است و لذا اگر آب برای کشاورزی نباشد اهمال کاری نخواهد بود ولی اگر اهمال کاری صورت گرفت بعید نیست که شخص جدید، حق احياء داشته باشد زیرا همه روایات راجع به زمین کشاورزی است مثلاً تعبیر «فاستخرجها و اجری انها را و یعمرها و یزرعها» مربوط به زمین کشاورزی است و نیز تعبیر «ثم جاء بعد من یعمرها و یجری انها را» مربوط به زمین کشاورزی است.

توجه شود که اطلاق «من احیا ارضا مواتا» نسبت به زمین مسکونی محل بحث نیست بلکه بحث در روایاتی است که تعبیر «فان ترکها و اخریها ثم جاء بعد من یعمرها - فمن احیا ارضا من المسلمین فلیعمرها و لیؤد خراجها الی الامام من اهل بیتی و له ما اکل منها» است که راجع به ارض زراعیه است و مثلاً تعبیر «له ما اکل منها» در مورد خانه مسکونی صدق نمی کند و این تعبیر به اجاره مسکن ربطی ندارد و مربوط به محصول زمین است. و تعبیر «کری انها را» شامل نهی که در خانه مسکونی قرار دارد نمی شود زیرا تعبیر «من یستخرجها و یجری انها را و یعمرها و یزرعها فان الارض لله و لمن عمرها» ظهوری بیش از ارض زراعیه ندارد.

مرحوم خوبی فرموده است تفاوت گذاشتن بین احياء و ارث بعد از احياء و شراء بعد از احياء خلاف متفاهم عرفی است. و به نظر ما نیز بعید نیست که عرف از تعبیر «محبی» در روایات الغای خصوصیت کرده و آن را شامل مشتری و موهوب له و مورث بداند؛ و اگر الغای خصوصیت هم قبول نشود لکن حداقل باید این مطلب قبول شود که این حکم مختص به ارض

زراعیه است و شامل مطلق ارضی که با احیاء به ملکیت در آمده است که مرحوم خویی فرموده اند نمی شود؛ لذا اگر شخصی در بیابان با ساختن خانه در آن، آن را آباد کرد در صورتی که «فترکها و اخیارها» شود دیگری حق ندارد آن را با احیاء برای خود قرار دهد و حکم روایت تنها مختص به ارض زراعیه است.

### بررسی استفاده جواز تصرف در اراضی متسعه از روایات

مطلب دیگر راجع به فرمایش آقای سیستانی است که فرمودند «اراضی متسعه مانند باقی اراضی با احیاء ملک افراد نمی شود و فقط حق اولویت پیدا می کنند و مزاحمت با محیی نباید صورت بگیرد و چون نماز خواندن در زمین، مزاحمت با محیی محسوب نمی شود جایز خواهد بود» به نظر ما ظاهر روایات این است که احیاء کننده به حسب متعارف عرفی نسبت به زمین حق پیدا می کند و باید ببینیم که عقلاء با افرادی که زمین را احیاء می کنند چگونه معامله می کنند؛ به تعبیر دیگر از روایات بیش از این استفاده نمی شود که رقبه زمین مال امام علیه السلام است به لحاظ این که باید طسّق بدهند ولو بر شیعه در عصر غیبت حلال شده است (که آقای سیستانی نیز در احیاء الموات منهاج الصالحین همین را فرموده است که احیای زمین موات موجب اولویت تصرف می شود و زمین بر ملک امام باقی است ولی حضرت کرایه زمین را بر مؤمنین در عصر غیبت حلال کرده است) و عقلاء فقط این مقدار از ارتکازشان ردع شد که رقبه زمین مال امام است و اگر امام طسّق بخواهد باید پرداخت کنید؛ اما این که بیاییم بگوییم که دیگران فقط حق مزاحمت با نفر اول که حق اولویت دارد را ندارند از روایات استفاده نمی شود.

لذا به نظر ما -همان گونه که آقای وحید زمانی قائل بودند- زمین ملک امام است و احیاء سبب ملکیت نمی شود و تنها سبب اولویت تصرف می شود اما به نحوی که عرفا همان آثار ملکیت را بار می کنند؛ یعنی فقط نسبت به امام، شخص محیی مالک رقبه زمین نیست ولی خلاف ارتکاز عقلاء است که دیگران بگویند این زمین مال تو نیست و تو حق تصرف داری و ما مزاحم تو نیستیم؛ و از این روایات ردع از این ارتکاز عقلاء استفاده نمی شود.

و لذا به نظر ما دلیل بر جواز نماز در اراضی متسعه سیره است و قدرمقیّن از سیره جایی است که علم به کراهت مالک نداشته باشیم.

نکته: با توجه به این که مالک اصل امام معصوم است در صورتی که امام، زمین را به شخصی ببخشد بدون نیاز به احیاء، مالک خواهد شد و لذا کسانی مثل بعض تلامذه مرحوم صدر در منهاج الصالحین که قائلند مراد از امام در روایات، اعم از امام معصوم یا حاکم عادل است در صورتی که حاکم اسلامی زمینی را ولو زمین موات، به شخصی تملیک کند دیگر نیاز به احیاء

نخواهد داشت؛ ولی اگر مراد از امام، امام معصوم باشد تنها راه ملکیت، احیاء در اراضی موات و حیازت در اراضی عامه بالأصالة خواهد بود.

### بررسی حکم تصرف در اراضی متسعه مربوط به قصر

صاحب عروه در ادامه مسأله جواز نماز در اراضی متسعه فرموده اند: حتی در صورتی که بدانیم مالک این اراضی متسعه صغار یا مجانین اند همچنان می توانیم در آن نماز بخوانیم.

مرحوم خویی فرموده اند: این مطلب صحیح نیست و اگر شخص متصرف بداند ملک صغار است و بداند که ولی شرعی مثل پدر، جد پدری ندارد نمی تواند در آن زمین نماز بخواند. بلکه اگر شک وجود داشته باشد که این زمین، ملک طفل است یا ملک بالغ است سیره بر این بوده است که تحقیق نمی کرده اند و نیز اگر بداند که زمین ملک طفل است و این طفل ولی دارد سیره بر این بوده است که می گفتند ان شاء الله ولی این طفل راضی است و به احتمال راضی نبودن ولی طفل، اعتنا نمی کردند چون همین که فعلی برای طفل مفسده نداشته باشد برای اجازه دادن توسط ولی، کافی است و نماز خواندن هم مفسده ای برای طفل ندارد؛ ولی اگر بداند که این زمین ملک طفل است و ولی قهری هم ندارد (ولی قهری یعنی آب یا جد) و فقط ولی اختیاری دارد که حاکم شرع است، در این صورت ولی اختیاری باید مصلحت مولی علیه را رعایت کند و عدم مفسده کافی نیست «لا تقرّوا مال الیتیم إلا بالتی هی أحسن» و نماز خواندن دیگران در اراضی متسعه متعلق به اطفال هر چند مفسده ندارد ولی مصلحتی نیز برای آن ها ندارد و وجود سیره بر تصرف در این فرض حتی از یک متدین ثابت نیست تا چه رسد به این که سیره متشرعه باشد؛ البته سیره انسان های بی مبالات وجود دارد ولی فایده ای ندارد.

بعد مرحوم خویی فرموده است: حتی اگر شک کنیم که این طفل، ولی قهری دارد یا ولی او حاکم شرع (ولی اختیاری) است، تصرف جایز نخواهد بود و تنها در فرضی که علم وجود دارد که ولی طفل، ولی قهری یعنی اب و جد است تصرف جایز است. و به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی فرمایش متینی است.

### بررسی اختصاص جواز تصرف به عسر و حرج

آخرین مطلبی که در این مسأله است این است که: صاحب عروه فرموده اند جواز تصرف در این اراضی متسعه در جایی است که اجتناب از آن سخت باشد.

به نظر ما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا سیره متشرعه اعم است و لذا هر چند در هنگام سفر، انسان می تواند به روستا یا شهر برگردد و لزومی ندارد در زمین های کنار مبدأ سفرش نماز بخواند ولی با این حال سیره بر این بوده است که در همین زمین ها نماز می خوانده اند و با وجود امکان برگشت و عدم سختی، به روستا بر نمی گشتند و لذا انصافا بعید نیست که این سیره دائر مدار عسر و حرج نوعی یا شخصی نباشد. و هر چند سیره دلیل لبی است و باید به قدرمتیقن آن اخذ شود ولی ما یک مقدار وثوق داریم که سیره بیشتر از قدرمتیقن است. و این ادعای مرحوم خوبی ادعای بعیدی نیست.

## مسأله ۱۸

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع عدم العلم بالكراهة كالأب والأم والأخ والعمة والخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته والصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا

مسأله دیگر راجع به خانه افرادی است که آیه شریفه اکل از آن ها را جایز کرده است: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>۱</sup> «ما ملکتم مفاتحه» مثل این که همسایه کلید خانه را به شما داده است.

صاحب عروه می فرماید: نماز خواندن در خانه کسانی که آیه از آن ها اسم برده است در صورتی علم نداشتن به کراهت مالک، جایز است.

بحث اول در این مسأله راجع به جواز اکل است که محدوده آن چه مقدار است و بحث دوم راجع به جواز نماز خواندن در این خانه ها است.

## جلسه ۶۰ (۹۸/۱۰/۲۹)

## مسأله ۱۸

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع عدم العلم بالكراهة كالأب والأم والأخ والعمة والخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته والصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا

۱ سوره نور، آیه ۶۰.

بحث راجع به آیه شریفه بود: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مُفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>۱</sup> و این آیه مربوط به تجویز

أكل طعام از خانه های پدر، مادر، برادر، خواهر، عمو، عمه، دایی، خاله، خانه‌ای که کلید آن به دست ماست و یا خانه دوستان، است؛ عرض کردیم تارة در حکم جواز اكل بحث می شود که مطلق است یا نه، و بحث دیگر راجع به وجود ملازمه عرفی بین جواز اكل و جواز نماز در این خانه ها است.

### جواز اكل از بیوت مذکورین در آیه

مشهور راجع به جواز اكل فرموده اند: طبق این آیه اكل طعام از بیوت افرادی که در آیه نامشان ذکر شده است جایز است به شرط این که علم به کراهت مالک نداشته باشیم. و برخی ظن به کراهت مالک را ملحق به علم به کراهت مالک کرده اند مثل خود صاحب عروه که فرموده است: «بل یشکل مع ظنّها ظن الكراهة ایضاً»

### وجه عدم ذکر بیوت دختر و پسر در آیه

البته در این آیه شریفه «بیوت ابناءکم و بناتکم» وجود ندارد که برخی در توجیه عدم ذکر آن، گفته اند: بیوت فرزندان ملحق به بیوت خود انسان است و تعبیر «بیوتکم» در آیه، عرفاً یا به الغای خصوصیت و فحوا از اكل از بیوت ابناء، حتی نسبت به بیوت بنات بعید نیست صدق کند.

### مراد از بیوت عمت و بیوت خالات

و البته بیوت بنات، خانه داماد است لکن مثل بیوت عمت و خالات است و مراد از بیوت عمت و خالات این نیست که خانه برای آن ها است و سندش به نام آن ها زده شده است بلکه ممکن است بیت شوهر عمه و شوهر خاله باشد که متعارف هم همین است و لزومی ندارد که مالکیت طعام برای عمه باشد؛ مثل حجرات نساء نبی که آیه تعبیر به «و قرن فی بیوتکن» می کند

در حالی که بیت، مملوک نساء نبود و تنها مخصوص به آن ها بود. و مراد از «بیت» خانه و دار نیست بلکه مراد از آن اتاق است و ممکن است شوهر عمه چند زن داشته باشد و یک اتاقش را به عمه اختصاص داده باشد.

### بررسی شمول آیه نسبت به عموی پدر و جد

مطلب دیگر این است که: ظاهر پدر یا عمو یا عمه یا خاله یا دایی این است که بدون واسطه باشد و اطلاق عمو شامل عموی پدر نمی شود و اطلاق پدر شامل جد نمی شود و شمولیت نیاز به قرینه دارد؛ مثلاً تعبیر «لاتتکحوا ما نکح آبائکم» قرینه دارد که آب شامل جد نیز می شود ولی در احکام دیگر که مربوط به «آب» است تا قرینه نباشد شامل «جد» نخواهد شد؛ مثلاً حکم «لایمین للولد مع والده» و نیز حکم وجوب اطاعت از پدر و مادر شامل جد و جده نمی شود. و تعبیر «صدیقکم» بر عموی پدر و جد و أمثال آن صدق نمی کند؛ زیرا چه بسا شخصی جوان باشد و عموی پدر او نود ساله باشد که دوستی در کار نخواهد بود لذا عموی پدر لزوماً «صدیق» نیست. پس در صورتی که قرینه خاصه نباشد قدرمتیقن آن پدر بدون واسطه و عموی بدون واسطه است.

### بررسی معنای صدر آیه

مطلب سوم این است که: در صدر آیه بیان می کند «لیس علی الاعمی حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی المریض حرج و لا علی انفسکم» و معنای عبارت آخر یعنی «لیس علی انفسکم حرج ان تاكلوا من بیوتکم» مشخص است اما معنای صدر آیه و ارتباط صدر با ذیل مشخص نیست و علما در معنای صدر آیه اختلاف دارند؛ در مجمع البیان پنج معنا برای این جمله در این آیه ذکر کرده است:

### احتمال اول (عدم اشکال در هم غذا شدن با افراد ناتوان)

احتمال اول از ابن عباس و فراء نقل شده است: در ابتدای اسلام، مردم از هم غذا شدن با اعمی و مریض و أعرج اباء داشتند؛ البته نه به این خاطر که خوششان نمی آمده که با آن ها هم غذا شوند بلکه به این خاطر که می ترسیدند که اگر با آن ها هم غذا شوند حق آن ها ضایع شود و مثلاً اعمی چشم ندارد و لذا غذای خوب را خودمان می خوریم و غذای غیر مناسب را به او می دهیم یا أعرج نمی تواند راحت بنشیند و غذا بخورد و لذا مجبور می شود چند لقمه بخورد و کنار بکشد ولی ما راحت می نشینیم و غذا می خوریم و مریض هم حال ندارد و در غذا به صورت کامل همراهی نمی کند. خلاصه این که ابن عباس و

فراء فرموده اند مراد از «لیس علی الاعمی حرج و لا علی المریض حرج و لا علی الاعرج حرج و لا علی انفسکم ان تاكلوا» این است که حرجی نیست با این ها هم غذا شوید.

به نظر ما این احتمال اول خلاف ظاهر است؛ زیرا در این صورت آیه باید چنین می گفت «لیس علیکم حرج ان تاكلوا مع الاعمی و الاعرج و المریض» در حالی که آیه این گونه نمی گوید و لذا این احتمال، عرفی نیست. و البته طبق این معنا، ارتباط صدر با ذیل مشخص نمی شود و در صدر می گوید هم غذا شدن با این افراد اشکال ندارد و بعد می فرماید خودتان هم می توانید به خانه پدران و عموهایتان بروید و از غذای آن ها بخورید؛ یعنی ذیل آیه مربوط به جواز اکل است و ربطی به هم غذا شدن با دیگران ندارد.

### احتمال دوم (ذکر خاص قبل از عام)

احتمال دوم از سعید بن مسیب و زهری نقل شده است: وقتی مسلمان ها به جنگ می رفتند این افراد ناتوان در شهر می ماندند و مسلمان ها کلید منزل خود را به آن ها می دادند و می گفتند هر چه می خواهید از منزل ما میل کنید «قد احللنا لکم ان تاكلوا مما فی بیوتنا»؛ لکن این افراد ناتوان، انسان های خوبی بودند و با خود می گفتند که وقتی مسلمان ها غائب اند چگونه غذاهای آن ها را بخوریم «لاندخلها و هم غیب، فنفی الله عن الزمنی الحرج فی اکلهم من بیت اقاربهم» و آیه بیان می کند که اشکال ندارد و صدر آیه ذکر خاص قبل از عام است یعنی اگر شخصی مریض و اعمی و اعرج باشد و دوستان یا نزدیکان او به جنگ می روند و کلید خانه را به آن ها می دهند می توانند از منزل آن ها استفاده کنند و بعد عام را ذکر می کند که نه تنها مریض و اعمی و اعرج بلکه جواز اکل از بیت اقارب برای هر کسی ثابت است و تعبیر «انفسکم» شامل مریض و اعرج و اعمی و غیر این موارد می شود.

### احتمال سوم (مربوط به شرکت در جهاد)

احتمال سوم از ابن زید و حسن بصری و جبائی نقل شده است: صدر آیه مربوط به جهاد است و بیان می کند که ترک جهاد برای اعمی و اعرج و مریض اشکال ندارد و ذیل آیه یک جمله مستأنفه را بیان می کند که مربوط به جواز اکل از برخی بیوت است.

### احتمال چهارم (عدم اشکال در هم غذا شدن با افراد توانمند)

احتمال چهارم از سعید بن جبیر و ضحاک نقل شده است: اعمی و اعرج و مریض به این خاطر که دیگران خوششان نمی آمد با این ها هم غذا شوند، دوست نداشتند با دیگران هم غذا شوند؛ لذا آیه بیان می کند که از غذا خوردن با افراد صحیح به این خاطر که ممکن است خوششان نیاید، دوری نکنید بلکه با آن ها هم غذا شوید. طبق این احتمال نیز، صدر آیه ارتباطی با ذیل پیدا نمی کند.

### احتمال پنجم (عدم اشکال در همراه بردن افراد ناتوان به خانه مذکورین در آیه)

احتمال پنجم از مجاهد نقل شده است: وقتی مردم به خانه پدران خود می رفتند اگر در راه یک شخص اعمی یا مریض یا اعرجی می دیدند او را نیز به خانه پدر خود می برد و این اشخاص ناتوان می گفتند که این آقا، پدر یا عموی این شخص است و عموی ما نیست و لذا نباید غذا بخورم. آیه بیان می کند که اشکال ندارد در صورتی که شخصی به خانه عمو یا عمه یا خاله و أمثال آن می رود اشکالی ندارد که اعمی و مریض و اعرج طفیلی شوند و با این شخص به خانه آن ها بروند. طبق این احتمال، صدر آیه با ذیل آیه مرتبط می شود.

### عدم بطلان احتمال سوم

به نظر ما هیچکدام از این احتمالات تعیین ندارد و حتی ممکن است مراد آیه احتمال سوم و بحث جهاد باشد و هیچ نوع ارتباطی با ذیل آیه نداشته باشد و نمی توان سیاق را قرینه بر ارتباط صدر و ذیل دانست زیرا قرینه سیاق در قرآن مشکل است و معلوم نیست که آیات یکجا نازل شده باشد؛ مثلاً از روایات استفاده می شود که صدر آیه «و أتموا الحج و العمرة» در مدینه و ذیلش در مکه نازل شده است یعنی ادامه آیه در حجة الوداع نازل شده است که «و أتموا الحج و العمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدى و لاتحلّقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله» زیرا عمره در مدینه نازل شده است و حج تمتع در حجة الوداع بوده است؛ و البته صدر آیه که در مدینه نازل شده بود در مکه تکرار شده است و در ادامه آن، ذیل آیه بیان شده است ولی این تکرار موجب اتحاد سیاق نخواهد شد و چه بسا صدر آیه محل بحث مربوط به جهاد بوده است و با همین مضمون تکرار شده است و در ادامه آن بحث جواز اكل از برخی بیوت بیان شده است.

### نتیجه بحث

به هر حال مراد از صدر آیه روشن نیست ولی ذیل آیه مشخص است و اجمال صدر آیه لطمه ای به معنای ذیل نمی زند.



## بررسی لزوم شاهد حال بر رضایت در حلیت تصرف

مشهور در رابطه با جواز اکل از بیوت این افراد فرموده اند: اکل حتی در صورتی که شاهد حالی بر رضای مالکین وجود نداشته باشد، جایز است؛ معاصرین در این مطلب مشهور اشکال نکرده اند و تنها بعض معاصرین در تعلیقه عروه اشکال کرده و فرموده اند: «الاحوط الاقتصار علی صورة شهادة الحال بالرضا و الفرق بینهم و بین غیرهم صغروی<sup>۱</sup> ای یشهد الحال غالباً برضاهم» یعنی به نظر ایشان این آیه صغرای شاهد حال به رضایت مالک را بیان می کند و خصوصیتی ندارد.

به نظر ما این مطلب صحیح نیست؛ مثلاً الآن به خاطر کم شدن ارتباطات، دیگر شاهد حالی در تمام این مذکورین وجود ندارد که راضی به جواز اکل اند؛ حال اگر در مورد خانه پدر و مادر شاهد حال وجود داشته باشد، ولی ممکن است دیگر در مورد خانه خاله و عمه و عمو و دایی شاهد حالی در کار نباشد و نیز الآن صداقت ها پولی شده است و صدیق بودن شاهد حال بر رضایت به تصرف نیست. الآن به گونه ای شده است که اگر بخواهی کتاب دوست خود را از جلوی او برداری اگر از او اجازه گرفته نشود ناراحت می شود و دوست خود را بی ادب می شمرد. و نیز اگر کسی کلید خانه را به همسایه بدهد و مسافرت برود در این زمان شاهد حالی وجود ندارد که این شخص راضی به تصرف همسایه است. و معنای این اشکال این است که در آن زمان این گونه بوده است و الآن چنین شاهد حالی وجود نخواهد داشت.

و انصافاً این معنا، خلاف اطلاق آیه است و در آیه ذکر نشده است که باید شاهد حال بر رضایت وجود داشته باشد و روایات نیز اطلاق دارد و لذا وجهی ندارد مقید به خصوص شاهد حال به رضایت، کنیم.

در صحیح حلی می فرماید: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ - لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ قُلْتُ مَا يَعْنِي بِقَوْلِهِ - أَوْ صَدِيقِكُمْ قَالَ هُوَ وَاللَّهُ الرَّجُلُ يَدْخُلُ بَيْتَ صَدِيقِهِ فَيَأْكُلُ بَغَيْرِ إِذْنِهِ.<sup>۱</sup> که تعبیر «فَيَأْكُلُ بَغَيْرِ إِذْنِهِ» اطلاق دارد.

<sup>۱</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۲۷۷.

## بررسی اختصاص اکل به موارد قابل فساد

صدوق در مقنع فرموده است: و لا بأس أن تأكل من بيت أخيك و أبيك و صديقك ما تخشى عليه الفساد من يومه بغير إذنه، مثل: البقول، و الفواكه، و البطيخ<sup>۱</sup> یعنی به نظر صدوق تنها اکل چیزی هایی جایز است که خوف داری اگر بماند خراب می شود (مراد از بطیخ، هندوانه یا خربزه است و از بطیخ تعبیرهای مختلفی می شود).

این کلام صدوق نیز خلاف اطلاق آیه و نیز خلاف اطلاق معتبره زراره است (در سند روایت موسی بن بکر است ولی به این جهت که مروی عنه صفوان است معتبر می دانیم): **عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ - أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ قَالَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ سَمَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي هَذِهِ آيَةِ تَأْكُلُ بَغِيرَ إِذْنِهِمْ مِنَ الثَّمَرِ وَ الْمَادُومِ وَ كَذَلِكَ تَطْعُمُ الْمَرْأَةُ مِنْ مَنْزِلِ زَوْجِهَا بَغِيرَ إِذْنِهِ فَأَمَّا مَا خَلَا ذَلِكَ مِنَ الطَّعَامِ فَلَا<sup>۲</sup>** در این روایت خرما را ذکر می کند در حالی که خرما مخصوصاً خرمای خشک یا نیمه خشک، فاسد نمی شود. و مراد از مَادُوم چیزی است که همراه نان خورده می شود و در صحاح می گوید «مثل الخل و اللحم و الدهن» یعنی اگر همراه نان، گوشت خورده شود آن گوشت، ادام است و اگر سرکه یا روغن یا نمک همراه نان خورده شود آن ها ادام خواهند بود (که برخی از این ها فاسد نمی شوند)

## اختصاص اکل به طعام های متعارف

البته ممکن است به این روایت استدلال شود بر این که اکل مطلق طعام جایز نیست زیرا تعبیر به «تأكل بغير إذنهم من الثمر و المادوم و كذلك تطعم المرأة من منزل زوجها بغير إذن» دارد یعنی فقط اکل طعام های متعارف جایز است و نیز می توان به میوه های متعارف و غذاهای متعارف تعدی کرد؛ اما نمی تواند موز و آناناسی که برای مهمان درجه یک خود گذاشته اند را از یخچال بردارند و بخورند. لذا با این روایت می توان تقیید زد که تنها اکل طعام های متعارف و نان و ادام جایز است ولی آناناس که همراه با نان خورده نمی شود یا غذاهای اعیانی و گران قیمت، اکلش جایز نیست. البته مطلب صدوق در فقه الرضا ذکر شده است: **و لا بأس للرجل أن يأكل من بيت أبيه و أخيه و أمه و أخته و صديقه ما يخشى عليه الفساد من يومه بغير إذن** مثل البقول و الفاكهة و أشباه ذلك<sup>۳</sup> لکن معلوم نیست فقه الرضا کتاب روایت باشد و شاید

۱ المقنع، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۷۱.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۲۷۷.

۳ الفقه - فقه الرضا، ص: ۲۵۵

کتاب تألیف باشد و بخشی از آن رساله ابن بابویه به فرزندش است که به پدر خود اعتماد کرده است که حتماً بر اساس متون روایی نوشته است و لذا از این جهت او نیز این مطالب را نوشته است. آقای سیستانی در رابطه با کتاب فقه الرضا فرموده اند: این کتاب، رساله ابن بابویه است؛ لکن به نظر ما ظاهراً تمام این کتاب، رساله ابن بابویه - پدر صدوق - نیست زیرا این گونه تعبیر می کند که «سألت ابي العالم قال ابي العالم» در حالی که پدر ابن بابویه که جد صدوق می شود، از علما نبوده است و ظاهر «سألت ابي العالم» این است که سؤال کردیم و او جوابی داد که معتبر بود. و ظاهراً این کتاب یک تلفیقی از بعض احادیث و کتاب شلمغانی و کتاب رساله صدوق است که جمع آوری کرده اند و اسم آن را فقه الرضا گذاشته اند. و بر فرض این کتاب، کتاب حدیث باشد سند نداشته و اعتبار ندارد.

در اینجا کلمات برخی بزرگان راجع به آیه را نقل کرده و مورد بررسی قرار می دهیم؛

### بررسی کلام فاضل سیوری

فاضل سیوری در کنزالعرفان فرموده اند: اُكل از بیوت مذکورین در آیه به شرط عدم کراهت مالک و عدم اسراف در تصرف، جایز است. و این که برخی فقهاء گفته اند که شرط جواز اُكل این است که دخول به منزل اُقرباء به اذن باشد و تنها اُكل نیاز به اذن ندارد، صحیح نیست زیرا آیه مطلق است و لذا حتّی اگر کسی در خانه نباشد و شخص بدون اذن وارد خانه شود اُكل جایز خواهد بود. و جبائی از علمای عامه گفته است که این آیه با روایت «لایحل مال امرء مسلم إلا بطیبة نفسه» منسوخ است. به نظر ما وجهی ندارد که این آیه با این روایت منسوخ باشد. و به نظر ما اذن دخول به خانه، در تصرف نسبت به غذا شرط نیست زیرا اگر بنا باشد این اذن شرط باشد دیگر بین افراد مذکور در آیه و غریبه های دیگر فرقی نخواهد بود در حالی که ظاهر استثنای موارد مذکور این است که این موارد با بقیه تفاوت دارند و لذا آیه اخص از روایت خواهد بود. و البته روایت «لایحل» در حجة الوداع نازل شده است و اگر بحث نسخ مطرح شود باید روایت، آیه را نسخ کند لکن این مطلب صحیح نیست و آیه روایت را تخصیص می زند؛ به تعبیر بهتر و صحیح تر، آیه نمی گوید طیب نفس معتبر نیست بلکه آیه یک اصل تعبّدی به نام أصالة القرابة در مورد مذکورین ایجاد کرده است که اصل تعبّدی بر کشف از رضای مالک است و لذا اگر علم به عدم رضای مالک پیدا شود تصرف جایز نخواهد بود ولی اگر احتمال رضای مالک داده شود حجت تعبّدی بر طیب نفس وجود خواهد داشت؛ لذا اصلاً آیه مخصص روایت «لایحل» نیست بلکه حجت تعبّدی بر طیب نفس موارد مذکور در آیه است. نکته: جواز اُكل در آیه اطلاق دارد و شامل دخول با اذن یا دخول بدون اذن می شود؛ و اُكل در بیت جایز است ولی اگر لقمه ای در دهانش باشد و به کوچه بیاید اُكل آن نیز جایز است و لازم نیست آن را بیرون بیندازد و مهم ظهور عرفی اُكل در بیت

است و لذا نمی تواند مثلاً یک کیلو پسته از خانه این افراد بردارد و آن را بیرون بخورد. آیه مربوط به اُکل در داخل بیت است و در روایت صحیحیه نیز تعبیر «الرجل یدخل بیت صدیق» ذکر شده است.

## مراد از صدیق در آیه

فاضل سیوری در کنزالعرفان راجع به صدیق فرموده اند: حکى عنه عليه السلام «أ یدخل أحدکم یده إلى کمّ صاحبه أو کیسه فیأخذ منه؟ فقالوا لا قال فلستم بأصدقاء»<sup>۱</sup> [أبو علی الأشعری عن مُحَمَّد بن عَبْدِ الْجَبَّار عن ابْنِ فَضَّالٍ عن عُمَر بنِ أَبَانَ عن سَعِيد بنِ الْحَسَنِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ أ یجیءُ أَحَدُکُمْ إِلَى أَخِيهِ فیدخلُ یدَهُ فی کیسه فیأخذُ حاجته فلا یدفعه فَقُلْتُ مَا أَعْرِفُ ذَکَ فینَا فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ فَلَا شَیْءَ إِذَا قُلْتُ فَالْهَلاکُ إِذَا فَقَالَ إِنَّ الْقَوْمَ لَمْ یُعْطُوا أَحْلَامَهُمْ بَعْدُ]<sup>۲</sup> عده ای خدمت امام علیه السلام عرض کردند که ما با هم دوست هستیم، حضرت فرمود آیا در جیب یکدیگر برای برداشتن پول بدون اجازه دیگری دست می کنید؟ گفتند نه، حضرت فرمودند پس شما هنوز دوست نیستید.

سند این روایت ضعیف است و ظهور ندارد در این که بگوید آیه شامل شما نمی شود بلکه به صدد بیان این مطلب است که این دوستی، دوستی کامل و حقیقی نیست و اوج صداقت این است که بدون اجازه از کیسه همدیگر پول بردارید. و آیه مطلق بوده و اگر اوج صداقت نیز نباشد «صدیقکم» صدق می کند.

## بررسی اشتراط جواز اُکل به عدم اسراف

مرحوم راوندی در فقه القرآن فرموده است: «لأبأس بالاکل من بیوت من ذکره الله بغیر اذنهم قدر حاجتهم من غیر اسراف»؛ در حالی که آنچه در روایت بیان شده است «ما لم تفسده» است یعنی نباید افساد صورت بگیرد و مال افراد مذکور تضییع شود. اما اسراف در اُکل به معنای پرخوری است و دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد؛ یعنی گاهی شخصی اشتها دارد و با این که رژیم هم دارد دو ظرف غذا می خورد که زیاده روی است ولی قصد تضییع ندارد؛ لذا اطلاق آیه شامل این اسراف به معنای لغوی می شود؛ هر چند شامل اسرافیه که از آن در قرآن نهی شده است و همراه با تضییع مال است نمی شود.

<sup>۱</sup> کنز العرفان فی فقه القرآن، ج ۲، ص: ۳۱

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۱۷۳.

## جلسه ۶۱ (۹۸/۱۰/۳۰)

## مسأله ۱۸

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع عدم العلم بالكراهة كالأب والأم والأخ والعمة والخال و  
العمة والخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا

بحث راجع به جواز اكل از بيوت افرادی بود که در آیه شریفه سوره نور ذکر شده است: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>۱</sup>

مطالبی را در این رابطه عرض کردیم:

## مراد از صدر آیه

مطلب اول این بود: مراد از صدر آیه چیست؟ پنج احتمال از کتاب مجمع البیان ذکر شد؛ احتمال دیگری نیز وجود دارد که شاید در مجمع البیان با صراحت گفته نشده باشد و ما در جلسه قبل به این معنا اشاره کردیم که شاید صدر آیه از باب ذکر خاص قبل از عام باشد و ملاحظه کردیم صدر آیه در کتاب المیزان نیز به این شکل معنا شده است؛ یعنی آیه بیان می کند برای اعمی و اعرج و مریض بلکه همه مردم جایز است که از خانه پدران، مادران، عموها، عمه ها و بقیه افراد مذکور در آیه، غذا بخورند و اگر اعمی و اعرج و مریض هم ذکر نمی شود تعبیر «لیس علی انفسکم» شامل اعمی و اعرج و مریض می شد؛ لکن به خاطر شدت احتیاج اعمی و اعرج و مریض، ابتدا اسم این ها را با صراحت بیان کرد و لذا معنای آیه چنین می شود که «اعمی مجاز است که از خانه مذکورین در آیه غذا بخورد، اعرج هم مجاز است که از خانه مذکورین در آیه غذا بخورد، مریض هم مجاز است که از خانه مذکورین در آیه غذا بخورد، همه مردم مجاز اند که از خانه مذکورین در آیه غذا بخورند»؛ شبیه این که خطاب به یک مجموعه افراد گفته می شود «فلانی و فلانی و همه افرادی که در اینجا تشریف دارند به منزل ما تشریف بیاورند» که به جهت اهتمام به شأن افرادی که اسم آن ها برده شده، اسم آن ها را با صراحت بیان می کند.

۱ سوره نور، آیه ۶۰.

این احتمال، خالی از وجه نیست و در میزان همین احتمال را مطرح کرده اند و احتمالات دیگر را ذکر نکرده اند.

### شمول آیه نسبت به نسب با واسطه با الغای خصوصیت

نکته دیگر این که: بیان کردیم که آیه نسب با واسطه را شامل نمی شود و قدمتیقن از «أب و أم» پدر و مادر خود انسان است و شامل پدربزرگ و مادربزرگ نمی شود و نیز قدمتیقن از «عم، عمه، خال، خاله» عمو و عمه و دایی و خاله خود انسان است و شامل عموی پدر انسان نمی شود؛ لکن بحث از قدمتیقن منافاتی با این مطلب ندارد که با الغای خصوصیت عرفی، پدربزرگ و مادربزرگ را داخل در این حکم قرار دهیم از این جهت که وقتی غذا خوردن از خانه عمو و خاله جایز است پدربزرگ و مادربزرگ نسبت به عمو و خاله اقرب به انسان است لذا غذا خوردن از خانه پدربزرگ و مادربزرگ نیز جایز خواهد بود.

### بررسی شمولیت «أب» نسبت به جد

نکته دیگر این که: تعبیر «آباؤکم» اطلاق ندارد که شامل پدربزرگ و أجداد نیز بشود هر چند اطلاق آن بر پدربزرگ مجازی نباشد؛ کما این که تعبیر «ابن» نیز به همین شکل است که اطلاق ندارد و شامل نوه ها نمی شود و لذا اگر خطایی بیان کند که «شما بر فرزندانان ولایت دارید» اطلاق نخواهد داشت و لذا می گویند اشخاص بر نوه های دختری خود ولایت ندارند؛ «ابن» حقیقتاً بر نوه صدق می کند ولی اطلاق ندارد که شامل نوه شود؛ شبیه بعضی عناوینی که هم بر خاص و هم بر عام صدق می کند مثل لفظ «کرمان» که هم اسم شهر و هم اسم استان می باشد و معنای خاص و معنای عام دارد و استعمالش در معنای عام، مجازی نیست ولی هنگام اطلاق لفظ «کرمان» ظهور ندارد در این که معنای عام مراد است. اطلاق «ابن» و «أب» نیز بر نوه و پدربزرگ مجاز نیست أما ظهور اطلاقی ندارد و لذا فقهاء در تعبیر «لایمین للولد مع والده» فرموده اند شامل جد نمی شود و اطلاق والد بر جد، محرز نیست<sup>۱</sup> و بین «أب» و «والد» فرقی نیست و مثال عرفی آن این است که در مدرسه به دانش آموزان می گویند «پدران خود را به مدرسه بیاورید» که اگر کسی پدربزرگ خود را بیاورد کافی نخواهد بود به این جهت که ظهور اطلاقی عبارت شامل پدربزرگ نمی شود. و لذا توجه شود که مراد ما مجازیت نیست تا خطاب امام حسن علیه السلام به پیامبر صلی الله علیه و آله با لفظ «یا أبتاه» و اطلاق «ابن رسول الله» به امام حسن علیه السلام، مجاز باشد؛ بلکه مراد ما این

<sup>۱</sup> مشهور فرموده اند که اگر پدر، یمین ولد را منحل کند، یمین ولد منحل می شود ولی اگر والد متوجه نشود یمین ولد واجب الوفاء خواهد بود؛ ولی مرحوم خویی و مرحوم تبریزی فرموده اند به طور کلی یمین ولد بدون اذن والد منعقد نمی شود تا بخواند منحل شود و یمین ولد با وجود والد مثل عدم یمین است و باید از والد خود اذن بگیرد تا یمینش منعقد شود.

است که ظهور اطلاقی «ابن» از نوه و ظهور اطلاقی «أب» از جد، انصراف دارد و مشی فقهاء نیز همین است و تنها در جایی که قرینه وجود داشته باشد تعدی می کنند.

## بررسی اختصاص اکل به طعام متعارف

مطلب دیگر این است: راجع به این که مطلق اکل جایز است یا نه، اختلاف بود؛ صاحب جواهر فرموده اند آیه انصراف به طعام متعارف دارد و تعبیر ایشان این است: «نعم قد یقال بالاختصاص بما یعتاد أکله دون نفائس الأطعمة التي تدخر غالباً و لا تؤکل شائعاً، بناءً علی انسباق الإطلاق إلى ذلك أو علی مراعاة قاعدة الاقتصار، خصوصاً بعد ما حکى عن بعضهم أنه يفهم منه ذلك»<sup>۱</sup> یعنی خوردن طعام هایی که اکل آن متعارف است جایز است و خوردن طعام های نفیسی که غالباً ذخیره می شود و طعام هایی که به صورت معمولی خورده نمی شود جایز نیست؛ مثلاً خوردن نان متعارف است ولی خوردن آجیل و نیز موز و آناناس متعارف نیست و آجیل را ذخیره می کنند تا به مهمان بدهند یا برای ایام عید مصرف کنند و نیز مصرف موز و آناناس متعارف نبوده و آن را برای صرف مهمان خریداری می کنند. البته در کلام ایشان به «قاعده اقتصار» اشاره شده است که نمی فهمیم غیر از انصراف، قاعده اقتصار به چه معنا است و اقتصار بر قدرمتیقن در جایی است که ما اطلاق نداشته باشیم.

این مطلب را مرحوم داماد نیز ذکر نموده اند که: ظاهر آیه این است که اکل از بیوت این افراد در مواردی جایز است که ظن نوعی به رضای این افراد وجود داشته باشد و شمول آیه نسبت به مواردی که ظن نوعی به رضای این افراد نباشد، خلاف ظاهر است به این جهت که منصرف از آیه این است که می خواهد شاهد حال نوعی که موجب ظن نوعی می شود را در مورد این افراد تعبداً معتبر کند با این که عقلاء دائر مدار وثوق و اطمینان اند. و ظن نوعی ما در مورد این افراد، نسبت به اکل طعام متعارف است و نسبت به اطعمه نفیسه که برای مهمان ها نگهداری می کنند شامل نمی شود.

اشکال این مطلب این است که: آیه انصرافی از طعام های نفیس ندارد و نیز انصراف به موارد وجود ظن نوعی به رضای مالک ندارد و مطلق است «أن تأکلوا من بیوتکم». و این ادعای انصراف آیه به ظن نوعی به رضای مالک و وجه اطلاق آیه را بعداً مفصل بحث خواهیم کرد.

نکته: در آیه «بیوتکم» را ذکر کرده است با این که انسان در خوردن غذا از خانه خودش نیاز به اذن ندارد؛ لذا یا از این باب است که بیوت همسران است یا این که طعامی در خانه خود انسان وجود دارد و نمی داند مال خودش است یا مال دیگران

۱ جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج ۳۶، ص ۴۰۹.

است و یا این که مراد، بیوت ابناء و بنات است یعنی به لحاظ این که «أنت و مالک لأبیك» راجع به بیوت اولادکم، تعبیر بیوتکم به کار برده شده است.

نکته: بعضی آقایان مطلبی فرموده اند و از برخی روایات مرسله نیز استفاده کرده اند که مراد از «ما ملکتم مفاتحه» کسانی اند که اختیاردار خانه اند و وکیل اند نه کسانی که به سفر می روند و کلید را به همسایه می دهد که مثلاً درخت ها را آب بدهد یا اگر مشکلی پیش آمد کلید نزد همسایه موجود باشد و مشکل را برطرف کند. حال مراد از این فقره هر چه باشد ربطی به بقیه مذکورین در آیه ندارد.

به نظر ما آیه اطلاق ندارد و می توان برای ادعای انصراف آیه به طعام متعارف از روایات استفاده کرد؛

در معتبره زراره می فرماید: **عَدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ قَالَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ سَمَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَأْكُلُ بَغِيرَ إِذْنِهِمْ مِنَ التَّمْرِ وَالْمَادُومِ وَكَذَلِكَ تَطْعَمُ الْمَرْأَةُ مِنْ مَنْزِلِ زَوْجِهَا بَغِيرَ إِذْنِهِ فَأَمَّا مَا خَلَا ذَلِكَ مِنَ الطَّعَامِ فَلَا<sup>۱</sup>.**

گفتیم ظاهر «مأدوم» خبزی است که ادام دارد و ادام، خورشتی است که با نان می خورند؛ مثل روغن یا سرکه ای که به نان مالیده می شود یا گوشتی که داخل نان قرار می دادند؛ یعنی مأدوم خبزی است که ادام دارد و در این روایت بیان می کند «ما خلا ذلك من الطعام فلا».

در محاسن از زراره نقل می کند: **عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ بَيْتِ أَخِيهِ مِنَ الطَّعَامِ قَالَ الْمَادُومُ وَالتَّمْرُ وَكَذَلِكَ يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا<sup>۲</sup>**

گفته می شود تمر و ادام و مأدوم مثال برای طعام متعارف است؛ پس مفهوم روایت این است که خوردن طعام نفیس در منزل این افراد جایز نیست مگر این که اذن خاص وجود داشته باشد.

تذکر: گوشت طعام متعارف است و مراد از طعام نفیس، طعام تجملاتی و طعام هایی است که برای مهمان قرار می دهند و گوشت غذای متعارف مردم است و بر اساس شرائط عمومی، گوشت در همه زمان ها جزء طعام متعارف بوده است.

در کتاب فقه الصادق اشکال شده است که: استدلال به این روایت بر جواز اکل طعام متعارف و عدم جواز اکل طعام نفیس بدون اذن خاص، صحیح نیست زیرا مأدوم غیر از ادام است و ادام به معنای خورشت است و لحم و روغن و سرکه و أمثال آن

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۲۷۷.

۲ المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج ۲، ص ۴۱۶.



که با نان خورده می شود را شامل می شود ولی در روایت تعبیر به مأدوم دارد که به معنای طعام گوارا است. تعبیر ایشان چنین است: «انّ الانصراف لا وجه له و مراعاة قاعدة الاقتصار بعد اطلاق الأدلة غير لازمة و أمّا ما فی الخبرین من ذکر التمر و المادوم فلا يدل علی الاختصاص بهما لا لعدم المفهوم للخبرین فإنّه یرده ثبوته للصحيح من جهة وروده لبيان تحديد موضوع الحكم بل لأنّ المادوم غير ادم الطعام له معنى عام يشمل المأكولات الموافقة و الملائمة للطبع أضف إليه عدم القول بالاختصاص بما توهم ظهور الخبرین فيه من أحد فالأظهر عدم الاختصاص»<sup>۱</sup>

البته ایشان به لغت نظر دارند و از آن جهت هم صحیح فرموده اند که در برخی از کتاب های لغت از جمله در لسان العرب طعام مأدوم را در مقابل طعام جشب (مثلاً به نان جو خشک که حضرت امیر میل می فرمودند طعام جشب گفته می شود) و ناگوارا قرار داده اند. طبق این معنا مراد از «التمر و المادوم»، تمر و طعام ملائم طبع خواهد بود که شامل طعام نفسی هم می شود. لکن به نظر ما اشکال ایشان وارد نیست؛ زیرا ظاهر روایت این است که می خواهد آیه را تقييد بزند و شاهدش این است که در ادامه تعبیر «أما ما خلا ذلك فلا» را به کار برده است؛ یعنی روایت بیان می کند که «فقط تمر و مأدوم می توانی بخوری و چیز دیگری نمی توانی بخوری» که ظهور پیدا می کند در این که مأدوم یک نوع غذای خاص است و بعید است و عرفی نیست که مراد روایت این باشد که خوردن غذای ملائم طبع و لذیذ و نرم جایز است ولی خوردن غذای خشک مثل نان جو خشک، جایز نیست. لذا انصاف این است که استدلال به روایت زراره بر اختصاص جواز اکل به طعام های متعارف، بعید نیست.

### بررسی میزان رضایت لازم برای جواز اکل

مطلب دیگر - که مطلب اصلی در این بحث است - این است که: جواز اکل از بیت مذکورین در آیه شامل فرض علم به کراهت می شود یا مختص جایی است که ظاهر حال این افراد، رضایت و طیب نفس باشد؟ بعض معاصرین در تعلیقه عروه به عنوان احتیاط واجب گفته اند که باید شاهد حال بر رضایت این افراد وجود داشته باشد و ظاهر کلام ایشان این است که ظاهر حالی که موجب وثوق می شود لازم است زیرا می فرمایند فرقی بین این مذکورین و دیگران از حیث کبرای کلی نیست و آیه از این جهت این افراد را ذکر می کند که شاهد حال بر رضایتشان وجود دارد و لذا اگر دیگران هم شاهد حال بر رضایتشان وجود داشته باشد کافی است و آن شاهد حالی که در دیگران کافی است شاهد حال موجب وثوق به رضایت است.

آقای سیستانی این قول را به مرحوم بروجردی نسبت داده اند و لکن ما در کتاب های مرحوم بروجردی نیافتیم و البته مرحوم

<sup>۱</sup> فقه الصادق علیه السلام (للروحانی)، ج ۲۴، ص: ۲۰۶

بروجردی در تعلیقه عروه نیز نسبت به جواز نماز در بیوت مذکورین احتیاط می کنند که شاهد حال بر رضایت وجود داشته باشد ولی راجع به اکل، صحبت نکرده اند؛ ولی شاگرد مرحوم بروجردی در تعلیقه عروه فرموده اند «الاحوط اختصاص جواز الاکل بفرض شاهد الحال» و طبق این حکم، اختلاف بین مذکورین و دیگران صغروی می شود و عرض کردیم معنای حکم این است که دیگر امروز در خیلی از این مواردی که در این آیه ذکر شده شاهد حال وجود ندارد.

قول سوم قول صاحب جواهر و آقای داماد است که فرموده اند: ظن به رضایت مالکین و لو ظن نوعی لازم است.

قول چهارم قول مرحوم کاشف اللثام است که فرموده اند: جواز اکل مطلق است و ظن به رضایت لازم نیست ولی ظن به کراهت، مانع است.

قول پنجم قول مشهور است که فرموده اند: تا زمانی که علم به کراهت پیدا نشود اکل جایز است.

مرحوم خوانساری رضوان الله علیه راجع به قول اول -جواز اکل مطلقاً حتی با علم به کراهت مالکین- فرموده اند:

و يمكن أن يقال: الظاهر أن جواز الأكل من هذه البيوت ليس حكماً ظاهرياً بل هو حكم واقعي فكأنه جعل من قبل الله تعالى

حقّ نظير ما يقال في حقّ المارة من أنه ليس أكلاً بالباطل حيث إنّ ما دلّ على حرمة أكل المال بالباطل أب عن التخصيص، فما

نحن فيه نظير حقّ الزكاة في الأموال الذكويّة و على هذا فلا اختيار لصاحب البيت حتّى يراعى رضاه بل إطلاق الآية الشريفة

يشمل ما لو كان صاحب البيت صغيراً أو مجنوناً أو سفياً لا اعتبار بإذنه، فغاية ما يمكن أن يدعى أن يقال: إنّ هذا الحقّ

المجعول من قبل الله جعل بالنسبة إلى بيت من لم يكن كارها للأكل أو بالنسبة إلى بيت من لم يعلم كراهته أو يظن كراهته و

تظهر الثمرة بين الصورتين في أنّه على الأولى لو أكل و انكشف بعده كراهته يكون الأكل ضامناً لأنّه تصرف بدون حقّ و إن لم

يكن آثماً لكونه معذوراً، و على الثانية لا، و على ما ذكر لم نفهم وجه الانصراف إلّا أن يتمّ الإجماع و الا بعد أن يدعى كفاية

الظنّ بالكراهة في عدم الجواز.<sup>۱</sup>

یعنی اگر اجماعی بر عدم جواز اکل در فرض علم به کراهت این افراد به اکل، نباشد -ایشان به وجود اجماع اطمینان ندارند و

لذا تعبیر می کنند اگر اجماع تمام شود- مقتضای اطلاق آیه جواز اکل است ولو علم به کراهت مالکین مذکور وجود داشته

باشد و این حکم، حکمی واقعی است؛ نظیر بحث اکل ماره که عده ای گفته اند -مرحوم خوئی در منهاج تعبیر به أظهر و در

بحث صلاة به صورت جزمی بیان کرده اند- افرادی که از این مسیر عبور می کنند حتی با علم به کراهت مالک می توانند از

میوه های باغ بخورند زیرا روایت بیان می کند که پیامبر صلی الله علیه و آله زمانی که درخت های خرما، خرما می داد دستور

<sup>۱</sup> جامع المدارک فی شرح مختصر النافع، ج ۵، ص: ۱۸۴

می دادند که دیوار های باغ را خراب کنند و یک منفذی بگذارند که وقتی مردم عبور می کنند از این خرما ها بخورند «امر بالحيطان ان تخرب يا تخرق لمكان المارة». صحيحه ابن سنان چنین دارد: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِالرَّجُلِ يَمُرُّ عَلَى الثَّمَرَةِ وَيَأْكُلُ مِنْهَا وَلَا يُفْسِدُ قَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ تُبْنَى الْحِيطَانُ بِالْمَدِينَةِ لِمَكَانِ الْمَارَةِ قَالَ وَكَانَ إِذَا بَلَغَ نَخْلَةً أَمَرَ بِالْحِيطَانِ فَخُرِقَتْ لِمَكَانِ الْمَارَةِ»<sup>۱</sup> یعنی هر مقدار می خواهد بخورد ولی تضییع نکند یعنی شاخه ها را نشکند. و ظاهراً «حائط» به دیوارهایی گفته می شود که حالت نیمه دیوار بوده است و «جدار» به دیوار کامل تعبیر می شده است. «کان اذا بلغ نخلة» یعنی زمانی که خرما ها می رسید دستور می داد که منفذی برای ورود افراد ایجاد کنند. و نیز ایشان فرموده است اطلاق آیه شامل جایی که صاحب بیت، صغیر یا مجنون باشد نیز می شود.

نکته: وقتی حکم جواز اکل به عنوان حکم واقعی ثابت شود دیگر اکل مال به باطل نخواهد بود زیرا خدای متعال که مالک الملوک است اجازه داده است.

## جلسه ۶۲ (۹۸/۱۱/۰۱)

### مسأله ۱۸

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع عدم العلم بالكراهة كالأب والأم والأخ والعم والخال و العمة والخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا

بحث راجع به جواز اكل از بيوت افرادی بود که در آیه شریفه سوره نور ذکر شده است: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>۲</sup>

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۵۶۹.

۲ سوره نور، آیه ۶۰.

## بررسی میزان رضایت لازم برای جواز اکل

در رابطه با میزان رضایت لازم در جواز اُكل پنج قول مطرح شد؛

۱- قول اول را از مرحوم آسید احمد خوانساری در جامع المدارک نقل شد که: آیه مطلق است و لذا اُکل از خانه افراد مذکور در آیه، ولو با علم به کراهت و نارضایتی این افراد، حلال است مگر این که اجماعی بر خلاف این مطلب تمام شود «الا أن یتیم الاجماع».

۲- قول دوم، لزوم شاهد حال بر رضایت مالکین بود. عرض کردیم لزوم شاهد حال، خلاف اطلاق آیه است.

ممکن است برای لزوم شاهد حال به شأن نزول آیه استدلال شود که علی بن ابراهیم قمی نقل می کند (و این شأن نزول از

زبان علی بن ابراهیم نقل شده است مگر استظهار کنیم علی بن ابراهیم بدون استناد به روایت صحبت نمی کرده است:

و قال على بن إبراهيم في قوله أن تأكلوا من بيوتكم أو بيوت آبائكم - أو بيوت أمهاتكم أو بيوت إخوانكم - أو بيوت أخواتكم - أو بيوت أعمامكم أو بيوت عماتكم - أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم - أو ما ملكتم مفاتحه أو صدقكم ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً؛ فإنها نزلت لما هاجر رسول الله ص إلى المدينة و آخى بين المسلمين من المهاجرين و الأنصار و آخى بين أبي بكر و عمر و بين عثمان و عبد الرحمن بن عوف و بين طلحة و الزبير و بين سلمان و أبي ذر و بين المقداد و عمار و ترك أمير المؤمنين ع فاعثم من ذلك غماً شديداً، فقال: يا رسول الله بأبي أنت و أمي - لم لا تؤاخي بيني و بين أحد فقال رسول الله ص و الله يا علي ما حبستك إلا لنفسي - أ ما ترضى أن تكون أخي و أنا أخوك - و أنت أخي في الدنيا و الآخرة - و أنت وصيي و وزيري و خليفتي في أمتي - تقضي ديني و تنجز عدااتي - و تتولى علي غسلي و لا يليه غيرك - و أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبي بعدي، فاستبشر أمير المؤمنين بذلك فكان بعد ذلك إذا بعث رسول الله ص أحداً من أصحابه - في غزاة أو سرية - يدفع الرجل مفتاح بيته إلى أخيه في الدين - و يقول له خذ ما شئت و كل ما شئت - فكانوا يمتنعون من ذلك حتى ربما فسد الطعام في البيت - فأنزل الله «ليس عليكم جناح أن تأكلوا جميعاً أو أشتاتاً» يعني إن حضر صاحبه - أو لم يحضر إذا ملكتم مفاتحه

یعنی شأن نزول آیه این بوده است که وقتی افراد به جنگ (غزوه یا سریه)<sup>۲</sup> می رفتند کلید خانه هایشان را به کسی که با او عقد اخوت بسته بود تحویل می دادند و به آن ها می گفتند «خذ ما شئت و کل ما شئت» یعنی هر چه می خواهی بردار و هر

١ تفسير القمي، علي بن ابراهيم قمي، ج ٢، ص ١٠٩.

۲ غزوه به جنگی گفته می شود که پیامبر صلی الله علیه و آله در آن شرکت می کردند و سربیه به جنگی گفته می شود که حضرت در آن شرکت نمی کردند.

چه می خواهی بخور، ولی مؤمنین مذکور نسبت به اُکل از منازل این افراد، اباء داشتند و گاهی غذایی که در خانه می بود فاسد می شد و لذا آیه نازل شد که «لیس علی الاعمی حرج...أو ما ملکتم مفاتحه». و مراد از «لیس علیکم جناح ان تأکلوا جمیعاً أو اشتاتاً» این است که چه صاحب این منزل حضور داشته باشد و چه حضور نداشته باشد خوردن جایز است.

لذا ممکن است کسی بگوید شأن نزول آیه ظهور در رضایت مالک دارد و شأن نزول قرینه متصله است و عرف، آیه را منصرف به مفاد شأن نزول می داند و به جهت قرینه متصله بودن شأن نزول، مرحوم صدر این شبهه را مطرح فرموده اند که اگر احتمال شأن نزولی را بدهیم که موجب تغییر در ظهور آیات می شده است دیگر نمی توان به اطلاق آیات استدلال کرد؛ زیرا احتمال قرینه حالیه، مخل به ظهور است.

البته در روایات اگر واقعه ای خاصی باشد که در معنای روایت مؤثر باشد خلاف وثاقت راوی است که ذکر نکند ولی در مورد قرآن بنا نداشتند که شأن نزول ها را کنار آیات بیان کنند بلکه بنای بر حفظ متن قرآن بدون کم و زیاد داشته اند و شأن نزول ها را جداگانه بیان می کردند و از این جهت برخی از شأن نزول ها به دست ما نرسیده است.

این شبهه را بعضی از تلامذه مرحوم صدر در ابتداء «بحوث فی الخمس و الانفال» در ذیل آیه «و اعلموا انما غنمتم من شیء فان لله خمس» از مرحوم صدر نقل کرده اند.

به نظر ما این شبهه قابل جواب است؛

اولاً: روایات بیان می کنند که روایات معارض را به قرآن عرضه کنید و روایت موافق کتاب را اخذ کرده و روایت مخالفت کتاب را طرح کنید یعنی این روایات برای حل تعارض به ظهورات کتاب ارجاع داده اند؛ در حالی که اگر این شبهه صحیح باشد خود کتاب مبتلا به اجمال می شود و دیگر نمی توان احادیث را بر کتاب عرضه کرد و اطلاق آیاتی که قرار است مرجع ما در احکام و مانند آن باشد دچار مشکل می شود؛ لذا اگر این شبهه مرحوم صدر صحیح باشد مانع از رجوع به کتاب خواهد بود ولی از این شبهه غفلت نوعیه وجود دارد. و برای تفصیل کلام می توانید به ابتدای کتاب بحوث فی الخمس رجوع کنید. ثانیاً: بر فرض شبهه مرحوم صدر جواب داده نشود شأن نزول ذکر شده در خصوص «ما ملکتم مفاتحه» و در مورد دو نفری که با هم برادر دینی بودن و عقد اخوت بسته بودند، است و شامل بقیه موارد مذکور در آیه نمی شود و این شأن نزول صلاحیت منع از اطلاق آیه را ندارد.

در مرسله ابن ابی عمیر راجع به «ما ملکتم مفاتحه» فرموده است: **عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ قَالَ الرَّجُلُ يَكُونُ لَهُ وَكِيلٌ يَقُومُ فِي مَالِهِ فَيَأْكُلُ بَغِيرِ إِذْنِهِ؛** یعنی شخصی که وکیل انسان در اموالش است می تواند بدون اذن موکل خود از مال داخل خانه او بخورد.

و ما به خاطر تعبیر شیخ طوسی ره که در کتاب عده راجع به ابن ابی عمیر و برخی دیگر فرموده اند «لایروون و لایرسلون إلا عن ثقہ»، وفاقاً للسید الزنجانی و السید السیستانی این روایت را قبول داریم؛ بر اساس این روایت، مراد از «ما ملکتم مفاتحه» خصوص کلید داری مثل همسایه که مواظب خانه است نیست بلکه مراد وکیل انسان در شؤون خانه است. و عبارت تفسیر قمی نیز مؤید همین معنا است زیرا تعبیر «خذ ما شئت و کل ما شئت» دارد یعنی خانه در اختیار توست و ما به همسایه ای که کلید خانه را به او می دهیم تا از خانه محافظت کند و درختان خانه را آبیاری کند نمی گوئیم که خانه در اختیار تو است. و به هر حال بقیه فقرات اطلاق دارد.

۳- قول سوم قول صاحب جواهر بود که فرمودند حداقل ظن به رضایت مالک لازم است<sup>۱</sup>: الانصاف ان يقال ان الاطلاق منصرف الى ما هو متعارف من حصول شاهد الحال بالاذن في الدخول و الاكل فيكون دالا على الاذن و لو ظنا [لعل وجهه أن الآية مسوقة لبيان الاكتفاء في حل التناول بالقرائن المزبورة التي مقتضى العادة فيها ذلك، فهي حينئذ أمانة أذن الشارع بالأخذ بها، إلا أن الظاهر انسياقها إلى ما هو المتعارف من كون ذلك دالا على الاذن و لو ظنا، لا مع العلم أو الظن بالعدم و لو لأمانة ترجح على الأمانة المزبورة في الدلالة على العدم.]<sup>۲</sup>

آقای داماد نیز در کتاب الصلاة جلد ۲ صفحه ۴۵۵ ظن به رضایت مالک را لازم دانسته و شک متساوی الطرفین را مانع از جواز اکل دانسته اند.

تفاوت قول قبل با این قول این است که: در قول قبلی شاهد حالی که موجب ظهور در رضایت مالک است معتبر بود ولی طبق قول سوم شاهد حال لازم نیست و ظن به رضایت مالک در موارد مذکور در آیه کافی است در حالی که در موارد دیگر

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۲۷۷.

۲ کلام صاحب جواهر بعد از عبارت مذکور: إلا أن الانصاف مع ذلك كله أن يقال: إن الإطلاق منصرف إلى ما هو متعارف من حصول شاهد الحال بالإذن في الدخول و الأكل، و أنهما على حد سواء في ذلك، أما لو فرض تصريحه بعدم الاذن في الدخول أو فهم من حاله ذلك لا يحل له الأكل حينئذ بعد فرض إثم بالدخول، لعدم انصراف الاذن في الآية إلى المفروض، خصوصاً بعد ما عرفت من انصرافها إلى المتعارف الذي هو غير ذلك، كما هو واضح. جواهر الكلام، محمد حسن نجفی، ج ۳۶، ص ۴۱۱.

۳ جواهر الكلام، محمد حسن نجفی، ج ۳۶، ص ۴۰۸.

کافی نیست. ایشان فرموده است اجماع بر مانع بودن کراهت مالک، کاشف قطعی است که شارع شرطیت رضایت مالک را الغاء نکرده است و رضایت مالک شرط است لکن ظن به رضایت مالک را تعبداً کافی دانسته است.

در جواب از این کلام مرحوم داماد می‌گوییم: اگر اجماع بر عدم جواز اکل در فرض علم به کراهت مالک وجود دارد چه وجهی دارد که آیه را مختص به فرض ظن به رضایت مالک کنید؟! و اگر یک اجماع از تحت اطلاق آیه خارج شود بقیه فروض تحت اطلاق باقی خواهند ماند. و این که گفته شود خصوصیت موارد مذکور در آیه این است که ظن نوعی به رضایت این افراد پیدا می‌شود صحیح نیست زیرا در مورد همه افراد ظن نوعی به رضایت وجود ندارد و نیز در همه زمان‌ها نیز ظن نوعی ایجاد نمی‌شود در حالی که فرض این است که آیه قضیه حقیقه را بیان می‌کند و اختصاصی به زمان صدور آیه ندارد و اطلاق دارد و تنها با اجماع فرض علم به کراهت مالک از تحت اطلاق خارج شده است.

۴- قول چهارم قول برخی مثل کاشف اللثام است و صاحب عروه هم به این قول تمایل دارد که دو فرض از اطلاق آیه خارج می‌شود یکی علم به کراهت مالک و دیگری ظن به کراهت مالک؛ یعنی طبق این قول دیگر ظن به رضایت مالک شرط نیست بر خلاف قول سوم که شرط می‌دانست و لذا اگر شک متساوی الطرفین هم وجود داشته باشد اکل جایز خواهد بود.

در کشف اللثام ادعا می‌کند که شرطیت عدم علم و عدم ظن به کراهت مالک با اجماع و نصوص ثابت می‌شود. در اشکال به ایشان می‌گوییم: مراد شما ظن معتبر است یا مراد، ظن غیر معتبر است؛ اگر مراد ظن معتبر باشد که ملحق به علم است و آن را قبول داریم مثل ظهور که معتبر است. اما اگر مراد شما ظن غیر معتبر باشد اعتباری ندارد و اجماع و نصی نداریم که صرف این که گمان شخص بر این است که مالک راضی نیست از عموم آیه خارج باشد.

لذا آیه اطلاق دارد و اما این که سیره بر این بوده است که نمی‌خوردند و از خوردن اجتناب می‌کردند موجب تقیید اطلاق نمی‌شود زیرا معلوم نیست که اجتناب از اکل از این باب باشد که حرام می‌دانسته‌اند و ارتکاز استیحاشی وجود ندارد که گفته شود با وجود ظن به کراهت مالک، اکل از خانه مذکورین در آیه جایز است و لذا استیحاشی در مورد شمول آیه شریفه نسبت به فرض ظن به کراهت مالک وجود ندارد. و به طور کلی آیه به صدد بیان همین مطلب است و از فرض ظن به کراهت مالکین انصرافی ندارد.

۵- و لذا متعین، قول خامس است که قول کثیری از بزرگان است که فرموده‌اند: جواز اکل مطلق است و فقط علم و وثوق به کراهت مالک از اطلاق خارج شده است و خروج فرض علم به کراهت به خاطر ادعای اجماع شده، می‌باشد.

مرحوم خویی ادعای ضرورت فقه کرده و فرموده اند: ضرورت بر حرمت اکل از بیوت این نزدیکان در فرض علم به کراهت، قائم است؛ لکن این مطلب صحیح نیست و ضرورت فقه وجود ندارد ولی انصافاً اجماع بر حرمت اکل وجود دارد و ما ندیدیم که کسی قائل به جواز اکل با علم به کراهت مالک شده باشد. البته برخی از فقهاء در مورد اکل ماره با علم به کراهت مالک، قائل به جواز شده اند و قول معتناهی است اما راجع به اکل از بیوت مذکورین در آیه، فرض علم به کراهت مالک را خارج کرده اند و فقط آقای خوانساری فرمودند اگر اجماع تمام نشود به عموم آیه تمسک کرده و حتی با علم به کراهت مالک قائل به جواز اکل می شویم.

به نظر ما بالاتر از اجماع، انصراف نیز در آیه شریفه وجود دارد زیرا هر چند در آیه قید نیامده و مطلق ذکر شده است؛ لکن ارتکاز قوی عقلائی و متشرعی<sup>۱</sup> وجود دارد که در فرض نهی صریح، حقی برای این شخص در غذا خوردن از منزل این افراد وجود ندارد و این ارتکاز منشأ انصراف آیه می شود یعنی آیه ظهور پیدا نمی کند در این که حلیت اکل از بیوت این افراد ولو راضی نباشند، حکم واقعی است. و اگر در وجود این ارتکاز شک شود موجب شک در اطلاق آیه خواهد شد و عموم «لایحل مال امرء مسلم إلا بطیبة نفسه» محکم خواهد بود.

و عرفی نیست که فرزندی که واجب النفقه پدر نیست به خانه پدر برود و با نهی پدر از خوردن از غذای خانه او، به استناد آیه از غذا تناول کند؛ و ارتکاز قوی متشرعی بلکه عقلائی است بر اینکه با منع این نزدیکان دیگر اکل از بیوت این افراد جایز نیست. و حداقل این است که مانع از انعقاد اطلاق یا مانع از احراز انعقاد اطلاق می شود و لذا «عموم لایحل مال امرء مسلم» محکم می شود. توجه شود که مراد ما این نیست که «لایحل» جلوی اطلاق آیه را می گیرد بلکه می گوئیم بعد از این که ارتکاز مانع از اطلاق آیه نسبت به فرض علم به کراهت مالک شد، دلیل «لایحل» محکم می شود و منشأ می شود که جواز اکل در آیه را بر جواز ظاهری حمل کنیم. ولی به هر حال در فرضی که علم به کراهت مالک وجود ندارد آیه اطلاق دارد و وجهی ندارد آن را به فرض شاهد حال بر رضایت یا عدم ظن به کراهت، تقیید بزنیم.

### بررسی جواز دخول بدون اذن به خانه مذکورین در آیه

بحث دیگر این است که آیا دخول بدون اذن این افراد جایز است؛ حال اگر کسی در خانه باشد که بر اساس آیه «فلیستأذنا» فلا تدخلوها حتی یؤذن لکم» باید اذن گرفته شود ولی اگر کسی در منزل نبود و درب منزل باز بود می توان وارد خانه شد و از غذای داخل خانه استفاده کرد؟

<sup>۱</sup> که منشأ ارتکاز متشرعی ممکن است أدله ای همچون «لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه داریم، لاتأكلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تكون عن تجارة منکم» باشد.



اگر بدانیم که رضایت به ورود ما به منزلش دارد یا اذن دخول داده باشد که مشکلی ندارد ولی اگر اذن در دخول نداده باشد جواز دخول به خانه مشکل خواهد بود و بین جواز اکل و جواز دخول ملازمه وجود ندارد؛ ولی به هر حال چه به جهت رضایت یا اذن و چه بدون اذن، در صورتی که وارد خانه می شود اطلاق آیه دلالت بر جواز اکل می کند.

## حکم نماز در خانه مذکورین در آیه

بحث دیگر راجع به نماز خواندن در منزل افراد مذکور در آیه است؛ مرحوم بروجردی در جواز نماز اشکال کرده اند و اذن در اکل را ملازم با اذن به نماز خواندن ندانسته اند؛ مگر این که ظاهر حال مالک، رضایت به نماز در منزل او باشد. مرحوم داماد فرموده اند: بین جواز اکل و تصرفات یسیره ملازمه عرفیه وجود دارد و لذا چند رکعت نماز خواندن اشکال ندارد ولی نمی تواند به مدت زیاد مشغول خواندن نماز استیجاری یا نماز جعفر طیار شود.

انصافاً این اشکال ها قوی است و بین جواز اکل و تصرفات یسیره ملازمه وجود دارد ولی بین جواز اکل و تصرفات یسیره ملازمه وجود ندارد. لذا این که صاحب عروه فرموده اند جواز نماز در بیوت این افراد از آیه فهمیده می شود و برخی بزرگان از جمله مرحوم خویی این مطلب را تأیید کرده اند به نظر ما در نماز ها طولانی که تصرف غیر یسیره است مشکل است. و همچنین هر چند غذا خوردن حلال است ولی این که از صبح تا ظهر آبگوشت بار بگذارد یا بعد از ظهر تا شب وعده شام را آماده کند و اجاق را روشن کند، معلوم نیست جایز باشد و روایت جواز اکل را بیان کرد و جواز طبخ را بیان نکرده است تا بگوییم استفاده طولانی از اجاق گاز یا استفاده مقدار زیاد هیزم، جایز است و جواز اکل ملازمه عرفیه با این موارد ندارد و تنها با تصرفات یسیره ملازمه دارد.

نکته: مرحوم خویی به صاحب عروه اشکال فرموده اند که شما در اراضی متسعه قول به جواز نماز با علم به کراهت مالک را پذیرفتید با این که دلیل لفظی نداشتید و مستند جواز دلیل سیره بود که لبی بود ولی در محل بحث که اطلاق لفظی وجود دارد جواز اکل را مختص به فرض عدم ظن به کراهت می کنید! در دلیل لبی باید قدرمتیقن أخذ شود و در دلیل لفظی اصالة الاطلاق جاری می شود.

و این اشکال مرحوم خویی و تعجب ایشان از صاحب عروه انصافاً صحیح است.

## جلسه ۶۳ (۹۸/۱۱/۰۵)

## مسأله ۱۸

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع عدم العلم بالكراهة كالأب والأم والأخ والعمة والخال و  
العمة والخالة ومن ملك الشخص مفتاح بيته والصديق وأما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضاً

بحث پیرامون آیه ۶۰ سوره نور بود: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى  
أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ  
عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا  
دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>۱</sup>

## معارضه آیه با صحیحہ حلبی به عموم من وجه

شبهه ای در این بحث وجود دارد که باید بررسی شود؛ گفته می شود نسبت بین آیه شریفه و صحیحہ زید شحام<sup>۲</sup> و موثقه  
سماعه<sup>۳</sup> که تعبیر «لا یحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» در آن ذکر شده است عموم من وجه است؛ زیرا آیه شریفه بیان می  
کند که «أکل از بیوت پدر یا مادر یا عمو و امثال این ها جایز است مطلقاً چه طیب نفس داشته باشند و چه طیب نفس نداشته  
باشند» و روایت بیان می کند که «أکل مال مردم بدون طیب نفس حرام است مطلقاً چه مصداق اکل از بیوت افراد مذکور در  
آیه باشد و چه نباشد»؛ مورد افتراق آیه جایی است که اکل از بیوت مذکورین در آیه با طیب نفس واقعی این افراد باشد که آیه  
تصرف را جایز می داند و «لا یحل» مخالف آن نیست و مورد افتراق روایت، «حرمت تصرف بدون اذن غیر از اکل از بیوت

۱ سوره نور، آیه ۶۰.

۲ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدِ الشَّحَامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى وَفَّقَ بَيْنِي حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ  
اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَاعْقِلُوا عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي لَا أَقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ  
قَالَ فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ  
قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَيِّبَةِ نَفْسِهِ وَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً

الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۷، ص ۲۷۳.

۳ رَوَى زُرْعَةُ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى وَفَّقَ بَيْنِي حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَاعْقِلُوا عَنِّي فَإِنِّي لَا أَدْرِي لَعَلِّي  
لَا أَقَاكُمْ فِي هَذَا الْمَوْقِفِ بَعْدَ عَامِنَا هَذَا ثُمَّ قَالَ أَيُّ يَوْمٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْيَوْمُ قَالَ فَأَيُّ شَهْرٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الشَّهْرُ قَالَ فَأَيُّ بَلَدٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذَا الْبَلَدُ قَالَ فَإِنَّ  
دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمٍ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ  
أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنْ اتَّيَمَّنَ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَلَا مَالُهُ إِلَّا بِطَيِّبَةِ نَفْسِهِ فَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً. من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۹۲.

افراد مذکور در آیه «است و مورد اجتماع «أكل از بیوت افراد مذکور در آیه بدون طیب نفس» است بعد از تعارض و تساقط دو اطلاق، باید به عمومات ظلم و عدوان رجوع شود و لذا اکل از بیوت افراد مذکور در آیه بدون رضایت این افراد، حرام خواهد بود. و اگر شک هم ایجاد شود مقتضای استصحاب عدم رضایت این افراد، حرمت است. و ارتکاز عقلایی نیز بر همین است که تصرف در مال این افراد بدون اذن، مطلقاً حرام است.

تذکر: آیه «ان الله يأمر بالعدل والإحسان و ينهى عن الفحشاء و المنکر و البغی» امر به ایتای ذی القربی کرده است و لذا عموم محل بحث نخواهد بود زیرا محل بحث مربوط به ایتای ذی القربی نیست بلکه مربوط به غصب اموال ذی القربی و خوردن مواد غذایی آن ها بدون اجازه است.

ممکن است از این اشکال، جواب هایی داده شود؛

### جواب اول (تقدم آیه بر روایت به خاطر لحاظ موضوع رئیسی)

جواب اول این است که: موضوع رئیسی در هر خطابی در نسبت سنجی مهم است و قیود حکم در نسبت سنجی لحاظ نمی شود (و این مطلب را گاهی مرحوم استاد ادعای می کردند و مرحوم صدر نیز در ملاحق اقتصادنا مطرح کرده و فی الجمله قبول کرده اند که موضوع رئیسی در یک خطاب اگر أخص باشد بر خطاب دیگر مقدم می شود)؛ و در محل بحث، موضوع رئیسی آیه شریفه «أكل از بیوت افراد مذکور» است و موضوع رئیسی صحیحیه زید شحام و موثقه سماعه «تصرف در مال غیر» است و لذا موضوع آیه أخص مطلق از موضوع روایت است.

مثلاً در صحیحیه حلبی در رابطه با بول صبی می فرماید: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ بَوْلِ الصَّبِيِّ قَالَ تَصَبُّ عَلَيْهِ الْمَاءَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ أَكَلَ فَاغْسِلْهُ غَسْلًا وَ الْغُلَامُ وَ الْجَارِيَةُ فِي ذَلِكَ شَرَعٌ سَوَاءٌ»<sup>۱</sup> و در صحیحیه حسین بن ابی العلاء می فرماید: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الْبَوْلِ يُصِيبُ الْجَسَدَ قَالَ صَبَّ عَلَيْهِ الْمَاءُ مَرَّتَيْنِ»<sup>۲</sup>

در این مثال در صورتی که موضوع رئیسی و موضوع اصلی در خطاب را در نظر بگیریم موضوع روایت اول «بول صبی» و موضوع روایت دوم «مطلق بول» است و لذا روایت اول أخص مطلق از روایت دوم است؛ ولی اگر قیود حکم و مجموع قیود خطاب را در نظر بگیریم نسبت عموم من وجه خواهد شد؛ زیرا روایت اول بیان می کند «المطهر صب الماء على بول الصبي» و

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۵۶.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۰.

روایت دوم بیان می کند «المطهر صب الماء مرتین علی البول»؛ روایت اول نسبت به این که یک مرتبه آب ریخته شود یا دو مرتبه ریخته شود اطلاق دارد و نص نیست (و کفایت صب الماء مرة از اطلاق فهمیده می شود) و روایت دوم نسبت به این که بول، بول صبی باشد یا بول غیر صبی باشد اطلاق دارد و هر کجا منشأ تعارض، اطلاق دو خطاب باشد نسبت عموم من وجه خواهد بود و در صورتی که یکی از دو خطاب اطلاق نداشته باشد تعارض از بین خواهد رفت؛ و مورد افتراق روایت اول (یعنی موردی که با روایت دیگر تعارض ندارد) «صب الماء مرتین علی بول الصبی» است و مورد افتراق روایت دوم «صبی الماء مرتین علی بول غیر الصبی» است و مورد اجتماع «صب الماء علی بول الصبی مرة» است که اطلاق روایت اول بیان می کند این مقدار برای مطهریت کافی است ولی اطلاق روایت دوم بیان می کند که صب الماء حتی در مورد صبی باید دو مرتبه باشد.

تذکر: هر چند مقتضای اطلاق صحیح حلی این است که صب الماء مرة در مورد بول صبی، مطهر است ولی به این معنا نیست که این روایت اطلاق ندارد و تنها صب الماء مرة را شامل می شود و صب الماء مرتین را شامل نمی شود؛ و شاهد این مطلب این است که اگر در دلیل خاصی شرطیت صب الماء مرتین در رابطه با بول صبی، بیان می شد (مثلاً دلیل خاص چنین می گوید: سأله عن بول الصبی قال تصب علیه الماء مرتین) با این دلیل خاص، اطلاق صحیح حلی را تقیید زده و می گفتیم نسبت به کفایت مرة یا مرتین در مقام بیان نیست. و به این نکته هم توجه شود که «أمر به صب الماء علی بول الصبی» قطعاً شامل صب الماء مرة می شود ولی به صورت لابلشروط از زیاده شامل می شود و در صورت اطلاق داشتن نیز دلالت بر کفایت مرة واحده دارد ولی از باب ظهور اطلاقی است و نص نیست تا قابل تقیید نباشد.

خلاصه این که: اگر موضوع رئیسی دو خطاب در نظر گرفته نشود در صورتی که اطلاق دو حدیث منشأ تعارض باشد، نسبت عموم من وجه خواهد بود و مراد از مورد افتراق، موردی است که دو روایت با هم تعارض ندارند [و اشکالی ندارد که مورد افتراق یک روایت موافق مفاد روایت دیگر باشد]. و خصوصیت اطلاق این است که قابل تقیید است و در مثال مذکور، صحیح حلی قابل تقیید به لزوم صب الماء مرتین است و صحیح حسین بن أبی العلاء نیز قابل تقیید به «فی غیر بول الصبی» است.

### مناقشه در جواب اول (عدم پذیرش مبنای لحاظ خصوص موضوع رئیسی)

به نظر ما جواب اول صحیح نیست؛ زیرا عرفاً أخص بودن موضوع رئیسی کافی نیست و باید تمام قیود خطاب در نسبت سنجی لحاظ شود و لذا نسبت بین صحیح حلی و صحیح حسین بن أبی العلاء را عموم من وجه می دانیم و تعارض ناشی از اطلاق دو حدیث است.

تذکر: «صب الماء علیه» حکم نیست بلکه مراد روایت بیان مطهریت صب الماء است و معنا چنین می شود که «صب الماء علی بول الصبی مطهر» و «مطهر» حکم و «صب الماء علی بول الصبی» موضوع است.

مثال دیگر این است: راجع به ارث بردن قاتل خطایی محض یا شبه عمد از غیر دیه مشکلی نیست ولی راجع به ارث بردن از دیه بحث است (مثل این که کسی اشتبهاً پدر خود را بکشد)؛ مفاد صحیحہ محمد بن قیس [عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْمَرْأَةُ تَرِثُ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا وَ يَرِثُ مِنْ دِيَّتِهَا مَا لَمْ يَقْتُلْ أَحَدَهُمَا صَاحِبَهُ<sup>۱</sup>] این است که «القاتل لایرث من الدیة» و صحیحہ دیگر می گوید: «القاتل خطا یرث»؛ موضوع رئیسی

صحیحہ دوم، قاتل خطایی است و أخص مطلق از موضوع رئیسی روایت دوم یعنی «القاتل» است و لذا بنا بر قول به نسبت سنجی بر اساس موضوع رئیسی، روایت اول تخصیص زده می شود؛ ولی به نظر ما این جمع، عرفی نیست و نسبت بین این دو روایت عموم من وجه است و مرحوم استاد نیز با این که نظرشان بر تقدیم موضوع رئیسی است ولی در اینجا همین مطلب ما را فرموده اند و به ذهن عرفیشان رجوع کرده اند (حال به خاطر غفلت از مبنا بوده است یا چیز دیگر به هر حال قبول کرده اند)؛ اطلاق «القاتل خطا یرث» شامل ارث از دیه و غیر دیه می شود و اطلاق «القاتل لایرث من الدیة» شامل قتل خطایی و غیر خطایی می شود و تعارض ناشی از اطلاق دو خطاب است و نسبت عموم من وجه خواهد بود که بعد از تعارض و تساقط در مورد «ارث قاتل خطایی از دیه» به عمومات رجوع می شود.

مرحوم خوئی نیز در بحث تعلق خمس به اراضی مفتوحة عنوة، موضوع رئیسی را در نسبت سنجی ملاحظه کرده است ولی به نظر ما تمام قیود در خطاب باید ملاحظه شود.

و مطلبی که منشأ شده برخی به فکر ملاحظه موضوع رئیسی در نسبت سنجی بیفتند این است که: مشی فقهاء این بوده است که اگر خطاب بگوید «لایجب اکرام العالم» و خطاب دیگر بگوید «اکرم العالم العادل»، أخص بودن موضوع دلیل دوم موجب تقیید خطاب اول می شود با این که منشأ اختلاف بین این دو خطاب، اطلاق است و اطلاق «اکرم العالم العادل» مقتضی وجوب است و اطلاق «لایجب اکرام العالم» شمولیت نسبت به عادل و غیر عادل است و امکان داشت که «اکرم العالم العادل» که اطلاقش مقتضی وجوب است (ظهور اطلاقی است و نص نیست و لذا تعبیر «اکرم العالم العادل و ان ترکته فلا بأس» اشکال ندارد) بر استحباب حمل شود ولی فقهاء این کار را نمی کنند؛ البته آقای زنجانی در رابطه با مثال می فرمایند که معلوم نیست

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۱۴۱.

«اکرم العالم العادل» بر «لایجب اکرام العالم» مقدم باشد و تابع قرائن خاصه هستیم؛ ولی این مطلب، خلاف مشهور فقهاء است و مشهور فقهاء «اکرم العالم العادل» را بر وجوب حمل می کنند.

این مثالی که بیان شد با مثال هایی که ما بیان کردیم تفاوت دارد؛ گاهی می خواهیم از اطلاق حکم، مطلبی را استخراج کنیم مثل «اکرم العالم العادل»، در این صورت می گوئید عرف جمع موضوعی را مقدم می کند و به اطلاق حکم نگاه نمی کند ولو بتواند «اکرم العالم العادل» را بر استحباب حمل کند؛ اما این مثال ربطی به بحث امروز ما ندارد و ما می گوئیم نباید تنها خصوص موضوع رئیسی ملاحظه شود بلکه باید تمام قیود موضوع (نه حکم) مورد ملاحظه قرار بگیرد. و لذا این جواب اول از تعارض آیه با روایت، صحیح نیست.

### جواب دوم (تقدیم آیه به نکته الغاء نکردن عنوان)

جواب دوم این است که: بر فرض قبول شود که نسبت بین آیه که بیان می کند «یجوز الاکل من بیوت المذکورین فی الآیه مطلقاً سواء مع طیب نفسهم ام لا» با روایت که بیان می کند «لایجوز التصرف فی مال الغیر الا بطیبة نفسه سواء کان اکلاً من بیوت الآباء و الامهات و نحوهم ام لا» عموم من وجه باشد؛ لکن قانون در عامین من وجه این است که اگر از تقدیم یکی از عامین من وجه بر دیگری، الغای عنوان لازم بیاید، خطاب دوم باید بر خطاب اول مقدم شود تا الغای عنوان لازم نیاید و خطاب دوم کالنص می شود.

مثلاً نسبت «اغسل ثوبک من ابوال ما لایؤکل لحمه» با «کل شیء یطیر فلا بأس ببوله» عموم من وجه است و «مالایؤکل لحمه» در خطاب اول، اعم از طیر و غیر طیر است و «طیر» در خطاب دوم، اعم از پرندة حلال گوشت و حرام گوشت است و مورد تعارض «بول طیر حرام گوشت» است؛ لکن گفته می شود اگر خطاب دوم بر خطاب اول مقدم شود نتیجه این می شود که «کل شیء یطیر و کان حالاً فلا بأس به» یعنی عنوان «یطیر» لغو می شود زیرا در این صورت پرندة بودن خصوصیتی ندارد و بول هر حیوان حلال گوشتی ولو طیر نباشد پاک است؛ و لذا برای این که عنوان طیر الغاء نشود آن را بر خطاب اول مقدم می کنیم و می گوئیم «بول هر پرندة ای حتی اگر حرام گوشت باشد پاک است».

تطبیق این قاعده بر مقام این است که: اگر «لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه» بر آیه مقدم بشود به این معنا است که طیب نفس مالک معیار باشد و در این صورت، دیگر اکل از بیوت مذکورین در آیه خصوصیتی نخواهد داشت و حتی اکل از بیت دشمن نیز با طیب نفس، حلال خواهد بود؛ و لذا برای این که الغای عنوان لازم نیاید آیه کالنص در این مطلب خواهد بود که طیب نفس در اکل از بیوت این افراد، معتبر نیست.

**مناقشه در جواب دوم (کفایت عدم لغویت خطاب)**

این جواب خوب است؛ ولی ما به این وجه اشکالی بیان کرده ایم که قابل توجه است؛

گاهی عنوان به لحاظ حکم کلی لغو می شود ولی خطاب، لغو نیست؛ یعنی عنوان دیگر خصوصیت ندارد ولی خطاب عرفاً فی فایده نیست و ضابطه ای که بیان شد را ما قبول داریم ولی در جایی که الغای عنوان، موجب لغویت خطاب شود و در جایی که عنوان الغاء می شود ولی خطاب لغو نیست این ضابطه را قبول نداریم؛ مثلاً نسبت روایت «لأبأس بالسجدة علی القرطاس» با «لاتسجد إلا علی الارض أو ما نبت من الارض و لایؤکل و لایلبس» عموم من وجه است؛ زیرا خطاب اول اطلاق دارد که کاغذ از پنبه باشد یا از کتان یا از خاک اره و چوب باشد و خاک اره و چوب مصداق «ما نبت من الارض و لایؤکل و لایلبس» است ولی کاغذی که از پنبه یا کتان گرفته شده باشد مصداق آن نیست و لذا اطلاق «لأبأس بالسجدة علی القرطاس» می گوید این کاغذی که از پنبه یا کتان گرفته شده صحیح است و اطلاق «لاتسجد الا علی الارض او ما نبت من الارض من غیر ان یؤکل او یلبس» می گوید سجده بر آن صحیح نیست؛ بعضی مثل مرحوم خوئی و مرحوم تبریزی رضوان الله علیهما برای اینکه عنوان قرطاس الغاء نشود می فرمایند سجده بر کاغذ ولو از پنبه یا کتان باشد اشکال ندارد.

نکته: این که دستمال کاغذی، کاغذ است یا نه، اختلافی است و مرحوم خوبی و مرحوم تبریزی کاغذ می دانند ولی آقای سیستانی می فرمایند دستمال کاغذی عرفاً کاغذ نیست.

به نظر ما نیز اگر خطاب «لأبأس بالسجدة علی القرطاس» را با خطاب دوم قید بزنیم و بگوییم مراد از قرطاس، قرطاسی است که از پنبه و کتان نباشد، عنوان «قرطاس» الغاء خواهد شد زیرا دیگر قرطاس خصوصیت ندارد و هر چیزی که از اجزای زمین یا از اجزای چوب یا از اجزای برگ درخت باشد، سجده بر آن صحیح است و فرق ندارد که قرطاس باشد یا قرطاس نباشد؛ لکن این خطاب لغو نمی شود زیرا احتمال دارد این بیان، ناظر به قضیه ای خارجی بوده است و به این خاطر که قرطاس هایی که در آن زمان بوده است، از اجزای چوب گرفته می شده است این خطاب را بیان کرده اند و الآن هم همین طور است و متعارف در کاغذ این است که از اجزای چوب و برگ درخت گرفته می شود و تهیه کاغذ از پنبه یا از کتان، به صرفه نیست.

لذا برای این که خطاب، لغو نشود می گوییم که امام علیه السلام به یک قضیه خارجی ارشاد کرده اند (هر چند اطلاق خطاب اقتضا می کرد که قضیه را حقیقه قرار دهیم ولی با وجود خطاب دوم، تقیید آن لغو نخواهد بود) و دیگر خطاب لغو نخواهد بود هر چند عنوان قرطاس به عنوان یک حکم کلی، الغاء می شود.

ما نحن فيه نیز به همین شکل است و اگر آیه به فرض طیب نفس تقیید زده شود شاید بیان یک قضیه خارجیّه در آن زمان باشد و به خاطر این که متعارف این است که این افراد راضی اند، اکل از بیوت این افراد جایز است؛ حال یا شاهد حال یا ظن نوعی به رضایت این ها است ولی در هر صورت عدم رضایت، خلاف متعارف است. و لذا این جواب دوم هم تمام نشد. نکته: این توجیه در رابطه با «کل شیء یطیر» راه ندارد.

### جواب سوم (حمل آیه بر حکم ظاهری)

جواب سوم که به نظر ما صحیح است این است که: مفاد آیه بعد از انصراف از فرض علم به کراهت مالکین این خواهد بود که «يجوز الاكل من بيوت هؤلاء مع عدم العلم بكراهتهم» و وقتی عرف این مضمون را به «لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه» ضمیمه می کند چنین جمع می کند که یک حکم واقعی وجود دارد که «تصرف در مال غیر بدون طیب نفس او حرام واقعی است» و یک حکم ظاهری وجود دارد که «در فرض عدم علم به کراهت، اکل از بیوت افراد مذکور در آیه جواز ظاهری دارد»؛ و به نظر ما این جمع، عرفی است. و ثمره بین قول به جواز ظاهری و جواز واقعی اکل از بیوت افراد مذکور در آیه این است که: در صورتی که از بیوت این افراد چیزی بخورد و بعد صاحب خانه بگوید من راضی نبودم؛ بنا بر جواز واقعی، تصرف واقعاً جایز بوده و ضمان هم ثابت نیست ولی بر اساس جواز ظاهری، تصرف واقعاً حرام بوده ولی در ظاهر جایز بوده است ولی ضمان ثابت است؛ و حکم نماز نیز بسته به این است که نماز در مکان مغضوب عن جهل بالغصب، صحیح باشد یا باطل باشد که مرحوم خویی باطل می دانستند.

### جلسه ۶۴ (۹۸/۱۱/۰۶)

#### مسأله ۱۸

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن مع العلم بالكراهة كالأب والأم والأخ والعمة والخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته والصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكّل مع ظنها أيضا

بحث پیرامون جواز اكل از بیوت افراد مذکورین در آیه ۶۰ سوره نور بود: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقَكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ



جَنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ كَذَلِكَ بَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ  
الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿۱﴾

## بررسی لزوم ظن نوعی به طیب نفس

بیان کردیم که این آیه به خاطر ارتکاز استنکاری و استیحاشی عقلائی از فرض علم به کراهت مالکین و نهی صریح مالکین انصراف دارد ولی در غیر فرض علم به کراهت، آیه اطلاق دارد و لذا شامل فرض عدم وجود ظن نوعی به طیب نفس مالک نیز می شود.

خلافاً للسید الداماد که فرمودند: وقتی جواز اکل در فرض علم به کراهت مالکین وجود ندارد کشف می شود که حکم در آیه از باب حکم ظاهری است و ملاک آن اماریت شاهد حال است و لذا ظن نوعی به طیب نفس مالک لازم است. ما به ایشان اشکال می کنیم که: وقتی جواز اکل حکم ظاهری قرار داده شد، دیگر لزومی ندارد این حکم ظاهری از قبیل اماره باشد و امکان دارد که حکم ظاهری از قبیل اصل باشد.

شبهه آنچه در بحث حسن ظاهر مطرح است که؛ صاحب عروه حسن ظاهر را به این معنا گرفته اند که شخص سائر عیوب خود باشد و به قول مرحوم خوئی، معاشرت با این فرد هم لازم نیست بلکه همین که عرفاً سائر عیوب باشد و منکر علنی انجام ندهد حسن ظاهر ثابت خواهد بود و صحیحہ ابن ابی یعفور بر این مطلب دلالت می کند: «و الدلالة على ذلك أن يكون سائراً لجميع عيوبه» [روى عن عبد الله بن أبي يعفور قال قلت لأبي عبد الله ع بيم تعرف عدالة الرجل بين المسلمين حتى تقبل شهادته لهم وعليهم فقال أن تعرفوه بالستر والعفاف - وكف البطن والفرج واليد واللسان وتعرف باجتناب الكبائر التي أوعده الله عز وجل عليها النار من شرب الخمر والزنا والربا وعقوق الوالدين والفرار من الزحف وغير ذلك والدلالة على ذلك كله أن يكون سائراً لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته و عيوبه و تفتيش ما وراء ذلك و يجب عليهم تركيته و إظهار عدالته في الناس و يكون معه التعاهد للصلوات الخمس إذا وأظب عليهن و حفظ مواعيتهن بحضور جماعة من المسلمين و أن لا يتخلف عن جماعتهم في مصلاتهم إلا من علة فإذا كان كذلك لازماً لمصلاه عند حضور الصلوات الخمس فإذا سئل عنه في قبيلته و محلته قالوا ما رأينا منه إلا خيراً - مواظباً على الصلوات متعاهداً لأوقاتها في مصلاه فإن ذلك يجيز شهادته و عدالته بين المسلمين و ذلك أن الصلاة ستر و كفارة للذنوب و ليس يمكن الشهادة على الرجل بأنه يصلي إذا كان لا يحضر مصلاه و يتعاهد جماعة المسلمين و إنما جعل الجماعة و الاجتماع إلى الصلاة لكي يعرف من يصلي ممن لا يصلي و من يحفظ

مَوَاقِيتَ الصَّلَوَاتِ مِمَّنْ يُضَيِّعُ وَلَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُمْكِنْ أَحَدًا أَنْ يَشْهَدَ عَلَى آخَرٍ بِصَلَاحٍ لَّأَنَّ مَنْ لَا يُصَلِّي لَا صَلَاحَ لَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَ هَمَّ بِأَنْ يُحَرِّقَ قَوْمًا فِي مَنَازِلِهِمْ - لَتَرْكِبُهُمُ الْحُضُورَ لَجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ وَقَدْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ وَكَيْفَ تَقْبَلُ شَهَادَةً أَوْ عَدَالَةً بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ جَرَى الْحُكْمُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ رَسُولِهِ صَ فِيهِ الْحَرَقُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ بِالنَّهَارِ وَقَدْ كَانَ يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ صَ لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ<sup>۱</sup>

و صاحب عروه فرموده است حسن ظاهر باید کاشف ظنی یا علمی از عدالت باشد و آقای حکیم نیز فرموده اند حسن ظاهر باید موجب وثوق به عدالت شود؛ ما در این بحث وفاقاً للسید الامام و السید الخوئی و السید السیستانی و الشیخ الاستاذ قدس سره، بیان کردیم که حسن ظاهر حتی در صورتی که ظنّ به خلاف وجود داشته باشد کفایت می کند؛ یعنی همین که سائر جمیع عیوبش باشد کافی است هر چند به او مشکوک شده و ظنّ به عدم عدالت او پیدا شود و دلیل «و الدلالة على ذلك أن يكون سائراً لجميع عيوبه» اطلاق دارد.

در محل بحث نیز به همین شکل است و همین که علم به کراهت مالک و أماره معتبره بر کراهت مالک موجود نباشد در جواز أكل کافی است و شارع این که این شخص از نزدیکان است را حجت بر طیب نفس او قرار داده است و شامل ظنّ به کراهت او نیز می شود.

## حکم تصرفات دیگر غیر از اکل

مرحوم خوئی و عده ای از بزرگان فرموده اند: وقتی اکل که موجب اتلاف مال است جایز باشد غیر اکل مثل جلوس و نماز در بیوت این افراد که سبب اتلاف مال نیست به طریق اولی جایز خواهد بود.

به نظر ما این استدلال تمام نیست؛ زیرا هر چند نماز و جلوس موجب اتلاف مال نیست و اکل موجب اتلاف مال است ولی اکل اتلافی است که موجب رهایی دیگران از گرسنگی و سیر شدن دیگران می شود و لذا شاید اکل، خصوصیت داشته باشد. و لذا استدلال ما این است که ملازمه عرفیه بین جواز اکل و جواز تصرفات یسیره وجود دارد؛ اما نماز های طولانی مثل نماز جعفر طیار یا جلوس طولانی جایز نخواهد بود.

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۳، ص ۳۸.

## جواز تصدق به طعام موجود در بیت زوج و صدیق

نکته: در برخی روایات تصدق به طعام در مورد زوج و صدیق، تجویز شده است ولی این مطلب را در کلمات فقهاء مشاهده نکردیم دو روایت در این رابطه وجود دارد؛

### دلیل اول

موثق ابن بکیر در مورد زوجه است؛ مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَمَّا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَتَصَدَّقَ بِهِنَّ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ قَالَ الْمَأْدُومُ<sup>۱</sup>. (طعام مأدوم به معنای طعام متعارف است)

سند روایت خوب است (أحمد بن محمد یا أحمد بن محمد بن عیسی است و یا أحمد بن محمد بن خالد برقی است که هر دو ثقة اند) و مانعی ندارد که نتوانیم به آن ملتزم شویم و اعراض مشهور از این روایت ثابت نیست و اگر اعراض هم ثابت باشد در موهن بودن اعراض مشهور نسبت به سند یا دلالت روایت، اشکال داریم. البته این روایت نیز از فرض علم به کراهت انصراف دارد کما این که اکل از بیت زوج نیز با علم به کراهت جایز نیست (مگر این که بحث نفقه واجب مطرح باشد و زوج بخواهد از پرداخت نفقه واجب، امتناع کند و زوجه بخواهد تقاص کند که با علم به کراهت زوج نیز تقاص جایز است)

### دلیل دوم

روایت دوم راجع به زوجه و صدیق است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي نَصْرِ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَأْكُلَ وَأَنْ تَتَصَدَّقَ وَلِلصَّدِيقِ أَنْ يَأْكُلَ فِي مَنْزِلِ أَخِيهِ وَيَتَصَدَّقَ<sup>۲</sup>.

بنا بر نظر کسانی (مثل مرحوم امام و آقای زنجانی) که سهل بن زیاد را ثقة می دانند روایت معتبر خواهد بود و می توان فتوا به جواز تصدق از منزل صدیق ولو با عدم احراز رضایت او، داد؛ البته تصدق از طعام جایز است زیرا در روایت بعد از اکل، تصدق بیان شده است و لذا اگر مقداری پول در خانه باشد نمی تواند آن را صدقه بدهد.

### بررسی رجالی سهل بن زیاد

لکن به نظر ما سهل بن زیاد ثقة نیست زیرا نجاشی راجع به او فرموده است: «سهل بن زیاد أبو سعيد الآدمي الرازي: كان ضعيفا في الحديث، غير معتمد فيه. و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو والكذب و أخرجه من قم إلى الري و كان

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۱۳۷.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۲۷۷.

یسکنها، و قد کاتب أبا محمد العسكري عليه السلام على يد محمد بن عبد الحميد العطار للنصف من شهر ربيع الآخر سنة خمس و خمسين و مائتين. ذکر ذلك أحمد بن علي بن نوح و أحمد بن الحسين رحمهما الله. له كتاب التوحيد، رواه أبو الحسن العباس بن أحمد بن الفضل بن محمد الهاشمي الصالحی عن أبيه عن أبي سعيد الآدمي. و له كتاب النوادر، أخبرناه محمد بن محمد قال: حدثنا جعفر بن محمد، عن محمد بن يعقوب قال: حدثنا علي بن محمد، عن سهل بن زياد، و رواه عنه جماعة<sup>۱</sup> أحمد بن محمد بن عيسى شخصی بود که برقی را به قمرود تبعید کرد و سهل بن زیاد را به ری تبعید کرد. و نیز شیخ طوسی در تهذیب راجع به او تعبیر «ضعیف» را به کار می برد و در استبصار نیز تعبیر «أَمَّا الْخَبْرُ الْأَوَّلُ فَأَرْوَاهُ أَبُو سَعِيدٍ الْأَدَمِيُّ وَ هُوَ ضَعِيفٌ جِدًّا عِنْدَ نُقَادِ الْأَخْبَارِ وَ قَدْ اسْتَثْنَاهُ أَبُو جَعْفَرٍ بْنُ بَابُوَيْهِ فِي رِجَالِ نَوَادِرِ الْحِكْمَةِ»<sup>۲</sup> را به کار برده است که بیان می کند یکی از افرادی که توسط صدوق به تعبیت از ابن ولید، از رجال کتاب نوادر الحکمه محمد بن أحمد بن یحیی اشعری استثناء شده است سهل بن زیاد است و بیان شده است که به روایات این افراد استثناء شده عمل نمی شود. و کشی از فضل بن شاذان نقل می کند: «قَالَ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ الْقُتَيْبِيُّ، سَمِعْتُ الْفَضْلَ بْنَ شَاذَانَ، يَقُولُ فِي أَبِي الْخَيْرِ وَ هُوَ صَالِحٌ بْنُ سَلَمَةَ أَبِي حَمَّادٍ الرَّازِيِّ كَمَا كُنْتُ، وَ قَالَ عَلِيُّ: كَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ يَرْضِيهِ وَ يَمْدَحُهُ وَ لَا يَرْضِي أَبَا سَعِيدٍ الْأَدَمِيَّ وَ يَقُولُ هُوَ الْأَحْمَقُ»<sup>۳</sup>.

### وجه اول بر توثیق

برخی گفته اند این عبارت دلیل بر وثاقت سهل است زیرا فضل بن شاذان عیب دیگری پیدا نکرده است و تنها نادان بودن سهل بن زیاد را مطرح کرده است که مشکلی ایجاد نمی کند و نادان بودن با وثاقت منافات ندارد.

### مناقشه

لکن به نظر ما این عبارت دلیل بر وثاقت نمی شود و فضل بن شاذان این مقدار را اطلاع داشته است و بقیه بیشتر اطلاع داشته و دروغ گو بودن و عدم وثاقت او را بیان کرده اند.

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۱۸۵.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۶۱.

۳ رجال الکشی، ص: ۵۶۶

## وجه دوم بر توثیق

آقای زنجانی فرموده اند: این تضعیفات ناشی از اتهام به غلو بوده است و قمی ها نسبت به غلو حساس بودند و سریع افراد را متهم به غلو می کردند و شاهد آن این است که سهل بن زیاد در کافی با واسطه «عدة من اصحابنا» که از أجلاء بوده اند، بیش از دو هزار روایت دارد و کلینی کتاب خود را با نقل از انسان غیر ثقه، بی اعتبار نمی کند.

## مناقشه

لکن ما در جواب می گوئیم: این که کلینی در کافی روایات زیادی نقل کرده است کشف می کند که سهل بن زیاد را قبول داشته است ولی توثیق عملی کلینی با تضعیف این بزرگان تعارض می کند و قرینه نداریم که کذب در عبارت نجاشی «یشهد علیه بالغلو و الکذب»، کذب ناشی از اتهام غلو بوده است.

و نجاشی قمی نبوده است و از أصحاب بغداد است و شاگرد شیخ مفید است و مکتب تشیع خاصی داشتند و در مقابل مکتب تشیع قم بوده است و مکتب تشیع قم در آن زمان با مذاهبی که مشتمل بر غلو بود مخالف بودند و این مطلب از برخورد صدوق در فقیه مشخص است؛ مثلاً بیان می کند اولین مرتبه غلو این است که کسی بگوید پیامبر و امام دچار سهو و نسیان نمی شوند و اگر زنده بمانم کتابی در ردّ قائلین به این مطلب می نویسم. یا مثل این که صدوق جملاتی را از زیارات معتبره حذف می کردند؛ مثلاً تعبیر «و ارادة الرب فی مقادیر اموره تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم» در کتاب های دیگر ذکر شده ولی در فقیه نیامده است و ظاهراً این جمله را حذف کرده اند به این خاطر که با افکار او سازگار نیست و توجیه ایشان هم این بوده است که این جمله، جمله امام معصوم نمی تواند باشد و دیگران جعل کرده اند. ولی مکتب بغداد این گونه نبوده است و اتفاقاً شیخ مفید کتاب تصحیح الاعتقاد را در نقد و تصحیح اعتقادات صدوق نوشت و نجاشی با این که از مکتب بغداد است ولی سهل را «غالی و کاذب» معرفی می کند. و نیز شیخ طوسی که از شاگردان مکتب بغداد است بیان می کند که سهل بن زیاد نزد نقاد اخبار ضعیف است.

توجه شود که محمد بن عیسی بن عبید یقطینی نیز جزء مستثنیات نوادر الحکمه بوده و ابن ولید استثناء کرده است ولی با این حال، نجاشی و شیخ طوسی این شخص را از بزرگان دانسته اند؛ ولی راجع به سهل بن زیاد فرموده اند ضعیف است و روشن می شود منشأ ضعف سهل بن زیاد صرف استثناء ابن ولید و صدوق نبوده است و گر نه محمد بن عیسی بن عبید را نیز قبول می کردند.

## نظریه تعویض سند برای تصحیح سند روایت دوم

توجیه دیگری نیز ممکن است برای سند این روایت بیان شود؛ مرحوم تبریزی مبنایی داشتند که ابتدا از آن دفاع می کردند ولی اواخر دچار تردید شده بودند؛ مبنای ایشان تعویض سند بود یعنی سند روایت به افراد ضعیف است ولی شیخ طوسی در فهرست با تعبیر «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته» اسنادی را ذکر می کند که معتبر است و این سند معتبر در فهرست جایگزین سند ضعیف می شد

در محل بحث نیز کافی به سند ضعیف یعنی سند سهل بن زیاد از بزنی نقل می کند و شیخ طوسی در فهرست بیان می کند که به جمیع کتب و روایات بزنی سند صحیح دارد و چند سند صحیح ذکر می کند و روایت کافی یکی از روایات بزنی است لذا سند شیخ طوسی شامل آن می شود زیرا مراد از روایات بزنی روایاتی است که در کتب به نام بزنی نقل شده است و منسوب به بزنی است و به شیخ طوسی نیز واصل شده است و یقیناً کتاب کافی به شیخ طوسی رسیده است.

راجع به تعبیر شیخ طوسی علم به دروغ نداریم و فرض این است که قصد شیخ طوسی، این بوده است که کتب و روایات بزنی را معتبر کند و لذا اگر مراد ایشان از روایات بزنی، روایات واقعی بزنی باشد دیگر شهادت شیخ طوسی بی فایده خواهد بود و همه جا شبهه مصداقیه «روایت واقعی بزنی» حاصل می شود.

ادعای مرحوم تبریزی این بود و مرحوم صدر نیز در دوره اول اصول در بحث برائت همین را مطرح می کردند که ظاهر این شهادت ها این است که شیخ به صدد خارج کردن این روایت از ارسال و ضعف بوده است و روایت واقعی بزنی نیاز به سند ندارد و رجال روایت بعد از بزنی تا امام، از ثقات بوده اند. البته قرینه لبیه وجود دارد که مراد از «روایات بزنی» روایاتی است که به نحوی به دست شیخ طوسی رسیده است.

## مناقشه در نظریه تعویض سند

ما نظریه تعویض سند را قبول نکردیم و همین که گفته می شود سند تشریفاتی است به این معنا است که شیخ طوسی به عناوین کتب و تفصیل روایات سند صحیح ذکر نمی کند؛ بلکه اجازه نقل روایت که گرفته بوده را بیان می کند. و بر این مطلب شواهدی وجود دارد که قبلاً متعرض شده ایم و خود شیخ طوسی در تهذیب روایتی از ابن ابی عمیر نقل می کند و سند قبل از ابن ابی عمیر ضعیف است ولی با این حال خود شیخ طوسی نظریه تعویض السند را تطبیق نکرده است و فرموده است این روایت ضعیف السند است.

اشکال ما عمدتاً این است که در فهرست شیخ، مواردی وجود دارد که با وجود این که کتاب هایی به دستش نرسیده است، تعبیر «أخبرنا بجميع كتبه و رواياته» را به کار می برد؛ مثلاً می فرماید «قیل له ثلاثون كتاباً» یعنی گفته شده که ابن فضال سی تا کتاب داشته است و وقتی تعبیر به «قیل» می کند یعنی به دست من نرسیده است و گرنه این تعبیر صحیح نمی بود ولی در ادامه می فرماید «أخبرنا بجميع كتبه»؛ اگر مفاد این تعبیر این سات که به همه کتب سند معتبر دارد پس چگونه بیان می کند که همه کتب به دست من نرسیده است. این مورد یکی از شواهد است و شواهد زیادی پیدا کرده ایم که ان شاء الله در وقت مناسبی عرض خواهیم کرد.

نکته: اگر این مطلبی که برخی آقایان می گویند که «علامه در منتهی جواز تصدق زوجه به مآدوم را به علمای شیعه نسبت داده است» صحیح باشد دلالت بر عدم اعراض علما خواهد داشت و البته انتساب جواز به «علمای شیعه» مانند اجماع های سید مرتضی است و اعتبار ندارد.

و توجه شود که التزام به جواز تصدق طعام از بیت زوج مشکلی ندارد و خدا که مالک مردم و اموال مردم است اذن داده است و «العبد و ما فی یده لمولاه»؛ شبیه آنچه در اکل ماره وجود دارد که علماء بحث کرده اند.

### بررسی جواز استفاده از ودیعه

و نیز در مورد ودیعه صحیح حبیب خثعمی چنین دارد: وَ رَوَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَبِيبِ الْخَثْعَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَكُونُ عِنْدَهُ أَمَالٌ وَدِيعَةٌ يَأْخُذُ مِنْهُ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهِ قَالَ لَا يَأْخُذُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ وَفَاءٌ وَقَالَ قُلْتُ أَرَأَيْتَ إِنْ وَجَدَ مِنْ يَضْمَنَهُ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَفَاءٌ وَأَشْهَدَ عَلَى نَفْسِهِ أَلَّذِي يَضْمَنُهُ يَأْخُذُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ! نَجَاشِي رَاجِعٌ بِهِ خَثْعَمِي مِي گويد: «ثَقَّة ثَقَّة»  
بر اساس این روایت انسان در صورتی که توان وفاء را داشته باشد می تواند بدون خبر و اجازه از پول امانتی بردارد و بعداً سر جایش بگذارد؛ مثل این که مقداری دلار دارد و نمی خواهد فعلاً آن را تبدیل کند و به همین جهت مقداری از پول دوستش که به امانت گذاشته است بر می دارد و هر موقع آمد سریع دلارهایی که دارد را تبدیل می کند و پول او را می دهد. و نیز اگر خود ودعی توان وفاء ندارد ولی شخص دیگری متعهد می شود که هر موقع دوست تو تقاضا کند پول را برای تو آماده می کند استفاده از پول امانتی اشکالی نخواهد داشت. و اعراض مشهور از این مطلب ثابت نیست و معارضی نیز برای این روایت پیدا نکردیم و لذا وجه عدم ذکر در فتاوا را نمی دانیم.

و ظاهر ودیعه، و دیعه اشخاص است و البته ربطی به اختلاس ها ندارد زیرا افراد پول خود را نزد این اشخاص و دیعه نگذاشته اند تا جایز باشد بردارند. و نیز اختلاس ها قطعاً بر خلاف قانون است و حتی مدیر بانک نیز مجاز نیست که از اموال بانک برای مصرف شخصی خود بردارد و این کارها خلاف قانون بوده و مجاز نبوده و نهی صریح دارد. و البته این پول هایی که به عنوان ودیعه به بانک داده می شود در حقیقت قرض به بانک است و شخصیت حقوقی بانک بدهکار می شود و مدیر بانک فقط بر اساس قوانین می تواند در این اموال تصرف کند و نمی تواند به دوستان و آشنایان خود امانت بدهد و هر موقع نیاز شد با آن ها تماس بگیرد که پول را بیاورند.

خلاصه این که سند و دلالت این روایت تمام است و ما هم در مقام فتوی نیستیم بلکه می خواهیم بیان کنیم که چنین روایتی با این مضمون وجود دارد و در فتاوا بیان نشده است.

و توجه شود که زوجه می تواند در حد متعارف، تصدق به طعام کند و ظاهر «المأدوم» نیز طعام متعارف به لحاظ کمی و کیفی است علاوه بر این که شامل فرض علم به کراهت مالک نیز نمی شود؛ کما این که روایت ودعی نیز از فرض علم به کراهت مالک انصراف دارد.

## مسئله ۱۹

يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب و إن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها و إن كان في ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء للركوع و السجود و لكن يجب عليه قضاؤها أيضا إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم بل الأحوط القضاء و إن كان من ندم و بقصد التفرغ للمالک

## بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغصوب

صاحب عروه فرموده است: خروج از مکان مغصوب بر غاصب واجب است.

بحثی نیست که اگر غاصب عمداً به مکان مغصوب برود عقلاً لازم است از مکان خارج شود و فوری هم خارج شود؛ حال یا از باب أخف الحرامین و أخف القبیحین حکم می کند که زود خارج شود تا کمتر مرتکب غضب شود و یا از باب مقدمه تخلص از غضب زاید این حکم را دارد؛ یعنی دو دقیقه ای که تا زمین مباح حرکت می کند غضب است ولی مقدمه تخلص از غضب بقایای است.

أما راجع به حکم شرعی آن شیخ انصاری ره فرموده است: خروج حرام و قبیح نیست بلکه واجب است زیرا مقدمه تخلص از غضب است.



محقق عراقی و مرحوم امام و آقای سیستانی فرموده اند: این خروج، حرام است و به نظر ما این نظر صحیح است؛ هر چند خروج از این مکان مغضوب، عقلاً لازم است اما شرعاً حرام است و دو حرام وجود دارد که یکی اخف از دیگری است؛ مثل این که شخصی عمداً از بالای دیوار خود را پایین بیندازد و یک طرف کوزه مردم و یک طرف گوسفند است و اگر روی کوزه بیفتد می شکند و اگر روی گوسفند بیفتد، گوسفند می میرد یا آسیب می بیند و افتادن روی هر دو این ها حرام است و حرام، حلال نمی شود زیرا می توانست از راه پله برود و مرتکب هیچ کدام نشود حال که برای راحتی خود از بالای دیوار پایین می پرد هر چند عقلاً باید اخف الحرامین و موردی که ارزان قیمت تر است را انتخاب کند ولی شرعاً افتادن روی کوزه نیز حرام است.

و لازم نیست که خداوند در زمانی که شخص از دیوار به پایین پریده است بگوید «این کار را نکن» بلکه خداوند از ابتدا گفته است که این کار را انجام نده. یا مثلاً در جماع حرام نمی توان گفت که خروج، واجب است و گناه نیست بلکه حرام است لکن عقل می گوید برای این که زنا مستمر تر نشود، باید این کار انجام شود. در مسأله سه قول دیگر وجود دارد که در جلسه دیگر بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۶۵ (۹۸/۱۱/۱۲)

### مسأله ۱۹

يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب و إن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها و إن كان في ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء للركوع و السجود و لكن يجب عليه قضاؤها أيضاً إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم بل الأحوط القضاء و إن كان من ندم و بقصد التفرغ للمالك

### بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغضوب

صاحب عروه راجع به کسی که به سوء اختیار وارد مکان مغضوب شده است فرمودند: باید فوراً از مکان مغضوب خارج شود.

بحث در این واقع شد که این وجوب، عقلاً روشن است ولو از این باب که از غضب زائد تخلص پیدا کند؛ اما حکم شرعی دارد یا نه؟ و اگر حکم شرعی دارد حکم شرعی آن چیست؟

## قول اول (حرمت خروج با خطاب قانونی)

قول اول قول محقق عراقی و مرحوم امام است که به نظر ما نیز این قول صحیح است؛ خروج به عنوان کلی «یحرم الغصب» حرام است. البته غرض از حرمت خروج، این نیست که الآن از خروج، زاجر باشد؛ بلکه کافی است که اطلاق قانون «یحرم الغصب» را شامل آن بدانیم ولو غرض از قانون این بود که شخص به مکان مغضوب داخل نشود و با عدم دخول از جمیع حصه های غصب، اجتناب صورت بگیرد (یعنی غصب دخولاً و خروجاً حرام است و اجتناب از غصب خروجی به این است که اصلاً داخل مکان غصبی نشود) و وقتی شخص داخل مکان غصبی می شود بقای حرمت غصب، غرض مستقلی نسبت به حرکت خروجیه ندارد که مثلاً بخواهد غاصب را از خروج، زجر کند.

به عبارت دیگر قانون برای خصوص حالت خروجیه جعل نشده است تا بخواهد زاجر از آن باشد بلکه برای مطلق غصب جعل شده است و روحش این است که قبل از دخول در مکان مغضوب، نسبت به حصه خروجیه زاجر باشد؛ شبیه این که اتلاف مال غیر حرام است و اگر کسی خود را عمداً به پایین بیندازد و امر دایر بین افتادن روی کوزه یا افتادن روی گوسفند باشد، هر چند عقلاً باید خود را روی کوزه بیندازد که مالیت کمتری دارد و لکن در عین حال، اتلاف مال غیر حرام است و شامل اتلاف این کوزه نیز می شود و بقای حرمت اتلاف این کوزه به غرض زاجریت از اتلاف کوزه در این حالت نیست ولی قانون کلی به نحو خطاب قانونی و خطاب مطلق بیش از این لازم ندارد که اصل قانون به غرض زاجریت بوده است.

## مناقشه مرحوم آخوند (عدم معقول بودن بقای نهی با وجوب عقلی)

مرحوم آخوند فرموده است: وقتی در این حالت عقلاً خروج لازم است، بقای نهی معقول نیست و الآن که عقل حکم به خروج می کند شارع نمی تواند «لاتخرج» بگوید؛ زیرا مرحوم آخوند روح خطاب نهی را زاجریت فعلیه می داند و در حالت خروج، نهی نمی تواند زاجریت فعلیه داشته باشد (و این که قوام خطاب نهی به زاجریت فعلیه است مختص به مرحوم آخوند نیست و مرحوم خویی و مرحوم صدر نیز این مطلب را فرموده اند).

## جواب (عدم تقوّم خطاب قانونی به زاجریت فعلیه)

به نظر ما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا این خطاب، خطاب قانونی و مطلق است و متقوم به زاجریت فعلیه نیست بلکه متقوم به زاجریت فی الجمله است و عقلاً می گویند بودن در مکان مغضوب ولو به حرکات خروجیه خلاف قانون «یحرم الغصب» است ولی هدف از این قانون این نبوده است که بعد از دخول در مکان مغضوب، زجر از خروج از مکان مغضوب صورت

بگیرد؛ بلکه به خاطر وجود مفسده برای غضب، غضب تحریم شد تا از غضب ولو غضب خروجیه اجتناب شود و اجتناب از غضب خروجیه به این است که دخول به مکان غضبی صورت نگیرد؛ لکن وقتی شخص داخل در مکان مغضوب می شود عقلاً باید خلاف قانون کمتری مرتکب شود و از مکان غضبی خارج شود.

### دلیل تفصیل آقای سیستانی (حرمت در فرض عدم توبه)

آقای سیستانی نیز همین قول اول را قائلند لکن تفصیل داده و فرموده اند: حرمت فعلی خروج در فرض عدم توبه است و در صورت توبه مشکلی ندارد.

مرحوم بروجرودی نیز همین مطلب را می فرمودند و در استدلال بر آن فرموده اند: اگر غاصب توبه کند خروج، به دلیل «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» حرمت نخواهد داشت؛ زیرا کسی که وارد مکان غضبی شده است و توبه کرده است طبق این دلیل مانند کسی است که عمداً داخل در مکان مغضوب نشده است و گویا اضطراب به سوء اختیار، اضطراب به سوء اختیار نیست و لذا خروج از مکان مغضوب بعد از توبه حرمت ندارد و قبیح هم نیست.

آقای سیستانی این دلیل را قبول نکرده و فرموده اند: دلیل «التائب من الذنب کمن لا ذنب له» بیش از این اقتضاء ندارد که برای اعمال گذشته، اعتبار عدم می کند مثلاً دروغ دیروز و غضب چند روز قبل و أمثال آن را کالعدم اعتبار می شود و دلیل، شامل غضبی که بعد از توبه ولو از باب اضطراب محقق می شود، نمی باشد. علاوه بر این که ظهور دلیل مذکور، رفع عقوبت است و حرمت و مبعوضیت مرتفع نمی شود.

آقای سیستانی در استدلال بر مدعای خود فرموده اند: دلیل «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه» شامل خروج از مکان مغضوب می شود و این خطاب نسبت به خروج غاصبی که توبه نکرده است انصراف دارد از این جهت که اگر دلیل شامل فرض مذکور بشود در این صورت هر کسی خود را به سوء اختیار مضطر می کرد و مثلاً به مکانی می رفت که می داند به جبر به او مشروب می خوراند که قابل التزام نیست و لذا از فرض اضطراب به سوء اختیاری که انسان توبه نکند انصراف دارد و وجهی برای انصراف سوء اختیاری که انسان از آن توبه کند، وجود ندارد و اطلاق خطاب شامل آن می شود و لذا خروج بعد از توبه حلال است و مبعوض نیست.

نکته: دلیل «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه» اختصاصی به حق الله ندارد و لذا با این که غضب حق الناس است ولی این روایت شامل آن می شود؛ و نهایت این است که توبه از حق الناس به این است که اگر عمل، اجرتی دارد بناء گذاشته شود که اجرت آن داده شود. و کسی که وارد باغی می شود و در وسط باغ توبه می کند و از درب دیگر باغ خارج می

شود در صورتی که عبور از باغ اجرت المثل نداشته باشد نیازی به استحلال از مالک نیز نخواهد بود و «التائب من الذنب کمن لا ذنب له»، و استحلال در جایی است که بقاء حقّی مثل اجرت المثل به گردن شخص ثابت می شود که برای پرداخت آن اجرت المثل یا راضی کردن او نیاز به مراجعه به مالک وجود دارد. و اینجا با این که فعل غاصب مربوط به حق الناس است ولی این که معروف شده است که هر حق الناسی نیاز به استحلال دارد صحیح نیست و دلیل ندارد و لذا اگر یک دانه نخودچی از مغازه بدون اجازه مالک برداشته شود گناه کرده است و باید توبه کند ولی چون مالیت ندارد لزومی ندارد از صاحب مغازه استحلال بخواهد. یک فرق حق الله و حق الناس این است که در حق الله مثل غیبت، با اجازه اشخاص جایز نمی شود مثلاً اگر کسی بگوید این جریان را هر چند عیب بر من است ولی راضی هستم برای شیعیان تعریف کنید و آن ها خوشحال شوند، موجب جواز غیبت نخواهد شد؛ ولی در حق الناس اگر خود شخص بگوید راضی است، حرمت ساقط می شود. و در محل بحث از این جهت که خوردن مال غیر که مالیت ندارد و نیز دخول در مکان غصبی، حق الناس است و اگر صاحب آن اجازه می داد حلال می بود ولی بعد از انجام این کار أدله توبه شامل این فرض می شود و دلیل وجود ندارد که استحلال از صاحب باغ نیز لازم است<sup>۱</sup> مگر این که مستحق اجرت باشد که نیاز به استحلال یا پرداخت اجرت المثل است. و توبه عبارت از «الندم علی ما مضی و العزم علی أن لا یعود» است و آنچه در نهج البلاغه راجع به توبه گفته است مثل «ذوب کردن گوشت هایی که از حرام بر تن روییده است» از شرایط کمال توبه است. به هر حال بحث فعلی ما راجع به استحلال نیست و بر فرض بعد از توبه نیاز به استحلال هم باشد شخص بعد از خروج استحلال می خواهد؛ کلام در این است که آقای سیستانی دلیل «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه» را شامل اضطرار به خروج بعد از توبه می داند و از آن انصراف ندارد.

### مناقشه در تفصیل آقای سیستانی

به نظر ما این کلام آقای سیستانی صحیح نیست؛ زیرا اضطرار به سوء اختیار، عرفاً اضطرار نیست؛ یعنی کسی که با اختیار وارد باغ می شود و مجبور است از این باغ بیرون بیاید دلیل «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه» موضوعاً از آن انصراف دارد نه این که حکماً انصراف داشته باشد تا بگوییم انصراف حکمی به این ملاک است که مردم جری بر گناه نشوند و لذا شامل فرض توبه نمی شود؛ بلکه دلیل مذکور تنها شامل اضطرار های طبیعی می شود و اضطرار های عمدی را شامل نمی شود و حداقل این است که در شمول نسبت به اضطرار های عمدی شک می کنیم. و در اضطرار عمدی از باب اخف

<sup>۱</sup> مثال دیگر این است که پنجره ماشین کسی پایین باشد و شخص بدون اجازه بوق بزند و شخصی هم که در کنار ماشین ایستاده است بترسد؛ که دلیلی وجود ندارد استحلال از صاحب ماشین و نیز استحلال از کسی که ترسیده است لازم است.

القبيحین باید انجام ندهد ولو توبه نکند و اگر توبه کند تنها عقاب نمی شود ولی فعل، مبعوض خواهد بود و کسانی که قائل به عدم مبعوضیت حرکت خروجیه اند به صدد تصحیح نماز در حین خروج اند؛ ما نیز قبول داریم که بعد از توبه دیگر بر خروج عقاب نمی شود و بحث در این است که خروج بعد از توبه از ابتدا به دلیل «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه» مشمول دلیل حرمت نبوده است و لذا مثل اضطرار لابسوء الاختیار خواهد شد و لذا اگر روی یک گاری باشد و رو به قبله باشد می تواند نماز بخواند ولی به نظر ما این نماز متحد با غضب حرام است و توبه تنها عقاب را بر می دارد. و اشکالی ندارد حرکت خروجیه نهی شرعی داشته باشد و ترخیص شرعی نداشته باشد ولی عقلاً برای این که از غضب اشدّ اجتناب کند لازم است این غضب اقلّ را مرتکب شود؛ یعنی شارع هنوز می گوید غضب حرام است ولی معنایش این نیست که الآن از مکان غصبی بیرون نرود.

و برای توجه به وجود نهی و مبعوضیت نسبت به حصه خروجیه می توان مثال «زنای به ذات بعْل» را بیان کرد که قول به حلیت شرعی نسبت به حصه خروجیه، مستبعد است. و مثال عرفی هم این است که کسی عمداً با ماشین وارد مکانی شود که خلاف قانون راهنمایی و رانندگی است که اگر در آنجا بماند خلاف قانون است و اگر از آنجا هم بیرون بیاید خلاف قانون است چون جاده یک طرفه است و مخصوص برخی ماشین ها است؛ در این مثال عقل می گوید از این مکان بیرون برو تا خلاف قانون یک دقیقه ای باشد نه این که در اینجا بمانی تا خلاف قانون یک ساعته محقق شود و در عین حال هر کاری کنی خلاف قانون است و نباید وارد این جاده می شدی.

و ما خطابات قانونی و مطلق را قبول داریم و خطاب قانونی و مطلق از عجز طبیعی که از ابتدا عاجز است انصراف دارد و از عجز به سوء اختیار انصراف ندارد؛ لذا کسی که خود را از بالای کوه به پایین می اندازد در حین افتادن نیز خطاب «حرمت قتل نفس» شاملش می شود و این گونه نیست که بگوییم چون خود را به پایین پرتاب کرد و افتادن و کشته شدن به اختیار او نیست دیگر حرام نیست؛ بلکه این کار حرام است و اطلاق حرمت قتل نفس شامل آن می شود. و اصلاً عقلایی هم نیست که گفته شود قانون حرمت قتل نفس تا زمانی بود که خود را از بالای کوه به پایین پرتاب کرد ولی بعد از پرتاب، دیگر حرمتی ندارد. و توجه شود که اگر خطاب شخصی نیست که در زمانی که خود را پرتاب کرد به این شخص بگویند «لاتقبل نفسک» و اگر قرار بود چنین خطاب شخصی در حین پرتاب صورت بگیرد قطعاً لغو می بود (کما این که خطاب شخصی نسبت به ناسی و جاهل مرکب نیز لغو است) ولی خطاب به صورت مطلق و قانونی است و لذا شامل نیم ساعتی که خود را پرت کرده است تا به زمین برسد نیز می شود و وجهی برای تقیید آن وجود ندارد. و در خطاب شخصی عملیه زائده دارد و جعل شخصی دارد و

عملیه زائده لغو است ولی در خطاب مطلق عملیه زائده وجود ندارد بلکه مولا یک جعل کلی به صورت «حرمت قتل نفس، حرمت غضب، حرمت زنا» دارد و عقلایی نیست که همه این ها را مقید کنیم؛ بلکه اگر هدف از این نواهی ادامه زاجریت باشد معنا ندارد ولی غرض، زجر از غضب به صورت مطلق و عدم ارتکاب آن است که لغو نخواهد بود.

و ما بین این که دلیل بگویید «غضب حرام است» و این که بگویید «غضب را مرتکب نشوید، از غضب اجتناب کنید» فرقی نمی فهمیم که مثلاً در اولی اطلاق اشکال نداشته باشد ولی در دومی اطلاق نسبت به حصه خروجیه مقید شود.

بزرگانی مثل مرحوم خویی فرموده اند: تا قبل از دخول در مکان مغضوب نهی از خروج وجود دارد ولی بعد از دخول، نهی از خروج وجود ندارد زیرا نهی از غیر مقدور است و شخص باید خارج شود و نمی تواند خارج نشود. و در بحوث فرموده اند نهی از حصه خروجیه فاقد زاجریت است و اگر بخواهند الآن «لاتخرج» بگویند برای این که در مکان مغضوب بماند بی معنا خواهد بود زیرا در این صورت مرتکب غضب اشدّ خواهد شد و لذا الان روح زاجریت ندارد.

جواب این است که: قوام خطاب نهی به زاجریت فعلیه نیست و اصل زاجریت وجود دارد و این اشکال را عقلایی نمی دانیم که حرمت فعل بعد از اضطرار به سوء اختیار، لغو باشد. و قرآن در مورد مضطر به اکل میته استثناء می کند «من اضطر غیر باغ و لاعاد، غیر متجانب لاثم» که مراد آن اضطرار به غیر سوء اختیار است ولی اگر به سوء اختیار باشد حرمت اکل میته برداشته نشده است و معنای این که حرمت اکل میته برداشته نشده است این نیست که میته را نخور تا بمیری بلکه از باب تراحم بین حرام اشد (قتل نفس) و حرام اخف (اکل میته)، باید میته خورده شود ولی قانوناً ممنوع است و منع قانونی شامل آن می شود و لذا بر اکل میته مجازات صورت می گیرد.

### قول دوم (عدم شمول دلیل حرمت نسبت به خروج)

قول دوم قول شیخ انصاری است که فرموده اند: خروج از مکان مغضوب حتی در غضب به سوء اختیار خارج از دلیل حرمت غضب است و از ابتدا حرام نبوده است بلکه مرحوم شیخ فرموده اند لعلّ ظاهر کلام فقهاء نیز همین باشد زیرا گفته اند نماز در حال خروج از مکان مغضوب حرام است و اگر خروج حرام می بود و با نماز متحد می بود نماز باطل می شد. و مرحوم نائینی نیز این کلام شیخ ره را متین دانسته اند.

و صاحب مدارک فرموده اند: این که در کلام بعضی اصولیون ذکر شده است که خروج از مکان مغضوب حکم معصیت را دارد غلط است بلکه اصلاً معصیت نیست.

نکته: صاحب کفایه و مرحوم خویی می فرمودند خروج از مکان مغضوب قبل از دخول به مکان غصبی، مشمول خطاب نهی بود ولی بعد از اضطرار دیگر مشمول خطاب نهی نیست و لذا این خروج، محکوم به حرمت سابقه بوده است و تنها حرمت فعلیه ندارد ولی این بزرگان مثل مرحوم شیخ و مرحوم صاحب مدارک فرموده اند حتّی حرمت سابقه هم ندارد بلکه می توان در مورد آن قصد قربت کرد به این خاطر که تخلّص از غضب عقلاً و شرعاً واجب است و حرکت خروجیه مصداق تخلّص از غضب است.

## مناقشه در قول دوم

این مطلب واقعاً عجیب است و برای توجه بیشتر به بحث می توان مثال «حرکت خروجیه هنگام زنای به ذات بعْل» را مطرح کرد؛ آیا واقعاً در این مثال می توان بیان کرد حصه خروجیه از ابتدا مشمول خطاب نهی نبوده است و مبعوض نیست و حتّی محبوب مولا است.

خروج از مکان مغضوب مصداق غضب است و نمی تواند مصداق تخلّص از غضب باشد؛ البته یک ربعی که از وسط باغ به سمت درب خروجی حرکت می کند غضب اقل و أخف نسبت به بقای در وسط باغ است و این دو با هم تضاد دارند نه این که خروج مصداق غضب نباشد. البته حرکت خروجیه مقدمه این است که شخص یک ربع دیگر بیرون مکان مغضوب باشد. مثلاً اگر مالک بگوید «به اندازه یک ربع راضی به بودن در باغ هستم» آیا می توان ملتزم شد که یک ربع اول که مالک راضی بوده است و کار حرامی انجام نشده است و یک ربع دوم هم برای خروج از باغ بوده است و حرام نیست و حلال است؟ لذا به نظر ما قول دوم صحیح نیست.

## قول سوم (حرمت فعلی و وجوب فعلی خروج)

قول سوم قولی است که از ابی هاشم جبائی نقل شده است و میرزای قمی فرموده است ظاهر کلام اکثر فقهای متأخرین این است که این خروج بالفعل و همین الآن هم حرام و هم واجب است یعنی هم خطاب «لاتخرج» دارد که قول اول این خطاب را تأیید کرد و هم خطاب «اخرج» دارد از این باب که مصداق رد مال مغضوب به صاحبش است که واجب نفسی است یا مقدمه تخلّص از تصرف زائد است که واجب غیری است؛ و اشکالی ندارد یک شیء به دو عنوان هم واجب و هم حرام باشد و شخص می توانست از ابتدا وارد مکان مغضوب نشود.

**مناقشه در قول سوم**

اشکال این قول این است که؛ تکلیف به محال، محال است.

**جلسه ۶۶ (۹۸/۱۱/۱۳)****مسئله ۱۹**

يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب و إن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها و إن كان في ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء للركوع و السجود و لكن يجب عليه قضاؤها أيضا إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم بل الأحوط القضاء و إن كان من ندم و بقصد التفريغ للمالك

**بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغصوب**

در رابطه با حکم شرعی خروج از مکان مغصوب نسبت به کسی که به سوء اختیار وارد مکان غصبی شده است پنج قول مطرح شده است؛

**قول اول (حرمت خروج با خطاب قانونی)**

قول اول این بود؛ که خروج مصداق حرام و غضب محرم است ولو عقلاً از باب تراحم بین فاسد و افسد، ارتکاب آن لازم است؛ مثل کسی که خودش را عمداً مضطرب می کند که فقاع یا خمر بخورد و یا عمداً خود را مضطرب می کند که آب نجس یا خمر بخورد که خوردن فقاع یا آب نجس از باب دفع افسد به فاسد و برای حفظ جاننش لازم است ولی اطلاق دلیل حرمت شرب ماء نجس شامل او می شود و عقاب می شود.

**قول دوم (عدم شمول دلیل حرمت نسبت به خروج)**

قول دوم قول مرحوم شیخ و مرحوم نائینی بود؛ که این خروج از مکان مغصوب واجب است و هیچ وقت حرام نبوده است و این حصه از تصرف در مال غیر مصداق قبیح نیست زیرا تخلص از حرام، قبیح نیست و خروج از مکان مغصوب مصداق تخلص از حرام است. که ما این قول را قبول نکردیم.



## قول سوم (حرمت فعلی و وجوب فعلی خروج)

قول سوم قولی بود که محقق قمی به اکثر متأخرین و ظاهر فقهاء نسبت داد و از ابی هاشم جبائی از سران معتزله نقل شده است؛ که این خروج هم واجب و هم حرام است.

### دفع استیحاş نسبت به قول سوم

بزرگان نوعاً از این که خروج هم حرام و هم واجب باشد استیحاş کرده اند ولی با تقریبی که ما بیان کردیم استیحاş برطرف می شود؛ زیرا به نظر ما حرام بودن به این معنا نیست که الآن زاجر فعلی از خروج داریم بلکه خروج، مصداق غضب محرم است و زجر از آن به این بود که ورود به مکان مغضوب صورت نگیرد تا شخص مجبور به خروج شود و امتثال این حکم به این بود که اصلاً دخول به مکان مغضوب صورت نگیرد؛ و لذا غضب حدوثاً و بقاءً حرام است و این حرمت شامل خروج از مکان مغضوب هم می شود و از طرف دیگر چون خروج، مقدمه تخلص از غضب زاید است واجب غیری نیز خواهد بود.

### مناقشه اول (عدم وجوب مقدمه واجب)

اشکال این قول این است که: خروج مقدمه تخلص از غضب زائد است و به نظر ما مقدمه واجب، واجب نیست. مرحوم امام نیز همین اشکال را مطرح فرموده اند که خروج از مکان مغضوب معنون به یک عنوان واجبی نیست تا قول مذکور را قبول کنیم.

### مناقشه دوم (مقدمه نبودن حرکت خروجیه برای واجب)

برخی از بزرگان مثل محقق اصفهانی در اشکال بر این قول فرموده اند: خروج از مکان مغضوب، مقدمه واجب نیست؛ زیرا خروج از مکان مغضوب، مقدمه «بودن در خارج این مکان در زمان لاحق» است؛ یعنی این پنج دقیقه ی در حال خروج از باغ، مقدمه است که پنج دقیقه دیگر شخص بیرون باغ باشد و بیرون باغ بودن واجب نیست بلکه ضد حرام است (بودن در این باغ چه در این پنج دقیقه و چه بعد از این پنج دقیقه حرام است) پس حرکت خروجیه مقدمه این است که پنج دقیقه دیگر بیرون باغ باشیم و بیرون باغ بودن مقدمه «نبودن داخل باغ» نیست تا خروج هم مقدمه المقدمه شود بلکه بیرون باغ بودن ضد داخل باغ بودن است؛ البته خروج در این پنج دقیقه مقدمه «کون خارج المكان المغضوب در زمان لاحق» است ولی رابطه «کون خارج المكان المغضوب در زمان لاحق» با «کون فی داخل المكان المغضوب» رابطه تضاد است و در مورد أضرار گفته

اند که وجود یک ضد مقدمه عدم ضد دیگر نیست؛ مثلاً قیام مقدمه عدم جلوس نیست و عدم جلوس مقدمه قیام نیست. نتیجه این که این خروج مقدمه واجب یا مقدمه ترک حرام نیست.

## جواب از مناقشه دوم

به نظر ما این اشکال محقق اصفهانی صحیح نیست؛ زیرا فرض این است که الآن در این مکان مغضوب هستم و اگر بخواهم پنج دقیقه دیگر در این مکان مغضوب نباشم مقدماتی دارد و یکی از این مقدمات حرکت به سمت بیرون است و لذا خروج از این مکان مقدمه ترک «بودن در این مکان در پنج دقیقه دیگر» است و انعدام غصب این مکان مغضوب در پنج دقیقه بعد متوقف بر این است که در این پنج دقیقه از این مکان خارج شوم. بله اگر شخص از ابتدا بیرون از باغ باشد انعدام غصب حدوثاً و بقاءً متوقف بر خروج نیست ولی وقتی وارد مکان مغضوب می شود برای انعدام «غصب مکان در پنج دقیقه بعد» نیاز به خروج دارد و مقدمه واجب یعنی «ما لایتم الواجب الا به» که بر حرکت خروجیه صدق می کند.

ما در برخی اضداد همین مطلب را بیان کرده ایم؛ مثلاً اگر مولا راجع به یک ظرف پر از گل بگوید «آن را از آب پر کن» باید ابتدا گل ها شسته شود و پر کردن این ظرف، متوقف بر پاک کردن ظرف از گل است؛ البته «بودن گل در این ظرف» با «بودن آب در این ظرف» ضدانند ولی آیه و روایتی که نداریم تا بگوییم «لایتوقف وجود الضد علی عدم ضده الآخر»؛ بلکه گاهی برای ایجاد یک ضد نیاز به اعدام ضد دیگر داریم مثلاً اگر بخواهید دیواری که رنگ سیاه دارد را رنگ سفید بزنید باید ابتدا رنگ سیاه پاک شود وگرنه رنگ سفیدی که روی رنگ سیاه قرار می گیرد سیاه نخواهد بود و تیره می شود. البته گاهی این گونه نیست؛ مثلاً اگر آمر دایر بین ازاله نجاست و نماز شود در صورتی که شخص نماز بخواند گفته نمی شود چون نماز خواندی مسجد را تطهیر نکردی، بلکه ترک تطهیر به این خاطر بود که نخواست مسجد را تطهیر کند و عدم تطهیر مستند به عدم اراده اوست و اگر اراده تطهیر می کرد دیگر مشغول ازاله می شد و سراغ نماز نمی رفت؛ لذا تطهیر مسجد متوقف بر وجود ضد نیست بلکه متوقف بر اراده تطهیر است و اینجا می گویند آمر به ازاله مستلزم آمر به ترک نماز نیست. لکن همه جا به این شکل نیست که توقف بر ضد وجود نداشته باشد و در مثال ظرف پر از گل، پر کردن ظرف از آب متوقف بر خالی کردن ظرف از گل است. و اجتناب از غصب در پنج دقیقه بعد، متوقف بر این است که در این پنج دقیقه از مکان مغضوب خارج شوم.

خلاصه این که شخص نمی تواند خود به خود از غضب خلاص شود و تخلص از حرام در پنج دقیقه آینده متوقف بر این است این پنج دقیقه حرکت خروجیه را انجام دهد و لذا حرکت خروجیه مقدمه واجب و تخلص از غضب زاید خواهد بود.

### مناقشه سوم (عدم وجود واجب)

اشکال دیگری که مطرح شده است این است که: در بحث غضب، واجبی وجود ندارد تا مقدمه واجب مطرح شود بلکه تنها غضب حرام وجود دارد که دو مصداق بقای در مکان مغضوب و خروج از مکان مغضوب دارد و لذا امر دایر بین دو فرد از حرام است؛ اگر شخص بیرون برود یک فرد از غضب را مبتلا می شود و اگر بماند فرد دیگر از غضب را مرتکب می شود و عقل در تراحم دو حرام، حکم می کند که حرام اخف اختیار شود و این مطلب ربطی به مقدمیت ندارد؛ مثل این که شخصی در حال انداختن خود از بالای بلندی به زمین باشد و امر دایر باشد که روی کوزه مردم بیفتد و کوزه بشکند یا روی کودکی افتاده و سبب هلاکت وی گردد؛ در این مثال این گونه نیست که مقدمه حفظ کودک این باشد که روی کوزه بیفتد بلکه بین این دو تراحم وجود دارد و عقل حکم می کند که روی کوزه بیفتد که حرام اخف است.

### جواب از مناقشه سوم (واجب بودن ترک حرام ولو به نظر عرفی)

این اشکال به نظر ما صحیح نمی باشد؛ زیرا فرض این است که اجتناب از حرام اشدّ، متوقف بر ارتکاب این حرام اخف است و اجتناب از حرام اشد یعنی «بودن در این مکان مغضوب بعد از پنج دقیقه»، متوقف بر ارتکاب حرکت خروجیه است و اجتناب از حرام ولو به نظر عرفی واجب است کما این که ترک واجب نیز عرفاً حرام است. و کسی که قائل است مقدمه واجب، واجب است می گوید در صورتی که اجتناب از حرام اشدّ متوقف بر ارتکاب حرام اخف باشد طبعاً مولا می خواهد که شخص این حرام اخف را مرتکب شود؛ مثلاً اگر بچه مولا در ماشین باشد و امر دایر بین سقوط در دره و تلف فرزند مولا و زدن ماشین به دیوار باشد مولا می گوید ماشین را به سمت دیوار بزن و امر می کند چون امر به حفظ پسر مولا متوقف بر ارتکاب این حرام اخف است.

البته ما مقدمه واجب را واجب نمی دانیم و علت تامه حرام را حرام نمی دانیم ولی کسانی که قائلند باید بگویند که خروج از مکان مغضوب وجوب غیری پیدا می کند.

دلیل وجوب مقدمه واجب این است که: وقتی مولا صعود علی السطح را طلب می کند نمی تواند شوق به نصب سلّم نداشته باشد و همین دلیل در جایی که مولا از کشته شدن بچه اش نهی کرده است جاری می شود و اگر نصب سلّم یا محکم گرفتن نردبان در تلف نشدن پسر مولا دخالت داشته باشد مولا شوق به آن پیدا می کند و این یک مطلب عرفی است؛ لکن به نظر ما

این ها ملاکات وجوب و حرمت شرعی نیست؛ قانون این است که این فعل واجب است و آن فعل حرام است و مولا در مقام قانونگذاری کاری به مقدمات ندارد؛ البته اگر دل مولا را دنبال کنیم دل مولا قطعاً بی تفاوت نخواهد بود و اگر نسبت به یک شی ای حب داشته باشد نسبت به مقدمه آن نیز حب دارد و اگر نسبت به یک شی ای بغض داشته باشد نسبت به علت تامه آن نیز بغض غیری دارد ولی این ها روح حکم شرعی نیست.

تذکر: ترک حرام وجوب عرفی دارد و لذا به این معنا نیست که دو حکم شرعی (حرمت فعل و وجوب ترک فعل) وجود داشته باشد.

### دفع دخل (عدم محذور در جمع بین مبغوض نفسی و حب غیری)

و ما أصلاً هیچ محذوری نمی دانیم یک شی ای هم مبغوض نفسی و هم محبوب غیری باشد یعنی مولا به یک حیثیت می گوید «شما واقعاً نباید در این مکان مغضوب می آمدی و این حرکت خروجیه مبغوض من است» (و حتی بر فرض حرمت فعلیه ساقط شود ولی مبغوضیت وجود دارد و مسلم است) و به حیثیت تعلق غرض غیری می گوید «باید این کار را انجام دهی تا مرتکب حرام اشد نشوی»؛ لذا با این که فعلی مبغوض نفسی است ولی اشکالی ندارد که از باب این که مقدمه ترک حرام اشد یا مقدمه یک واجب اهم باشد، مولا بگوید مرتکب آن شو؛ مثلاً اگر غذایی حلال و غذایی حرام مثل گوشت خوک وجود داشته باشد و حفظ جان متوقف بر خوردن غذا باشد که تعلل مکلف در خوردن غذای حلال سبب آن شود که حیوانی غذای حلال را بخورد، مولا می تواند خطاب به بنده ی خود بگوید «در این که گوشت حلال را نخوردی خطا کاری لکن برای حفظ جانب می باید گوشت خوک را بخوری در عین حالی که خوردن گوشت خوک مبغوض است.

این مثال باید حل شود که چرا می گوید برای حفظ جان باید بخوری و در عین حال عقابت هم می کند که چرا گوشت خوک خوردی و اگر هم نخورد عقاب اشد نسبت به قتل نفس ثابت می شود؛ در این مثال مقدمه حفظ نفس به خاطر سوء اختیار منحصر در مقدمه محرمه اکل لحم خنزیر شد اما مولا نسبت به آن شوق تبعی دارد و باید این لحم خنزیر خورده شود تا شخص زنده بماند زیرا حرمت قتل نفس مسلماً اهم از حرمت اکل لحم خنزیر است ولی با این حال این اکل خنزیر مبغوض است و دو ملاک وجود دارد و شوق تبعی به خاطر توقف واجب بر امری منافاتی با مبغوضیت فی حد نفسه فعل ندارد.

به نظر مرحوم آخوند اگر مقدمه، محرم باشد شوق غیری به آن سرایت نمی کند و لذا اکل لحم خنزیر مورد شوق غیری نیست؛ ولی به نظر ما در صورتی که لحم شاة در کنار لحم خنزیر وجود داشته باشد برای حفظ نفس، شوق مولا به جامع مقدمه اعم از محرمه و محله تعلق نمی گیرد ولی در صورتی که مقدمه ولو با سوء اختیار منحصر در مقدمه محرمه شود معنا ندارد مولا

نسبت به اکل لحم خنزیر، غرض گیری پیدا نکند. مولا یا باید از وجوب حفظ نفس رفع ید کند که نمی کند و یا این که شوق گیری به اکل لحم خنزیر داشته باشد؛ و شوق به معنای ابتهاج نفس و به معنای شاد شدن نیست بلکه از این باب است که واجب نفسی بدون این مقدمه حاصل نمی شود و لذا مولا می گوید باید این مقدمه را تحصیل کنی و در عین حال این مقدمه مبعوض نفسی هم می باشد و با هم تنافی ندارند.

برای روشن تر شدن بحث مثالی را بیان می کنیم؛ گاهی مولا بیان می کند «عبد مسلمان را به کافر نفروش مبعوض من است» و نفس مالک شدن کافر مبعوض است نه این که سبب مبعوض باشد؛ از این جهت که گاهی سبب مبعوض است مثل بیع وقت النداء ولی مسبب و مالک شدن مشتری مبعوض نیست که این فرض بحث ندارد اما گاهی خود مسبب و مالک شدن کافر نسبت به عبد مسلم مبعوض مولا است «لن يجعل الله للكافرين على المسلمين سبيلا» و لذا مولا می گوید «عبد مسلمان را به کافر نفروش مبعوض من است»؛ ولی اگر عبد را به کافر بفروشد شارع امضاء می کند یعنی با این که مالک شدن کافر نسبت به عبد مسلمان مبعوض مولا بود ولی با این که به خاطر مصلحت اقوایی مالکیت کافر را امضاء می کند؛ یعنی از این جهت که مفسده دارد بیان کرد که «عبد مسلمان را به کافر تملیک نکن» ولی بعد از انشای بیع، مصلحت اقوایی (ولو برای حفظ قوانین بین الملل) اقتضا می کند که این بیع را امضاء کند و نکته اش این است که در طول بیع یک مصلحت اقوایی پیدا می شود و از طرفی این شخص را عقاب می کند که چرا این فعل ذی مفسده را ایجاد کردی! و این ها با هم تنافی ندارند.

مثال دیگر این است که: پدری به فرزند خود می گوید که به مهمان خبر نده که موز در خانه موجود است ولی فرزند به مهمان می گوید «خبر دارید بابایم موز خریده است» و پدر هم می خندد و می گوید چرا موز ها را پیش این مهمان های عزیز و محترم ما نیاوردی؟! و موز را می آورند و جلوی مهمان قرار می دهند؛ بعد از رفتن مهمان ها پدر به این فرزند کتک می زند به این خاطر که موز آوردن مبعوض او بوده است ولی همین مبعوض در طول این که وجود موز در خانه افشاء شد مصلحت اقوی پیدا می کند. لحم خنزیر نیز مفسده دارد و مبعوض است ولی در طول توقف حفظ نفس بر آن، یک مصلحت اقوای بالعرض و بالغیری پیدا می کند که منشأ امر گیری می شود.

و کسانی که قائل به سقوط حرمت می شوند مبعوضیت را قبول دارند غیر از مرحوم شیخ که قول دوم را قبول کردند. قول چهارم و پنجم در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

**جلسه ۶۷ (۹۸/۱۱/۱۴)****مسأله ۱۹**

يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب و إن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها و إن كان في ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء للركوع و السجود و لكن يجب عليه قضاؤها أيضا إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم بل الأحوط القضاء و إن كان من ندم و بقصد التفريغ للمالك

**بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغصوب****قول چهارم (حرمت قبل از دخول و وجوب بعد از دخول)**

قول چهارم قول صاحب فصول است که فرموده اند: خروج از مکان مغصوب از باب مقدمه واجب، بالفعل واجب است و این خروج قبل از دخول حرام نیز بود که با اضطرار، حرمت آن ساقط شد؛ یعنی قبل از دخول غاصب به مکان مغصوب نهی به غصب حدوثاً و بقاءً تعلق گرفته بود و خروج از مکان مغصوب ولو بقاءً مصداق غصب است ولی وقتی این غاصب وارد باغ می شود و به وسط باغ می رسد از امتثال نهی عاجز می شود زیرا این پنج دقیقه غصبی که حرکت خروجیه است لابد منه است و شارع نمی تواند بگوید این پنج دقیقه غصب را ایجاد نکن و در مکان مغصوب بمان، این مطلب معنا ندارد و به دلیل عجز از امتثال نهی، دیگر نهی و حرمت ساقط خواهد شد

**مناقشه اول (محال بودن تعلق امر و نهی به فعل واحد ولو در دو زمان)**

مرحوم صاحب کفایه و مرحوم خویی در اشکال به این قول فرموده اند: محال است فعل واحد ولو در دو زمان، هم متعلق امر و هم متعلق نهی باشد؛ مثل این که مولی روز پنجشنبه به عبد خود بگوید «أكرم زيدا يوم الجمعة» و روز جمعه به او بگوید «لا تكرم زيدا في هذا اليوم»؛ البته اگر جمله دوم نسخ حکم اول باشد اشکالی ندارد ولی فرض این است که نسخ حقیقی در حق خدای متعال محال است.

**جواب از مناقشه اول**

این اشکال صحیح نیست؛ زیرا غرض از نهی سابق این بود که شخص وارد مکان مغصوب نشود و با عدم دخول به مکان مغصوب، از غصب حدوثی و بقایی اجتناب کند نه این که بگوید بعد از دخول در مکان مغصوب هم حرکت خروجیه غصب

است و نباید آن را انجام دهی؛ به تعبیر دیگر غرض از نهی، ترک غضب به ترک دخول بود؛ حال این غرض بر مولا فوت شده است و دیگر بقای نهی غرض ندارد و لذا از باب مقدمه واجب، امر به حرکت خروجیه می کند.

توجه شود که فرض این است که هم دخول و هم خروج مصداق غضب است و لذا اگر مالک اذن داده بود که به اندازه پانزده دقیقه مجاز هستی که در باغ تصرف کنی اگر زمان خروج بعد از یک ربع قرار بگیری حرام خواهد بود و مولا آن را حرام می کند تا شخص حواس خود را جمع کرده که قبل از انقضای زمان رضایت مالک از باغ بیرون بیاید؛ ولی اگر بعد از اتمام یک ربع هنوز در باغ مانده بود در اینجا مولا «لا تخرج» و «یحرم علیک الغضب الخروجی» نمی گوید و غرضی از بقای نهی ندارد. تذکر: البته ما تبعاً للامام و جمع من الأعلام کالسید السیستانی و صاحب کتاب أضواء و آراء بیان می کردیم که حرام، حرام قانونی است و قانون می گوید «این غضب حرام است» و وجهی ندارد بگوییم این قانون ساقط است و ما هم قبول داشتیم که بقای آن حرمت، به غرض زاجریت بالفعل نیست؛ مثال می زدیم که خدای متعال می فرماید «خودکشی حرام است» و شخصی داخل خانه رفته و درب را قفل می کند و کلید را بیرون خانه می اندازد و هیچ راه ارتباطی نیز ندارد و بدون آب و غذا می ماند و سه روز طول می کشد تا از گرسنگی و تشنگی بمیرد؛ مشهور در این مثال چنین می گویند که «لا تقتلوا انفسکم» تا زمانی است که شخص درب را بر روی خود نبسته بود ولی بعد از این که درب بسته شد دیگر «لا تقتلوا انفسکم» اثر ندارد ولی ما می گفتیم که عقلاً این قانون مطلق است و این شخص در این سه روز نیز مشمول دلیل حرمت قتل نفس است. لذا در اینجا نیز می گوییم قانون «الغضب حرام» شامل این غضب خروجی هم می شود ولی به این غرض نبود که بعد از دخول، منع از خروج کند.

لذا صاحب فصول می تواند چنین دفاع کند که غرض از نهی، منع شخص از خروج بعد از دخول به مکان مغضوب نیست. منتهی از آنجا که غرض نهی منع از دخول در مکان مغضوب بود و این شخص داخل در مکان مغضوب شده است، دیگری غرضی برای بقاء نهی وجود ندارد و نهی منتفی می شود و وجوب خروج در حق وی ثابت می گردد. البته خروج مذکور محبوب مولا نبوده و تنها مقدمه تخلص از غضب زائد است.

قول صاحب فصول به نظر ما اشکال ندارد مگر آنچه بیان کردیم که حرکت خروجیه حرمت فعلی دارد و مقدمه واجب، واجب نیست.

به نظر ما غضب خروجی مبغوض مولا است و اشکالی ندارد مولا به خاطر دفع حرام اشد، امر به ایجاد مبغوض کند؛ در جلسه قبل چنین مثال زدیم که مولا به عبد خود می گوید «گوشت خوک به پدر بیمار من نده و تنها از غذای حلال به او بده» و این

عبد غذای حلال را به دیگران داد و تمام شد و فقط یک غذا از گوشت خوک باقی ماند و اگر این را هم به پدر مولا ندهد از دنیا می رود؛ در این صورت وقتی مولا مطلع می شود عبد را توبیخ می کند و به خاطر دادن گوشت خوک به پدرش او را کتک می زند و در عین حال می گوید چاره ای نیست و همین گوشت خوک را به پدرم بده تا زنده بماند. و ما هر چند وجوب غیری را قبول نداریم ولی به هر حال غرض غیری به مقدمه تعلق گرفته است.

نکته: مقدمه واجب عقلاً واجب است ولی به نظر ما وجوب شرعی ندارد زیرا وجوب عقلی مستتبع وجوب شرعی نیست و دلیل «ما من شیء الا و فیه کتاب او سنه» هم دلالت ندارد که هر شی ای به هر عنوانی ولو به عنوان مقدمه الواجب حکم دارد؛ این دلیل در مقام ردّ نظر عامه است که بیان می کردند حکم برخی از وقایع در کتاب و سنت بیان نشده است و این بحث مفصل است و وارد آن نمی شویم.

### قول پنجم (حرمت سابقه و عدم وجوب بالفعل)

صاحب کفایه و مرحوم خویی فرموده اند: خروج بالفعل حکم شرعی ندارد و حرمتی که حرکت خروجیه، قبل از دخول به مکان مغضوب داشت به خاطر اضطرار ساقط شد و این خروج محکوم به هیچ حکم شرعی نیست ولی این شخص عقاب می شود و «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً» و لکن ینافی الاختیار خطاباً» و اما حرمت سابقه نیز لغو نیست چرا که عقاب بر آن مترتب است یعنی این شخص به دلیل حرمت سابق، بر حرکات خروجیه عقاب خواهد شد.

### مناقشه مرحوم نائینی

مرحوم نائینی در اشکال به صاحب کفایه فرموده اند: «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار» ربطی به این بحث ندارد و در برخی مثال ها بیان می شود؛ مثل شخصی که وارد منزل شده و درب را به روی خود بسته است و سه روز طول می کشد تا از گرسنگی و تشنگی بمیرد و هیچ کاری نمی تواند انجام دهد و هیچ تماسی هم با بیرون نمی تواند برقرار کند؛ این مثال مورد برای «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً» است. یا اگر شخصی وارد مکان مغضوب شود و درب ها را به روی خود قفل کند مجبور است تا آخر هفته که مالک می آید در این مکان مغضوب بماند؛ این شخص به این خاطر که نمی تواند کار دیگری انجام دهد و مجبور است تا آخر هفته در این مکان مغضوب بماند مصداق «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً» است و ماندن این شخص در طول این هفته مبعوض است.



ولی شخص در ما نحن فیه مضطر به خروج از مکان مغضوب نیست و می تواند خارج نشود؛ و شاهد بر عدم اضطرار این است که خود صاحب کفایه می فرمایند این خروج عقلاً لازم است؛ این که عقل حکم به لزوم خروج می کند نشان می دهد که در اختیار شخص است که حکم می کند. این شخص مضطر تکوینی به جامع بین این خروج که پنج دقیقه طول می کشد و بین «بودن در این مکان مغضوب» است ولی مضطر به خصوص خروج نیست و گرنه عقل حکم به وجوب خروج نمی کرد. خلاصه این که خروج، ممتنع نیست تا «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً» مطرح شود.

لذا یا باید گفته شود این خروج از ابتدا مشمول خطاب نهی نبوده است که من مرحوم نائینی و مرحوم شیخ این حرف را بیان کردیم؛ یا اگر این خروج مشمول خطاب نهی بوده است الآن هم مشمول خطاب نهی باشد به این خاطر که از اختیار شخص خارج نشده است و شخص می تواند خارج نشود.

### جواب از مناقشه

اشکال کلام مرحوم نائینی این است که: دو گونه «الامتناع بالاختیار» داریم؛ یک امتناع تکوینی و به تعبیر بهتر اضطرار تکوینی داریم مثل مثالی که ایشان بیان کردند که شخص وارد مکان مغضوب می شود و درب ها را به روی خود می بندد و مجبور می شود تا آخر هفته داخل مکان مغضوب بماند. و نوع دیگر از امتناع، اضطرار تشریعی است مثل این که قرآن بیان می کند «کسی که مضطر به اکل میته شود اکل میته بر او حلال است مگر این که مقصر باشد» و لذا اگر شخصی سفر معصیت مثل سفر برای صید لاهی، برود و مضطر به اکل میته شود اضطرار تشریعی پیدا می کند و نخوردن آن خلاف وجوب حفظ نفس است که واجب اهم است و اضطرار تکوینی ندارد از این جهت که می تواند بخورد تا بمیرد.

لذا فرمایش صاحب کفایه و مرحوم خویی این است که اگر شخص خارج نشود غصب بیشتری مرتکب می شود و اگر شارع الآن که این شخص وسط مکان مغضوب است به این شخص بگوید «این خروج حرام است» معنایش این است که نباید خارج شود و در آنجا بماند و گناه بیشتری انجام دهد که صحیح نیست؛ در اینجا هر چند اضطرار تکوینی ندارد ولی اضطرار تشریعی به خروج به عنوان مقدمه برای تخلص از غصب زاید وجود دارد و لذا عقل حکم به لزوم خروج می کند و بحث این است که این خروج حکم شرعی ندارد؛ به این جهت که مرحوم خویی مقدمه واجب را واجب نمی داند و صاحب کفایه مقدمه واجب را شرعاً واجب می دانند ولی وجوب را شامل مقدمه مبغوضه نمی دانند و شوق به ذی المقدمه مستتبع شوق به مقدمه محرمه ولو با سوء اختیار منحصر به آن شود، نمی باشد و لذا نه حرمت فعلیه دارد و نه وجوب شرعی غیری دارد و هم نهی ساقط است و هم این خروج وجوبی ندارد. ادعاء این است و این ادعاء قابل ارائه است؛ البته ما به خاطر خطابات قانونیه بیان کردیم که

اشکالی ندارد اطلاق خطاب «یحرم الغصب» شامل این فرد بشود ولی به هر حال کسی که به خاطر نبود غرض زاجریت نهی را ساقط می داند کلام قابل طرحی است و اشکال مرحوم نائینی به آن وارد نیست.

مرحوم خویی راجع به فرمایش مرحوم نائینی مطلب دیگری هم فرموده اند که: أصل خروج مضطر إلیه است و نهی آن ساقط است ولی این که این خروج الان باشد یا بعداً انجام شود فرقی ندارد و نهی أصل خروج به این خاطر که لابد منه است ساقط است ولی عقل حکم می کند که الآن خارج شود.

به نظر ما این مطلب عرفی نیست؛

برای واضح شدن اشکال فرض «الاضطرار لابسوء الاختیار» را در نظر می گیریم؛ طبق نظر محقق خوئی اگر کسی از دیگری با این اعتقاد که صاحب باغ است اجازه ورود گرفت و داخل باغ شد، سپس مالک حقیقی آمده و ابراز نارضایتی کرد، می باید گفته شود خروج از باغ چه فعلاً و چه مع التراخی جایز است چرا که فرض این است که اضطرار لابسوء الاختیار بوده و مبعوض هم نیست. طبق بیان ایشان، «جامع خروج» مما لابد منه، مورد اضطرار و حلال بوده و متعلق حکم تکلیفی نیست. بله، عقل حکم به خروج فوری می کند و خروج فوری متعلق تکلیف است.

انصافاً این فرمایش صحیح نیست؛ زیرا آنچه حلال شده بر شخص به نظر مرحوم خویی در اضطرار لابسوء الاختیار که ما نیز قبول داریم) خروج فوری است و خروج با تراخی حلال نیست و خروج با تأخیر که مما لابد منه، نیست و تنها خروج فوری مما لابد منه به حکم عقل است برای این که تخلص از غصب زاید صورت بگیرد.

### حکم نماز در حال خروج از مکان مغضوب

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: اگر غاصب به سوء اختیار به جای خروج از مکان مغضوب، مشغول نماز شود اگر در سعه وقت است باید نماز را قطع کند و اگر در ضیق وقت است نماز را در حال خروج به صورتی ایمانی می خواند.

اگر غاصب در سعه وقت نماز را قطع نکند نماز او باطل است که بحث آن در مسأله نماز عمدی در مکان مغضوب گذشت و آقای زنجانی می فرمودند نماز صحیح است ولو خروج عقلاً واجب است ولی بعداً احتیاط کردند و منشأ احتیاط هم این است که در استظهار از اطلاقات اشکال دارند که اطلاق «أقم الصلاة» نماز در مکان مغضوب را شامل می شود؟ و ایشان اجتماع أمر و نهی را جایز می دانند و قصد قربت هم متمشی می شود یعنی به خاطر خدا نماز می خواند و اجماع بر بطلان نماز در مکان مغضوب (که امام ره در کلامشان به آن اشاره کرده اند) ثابت نیست زیرا در کافی نقل شده است که فضل بن شاذان نماز در

مکان مغضوب را صحیح می داند. و فقط آقای زنجانی در اطلاق اشکال می کنند و اطلاق مقامی هم نداریم. ما در اینجا اشکال کردیم که اگر نوبت به اینجا برسد اصل برائت از شرطیت اباحه جاری می شود و دیگر نیاز به اطلاق نیست. اما اگر در ضیق وقت قرار دارد صاحب عروه می فرماید نماز را در حال خروج و با ایماء می خواند و اگر توبه نکند واجب است که بعداً قضای آن را هم بخواند و اگر توبه کند احتیاط واجب است که قضائش را بخواند.

## جلسه ۶۸ (۹۸/۱۱/۱۵)

### مسئله ۱۹

يجب على الغاصب الخروج من المكان المغضوب و إن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها و إن كان في ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء للركوع و السجود و لكن يجب عليه قضاؤها أيضا إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم بل الأحوط القضاء و إن كان من ندم و بقصد التفرغ للمالك

### حکم نماز در حال خروج از مکان مغضوب در ضیق وقت

بحث در این بود که: اگر شخص بفهمد که در مکان مغضوب قرار دارد و وقت هم ضیق باشد به گونه ای که اگر بخواهد از مکان مغضوب خارج شود و بیرون این مکان مغضوب، نماز بخواند نمازش فوت می شود، باید در حال خروج از مکان مغضوب ولو با حالت ایماء به رکوع و سجود نماز بخواند.

به نظر صاحب عروه ضیق وقت صورتی است که شخص نمی تواند چهار رکعت را در خارج وقت درک کند و به نظر مرحوم خوئی ضیق وقت صورتی است که به اندازه یک رکعت هم فرصت ندارد که در خارج مکان مغضوب نماز بخواند و اگر به اندازه یک رکعت در خارج مکان مغضوب درک می کند باید نماز را تأخیر بیندازد و بیرون مکان مغضوب یک رکعت را می خواند و بقیه نماز هم از باب «من أدرك ركعة من الوقت فقد أدرك الوقت» گویا داخل وقت خوانده است؛ این مطلب را بعداً بحث خواهیم کرد.

صاحب عروه فرمودند: اگر از گناه غصب توبه نکرده است علاوه بر نمازی که به صورت ایمائی می خواند باید در خارج وقت نیز نماز را قضا کند و اگر توبه کرده است احتیاط واجب این است که این نماز را قضا کند.

این فرمایش صاحب عروه عجیب است؛ زیرا در فرض عدم توبه، فتوای به وجوب نماز و فتوای به وجوب قضای نماز داده اند در حالی که در هر شبانه روز بیش از پنج نماز بر ما واجب نیست؛ بلکه اگر جمع بین دو نماز را احتیاطاً واجب می کرد

مشکلی ایجاد نمی شد و می گفتیم از باب علم اجمالی فتوا به وجوب احتیاط داده است مانند «يجب الاحتياط بالاجتناب عن الانائين مشتهين» و نیز اگر فتوا به احتیاط می دادند که «الاحوط الأداء و القضاء معاً» مشکلی پیش نمی آمد؛ ولی این که هر دو نماز را از باب فتوا لازم بداند عجیب است و ظاهر عبارت صاحب عروه همین است و لذا در فرض توبه فرمودند احتیاط واجب این است که قضای نماز را هم به جا آورد؛ شبیه این که کسی بگوید «کسانی که عمداً غسل نمی کنند تا وقت ضیق می شود واجب است هم با تیمم نماز بخوانند و هم قضای آن را با غسل بخوانند» که این گونه حکم، وجهی ندارد و اگر شخص مشمول اطلاعات تیمم است در ضیق وقت با تیمم نماز می خواند هر چند تکلیف اولی را عصیان کرده است و دیگر فوت فریضه از او محقق نمی شود تا لازم باشد با غسل نیز نماز بخواند زیرا فوت فریضه به معنای فوت طبیعی فریضه است و فرض این است که این شخص فریضه در آخر وقت را انجام داده است و لذا دیگر قضا ندارد.

### تقدم حرمت غضب بر وجوب اختیاری نماز در تراحم

حال به بررسی اصل مسأله می پردازیم؛

این شخص در ضیق وقت قرار گرفته است؛ خواندن نماز اختیاری در مکان مغضوب جایز نخواهد بود زیرا غضب حرام است و موجب بطلان نماز می شود و حرمت غضب بر وجوب نماز اختیاری مقدم است زیرا وقتی غضب حرام شود دیگر عرفاً واجد مکانی که در آن نماز بخوانید نخواهید بود مثل این که آبی که مال غیر است نزد شخص موجود باشد و آب دیگری هم برای وضوء نداشته باشد که در اینجا کسی نمی گوید این شخص باید با آب غصبی نماز بخواند و وضوی با آب غصبی بر تیمم مقدم است؛ و این مطلب به این نکته است که عرفاً بر این شخص «من لم يجد الماء» صادق است و یکی از مصادیق فقدان ماء این است که خود شخص آب ندارد هر چند در دست دیگران آب موجود است. و به همین شکل یکی از مصادیق «من لم يتمكن من الصلاة مع السجود على الأرض» این است که مکانی که یصح السجود علیه باشد ندارد هر چند زمین غصبی موجود باشد؛ لذا فقهی ملتزم نشده است که اگر شخص داخل کوچه بود و یادش آمد نماز ظهر و عصر را نخوانده است یا باطل بوده است و ایستادن در آن کوچه هم ممنوع باشد و تنها راه این باشد که وارد خانه غیر شود و در آنجا نماز بخواند، لازم است نماز اختیاری بخواند! فقهاء در این مورد فرموده اند باید نماز ایمائی بخواند.

وجه فتوای فقهاء این است که اگر چه اباحه مکان، شرط شرعی ابتدائی نبوده و وجود خطایی همچون «لا صلاة الا مع اباحه المكان» و نظائر آن منتفی است، لکن نتیجه امتناع اجتماع امر (یعنی «يجب الصلاة الاختيارية») و نهی (یعنی «يحرم الغصب»)

و تقدیم جانب نهی، آن است که گفته شود مکلف عرفاً متمکن از نماز اختیاری نیست؛ فلذا می باید از مکان مغضوب خارج شده و در حال حرکت اقدام به نماز ایمائی کند.

البته ممکن است فرض های غیر متعارف نیز تصویر شود که نماز اختیاری در حین خروج هم ممکن باشد؛ مثل این که شخص بتواند سوار یک گاری مباح شود و از مکان غضبی خارج شود و نماز خود را روی گاری به سمت قبله به صورت اختیاری انجام دهد.

### بررسی کمیت نماز ایمائی بر اساس مقدار اتحاد به غضب

البته باید بررسی کنیم که کدام یک از افعال نماز با غضب متحد می شود؛

مرحوم خوئی اتحاد غضب را با خصوص سجود دانسته اند و لذا شخص اگر می تواند رکوع را به صورت اختیاری انجام دهد به گونه ای که رکوع او منجر به غضب زائد هم نشود باید این کار را انجام دهد و این شخصی که روی گاری قرار گرفته است نمی تواند بر گاری نیز سجده کند زیرا با سجده بر روی گاری، اعتماد علی الأرض المغضوب محقق می شود و اتحاد واجب و حرام یا حداقل اتحاد واجب و مبغوض محقق می شود (از این جهت که فرض بحث اضطرار به سوء اختیار است مبغوضیت وجود دارد و حرام نیست). لذا به نظر مرحوم خوئی چه سوار گاری شود چه نشود، نمی تواند سجده را انجام دهد و باید به صورت ایمائی انجام دهد و اما نسبت به باقی افعال، اگر قادر است بدون ارتکاب غضب زائد و بدون معطلی اجزاء اختیاریه را به جا بیاورد، می باید چنین کند.

### شبهه عدم وجوب نماز ادائی در فرض اتحاد جمیع افعال با غضب

اما اگر بگوییم غضب با جمیع افعال نماز متحد است به این معنا خواهد بود که رکوع ایمائی و سجده ایمائی نیز مصداق غضب خواهد بود و اصلاً کون در این مکان مغضوب عرفاً متحد با نماز است (به نظر برخی بزرگان مثل مرحوم بروجردی و آقای سیستانی) و لذا به هر شکل نماز خوانده شود مصداق مبغوض خواهد بود و مبغوض صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد؛ لذا شبهه این است که تکلیف ساقط می شود به این خاطر که الآن هر کاری انجام دهد نماز صحیح نخواهد بود و بعداً قضای نماز را به جا می آورد.

تذکر: هر چند به نظر مشهور در فرض اضطرار به سوء اختیار، حرمت ساقط می شود ولی مبعوضیت آن باقی است؛ یعنی هر چند مولا به این شخص «لاتغصب» نمی گوید ولی وقتی به کار او نگاه می کند نسبت به آن بغض دارد و می گوید از این کار خیلی بدم می آید و لذا نمی شود بگویند از این کارت خوشم می آید به این خاطر که غضب و نماز با هم اتحاد دارد.

### جواب مرحوم خویی (وجود دلیل بر عدم سقوط نماز)

مرحوم خویی در جواب از این شبهه فرموده اند: علی القاعده به همین شکل است که تکلیف ساقط می شود؛ لکن مقتضای دلیل «الصلاه لا تسقط بحال» عدم سقوط نماز در حق این شخص است و لذا باید نماز به یک شکل در حق این شخص صحیح باشد و اگر غضب، مبعوض باشد محال است نمازش صحیح باشد و لذا کشف می کنیم که اصلاً این خروج به مقداری که با نماز متحد است مبعوض هم نیست.

نتیجه این که: طبق نظر مشهور اصل «بودن در مکان مغضوب» مبعوض و متحد با نماز است و از آنجا که «بودن در مغضوب» با ایستادن و نشستن کم و زیاد نشده و رکوع و سجود اختیاری مستلزم غضب زائد نمی باشد، و دلیل «الصلاه لا تسقط بحال» دلالت بر وجوب نماز می کند، وجهی برای انتقال به رکوع و سجود ایمائی وجود ندارد و مکلف می باید نماز را با رکوع و سجود اختیاری به جا آورد.

لکن طبق نظر محقق خوئی شخص باید نماز را با سجود ایمائی به جا آورد؛ چرا که دلیل «الصلاه لا تسقط بحال» دلالت بر وجوب نماز با سجود اختیاری نمی کند و از آنجا که سجود اختیاری - و نه اصل بودن در مکان مغضوب - مصداق غضب است به سجود اختیاری منتقل می شویم؛ فلذا مکلف اگرچه بر گاری سوار باشد می بایست نماز با سجود ایمائی به جا آورد.

### اشکال در جواب مرحوم خویی

اشکالی که ما به کلام مرحوم خویی داریم این است که: «الصلاه لا تسقط بحال» از أدله استفاده نمی شود زیرا یک روایت در این زمینه در باب استحاضه وارد شده است و یک اجماع بر «الصلاه لا تسقط بحال» وجود دارد؛

مفاد روایت در باب مستحاضه چنین است؛ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَعَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ النُّفْسَاءُ مَتَى تُصَلِّي قَالَ تَقْعُدُ بِقَدْرِ حَيْضِهَا وَ تَسْتَظْهِرُ بِيَوْمَيْنِ فَإِنْ انْقَطَعَ الدَّمُ وَ إِلَّا اغْتَسَلْتَ وَ احْتَشَشْتَ وَ اسْتَشْفَرْتَ وَ صَلَّتْ وَ إِنْ جَازَ الدَّمُ الْكُرْسُفَ تَعَصَّبَتْ وَ اغْتَسَلْتَ ثُمَّ صَلَّتِ الْغَدَاةَ بِغُسْلٍ وَ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِغُسْلٍ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ بِغُسْلٍ وَ إِنْ لَمْ يَجْزِ الدَّمُ الْكُرْسُفَ صَلَّتِ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ

قُلْتُ وَالْحَائِضُ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ سَوَاءٌ فَإِنْ انْقَطَعَ عَنْهَا الدَّمُ وَإِلَّا فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَصْنَعُ مِثْلَ النِّسَاءِ سَوَاءٌ ثُمَّ تَصَلِّي وَ لَا تَدَعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى قَالَ الصَّلَاةُ عِمَادُ دِينِكُمْ.<sup>۱</sup>

در روایت بیان می کند که نفساء به قدر حیضش صبر می کند و دو روز هم استظهار می کند و اگر قطع نشد مستحاضه خواهد بود و اعمال مستحاضه را انجام می دهد و مستحاضه کثیره باید سه غسل انجام دهد و لباسش را تمیز کند و پنبه را عوض کند. و چون این اعمال مشقت دارد و سخت است حضرت در انتها فرمودند «لاتدع الصلاة على حال فان النبي قال الصلاة عماد دينكم» یعنی وظیفه مستحاضه مخصوصاً برای نفساء که تازه از نقاهت وضع حمل بر می خیزد، سخت است ولی مبدا این سختی باعث شود نماز را رها کنید زیرا پیامبر صلی الله علیه و آله نماز را ستون دین معرفی نموده است.

لذا این روایت ظهور ندارد که نماز ولو با عجز از اجزاء و شرایط آن، ساقط نمی شود و از این صحیح استفاده نمی شود که فاقد الطهورین هم باید نماز بخواند؛ مخصوصاً این که نهایتاً از روایت استفاده می شود که هیچ کس در ترک نماز معذور نیست و مضطر به سوء اختیار هم معذور نیست و این که کاری کرده است که نمی تواند نماز بخواند به گردن خود اوست مثل این که آب مباح داشت و آب مباح را روی زمین ریخت و تنها آب غصبی و خاک غصبی دارد، که «لاتدع الصلاة بحال» می گوید نباید نماز را رها می کردی و باید با همان آب وضو می گرفتی؛ ولی این که وقتی آب را روی زمین ریختی یا کار دیگری کردی ما راه دیگری برای نماز صحیح برای تو ایجاد می کنیم ظاهر روایت نخواهد بود.

البته خود مرحوم خویی فاقد الطهورین را مکلف به نماز نمی داند و شاید به این جهت باشد که «لا صلاة إلا بطهور» را حاکم بر «لاتدع الصلاة بحال» قرار می دهد ولی فعلاً به این بحث کاری نداریم و عرض ما در این بحث این است که وقتی آب مباح را روی زمین می ریزد و آب و خاک غصبی موجود است این شخص هم از نماز معاف نیست ولی معنایش این نیست که حال که تخلف کرد و آب مباح را روی زمین ریخته است تجویز کنیم که با آب یا خاک غصبی طهارت حاصل کند و نماز بخواند و این نماز، صحیح است؛ روایت چنین مفادی ندارد.

و اما اجماع هم مدرکی است و شاید مستند اجماع همین روایت باشد که در استدلال به آن اشکال کردیم.

لذا مقتضای قاعده برای کسانی که تمام افعال نماز را با غضب متحد می دانند (مانند صاحب عروه و مرحوم بروجردی و آقای سیستانی، و به ذهنم چنین می رسد که صاحب کتاب أضواء و آراء نیز چنین ادعایی داشتند) این است که نماز این شخص صحیح نباشد و البته معذور هم نیست و از أدله استفاده نمی شود که شخص هر کاری کرد نماز او به نحوی تصحیح می شود؛ و

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۹۹.

لذا مقتضای احتیاط این است که هم در حال خروج نماز بخواند و هم بعداً قضای نماز را به جا آورد و شاید صاحب عروه به همین جهت بین أداء و قضاء جمع کردند هر چند ظاهر عبارت ایشان، موهم فتوا بود اما توجیهش این است که بگوییم احتیاط به جمع بین أداء و قضاء کرد.

لکن ما همچون مرحوم خویی تنها سجود اختیاری را مصداق غضب می دانیم و علی القاعده می گوییم نوبت به نماز با ایمانی به سجود می رسد و بقیه افعال نماز با غضب متحد نیست و در صورتی که مستلزم غضب زاید نباشد به صورت اختیاری انجام می دهد.

ممکن است اشکال شود: به چه دلیل کسی که به سوء اختیار به مکان غضبی رفته است و نمی تواند سجود اختیاری انجام دهد وظیفه او به سجود ایمانی منتقل می شود؟ شاید اصلاً تکلیف او با عصیان ساقط شده باشد.

در جواب از این اشکال می گوییم: صحیحه عبدالله بن سنان بیان می کند: **فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَاهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَيُسَبِّحَ وَيُصَلِّيَ؛** یعنی خداوند رکوع و سجود را در نماز به عنوان فرض قرار داد و شاهد آن این است که کسی که عاجز از قرائت در نماز است نماز از عهده او ساقط نمی شود.

یعنی جامع رکوع و سجود فرض است و اگر از جامع رکوع و سجود عاجز شود تکلیف در حق شخص ساقط است و در محل بحث از جامع سجود عاجز نیست و سجود ایمانی بدل سجود اختیاری است مثل این که شخصی ابتدای وقت می توانست نماز اختیاری بخواند ولی آمپولی می زند که دیگر نمی تواند حرف بزند و نمی تواند به سجده برود و تنها با سرش می تواند اشاره کند که این شخص مسلم باید نماز بخواند. این مطلب مسلم است و بحث ما از این جهت بود که اگر افعال نماز با غضب متحد باشد قصد قربت مختل می شود. و از مسلمات است که با تعجیز از رکن اختیاری نوبت به رکن اضطراری می رسد زیرا دلیل اطلاق دارد و مثلاً «المريض يصلي ايماء» شامل مريض به سوء اختیار نیز می شود.

بله، اگر کسی حتی با سر یا چشم خود هم نمی تواند ايماء را انجام دهد تکلیف ساقط خواهد بود.

نکته: صاحب عروه فرمودند اگر توبه نکند باید قضای نماز را به جا آورد و اگر توبه کند احتیاطاً قضا کند؛ طبق این بیان ولو به خاطر تصحیح نماز واجب است توبه کند؛ توضیح این که آقای بروجردی و آقای سیستانی بیان می کردند که در اضطرار به سوء اختیار، خروج بعد از توبه مبعوض نیست و مرحوم بروجردی به «التائب من الذنب كمن لا ذنب له» و آقای سیستانی به



دلیل «ما من شیء محرم إلا وقد أحله الله لمن اضطر اليه» تمسک می کردند و لذا علاوه بر این که کلیت توبه از گناه واجب است طبق این بیان در این فرض به خاطر این که نمازش صحیح شود و خروج شخص از مبعوض بودن خارج شود باید توبه کند تا بتواند نمازی بخواند که مبعوض نباشد و لذا آقای سیستانی علی القاعده باید بفرمایند «يجب عليه التوبة لتكون صلاته حال الخروج صلاةً صحيحةً».

مسأله بعد راجع به اضطرار لابسوء الاختیار است مثل این که باور نمی کرد مالک راضی نباشد و وارد مکان شد و بعد متوجه شود که این شخص عوض شده است و راضی نیست؛ خروج از این مکان خروج لابسوء الاختیار است که در جلسه بعد حکم آن را بررسی خواهیم کرد.

## جلسه ۶۹ (۱۹/۱۱/۹۸)

### مسأله ۱۹ و ۲۰

۱۹- يجب على الغاصب الخروج من المكان المغصوب و إن اشتغل بالصلاة في سعة الوقت يجب قطعها و إن كان في ضيق الوقت يجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإيماء للركوع والسجود و لكن يجب عليه قضاؤها أيضا إذا لم يكن الخروج عن توبة و ندم بل الأحوط القضاء و إن كان من ندم و بقصد التفريغ للمالك

۲۰- إذا دخل في المكان المغصوب جهلا أو نسيانا أو بتخيل الإذن ثم التفت و بان الخلاف فإن كان في سعة الوقت لا يجوز له التشاغل بالصلاة و إن كان مشغلا بها وجب القطع و الخروج و إن كان في ضيق الوقت اشتغل بها حال الخروج سالكا أقرب الطرق مراعيًا للاستقبال بقدر الإمكان و لا يجب قضاؤها و إن كان أحوط لكن هذا إذا لم يعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة و إلا فيصلي ثم يخرج و كذا الحال إذا كان مأذونا من المالك في الدخول ثم ارتفع الإذن برجوعه عن إذنه أو بموته و الانتقال إلى غيره

### حکم نماز در حال خروج از مکان مغصوب در ضیق وقت

بحث راجع به مسأله ۱۹ و ۲۰ بود؛ صاحب عروه در مسأله ۱۹ فرض کرد کسی به سوء اختیار وارد مکان مغصوب شد و مجبور است در مکان مغصوب و لو در حال خروج نماز بخواند، در مسأله ۲۰ اضطرار لابسوء الاختیار را مطرح کرد یعنی ورود این شخص در مکان مغصوب از روی عذر (یعنی جهل و نسیان و اکراه) بوده است.

## حکم مضطر به سوء اختیار به مدت طولانی

در رابطه با اضطرار به سوء اختیار، فرعی را مطرح می کنیم تا بحث روشن تر شود و سپس وارد بحث اضطرار لا بسوء الاختیار می شویم؛

در اضطرار بسوء الاختیار اگر فرض کنیم یک شخصی به جایی رفت که مضطر است سال ها در آنجا بماند؛ مثل این که عمداً کاری کرد که او را در یک مکان مغضوب به مدت چهل سال حبس می کنند و او این مطلب را از ابتدا می دانست؛ بحث است که در این مدت چهل سال که مضطر است در مکان مغضوب بماند و اضطرار هم به سوء اختیار بوده است چگونه نماز بخواند؟

### ۱- حکم فرض اتحاد سجده با غضب

مرحوم خویی فرموده اند: غضب تنها با سجود اتحاد دارد و بقیه افعال صلاتیه با غضب اتحاد ندارد و لذا اگر سجده را به صورت ایمائی انجام دهد مشکل غضبیت حل می شود.

### ۲- حکم فرض اتحاد جمیع افعال نماز با غضب

به نظر برخی؛ غضب با جمیع افعال صلاتیه اتحاد دارد (و نماز اختیاری و نماز ایمائی هر دو مصداق غضب اند) مقتضای قاعده سقوط نماز است زیرا شرط نماز این است که عمل محبوب باشد تا بتواند قصد قربت انجام دهد در حالی که این عمل مصداق غضب محرم و مبعوض است و هر چند بالفعل حرمت ساقط شده باشد ولی همان حرمت سابقه کاشف از مبعوضیت این غضب است؛ لکن چون دلیل بیان کرده است که «الصلاة لاتسقط بحال» از این دلیل کشف می کنیم که این نماز هر چند با غضب متحد است ولی این نماز متحد با غضب یا به تعبیر دیگر این غضب متحد با نماز، از اول حرام نبوده است و لذا اصلاً مبعوض هم نیست و روز قیامت هم بر این غضب چهل ساله در غیر مقدار نماز عقابش می کنند و طبق این بیان، این شخص نماز را به صورت اختیاری می خواند.

### مناقشه

ما در اشکال به این مطلب بیان کردیم؛ «الصلاة لاتسقط بحال» دلیل لفظی ندارد زیرا دلیل این مضمون عبارت «الصلاة عماد دینکم» یا «لاتدع الصلاة بحال» است که عرض کردیم از این تعابیر استفاده نمی شود که اگر مکلف هر کدام از راههای نماز مشروع را سد کند، شارع راه جدیدی برای وی باز خواهد کرد و لذا اگر کسی خود را عمداً فاقد الطهورین کند دلیل نداریم که شارع برای او نماز بی طهارت را قرار بدهد.

بیان کردیم که «الصلاة لا تسقط بحال» غیر از صحیح زراره سند دیگری ندارد و این صحیح هم در مورد مستحاضه است که بعد از امر به تکرار غسل سه بار در شبانه روز و تطهیر از خبث تعبیر «و لا تدع الصلاة بحال» را به کار برده است و به این معنا است که زن مستحاضه مواظب باشد که نماز را در هیچ حالی ترک نکند چون پیامبر صلی الله علیه و آله فرمودند «الصلاة عماد دینکم» و عرف از این جمله تشریع مراتب نازل نماز را استفاده نمی کند بلکه این نصیحت را می فهمد که سختی وظیفه باعث ترک وظیفه در انجام نماز نشود.

و بر فرض از این روایت تشریع مراتب نازل نماز در حق «عاجز از مراتب اختیاریه» ثابت شود و این که هر که عاجز از نماز اختیاریه است نماز اضطراری در حق وی تشریع می شود، بیش از این ظهور ندارد که هیچ کس مرخص العنان و رها و معاف از نماز نیست؛ و این محبوس چهل ساله در این مکان هم از نماز معاف نیست و لذا عقاب می شود که چرا کاری کرد که نتواند نماز بخواند؛ یعنی این شخص هم از نماز معاف نیست اما حال که به سوء اختیار، خودش را از نماز صحیح عاجز کرد دلیل نداریم که شارع از تحریم غضب دست بر دارد.

### غرابت سقوط نماز در فرض اضطرار به مدت طولانی

لکن در مثالی که شخص مدت زیادی در مکان مغضوب می ماند التزام به سقوط نماز، خیلی غرابت دارد و لذا انصاف این است که اینجا باید ادعای مرحوم خویی را بپذیریم.

در فاقد الطهورین نیز این شبهه وجود دارد و لذا اگر شخصی به جایی رفت که آب و خاک ندارد (مثل این که به قطب رفته باشد که خاک ندارد و امکان آب کردن برف هم نباشد) و مجبور است سال های متعددی در آنجا بماند التزام به سقوط نماز به خاطر دلیل «لا صلاة الا بطهور» مشکل است و با «الصلاة عماد دینکم» منافات دارد.

تذکر: طبق نظر مرحوم بروجردی و آقای سیستانی توبه ی غاصب موجب می شود تا او از مصادیق اضطرار لابسوء الاختیار شده و تصرف وی در زمین غصبی مباح و در نتیجه نماز وی خالی از اشکال شود؛ ولی ما این مبنا را قبول نکرده و بیان کردیم که توبه، مبعوضیت عمل را بر نمی دارد و لذا این شبهه رخ می دهد و التزام به سقوط نماز در فرضی که اضطرار مستمر است واقعاً مشکل است. البته اگر زمان اضطرار کوتاه می بود ممکن بود این مطلب را بگوییم ولی سقوط نماز در مدت طولانی خلاف «الصلاة عماد دینکم» خواهد بود.

و اما قیاس این مطلب با ترک نماز در ایام حیض قیاسی مع الفارق است زیرا هر چند در مورد حیض ممکن است شخصی ده روز حیض و ده روز طهر و دوباره ده روز حیض داشته باشد ولی نماز نخواندن در ایام حیض مشکل ندارد و با دلیل «دعی

الصلاة أيام أفرأئك» خارج شده است ولی این که فاقد الطهورین (چه در فرض اضطرار به سوء اختیار و چه در فرض اضطرار لابسوء الاختیار که تنها آب و خاک غصبی دارد) یا محبوس به سوء اختیار یک عمر یا بیست یا ده سال (به مدت طولانی) نماز نخواند دلیل نداریم و خلاف «الصلاة عماد دینکم» است و التزام به آن مشکل است و مستنکر و مستبعد است؛ لذا اگر اضطرار مستمر شود بعید نمی دانیم از دلیل «الصلاة عماد دینکم» استفاده کنیم که نماز در حق این شخص ساقط نیست. خلاصه این که: اگر غصب را تنها با سجود اختیاری متحد بدانیم، شخص با ایمانی که سجده نماز می خواند ولی اگر غصب با کل افعال نماز، متحد باشد در صورتی که اضطرار موقت عرفی باشد دلیل نداریم که نماز در این مکان مغضوب مجزی باشد به این خاطر که طبیعی نماز، عمود دین است و این که یک یا چند روز به خاطر این مشکل (یا به خاطر فاقد الطهورین بودن) نماز ساقط شود خلاف «الصلاة عمود دینکم» نخواهد بود؛ ولی اگر اضطرار مستمر عرفی باشد صحت نماز از دلیل «الصلاة لا تسقط بحال» استفاده می شود به این خاطر که عرفیت ندارد بگوییم نماز در این مدت طولانی از گردن او ساقط است. و در فاقد الطهورین نیز به همین شکل است.

### استشهاد به بحث مناطق قطبی در غرابت مذکور

در رابطه با کسانی که وارد مناطق قطبی می شوند اختلاف است؛

مرحوم امام در حاشیه عروه در کتاب الصوم فرموده اند: أقرب احتمالات این است که گفته شود این اشخاص در سال یک روز شش ماهه و یک شب شش ماه دارند؛ صوم این افراد ساقط است و لزوم ندارد به مناطق دیگر هجرت کنند و چون یک شب و یک روز دارند و در هر شبانه روز پنج نماز واجب است باید در سال، پنج نماز بخوانند. (البته به نظر ما این مطلب صحیح نیست زیرا روز عرفاً شامل شش ماهی که خورشید غروب نمی کند نمی شود و شب عرفاً شامل شش ماهی که خورشید طلوع نمی کند نمی شود.)

مرحوم خویی فرموده اند: رفتن به جایی که موجب فوت نماز واجب شود حرام است و رفتن به قطب موجب فوت نماز واجب می شود؛ زیرا نماز واجب عبارت از «نماز صبح بین الطوعین، نماز ظهر و عصر بعد زوال الشمس إلى الغروب، نماز مغرب و عشاء من غروب الشمس إلى منتصف الليل» است و این زمان ها شرط واجب اند و لذا رفتن به این مناطق حرام است؛ ولی اگر شخصی مجبور شد به آنجا برود یا مجبور بود در آنجا زندگی کند (مثل این که پدر و مادر او اهل آنجا باشند و توان مسافرت از آنجا را هم ندارد) باید در هر بیست و چهار ساعت، پنج نماز بخواند؛ زیرا نماز اختیاریه در حق او ساقط است

ولی قول به سقوط تکلیف به خاطر فقدان اوقات نماز که شرط الوجوب اند، خلاف «الصلاة عماد دینکم» است. (البته احتیاط در این است که پنج نماز را بر بیست و چهار ساعت تقسیم کند و یکجا نخواند)

و بحث از نماز در مناطق قطبی را برای همین مطلب شاهد آوردیم که: ولو استظهار از أدله این باشد که وقت، شرط صحت نماز است و کسی که اختیاراً به مناطق قطب می رود شرط نماز را تضییع می کند ولی در صورتی که مضطر به ماندن در مناطق قطب شود از باب «الصلاة عماد دینکم» می گوئیم قطعاً نماز بر او واجب است و نمی شود انسان، یک عمر نماز نخواند و «الصلاة عماد دینکم» اطلاق دارد یعنی هر مسلمانی عمود دینش نماز است و لذا یک مسلمان اسکیمو نیز عمود دینش نماز است.

البته در آن بحث در اشکال به مرحوم خویی بیان کردیم که: دلیل شرطیت وقت نسبت به جایی که وقت وجود ندارد اطلاق ندارد یعنی دلیل «إذا طلعت الشمس فصل الصبح» ظاهرش جایی است که طلوع فجر دارد و لذا نسبت به مناطقی که طلوع فجر ندارد دلیل نداریم که وقت در حقشان شرط صحت نماز است.

خلاصه این که: استشهاد بر این بود که همان گونه که دلیل «الصلاة عماد دینکم» را در مناطق قطب جاری کردید در محل بحث هم جاری کنید. و وقتی کشف کردیم نماز در حق این شخص ساقط نمی شود با خواندن نماز، فوت فریضه نخواهد شد و قضاء که موضوعش فوت فریضه است واجب نمی شود.

تذکر: کسانی که جمیع افعال نماز را با غضب متحد می دانند نماز اختیاریه و ایمائیه را غضب می دانند و این گونه نیست که نماز اختیاریه غضب آشد باشد و گرنه شخص محبوس هم نباید از جایش تکان بخورد تا غضب زاید لازم نیاید که قابل التزام نیست.

تذکر: فرقی بین نماز ایمائی و اختیاری در دیدگاه کسانی که جمیع افعال نماز را متحد با غضب می دانند، وجود نداد و چنین نیست که غضب در نماز اختیاری بیش از غضب در نماز ایمائی است و رکوع و سجود اختیاری مستلزم غضب زائد است؛ چرا که در این صورت باید قائل شویم که شخص محبوس نیز نباید از جای خود تکان بخورد تا مبادا مرتکب غضب زائد نشود! حال آن که چنین مطلبی قابل التزام نیست.

### نکته (عدم امکان جمع بین صحت نماز و مبعوض بودن غضب)

مرحوم خویی فرمودند: مبعوض بودن این غضب با صحیح بودن این نماز جمع نمی شود و لذا حتماً باید کشف کنیم که دلیل حرمت غضب این غضب را شامل نمی شود.

## مناقشه

لکن به نظر ما اشکالی ندارد که بگوییم این مکلف در اختیار کردن مبعوض أخف قصد قربت می کند و مولا نیز او را امر به اختیار مبعوض أخف می کند؛ مولا می بیند این شخص مضطر است در این مکان ولو به سوء اختیار چهل سال بماند و اگر نماز هم نخواند از غضب رها نمی شود بلکه کار دیگری انجام می دهد که آن هم غضب است و اگر این شخص نماز بخواند حداقل همراه با غضب، ملاک نماز هم استیفاء می شود و لذا اختیار این غضب متحد با صلات، اختیار یک مبعوض و قبیح سبک تر خواهد بود و می گوییم چه اشکالی دارد که انسان به این شکل قصد قربت انجام دهد؛ از این جهت که بحث أدله لفظیه نیست بلکه استدلال بر اساس مذاق شارع و «الصلاة عماد دینکم» و اجماع و تسالم بر عدم سقوط نماز در فرض استمرار اضطراب است و وقتی تمسک ما به تسالم و احراز مذاق شارع است، و لو به برکت «الصلاة عماد دینکم» می گوییم چه اشکالی دارد این کار این شخص که فعلاً قبیح لابد منه است و چه بخواند و چه نخواند مجبور است این چهل سال در این مکان بماند ولو به سوء اختیار هم باشد، ولی همین که غضب أخف یعنی غضب متحد با صلاة را اختیار می کند و غضب أشد یعنی غضب با ترک صلاة را اختیار نمی کند نسبت به این امر قصد قربت کند و مولا هم می تواند بگوید الآن که مجبوری ولو با سوء اختیار در این مکان به مدت طولانی بمانی، این کار را انجام بده و غضب صلاتی را انتخاب کن. به تعبیر دیگر الآن در طول اضطراب به غضب، اختیار این غضب أخف به خاطر خداوند است.

البته اگر از أدله استظهار شود که نماز باید محبوب فعلی باشد و هیچ مبغوضیتی نداشته باشد در این صورت همان طور که مرحوم خوئی فرموده اند باید کاری کنیم که این فعل صلاتی أصلاً مبعوض نباشد؛ لکن اگر دلیل ما تسالم و مذاق شارع باشد که ترک نماز به مدت طولانی صحیح نیست، در این صورت در صحت این نماز همین مقدار که اختیار أخف القبیحین برای خدا باشد کافی است و بیش از این مقدار معتبر نیست و اشکالی نخواهد داشت؛ و محذور عقلی هم وجود ندارد و شخص می تواند این گونه نیت کند که «خدایا من بد بودم که به سوء اختیار به این مکان آمدم و مستحق عذاب تو هستم اما به خاطر تو این غضب صلاتی را انتخاب می کنم که غضب أخف است» در حالی که اگر این شخص فی الجمله دین هم نمی داشت مثل بقیه غیر متدینین در حبس هم نماز نمی خواند.

باز هم تکرار می کنیم که: اگر ظهور دلیل لفظی این است که «أقیموا الصلاة» به معنای صلاة محبوبه است در این صورت باید فرمایش مرحوم خوئی را بیان کنیم که وقتی این صلات غصبیه محبوب است پس دیگر مبعوض نخواهد بود؛ ولی اگر دلیل تسالم باشد این مقدار قصد قربت کفایت می کند و فرض هم این است که این مقدار قصد قربت متمشی می شود و البته أخف

القبیحین بودن موجب محبوبیت فعل نمی شود لکن تسالم و مذاق شارع بیش از این اقتضاء ندارد که شخص عمل خود را به خدای متعال اضافه کند و بگوید این کار را به خاطر خداوند متعال انجام دادم.

### حکم مضطر لابسوء الاختیار

أما راجع به مسأله ۲۰ و بحث اضطرار لابسوء الاختیار، محقق عراقی مطلبی فرموده اند و شاگرد ایشان آقای حکیم نیز تأیید کرده اند که:

بعد از غضب لابسوء الاختیار، خروج از آن مکان عقلاً واجب است ولی اگر در پنج دقیقه ای که برای خروج لازم است مشغول نماز شود نمازش صحیح است؛ زیرا مضطر به پنج دقیقه غضب است و چه بماند و چه خارج شود مضطر إلیه به این مقدار است و عقلاً خروج لازم است تا مرتکب غضب زاید نشود ولی اگر نماز بخواند و بیش از پنج دقیقه طول نکشد حلال خواهد بود.

مرحوم خویی در اشکال به این کلام محقق عراقی فرموده اند: اضطرار این شخص به خروج است و این شخص مضطر به پنج دقیقه غضب ولو به این که در اینجا بماند نیست و اضطرار به خروج صرفاً مجوز خروج می باشد و مجوز غضب بقایی نخواهد بود.

### جلسه ۷۰ (۹۸/۱۱/۲۰)

#### مسأله ۱۹ و ۲۰

- ۱۹- یجب علی الغاصب الخروج من المكان المغصوب و إن اشتغل بالصلاة فی سعة الوقت یجب قطعها و إن کان فی ضیق الوقت یجب الاشتغال بها حال الخروج مع الإیاء للركوع و السجود و لكن یجب علیه قضاؤها ایضا إذا لم یکن الخروج عن توبة و ندم بل الأحوط القضاء و إن کان من ندم و بقصد التفریغ للمالک
- ۲۰- إذا دخل فی المكان المغصوب جهلاً أو نسیاناً أو بتخیل الإذن ثم التفت و بان الخلاف فإن کان فی سعة الوقت لا یجوز له التشاغل بالصلاة و إن کان مشغولاً بها وجب القطع و الخروج و إن کان فی ضیق الوقت اشتغل بها حال الخروج سالکاً أقرب الطرق مراعیاً للاستقبال بقدر الإمكان و لا یجب قضاؤها و إن کان أحوط لكن هذا إذا لم یعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة و إلا فیصلی ثم یرج و کذا الحال إذا کان مأذوناً من المالك فی الدخول ثم ارتفع الإذن برجوعه عن إذنه أو بموته و الانتقال إلی غیره

## حکم نماز مضطر لابسوء الاختیار در مقدار زمان خروج

بحث راجع به کسی بود که بدون سوء اختیار مضطر به دخول در مکان غصبی شد و الآن هم مجبور است از آن مکان خارج شود و مدت خروج او مثلاً پنج دقیقه طول می کشد؛ اگر این شخص به جای این پنج دقیقه خروج، سجاده را پهن کند و نماز بخواند چه حکمی دارد؟

### اباحه به مقدار زمان خروج

مرحوم آقای حکیم تبعاً لاستاذه المحقق العراقي فرموده است؛ نماز این شخص صحیح است؛ زیرا هر چند اگر این شخص خارج نشود و نماز بخوان ملازم با غصب بیشتر خواهد بود ولی ملازم حرام، حرام نیست و این شخص هم به اندازه پنج دقیقه مضطر به غصب است و چه این پنج دقیقه را صرف خروج کند یا در همان مکان باقی بماند، بر او حلال است و نمازش هم در آنجا صحیح است.

### مناقشه به سه بیان

به نظر ما این فرمایش صحیح نیست و ممکن است سه وجه در رد آن بیان کرد؛

#### بیان اول (اضطرار به أصل خروج)

ردّ اول وجهی بود که مرحوم خویی ذکر کردند که؛ اضطرار به عنوان «خروج» تعلّق گرفته است و عنوان «غصب به مقدار پنج دقیقه» متعلق اضطرار نیست و لذا چه الآن و چه نیم ساعت دیگر خارج شود این خروج حلال است ولی در صورت دوم که نیم ساعت در مکان غصبی باقی مانده است، بقائش حرام است و مضطرّ الیه هم نیست.

#### جواب از بیان اول

به نظر ما این وجه تمام نیست؛ زیرا خروج با تأخیر، عرفاً مصداق «ما اضطرّوا الیه» نیست و این شخص مضطرّ به خروج فوری است و تنها خروج فوری بر او حلال است نه این که خروج مطلقاً چه الآن و چه بعداً بر او حلال باشد. لذا به نظر ما شخصی که مضطرّ بدون سوء اختیار است یعنی غصبی بودن مکان را فراموش کرد و وارد مکان شد، زمانی که ملتفت می شود اگر به مجرد التفات خارج شود مشکلی نیست ولی اگر در آن مکان بماند بقائش حرام خواهد بود و خروج با تأخیرش نیز حرام خواهد بود به این جهت که نسبت به این بقاء و این خروج با تأخیر اضطرار ندارد. (این مطلب را بعداً توضیح می دهیم)



**بیان دوم (تعلق عرفی اضطراب به حرام أخف)**

بیان دوم در رد فرمایش آقای حکیم، بیان آقای سیستمانی است که فرموده اند: اضطراب عقلاً به جامع بین خروج و بقاء در این پنج دقیقه تعلق گرفته است لکن عرف در باب تراحم اعمال نظر می کند که اگر شخصی مضطر به جامع حرام باشد و یک فرد حرام أخف باشد، عرفاً مضطر به این حرام أخف خواهد بود؛ مثل این که شخص مضطر به خوردن مایع حرام است و باید یا خمر و یا مایع نجس را بخورد و گرنه از تشنگی تلف می شود؛ در این مثال، عقلاً مضطر به جامع شرب مایع است ولی عرف می گوید شرب ماء نجس، حرام أخف است و لذا عرفاً این شخص مضطر به شرب ماء نجس است و مضطر به شرب خمر نیست و اگر خمر بنوشد عقاب می شود.

و در محل بحث، خروج در این پنج دقیقه حرام أخف و بقاء در مکان غصبی حرام أشد است به این جهت که اگر این پنج دقیقه بماند پنج دقیقه هم طول می کشد تا خارج شود و لذا غصب ده دقیقه ای محقق می شود و از این جهت عرفاً این شخص تنها مضطر به خروج که حرام أخف است، می باشد.

**مناقشه در بیان دوم**

به نظر ما این بیان هم تمام نیست؛ اگر شخص، مضطر به جامع بین حرام أخف و حرام أشد باشد عرف شخص را مضطر به حرام أخف نمی داند؛ البته ارتکاب حرام أشد جایز نیست ولی شخص به جامع اضطراب دارد؛ مثلاً اگر شخص برای حفظ جانش مضطر به خوردن گوشت باشد و یک گوشت متنجس مذکی و یک گوشت غیر مذکی (که ذابح آن کافر است) وجود داشته باشد، عرف نمی گوید که این شخص، مضطر به خوردن گوشت متنجس است بلکه مضطر به خوردن مطلق گوشت است حال یا این گوشت متنجس یا آن گوشت غیر مذکی.

البته در برخی مثال ها یک طرف عرفاً غیر مقدور است؛ مثل این که امر دائر بین قتل نفس و دروغ گفتن باشد که در این فرض عرف شخص را غیر قادر بر قتل نفس می داند و می گوید شخص مضطر به دروغ گفتن است؛ لکن کلام در این است که این مثال ها ضابطه مند نیست و این گونه نیست که هر شخص، مضطر به جامع بین حرام أخف و حرام أشد شود، عرف شخص را مضطر به حرام أخف بداند و مضطر به حرام أشد نداند.

البته ما هم قبول داریم که دلیل ترخیص در مورد اضطراب، نسبت به جواز ارتکاب حرام أشد، اطلاق ندارد اما این کلام غیر از فرمایش آقای سیستمانی است که فرموده اند اصلاً عرفاً این شخص مضطر به ارتکاب این حرام أخف است؛ نه به نظر ما این شخص عرفاً مضطر به ارتکاب حرام، اعم از حرام أخف و أشد است و در عین حال ترخیص در ارتکاب حرام أشد ندارد.

**بیان سوم (اضطرار به جامع و ترخیص در أخف)**

لذا به نظر ما وجه سوم أقرب به فهم عرفی است که شخص، مضطر به جامع اعم از خروج در این پنج دقیقه یا بقاء، است و شخص مضطر است که پنج دقیقه غصب را مرتکب شود لکن دلیل «ما من شیء محرم الا و قد أحله الله لمن اضطر إليه» اطلاق ندارد و ارتکاب أحد الحرامین فی الجملة را تجویز می کند و لذا با دلیل مذکور نمی توان اثبات تخییر کرد.

و لذا ما ملتزم می شویم که: اگر شخص، علم اجمالی دارد که یکی از دو آب نجس است و هفتاد درصد گمان دارد که آب الف نجس باشد و سی درصد هم احتمال می دهد آب ب نجس باشد هر چند عرفاً مضطر به جامع شرب اعم از شرب آب الف و شرب آب ب است لکن دلیل ترخیص اطلاق ندارد که دلالت کند خوردن هر کدام جایز است و دلیل تنها اقتضا می کند که از شرب هر دو آب ممنوع نباشد ولی دلالت نمی کند که در شرب هر کدام از این دو آب مخیر باشد و قدرمقیّن این است که در شرب آب موهوم الحرمة مجاز باشد و لذا دلیلی بر جواز شرب ماء مظنون الحرمة نخواهیم داشت.

و به نظر ما این علم اجمالی منحل نیست و شخص مضطر به شرب أحدهما است و لذا اضطرار به شرب حرام واقعی ندارد به این خاطر که «أحدهما» حرام نیست و حرام یا این آب است اگر این آب نجس باشد و یا آن آب دیگر است اگر آن آب نجس باشد و اضطرار بعینه هم به هیچکدام وجود ندارد. ما نسبت به موهوم الحرمة ترخیص ظاهری می فهمیم به این خاطر که اگر احتیاط لازم باشد خلاف دلیل اضطرار است ولی دیگر خوردن آب مظنون الحرمة جایز نخواهد بود به این خاطر که مخالفت قطعیه علم اجمالی قبیح است.

در حالی که طبق نظر آقای سیستانی باید گفته شود: موهوم الحرمة مضطرّ إليه است و اگر فی علم الله نجس همین موهوم الحرمة باشد طبق دلیل اضطرار، حلال واقعی خواهد شد و لذا علم اجمالی منحل می شود؛ یعنی هم زمان با علم اجمالی به نجس بودن یکی از این دو آب، شخص، مضطر به شرب أحدهما است و اضطرار به شرب أحدهما مقارن با حدوث علم اجمالی است و طبق این نظر، آقای سیستانی باید ملتزم شود که این علم اجمالی منجز نیست و شخص می تواند هر دو آب را بخورد؛ به این خاطر که آب موهوم النجاسة مضطرّ إليه است و اضطرار به أحد الاطراف بعینه وجود دارد و در «اضطرار الی أحد أطراف العلم الاجمالی معیناً» آقای سیستانی همچون صاحب کفایه فرموده است که اگر اضطرار مقارن با علم اجمالی به حرمت أحدهما باشد مانع از تنجیز علم اجمالی و مانع از تشکیل علم اجمالی می شود؛ به این خاطر که دیگر نمی توان گفت یا این آب الف حرام است یا آب ب حرام است؛ بلکه یقیناً آب ب حلال است چون مضطرّ إليه تعیینی است و نسبت به آب الف هم شک بدوی در حرمت وجود دارد.

در حالی که با بیان ما اصلاً مضطر به شرب آب ب نیستیم هر چند موهوم النجاسه است و تنها مضطر به أحدهما هستیم ولی دلیل ترخیص اطلاق نارد که تخییر را ثابت کند و اهمال دارد و تنها این مقدار بیان می کند که ما را به حال خود رها نکرده اند و یک علاجی برای ما قرار داده اند و قدرمتیقن این است که آب موهوم النجاسه و الحرمة ترخیص ظاهری دارد و ترخیص ظاهری در ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی مانع از حرمت مخالفت قطعی آن نیست.

تذکر: قوت و ضعف احتمال به نظر آقای سیستانی باعث أخف و أشد شدن می شود و به نظر به این مطلب در همان بحث اضطرار به أحد الاطراف تصریح کرده اند و أخف بودن هم موجب می شود که عرفاً موهوم الحرمة، مضطر إلیه شود.

خلاصه این که: طبق نظر آقای سیستانی اگر هم زمان با علم اجمالی به نجس بودن یکی از این دو مایع، اضطرار تعیینی به شرب این مایع ب پیدا شود شرب مایع الف هم جایز می شود چون علم اجمالی به حرمت شرب احدهما وجود ندارد؛ در حالی که این مطلب در مقام خلاف وجدان است و به نظر ما این مطلب منبه عرفی است که در اضطرار به أحدهما است و اضطرار به خصوص این حرام أخف وجود ندارد؛ و از جهت این که دلیل ترخیص اطلاق ندارد قدرمتیقن این است که در این حرام أخف ترخیص داده شده است. اینجا هم دلیل ترخیص اطلاق ندارد و قدرمتیقن این است که در خروج فوری ترخیص داده شده است و اگر تأخیر انداخته شود بقاء و خروج با تأخیر هر دو حرام خواهد بود. این مطلب محصل عرض ما است.

به تعبیر دیگر در مورد اضطرار در فرض علم اجمالی، علم اجمالی به حرمت واقعی أحدهما و حرمت مخالفت قطعی باقی است و تنها به خاطر اضطرار، وجوب موافقت قطعی برداشته می شود و دیگر احتیاط لازم نیست؛ یعنی عقل حکم به حرمت مخالفت قطعی و وجوب موافقت قطعی در فرض وجود علم اجمالی می کند و دلیل ترخیص در فرض اضطرار، وجوب موافقت قطعی را بر می دارد ولی دلیل نداریم که شارع حرمت مخالفت را هم برداشته است و لذا حکم عقل به عدم مخالفت قطعی با علم اجمالی ثابت است.

نکته: مثالی که آقای سیستانی مطرح کرده اند اضطرار به أحد الحرامین التفصیلین وجود دارد که مثلاً مضطر به أكل لحم است و یک لحم خنزیر و یک لحم گوسفند متنجس دارد که ما بیان کردیم اضطرار به أكل لحم این گوسفند متنجس عرفاً صادق نیست و اضطرار به أكل أحد اللحمن وجود دارد ولی دلیل ترخیص اطلاق ندارد و بیش از ترخیص در حرام أخف دلالت ندارد و این

گونه نیست که از ابتدا شخص مضطر به اکل لحم گوسفند باشد. بیان ما و بیان آقای سیستان دو تقریب است و لازم نیست ثمره اش اینجا ظاهر شود.<sup>۱</sup>

## حکم فرض التفات به غصب در اثنای نماز

صاحب عروه فرموده است: در صورتی که التفات به غصب در اثنای نماز باید نماز را قطع کند و مقصود ایشان وجوب تکلیفی است از باب این که اگر نمازش را قطع نکند مستلزم غصب زاید است. ممکن است اشکال شود که: چرا شخص مخیر بین قطع نماز و اتمام واجب نباشد از باب این که دو تکلیف وجود دارد؛ حرمت غصب و حرمت قطع فریضه، و بین این دو تکلیف تراحم وجود دارد و فرض این است که اگر بخواهد در حال راه رفتن نماز را ادامه بدهد شرائط اختیاریه نماز مختل می شود و نماز باطل می شود به این خاطر که در سعه وقت است و می تواند بیرون نماز اختیاری بخواند.

به نظر ما این اشکال صحیح نیست؛

اولاً: اگر اصل شبهه درست باشد و تراحم ایجاد شود بعید است کسی قائل به تقدم حرمت قطع فریضه شود به این خاطر که حرمت غصب در ارتکاز متشرعه حرام اشد است و لذا در مقام تراحم باید از این حرام اشد ولو به لحاظ حق الناس بودن، اجتناب شود.

ثانیاً: اصل شبهه صحیح نیست زیرا بر فرض حرمت قطع فریضه اطلاق لفظی داشته باشد منصرف به فریضه ای است که اتمام آن بر وجه صحیح ممکن باشد؛ و در اینجا فرض این است که بقائاً این نماز با غصب محرم، متحد است و لذا طبق دلیل اولی بنا بر نظر کسانی که نماز در مکان مغضوب را باطل می دانند، این نماز باطل است؛ لذا دلیل حرمت غصب که مقتضی بطلان نماز است مانع از شمول دلیل حرمت قطع فریضه نسبت به این نماز خواهد بود؛ مثل این که مالک ابتدا اذن بدهد و وسط نماز از اذن خود برگردد<sup>۲</sup> که همین بحث پیش می آید که آیا باید نماز را قطع کند که اگر دلیل حرمت قطع فریضه اطلاق هم داشته باشد شامل این مورد نمی شود به این خاطر که دلیل حرمت غصب بر دلیل حرمت قطع فریضه ورود دارد و وقتی غصب حرام

<sup>۱</sup> از این جهت که بر اساس هر دو تقریب در محل بحث ارتکاب حرام اخف جایز است و ارتکاب حرام اشد جایز نیست و هیچ تفاوتی در حکم نسبت به این دو تقریب وجود در محل بحث وجود ندارد (مقرر)

<sup>۲</sup> این شبهه که اگر مالک در ابتدا اذن داد و شخص مشغول نماز شد دیگر عدول مالک از رضایت سودی ندارد صحیح نیست و کسی این مطلب را بیان نکرده است مگر این که قراردادی بسته باشد مثل طلبکاری که به ماه وقت می دهد که به معنای اسقاط حق مطالبه در این یک ماه است ولی این مورد با این که مالک ابتدا اذن بدهد و بعد پشیمان شود تفاوت دارد. و این مطلب را بعداً در محل خود بحث خواهیم کرد.

باشد نماز باطل است زیرا اتحاد حرام و واجب (بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی یا بنا بر این که مبعوض صلاحیت مقربیت ندارد) معقول نیست و لذا اتمام نماز علی وجه الصحيح دیگر ممکن نیست.

تذکر: قطع کردن نماز مربوط به فرض متعارف است ولی گاهی کنار درب ایستاده است و وقتی متوجه غصبی بودن شود می تواند چند قدم جلو رود و بیرون از مکان غصبی قرار بگیرد و از قبله هم روی برگرداند که در این صورت نماز را قطع نمی کند و با خروج از مکان، نماز را به صورت اختیاری تمام می کند.

## حکم فرض ضیق وقت

صاحب عروه فرموده است: در صورتی که وقت ضیق باشد باید در حال خروج نماز را ادامه دهد. که این بحث روشن است.

## مسئله ۲۱

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت و في الضيق يصلي حال الخروج على ما مر و إن كان ذلك بعد الشروع فيها فقد يقال بوجوب إتمامها مستقراً و عدم الالتفات إلى نهيه و إن كان في سعة الوقت إلا إذا كان موجبا لضرر عظيم على المالك لكنه مشكل بل الأقوى وجوب القطع في السعة و التشاغل بها خارجاً في الضيق خصوصاً في فرض الضرر على المالك

اگر مالک در اثنای نماز از اذن خود رجوع کند مقتضای قاعده این است که مصلی باید نماز را رها کند و در بیرون ملک این شخص نماز بخواند یا اگر ضیق وقت است در حال خروج نماز را ادامه دهد.

شبهه این است که: اذن مالک در فعلی که بعد از شروع، اتمامش واجب است عرفاً منشأ سقوط حق مالک می شود مثل این که مالک می گوید میت خود را در باغ ما دفن کنید و بعد از چند روز زنگ می زند که مثلاً همسایه ها و خانواده مالک می ترسند و لذا میت را از باغ بردارید که در این مثال خود مالک اذن در دفن داده است و نبش قبر هم حرام است. قطع نماز هم حرام است. یا مثلاً گاهی مالک اجازه می دهد که سقف خانه همسایه روی دیوار او بنا شود ولی بعد با همسایه خود مشکل پیدا می کند و از رضایت خود بر می گردد؛ عقلاء در این موارد برای مالک حقی قائل نیستند و می گویند خودش اذن داده است. و مرحوم خوئی نیز فرموده اند اگر واقعاً همسایه متضرر می شود جایز نیست مالک از اذن خود رجوع کند یعنی رجوع مالک از اذن اثر ندارد.

در جلسه بعد این بحث را دنبال خواهیم کرد که آیا مالک مطلقاً می تواند از اذنش رجوع کند یا در جایی که بعد از شروع در عملی که عرفاً یا شرعاً اتمامش واجب است دیگر حق رجوع ندارد.

## جلسه ۷۱ (۹۸/۱۱/۲۱)

## مسأله ۲۱

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت و في الضيق يصلى حال الخروج على ما مر و إن كان ذلك بعد الشروع فيها فقد يقال بوجوب إتمامها مستقراً و عدم الالتفات إلى نهيه و إن كان في سعة الوقت إلا إذا كان موجبا لضرر عظيم على المالك لكنه مشكل بل الأقوى وجوب القطع في السعة و التشاغل بها خارجا في الضيق خصوصاً في فرض الضرر على المالك

## حكم رجوع مالك از اذن در نماز

## نظر مشهور (وجوب قطع نماز و خروج از مکان)

بحث در این بود که مالک ابتدا اذن می دهد که شخصی در ملک او نماز بخواند و وسط نماز اعلام کرد که دیگر راضی به ادامه نماز نیستم؛ مشهور قائل شده اند که این شخص باید نماز را قطع کند و از این مکان خارج شود.

## کلام شهید اول (وجوب اتمام نماز)

مرحوم شهید اول چنین اشکال فرموده اند: ممکن است بگوییم اتمام نماز واجب است و وجهی ندارد نماز را قطع کنیم؛ تعبیر شهید اول در ذکر این است: «الاتمام قوى استحبابا و لان الصلاة على ما افتتحت عليه» یعنی آنچه در نظر قوى است این است که به مقتضای استحباب، نماز را به اتمام برساند و نیز به مقتضای دلیل «الصلاة على ما افتتحت» و ما نماز را بر وجه صحیح شروع کردیم و لذا باید آن را تمام کنیم. [لو نهى الأذن فى القرار عن الصلاة لم يصل، فان نهى فى الأثناء فالإتمام قوى استحبابا، و لأن الصلاة على ما افتتحت عليه. و يمكن القطع مع سعة الوقت ترجيحاً لحق آدمى، و الخروج مصلياً جمعا بين الحقين، و هو ضعيف، لأن فيه تغيير هيئة الصلاة فقد أسقط حق الله تعالى. و لو كان إيقاع الصلاة بإذنه ثم رجع ففيه الأوجه، و لكن يترجح الإتمام هنا، لأن العارية قد تلزم فى بعض الصور، و هذا اذن صريح و إعاره محضة و على كل تقدير لو ضاق الوقت لم يحتمل القطع، بل الخروج مصلياً حتى فى المكان المغصوب]<sup>۱</sup>

۱ ذکرى الشیعه، محمد بن مکى (الشیهد الاول)، ج ۳، ص ۸۰.

## مناقشه در کلام شهید اول ره

اگر مرحوم شهید می فرمودند به خاطر حرمت قطع فریضه، اتمام نماز واجب است خالی از وجه نبود اما ایشان تعبیر به استصحاب کردند که تعبیر مناسبی نیست؛ زیرا ما دنبال جاری کردن اصل عملی نیستیم و بحث در این است که اگر بعد از رجوع مالک از اذن در نماز خواندن، نماز را ادامه دهیم تصرف در مال غیر بدون اذن او است و باید ببینیم «لایحل مال امرء مسلم الا بطبیة نفسه» شامل او می شود یا نه، و باید أدله لفظی را بررسی کنیم و معنا ندارد سراغ اصل عملی برویم. و تعبیر «الصلاة علی ما افتتحت» ربطی به اینجا ندارد و به این معنا است که اگر کسی در ابتدای نماز، مثلاً نیت نماز صبح کرد و در اثنای نماز نیت خود را فراموش کرد و فکر کرد نافله صبح می خواند و با این نیت، نماز را تمام کرد و بعد از نماز یادش آمد، «الصلاة علی ما افتتحت» بیان می کند که آن نیتی که در ابتدای نماز بود مهم است و عدول سهوی از نیت در اثنای نماز اشکالی ایجاد نمی کند.

## کلام مرحوم بهبهانی

مرحوم وحید بهبهانی در حاشیه مدارک الاحکام در تعبیری دقیق فرموده اند: «فی شمول النهی لهذه الصورة تأمل، لأنّ المفروض أنّ المالك رخصه و اذن له بقدر الصلاة، و يعلم قدر الصلاة، و يعلم أنّه يجب علیه إتمام الصلاة و يحرم علیه قطعها. علی أنّه لعله فی هذا القدر یدخل فی أمر لا یمکن شرعاً قطعه، إذ فی بعض الصور يجب عدم القطع قطعاً، كما لو كان مشغولاً بجماع أو غیره مما لا یتیسّر له القطع، لأنّه ربما یقتله أو یضرّه ضرر عظیم أو غیر عظیم، إذ لا ضرر و لا ضرار، فیمکن أن تكون الصلاة أيضاً من قبیل الأمور المذكورة، سیما إذا وقع الإذن الصریح فی الصلاة فشرع فیها، إذ ربما كان مستخفاً للصلاة و مؤذياً للمسلم و عاراً له، و بالجملة یكون عموم شامل لما نحن فیہ بعد ملاحظة ما أشرنا إلیه، لا یخلو من تأمل»<sup>۱</sup>

ایشان در شمول دلیل حرمت تصرف در مال غیر نسبت به این اتمام نماز اشکال فرموده اند؛ طبعاً وقتی شمول دلیل حرمت تصرف اشکال داشت مقتضای اصل اباحه جواز این نماز است. ایشان به عموم حرمت قطع فریضه هم تمسک کرده اند که وقتی اتمام این نماز جایز است پس واجب هم می باشد.

<sup>۱</sup> الحاشیة علی مدارک الأحکام، ج ۲، ص: ۳۸۸

**کلام مرحوم نائینی**

مرحوم نائینی صریحاً فرموده اند: «لا عبرة برجوع المالك في اثناء صلاة الفريضة» به خاطر اینکه رجوع مالک از اذنش اگر نافذ باشد مستلزم تفکیک بین حکم شرعی و موضوع آن است؛ اگر رجوع مالک از اذنش نافذ باشد خلاف وجوب اتمام فریضه است که حکم شرعی فریضه است و مستلزم تفکیک بین حکم شرعی و موضوع آن است؛ یعنی نفوذ رجوع مالک و لزوم قطع نماز، خلاف اطلاق وجوب اتمام فریضه است؛ ما نحن فيه مانند این است که مالک به مدیون اذن دهد که ملک او را رهن دینش قرار دهد و بعد از رهن گذاری پشیمان شود که در این صورت رجوع مالک از اذن در رهن مالش، اثری ندارد و مستلزم بطلان رهن نیست. یا مثل این که مالک اذن می دهد که میتی را در زمین او دفن کنند و بعد از دفن پشیمان شود که این پشیمانی تأثیری ندارد زیرا مستلزم نبش قبر است که حرام است.

**مناقشه آقای سیستانی در کلام مرحوم نائینی**

آقای سیستانی فرموده اند: به نظر ما نقض هایی که مرحوم نائینی بیان کرده اند جواب دارد؛  
 أما نقض به رهن صحیح نیست؛ زیرا رهن عقد لازم است و باعث می شود که ملک مالک، طلق نباشد و تصرف ناقل یا متلف نتواند انجام دهد و رجوع مالک از اذنش خلاف لزوم عقد رهن است. که انصافاً این فرمایش متین است.  
 أما نقض به دفن میت صحیح نیست؛ زیرا دفن به معنای مصدري که تصرف در ملک غیر است با گذاشتن میت داخل قبر و خاک ریختن روی میت تمام می شود و بعد از این که مالک پشیمان می شود دیگر تصرفی در ملک او صورت نمی گیرد و نهایت این است که اقوام متوفی حق ندارند برای فاتحه خواهی به ملک این شخص وارد شوند ولی دفن مجدد که در بین نیست تا اذن این مالک لازم باشد. و چون نبش قبر بر همه حتی بر مالک حرام است دیگر نمی تواند نبش قبر کند.  
 أما در مثال نماز تصرف جدید در مکان صورت می گیرد که مالک راضی نیست.  
 آقای سیستانی در ادامه فرموده اند: این که مرحوم نائینی فرموده اند «قطع فریضه حرام است» در اشکال به ایشان می گوئیم این فریضه بعد از رجوع مالک از اذنش، به نظر مرحوم نائینی باطل است و «الباطل لا یبطل ثانیاً» یعنی وقتی نماز در مکان مغضوب را باطل می دانید این نماز خود به خود قطع می شود و دیگر ابطال فریضه محقق نمی شود.  
 آقای سیستانی فرموده اند: اگر کسی همانند ما نماز در مکان مغضوب را باطل بداند ولی به خاطر ادعای اجماع، نسبت به بطلان نماز در مکان مغضوب احتیاط واجب کند؛ در این صورت می تواند قائل به عدم بطلان این نماز شود به این خاطر که اینجا اجماع وجود ندارد؛ لذا نماز در مکان مغضوب باطل نیست ولی چون دلیل حرمت قطع فریضه اطلاق ندارد و دلیلش



اجماع است که لبی است و شامل اینجا نمی شود، قطع این نماز جایز خواهد بود؛ و وقتی جایز شد واجب می شود به خاطر این که تصرف در مال غیر تکلیفاً حرام است و بقاء در نماز، تصرف در مال غیر است؛ ولی اگر نماز را تمام کند نماز باطل نخواهد بود.

### مناقشه مرحوم داماد در کلام مرحوم نائینی

مرحوم داماد فرموده اند: دفن میت با نماز تفاوت دارد؛ در مثال دفن میت، نبش قبر بر همه حتی مالک حرام است و مالک هم ملزم به احکام دفن میت است و اگر از اذنش رجوع کند خلاف حرمت نبش قبر است که در حق مالک هم ثابت است؛ اما در مورد نماز، قطع این نماز بر مالک حرام نیست و قطع نماز دیگری ربطی به مالک ندارد و لذا مالک از اذن خود رجوع می کند و رجوعش هم نافذ است.

### بررسی کلام مرحوم نائینی و مناقشات

به نظر ما این جواب هایی که از این نقض ها و تنظیر ها داده اند باید بررسی شود ولو اصل مدعای این بزرگان مثل مرحوم داماد و آقای سیستانی را ما قبول داریم که اتمام این نماز در این مکان بعد از رجوع مالک از اذنش نه تنها واجب نیست بلکه حرام هم می باشد به این خاطر که مصداق تصرف در مال غیر بدون اذن است؛ لکن فرق آن با دفن میت چیست؟ آقای سیستانی فرمودند: در دفن میت، بقائاً در ملک غیر تصرفی صورت نمی گیرد؛ می گوئیم آیا ایشان به لوازم این مطلب ملتزم می شوند؟ مثلاً اگر مالک به دیگری اجازه داد که اثاث منزلش در خانه او قرار دهد تا وقتی خانه اش آماده شد اثاث را به منزل خود ببرد و این شخص هم اثاث را به منزل این مالک آورد ولی بعد از مدتی این مالک پشیمان شد؛ آیا ایشان در این مثال هم بیان می کنند که چون اثاث را یک روز در منزل این مالک قرار داد و در ادامه تصرفی به معنای مصدری انجام نمی دهد، بقای اثاث در منزل بعد از نارضایتی مالک اشکال نخواهد داشت؟ در حالی که عرفاً کسی که مالی را در جایی می گذارد حدوثاً و بقائاً مستند به این شخص است.

مثال دیگر این که اگر شخصی گنجی را با اذن مالک در زمین او دفن کرد حدوث اشغال این زمین و بقای اشغال این زمین مستند به این شخص خواهد بود. و فرض هم کنید که مالک اصلاً تاریخ تعیین نکرده است و تنها گفته است «حالا گنج را بیاور و در اینجا قرار بده» ولی بعد از اذن بر می گردد و می گوید «بیا این گنج را بردار، منزل ما دیگر امنیت ندارد شایعه افتاده است که ما گنج داریم و ممکن است مردم تمام زندگی ما را به هم بزنند» در این مثال این شخص به نظر آقای سیستانی دیگر تصرفی در مال غیر انجام نمی دهد تا حرام باشد و البته مالک می تواند مال را بردارد و بیرون از ملکش بیندازد ولی

مالک اهل این حرف ها نیست و این کار را انجام نمی دهد؛ در حالی که این شخص وجداناً با ابقای ملکش در زمین مالک، مرتکب حرام شده است و کسی که میتی را در یک مکانی دفن می کند با کسی که گنجی را در مکانی دفن کند تفاوتی ندارد و لذا اشکال آقای سیستانی وارد نیست.

بحث در این است که شخص الآن تصرفی انجام می دهد یا نه که به نظر ما شخص با همان احداث دفن میت در این مکان، حدوثاً و بقائاً تصرف در ملک غیر می کند. و طبق نظر آقای سیستانی اگر شخصی از روی نسیان، میت را در زمین مردم دفن کرد دیگر الزامی نداشته باشد که میت را بردارد زیرا تصرفش نسیانی بوده و حرام نبوده است و ابقای میت هم تصرف در ملک غیر نیست که حرام باشد.

و اما این که مرحوم داماد فرموده اند که: «نبش قبر بر همه حتی مالک حرام است ولی قطع نماز فقط بر مصلی حرام است»؛ می گوئیم این فرق، فارق نیست؛ اصلاً مالک زمین قصد نبش قبر ندارد و حتی یک متری این قبر هم جرأت نمی کند بیاید و تنها ابراز نارضایتی کرده که این میت را از اینجا بردارید تا کابوس ما تمام شود.

### نظر استاد در تفاوت بین رجوع مالک از اذن، در نماز و در دفن میت

به نظر ما: در مورد دفن میت تسالم و ارتکاز متشرعه وجود دارد که وقتی مالک اذن داد که میت در این مکان دفن شود دیگر حق رجوع ندارد (در حالی که در مورد اذن در نماز چنین تسالم و ارتکازی وجود ندارد که مالک حق رجوع از اذن خود را ندارد) ولو اصلاً نبش قبر حرام نباشد؛ اصلاً دلیل لفظی بر حرمت نبش قبر نداریم و دلیل حرمت نبش قبر تسالم أصحاب است. و اگر کسی بگوید که دلیل حرمت نبش قبر این است که مصداق هتک میت است در جواب گفته می شود که گاهی نبش قبر تکریم میت است مثل این که جاده از قبر میت عبور کند و زیر دست و پای مردم باشد و اگر او را از قبر درآورده و به وادی السلام نجف برده شود تکریم او خواهد بود.

و اگر کسی بگوید نبش قبر، خلاف وجوب دفن میت است در جواب گفته می شود که مگر وجوب دفن میت وجوب فوری است و لذا اشکالی ندارد که نبش قبر صورت بگیرد و وجوب دفن هم با دفن در جای دیگر امتثال شود.

لذا دلیل بر حرمت نبش قبر، تسالم است که دلیل لبی است و شامل اینجا نمی شود.

علاوه بر این که برداشتن میت از زمین مردم متوقف بر نبش قبر نیست و می توان بدون نبش قبر میت را جابجا کرد؛ مثل این که دور قبر با بتن بریزند و اتاقکی بتنی دور قبر ایجاد کنند و آن را با جرثقیل بردارند که اینجا عرفاً نبش قبر صدق نمی کند.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> کما این که ظاهراً بعضی از بزرگان را در مشهد به همین شکل منتقل کردند.

ولی با این حال تسالم است که وقتی مالک اذن در دفن میت داد حق رجوع ندارد.

در دفن میت تسالم وجود دارد ولی در مورد نماز تسالم وجود ندارد و لذا اگر مالک از اذن خود برگردد ادامه دادن نماز بدون اذن مالک حرام خواهد بود. و این که حرمت تصرف در مال غیر بدون اذن، با وجوب اتمام فریضه تراحم دارد را جواب دادیم که اولاً بناء بر نظر مشهور که نماز در مکان مغضوب باطل است اصلاً این نماز قابل اتمام نیست و وجوب اتمام فریضه ناظر به فریضه ای است که اتمامش بر وجه صحیح ممکن باشد. ثانیاً بر فرض نماز در مکان مغضوب صحیح باشد ولو مرتکب حرام شویم، دلیل تحریم غضب عرفاً مقدم بر دلیل وجوب اتمام فریضه است چون حرمت غضب، حق الناس است. و ثالثاً اساساً به قول آقای سیستانی اطلاقی در مورد حرمت قطع فریضه نداریم و دلیل آن اجماع است.

برخی برای حرمت قطع فریضه به آیه **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ**<sup>۱</sup> استدلال کرده اند که انصافاً صحیح نیست زیرا این آیه از ابطال عمل به وجه عام نهی می کند یعنی ظاهراً این است که اعمال خود را با اموری که موجب حبط ثواب است مثل عجب، ریا، من و اذی و امثال آن باطل نکنید.

اگر کسی بگوید مراد آیه حرمت قطع عمل است تخصیص اکثر لازم می آید زیرا قطع اعمال مباح، اعمال مستحب و نیز اعمال واجبی مثل وضوء (که واجب مقدمی است) اشکالی ندارد و تنها صلاة فریضه است که بحث است که قطعش حرام است و این که بگوییم این آیه ناظر به حرمت قطع فریضه باشد صحیح نیست زیرا این لسان برای بیان حرمت قطع صلاة فریضه عرفی نیست.

دلیل دیگری که به عنوان حرمت قطع فریضه ذکر شده است: روایت حریز<sup>۲</sup> است که مفادش این است «اذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غريماً لك عليه مال فاقطع الصلاة فاتبع غريمك» یعنی اگر در اثنای نماز فریضه بودی و بدهکارت را دیدی نماز را قطع کن و سراغ بدهکارت برو؛ گفته اند این روایت مفهوم شرط دارد که اگر در غیر این حال بودی قطع فریضه جایز نیست.

اگر اشکال شود که: «فاقطع الصلاة» امر به قطع فریضه می کند و لذا مفهوم آن انتفاء امر است؛ یعنی اگر این حالت پیش آمد امر به قطع صلاة داری ولی اگر این حال پیش نیامد امر به قطع صلاة نداری نه این که نهی از قطع صلات وجود دارد.

۱ سوره محمد، آیه ۳۳.

۲ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كُنْتَ فِي صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَرَأَيْتَ غُلَامًا لَكَ قَدْ أَبَى أَوْ غَرِيماً لَكَ عَلَيْهِ مَالٌ أَوْ حَيَّةٌ تَخَافُهَا عَلَى نَفْسِكَ فَاقْطَعْ الصَّلَاةَ وَاتَّبِعِ الْغُلَامَ أَوْ غَرِيماً لَكَ وَاقْتُلِ الْحَيَّةَ. (الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ۳، ص ۳۶۸).

در جواب می‌گوییم: این امر در مقام توهّم حظر است و تعبیر «فاقطع الصلاة» به معنای «فلا بأس أن تقطع الصلاة» است (و قطعاً به معنای وجوب قطع نماز نیست که مثلاً اگر کسی نماز شب یا نماز صبح می‌خواند و بدهکاری که پنجاه هزار تومان از او می‌خواهد را می‌بیند واجب باشد نمازش را قطع کند) و مفهومش این است که اگر در این حالت نبودی «ففی قطع الصلاة بأس»

در جواب از استدلال به این روایت بر حرمت قطع نماز می‌گوییم؛

أولاً: سند روایت اشکال دارد زیرا کلینی مرسل نقل می‌کند «عن حریز عن ابنه عن ابی عبدالله علیه السلام» و صدوق به صورت مسند «عن حریز عن ابی عبدالله علیه السلام» نقل می‌کند و چون یک روایت است سند صدوق ثابت نمی‌شود. و احتمال ندارد که حریز هم روایت را به صورت مرسل شنیده باشد و هم بدون واسطه از امام همین متن مشخص را شنیده باشد. و لذا احتمال دارد که در سند صدوق سقطی باشد و شاهدش هم این است که حریز از امام صادق بدون واسطه، روایت زیادی ندارد.

و این که روایت کلینی که متن مفصلی دارد و روایت صدوق که همین متن مفصل را نقل می‌کند دو روایت باشد و تعدد روایت وجود داشته باشد محتمل نیست و لذا سند شبهه ارسال دارد و عرف با وجود این ارسال در نقل کلینی، نقل صدوق را حجت نمی‌داند.

ثانیاً: ما اصلاً معتقدیم جمله شرطیه مفهوم مطلق ندارد؛ مثلاً «إذا زلزلت الارض فصل الآيات» وجداناً مفهوم ندارد که اگر زلزله نشد نماز آیات مطلقاً واجب نیست ولو خسوف یا کسوف محقق شود بلکه مفاد آن این است که بنا بر تقدیر تحقق زلزله، نماز آیات واجب است؛ البته اگر وجوب نماز آیات مطلق می‌بود قید «إذا زلزلت الأرض» لغو می‌بود و لذا وجوب مطلق نیست. در محل بحث هم مفهوم دلالت نمی‌کند که قطع فریضه در غیر این حال، مطلقاً حرام است و تنها دلالت دارد که فی الجمله حرام است و اطلاق ندارد که به آن تمسک کنیم و قدرمقیّن آن، صلات صحیحه ظاهریه و واقعیه است در غیر این موردی که مالک در اثنای نماز از اذنش رجوع می‌کند.

اگر اشکال شود که: ظاهر آن است که امام ابتداء به ساکن این مطلب را نفرموده است بلکه در جواب از سوال سائل بوده است و سائل ارتکازی داشته است به اینکه جائز نیست حضرت فرموده است در این صورت قطع صلات جائز است. فلذا جواب حضرت در اینجا مفهوم دارد.

در جواب می گوئیم: اگر سوالی در بین بوده است سوال این بوده که اگر بدهکارم را دیدم می توانم نماز را قطع کنم؛ حضرت فرمود جواب این سوال تو این است که آری می توانی قطع کنی. اما این جواب حضرت مفهوم ندارد که در غیر این صورت قطع صلات جایز نیست. اما این که سائل ارتکازی داشته است به این که قطع صلات جائز نیست و جواب حضرت تخصیص این امر مرتکز است به این که در این صورت جائز است، صرف ادعا است و شاهی بر آن نیست.

ثالثاً: شرط در این روایت محقق موضوع است: مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» که شرط محقق موضوع است؛ در محل بحث نیز «اذا كنت في الصلاة و رأيت غریماً لك فاقطع الصلاة» شرط محقق موضوع است یعنی برای این که قطع نماز و دنبال غریم رفتن، موضوع پیدا کند شرطش این است که در اثنای نماز باشد و بدهکار را در اثنای نماز ببیند. و شرط محقق موضوع، مفهوم مطلق ندارد.

و لذا به نظر ما این روایت هم دلالت بر حرمت قطع فریضه ندارد.

دلیل دیگر بر حرمت قطع فریضه تعبیر «الصلاة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم»<sup>۱</sup> است که: به نظر ما ظهور در تحریم تکلیفی ندارد بلکه «تحریمها التكبير» به این معنا است که برای شروع نماز و وظائف و شرائط نماز ابتدا باید تکبیر بگویی؛ به تعبیر دیگر برای شروع در نماز باید تکبیر بگویی نه این که اگر تکبیر گفتی قطع نماز حرام است.

## جلسه ۷۲ (۹۸/۱۱/۲۷)

### مسئله ۲۱

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت و في الضيق يصلى حال الخروج على ما مر و إن كان ذلك بعد الشروع فيها فقد يقال بوجوب إتمامها مستقراً و عدم الالتفات إلى نهيه و إن كان في سعة الوقت إلا إذا كان موجبا لضرر عظيم على المالك لكنه مشكل بل الأقوى وجوب القطع في السعة و التشاغل بها خارجاً في الضيق خصوصاً في فرض الضرر على المالك

<sup>۱</sup> عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنْ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص افْتِتَاحُ الصَّلَاةِ الْوُضُوءُ وَ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَ تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ. (الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ۳، ص ۶۹).

## حکم رجوع مالک از اذن در نماز

بحث راجع به این بود که: گاهی مالک قبل از شروع در نماز از اذن خود عدول می کند و گاهی در اثنای نماز از اذن خود عدول می کند.

### کلام مرحوم نائینی

مرحوم نائینی فرمودند: رجوع از اذن در اثنای نماز اثری ندارد و مکلف باید با حذف مستحبات نماز را تمام کند به این خاطر که قطع فریضه حرام است.

### بررسی حرمت قطع فریضه

عرض کردیم: دلیل مطلق بر حرمت قطع فریضه نداریم و روایت حریز را بیان کردیم<sup>۱</sup> و از آن جواب دادیم. و نیز روایت «الصلاة تحريمها التكبير و تحليلها التسليم» را بیان کردیم و عرض کردیم «تحریم» ظهوری در تحریم تکلیفی قطع الصلاة ندارد و با تحریم وضعی نیز سازگار است یعنی اگر نماز را شروع کنید بر شما ایجاد قواطع و موانع صلاة تحریم می شود به این معنا که اگر آن ها را ایجاد کنید نماز باطل می شود و «تحریمها التكبير» ظهوری در «تحریم قطعها بالتكبير» ندارد مخصوصاً این که «صلاة» اعم از صلاة واجبه و مستحبه است و قطع صلاة مستحبه یقیناً جایز است.

دلیل دیگر روایتی است که ظاهراً برخی اعلام راجع به حرمت قطع فریضه به آن استدلال کرده اند؛

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ وَ أَبِي بصيرٍ قَالَا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشْكُ كَثِيرًا فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِي كَمْ صَلَّى وَ لَا مَا بَقِيَ عَلَيْهِ قَالَ يُعِيدُ قُلْنَا لَهُ فَإِنَّهُ يَكْثُرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ كُلَّمَا عَادَ شَكَّ قَالَ يَمْضِي فِي شَكِّهِ ثُمَّ قَالَ لَا تَعُودُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاةِ فَتَطْمَعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ يَعْتَادُ لِمَا عُوْدَ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ وَ لَا يُكْثِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعُدْ إِلَيْهِ الشَّكُّ قَالَ زُرَّارَةُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ الْخَبِيثُ أَنْ يُطَاعَ فَإِذَا عَصِيَ لَمْ يَعُدْ إِلَى أَحَدِكُمْ<sup>۲</sup>.

<sup>۱</sup> مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كُنْتَ فِي صَلَاةٍ الْفَرِيضَةِ فَرَأَيْتَ غُلَامًا لَكَ قَدْ أَبَقَ أَوْ غَرِيمًا لَكَ عَلَيْهِ مَالٌ أَوْ حَيَّةٌ تَخَافُهَا عَلَى نَفْسِكَ فَاقْطَعْ الصَّلَاةَ وَ اتَّبِعِ الْغُلَامَ أَوْ غَرِيمًا لَكَ وَ اقْتُلِ الْحَيَّةَ. (الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ۳، ص ۳۶۸).

<sup>۲</sup> الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ۳، ص ۳۵۸.

این روایت راجع به کثیر الشک است که حضرت می فرماید اگر شخصی کثیر الشک شود به شک خود اعتنا نمی کند. خودتان را با شکستن نماز به شیطان عادت ندهید و اگر نماز را قطع کنید شیطان خبیث است و طمع می کند و اگر او را عادت دهید معتاد می شود و اگر عادتش ندهید شما را رها می کند.

در استدلال بر حرمت قطع صلاة به این روایت گفته شده است: حضرت از قطع صلاة نهی کرد و ظهور نهی در حرمت است. به نظر ما استدلال به این روایت نیست؛ زیرا ظاهر روایت که تعبیر به «لَا تَعُوذُ الْخَبِيثُ، لَا يَكْثُرُ نَقْضُ الصَّلَاةِ» دارد، حرمت اکتار قطع نماز است و دلیل بر حرمت مطلق قطع صلاة نیست؛ علاوه بر این که این روایت ظهور در ارشاد دارد به این که اگر به حرف شیطان گوش بدهید طمع خواهد کرد و دست بردار نخواهد بود و شما را رها نمی کند و لذا اگر می خواهید مشکل شما حل شود به حرف شیطان نباید گوش بدهید.

و ما در موارد دیگر نیز از به کار بردن صیغه مبالغه این مطلب را استفاده کرده ایم که أصل عمل حرمت ندارد؛ مثل روایت «ان الله يبيغض كل فحاش بذىء» که اگر دلالت بر حرمت داشته باشد دلالت بر حرمت اکتار دارد و لذا اگر به صورت موردی ما یسبِق ذکره را استفاده کند حرمت آن از این روایت استفاده نمی شود؛ لکن روایت محل بحث، أصلاً ظهوری در حکم تکلیفی ندارد و ظهور در ارشاد دارد.

### قدرمیتقن از حرمت قطع فریضه

البته مشهور قائل به حرمت قطع فریضه اند و ادعای اجماع نیز بر آن شده است لکن در دلیل لبی باید قدرمیتقن أخذ شود و قدرمیتقن آن جایی است که نماز صحیح ظاهری و واقعی است و جایی که صحیح ظاهری نیست مثل این که جهل به مسأله داشته باشد خارج از قدرمیتقن است و نماز را قطع می کند و دوباره شروع می کند مثل این که نمی داند در فرض ظن به سجده ثانیه، ظن خود را معتبر بداند و بنا را بر اتیان به سجده ثانیه بگذارد (که برخی قائل اند) یا بنا را بر یک طرف بگذارد و نماز را تمام کند ولی این نماز مجزی نیست و باید مسأله را بپرسد (که نظر مشهور است). و نیز فرض وجود أَعْذار عقلائیه خارج از قدرمیتقن است و آقای سیستانی فرموده اند در فرض شک در رکعات مطلقاً، هر چند امکان تصحیح نماز با خواندن نماز احتیاط وجود داشته باشد ولی جایز است نماز را رها کرده و دوباره شروع کند به این خاطر که شک در رکعات عذری عقلائی است. و مثل مقام که مالک از اذن خود بر می گردد خارج از این قدرمیتقن است.

خلاصه این که اگر مالک در اثنای نماز از اذن خود رجوع کند به این خاطر که دلیل بر حرمت قطع فریضه یا وجوب اتمام فریضه ثابت نیست شخص مصلی باید نماز را رها کند.

## حکم رجوع مالک از اذن در فرض تضرر

بله در مواردی که اگر مالک رجوع کند موجب متضرر شدن شخص می شود حکم تفاوت می کند؛ مثل مثالی که فقهاء مطرح می کنند که مالک اجازه دهد شخص تیر آهن سقف را روی پایه دیوار او قرار دهد و بعد از مدتی از اذن خود رجوع کند؛ در اینجا اختلاف است و برخی گفته اند شخص باید تیر آهن را ولو با خراب کردن سقف خود، بردارد به این خاطر که این اجازه در ضمن عقدی نبوده است و الزام ندارد و تصرف در مال دیگران بدون اذن دیگران موضوع پیدا می کند.

## نظر مرحوم خویی

مرحوم خویی در جلد ۲ منهاج در صفحه ۱۵۷ فرموده است: **یستحب للجار الإذن فی وضع خشب جاره علی حائطه مع الحاجة و لو أذن جاز له الرجوع قبل البناء علیه و کذا بعد البناء إذا لم یضر الرفع و إلا فالظاهر عدم جوازه؛ یعنی اگر شخص از برداشتن این سقف متضرر می شود جایز نیست مالک از اذن خود رجوع کند.**

ولی اگر از اذن خود رجوع کرد این شخص باید چوب یا آهنی که روی پایه دیوار مالک گذاشته است را بردارد؛ زیرا دلیل ایشان تنها صحیحه محمد بن حسین است؛

**مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ قَالَ: کَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ رَجُلٌ کَانَ لَهُ قَنَاةٌ فِی قَرْیَةٍ فَأَرَادَ رَجُلٌ أَنْ یَحْفِرَ قَنَاةً أُخْرَى إِلَى قَرْیَةٍ لَهُ کَمْ یَكُونُ بَيْنَهُمَا فِی الْبُعْدِ حَتَّى لَا یُضِرَّ بِالْأُخْرَى فِی الْأَرْضِ إِذَا کَانَ صَلْبَةً أَوْ رِخْوَةً فَوَقَعَ عَلَی حَسَبٍ أَنْ لَا یُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ وَ کَتَبْتُ إِلَیْهِ عَ رَجُلٌ کَانَ لَهُ رَحَى عَلَى نَهَرٍ قَرْیَةٍ وَ الْقَرْیَةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْیَةِ أَنْ یَسُوقَ إِلَى قَرْیَتِهِ الْمَاءَ فِی غَیْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ یُعْطِلَ هَذِهِ الرَّحَى أَلَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَوَقَعَ عَ یَتَّقِیَ اللَّهَ وَ یَعْمَلُ فِی ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا یُضِرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ<sup>۱</sup> شخصی مالک روستایی است که نهري به آن وارد می شود؛ مؤمنی در کنار این نهر آسیاب زده است و صاحب روستا که صاحب نهر نیز می باشد می خواهد مسیر نهر خود را عوض کند و اگر این کار را انجام دهد آسیاب این مؤمن بی فایده می شود؛ حضرت در این رابطه فرمودند که صاحب نهر از خدا بترسد و به برادر مؤمنش زیان نزند.**

مرحوم خویی فرموده اند: از این روایت استفاده می شود که زیان رساندن به دیگران حرام است و برداشتن چوب یا تیر آهن از دیوار مالک بعد از رجوع مالک از اذن، موجب زیان به این شخص است؛ البته اگر مالک این حرام را مرتکب شد و از اذن

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۲۹۳.



خود رجوع کند ظاهر کلام مرحوم خویی این است که باید چوب را از دیوار مالک بردارد چون تعبیر مرحوم خوئی این بود: «فالظاهر عدم جواز الرجوع له» و روایت هم می گوید «و لایضر اخاه المؤمن».

دلیل ایشان همین روایت است و دلیل ایشان «لاضرر» نیست؛ زیرا ایشان لاضرر را خلاف امتنان بر مالک می دانند و تجویز ادامه تصرف در دیوار مالک خلاف امتنان بر مالک است؛ مثل این که مستأجری بدون خانه بماند و وسایل او در کوچه مانده باشد و برای حفظ وسایل خود وارد زیر زمین خانه دیگری می شود با این که مالکش حضور نداشته تا اجازه بگیرد و یا بوده ولی اجازه نداده و این شخص با جبر وارد زیر زمین شده است و البته کرایه خانه را نیز به مالک می دهد؛ در این مثال متفقهی فضلاً عن الفقیه ملتزم به جریان لاضرر و لاضرار در این مورد نشده است. البته لاضرر دیگر کاری به اذن سابق ندارد و ملاک آن صدق ضرر است.

### نظر استاد

به نظر ما دلیل، سیره عقلائیه است و در سیره عقلائیه وقتی مالک اذن مطلق می دهد و همسایه بر اساس اذن او کاری انجام دهد که با رجوع مالک از اذن، این همسایه ضرر معتد به ببیند عقلاء برای رجوع از اذن اثری قائل نیستند و این سیره عقلائیه مثل بقیه سیره های عقلائیه، معاصر با زمان شارع بوده است؛ مثل این که راننده ای شخصی را از ابتدای یک شهر به صورت تبرّعی سوار کند و آجیر هم نباشد در صورتی که راننده از سوار کردن این شخص پشیمان شود (نه به خاطر اضرار به این شخص بلکه به خاطر بحث هایی که با این شخص کرده است اعصاب همراهی با این شخص را ندارد) و این شخص را در وسط راه پیاده کند که موجب متضرر شدن این شخص شود مثل این که نیمه شب باشد و ماشین برای رفتن پیدا نکند، در این صورت این شخص می تواند پیاده نشود و نهایت کرایه را به مالک بدهد.

و به نظر ما استدلال به مکاتبه تمام نیست؛ زیرا در برخی نسخ مثل نسخه من لایحضره الفقیه و نسخه تهذیب و نسخه هدایة الامه صاحب وسائل، تعبیر «و لایضار» دارد و معلوم نیست مراد از ضرار مطلق ضرر باشد بلکه در جایی است که به هدف زیان رساندن کاری را انجام دهد و غرض عقلایی وجود نداشته باشد.

اگر اشکال شود که: عرفی نیست که سائل سؤال کند که اگر طرف قصد ضرار دارد، جایز است یا نه؟

در جواب می گوئیم: امام می فرماید و لیعمل فی ذلک بالمعروف و لایضار اخاه المؤمن و اشکالی ندارد و اگر غرض عقلائی داری که ضرار نیست.

## نظر مرحوم تبریزی

مرحوم تبریزی فرموده اند: حکم در روایت حکم استحبابی است به این خاطر که صاحب آسیاب، حقی در نهر ندارد و حتی اگر برادر مؤمن زیان ببیند، مالک وظیفه ای ندارد. و لذا در مثالی که شخص مثلاً ابتدای ترمینال شخصی را سوار می کند و این شخص را وسط اتوبان قم-تهران پیاده می کند این شخص نمی تواند کرایه برگشت را از راننده بگیرد ولو این شخص قصد رفتن به تهران را نداشته و راننده او را ترغیب کرده باشد که برای مهمانی همراه او به تهران بیاید؛ و نکته این است که اذن قابل رجوع است و تقصیر خود این شخص است که به سخن این راننده اعتماد کرد. (ولی به نظر ما این مطلب خلاف سیره عقلانیه است)

## نظر آقای سیستانی

آقای سیستانی راجع به مسأله اذن مالک در وضع خشب بر حائطش فرموده است:

لا يجوز لأحد أن يبنى بناءً على حائط جاره أو يضع جذوع سقفه عليه إلا بإذنه و رضاه و إذا طلب ذلك من الجار لم يجب عليه إجابته و إن استحب له استحباباً مؤكداً من جهة ما ورد من التأكيد و الحث الأكيد في قضاء حوائج الإخوان و لا سيما الجيران، و لو بنى أو وضع الجذوع بإذنه و رضاه فإن كان ذلك بعنوان ملزم كالشرط في ضمن عقد لازم أو بالإجارة أو بالصلح عليه لم يجز له الرجوع، و أما إذا كان مجرد الإذن و الرخصة جاز له الرجوع قبل البناء و الوضع، و أما بعد ذلك فهل يجوز له الرجوع مع دفع الأرش أو بدونه أم لا يجوز مطلقاً و حينئذٍ فهل يستحق عليه الأجرة أم لا؟ وجوه و أقوال، فلا يترك الاحتياط بالتصالح و التراضي بينهما و لو بالإبقاء مع الأجرة أو الهدم مع الأرش.<sup>۱</sup>

یعنی به صرف اذن و بدون عقد شرعی، چوب یا تیر آهن را روی دیوار مالک قرار داد و بعد از مدتی پشیمان شد آیا جایز است این مالک از اذن خود رجوع کند؟ و در صورت جواز رجوع، خسارت دادن و ارش دادن بر مالک واجب است؟ یا این که رجوع اصلاً جایز نیست؟ و در این صورت که جایز نیست مالک از اذن خود رجوع کند، همسایه باید برای ادامه وضع سقفش بر دیوار مالک، اجرت بدهد یا اجرت هم لازم نیست؟ وجوه و اقوالی وجود دارد و احتیاط ترک نشود به این که تصالح و تراضی بین مالک و همسایه صورت بگیرد ولو به این که خشب ابقاء شود و به مالک اجرت داده شود یا این که خشب از بین برده شود و مالک ارش را به همسایه بدهد. و احتیاط واجب این است که اگر یکی به این احتیاط عمل نکرد، دیگری به آن عمل کند.

۱ منهاج الصالحین، السید علی السیستانی، ج ۲، ص ۲۸۹.

لکن به نظر ما این مطلب خلاف مرتکز عقلائی است اما ربطی به مسأله نماز ندارد به این خاطر که اگر شخص در وسط نماز، نماز خود را رها کند ضرری متوجه او نمی شود و نماز خواندن با برخی تصرفات دیگر تفاوت دارد مثل این که مالک اذن دهد که فعلی را در منزل او انجام دهیم به گونه ای که اگر این فعل ناقص بماند موجب تضرر می شود یا این که اباحه تصرف در چاقوی جراحی بدهد و بخواهد در وسط عمل جراحی از اذن خود رجوع کند که در اینجا رجوع از اذن اثری نخواهد داشت. البته در صورتی که قطع کردن نماز و خواندن نماز در بیرون از این مکان موجب جا ماندن از کاروان و موارد دیگر که تضرر صدق کند بشود شخص باید نماز را در حال خروج به صورت ایمائی بخواند. ولی صرف این که دو دقیقه مشغول نماز شده است و اگر مالک از اذن خود رجوع کند این مقدار وقت تلف شده است، موجب صدق تضرر نخواهد بود.

خلاصه مسأله این شد که: اگر مالک از اذن خود در اثنای نماز رجوع کند به نظر ما باید نماز را قطع کرد. و اگر قبل از نماز از اذن خود رجوع کند در صورتی که وقت وسعت دارد در بیرون آن مکان، نماز را می خواند و در صورتی که وقت ضیق باشد (به این معنا که اگر بخواهد بیرون این مکان نماز بخواند وقت می گذرد) به نظر مشهور باید در حال خروج با حالت ایماء نماز بخواند.

### کلام صاحب جواهر در مورد حکم رجوع از اذن در اثنای نماز

تمایل صاحب جواهر این است که این شخص در همان مکان با رکوع و سجود اختیاری نماز بخواند لکن فرموده اند که کسی قائل به این قول نشده است و این قول را احتمال نداده است؛ لکن قول ما خالی از وجه نیست به این خاطر که بین رکوع و سجود اختیاری و بین حرمت غصب تراحم ایجاد شده است و اگر اینجا بماند غصب است و اگر بخواهد از اینجا خارج شود و در حال خروج نماز بخواند موجب تضییع رکوع و سجود اختیاری خواهد شد و یکی از مرجحات باب تراحم، سبق زمانی است و نماز اختیاری قبل از رجوع مالک از اذنش واجب شد و حرمت غصب، بعد از رجوع مالک از اذنش ثابت شد.

### مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم خوئی فرموده اند: در باب تراحم سبق زمانی از مرجحات است لکن در جایی که دو واجب وجود دارد و هر دو مشروط به قدرت شرعی اند مثل وجوب صوم شهر رمضان که صوم هر روز مشروط به قدرت است: «و علی الذین یطیقونه» یعنی کسانی که توان صوم ندارند تکلیف به صوم ندارند و نیز «من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدة من أيام آخر» نشان می دهد که صوم مشروط به قدرت است؛ و خطاب وجوب صوم چنین است که «إذا قدرت فصم الأول» و «إذا قدرت فصم

اليوم الثاني» و لذا اگر بتواند یک روز از دو روز را روزه بگیرد باید روز اول را روزه بگیرد و سبق زمانی مرجح است؛ لکن در محل بحث «حرمت غضب» و «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» مطلق است ولی «وجوب رکوع و سجود اختیاری» مطلق نیست بلکه به این خاطر که بدل دارد به این معنا خواهد بود که رکوع و سجود اختیاری مشروط به قدرت است یعنی در صورت قدرت بر مبدل نوبت به مبدل می رسد و در صورت عجز از مبدل، نوبت به بدل می رسد و همین که شارع گفته است «ان لم تستطع ان ترکع او تسجد فاولاً الی الركوع و السجود»، معنایش این است که رکوع و سجود اختیاری مشروط به قدرت است.

ایشان در ادامه فرموده اند: هر خطایی که مطلق باشد و مشروط به قدرت نباشد در باب تراحم، مقدم بر خطایی است که مشروط به قدرت است؛ زیرا خطاب مطلق مثل «یحرم الغضب» باعث می شود که شخص عرفاً از امتثال رکوع و سجود اختیاری عاجز شود زیرا اگر بخواهد رکوع اختیاری انجام دهد باید غضب کند و لذا این شخص عاجز از رکوع اختیاری می شود و باید برای رکوع و سجود، ایماء کند.

شاهد بر بطلان کلام صاحب جواهر این است که: اگر شخص در ابتدای وقت در مکان مباح بود و توان خواندن نماز اختیاری را داشت ولی در ادامه شخصی به او حمله کرد و اگر بخواهد نماز اختیاری بخواند باید وارد خانه غیر شود و درب را ببندد تا بتواند نماز اختیاری بخواند؛ در این مثال کسی نگفته است که چون وجوب صلاة اختیاریه مقدم بر حرمت غضب بوده است، غضب جایز است بلکه اگر دشمن حمله کرده است حق ندارد وارد خانه کسی شود و باید با حالت ایماء نماز را بخواند.

### مناقشه استاد

به نظر ما فرمایش صاحب جواهر صحیح نیست؛ زیرا اصلاً مرجحیت سبق زمانی مربوط به اینجا نیست و در جایی است که زمان امتثال یکی مقدم باشد نه این که زمان وجوب مقدم باشد و در مثال صوم، زمان امتثال صوم اول بر زمان امتثال صوم یوم ثانی مقدم است ولی در مثال محل بحث، زمان امتثال هر دو یکسان است و یک زمان است که تراحم است که نهی از غضب امتثال شود یا وجوب رکوع و سجود اختیاری امتثال شود.

**جلسه ۷۳ (۹۸/۱۱/۲۸)****مسأله ۲۱**

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت و في الضيق يصلى حال الخروج على ما مر و إن كان ذلك بعد الشروع فيها فقد يقال بوجوب إتمامها مستقراً و عدم الالتفات إلى نهيه و إن كان في سعة الوقت إلا إذا كان موجبا لضرر عظيم على المالك لكنه مشكل بل الأقوى وجوب القطع في السعة و التشاغل بها خارجا في الضيق خصوصاً في فرض الضرر على المالك

**صور رجوع مالک از اذن**

بحث در رابطه با رجوع مالک از اذن بود؛ خلاصه عرض ما این است که در مسأله چهار صورت متصور است؛

**صورت اول (رجوع از اذن قبل از شروع در نماز با سعه وقت)**

صورت اول این است که: مالک قبل از شروع شخص در نماز از اذن خود رجوع کند و وقت هم متسع باشد (یعنی امکان خروج از مکان و خواندن نماز در مکان مباح در داخل وقت وجود داشته باشد)؛ حکم این صورت واضح است و شخص باید سریع بیرون بیاید و در مکان مباح نماز بخواند.

**صورت دوم (رجوع از اذن قبل از شروع در نماز با ضیق وقت)**

صورت دوم این است که: مالک قبل از شروع شخص در نماز از اذن خود رجوع کند و وقت ضیق باشد (یعنی اگر نماز را شروع نکند و بیرون از این مکان برود نمازش قضا می شود)؛ مشهور در رابطه با این صورت فرموده اند که این شخص در حال خروج نماز را ولو به صورت ایمائی شروع می کند.

**کلام صاحب جواهر (خواندن نماز اختیاری به خاطر تقدیم اسبق زمانی)**

لکن صاحب جواهر به این قول تمایل دارند که این شخص در همان مکان بماند و نماز اختیاری بخواند؛ زیرا بین حرمت غصب و وجوب نماز اختیاری، تراحم وجود دارد و چون حرمت غصب در مورد این مکان، بعد از رجوع مالک از اذنش فعلی شد و وجوب نماز اختیاری قبل از حرمت غصب ثابت بوده است، وجوب نماز اختیاری مقدم می شود و سبق زمانی از

مرجحات باب تراحم است و لذا این شخص در همان مکان، با حذف مستحبات نماز اختیاری را می خواند و بعد از نماز از آن مکان بیرون می رود.

### مناقشه مرحوم خوئی

مرحوم خوئی فرموده اند: این مطلب صاحب جواهر صحیح نیست زیرا سبق زمانی در جایی مرجح است که دو خطاب مثل هم باشند از این حیث که هر دو مشروط به قدرت شرعیه اند (و گاهی ایشان فرموده است هر دو مشروط به قدرت عقلیه هم باشند)؛ مثلاً در مورد دو خطاب «اذا قدرت فصم الیوم الاول من شهر رمضان» و «اذا قدرت فصم الیوم الثانی من شهر رمضان» سبق زمانی مرجح است و شخصی که قادر بر اتیان صوم هر دو روز نیست باید روز اول را انتخاب کند.

در جایی که خطاب مطلق باشد کلمات مرحوم خوئی مختلف است؛ در برخی کتبشان فرموده اند در این موارد هم سبق زمانی مرجح است و در برخی کتبشان فرموده اند سبق زمانی در این موارد مرجح نیست.

اما به هر حال در جایی که یک خطاب مطلق و دیگری مشروط به قدرت است خطاب مطلق باعث می شود که شخص عرفاً عاجز شود و دیگر قدرت بر اتیان به خطاب مشروط نداشته باشد؛ مثل ما نحن فیه که خطاب حرمت غضب مطلق است و خطاب وجوب نماز اختیاری مشروط به قدرت است به این خاطر که بدل دارد «صل صلاة اختیاریة و ان لم تقدر فصل صلاة ایماثیه» و لذا حرمت غضب سبب عجز عرفی از خطاب مشروط به قدرت می شود.

مرحوم خوئی در نقض به کلام صاحب جواهر فرموده اند: اگر شخصی در ابتدای وقت آب مباح دارد و فکر می کرد مشکلی پیش نمی آید و نماز را تأخیر انداخت و این آب مباح از بین رفت و یک آب مغضوب باقی ماند، طبق کلام صاحب جواهر که سبق زمانی را مقدم دانسته اند این شخص باید با آب غصبی وضو بگیرد زیرا دلیل وجوب وضو با آب، سبق زمانی دارد!! آیا کسی به این مطلب ملتزم می شود؟!

### بررسی کلام صاحب جواهر و مرحوم خوئی

در اینجا چند مطلب عرض می کنیم؛

مطلب اول این بود که: در جلسه قبل بیان کردیم آنچه در باب تراحم مرجح قرار داده شده است (و آقایان هم در بحث الفاظ و هم در بحث ضد و در بحث تعارض به آن تصریح می کنند) این است که بین ظرف امتثال دو تکلیف، تأخر و تقدمی زمانی باشد مثل همین مثال روزه که ظرف امتثال وجوب صوم یوم اول رمضان، قبل از ظرف امتثال وجوب صوم یوم ثانی رمضان است؛ در این صورت سبق زمانی را مطرح کرده اند (البته همه قبول ندارند و برخی همچون صاحب بحوث و آقای زنجانی

قبول ندارند و لذا اگر شخصی می تواند پانزده روز روزه بگیرد فرقی ندارد که از ابتدای رمضان روزه بگیرد یا از وسط رمضان این روزه ها را شروع کند چون تراحم است و سبق زمانی هم مرجح نیست).

ولی اگر بین دو تکلیف تأخر و تقدم زمانی باشد ولی ظرف امتثال هر دو یک روز باشد در باب تراحم ندیدیم کسی قائل به ترجیح در این صورت بشود؛ مثلاً اگر مولا بیان کند «اذا جائك عالم فاکرمه فی يوم الجمعة فقدم الیه الغداء» و زید یک ساعت زودتر از عمرو برسد، متعین نخواهد بود که زید اکرام شود و دلیلی نداریم که در تراحم بین این دو واجب که ظرف امتثالشان یک زمان است، وجوبی که زودتر فعلی شده است مقدم باشد.

بله، حساب خطایین متواردین متفاوت است؛ مثلاً اگر در ضمن عقد لازم در روز شنبه، سفر روز دوشنبه شرط شود و روز یکشنبه در ضمن عقد لازم دیگری، ترک سفر در روز دوشنبه شرط شود در این صورت همان طور که مرحوم حکیم فرموده اند شرطی که اسبق زماناً است مصداق شرط است که محلل حرام نیست زیرا وقتی شرط روز شنبه آمد سفر روز دوشنبه مباح بود و لذا «المؤمنون عند شروطهم الا ما احل حراما» شاملش می شود و تا دلیل وجوب وفاء به شرط، این شرط روز شنبه را گرفت دیگر شرط روز یکشنبه نسبت به این که سفر نرویم مصداق شرط محلل حرام خواهد شد؛ لکن این مطلب ربطی به باب تراحم ندارد و مربوط به باب توارد است که اگر سبق زمانی مطرح نشود منجر به تعارض دلیل وجوب وفاء به شرط در مورد این دو شرط می شود و عرف، سبق زمانی را موجب تقدیم أحد المتواردین می داند و شرط اول را مصداق شرطی می داند که محلل حرام نیست و شرط دوم را مصداق محلل حرام می داند.

اما مورد توارد ربطی به باب تراحم ندارد: مثل مثال «اذا جاءك العالم فقدم الیه الغداء» که در صورتی که عمرو ده دقیقه دیرتر از زید برسد و تنها یک غذا موجود باشد از باب تساوی بین متساویین مخیر خواهیم بود. و ثبوت وجوب اکرام زید موجب عجز از وجوب اکرام عمرو نیست و خطاب اول بر خطاب دوم ترجیحی ندارد مخصوصاً این که خطاب هر دو وجوب هم واحد است. و مهم در قدرت، قدرت در ظرف امتثال است و قدرت در زمان حدوث وجوب مهم نیست و لذا اشکال ندارد زنی که حائض است برای کنس مسجد در ده روز دیگر أجیر شود به این خاطر که زمان کنس، قدرت بر دخول مسجد دارد و قدرت در ظرف امتثال وجود دارد. و آنچه مطرح کردند و خود مرحوم خویی مثال زدند سبق زمانی در ظرف امتثال بود و ما در سبق زمانی وجوب با اتحاد ظرف امتثال هردو واجب، هیچ ترجیحی بین این ها نمی بینیم.

مطلب دوم این است که: أصلاً مقام از قبیل تراحم نیست تا به مرجحات باب تراحم رجوع شود زیرا فعل واحد است که هم مصداق غصب و هم مصداق رکوع و سجود اختیاری است و به خاطر ضیق وقت، مندوحه ای وجود ندارد و لذ تعارض رخ می

دهد؛ یعنی چون فعل واحد نمی تواند هم مصداق حرام باشد و هم مصداق منحصر واجب باشد مسأله به تعارض بر می گردد و در تعارض دیگر سبق زمانی از مرجحات نیست؛ تراحم در جایی است که دو فعل است که شخص هر کدام را بخواهد می تواند انجام دهد ولی قدرت بر جمع بین هر دو ندارد ولی جایی که فعل واحد است که می خواهد مصداق حرام و هم مصداق واجب باشد و مندوحه ای هم نباشد در اینجا بعید است کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شود زیرا این مورد تکلیف به غیر مقدور است و تراحم در محل بحث، تراحم ملاکی است که از آنحای تعارض است و تراحم امتثالی نیست تا مرجحات باب تراحم را در آن پیاده کنیم. (توجه شود که در موارد هر کدام از دو خطاب یک قیدی زده اند مثل «بشرط ان لایکون محللاً للحرام» و این قید منشأ توارد می شود که در محل بحث چنین قیدی وجود ندارد)

مطلب سوم این است که: مرحوم خویی فرمودند که خطاب تحریم غضب، مطلق است ولی خطاب امر به صلات اختیاریه، مشروط به قدرت است و خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است.

به نظر ما همان طور که مرحوم صدر و مرحوم تبریزی فرموده اند این مبنا صحیح نیست و بین خطاب مشروط به قدرت و خطاب مطلق تفاوتی نیست زیرا هر خطاب مطلق با آیه **﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾**<sup>۱</sup> مشروط به قدرت شده است و ظاهر قدرت، قدرت بر ذات فعل است که در هر دو وجود دارد.

برای این که مطلب به صورت وجدانی ثابت شود مثالی بیان می کنیم؛ اگر یک خطاب بیان کند «ان استطعت فحج» و خطاب دیگر بگوید «يجب على المرأة ستر شعرها» و تراحم ایجاد شود<sup>۲</sup> گفته می شود که حج اهم است و مقدم می شود در حالی که طبق نظر مرحوم خویی باید گفته شود که خطاب وجوب حج مشروط به قدرت است و خطاب وجوب ستر شعر مطلق است و لذا در تراحم باید ستر شعر را انجام دهد و حج را کنار بگذارد در حالی که عرف این گونه نمی گوید.

یا مثلاً اگر خطاب «إذا قدرت فاسق ابني ماءً» با خطاب «اغسل وجهك بالماء» تراحم کند، این گونه نیست که عرف خطاب مطلق را بر خطاب مشروط مقدم بداند زیرا همه تکالیف با خطاب «لا یكلف الله نفساً الا وسعها» مشروط به قدرت شده است و با هم فرقی ندارند.

۱ سوره بقره، آیه ۲۸۶.

۲ مثل این که زن در کشوری زندگی می کند که برای گرفتن گذرنامه باید با سر برهنه عکس بگیرد و راه دیگری هم ندارد و لذا یا باید کشف رأس کند تا گذرنامه بگیرد و به حج برود و یا این که از حج صرف نظر کند و کشف رأس را انجام ندهد.



مطلب چهارم این است که: مرحوم خویی به صاحب جواهر نقض کردند که اگر شخصی ابتدای وقت آب مباح دارد و آب مباح از بین می رود و آب ملک غیر باقی می ماند صاحب جواهر باید ملتزم شوند که باید با آب مملوک غیر وضو بگیرد زیرا وضو با آب اسبق زماناً است.

به نظر ما این نقض مرحوم خویی صحیح نیست؛ زیرا حرمت غضب در این مثال از اول وقت فعلی است و با مثال صاحب جواهر که مالک از اذن خود رجوع کرده است تفاوت دارد؛ آب غضبی همیشه آب غضبی بوده است و از ابتدا «یحرّم الغضب» شاملش شده است و لذا باید فرض به جایی برده شود که مالک آن ابتدا اذن در وضو از آب داده بود و بعد از اذنش برگشته است و آب هم منحصر در این آب مالک باشد و تا آخر وقت آب مباح نمی یابد؛ در این صورت این مثال اوضح از مثال صاحب جواهر نخواهد بود و لذا صاحب جواهر ممکن است در این مثال هم به مفاد کلامش ملتزم شود.<sup>۱</sup>

مطلب پنجم این است که: نه فرمایش صاحب جواهر و نه تلاش های مرحوم خویی، هیچکدام تمام نیست؛ زیرا انحصار مکان به مکان مغضوب، یا انحصار آب به آب مغضوب با بقیه مثال ها تفاوت دارد و عرف در فرضی که شخص تنها یک آب غضبی دارد آن شخص را «واجد الماء» نمی بیند به این خاطر که ملک مردم ملک این شخص نیست. و لذا ما در مثال غضب معتقدیم که عرفاً مصداق عجز محقق است؛ شبیه این که به کسی گفته شود «اگر پول نداشتی این کار را انجام بده» که اگر پول های مردم در طاقچه خانه او باشد عرفاً نمی گویند این شخص پول دارد و الممتنع شرعاً کالممتنع عقلاً، وقتی شارع و عقلاء می گویند که سجود در این مکان حرام است دیگر این شخص مصداق «من لا یقدر علی السجود الاختیاری» می شود. توجه شود که در مثال تراحم «یحرّم کشف الشعر أمام الاجانب» با «اذا قدرت فحج» بیان کردیم دلیل نداریم که هر خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است؛ لکن حساب غضب متفاوت است و خطاب غضب که مطلق است بر خطاب مشروط مقدم است؛

زیرا اولاً: وقتی غضب شرعاً و عقلاً حرام است ولو مال مردم تکویناً در اختیار او باشد ولی این امر منشأ نمی شود که بگویند این شخص متمکن از نماز اختیاری است؛ این که شخصی به جبر وارد منزل مردم شود و نماز با رکوع و سجود اختیاری بخواند عرفاً مصداق تمکن از نماز اختیاری نیست.

<sup>۱</sup> کما این که وقتی صاحب عروه به صاحب کفایه جواب نقضی بیان می کرد صاحب کفایه چنین می گفت که «اگر این مثال نقض شما مانند محل بحث است به آن ملتزم می شویم و اگر غیر از محل بحث است پس نقض شما وارد نیست» و صاحب عروه خیلی تیزهوش بوده اند و سریع النقض بوده اند.

ثانیاً: عرض کردیم که ما وفقاً للشيخ الاستاذ و السيد الصدر، کبرای تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط به قدرت را قبول نداریم؛ لکن این دلیل نمی شود که نهی از این فرد را که مصداق غضب است سبب ندانیم که عرف دیگر این شخص را متمکن از نماز اختیاری که مصداق منحصرش غضب است، نداند.

ثالثاً: ملاک غضب و مفسده غضب در عرف متشرعی أهم است و غضب حق الناس است. (البته موارد مختلف است و مثلاً ملاک انقاز غریق أهم از مفسده غضب است و لذا علم به سقوط خطاب تحریم غضب در جایی که مقدمه انقاز غریق است، داریم. علاوه بر این که انقاز غریق متحد با غضب نیست ولی در محل بحث نماز در مکان مغضوب با غضب متحد است و أصلاً این فرد از نماز نهی دارد و الممتنع شرعاً به نظر کالممتنع تکویناً است و عرف می گوید من نمی توانم. بله اگر در موردی انقاز غریق با غضب متحد شد از راه علم به ضعف ملاک غضب در برابر ملاک انقاز غریق، پیش می آییم و ربطی به محل بحث ندارد.)

و لذا به نظر ما در صورتی که مالک از اذن خود رجوع کند و ضیق وقت باشد اشکالی ندارد که این شخص نماز خود را در حال خروج و با حالت ایماء بخواند.

### صورت سوم (رجوع از اذن در اثنای نماز با سعه وقت)

صورت اول و دوم این بود که مالک قبل از نماز حال یا در سعه وقت و یا در ضیق وقت از اذن خود رجوع کند. صورت سوم این است که: مالک در اثنای نماز و در فرض سعه وقت از اذن خود رجوع کند؛ در این صورت سه قول مطرح است؛

### قول اول (قطع نماز و خواندن نماز اختیاری در خارج این مکان)

قول اول که قول صحیح و موافق مشهور هم می باشد این است که این شخص نماز را قطع کند و در بیرون از این مکان، نماز اختیاری بخواند.

### قول دوم (استمرار نماز و عدم اثر برای رجوع مالک از اذن)

قول دوم قولی بود که از شهید در ذکری، وحید بهبهانی و مرحوم نائینی نقل کردیم که چون نماز را با اذن شروع کرده است و قطع نماز حرام است رجوع مالک بی اثر است زیرا مستلزم قطع نماز است و لذا این شخص نماز را در همان مکان می خواند. صاحب جواهر هم به همین قول تمایل داشت و البته در اینجا قائل هم دارد.

در اشکال به قول دوم بیان کردیم که: دلیل مطلق بر حرمت قطع فریضه نداریم که شامل جایی شود که ادامه نماز مستلزم تصرف در ملک غیر بدون اذنش است و روایاتی راجع به حرمت قطع فریضه بیان شد و از آن ها جواب داده شد.

### تکمیل أدله حرمت قطع فریضه

دو روایت دیگر نیز وجود دارد که به آن استدلال شده است و مناسب است برای تکمیل بحث به آن اشاره شود:

### روایت اول

روایت اول روایتی است که محقق قمی در منهاج الاحکام به آن استدلال کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع يُصَلِّي الرَّجُلُ بَوْضُوءٍ وَاحِدٍ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ كُلَّهَا قَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يُحْدِثْ أَوْ يُصِبْ مَاءً قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءَ وَ رَجَا أَنْ يَقْدَرَ عَلَى مَاءٍ آخَرَ وَ ظَنَّ أَنَّهُ يَقْدَرُ عَلَيْهِ كُلَّمَا أَرَادَ فَعَسَرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ - قَالَ يَنْقُضُ ذَلِكَ تَيَمُّمَهُ وَ عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ التَّيَمُّمَ قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءَ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ وَ لْيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيَمُّمَ أَحَدُ الطَّهُّورِينَ.<sup>۱</sup>

«فإن كان قد ركع فليَمْضِ في صلاته فإن التيمم أحد الطهورين» در صحیح زراره بیان شده است که اگر شخصی با تيمم نمازش را شروع کرد و زمانی که به رکوع رفت آب پیدا کرد نمازش را ادامه می دهد. و روایات دیگر هم مشابه همین است که در آن تعبیر به «يمضی فی الصلاة، يتمها، لاينقضها» می کند.

محقق قمی ره فرموده است ظاهر امر به مضی، وجوب است و وجه این که مضی را واجب کرده است و «لاينقضها» را فرموده است این است که قطع فریضه حرام است و گرنه اشکالی نداشت که شخص نمازش را قطع کند و با آب وضوء بگیرد و نماز با وضوء بخواند.

### روایت دوم

روایت دیگر، روایتی است که صاحب حدائق در جلد نه صفحه ۱۰۲ از حدائق به آن اشاره کرده است: که در ابتدا به عنوان مؤید حرمت قطع فریضه به آن اشاره می کنند ولی بعد به آن استدلال می کنند:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۶۳.

صحيحه عبدالرحمن بن الحجاج: مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُهُ الْعَمَزُ فِي بَطْنِهِ وَهُوَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَصْبِرَ عَلَيْهِ أَوْ لَا يُصَلِّي عَلَى تِلْكَ الْحَالِ أَوْ لَا يُصَلِّي قَالَ فَقَالَ إِنْ احْتَمَلَ الصَّبْرَ وَلَمْ يَخَفْ إِعْجَالًا عَنِ الصَّلَاةِ فَلْيَصِلْ وَلْيَصْبِرْ<sup>١</sup>.

شخصی دچار دل پیچه می شود و می تواند بر آن صبر کند آیا بر این حال نماز بخواند یا نه؟ حضرت فرمودند «ان احتمل الصبر» اگر توان صبر دارد و خوف ندارد که نمازش را سریع بخواند (و احتمال در لغت عربی زمان قدیم به معنای احتمال و شک نبوده است و احتمال به معنای تحمل است) فلیصل و لیصبر یعنی لایقطع الصلاة؛ با این که نماز در این حال مکروه است زیرا نماز مع مدافعة الخبیثین مکروه است. صاحب حدائق می فرماید به طریق اولی در جاهایی که مکروه نیست قطع نماز حرام می شود.

جواب از این دو استدلال را در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۷۴ (۹۸/۱۱/۲۹)

### مسأله ۲۱

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت و في الضيق يصلی حال الخروج على ما مر و إن كان ذلك بعد الشروع فيها فقد يقال بوجوب إتمامها مستقراً و عدم الالتفات إلى نهيه و إن كان في سعة الوقت إلا إذا كان موجبا لضرر عظیم على المالك لكنه مشكل بل الأقوى وجوب القطع في السعة و التشاغل بها خارجا في الضيق خصوصاً في فرض الضرر على المالك

### صور رجوع مالک از اذن

بحث در رجوع مالک از اذنش بود که چهار صورت داشت:

صورت اول این بود که: قبل از نماز و در سعه وقت رجوع می کند؛ در این صورت اشکالی نبود که باید بیرون رود و نماز بخواند.

صورت دوم این بود که: قبل از نماز و در ضیق وقت رجوع می کند؛ در این صورت ما -بر خلاف صاحب جواهر- بیان کردیم که در راه و هنگام خروج و لو با ایماء به رکوع و سجود، نماز می خواند.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۶۴.

## صورت سوم (رجوع مالک از اذن در اثنای نماز در سعه وقت)

صورت ثالثه این بود که: مالک در اثنای نماز از اذن خود رجوع می کند و وقت هم موسع است؛

شهید ره در ذکری و مرحوم نائینی در تقریرات صلاتشان فرمودند: مقتضای حرمت قطع فریضه این است که بگوییم این شخص نماز را تمام کند ولو مالک راضی نباشد.

ما در جواب عرض کردیم: دلیل مطلق بر حرمت قطع فریضه نداریم و دلیل آن اجماع است که لبی است و مقام را شامل نمی شود. و در این بحث روایاتی که برای اثبات حرمت قطع فریضه بیان شده بود را مطرح کردیم.

## تکمیل أدله حرمت قطع فریضه

برای اینکه بحث مستوعب شود دو روایت دیگر را که در جلسه قبل بیان کردیم و نیز بقیه روایات در این رابطه را بیان می کنیم؛

## روایت اول

روایت اول صحیح زراره است که محقق قمی در منهاج الاحکام به آن استدلال کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَلِيٍّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع يُصَلِّي الرَّجُلُ بَوْضُوءٍ وَاحِدٍ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ كُلَّهَا قَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يُحْدِثْ أَوْ يُصْبَ مَاءً قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءُ وَ رَجَا أَنْ يَقْدَرَ عَلَى مَاءٍ آخَرَ وَ ظَنَّ أَنَّهُ يَقْدَرُ عَلَيْهِ كُلَّمَا أَرَادَ فَعَسَرَ ذَلِكَ عَلَيْهِ - قَالَ يَنْقُضُ ذَلِكَ تَيْمُمَهُ وَ عَلَيْهِ أَنْ يُعِيدَ التَّيْمُمَ قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءُ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ وَ لِيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيْمُمَ أَحَدُ الطَّهُورَيْنِ. (روایت می فرماید کسی که تیمم کرده است و بعد از رکوع نماز، آب پیدا کند حکم «فلیمض فی صلاته» در حق او ثابت است و در تعبیر دیگر «فیتمها و لاینقضها» وارد شده است یعنی نماز را تمام کند و نماز را قطع نکند.

محقق قمی فرمودند: ظاهر امر، وجوب است یعنی واجب است نماز را تمام کند و حرام است نماز را نقض کند و تنها وجه برای این حکم این است که قطع نماز حرام است.

## مناقشه در استدلال به روایت اول بر حرمت قطع فریضه

در جواب از این روایت بر استدلال به حرمت قطع فریضه، می‌گوییم؛

اولاً: روایت اطلاق ندارد و نهایت در مورد خود روایت که در اثنای نماز آب پیدا کرده است و می‌خواهد به خاطر وجدان ماء، نماز را باطل کند این حکم را فرموده اند که نماز را به خاطر وجدان ماء باطل نکن؛ اما اطلاق نسبت به مقام ندارد که به خاطر رجوع مالک از اذنش می‌خواهد نماز را قطع کند؛ یا نسبت به جایی که شخص در اثنای نماز به یک مسأله ای مبتلا می‌شود که نمی‌تواند احتیاط کامل کند، اطلاق ندارد مثل این که گمان کرد سجده ثانیه را به جا آورده و هنوز وارد جزء بعدی هم نشده است و مسأله هم اختلافی باشد (که مرحوم بروجردی و ظاهراً آقای زنجانی می‌فرمایند «ظن به سجده ثانیه معتبر است» ولی مشهور می‌گویند «ظن به سجده ثانیه معتبر نیست») و فتوای مرجع تقلید خود را در آن لحظه نداند که ظن به افعال در نماز مثل ظن به رکعات معتبر است و نباید سجده ثانیه را انجام دهد یا معتبر نیست و باید سجده ثانیه را تدارک کند که این شخص هر کاری انجام دهد نماز صحت ظاهریه پیدا نمی‌کند و مشکوک الصحه خواهد بود؛ اطلاق این روایت این فرض را شامل نمی‌شود. و لذا مرحوم خویی فرموده اند نماز را رها کن و دوباره بخوان.

ثانیاً: این روایت ظهوری در حکم تکلیفی ندارد و این روایت بیش از ارشاد به حکم وضعی دلالت ندارد و «فلیمض فی صلاته» یعنی نمازش صحیح است و تعبیر «فلیتمها و لاینقضها لمكان انه دخلها علی طهر بتیمم» ارشاد به این است که نمازش صحیح است و ظهور در بیان حکم تکلیفی ندارد. و لذا آقای سیستانی فرموده اند قطع نماز با اعدار عقلائییه جایز است مثلاً اگر در رکعات نماز شک کند لزومی ندارد احتیاط کند بلکه می‌تواند نماز را رها کند و مجدد شروع کند.

## روایت دوم

روایت دیگر، روایتی است که صاحب حدائق به آن اشاره کرده است: که در ابتدا به عنوان مؤید حرمت قطع فریضه به آن اشاره می‌کنند ولی بعد به آن استدلال می‌کنند؛

صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُهُ الْغَمُ فِي بَطْنِهِ وَهُوَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَصْبِرَ عَلَيْهِ أَوْ لَا يُصَلِّيَ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ أَوْ لَا يُصَلِّيَ قَالَ فَقَالَ: إِنْ احْتَمَلَ الصَّبْرَ وَلَمْ يَخَفْ إِعْجَالًا عَنِ الصَّلَاةِ فَلْيَصِلْ وَلْيَصْبِرْ.<sup>۱</sup> شخصی دل پیچده می‌گیرد و می‌تواند صبر کند؛ آیا در این

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۶۴.

حال نماز بخواند یا نخواند یعنی آیا جایز است در این حال نماز بخواند؟ حضرت فرمودند اگر تحمل صبر را دارد و خوف ندارد که مجبور شود، نمازش را سریع بخواند و صبر کند.

بعضی مثل صاحب حدائق فرموده اند: «ولیسبر» یعنی واجب است نماز را که شروع می کند تحمل کند و نماز را قطع نکند و وقتی در اینجا که شبیه تحمل فشار در مدافعة الأخبثین است واجب است نماز را تمام کند و نباید قطع کند به طریق اولی در جاهای دیگر باید نماز را تمام کند.

### مناقشه در استدلال به روایت دوم بر حرمت قطع فریضه

اولاً: راوی از جواز سؤال کرد؛ حال یا جواز در مقابل تحریم و یا جواز در مقابل کراهت که این کار مکروه است یا نه؟ و حضرت هم جواب این شخص را دادند که اگر دل پیچده گرفته و می تواند صبر کند نمازش را بخواند و صبر کند یعنی «لابأس أن یصلی» و تعبیر «فلیصبر» ظهوری در وجوب صبر ندارد زیرا سؤال این بود که «می تواند نماز بخواند و صبر کند؟» حضرت هم در جواب فرمود «نماز بخواند و صبر کند» و مراد از «فلیصل» هم این است که «لابأس أن یصلی» و گرنه واجب نیست که این شخص با این حال نماز بخواند زیرا ضیق وقت در روایت فرض نشد به تعبیر دیگر سؤال از دخول در نماز با این حال بوده است؛ حال اگر بخواهیم «ولیسبر» را که در کنار «فلیصل» آمده است را به معنای وجوب صبر بگیریم غیر عرفی است و ظاهرش این است که «ولیسبر» عطف به «فلیصل» است و بیان می کند که «اشکالی ندارد که نماز بخوانی و صبر کنی» و با توجه به سؤال، بیش از این ظهور ندارد. به تعبیر دیگر تعبیر «فلیصل» به معنای «لابأس أن یصلی» است و این تعبیر قرینه حالیه یا ما یصلح للقرینه است و مانع انعقاد ظهور در وجوب می شود.

ثانیاً: مورد روایت این است که شخص به مشکل خود یعنی دل پیچه، التفات دارد و نمی توان از این مورد به مثل مقام که در ابتدا شخص ملتفت به چنین مشکلی نبوده است و مالک در أثنای نماز از اذن خود رجوع کرده است، الغای خصوصیت کرد؛ و نیز نمی توان به مواردی که صحت ظاهریه نماز محرز نیست الغای خصوصیت کرد مثل همان مثال ظن به سجده ثانیه یا مثل این که در حال رفتن به سجود شک کند رکوع کرده است یا نه و حکم مسأله را نداند که بر اساس آن صحت ظاهریه برایش ثابت شود به این خاطر که مسأله اختلافی است و آقای سیستانی فرموده اند به شک خود اعتنا نکند ولی مشهور می فرمایند باید به شک خود اعتنا کند و برگردد و رکوع را تدارک کند و این شخص هم فتوای مرجع خود را نمی داند و هر کاری کند صحت ظاهریه نمازش احراز نمی شود و باید بعداً تحقیق کند. خلاصه این که روایت اطلاق ندارد و الغای خصوصیت از مورد روایت (که اگر نماز را تمام می کرد صحت ظاهریه و صحت واقعیه داشت) ثابت نیست و احتمال خصوصیت داده می شود.

در این موردی که شخص حکم شک در رکوع در حال هوی الی السجود را نمی داند مشهور فرموده اند باید بناء را بر یکی از دو طرف بگذارد و نماز را تمام کند و بعد حکم را بپرسد که اگر صحیح نباشد باید نماز را اعاده کند لکن به نظر مرحوم خویی و مرحوم تبریزی و آقای سیستانی قطع نماز و شروع مجدد نماز اشکالی ندارد زیرا این نماز صحت ظاهریه ندارد و هر کاری انجام دهد احتمال می دهد نمازش صحیح نباشد؛ اگر بناء بگذارد که رکوع کرده است شاید وظیفه اش بر خلاف این باشد و اگر بناء بگذارد که رکوع نکرده است شاید وظیفه اش این باشد که بناء بر رکوع بگذارد.

به هر حال از این روایت نمی توان الغای خصوصیت کرد و روایت شامل أعداء عقلایی طارئه نمی شود و لذا اگر در أثنای نماز عذری عقلایی که پیش بینی نمی شد رخ دهد قطع نماز جایز خواهد بود مثل این که نماز ظهر و عصر را شروع کرده باشد و ببیند سرویس آمده است و اگر نرود مجبور است تا کسی کرایه کند که پولش زیاد می شود که اینجا می تواند نماز را قطع کند و وقتی به شهر رسید نماز را بخواند. و در مورد روایت نیز اگر دل پیچه در ابتدای نماز نباشد و در وسط نماز طارئ شود ملتزم می شویم که قطع نماز جایز است و لازم نیست صبر کند.

اما این که گفته شود طبق روایت - که موضوع آن شخصی است که از ابتداء التفات به دل پیچه دارد - اگر مکلف التفات داشته باشد که صاحب زمین در وسط نماز از اذن خود رجوع خواهد کرد، باید نماز را ادامه دهد، صحیح نیست؛ چرا که در صورتی که شخص بداند که مالک از اذن خود رجوع می کند دیگر قصد قربت متمشی نخواهد شد (و مرحوم نائینی که حکم به وجوب اتمام نماز کردند ناظر به این فرض که قصد نماز تامه از شخص متمشی نمی شود صحبت نکرده اند)؛ شبیه این که کسی در جایی نماز بخواند که ازدحام است و می داند اگر شروع به نماز کند فشار جمعیت او را جابجا می کند و می اندازد به گونه ای که نمازش باطل می شود که در این صورت قصد نماز تامه از این شخص متمشی نخواهد شد؛ بله اگر شخص، علم نداشت بلکه احتمال می داد که این اتفاق بیفتد اشکالی ندارد که به رجاء این که فشار جمعیت مشکل ساز نشود نماز را شروع کند مثل نماز طواف که شلوغی جمعیت زیاد در آن اتفاق می افتد و اگر شخص به رجاء اتمام، نماز را شروع کند و مشکلی پیش نیاید نمازش صحیح خواهد بود.

و این اشکال صاحب جواهر به صاحب حدائق وارد است که فرموده اند مدافعة الأخبثین در نماز مکروه است أما دلیلی بر کراهت تحمّل غمز فی البطن نداریم و لذا قیاس مورد روایت به مدافعة الأخبثین مع الفارق است.



## روایت سوم

صحيحه معاوية بن وهب: عَنْهُ عَنْ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ الْجَلِّيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّعَافِ أَوْ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ قَالَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا رَعَفَ فِي صَلَاتِهِ وَكَانَ عِنْدَهُ مَاءٌ أَوْ مَنْ يُشِيرُ إِلَيْهِ بِمَاءٍ فَيَنَاولُهُ فَقَالَ بِرَأْسِهِ فغَسَلَهُ فَلْيَبْنَ عَلَى صَلَاتِهِ وَلَا يَقْطَعُهَا.<sup>۱</sup> (یعنی اگر کسی در نماز دچار خون دماغ شود و نزد او آبی باشد که بردارد یا کسی آنجا باشد که به او اشاره کند که آب برایش بیاورد و با سر خود اشاره کرد و آب آماده شد موضع اصابه دم را می شوید و نماز را ادامه می دهد و نماز را قطع نمی کند)

در استدلال به این روایت بر حرمت قطع فریضه گفته شده است: در روایت فرموده است اگر در وسط نماز دچار خون دماغ شدی و آب نزدیک تو وجود دارد با همان آب، خون را بشور و نماز را قطع نکن.

## مناقشه

جواب از استدلال به این روایت این است که:

اولاً: شبهه ای که در ذهن سائل بوده است این بوده که آیا خون دماغ شدن وضوء را باطل می کند یا نه و این شبهه در ذهن سائل بوده است که اگر دچار خون دماغ شود باید نماز را قطع کند و وضو بگیرد و حضرت در جواب از این شبهه فرموده اند مکان اصابه دم را بشوید و نماز را ادامه دهد و قطع نکند؛ یعنی نیازی به قطع نماز و تجدید وضو نیست. و لذا این روایت ظهور در حرمت قطع پیدا نمی کند. به تعبیر دیگر أمر در مقام توهّم حظر بوده است و أمر در مقام توهّم حظر، ظهوری در وجوب ندارد؛ شبیه تعبیر «إذا حللتهم فاصطادوا» که أمر در مقام توهّم حظر است و دلالت بر وجوب صید بعد از خروج از احرام ندارد بلکه دلالت بر جواز می کند.

و شبهه سائل هم ناشی از برخی روایات عامه بوده است که از پیغمبر صلی الله علیه و آله نقل کرده اند که «یتوضأ ثم یبني علی صلاته» و راوی هم سؤال می کند «أ يَنْقُضُ الرَّعَافُ الْوُضُوءَ». که حضرت در جواب می فرمایند لازم نیست تمام را قطع کنی و وضو بگیری بلکه می توانی مکان اصابه دم را بشویی و نماز را ادامه دهی و به تعبیر دیگر حکم «فلیبن علی صلاته و لا یقطعها» ارشاد به این است که این نماز باطل نشده است.

و هر چند قطع نماز حرام نباشد ولی اشکالی ندارد که حضرت راهی نشان دهند که این شخص نماز را قطع نکند و در همان وسط نماز محل های اصابه دم را بشوید؛ زیرا شاید شکستن نماز مکروه بوده است و أصحاب ائمه هم از کارهای مکروه

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۲۷.

اجتناب داشته اند و لذا در روایت این راه را بیان می کند که کار مکروه انجام نشود. و اگر مکروه هم نباشد گاهی شخص معظم نماز را خوانده است و دچار خون دماغ شده است و دیگر حال ندارد نماز را قطع کند و دوباره از نو شروع کند و لذا این روایت راهی برای تصحیح نماز ذکر می کند. به هر حال از سؤال سائل، توهم حظر فهمیده می شود و لذا روایت ظهوری در حرمت قطع ندارد.

ثانیا: این روایت نهایت در مثل ابتلای به خون دماغ بر حرمت قطع صلاة دلالت می کند اما در مثل مقام که مالک از اذنش رجوع کرده است یا در مثالی که شخص شک دارد وظیفه اش در نماز چیست و مثلاً نمی داند در فرض شک در رکوع بعد از هوی الی السجود، باید رکوع را تدارک کند یا نه، این روایت اطلاق ندارد و این روایت در مورد دم رعاف است که یقیناً نماز صحیح است و حضرت در این مورد فرموده است نباید نماز را قطع کنی؛ اما در ما نحن فیه که بحث رجوع مالک از اذنش است یا در جایی که نماز، صحت ظاهریه ندارد نمی توانیم حکم حرمت قطع را ثابت کنیم.

البته اگر دلالت این روایت بر حرمت قطع تمام شود دیگر آن بیان آقای سیستانی که فرمودند «اگر در رکعات نماز شک کردی می توانی نماز را قطع کنی و از نو بخوانی» صحیح نمی شود؛ زیرا دم رعاف خصوصیتی ندارد و همان طور که برای دم رعاف راهی برای تصحیح نماز وجود دارد در مورد شک در رکعات هم راهی برای تصحیح نماز وجود دارد؛ ولی به مورد رجوع مالک از اذنش و مانند آن نمی توان تعدی کرد. خلاصه این که اگر این روایت ظهور در حرمت قطع پیدا کند (که البته ما قبول نداریم) دیگر فتوای به جواز قطع در اعدار عقلائیة یعنی اعداری که شرعی و از باب حرج نیست مشکل می شود مثل این که شخص مشغول نماز شود و ببیند خسته یا گرسنه است و بخواهد نماز را قطع کند که اگر حرمت از این روایت استفاده شود دیگر در مورد اعدار عقلائیة قطع نماز جایز نخواهد بود.

## روایت چهارم

موثقه عمار: سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي الصَّلَاةِ فَيَرَى حَيَةً بِحَيَالِهِ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَتَنَاوَلَهَا فَيَقْتُلَهَا فَقَالَ إِنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا خُطْوَةٌ وَاحِدَةٌ فَلْيَخُطْ وَلْيَقْتُلْهَا وَإِلَّا فَلَا.<sup>۱</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۳۱.

در این روایت بیان می کند که اگر شخصی در بین نماز ماری را ببیند در صورتی که بین او و مار یک قدم فاصله باشد اشکالی ندارد که یک قدم بردارد و آن را بکشد و الا نه؛ یعنی اگر بیش از یک قدم است حق نداری بروی و مار را بکشی بلکه باید نماز را ادامه بدهی.

### مناقشه

در جواب از استدلال به این روایت بر حرمت قطع نماز می گوئیم: معلوم نیست حضرت در فرضی که بیش از یک قدم باید راه برود بفرمایند که «حق نداری بروی آن مار را بکشی» و شاید سائل از جواز وضعی سؤال کرده باشد که قتل مار در اثنای نماز مبطل نماز است یا نه، و حضرت هم فرموده باشند «اگر با یک قدم برداشتن می توانی مار را بکشی نماز صحیح است ولی اگر بیش از یک قدم باشد در صورتی که برای کشتن مار بروی نمی توانی نمازت را ادامه دهی و نماز صحیح نخواهد بود» و روایت در مقام بیان حکم تکلیفی نیست مخصوصاً این که در مورد حیّه، خوف ضرر هم وجود دارد و روایت بیش از بیان حکم وضعی ظهور ندارد.

تذکر: مفاد این روایت این است که یک گام اشکال ندارد و البته در برخی روایات در مورد نماز جماعت جواز چند گام وارد شده است که «اگر شخصی وارد شد و امام در رکوع بود می تواند برای رسیدن به رکوع امام جماعت از همان فاصله دور اقتدا کند و بعد از رکوع چند قدم جلو برود تا به امام جماعت برسد» و لذا از این جهت باید مفاد این روایت با مفاد سایر روایات مورد بررسی قرار بگیرد.

خلاصه عرض ما راجع به صورت ثالثه این شد که: اگر مالک از اذن خود در اثنای نماز در سعه وقت رجوع کند، قطع نماز واجب است به این خاطر که اطلاق در أدله حرمت قطع نماز نیست که شامل مقام شود (یعنی اگر اطلاق داشته باشد فریضه ای را شامل می شود که قابل تصحیح است)؛ مخصوصاً بناء بر مبنای امتناع اجتماع امر و نهی. و ادامه نماز بعد از رجوع مالک از اذن، مصداق نماز در مکان مغضوب است که دلیل حرمت غضب اطلاق داشته و شامل آن می شود و حکم می کند که این نماز، قابل تصحیح نیست. و لذا قول دوم که بیان می کرد این شخص نماز را در همان مکان ادامه دهد صحیح نیست.

قول سوم نیز در مسأله وجود دارد که: این شخص ادامه نماز را در مسیر بخواند و البته قائل به این قول را نمی دانیم ولی این قول مطرح شده است که این شخص، نه نماز را قطع کند و نه در این مکان مملوک غیر، نماز را ادامه دهد بلکه در حال خروج، ادامه نماز را به صورت ایمایی می خواند؛ یعنی جمع بین حرمت غضب و حرمت قطع فریضه این است که این شخص در حال خروج نماز را به صورت ایمایی ادامه دهد.

اشکال قول سوم این است که: علاوه بر دو خطاب مذکور، خطاب سومی هم وجود دارد که بیان می کند «کسی که قادر بر صلات اختیاریه تا آخر وقت می باشد وظیفه اش نماز اختیاری است» و لذا اگر این شخص ادامه نماز را به صورت ایمانی بخواند این وظیفه را اتیان نکرده است و رکوع اختیاری و سجود اختیاری را که فریضه است اتیان نکرده است زیرا می تواند در داخل وقت در خارج این مکان نماز اختیاری بخواند. و لذا عملاً این نماز باطل است و الباطل لایبطل ثانیاً و این نماز به مجرد رجوع مالک از اذن خود، باطل می شود و این نماز قابل تصحیح نیست.

### صورت چهارم (رجوع مالک از اذن در اثنای نماز در ضیق وقت)

اگر مالک در اثنای نماز از اذن خود رجوع کند و وقت هم ضیق باشد بدون اشکال این شخص باید نماز را در حال خروج تمام کند؛ ولی صاحب جواهر در این فرض هم فرموده است باید همانجا نماز را بخواند که ما قبول نکردیم و اشکال کردیم که نماز اختیاری مصداق غصب است و این شخص عملاً عاجز از نماز اختیاری است زیرا در نظر عرف ممتنع شرعی مانند ممتنعی عقلی است و در نتیجه با عجز از نماز اختیاری موضوع نماز ایمانی محقق می شود «العاجز عن الصلاة یأتی بالصلاة الايمائیه».

### جلسه ۷۵ (۹۸/۱۲/۱۰)

#### مسأله ۲۱

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصاً أو عموماً ثم رجع عن إذنه قبل الشروع فيها وجب الخروج في سعة الوقت و في الضيق يصلي حال الخروج على ما مر و إن كان ذلك بعد الشروع فيها فقد يقال بوجوب إتمامها مستقراً و عدم الالتفات إلى نهيه و إن كان في سعة الوقت إلا إذا كان موجبا لضرر عظيم على المالك لكنه مشكل بل الأقوى وجوب القطع في السعة و التشاغل بها خارجاً في الضيق خصوصاً في فرض الضرر على المالك

### صور رجوع مالک از اذن

بحث در رجوع مالک از اذنش بود که چهار صورت داشت: عرض کردیم اگر کسی با اذن مالک در ملک او نماز بخواند و در اثنای نماز، مالک از اذن خود رجوع کند در صورتی که در سعه وقت باشد باید نماز را قطع کند و بعد از خروج از آن مکان، نماز بخواند؛ و اگر در ضیق وقت باشد به این معنا که اگر نماز را قطع کند و بخواهد بیرون آن مکان، نماز را شروع کند نماز در

وقت را درک نمی کند، در این صورت واجب است نماز را در حال خروج با ایما به رکوع و سجود به اتمام برساند.

حال اگر بر خلاف این وظیفه، نماز را در همان مکان ادامه دهد؛

بنا بر نظر محقق عراقی و مرحوم حکیم اگر مقدار زمان خروج مساوی یا بیشتر از زمان اتمام نماز باشد (مثل این که اتمام نماز نیاز به دو دقیقه وقت دارد و مقدار زمان لازم برای خروج دو دقیقه یا کمتر باشد) نمازش در آن مکان صحیح است زیرا این مقدار از تصرف در مال غیر بدون اذنش، مورد اضطرار است و «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر إليه» شاملش می شود.

لکن همان طور که قبلاً ذکر کرده ایم این مطلب صحیح نیست و این شخص عرفاً مضطر به خروج است ولی بقاء در آن مکان مصداق مضطرّ إلیه نیست و دلیل بر جواز بقاء هم نداریم؛ لذا بنا بر این که نماز در مکان مغضوب از روی علم و عمد باطل است - که ما قبلاً وفاقاً للمشهور این قول را اختیار کردیم - این نماز باطل خواهد بود؛ اما بنا بر مسلک کسانی که نماز در مکان مغضوب از روی علم و عمد را باطل نمی دانند، نماز صحیح خواهد بود.

وجه صحت نماز این است که این بزرگان اجتماع امر و نهی را جایز می دانند و معتقدند این نماز در مکان مغضوب ولو مصداق غضب محرم است ولی مانعی ندارد که در عین حال مصداق ادای واجب هم باشد و فعل واحد می تواند هم مصداق حرام و هم مصداق واجب باشد و برخی بزرگان مثل امام ره این نظر را اختیار کرده اند و ایشان فرمودند اگر اجماع بر بطلان نماز در مکان مغضوب نمی بود قائل به صحت نماز می شدیم. و نیز آقای سیستانی این قول را انتخاب کردند هر چند در مقام فتوا در حکم به صحت نماز در مکان مغضوب، احتیاط کردند. و نیز آقای زنجانی در ابتدا فتوا به صحت نماز در مکان مغضوب می دادند ولو این شخص با غضبش مرتکب حرام هم شده است و البته ایشان بعداً به خاطر شبهه در اطلاق دلیل در خطاب امر به صلاة نسبت به این نماز در مکان مغضوب، احتیاط واجب کردند.

اما در ضیق وقت که باید در حال خروج نماز بخواند، اگر کسی در همان مکان، نماز اختیاری را اتمام کند: ممکن است کسی قائل شود که این نماز باطل است کما این که مفاد کلام آقای سیستانی در این بحث همین مطلب است زیرا جواز اجتماع امر و نهی در فرض مندوحه واضح تر از جواز اجتماع امر و نهی در فرض عدم مندوحه است؛

توضیح این مطلب این که کسی که متمکن از امتثال واجب در فرد مباح است مثلاً علاوه بر آب مغضوب، آب مباح هم دارد، مکلف به وضوء خواهد بود زیرا قادر بر وضوی با آب مباح است ولی اگر با آب مغضوب وضوء بگیرد برخی قائل شده اند که این وضوء صحیح است و هم مصداق وضوء بالماء است که امتثال واجب خواهد بود و هم مصداق غضب است؛ اما اگر مندوحه

نبود و تنها یک آب مغضوب داشته باشد اگر بخواهد با این آب مغضوب وضوء بگیرد وضوئش مشکل می شود زیرا این شخص مصداق «فلم تجدوا ماء» است که مأمور به تیمم است و وضوئش بر خلاف وظیفه خواهد بود و این وضوء باطل است و در بحث اجتماع آمر و نهی این مطلب مطرح است که در فرض عدم مندوحه، اجتماع آمر و نهی مستلزم تکلیف به غیر مقدور است؛ یعنی اگر شخص آب مباح نداشته باشد تکلیف به «توضاً بالماء» و «یحرم علیک الغصب» تکلیف به غیر مقدور است و این شخص نمی تواند هم با آب وضوء بگیرد و هم غصب را ترک کند زیرا تنها یک آب دارد و آن آب هم مغضوب است. و لذا اجتماع آمر و نهی در موارد عدم مندوحه یعنی در مواردی که شخص متمکن از فرد مباح نیست، مشکل تکلیف به غیر مقدور را دارد.

علاوه بر این که تکلیف به غیر مقدور خلاف ظاهر أدله است و دلیل تکلیف انصراف به فرض قدرت دارد و نیز خطاب «لا یکلف الله نفساً إلا وسعها» تمام تکالیف را مشروط به قدرت کرده است؛ لذا این که امام قدس سره خطاب تکلیف را شامل عاجز هم می دانند به نظر ما اشکال دارد؛ علاوه بر این که خطاب تکلیف، خطاب بعث و تحریک است و منصرف به فرضی است که امکان انبعاث و تحرّک به طرف عمل وجود داشته باشد.

علاوه بر این، در مثل کسی که فقط یک آب مغضوب دارد ظاهر «فلم تجدوا ماء فتیمموا» شامل او هم می شود و عرفاً این شخص واجد الماء نیست و لذا مأمور به تیمم است و وضوئش با آب مغضوب باطل است. در ما نحن فیه هم حکم همین است و کسی که متمکن از نماز اختیاری با رکوع و سجود اختیاری در مکان مباح نیست، ظاهر این است که مصداق کسی است که قادر بر نماز اختیاریه نیست و نهی از غصب، عرفاً این شخص را از نماز اختیاریه ای که مصداق غصب محرم است عاجز می کند زیرا الممتنع شرعاً در نظر عرف کالممتنع عقلاً می باشد؛ یعنی عرفاً اگر شخصی نمی تواند طبیعت واجب را در ضمن فرد حلال اتیان کند و طبیعت منحصر به یک فرد حرام است، در این صورت نهی از آن فرد حرام باعث می شود که این شخص به نظر عرف قادر بر اتیان طبیعت مأمور به، نباشد و لذا مصداق کسی می شود که قادر بر رکوع و سجود اختیاری نیست زیرا رکوع و سجود اختیاری مصداق غصب است و دلیل آمر به نماز ایمائی شامل حال این شخص می شود و در این حال اگر بخواهد در همان مکان با رکوع و سجود اختیاری نماز بخواند، این نماز آمر نداشته و لذا محکوم به بطلان خواهد بود ولو در سعه وقت قائل می شدیم که این نماز در مکان مغضوب صحیح است.

**مسأله ۲۲**

إذا أذن المالك في الصلاة و لكن هناك قرائن تدل على عدم رضا و إن إذنه من باب الخوف أو غيره لا يجوز أن يصلي كما أن العكس بالعكس

صاحب عروه فرموده است: اگر مالک اذن تصرف در ملک و نماز خواندن بدهد ولی قرائنی در بین باشد که کشف می شود اذن مالک از باب خوف یا أمثال آن است و طیب نفس واقعی ندارد، در این صورت نماز خواندن در ملک او جایز نیست. کما این که اگر مالک از تصرف در ملکش نهی کند ولی بدانیم که این نهی، مطابق با واقع نیست و این شخص واقعاً طیب نفس دارد نماز خواندن در ملک او جایز خواهد بود؛ زیرا حلیت تصرف در مال غیر تابع طیب نفس است و اگر طیب نفس باشد تصرف در مال غیر جایز است و اگر طیب نفس نباشد تصرف در مال او جایز نیست و اذن مالک صرفاً کاشف از طیب نفس او خواهد بود.

این کلام صاحب عروه کلام متینی است؛ هم به ارتکاز عقلاء هم بر اساس مفاد روایات مثل موثقه سماعه و صحیحه زید شحام، حلیت تصرف در مال غیر، دائر مدار طیب نفس مالک است «لایحل ما امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه». و این که در توقیع محمد بن جعفر أسدی «لایحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بدون اذنه» به اذن اشاره نموده است ظاهر عرفی این است که از باب کاشفیت اذن مالک از طیب نفس است و حداقل جمع عرفی بین این روایات این مطلب را اقتضا می کند که بگوییم جواز واقعی تصرف دائر مدار طیب نفس است و اذن مالک، طریق و کاشف از طیب نفس او است.

**لزوم ظهور اذن مالک در طیب نفس**

ممکن است مطلبی در اینجا بگوییم که: فرمایش صاحب عروه که فرموده است «اگر قرائنی بود که کاشف از عدم طیب نفس مالک بود اذن او اعتبار ندارد» ناقص است و باید بگوییم اگر قرائنی بود یا ما یصلح للقرینیه بود که ظهور عرفی اذن در کشف از طیب نفس مالک را مختل می کرد و عرف دچار تردید می شد که آیا این اذن ناشی از طیب نفس مالک است یا ناشی از طیب نفس مالک نیست، در این صورت که خطاب اذن مالک مجمل می شود به نظر می رسد دیگر تصرف در مال او جایز نباشد؛ مثلاً شخصی که دیگران از او می ترسند و صاحب منصبی است که دیگران از او واهمه دارند اگر جایی برود و از مالک اذن بگیرد و احتمال عقلایی بدهد که این اذن مالک ناشی از ترس بوده است و اگر به عرف هم بگویند عرف همین احتمال را می دهد و می گوید اگر این مالک می خواست اذن ندهد با مشکل مواجه می شد در این صورت ولو احتمال دارد اذن او ناشی

از طیب نفس باشد اما ظهور در کشف از طیب نفس ندارد و به نظر می رسد این اذن، اعتبار ندارد و لذا اگر این احتمال در حدی باشد که ظهور عرفی اذن در کشف از طیب نفس را مختل کند دیگر تصرف در مال غیر مشکل خواهد شد.

## مسئله ۲۳ (حکم دوران امر بین نماز در حال خروج و نماز با درک یک رکعت در خارج وقت)

إذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي بتمامها في الوقت أو الصلاة بعد الخروج وإدراك ركعة أو أزيد فالظاهر وجوب الصلاة في حال الخروج لأن مراعاة الوقت أولى من مراعاة الاستقرار والاستقبال والركوع والسجود الاختياريين.

## نظر صاحب عروه (جریان احکام تراحم و تقدیم نماز ایمائی)

صاحب عروه در مسائل قبل بیان کردند که اگر مالک در آثنای نماز از اذن خود رجوع کند؛ در سعه وقت باید نماز قطع شود و در بیرون آن مکان و در مکان مباح نماز خوانده شود و در ضیق وقت باید در حال خروج، نماز را با ایمای به رکوع و سجود تمام کند.

در این مسئله صاحب عروه به این نکته اشاره می کنند که: مراد از «سعه وقت» این است که انسان بتواند بعد از خروج از مکان مغضوب، تمام رکعات نماز را در وقت بخواند و لذا اگر فقط یک رکعت از نماز را می تواند در مکان مباح بخواند نباید نماز را قطع کند و باید در حال خروج نماز را به صورت ایمائی تمام کند.

این نظر صاحب عروه از این باب است که: ایشان مثل مشهور قائل است که بین أجزاء و شرائط نماز، احکام تراحم جاری می شود مثلاً اگر شخصی نتواند هم طهارت مائیه از حدث و هم طهارت از خبث را رعایت کند (مثل این که بدنش نجس باشد و وضوء هم نداشته باشد و آب تنها برای تطهیر از حدث یا خبث وجود دارد) در این صورت بین وجوب وضوء و وجوب تطهیر از خبث برای نماز، تراحم می شود و باید قواعد تراحم جاری شده و شرطی که اهم است را تحصیل کنیم.

لذا در مقام هم به این خاطر که بین رعایت وقت اختیاری و رعایت رکوع و سجود اختیاری یا استقرار و استقبال قبله تراحم است؛ اگر نماز قطع شود و در مکان مباح با استقرار در نماز و استقبال قبله و با رکوع و سجود اختیاری نماز خوانده شود وقت اختیاری فوت می شود و فقط یک رکعت در داخل وقت خوانده می شود ولی اگر در حال خروج نماز خوانده شود وقت اختیاری حفظ می شود و تمام رکعات نماز داخل وقت خواهد بود و البته شرط استقرار و استقبال قبله و رکوع و سجود اختیاری مختل می شود؛ و چون رعایت وقت، اهم است باید نماز در حال خروج ادامه داده شود تا تمام رکعات نماز در وقت اختیاری قرار بگیرند.



## مناقشه کبروی (عدم جریان تراحم در فرض عجز از جمع بین واجبات و شرائط ضمنیه)

مرحوم خویی اشکال کبروی و صغروی به این کلام مطرح نموده اند؛

اشکال کبروی از این جهت است که؛ بین دو واجب استقلالی تراحم ممکن است و اگر دو تکلیف مستقل به انقاذ غریق وجود داشته باشد مکلف قادر به جمع بین امتثال این دو نخواهد بود و قواعد تراحم جاری می شود اما در أجزاء و شرائط نماز در صورت عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط، تعارض رخ می دهد و جای اعمال قواعد تراحم نیست زیرا فرض این است که نماز یک تکلیف ارتباطی است و بر مکلف واجب است که نماز اختیاری که دارای ده جزء و شرط است اتیان شود و اگر مکلف از جمع بین دو جزء یا جمع بین دو شرط، عاجز شود مقتضای قاعده اولیه این است که تکلیف ساقط باشد زیرا این تکلیف استقلالی به مرکب تام، تکلیف به غیر مقدور است و «لایکلف الله نفساً إلا وسعها» شاملش می شود و اگر دلیل «الصلاة لا تسقط بحال» نمی بود قائل می شدیم که نماز ناقص بر مکلف لازم نیست؛ لکن به خاطر دلیل ثانوی «الصلاة لا تسقط بحال» یک تکلیف به یک نماز ناقص متوجه مکلف خواهد بود و اطلاق دلیل شرطیت هر شرط یا دلیل جزئیت هر جزئی اقتضا می کند که او شرط یا جزء تعیینی باشد؛ مثلاً در مثال عجز از جمع بین وضوء و تطهیر از خبث، اطلاق دلیل «توضاً» اقتضا می کند که وضوء شرط تعیینی باشد و اطلاق دلیل «طهر جسدک للصلاة» اقتضا می کند که طهارت از خبث شرط تعیینی در این نماز باشد و چون محتمل نیست که در این حال، هر دو شرط تعیینی باشند و شخص مکلف به یک نماز مشروط به وضوء و مشروط به طهارت از خبث باشد و مستلزم تکلیف به غیر مقدور است، دلیل «توضاً» با دلیل «طهر جسدک للصلاة» تعارض و تساقط می کند و بعد از تعارض و تساقط و برائت از شرطیت تعیینیه وضوء و برائت شرطیت تعیینیه طهارت از خبث، بین آن دو مخیر خواهد بود.

لذا مقتضای قاعده در فرض عجز مکلف از جمع بین واجبات ضمنیه یک واجب ارتباطی (یعنی عجز مکلف از جمع بین دو جزء یا دو شرط از یک واجب ارتباطی) این است که اگر دلیل ثانوی (مثل الصلاة لا تسقط بحال) نباشد تکلیف رأساً ساقط شود کما این که در باب صوم همین را می گوئیم که اگر مکلف از جمع بین دو شرط عاجز شود و یا باید غذا بخورد یا آب بخورد در این صورت، تکلیف به صوم ساقط است؛ ولی در نماز دلیل ثانوی وجود دارد و از این دلیل فهمیدیم که تکلیف به نماز ناقص در حال عجز از جمع بین أجزاء و شرائط نماز وجود دارد و بعد از تعارض اطلاق دلیل شرطیت و جزئیت در هر کدام از این دو جزء یا این دو شرط، به برائت رجوع کرده و مقتضای قاعده این است که نماز ناقص با یکی از این دو شرط یا یکی از این دو جزء خوانده شود.

## مناقشه صغروی

اشکال صغروی از این جهت است که: دلیلی نداریم که رعایت وقت اختیاری اهم از رعایت رکوع و سجود اختیاری یا رعایت استقرار در نماز و استقبال قبله باشد؛ بلکه قطعاً اصل وقت اهم است اما وقت اختیاری که تمام رکعات نماز را در وقت درک کنیم دلیل نداریم که اهم از رعایت رکوع و سجود اختیاری و مانند آن باشد و لذا تطبیق کبرای مذکور بر مقام هم اشکال دارد.

## وجه تقدیم «نماز اختیاری با درک یک رکعت داخل وقت» بر «نماز ایمائی در حال خروج»

به نظر ما هر دو اشکال مرحوم خوبی وارد است و حق در این مسأله این است که وفقاً للسید الخوئی و السید السیستانی بگوئیم که مراد از سعه وقت در این بحث این است که انسان متمکن از ادراک یک رکعت در بیرون این مکان مغضوب باشد زیرا کسی که متمکن است یک رکعت از وقت را با نماز اختیاری در مکان مباح درک کند مصداق «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» خواهد بود به دو بیان؛

## بیان اول (عدم دلیل بر مشروعیت نماز ایمائی در این فرض)

بیان اول این است که: قاعده «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» ناظر به کسی است که یک رکعت اختیاریه را درک کند و لذا کسی که می تواند یک رکعت از نماز را در بیرون از مکان غصبی به شکل نماز اختیاری درک کند مصداق عاجز از رکوع و سجود اختیاری نخواهد بود و نماز ایمائی در حال خروج دلیلی بر صحت ندارد؛ هر چند قاعده من أدرك، تأخیر نماز تا ضیق وقت را تجویز نمی کند اما تأخیر در مقام اختیاری نیست و ناشی از اضطرار است زیرا نماز با رکوع و سجود ایمائی در حال خروج دلیلی بر مشروعیت ندارد و لذا این شخص مشمول قاعده من أدرك خواهد بود؛ لذا ترجیح این که مکلف بیرون از مکان مغضوب، رکوع و سجود اختیاری ولو با درک یک رکعت در داخل وقت انجام دهد به این نکته است که این فرض دلیل بر مشروعیت دارد و مطابق با قاعده من أدرك است. اما نماز ایمائی در حال خروج که فرمایش صاحب عروه است دلیل بر مشروعیت ندارد و لذا متعین است که مکلف نماز را در بیرون مکان مغضوب به شکل اختیاری بخواند ولو به این که یک رکعت از نماز را در داخل وقت درک کند.

توجه شود که نباید این مسأله را به بحث وضوء و تیمم قیاس کنیم؛

در بحث وضوء و تیمم اگر کسی با وضو گرفتن فقط بتواند یک رکعت از نماز را در داخل وقت درک کند ولی با تیمم کل رکعات نماز را در داخل وقت درک کند در آنجا ما وفقاً للمشهور ملتزم شده ایم که باید تیمم کند و رعایت وقت اختیاری

مقدم بر رعایت وضوء است؛ زیرا ظاهر تعبیر «اذا قمتم إلى الصلاة» در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾<sup>۱</sup> این است که معیار، «قیام إلى الصلاة» المأمور بها فی الوقت است؛ یعنی ظاهر آیه، قیام به صلاتی است که مأمور به است و نمازی که بر اساس «أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل و قرآن الفجر» مأمور به است نماز موقت به وقت است؛ لذا مفاد «فلم تجدوا ماءً فتيمموا» این خواهد بود که اگر متمکن از وضوء برای این نماز مأمور بهای فی الوقت نبودید، تیمم کنید؛ لذا شخصی که برای نماز صبح دو رکعتی نمی تواند وضوء بگیرد و اگر وضوء بگیرد نمی تواند نماز صبح دو رکعتی در وقت را درک کند مصداق «فلم تجدوا ماءً فتيمموا» خواهد بود و باید تیمم کند.

و نیز ظاهر «اذا خاف أن يفوته الوقت» در صحیح زرارہ «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمُسَافِرُ الْمَاءَ فَلْيَطْلُبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيَمَّمْ وَلْيُصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ وَلْيَتَوَضَّأْ لِمَا يَسْتَقْبِلُ»<sup>۲</sup> خوف وقت اختیاری است و لذا به صرف خوف وقت اختیاری باید تیمم کند.

أما در مقام دلیل نگفته است که «اذا قمتم إلى الصلاة فلم تتمكنوا من الركوع الاختیاری فامثوا إلى الركوع»، تا مقام را با مسأله وضو مقایسه کنیم؛ یا دلیل نگفته است «اذا خاف الوقت فليوماً إلى الركوع»؛ بلکه دلیل بیان کرده است که اگر شخصی متمکن از رکوع اختیاری است باید رکوع اختیاری را انجام دهد و کسی که متمکن نیست رکوع ایمازی کند و این شخص ولو با لحاظ قاعده «من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة» متمکن از رکوع اختیاری است.

این بیان، بیان اول است برای این که اگر یک رکعت از نماز در خارج این مکان مغضوب در وقت درک می شود باید نماز در مکان مغضوب رها شده و در بیرون این مکان، نماز اختیاری با رکوع و سجود اختیاری انجام شود و محصل این بیان این بود که دلیلی بر مشروعیت ایمازی به رکوع و سجود در حال خروج نسبت به این شخصی که مصداق قاعده من أدرك است نداریم أما اطلاق قاعده من أدرك شامل این شخص می شود زیرا این شخص «من أدرك ركعة من الصلاة الاختیاریه» است. و جواز

۱ سوره مائده، آیه ۶.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۶۳.

تأخیر این نماز تا ضیق وقت هم به این خاطر است که این شخص، مجبور است برای ادراک رکعت اختیاریه صبر کند تا از این مکان خارج شود و اکتفای به این رکوع و سجود ایمایی در حال خروج، دلیل بر مشروعیت ندارد و همین عذر، مسوّغ تأخیر نماز تا زمان خروج از این مکان مغضوب است.

## بیان دوم (شرطیت فعلیت عجز در أدله)

بیان دوم بیانی است که در بحث أجزاء و شرائط نماز مطرح شده است که؛ اگر شخصی قادر نبود که مثلاً هم برای رکعت اول و هم برای رکعت دوم قیام کند وظیفه اش این است که برای رکعت اول قیام کند؛ زیرا این شخص در رکعت اول مصداق «الصحيح يصلي قائماً» است و لذا دلیل دال بر جایز بودن نشسته خواندن نماز، شامل این شخص در رکعت اول نمی شود و وقتی رکعت اول را ایستاده نماز خواند در رکعت دوم مصداق «المريض يصلي جالساً» شده و نشسته نماز می خواند. مثال واضح تر این است که این شخص در دو نماز ظهر و عصر تنها قادر بر اتیان یک رکعت به صورت ایستاده باشد که باید یک رکعت از نماز ظهر را به صورت ایستاده بخواند و اگر نماز ظهر را تماماً نشسته بخواند هر دو نماز باطل خواهد بود زیرا در نماز ظهر این شخص سالم بوده و مصداق «الصحيح يصلي قائماً» بوده است و نماز نشسته در حقیقت مشروع نبوده است. یا مثل این که شخصی تنها برای یک وضوء آب دارد و نمی تواند وضویش را برای هر دو نماز نگه دارد و لذا مجبور است برای نماز دیگر تیمم کند؛ در این مثال کسی نگفته است که این شخص برای نماز ظهر تیمم کند و برای نماز عصر وضو بگیرد و جهتش هم این است که این شخص الآن مصداق واجد الماء است و مأمور به وضو است و اگر تیمم کند دلیلی بر مشروعیت این تیمم ندارد.

از این مطلب در مقام استفاده کرده و می گوییم: این شخص در رکعتی که در حال خروج برای رکوع و سجود ایماء می کند مصداق قادر بر این است که در رکعت اول نماز با رکوع و سجود اختیاری نماز بخواند و الآن هم که وقت باقی است و لذا اگر بخواهد رکوع و سجود اختیاری را ترک کند و رکوع و سجود ایمایی انجام دهد که در رکعت بعدی شرط وقت حفظ شود شبیه این است که شخصی بخواهد در رکعت اول نشسته نماز بخواند که در رکعت بعدی شرط قیام حفظ شود که وجهی ندارد؛ و این شخص الآن در رکعت اول می تواند تمام أجزاء و شرائط رکعت اول را تحصیل کند؛ هم می تواند در وقت بخواند و هم با رکوع و سجود اختیاری بخواند به این که صبر کند تا به خارج این مکان مغضوب برسد، و این شخص مجوزی ندارد که رکعت اول را با رکوع و سجود ایمایی بخواند و مصداق عاجز از رکوع و سجود اختیاری نیست و باید صبر کند تا از مکان مغضوب

خارج شود و رکعت اول را داخل وقت و با رکوع و سجود اختیاری بخواند و در رکعت دوم و سوم و چهارم مصداق عاجز از درک وقت اختیاری خواهد شد و من أدرك شامل او خواهد شد.

و لذا ما بر خلاف نظر صاحب عروه که فرمود «إذا دار الامر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي بتمامها في الوقت أو الصلاة بعد الخروج و ادراك ركعة فالظاهر وجوب الصلاة في حال الخروج» می گوئیم ظاهر وجوب نماز بعد از خروج است.

### خلاصه بحث شرطیت اباحه مکان مصلی

با این مسأله بحث از شرطیت اباحه مکان مصلی تمام می شود و خلاصه بحث از شرطیت اباحه مکان مصلی این بود که گفتیم اباحه مکان در نماز در حال علم و عمد، شرط است و لذا کسی که در مکان مغضوب عمداً نماز می خواند نمازش باطل است و فرقی نمی کند که این مکان، ملک مستقل غیر باشد یا غیر مثل زن و شوهر و اشخاص دیگر در آن ملک شریک باشند و لذا اگر زن به شوهرش اذن ندهد که در این ملک مشترک نماز بخواند طبعاً نماز او بدون اذن شریکش باطل است؛ و فرقی نمی کند شرکت شریک، شرکت در عین باشد یا شرکت در مالیت باشد و لذا ورثه که با زوجه میت در بناء شریک اند ولو شرکت به نحو شرکت در مالیت بناء باشد در صورتی که زوجه میت اذن ندهد ورثه حق ندارند بدون اذن او در این منزل نماز بخوانند. و این مطلب را آقای سیستانی در جلد ۳ منهاج الصالحین صفحه ۳۵۳ در بحث ارث، بیان فرموده اند که ولو زوجه در مالیت بناء به مقدار سهم الارثش شریک باشد ورثه قبل از ادای حصه زوجه از قیمت آن، حق تصرف ندارند که این مطلب ایشان صحیح است «لكن لا يجوز للورثة التصرف فيها قبل اداء حصتها من قيمتها من دون رضاها على الاظهر»

### جلسه ۷۶ (۹۸/۱۲/۱۱)

### مسأله ۲۳ (حکم دوران امر بین نماز در حال خروج و نماز با درک یک رکعت در خارج وقت)

إذا دار الأمر بين الصلاة حال الخروج من المكان الغصبي بتمامها في الوقت أو الصلاة بعد الخروج و إدراك ركعة أو أزيد فالظاهر وجوب الصلاة في حال الخروج لأن مراعاة الوقت أولى من مراعاة الاستقرار و الاستقبال و الركوع و السجود الاختياريين.

قبل از ورود به بحث از شرط دوم مکان مصلی نکته باقیمانده از مسأله ۲۳ را بیان می کنیم:

صاحب عروه فرمودند: اگر کسی از روی جهل قصوری در مکان مغضوب قرار گرفت و بعد ملتفت به غصبیت مکان شد یا با اذن مالک در آن مکان قرار گرفت و مالک از اذن خود رجوع کرد در صورتی که تأخیر نماز تا بعد از خروج از آن مکان، مستلزم باشد که تمام رکعات در داخل وقت درک نشود وظیفه این شخص این است که در حال خروج ولو با ایمای به رکوع و

سجود نماز بخواند و حتی اگر یک رکعت از نماز را در وقت در بیرون این مکان بتواند درک کند همچنان وظیفه اش این است که در حال خروج نماز بخواند تا تمام رکعات نماز در وقت اتیان شود.

مناسب بود ایشان توضیح بیشتری بیان می کردند؛ زیرا اگر این مکلف بتواند بعض نماز را در وقت در مکان مباح و با رعایت شرائط نماز مثل رکوع و سجود اختیاری و استقرار، بخواند باید نمازش را به گونه ای تنظیم کند که بخشی از نمازش در داخل وقت، بیرون از مکان غصبی انجام شود و رعایت شرائط اختیاریه آن مقدار از نماز بشود؛ مثلاً اگر این شخص بخواهد در حال خروج نماز بخواند تمام نمازش در حال خروج انجام خواهد شد ولی اگر تأخیر بیندازد یا با تأنی نماز بخواند می تواند یک رکعت یا دو رکعت یا سه رکعت از این نماز را در مکان مباح و با رعایت شرائط اختیاری، انجام دهد که در این حالت وظیفه اش این است که چنین کند و وجهی ندارد که این شخص تمام نمازش را در حال خروج بخواند. لذا مناسب بود صاحب عروه به این مطلب اشاره می کردند تا مورد غفلت واقع نشود.

## شرط دوم مکان مصلی (قار بودن)

الثانی من شروط المكان كونه قاراً فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة<sup>۱</sup> أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلی نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً لا مانع و يجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الإمكان فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة و إن أمكنه الاستقرار في حال القراءة و الأذكار و السكوت خلالها حين الاضطراب و جب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة و إلا فهو مشكل

## تبیین محل بحث

ظهور ابتدایی این تعبیر که: «شرط مکان مصلی این است که قار باشد و متحرک نباشد» این است که شرط خود مکان را بیان می کند و در صدد بیان شرط اعتبار استقرار و طمأنینه در بدن خود مصلی نیست.

لذا مرحوم خوئی فرموده اند: استقراری که در نماز معتبر است دو معنا دارد: یک استقرار به لحاظ خود مصلی است که از آن تعبیر می شود که بدن مصلی باید طمأنینه داشته باشد و اضطراب نداشته باشد یا مثلاً مصلی در حال راه رفتن نباشد. و یک استقرار به لحاظ مکان مصلی است؛ مثلاً در أمثال کشتی و قطار و هواپیما چه بسا شخص نمازگزار استقرار داشته باشد و تکان

<sup>۱</sup> الأرجوحة چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن ألاکلینگ گفته می شود. (استاد)

نخورد اما مکان مصلی حرکت می کند و استقرار ندارد که در این صورت بحث می شود که حرکت تبعیه مصلی به تبع حرکت مکان مصلی مضر به صحت نماز در حال اختیار است یا مضر نیست؟

ایشان فرموده اند: محل بحث از معنای اول مربوط به آینده است که از افعال نماز بحث می کنیم و فعلاً از شرائط مکان مصلی بحث می شود که آیا نماز در هواپیما در حال اختیار با رعایت جمیع شرائط نماز از جمله استقرار بدن مصلی، صحیح است؟ به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی تمام نیست؛ زیرا از مسأله بعدی که مسأله ۲۴ است معلوم می شود که معنای اول مدّ نظر صاحب عروه بوده است و این که شرط مکان مصلی این است که قار باشد مقدمه ای برای بیان شرطیت استقرار بدن مصلی است و لذا در مسأله ۲۴ فرموده است: «يجوز في حال الاختيار الصلاة في السفينة أو على الدابة الواقفتين مع إمكان مراعاة جميع الشروط من الاستقرار والاستقبال ونحوهما بل الأقوى جوازها مع كونهما سائرتين إذا أمكن مراعاة الشروط ولو بأن يسكت حين الاضطراب عن القراءة والذكر مع الشروط المتقدم ويدور إلى القبلة إذا انحرفتا عنها ولا تضر الحركة التبعية بتحركهما وإن كان الأحوط القصر على حال الضيق والاضطراب» و ایشان تصریح می کنند که اگر مصلی در مکان متحرکی مثل کشتی بود (یا مثل این که داخل قطار یا هواپیما بود) اما حرکت آن به نحوی نبود که موجب اضطراب بدن مصلی یا انحراف او از قبله شود در این صورت نماز خواندن در این مکان متحرک در حال اختیار هم اشکال ندارد.

البته مناسب است که ما در اینجا از هر دو جهت بحث کنیم؛ هم بحث کنیم که آیا در حال اختیار، نماز خواندن در ماشین در حال حرکت یا قطار در حال حرکت یا هواپیمای در حال حرکت، جایز است؟ و جهت دوم این است که دلیل بر شرطیت استقرار و طمأنینه در بدن مصلی در حال نماز چیست؟ و دلیل لبی است یا لفظی؟ و این دلیل لفظی شامل نماز در مثل کشتی می شود یا نه؟ صاحب جواهر از ظاهر شیخ طوسی در مبسوط و نهاییه و ابن حمزه در وسیله و از کتاب مهذب و نهاییه الاحکام نقل می کنند که نماز در کشتی اختیاراً هم جایز است ولو بدن انسان تکان بخورد و حرکت کشتی به نحوی باشد که موجب اضطراب و تکان خوردن بدن مصلی بشود.

### حکم نماز خواندن در وسیله در حال حرکت

اما راجع به جهت اول و حکم نماز خواندن در وسیله در حال حرکت: به برخی روایات بر عدم جواز نماز در وسیله در حال حرکت در حال اختیار استدلال شده است که عمده این روایات را مطرح می کنیم؛

## أدله عدم جواز

### روایت اول

روایت اول، روایت معروف منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله است: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُعْطِيَ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا وَنَصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَأُعْطِيَ جَوَامِعُ الْكَلِمِ وَأُعْطِيَ الشَّفَاعَةُ»<sup>۱</sup>

گفته شده است که مفاد روایت این است که باید مکان نمازگزار زمین باشد و کسی که روی دابه مثل شتر یا اسب نماز می خواند مسجدش زمین نیست یا کسی که در أمثال قطار و هواپیما نماز می خواند مسجدش زمین نیست و لذا این نماز در حال اختیار جایز نیست ولو شرائط عامه نماز را مراعات کند و بدنش استقرار داشته باشد و قادر بر قیام و استقبال قبله و رکوع و سجود اختیاری باشد. لازمه ی این مطلب این است که حتی اگر فرض کنیم این وسیله در حال حرکت نباشد و قطار متوقف باشد یا بالگرد در فضا متوقف باشد در این صورت نیز نماز در حال اختیار جایز نباشد؛ ولی بعید است که کسی به این مطلب ملتزم شود و کسانی که اشکال کرده اند به نماز در وسیله در حال حرکت اشکال کرده اند.

سند این روایت متعدد است و هم بین عامه معروف است و هم بین خاصه معروف است و لذا انسان قطع به صدورش پیدا می کند ولو أغلب این سند ها ضعیف است؛ البته اُمالی صدوق این روایت را با سندی نقل می کند که به نظر ما قابل تصحیح است؛ شیخ صدوق در اُمالی این حدیث را از استادش محمد بن الحسن الولید از حسین بن حسن بن ابان از اسماعیل جعفری نقل می کند؛ [حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أُعْطِيَ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا وَأُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَنَصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَأُعْطِيَ جَوَامِعُ الْكَلَامِ وَأُعْطِيَ الشَّفَاعَةُ»]<sup>۲</sup> حسین بن حسن بن ابان و لو توثیق خاص ندارد اما ابن الولید که از مدققین در علم رجال بود بیش از دویست روایت از او نقل کرده و ما وثوق داریم اگر این شخص نزد ابن الولید حسن ظاهر نمی داشت، ابن الولیدی که این قدر در رجال سخت گیر بود از او به این مقدار نقل حدیث نمی کرد.

اما اسماعیل جعفری هم به نظر ما ثقه است، هر چند مردد بین اسماعیل بن جابر و بین اسماعیل بن عبدالرحمن و اسماعیل بن عبدالخالد است؛

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۰.

۲ الأُمالی (للصدوق)، النص، ص: ۲۱۶



زیرا اسماعیل بن جابر ثقه است هم به خاطر اینکه از مشایخ صفوان است و شیخ طوسی در کتاب عده شهادت داده که صفوان و یا بزنی و یا ابن ابی عمیر لایروون و لایرسلون الا عن ثقه و هم این که شیخ طوسی در رجال او را ثقه دانسته است «اسماعیل بن جابر الخثعمی ثقه» و اسماعیل بن جابر خثعمی ظاهراً همین اسماعیل بن جابر جعفی است زیرا در رجال این ها به عنوان دو نفر ذکر نشده اند و اگر دو نفر می بودند در رجال به صورت متعدد ذکر می شدند. شاهد دیگر این است که نجاشی فرموده است که راوی کتاب اسماعیل بن جابر جعفی، صفوان است و شیخ طوسی هم فرموده است که اسماعیل بن جابر خثعمی اصولی دارد که صفوان از او نقل کرده است که این مطلب نشان می دهد این دو یک نفر اند و شاید خثعمی تصحیف جعفی و یا بالعکس باشد.

اسماعیل بن عبدالرحمن جعفی هم ثقه است زیرا نجاشی فرموده است «کان وجهاً فی أصحابنا» و ظاهر این تعبیر، توثیق است و حداقل شهادت به حسن ظاهر اسماعیل بن عبدالرحمن جعفی است و حسن ظاهر شرعاً آماره عدالت است. و اسماعیل بن عبدالخالق جعفی نیز صریحاً توسط نجاشی توثیق شده است. نتیجه این که اسماعیل بن جعفی هر کسی باشد ثقه است و لذا این سند به نظر ما قابل تصحیح است؛ البته نسخه امالی صدوق باید مورد اطمینان باشد و بعید نیست با توجه به اینکه اضطراب متنی در آن نیست انسان اطمینان به صحت این نسخه امالی صدوق که فعلاً در دسترس است پیدا کند؛ پس سند روایت مشکلی ندارد.

## مناقشه

لکن استدلال به این روایت در مقام صحیح نیست؛ زیرا مفاد این روایت امتنان است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله می فرمایند جعلت لی الارض مسجداً و طهوراً؛ یعنی یکی از امتیازاتی که خداوند به من پیامبر داده است این است که زمین را برای من مسجد و طهور قرار داده است و ظاهرش این است که در مقابل تضییق در امم سابقه که عبادت شان را باید در معابد خاصی (مثل صومعه و کلیسا و کنیسه) برگزار می کردند و نمی توانستند در هر کجا که بخواهند عبادت کنند؛ اما در اسلام در هر مکانی می شود عبادت کرد. و خلاف ظاهر است که از این روایت شریفه تضییق و شرطیت زمین بودن مکان مصلی را استفاده کنیم و این که اگر روی دابه یا سفینه نماز خوانده شود جایز نیست. شاهد بر این مطلب این است که واضح است نماز روی تخت حتی در حال اختیار جایز است و تخت از این جهت که نماز روی زمین به طور مستقیم نیست فرقی با دابه و مانند آن نمی کند؛ البته هواپیما از این جهت که اعتماد بر زمین ندارد ممکن است با قطار و دابه و ماشین تفاوت کند و لکن دلیلی نداریم که نماز در حال اختیار در هواپیما جایز نباشد.

## روایت دوم

روایت دوم که ممکن است به آن استدلال شود که نماز در حال اختیار باید روی زمین باشد، صحیحه ای است که شیخ طوسی با سند معتبرش از سعد بن عبدالله نقل می کند: **سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُصَلِّي عَلَى الدَّابَّةِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهِ الْقِبْلَةَ وَيُجْزِيهِ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَيَضَعُ بَوَجهِهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أُمِّكَنَهُ مِنْ شَيْءٍ وَيَوْمِي فِي النَّافِلَةِ إِيْمَاءً<sup>۱</sup>**

احمد بن محمد ظاهراً احمد بن محمد بن عیسی است ولی اگر احمد بن حمد بن خالد برقی باشد او هم ثقة است و حماد بن عثمان از اجلاء اصحاب امام کاظم علیه السلام است

گفته می شود که مفاد روایت این است که نماز بر دابه جز بر مریض جایز نیست؛ البته مراد نماز واجب است و دابه هم خصوصیت ندارد و مثالی برای وسیله حمل و نقل است و لذا روایت شامل نماز در قطار یا هواپیما هم می شود و مفاد روایت این است که در حال اختیار نماز در ماشین یا قطار یا هواپیما جایز نیست ولو تمام شرائط نماز مراعات شود.

## مناقشه

اشکال استدلال به روایت این است که: مقتضای جمود بر ظاهر روایت این است که گفته شود نماز فریضه بر دابه در حال اختیار جایز نباشد و وجهی ندارد به وسایل دیگر حمل و نقل تعدی کنیم؛ کما این که مقتضای جمود بر اطلاق این روایت این است که بگوییم حتی اگر دابه در حال حرکت نیست و مثلاً شتری است که دست و پایش بسته شده و امکان تحرک ندارد، نماز بر آن در حال اختیار جایز نباشد؛ و برخی بزرگان به این حکم تمایل دارند؛ مثلاً مرحوم علامه حلی در کتاب قواعد جلد ۱ صفحه ۲۵۲ فرموده است: «و لا تجوز الفريضة على الراحلة اختياراً و ان تمكن من استيفاء الأفعال على اشكال» بعد در ادامه فرموده است: «و في صحة الفريضة على بعير معقول أو أرجوحة متعلقة بحباله نظر» یعنی حتی اگر شتری دستانش بسته شده است و امکان حرکت ندارد نماز فریضه روی آن خواندن، اشکال پیدا می کند. یا شهید اول در ذکری جلد ۳ صفحه ۱۸۹ فرموده است: «لو تمكن الراكب من الاستقبال و استيفاء الأفعال كالراكب في الكنيسة أو على بعير معقول ففي صحة صلاته وجهان اصحهما المنع» یعنی اگر شخص سواره مثل کسی که در محمل است یا روی شتر دست بسته است، بتواند شرائط عامه نماز مثل استقبال قبله و قیام در نماز را رعایت کند در صحت نماز او دو وجه است که اصح الوجهین این است که ممنوع است

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۸.

و در وجه آن فرموده است: «لان اطلاق الامر بالصلاة ينصرف الى القرار المعهود و هو ما كان على الارض و ما كان في معناها» یعنی اطلاق امر به نماز، منصرف به استقرار متعارف است که بر روی زمین و مانند آن مثل نماز روی تخت است. یا مرحوم شهید ثانی در مسالک جلد ۱ صفحه ۱۵۹ فرموده است: «و لو كان الراكب بحيث يتمكن من الركوع و السجود في فرائض الصلاة هل يجوز له الفريضة على الرحلة اختياراً قيل نعم و قيل لا و هو الاشبه» یعنی اگر راکب بتواند بر دابه نماز اختیاری بخواند شبهه این است که بگوییم چون سوار بر دابه است نماز فریضه او در حال اختیار اشکال دارد. پس ممکن است یکی از شرائط نماز این باشد که روی دابه نباشد؛ و از حدائق نقل شده که فرموده اند این قول مشهور فقهاء است.

و لکن انصاف این است که: مفاد عرفی این صحیحه این است که از نماز فریضه بر دابه به این خاطر که عادتاً امکان رعایت شرائط نماز در حال اختیار بر روی دابه نیست، نهی می کند و شاهد بر این مطلب این است که حضرت در استثناء فرمودند «الا المريض» و راجع به مریض شرائط اضطراری را بیان کردند که او را به طرف قبله قرار می دهند و نیازی به خواندن سوره فاتحه الکتاب نیست و در حال سجود پیشانیش را بر هر چیزی که سجود بر آن صحیح است قرار می دهد؛ استثناء نشان می دهد که به این لحاظ است که کسی که روی دابه نماز می خواند شرائط اختیاریه نماز را عادتاً نمی تواند رعایت کند و اگر مریض باشد در حق او اغماض می شود. و اساساً متعارف در نماز بر روی دابه همین است که انسان شرائط اختیاریه نماز مثل استقرار بدن خود مصلی و مثل استقبال قبله و مثل رکوع اختیاری را نمی تواند عادتاً مراعات کند. و انصافاً این روایت بیش از این ظهور ندارد.

لذا حتی در مورد دابه هم اگر فرض کنیم که به نحوی است که نماز اختیاری روی آن می شود خواند مشکلی نخواهد داشت مثل این که روی دابه محملی باشد که مرتفع باشد و رکوع و سجود و قیام در آن به راحتی انجام شود یا این که مکلف شخصی است که اگر روی زمین می بود نماز نشسته می خواند و حال روی دابه نماز نشسته می خواند و شرائط نماز را هم رعایت می کند. از روایت استفاده نمی شود که این کار در حال اختیار جایز نیست.

## روایت سوم

روایت سوم، روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب نقل می کند: **و بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَ يُصَلِّي الرَّجُلُ شَيْئًا مِنَ الْمَفْرُوضِ رَاكِبًا قَالَ لَا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ.<sup>۱</sup>**

در این روایت بیان شده است که نماز واجب را نمی توان در حال سواره خواند مگر این که ضرورتی اقتضا کند؛ گفته می شود این روایت اطلاق دارد و شامل فرضی که انسان بتواند تمام شرائط اختیاریه نماز را رعایت کند می شود مثل این که در هواپیما یا قطار تمام شرائط اختیاری را بتواند رعایت کند که اطلاق روایت فرموده است نماز فریضه در حال سواره فقط در حال ضرورت جایز است.

سند روایت مشتمل بر أحمد بن هلال عبرتایی است ولی مرحوم خویی فرموده است این روایت موثق است و احمد بن هلال عبرتایی ثقه است هر چند فاسد العقیده است و دلیل بر وثاقتش این است که نجاشی در حق او فرموده است: «صالح الرواية»، علاوه بر اینکه جزء رجال تفسیر قمی هم می باشد و در دیباجه تفسیر قمی علی بن ابراهیم قمی شهادت داده که از ثقات این روایات کتاب تفسیر را نقل می کنیم. ما قبلاً راجع به احمد بن هلال عبرتایی بحث کردیم و در وثاقت او اشکال کردیم.

اما روایتی دیگر شیخ در تهذیب به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب که اسناد صحیحی است نقل می کند از احمد بن حسن که ثقه است از نضر که نضر بن سوید است که او هم ثقه است از عبدالله بن سنان که از اجلاء اصحاب است: **عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنِ النَّضْرِ عَنْ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ قَالَ: لَا تُصَلِّ شَيْئًا مِنَ الْمَفْرُوضِ رَاكِبًا قَالَ النَّضْرُ فِي حَدِيثِهِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضًا.<sup>۲</sup>**

در این روایت فرموده است نماز فریضه را در حال رکوب نباید بخوانید. که سند این روایت تمام است. و لذا به این روایت هم استدلال شده که شرط مکان مصلی این است که استقرار داشته باشد و لذا کسی که سوار دابه است یا سوار قطار یا هواپیما است و لو تمام شرائط دیگر نماز را بتواند رعایت بکند اما چون در حال سیر است در حال رکوب است نمازش جایز نیست. انشاءالله راجع به این روایت در جلسه آینده بحث خواهیم کرد و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۳۲۶، أبواب القبلة، باب ۱۴، ج ۴، ط آل البيت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۳۱.

## جلسه ۷۷ (۹۸/۱۲/۱۲)

## شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)

الثانی من شروط المكان كونه قاراً فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة<sup>۱</sup> أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلی نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً لا مانع و يجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الإمكان فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة و إن أمكنه الاستقرار في حال القراءة و الأذكار و السكوت خلالها حين الاضطراب و جب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة و إلا فهو مشكل

## حکم نماز خواندن در وسیله‌ی در حال حرکت

## أدله عدم جواز

بحث راجع به روایاتی بود که به آن‌ها استدلال شده بود بر این که نماز بر روی وسیله حمل و نقل مثل دابه، قطار و هواپیما در حال حرکت جایز نیست ولو ممکن باشد تمام شرائط نماز در آن وسیله رعایت شود.

## روایت اول

روایت اول، روایت معروف منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله بود: قَالَ النَّبِيُّ ص أُعْطِيتُ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَ طَهُورًا وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُحِلَّ لِي الْمَغْنَمُ وَ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ<sup>۲</sup> در استدلال بر این روایت گفته شده بود: مفاد این روایت چنین است که شرط مکان مصلی و مسجد مصلی این است که روی زمین باشد.

## مناقشه

در جواب از استدلال به این روایت بیان کردیم؛ لسان این روایت، لسان امتنان است و مفاد لسان امتنان توسعه است و تضییق آور نیست؛ یعنی مفاد روایت این است که بر خلاف امم سابقه که لازم بود عبادت در مکان خاص صورت بگیرد در امت اسلام چنین شرطی وجود ندارد و در هر مکانی، نماز خواندن جایز است.

<sup>۱</sup> ارجوحة چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن ألاکلنگ گفته می شود. (استاد)

<sup>۲</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۰.

## روایت دوم

روایت دوم صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبد اللہ بود: سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُصَلِّي عَلَى الدَّابَّةِ الْفَرِيضَةِ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهِ الْقِبْلَةَ وَيُجْزِيهِ فَاتِحَةَ الْكِتَابِ وَيَضَعُ بَوَجهِهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أَمَّكَنَهُ مِنْ شَيْءٍ وَيَوْمِي فِي النَّافِلَةِ إِيْمَاءً<sup>۱</sup>

در استدلال به این روایت بر عدم جواز نماز خواندن بر روی وسیله در حال حرکت گفته شده بود: مفاد روایت این است که در حال اختیار نباید نماز فریضه بر روی دابه خوانده شود؛ و دابه هم خصوصیت ندارد و لذا روایت شامل هر وسیله نقلیه در حال حرکتی می شود.

## مناقشه

ما در جواب از استدلال به این روایت بیان کردیم که: مقتضای جمود بر نص این است که بگوییم شرط مکان مصلی این است که روی دابه ولو در حال توقّف نباشد که این حکم، یک حکم تعبّدی در خصوص دابه خواهد بود؛ لکن با توجه به مناسبت حکم و موضوع این خطاب منصرف به این خواهد بود که چون عادتاً رعایت تمام شرائط اختیاری نماز، بر روی دابه ممکن نبوده است مثل استقبال قبله، قیام، رکوع اختیاری، سجود اختیاری، سجود بر ما یصح السجود علیه و استقرار بدن مصلی از شرائطی است که عادتاً کسی که روی دابه قرار می گیرد نمی تواند آن ها را مراعات کند. شاهد بر این انصراف، استثنایی است که در روایت ذکر شده است؛ زیرا در روایت مریض را استثناء کرده و راجع به مریض فرموده است «یستقبل به القبلة» یعنی دیگران مریض را به سمت قبله می چرخانند که این مطلب نشان می دهد که مریض نمی تواند نمازی با رعایت شرایط اختیاریه بخواند یا این که تعبیر به «وَيَضَعُ بَوَجهِهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أَمَّكَنَهُ مِنْ شَيْءٍ» دارد یعنی بر هر چه ممکن است سجده کند و نیز در مورد نافله برای مریض، بحث ایماء را مطرح کرده است که این ها نشان می دهد که به صورت عادی نمی توان روی دابه شرائط اختیاری نماز را مراعات کرد و این روایت ناظر به این مطلب است (نه این که کسی که تمام شرائط نماز را رعایت کند در صورتی که نمازش روی وسیله نقلیه در حال حرکت باشد صحیح نیست)

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۸.

## روایت سوم

روایت سوم، روایت عبدالله بن سنان بود: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَ يُصَلِّي الرَّجُلُ شَيْئاً مِنَ الْمَفْرُوضِ رَاكِباً قَالَ لَا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ.<sup>۱</sup> راوی سؤال می کند که آیا می شود نماز فریضه را در حالت سواره اتیان کرد؟ حضرت در جواب فرمودند انسان نمی تواند در حال سواره نماز بخواند مگر این که ضرورت اقتضا کند.

در استدلال به این روایت گفته می شود: مفاد این روایت چنین است که در حال اختیار، نماز سواره صحیح نیست.

## مناقشه

در جواب از استدلال به این روایت می گوئیم: نکته انصرافی که در روایت قبل وجود داشت در این روایت نیز وجود دارد و از این جهت که در حالت سواره امکان رعایت تمام شرائط نماز وجود ندارد از نماز خواندن در حال سواره منع شده است مخصوصاً این که سواره در آن زمان، سواره بر روی دابه بوده است اعم از این که روی دابه محمل باشد یا نباشد. و لا اقل این شبهه باعث می شود که شبهه انصراف در این روایت ایجاد شود که مانع از احراز اطلاق می شود.

مرحوم خویی در اینجا بحثی را مطرح فرموده اند که: بین صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله و بین روایت عبدالله بن سنان (که به نظر ایشان موثق است به این خاطر که أحمد بن هلال عبرتایی که در سند روایت واقع شده است را ثقہ می دانند) تعارض به عموم من وجه است؛ از این جهت که در صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله مریض را از عدم جواز صلاة فریضه بر دابه، استثناء کرد و مریض اطلاق دارد و شامل مضطر به نماز بر روی دابه و غیر مضطر می شود و در روایت ابن سنان مضطر را استثناء کرد و مفادش این است که «برای غیر مضطر نماز خواندن بر روی دابه جایز نیست چه این غیر مضطر مریض باشد و چه سالم باشد» و لذا نسبت به «مریضی که مضطر نیست» اطلاق صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله اقتضا می کند نماز خواندن روی دابه جایز باشد و اطلاق روایت ابن سنان اقتضا می کند که نماز خواندن روی دابه جایز نباشد. و مرجع بعد از تعارض و تساقط در مورد مریض غیر مضطر، عمومات أدله أجزاء و شرائط نماز است و چون به صورت عادی، رعایت أجزاء و شرائط نماز بر روی دابه ممکن نیست این شخص مریض غیر مضطر باید از دابه پیاده شود و بر روی زمین نماز بخواند.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۳۲۶، أبواب القبلة، باب ۱۴، ح ۴، ط آل البیت.

به نظر ما نیازی به این فرمایش مرحوم خویی نیست؛ عنوان «مريض» به مناسبت حکم و موضوع به فرض اضطرار عرفی انصراف دارد و لذا اگر روایت عبدالله بن سنان را به لحاظ سندی قبول نکنیم معتقدیم مریضی می تواند روی دابه که برخی از شرائط اختیاری نماز روی آن رعایت نمی شود، دنماز بخواند که اضطرار عرفی به نماز روی دابه داشته باشد.

## روایت چهارم

روایت چهارمی که به آن استدلال شده است بر این که نماز بر روی دابه و مانند آن در حال اختیار صحیح نیست روایت صحیحیه است که شیخ طوسی در تهذیب به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب از عبدالله بن جعفر حمیری نقل می کند؛  
عَنْهُ عَنِ الْحَمِيرِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع رَوَى جَعْلَنِي اللَّهُ فِدَاكَ مَوَالِيكَ عَنْ آبَائِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص صَلَّى الْفَرِيضَةَ عَلَى رَأْسِهِ فِي يَوْمٍ مَطِيرٍ وَيُصَيِّبُنا الْمَطَرُ وَنَحْنُ فِي مَحَامِلِنَا وَالأَرْضُ مُبْتَلَّةٌ وَالْمَطَرُ يُؤْذِي فَهَلْ يَجُوزُ لَنَا يَا سَيِّدِي أَنْ نُصَلِّيَ فِي هَذِهِ الْحَالِ فِي مَحَامِلِنَا أَوْ عَلَى دَوَابِّنَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَوَقَّعَ يَجُوزُ ذَلِكَ مَعَ الضَّرُورَةِ الشَّدِيدَةِ.<sup>۱</sup>

ترجمه: عبدالله بن حمیری می فرماید به امام هادی علیه السلام نامه نوشتم که قربان شما شوم! أصحاب شما از پدران شما روایت کرده اند که پیامبر صلی الله علیه و آله نماز فریضه را در روز بارانی بر روی محمل خواندند. عبدالله بن جعفر خدمت حضرت عرض می کند که: آیا اگر باران بیاید و ما در محمل باشیم و زمین خیس باشد و باران ما را آذیت کند می توانیم نماز فریضه را روی محمل بخوانیم؟ حضرت در جواب نوشتند که در حال ضرورت شدید مانعی ندارد.  
در استدلال به این روایت گفته می شود: روایت دلالت می کند که در حال اختیار نماز خواندن در محمل و بر روی دابه جایز نیست.

## مناقشه

در جواب از این روایت نیز بیان می کنیم: شبهه انصراف نسبت به این روایت نیز وجود دارد که منصرف به فرد متعارف است که نماز بر دابه یا محمل عادتاً با رعایت تمام شرائط و اجزای اختیاری نماز نیست و حضرت از این جهت فرمودند تنها در حال ضرورت جایز است و اگر فرض شود که انسان رو به قبله و بدون این که بدنش تکان شدید بخورد و با رعایت قیام و رکوع سجود اختیاری نماز می خواند (مثل قطار و هواپیما که فرض متعارفش چنین است) انصافاً از این روایت نمی توان عدم جواز این نماز را استفاده کرد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۳۱.



## روایت پنجم

روایتی که شیخ طوسی از محمد بن علی بن محبوب از أحمد بن هلال عبرتائی نقل می کند: عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ هِلَالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِذَافِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ رَجُلٌ يَجْلِبُ الْغَنَمَ مِنَ الْجَبَلِ يَكُونُ فِيهَا الْأَجِيرُ الْمَجُوسِيُّ وَالنَّصْرَانِيُّ فَتَقَعُ الْعَارِضَةُ فَيَأْتِيهِ بِهَا مُمْلَحَةٌ قَالَ لَا يَأْكُلُهَا قُلْتُ يَكُونُ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ لَا تُمْكِنُهُ الْأَرْضُ مِنَ الْقِيَامِ عَلَيْهَا وَلَا السُّجُودِ عَلَيْهَا مِنْ كَثَرَةِ الثَّلْجِ وَالْمَاءِ وَالْمَطَرِ وَالْوَحْلِ أَيْجُوزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ الْفَرِيضَةَ فِي الْمَحْمَلِ قَالَ نَعَمْ هُوَ بِمَنْزِلَةِ السَّفِينَةِ إِنْ أُمِكَنَهُ قَائِمًا وَإِلَّا قَاعِدًا وَكُلَّمَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ قَالَ اللَّهُ أُولَى بِالْعِذْرِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ<sup>۱</sup>

عمرو بن عثمان، عمرو بن عثمان ثقفی خزاز است که نجاشی او را توثیق کرده است. و محمد بن عذافر، محمد بن عذافر صیرفی مدائنی است که نجاشی او را نیز توثیق کرده است و لذا اشکال در سند تنها از ناحیه أحمد بن هلال عبرتائی است. محمد بن عذافر می گوید به امام علیه السلام عرض کردیم که شخصی است که در وقت نماز فریضه به خاطر کثرت برف و باران و گل نمی تواند روی زمین نماز بخواند، آیا جایز است که در محمل نماز بخواند؟ حضرت فرمودند بله محمل به منزله سفینه است که اگر می تواند ایستاده نماز می خواند و اگر نمی تواند نشسته نماز می خواند. در استدلال به این روایت گفته می شود؛ ذیل روایت به «فَاللَّهُ أُولَى بِالْعِذْرِ» استناد کرده است و لذا تجویز نماز فریضه در محمل، مختص به فرض عذر و اضطرار خواهد شد.

## مناقشه

به نظر ما این روایت شامل کسی که می تواند نمازی با رعایت شرائط اختیاری روی محمل (یا روی وسایل تقلیه امروز مثل قطار و هواپیما) بخواند، نمی شود چون ممکن است ذیل روایت (فَاللَّهُ أُولَى بِالْعِذْرِ) مربوط به شخصی است که مجبور است نماز را نشسته بخواند؛ یعنی ذیل روایت مربوط به فقره دوم «أَنْ أُمِكَنَهُ قَائِمًا وَإِلَّا قَاعِدًا» می باشد و در فرض هایی که مجبور است به صورت نشسته نماز بخواند و شرائط اختیاری نماز را رعایت نکند معذور است و روایت بیش از این دلالت ندارد؛ شاهد این مطلب این است که حضرت، محمل را به سفینه تشبیه کرد و بعداً بیان خواهیم کرد که مقتضای روایات جواز نماز فریضه در سفینه در حال اختیار است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۳۲.

## روایت ششم

روایت ششم که برای اثبات عدم جواز نماز بر روی دابه و مانند آن در حال اختیار، به آن استدلال می شود روایتی است که شیخ طوسی به اسنادش از أحمد بن محمد بن عیسی از علی بن أحمد بن أشیم از منصور بن حازم نقل می کند:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشِيمٍ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلَهُ أَحْمَدُ بْنُ النُّعْمَانِ فَقَالَ أَصَلَّى فِي مَحْمِلِي وَ أَنَا مَرِيضٌ قَالَ فَقَالَ أَمَّا النَّافِلَةُ فَنَعَمْ وَ أَمَّا الْفَرِيضَةُ فَلَا قَالَ وَ ذَكَرَ أَحْمَدُ شِدَّةَ وَجَعِهِ فَقَالَ أَنَا كُنْتُ مَرِيضاً شَدِيدَ الْمَرَضِ فَكُنْتُ أَمْرُهُمْ إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ يَنْبِخُوا بِي<sup>۱</sup> فَأُحْتَمَلُ بِفِرَاشِي فَأَوْضَعُ فَأُصَلِّي ثُمَّ أُحْتَمَلُ بِفِرَاشِي فَأَوْضَعُ فِي مَحْمِلِي<sup>۲</sup>

منصور بن حازم می گوید که أحمد بن نعمان از ایشان سؤال کرد و مرجع ضمیر ذکر نشده است و لذا روایت مضمره است؛ لکن ما ذکر کرده ایم که روایات مضمره مخصوصاً این که راوی شخص جلیل القدری مثل منصور بن حازم باشد در عرف متشرعه ظاهر در این بوده است که از امام علیه السلام سؤال می کند و عرفی نیست که از غیر امام علیه السلام سؤال کند و بعد بگوید «از او» پرسیدم.

سؤال می کند که در محمل نماز می خوانم در حالی که مریض هستم؟ حضرت در جواب فرمودند نماز نافله را می توان در محمل خواند ولی جایز نیست نماز فریضه در محمل خوانده شود. منصور بن حازم می گوید که أحمد بن نعمان به حضرت بیان کرد که شدیداً دچار درد شده ام؟ حضرت فرمود من هم شدیداً مریض بودم و لکن به اطرافیان خود می گفتم که مرا با بسترم بردارید و آن ها مرا با بستر برداشته و روی زمین می گذاشتند و وقتی نماز می خواندم دوباره مرا در محمل می گذاشتند. ممکن است از این روایت استفاده شود که نماز در محمل بر روی دابه اختیاراً در نماز فریضه ممنوع است.

در سند این روایت علی بن أحمد بن أشیم است که توثیق خاص ندارد و لکن به نظر ما بعید نیست ثقة باشد زیرا حدود ۵۷ مورد أحمد بن محمد بن عیسی اشعری از او روایت نقل کرده است که شخص سخت گیری در رجال بوده است و لذا انسان وثوق پیدا می کند که علی بن أحمد بن أشیم نزد أحمد بن محمد بن عیسی اشعری لأقل حسن ظاهر داشته است و حسن ظاهر آماره عدالت است و لذا این روایت قابل اعتماد است.

<sup>۱</sup> در استبصار تعبیر «یقیمونی» دارد (استاد).

<sup>۲</sup> تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۳۰۸.

**مناقشه**

أما به نظر ما دلالت این روایت اشکال دارد؛ زیرا بیان کردیم که متعارف در مورد نماز در محمل این بوده است که امکان رعایت تمام شرائط نماز در محمل وجود نداشته است و حداقل به جهت قیام و گاهی مشکل استقرار بدن مصلی و گاهی مشکل استقبال قبله، نماز مختل می شده است و لذا اطلاق روایت نسبت به جایی که بتوان در محمل نمازی با تمام شرائط اختیاری خوانده شود مشکل است. و بر فرض از این مطلب غمض عین کنیم باید در روایت تصرف کنیم زیرا مورد روایت مریضی است که شدید المرض و شدید الوجع است در حالی که در صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدلله صریحاً تجویز شده بود که چنین مریضی نماز را بر روی دابه یا در محمل بخواند و لذا باید این روایت را بر حکم استحبابی حمل شود که اگر این مریض سختی زیاد را تحمل کند و نماز را روی زمین بخواند بهتر است.

**خلاصه بحث از روایات**

خلاصه عرض ما این است که: اطلاقی در روایات پیدا نکردیم که اقتضا کند نماز روی محمل یا روی وسیله های نقلیه امروز مثل قطار یا هواپیما اشکال داشته باشد به گونه ای که اگر بتواند تمام شرائط اختیاری نماز را رعایت کند همچنان این نماز جایز نباشد. و مقتضای اطلاقات اولیه و اصل برائت این است که نماز در این حال، اشکالی نداشته باشد.

**حکم نماز بر روی تاب**

مطلب دیگر این است که: اگر کسی اطلاق این روایات را بپذیرد مورد روایات نماز بر روی دابه یا نماز در حال رکوب است و شامل نماز مثل روی تاب (الصلاة على الأرجوحة) نمی شود؛ زیرا این تاب هایی که در زمان قدیم هم رایج بود و بین دو درخت می بستند و افراد روی آن تاب استراحت می کردند و نماز می خواندند بر نماز بر روی آن «صلاة على الدابة، صلاة راكباً» صدق نمی کند و حتی اگر تاب تکان بخورد ولی مصلی بتواند خودش را روی آن حفظ کند این تکان خوردن تاب مانعی از صحت نماز نیست زیرا به خاطر عدم صدق «صلاة على الدابة، صلاة راكباً»، دلیلی بر منع نداریم بلکه صحیحہ علی بن جعفر دلیل بر جواز است:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلَحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى الرَّفِّ الْمُعْلَقِ بَيْنَ نَخْلَتَيْنِ قَالَ إِنْ كَانَ مُسْتَوِيًّا يَقْدِرُ عَلَى الصَّلَاةِ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فَرَّاشٍ حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيَابِاجِ وَ مُصَلًى حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيَابِاجِ يَصْلَحُ لِلرَّجُلِ النَّوْمُ عَلَيْهِ وَ التُّكَاةُ وَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ قَالَ يَفْرُشُهُ وَ يَقُومُ

موضوع عام: شرائط لباس و مکان مصلی

مقرر: حسن رضایی

عَلَيْهِ وَ لَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ وَ سَأَلَتْهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي مَسْجِدٍ حَيْطَانُهُ كِوَاءٌ كُلُّهُ قِبَلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ أَمْرَاتُهُ تُصَلِّي حَيْالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ وَ سَأَلَتْهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلِّغُ قَصَبَهَا بِمَاءٍ قَدَرٍ أَوْ يُصَلِّي عَلَيْهَا قَالَ إِذَا يَبَسَتْ فَلَا بَأْسَ وَ سَأَلَتْهُ عَنِ الرَّجُلِ صَلَّى وَ مَعَهُ دَبَّةٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ وَ عَلَيْهِ نَعْلٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ هَلْ تُجْزِيهِ صَلَاتُهُ أَوْ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ قَالَ لَا يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّي وَ هِيَ مَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَابَهَا فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّي وَ هِيَ مَعَهُ.<sup>۱</sup>

از نماز روی رفی که بین دو نخل خرما آویزان است سؤال می کند؟ حضرت می فرماید اگر رفّ صاف است و نماز خواندن روی آن ممکن است اشکالی ندارد.

برخی این روایت را بر فرضی حمل کرده اند که؛ رفّ (که از چوب تهیه می شده است) بین دو درخت خرما با میخ محکم شده باشد که اصلاً تکان نمی خورد.

لکن این فرض خلاف اطلاق این روایت است؛ زیرا گاهی دو طرف چوب را که از آن رفّ می ساختند، سوراخ می کردند و با طناب به درخت خرما آویزان می کردند و این رفّ تکان می خورد که اطلاق روایت شامل این فرض هم می شود بلکه بعید نیست ظاهر تعلیق به «معلق» همین رفّ است و گرنه رفّی که با میخ به دو درخت خرما کوبیده شده و محکم شود راجع به آن تعبیر به «رفّ آویزان به دو درخت خرما» نمی شود و لذا نماز روی رفّ و این تاب اشکال ندارد ولو در آشنای نماز تکان بخورد در صورتی که شرائط نماز مختل نشود و بدن مصلی تکان شدید نخورد و موجب استدبار قبله و انحراف از قبله نشود.

## جلسه ۷۸ (۹۸/۱۲/۱۳)

### شرط دوم مکان مصلی (قار بودن)

الثانی من شروط المكان كونه قاراً فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة<sup>۲</sup> أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلی نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً لا مانع و يجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الإمكان فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة و إن أمكنه الاستقرار في حال القراءة و الأذكار و السكوت خلالها حين الاضطراب و جب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة و إلا فهو مشكل

<sup>۱</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۳۷۴.

<sup>۲</sup> أرجوحة چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن آلاکنگ گفته می شود. (استاد)

## حکم نماز خواندن در وسیله‌ی در حال حرکت

بحث راجع به این بود که: نماز بر روی وسایل حمل و نقل مثل دابه، ماشین، قطار و هواپیما در حال حرکت در صورتی که انسان بتواند شرائط عامه نماز را رعایت کند مختار این شد که نماز در حال اختیار بر روی آن‌ها اشکال ندارد؛ اما راجع به نماز در کشتی، مناسب است بحث مستقلی صورت بگیرد زیرا در خصوص آن، روایاتی وارد شده است؛ بلکه صاحب جواهر از ظاهر مبسوط و نهاییه و وسیله و مهذب و نهایت الاحکام نقل می‌کنند که نماز در کشتی اختیاراً جایز است ولو مستلزم فوت بعض شرائط نماز شود.

## روایات مربوط به سفینه

در ابتدا روایاتی که در مقام وارد است را مطرح می‌کنیم؛

## روایت اول

صدوق در فقیه از جمیل بن درّاج از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند؛

وَقَالَ لَهُ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ تَكُونُ السَّفِينَةُ قَرِيبَةً مِنَ الْجَدِّ فَأُخْرِجُ وَأُصَلِّي قَالَ صَلِّ فِيهَا أَمَا تَرْضَى بِصَلَاةِ نُوحٍ؛ کشتی نزدیک ساحل است؛ آیا از آن خارج شوم و در ساحل نماز بخوانم؟ حضرت فرمودند در همان کشتی نماز بخوان. آیا راضی نیستی نمازی مانند نماز حضرت نوح بخوانی.

سند این روایت مشتمل بر نقل صدوق از جمیل است و شیخ صدوق در مشیخه من لایحضره الفقیه سندی که ذکر می‌کند به روایاتی است که از محمد بن حرمان و جمیل بن درّاج نقل می‌کند: [بیان الطريق إلى محمد بن حرمان؛ و جمیل بن درّاج] و ما کان فیہ عن محمد بن حرمان؛ و جمیل بن درّاج فقد رویته عن أبي - رضی الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، عن محمد بن حرمان؛ و جمیل بن درّاج<sup>۱</sup>

این سند مختص به احادیث است که صدوق از این دو نفر با هم نقل می‌کند. با توجه به این که این دو نفر کتاب مشترکی داشته‌اند و در کافی و غیر کافی نیز احادیثی به صورت مشترک از این دو نفر داریم و لذا این سند شامل نقل از خصوص محمد بن حرمان یا نقل از خصوص جمیل بن درّاج نمی‌شود.

۱ من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۶.

۲ من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۴۳۰.

مرحوم خویی در کتاب معجم رجال حدیث این اشکال را پذیرفته اند و لکن فرموده اند که ما از راهی دیگر احادیث من لایحضره الفقیه از جمیل بن درّاج را تصحیح می کنیم و آن راه این است که شیخ طوسی در فهرست در ترجمه جمیل فرموده است: «جمیل بن دراج له أصل، و هو ثقة، أخبرنا به الحسين بن عبيد الله عن محمد بن علي بن الحسين عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الصفار عن يعقوب بن يزيد عن ابن أبي عمير، و صفوان عن جمیل بن دراج»<sup>۱</sup> یعنی شیخ طوسی در کتاب فهرست از طریق محمد بن علی بن حسین صدوق، کتاب جمیل را نقل می کند و سند صحیح است و لذا شیخ صدوق در طریق شیخ طوسی به کتاب جمیل بن درّاج قرار گرفته است و سند از صدوق تا جمیل هم صحیح است و لذا کشف می کنیم که شیخ صدوق سند صحیح به روایاتی که از کتاب جمیل بن دراج نقل کرده است، داشته است.

استدلال به این کلام فهرست، مبتنی بر این است که احراز کنیم شیخ صدوق هر چه از جمیل نقل کرده از اصلی بوده است که شیخ طوسی در فهرست به آن سند ذکر کرده است؛ در حالی که این مطلب ثابت نیست و لذا سند صدوق به جمیل بن دراج دچار مشکل می شود.

اما به لحاظ دلالت، این روایت دلالت می کند بر این که نماز در سفینه جایز بلکه مستحب است؛ و اگر سفینه در حال حرکت باشد نماز در یک مکان محترم خواهد بود و اگر سفینه در نزدیکی ساحل قرار گرفته و لنگر انداخته باشد همچنان سفینه در آب به خاطر امواج آب، دچار حرکت است؛ به نظر ما روایت اطلاق داشته و چه سفینه در حال حرکت باشد و چه در حال توقّف باشد را شامل می شود.

مرحوم داماد فرموده اند: به قرینه این که جمیل تعبیر به «فأخرج و اصلی: از سفینه خارج شوم و در ساحل نماز بخوانم» دارد معلوم می شود که سفینه در نزدیکی ساحل متوقف بوده است.

لکن به نظر ما این مطلب صحیح نیست؛ زیرا همین که نزدیک ساحل باشد و امکان توقّف سفینه وجود داشته باشد کافی است که چنین سؤالی را مطرح کند که «آیا خارج شوم و در ساحل نماز بخوانم؟» ولو به این که سفینه را متوقّف کند و لذا فرض روایت منحصر به توقّف سفینه نیست.

۱ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۴.

## روایت دوم

صدوق در من لایحضره الفقیه از یونس بن یعقوب نقل می کند: **وَسَأَلَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفُرَاتِ وَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهُ مِنَ الْأَنْهَارِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنَّ صَلَّيْتَ فَحَسَنٌ وَإِنْ خَرَجْتَ فَحَسَنٌ وَ سَأَلَهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ وَ هِيَ تَأْخُذُ شَرْقًا وَ غَرْبًا فَقَالَ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ دُرْ مَعَ السَّفِينَةِ حَيْثُ دَارَتْ بِكَ<sup>۱</sup>**

از امام صادق علیه السلام سؤال نموده است که نماز در نهر فرات یا نهر کوچک تر از آن در سفینه چه حکمی دارد؟ یعنی امکان این که در ساحل نماز خوانده شود وجود دارد آیا در این حال نماز در سفینه می توان خواند؟ حضرت فرمودند اگر در سفینه نماز بخوانی خوب است و اگر خارج شوی و به ساحل بروی هم خوب است. این روایت دلالت می کند که نماز در سفینه ی در حال حرکت در حال اختیار جایز است.

سند این روایت به نظر ما صحیح است؛ زیرا سند صدوق در مشیخه به أحادیث یونس بن یعقوب چنین است: **و ما كان فيه عن يونس بن يعقوب فقد رويته عن أبي - رضي الله عنه - عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب، عن الحكم بن مسكين، عن يونس ابن يعقوب البجل<sup>۲</sup>**

و تنها مشکل این سند، حکم بن مسکین است که توثیق ندارد و مرحوم خویی که تعبیر به موثق یونس بن یعقوب فرموده اند به این خاطر است که حکم بن مسکین از رجال کامل الزیارات است و ایشان در آن زمان قائل به توثیق عام رجال کامل الزیارات بودند و می فرمودند که طبق شهادت ابن قولویه صاحب کامل الزیارات، تمام روات این کتاب ثقه اند؛ لکن بعداً از این نظر برگشته و قائل شدند که تنها مشایخ بدون واسطه ابن قولویه ثقه اند و حکم بن مسکین از مشایخ بدون واسطه ابن قولویه نیست و لذا از نظر مرحوم خویی این حدیث معتبر نیست.

لکن به نظر ما حکم بن مسکین ثقه می باشد زیرا ابن ابی عمیر و بزنی از او روایت نقل کرده اند و شیخ طوسی در کتاب عده شهادت داده است که ابن ابی عمیر و بزنی و صفوان تنها از ثقات روایت نقل می کنند [لأجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن أبي عمير، و صفوان بن يحيى، و أحمد بن محمد بن أبي نصر و غيرهم من الثقات الذين عرفوا بأنهم لا يروون و لا يرسلون إلا عن يوثق به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم]<sup>۳</sup> و مرحوم استاد آقای

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۸.

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۴، ص ۴۵۲.

۳ عده الأصول، شيخ طوسی، ج ۱، ص ۱۵۴.

تبریزی می فرمودند که حکم بن مسکین از این جهت که از معاریفی است که قدحی در مورد او وارد نشده است ما مطمئن به وثاقت او می شویم.

به هر حال این روایت دوم دلیل بر جواز نماز در سفینه در حال اختیار است؛ و مشابه این روایت، روایتی است که در تهذیب نقل شده است: **أَحْمَدُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْمُفْضَلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفَرَاتِ وَمَا هُوَ أَضْعَفُ مِنْهُ مِنَ الْأَنْهَارِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ: إِنَّ صَلَّيْتَ فَحَسَنٌ وَإِنْ خَرَجْتَ فَحَسَنٌ<sup>۱</sup>.**

لکن مفضل بن صالح ضعیف است زیرا نجاشی در ترجمه جابر فرموده است: «جابر بن یزید ابو عبد الله و قيل ابو محمد الجعفی، عربی قدیم، نسبه: ابن الحارث بن عبد يغوث بن كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل بن مرار بن جعفی. لقي أبا جعفر و أبا عبد الله عليهما السلام، و مات في أيامه، سنة ثمان و عشرين و مائة. روى عنه جماعة غمز فيهم و ضعفوا، منهم: عمرو بن شمر، و مفضل بن صالح، و منخل بن جميل، و يوسف بن يعقوب»

## روایات معارض

به هر حال این دو روایتی که خوانده شد دلیل بر جواز نماز در سفینه در حال اختیار است و در مقابل این دو روایت، روایتی است که ظاهر آن عدم جواز نماز در سفینه در حال اختیار است؛

صحیح حماد بن عیسی: **مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يُسْأَلُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَيَقُولُ: إِنْ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى الْجَدَدِ فَاخْرُجُوا وَإِنْ لَمْ تَقْدَرُوا فَصَلُّوا قِيَامًا وَإِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فَصَلُّوا قُعُودًا وَ تَحَرُّوا الْقِبْلَةَ<sup>۲</sup>.** از امام صادق علیه السلام راجع به نماز در سفینه سؤال شد؛ حضرت در جواب فرمودند اگر بتوانید از سفینه خارج شوید و به ساحل بروید.

و همین طور روایتی که در تهذیب از حسین بن سعید نقل می کند: **الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْجَوْهَرِيِّ عَنْ ابْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ قَالَ يُصَلَّى وَ هُوَ جَالِسٌ إِذَا لَمْ يُمْكِنْهُ الْقِيَامُ فِي السَّفِينَةِ وَ لَا يُصَلَّى فِي السَّفِينَةِ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَى الشَّطِّ وَ قَالَ يُصَلَّى فِي السَّفِينَةِ يُحَوِّلُ وَجْهَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ ثُمَّ يُصَلَّى كَيْفَ مَا دَارَتْ<sup>۳</sup>.**

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۰.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۱۷۰.



حضرت در این روایت می فرماید شخصی که در کشتی قرار گرفته است اگر بتواند از کشتی پیاده شود و در شط یعنی ساحل نماز بخواند، نباید در سفینه نماز بخواند.

سند این روایت به لحاظ علی بن ابی حمزه بطائنی محل بحث است؛ برخی او را به خاطر شهادت شیخ طوسی در عده ثقه می دانند و برخی او را ضعیف و کذاب می دانند؛ ما در جایگاه خودش بیان کرده ایم که دلیل وثاقت او با دلیل ضعف او تعارض و تساقط می کند و با توجه به حسن سابقه علی بن ابی حمزه در زمان امام کاظم علیه السلام، استحباب بقاء وثاقت او جاری می شود.

لکن در روایت تعبیر به «عن علی بن ابراهیم» دارد که اگر تصحیف نباشد مشخص نیست چه کسی است؛ ولی ظاهراً همان طور که مرحوم خویی فرموده اند این تعبیر دچار تصحیف و تحریف شده است و صحیح «علی بن ابی حمزه عن ابی ابراهیم» است و علی بن ابی حمزه از امام کاظم علیه السلام نقل می کند.

### حل تعارض بین دو طائفه

خلاصه این که دو طائفه روایات داریم؛ مفاد طائفه اولی جواز نماز در سفینه در حال اختیار است و مفاد طائفه ثانیه که عمده اش صحیح حماد بن عیسی است عدم جواز نماز در سفینه در حال اختیار است؛ برخی گفته اند که مقتضای جمع عرفی، حمل طائفه ثانیه بر استحباب است و مفاد «اگر می توانید از سفینه پیاده شوید و در ساحل نماز بخوانید» به خاطر صراحت طائفه اولی در جواز، حمل بر استحباب می شود. لکن این جمع، عرفی نیست؛ زیرا استحباب خروج از سفینه و نماز در ساحل، با تعابیر طائفه اولی سازگار نیست مثلاً تعبیر «أما ترضی بصلاة نوح» یا تعبیر «ان صلیت فحسن و ان خرجت فحسن» با استحباب خروج از سفینه و نماز در ساحل سازگار نیست.

ممکن است به طریقی دیگر بین این دو طائفه جمع کنیم و بگوییم: طائفه ثانیه که امر به خروج از سفینه و نماز در ساحل می کند حمل بر فرضی می شود که شخص متمکن از نماز با رعایت شرائط اختیاریه نباشد زیرا در این طائفه ثانیه تعبیر به «فان لم تقدرُوا فصلُوا قیاما فان لم تستطیعُوا فصلُوا قعودا و تحروا القبلة: یعنی اگر می توانید از سفینه خارج شوید، خارج شوید و در ساحل نماز بخوانید، اگر نمی توانید سعی کنید نماز ایستاده بخوانید، اگر نمی توانید نماز ایستاده بخوانید نماز نشسته بخوانید و علم به جهت قبله هم تحصیل کنید» داشت و تعبیر «فان لم تستطیعُوا فصلُوا قعودا» نشان می دهد که در سفینه ممکن است

شرائط اضطراری پیش بیاید که انسان مجبور شود نماز نشسته بخواند و لذا امام علیه السلام فرمودند اگر می توانید خارج شوید و در ساحل نماز بخوانید تا دیگر با شرائط اضطراری نماز در سفینه نشوید.

اگر این جمع به عنوان جمع عرفی پذیرفته شود که برخی از بزرگان مثل مرحوم خویی پذیرفته اند، مشکل حل می شود؛ ولی اگر این را هم به عنوان جمع عرفی قبول نکنیم و این دو تعبیر را سازگار ندانستیم که امام علیه السلام از یک طرف بفرمایند «أما ترضى بصلاة نوح» یا «ان خرجت فحسن و ان صليت فحسن» و از طرف دیگر بفرماید «ان استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فاخرجوا»؛ در این صورت این دو طائفه تعارض و تساقط می کنند و به عمومات رجوع کرده و مقتضای عمومات، جواز نماز در سفینه در حال اختیار است در صورتی که شرائط عامه نماز را بتوانیم رعایت کنیم.

این مطلب راجع به جواز نماز در سفینه بود؛ اما راجع به فرمایش صاحب جواهر ره که از برخی از بزرگان مثل مرحوم شیخ در مبسوط و نهاییه بیان کرده است که نماز در سفینه بر نماز در مکان های دیگر امتیاز دارد حتی اگر شرط اختیاری نماز هم مختل شود مثل این که استقرار بدن مختل شود همچنان نماز در سفینه جایز است؛ راجع به این مطلب در ادامه بحث از جهت ثانیه که بحث شرطیت استقرار بدن مصلی در نماز است بحث خواهیم کرد.

## بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی

و لذا به بحث از جهت ثانیه منتقل می شویم که آیا شرط است که در نماز بدن مصلی طمأنینه داشته باشد و استقرار داشته باشد و تکان نخورد یا شرط نیست؟ بر شرطیت استقرار بدن مصلی به اجماع و به برخی روایات استدلال شده است؛ اما اجماع، اصلش مسلم است اما به این خاطر که دلیل لبی است باید قدرمتیقن آن اخذ شود و قدرمتیقن از آن، نماز در غیر کشتی است به این خاطر که برخی مثل شیخ طوسی در مورد نماز در کشتی قائل شدند به این که رعایت استقرار در نماز در کشتی معتبر نیست؛ و همین طور این دقتی که برخی دارند که در حال نماز، دستان انسان یا سر انسان تکان شدید نخورد صحیح نیست زیرا اجماع، دلیل لبی است و قدرمتیقنش طمأنینه در معظم بدن است ولو دست ها تکان بخورد و سر تکان بخورد.

مهم بررسی روایات است و عمده روایاتی که دلیل بر استقرار بدن مصلی است سه روایت است؛

روایت اول موثق سکونی است؛ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي مَوْضِعٍ ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَتَقَدَّمَ قَالَ يَكْفُ عَنْ الْقِرَاءَةِ فِي مَشْيِهِ حَتَّى يَتَقَدَّمَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي يُرِيدُ ثُمَّ يَقْرَأُ<sup>۱</sup>.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۶.

سکونی از امام صادق علیه السلام راجع به شخصی که در اثنای قرائت نماز می خواهد مقداری به جلو حرکت کند سؤال می کند و حضرت می فرماید هنگامی که می خواهد جلو برود دیگر قرائتش را قطع کند و بعد از برداشتن یک قدم یا دو قدمی و رسیدن به محل مورد نظر، قرائت را ادامه دهد.

گفته می شود این روایت دلیل بر لزوم استقرار در حال نماز در حال اشتغال به قرائت و اذکار واجب نماز است. لکن انصافاً این دلیل تمام نیست؛ زیرا از این روایت بیش از اعتبار استقرار در مقابل مشی فهمیده نمی شود؛ حال اگر کسی در یکجا ثابت باشد و لکن بدنش تکان شدید بخورد از این روایت استفاده نمی شود که نمازش مشکل پیدا می کند و لذا به نظر ما دلالت این روایت تمام نیست.

## جلسه ۷۹ (۹۸/۱۲/۱۴)

### شرط دوم مکان مصلی (قار بودن)

الثانی من شروط المكان كونه قاراً فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة<sup>۱</sup> أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلی نعم مع الاضطراب و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً لا مانع و يجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الإمكان فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة و إن أمكنه الاستقرار في حال القراءة و الأذكار و السكوت خلالها حين الاضطراب و جب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة و إلا فهو مشکل

قبل از بیان روایات مربوط به لزوم استقرار در نماز، نکته ای راجع به بحث گذشته بیان می کنیم؛

در جلسه قبل، راجع به سند روایت صدوق از جمیل [وَقَالَ لَهُ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ تَكُونُ السَّفِينَةُ قَرِيبَةً مِنَ الْجَدِّ فَأَخْرَجُ وَأُصَلِّي قَالَ صَلِّ فِيهَا أَمَا تَرْضَى بِصَلَاةِ نُوحٍ<sup>۲</sup>] مناقشه کردیم؛ لکن باید این مطلب را متذکر شویم که شیخ طوسی در تهذیب روایت را از جمیل به سند صحیح نقل می کند: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنَّ رَجُلًا أَتَى أَبِي فَسَأَلَهُ فَقَالَ إِنِّي أَكُونُ فِي السَّفِينَةِ وَالْجَدُّ مِنِّي قَرِيبًا فَأَخْرَجُ فَأُصَلِّي عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَمَا تَرْضَى أَنْ تُصَلِّيَ بِصَلَاةِ نُوحٍ ع<sup>۳</sup>. علی بن سندی از أجلاء است. لذا سند روایت جمیل از طریق نقل شیخ طوسی در تهذیب قابل تصحیح است. (نکته: جدد در روایت به معنای ساحل دریا است).

<sup>۱</sup> ارجوحة چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن آلاکنگ گفته می شود. (استاد)

<sup>۲</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۶.

<sup>۳</sup> تهذیب الاحکام، شيخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۵.

## بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی

بحث در رابطه با این مطلب بود که آیا لزوم استقرار و طمأنینه در نماز، دلیل لفظی دارد تا در مثل نماز در کشتی به آن تمسک کنیم یا اطلاق لفظی ندارد؟ عرض کردیم عمده روایاتی که بر لزوم استقرار و طمأنینه در نماز به آن استدلال می شود سه روایت است؛

### روایت اول دال بر لزوم استقرار بدن مصلی

روایت اول موثق سکونی بود: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي مَوْضِعٍ ثُمَّ يُرِيدُ أَنْ يَتَقَدَّمَ قَالَ يَكْفُ عَنْ الْقِرَاءَةِ فِي مَشْيِهِ حَتَّى يَتَقَدَّمَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي يُرِيدُ ثُمَّ يَقْرَأُ.<sup>۱</sup>

### مناقشه

بیان کردیم که این روایت، لزوم استقرار در اثنای قرائت در مقابل مشی در اثنای قرائت را مطرح می کند و اگر کسی در یک مکان ایستاده باشد و بدنش دچار اضطراب و تکان شدید باشد از این روایت، مانعیت آن استفاده نمی شود.

### روایت دوم

روایت دوم کافی است که از محمد بن یحیی از محمد بن حسین بی ابی الخطاب از محمد بن اسماعیل از صالح بن عقبه نقل می کند: وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُقِمُّ أَحَدُكُمْ الصَّلَاةَ وَهُوَ مَاشٍ وَلَا رَاكِبٌ وَلَا مُضْطَجِعٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضًا وَلَيَتِمَّكَنَ فِي الْإِقَامَةِ كَمَا يَتِمَّكَنُ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ فِي الْإِقَامَةِ فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ.<sup>۲</sup>

در استدلال به این روایت گفته شده است که: حضرت در این روایت به تمکن در حال اقامه، امر فرمود و ظاهر تمکن، استقرار و ثبات و طمأنینه است و در ادامه حضرت فرمود «کما يتمكن في الصلاة» یعنی همان طور که شما در نماز استقرار دارید باید در اقامه هم استقرار داشته باشید؛ از این، استفاده می شود که استقرار در نماز واجب است.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۱۶.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۶.

## مناقشه سندی

سلیمان بن صالح در سند از ثقات است ولی صالح بن عقبه بن قیس، توثیق ندارد و فقط جزء رجال تفسیر قمی و رجال کتاب کامل الزیارات است و مرحوم خویی به همین جهت ایشان را ثقه می دانستند ولی ما توثیق عام را نه در تفسیر قمی و نه در رجال کامل الزیارات قبول نداریم و بارها به این مطلب اشاره کرده ایم.

علاوه بر این که صالح بن عقبه مورد تضییف ابن غضائری قرار گرفته است: «صالح بن عقبه بن قیس بن سمعان بن ابی ذبیحه، مولی رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم. روی عن ابی عبد الله علیه السلام. غال، کذاب، لا یلتفت إلیه»<sup>۱</sup>؛ البته مرحوم خویی فرموده اند که کتاب ابن غضائری ثابت نیست که ما هم این اشکال را قبول داریم زیرا شیخ طوسی فرموده است که رجال ابن غضائری تلف شده و این کتاب ضعفائی که از ابن غضائری موجود است انتساب آن به ابن غضائری ثابت نیست؛ لکن مهم عدم ثبوت وثاقت صالح بن عقبه است.

## مناقشه دلالی

به نظر ما بر فرض تمامیت سند، استدلال به این روایت بر وجوب استقرار در نماز صحیح نیست و همان طور که مرحوم خویی فرموده اند ظاهر روایت این است که استقرار در اقامه را به استقرار در نماز، تشبیه و تنظیر می کند و می فرماید چنین کسی که داخل در اقامه شود داخل در نماز شده است، پس همان طور که در نماز استقرار را رعایت می کند در اقامه هم رعایت کند؛ اما آیا این حکم در نماز به نحو وجوب است و استقرار در نماز واجب است تا در اقامه هم واجب باشد؟ یا استقرار در نماز مستحب است و همین استحباب استقرار در نماز، در اقامه هم وجود دارد؟ لذا این تعبیر حضرت که «در حال اقامه گفتن، استقرار و طمأنینه داشته باشید همان طور که در نماز طمأنینه دارید» ظهور ندارد در این که استقرار در اقامه واجب است کما این که در نماز هم واجب است بلکه این تعبیر در فرض مستحب بودن استقرار در نماز هم عرفی است که همان طور که در نماز از باب استحباب استقرار دارید در اقامه هم استقرار و ثبات داشته باشید. و لذا این روایت هم دلیل بر لزوم استقرار و طمأنینه در نماز نیست.

علاوه بر این که بر فرض وجوب استقرار در نماز فی الجمله ثابت شود اطلاق از آن استفاده نمی شود؛ «ولیتمکن فی الاقامه کما یتمکن فی الصلاة» اطلاق ندارد که در همه احوال حتی در کشتی هم تمکن از نماز واجب است؛ زیرا در مقام بیان وجوب استقرار در نماز نبوده است تا از آن اطلاق گیری شود.

<sup>۱</sup> رجال ابن الفضائری - کتاب الضعفاء، ص: ۶۹

## روایت سوم

روایت سوم روایتی است که حمیری در قرب الاسناد از أحمد بن اسحاق بن سعد نقل می کند: «وَعَنْهُ، عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ - وَأَنَا جَالِسٌ عِنْدَهُ - عَنِ الْحُورِ الْعَيْنِ، فَقَالَ لَهُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، أَمْ خُلِقَ مِنْ خَلْقِ الدُّنْيَا، أَوْ خُلِقَ مِنْ خَلْقِ الْجَنَّةِ؟ فَقَالَ لَهُ: «مَا أَنْتَ وَذَاكَ! عَلَيْكَ بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ آخِرَ مَا أَوْصَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَحَثَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ. إِيَّاكُمْ أَنْ يَسْتَخِفَّ أَحَدُكُمْ بِصَلَاتِهِ، فَلَا هُوَ إِذَا كَانَ شَابًّا أَتَمَّهَا، وَلَا هُوَ إِذَا كَانَ شَيْخًا قَوِيَ عَلَيْهَا. وَمَا أَشَدَّ مِنْ سَرَقَةِ الصَّلَاةِ! فَإِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ، وَإِذَا رَكَعَ فَلْيَتَمَكَّنْ، وَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ، وَإِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفِرْجَ وَلْيَتَمَكَّنْ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ، وَإِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفِرْجَ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَلْبَثْ حَتَّى يَسْكُنَ»<sup>۱</sup>

بکر بن محمد ازدی می گوید ابوبصیر از امام علیه السلام راجع به حور العین سؤال کرد و من هم در آن جلسه حاضر بودم؛ که آیا حور العین از مخلوقات دنیا است یعنی از مخلوقات مادی دنیاست یا از مخلوقات بهشت است؟ حضرت فرمود این سؤال ها چیست؟! و مطالبی راجع به نماز بیان فرمودند.

سند روایت تمام است زیرا أحمد بن اسحاق بن سعد، أحمد بن اسحاق بن عبدالله بن سعد بن مالک بن احوص اشعری است که از اجلاء اصحاب بوده و نجاشی او را جزء خواص امام حسن عسکری علیه السلام معرفی می کند: «أحمد بن إسحاق بن عبد الله بن سعد بن مالک بن الأحوص الأشعری، أبو علی القمی، وکان وافداً القمیین، وروی عن أبي جعفر الثاني و أبي الحسن عليهما السلام، وکان خاصةً أبي محمد عليه السلام. قال أبو الحسن علی بن عبد الواحد الخمری رحمه الله و أحمد بن الحسين رحمه الله: رأيت من كتبه كتاب علل الصوم كبير، مسائل الرجال لأبي الحسن الثالث عليه السلام جمعه. قال أبو العباس أحمد بن علی بن نوح السیرافی، أخبرنا أحمد بن محمد بن یحیی العطار قال: حدثنا سعد عنه. و أخبرني إجازة أبو عبد الله القزوينی عن أحمد بن محمد بن یحیی عن سعد عنه بكتبه» و نیز شیخ ره فرموده است: «أحمد بن إسحاق بن عبد الله بن سعد [بن مالک بن الأحوص الأشعری أبو علی كبير القدر وکان من خواص أبي محمد عليه السلام و رأى صاحب الزمان (ع) و هو شيخ القمیین و وافدهم و له كتب، منها كتاب علل الصلاة كبير و مسائل الرجال لأبي الحسن الثالث عليه السلام، أخبرنا بها الحسين بن عبيد الله و ابن أبي جید عن أحمد بن محمد بن یحیی العطار عن سعد بن عبد الله عنه»<sup>۲</sup> و نیز فرموده است: «أحمد بن إسحاق بن سعد

<sup>۱</sup> قرب الإسناد (ط - الحديث)، ص: ۳۶<sup>۲</sup> الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۶.

الأشعری، قمی، ثقه<sup>۱</sup>

احتمال ضعیفی هم وجود دارد که أحمد بن اسحاق، أحمد بن اسحاق رازی باشد که او هم ثقه است همان طور که شیخ در رجالش از أصحاب امام هادی علیه السلام معرفی کرده و او را ثقه دانسته است؛ لکن با توجه به این که اسم جدش را هم در روایت ذکر کرده است و تعبیر به «أحمد بن اسحاق بن سعد» دارد ظاهراً همان أحمد بن اسحاق اشعری قمی است. و بکر بن محمد کسی است که نجاشی او را توثیق کرده است و لذا سند روایت تمام است.

## بررسی دلالتی

أما دلالت روایت أولاً و بالذات راجع به لزوم استقرار و طمأنینه در رکوع و سجود است زیرا تعبیر کرد «إذا ركع فليتمكن، إذا سجد فلينفرج و ليتمكن» و تمکن به معنای استقرار است؛ أما در مورد قیام تعبیر به «فليعتدل» کرد و اعتدال به معنای «اقامة الصلب» است که یکی از واجبات در حال قیام و در حال جلوس است و به این معنا است که انسان کمر خود را راست نگه دارد [مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبِي الْمَغْرَاءِ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص مَنْ لَمْ يُقِمْ صَلَّاهُ فِي الصَّلَاةِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ<sup>۲</sup>] و لذا در روایت در قیام تعبیر به «إذا قام أحدكم فليعتدل» و در مورد جلوس هم تعبیر به «إذا رفع رأسه فليعتدل» دارد. البته در مورد جلوس بعد از سجود ظاهر این است که استقرار را شرط دانسته است زیرا تعبیر به «إذا رفع رأسه فليثبت حتى يسكن» دارد یعنی یک استقرار در جلوس بعد از سجده لازم است و یک استقرار هم در خود رکوع و سجود لازم است؛ أما در غیر رکوع و سجود و جلسه بعد از سجده، از این روایت أولاً و بالذات لزوم طمأنینه فهمیده نمی شود.

لکن بعید نیست که عرف از لزوم استقرار و طمأنینه در حال رکوع و سجود به استقرار و طمأنینه در بقیه حالات نماز مثل حال قرائت واجب نماز و حال تشهد واجب نماز، الغای خصوصیت کند که اگر جزم پیدا شود که ما بعید نمی دانیم در این صورت می توان به این روایت استدلال کرد؛ أما اگر احتمال خصوصیت دادیم کما این که برخی از بزرگان از جمله مرحوم خوئی احتمال خصوصیت داده اند که این روایت در خصوص استقرار و طمأنینه در رکوع و سجود است؛ ثمره احتمال خصوصیت این است که اگر کسی قبل از این که به رکوع برود متوجه شود که در حال قرائت، طمأنینه اش مختل شده یا یک عامل قهری طمأنینه او را مختل کند (مثل این که شخصی از کنار او عبور کند و به او تنه بزند و موجب شود قرائتش در حال اضطراب و

۱ رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۷.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۲۰.

عدم طمأنینه انجام شود) در این صورت طبق فرمایش مرحوم خویی لازم نیست آن قرائت را اعاده کند زیرا قدرمتیقن از اجماع که دلیل لبی است این است که انسان، عالماً عامداً طمأنینه و استقرار در حال قرائت یا تشهد را مختل کند ولی در مورد رکوع و سجود روایت اطلاق دارد و لذا کسی که در حال رکوع ملتفت شود که ذکر رکوع را با عدم طمأنینه به جا آورده است و امکان تدارک هم باشد باید تدارک کند.

برخی اشکال کرده اند که: این روایت اصلاً بیان نمی کند که در حال رکوع و سجود در هنگام ذکر واجب رکوع و سجود باید طمأنینه باشد بلکه تعبیر به «اذا رکع فلیتمکن» می کند و استقرار را فی الجمله در رکوع معتبر می کند اما این که در حال ذکر واجب در رکوع هم استقرار معتبر باشد از این روایت استفاده نمی شود و همین که شخص یک آن بعد از رفتن به رکوع، استقرار و ثبات پیدا کند تعبیر «اذا رکع لیتمکن، اذا سجد فلیتمکن» صادق خواهد بود و لذا دلیل لزوم استقرار و طمأنینه در حال ذکر واجب رکوع و سجود اجماع می شود که لبی است و باید قدرمتیقن آن اخذ شود که اختلال در فرض علم و عمد است و لذا اگر فراموش کند ولو قبل از رفع رأس از رکوع، ملتفت شود دلیلی بر عدم اکتفا به این ذکر واجب نخواهیم داشت. لکن همان طور که بزرگانی مثل مرحوم خویی فرموده اند؛ ضم دو مطلب به همدیگر ظاهر در این است که باید در حال ذکر واجب در رکوع نیز استقرار حفظ شود؛ از یک طرف این روایت فرموده است «اذا رکع فلیتمکن» و از طرف دیگر دلیل می گوید «ذکر واجب باید در حال رکوع باشد» ظاهر در این است که ذکر واجب باید در حال رکوع مأمور به یعنی همین رکوع همراه با تمکن و استقرار باشد و لذا نسبت به لزوم استقرار در حال رکوع و ذکر واجب رکوع یا سجود و ذکر واجب سجود می توانیم به این روایت معتبره استناد کنیم و در غیر رکوع و سجود یعنی در قرائت یا تشهد یا تسبیحات اربعه نیاز به الغای خصوصیت داریم که انصافاً الغای خصوصیت بعید نیست هر چند بزرگانی مثل مرحوم خویی در آن مناقشه کرده اند و لذا عمده دلیل ما بر لزوم استقرار در نماز همین صحیحه بکر بن محمد است.

### بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی در سفینه

این مطالب راجع به اصل بحث استقرار در نماز است اما راجع به نماز در سفینه برخی فرموده اند مقتضای اطلاق روایات دال بر جواز نماز در سفینه این است که استقرار معتبر نیست و به اطلاق روایت جمیل «أما ترضی بصلاة نوح» و یا موثقه یونس بن یعقوب «ان صلیت فحسن و ان خرجت فحسن» استدلال شده است [وَقَالَ لَهُ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ تَكُونُ السَّفِينَةُ قَرِيبَةً مِنَ الْجَدِّ فَأَخْرَجُ وَأُصَلِّي قَالَ صَلِّ فِيهَا أَمَا تَرْضَى بِصَلَاةِ نُوحٍ] <sup>۱</sup> - وَ سَأَلَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفَرَاتِ وَ مَا هُوَ

۱ من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۶.



أَصْغَرُ مِنْهُ مِنَ الْأَنْهَارِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنَّ صَلَّيْتَ فَحَسَنٌ وَإِنْ خَرَجْتَ فَحَسَنٌ وَسَأَلُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ وَهِيَ تَأْخُذُ شَرْقًا وَغَرْبًا فَقَالَ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ دُرْ مَعَ السَّفِينَةِ حَيْثُ دَارَتْ بَكَ<sup>۱</sup> و اطلاق این روایات شامل فرضی که استقرار بدن مختل شود نیز می شود.

ولی انصافاً این استدلال تمام نیست؛

اولاً: روایات نسبت به اختلال شرائط عامه نماز اطلاق ندارد و تنها از حیث نماز در سفینه سؤال شده است؛ بلکه گاهی متعارف در نماز در سفینه، اختلال بعض شرائط عامه مثل اختلال استقرار بدن است که در این صورت این روایات دلالت اقتضا پیدا می کنند در این که این استقرار اعتبار ندارد چون به طور متعارف در مورد نماز در سفینه مختل می شود؛ لکن در نماز در سفینه چنین نیست که به طور متعارف شرط استقرار بدن مصلی مختل شود؛ البته شخصی که در کشتی سوار است همراه با حرکت کشتی این شخص هم حرکت تبعی دارد ولی این حرکت مانع نیست و علی القاعده هم مانع نبود. اما این که فرض این که کشتی دچار اضطراب شود به نحوی که بدن مصلی تکان بخورد و تعادلش از بین برود، فرض متعارفی نیست و روایت ناظر به این فرض ها نیست و تنها از حیث نماز در سفینه، ترغیب می کند؛ مثل این که کسی از نماز در حمام سؤال کند و در جواب گفته شود که «در حمام نماز بخوان» که نسبت به فرض اختلال به شرائط عامه نماز اطلاق ندارد.

ثانیاً: بر فرض این روایات مثل روایت جمیل یا موثقه یونس بن یعقوب اطلاق داشته باشد و شامل فرض اختلال به شرائط عامه نماز بشود، در مقابل آن صحیح حماد بن عیسی قرار دارد که فرمود «ان استطعتم ان تخرجوا الی الجدد فاخرجوا» که بیان می کند اگر می توانید از کشتی پیاده شوید و در ساحل نماز بخوانید این کار را انجام دهید؛ ما عرض کردیم مقتضای جمع عرفی بین صحیح حماد و روایت جمیل و موثقه یونس این است که بگوییم صحیح حماد ناظر به جایی است که اختلال در شرائط نماز رخ می دهد و در این فرض فرموده است که اگر می توانید در ساحل نماز بخوانید و لذا این صحیح حماد، اطلاق روایت جمیل یا اطلاق موثقه یونس بن یعقوب را تقیید می زند به این که اگر شما در کشتی متمکن از رعایت شرائط عامه نماز نیستید و می توانید پیاده شوید حتماً در ساحل نماز بخوانید.

مرحوم خویی در اینجا فرمودند ممکن است بحث انقلاب نسبت را بیان کنیم؛ روایت جمیل تعبیر به «صل فی السفینه أما ترضی بصلاة نوح» و صحیح حماد تعبیر به «ان استطعتم ان تخرجوا الی الجدد فاخرجوا» داشت که اگر بین این دو جمع عرفی قائل نشویم نسبت بین این دو تباین خواهد بود (روایت جمیل بیان می کند که می توانید در سفینه نماز بخوانید ولی

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۸.

روایت حماد می گوید باید از سفینه پیاده شوید و در ساحل نماز بخوانید) أما موثقه یونس بن یعقوب منشأ انقلاب نسبت بین این دو روایت می شود؛ زیرا مضمون موثقه یونس بن یعقوب چنین بود که «عن الصلاة في الفرات و ما هو اصغر منه من الانهار في السفينة فقال ان صليت فحسن و ان خرجت فحسن» و این تعبیر که «اگر از کشتی پیاده شوی و در ساحل نماز بخوانی خوب است و اگر در همان کشتی نماز بخوانی آن هم خوب است» قطعاً ناظر به جایی است که انسان می تواند شرائط عامه نماز را رعایت کند زیرا ظاهر تعبیر «ان صليت فحسن و ان خرجت فحسن» این است که فرقی بین نماز در سفینه و نماز در ساحل نیست و فقط ناظر به این است که از حیث مکان بین این دو مکان فرقی نیست و موثقه یونس نسبت به جایی که شرائط عامه نماز در سفینه مختل می شود، اطلاق ندارد و نتیجه این که موثقه یونس نماز در سفینه در جایی که شرائط عامه نماز مختل نشود را تجویز می کند. و نمی خواهیم بگوییم مفهوم دارد بلکه صرفاً می گوییم نماز در سفینه را در فرضی که شرائط عامه نماز مختل نمی شود را تجویز کرده است و لذا این موثقه اخص مطلق از صحیحہ حماد است که بیان کرد «اگر می توانید پیاده شوید و در ساحل نماز بخوانید» و صحیحہ حماد بر جایی حمل می کنیم که نماز در سفینه موجب اختلال بعض شرائط عامه نماز شود و با این حمل نسبت صحیحہ حماد با روایت جمیل از تباین به عموم و خصوص مطلق مبدل می شود؛ روایت جمیل بیان می کند «می توانید در سفینه نماز بخوانید مطلقاً ولو شرائط عامه نماز مختل شود» و صحیحہ حماد در خصوص جایی که شرائط عامه نماز مختل شود فرموده است از سفینه پیاده شده و در ساحل نماز بخوانید زیرا مقتضای تخصیص صحیحہ حماد این است که آن را این گونه معنا کنیم و در نتیجه انقلاب نسبت ایجاد می شود.

این فرمایش مرحوم خوئی، خوب است و لکن ما در اصول مبنای انقلاب نسبت را نپذیرفتیم و گرنه اصل این که روایات جواز نماز در سفینه نسبت به عفو از اخلال به شرائط عامه نماز، اطلاق ندارد فرمایش ایشان در این زمینه کاملاً متین است.

## جلسه ۸۰ (۹۸/۱۲/۱۷)

### شرط دوم مکان مصلی (قار بودن)

الثانی من شروط المكان كونه قاراً فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة<sup>۱</sup> أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلی نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلاً لا مانع و يجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال و

<sup>۱</sup> الأرجوحة چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن الاکلنگ گفته می شود. (استاد)

الاستقرار بقدر الإمكان فيدور حيثما دارت الدابة أو السفينة وإن أمكنه الاستقرار في حال القراءة والأذكار والسكوت خلالها حين الاضطراب وجب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة وإلا فهو مشكل

### بررسی شرایط استقرار بدن مصلی در سفینه

بحث راجع به نماز در کشتی در حال حرکت بود که عرض کردیم نماز در کشتی در حال حرکت با نماز در سایر وسیله های نقلیه مثل اتوبوس، قطار و هواپیما فرقی ندارد و اگر انسان بتواند شرائط نماز اختیاری مثل استقبال قبله، استقرار بدن، رکوع و سجود اختیاری و أمثال آن را رعایت کند، نماز در سفینه در حال حرکت جایز خواهد بود.

البته لازم به تذکر است که صرف تکان شدید بدن در اثنای نماز، مضر نیست و آنچه در نماز لازم است استقرار و طمأنینه بدن در حال تکبیرة الاحرام، حمد و سوره، ذکر واجب رکوع و سجود، تشهد و تسبیحات اربعه است و اگر اتفاقاً در حال انجام یکی از این موارد، دچار تکان شدید شد در صورتی که با حالت طمأنینه عمل را تکرار کند مشکلی برای نماز ایجاد نمی شود مگر این که تکان شدید آن قدر مستمر باشد که اتیان ذکر واجب در آن فتره ای که بدن، استقرار و طمأنینه پیدا می کند موجب فصل طویل شود و صورت نماز را از بین ببرد که در این صورت نماز باطل خواهد بود. اما اگر شرائط اختیاری نماز در این وسیله های نقلیه مختل بشود در این صورت در حال اختیار نمی توان در این وسایل نقلیه نماز خواند و اگر وقت سعه دارد باید قبل از سوار شدن به هواپیما یا کشتی و یا بعد از رسیدن به مقصد، نماز را با رعایت شرائط اختیاری به جا آورد.

نکته: راجع به لزوم استقرار بدن مصلی و عدم اضطراب بدن او مبانی مختلف است؛ مشهور در جمیع حالاتی که مطرح شد (تکبیرة الاحرام، قرائت، ذکر واجب رکوع و سجود، تشهد، تسبیحات اربعه) استقرار بدن را لازم می دانند؛ ولی مرحوم خوئی در أدله لفظیه آن مناقشه کرده اند و تنها دلیل را صحیحه بکر بن محمد ازدی [وَعَنْهُ، عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ - وَ أَنَا جَالِسٌ عِنْدَهُ - عَنِ الْحُورِ الْعَيْنِ، فَقَالَ لَهُ: جُعِلَتْ فِدَاكَ، أَمْ خُلِقَ مِنْ خَلْقِ الدُّنْيَا، أَوْ خُلِقَ مِنْ خَلْقِ الْجَنَّةِ؟ فَقَالَ لَهُ: «مَا أَنْتَ وَ ذَاكَ! عَلَيْكَ بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ آخِرَ مَا أَوْصَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ حَتَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ. إِيَّاكُمْ أَنْ يَسْتَخِفَّ أَحَدُكُمْ بِصَلَاتِهِ، فَلَا هُوَ إِذَا كَانَ شَابًّا أَتَمَّهَا، وَ لَا هُوَ إِذَا كَانَ شَيْخًا قَوِيَ عَلَيْهَا. وَ مَا أَشَدَّ مِنْ سَرِقَةِ الصَّلَاةِ! فَإِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا رَكَعَ فَلْيَتَمَكَّنْ، وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفِرْجْ وَ لِيَتَمَكَّنْ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفِرْجْ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَلْبَثْ حَتَّى يَسْكُنَ»<sup>۱</sup>] دانسته اند که در خصوص رکوع و سجود است و الغای خصوصیت از ذکر واجب در رکوع و سجود به بقیه ذکر های واجب مثل تشهد، تسبیحات اربعه؛ بلکه تکبیرة الاحرام و قرائت حمد و سوره، را قبول ندارند و فرموده اند که

<sup>۱</sup> قرب الإسناد (ط - الحديث)، ص: ۳۶

دلیل بر لزوم استقرار در این موارد، اجماع است که دلیل لبی است و لذا تکان خوردن بدن در وسایل نقلیه در غیر حال رکوع و سجود به این جهت که خارج از قدرمتیقن از اجماع است طبق مبنای ایشان نباید مخلّ باشد؛ مخصوصاً در کشتی که برخی از فقهاء قائل بودند که در صورتی که انسان نتواند در کشتی شرائط اختیاری را رعایت کند مهم نیست و در صورتی که نزدیک ساحل است لازم نیست از کشتی پیاده شود و روی زمین نماز بخواند.

نکته دیگر این است که: راجع به تعبیر «اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلینفرج و لیتمکن» استظهار ما بیش از این نیست که در حال ذکر واجب رکوع و سجود، انسان باید تمکن و استقرار داشته باشد و البته الغای خصوصیت از آن به بقیه حالات نماز، بحث دیگری است که ما بعید نمی دانستیم خلافاً للسیّد الخوئی؛ اما آقای سیستانی از این صحیحه بکر بن محمد استفاده بیشتری کرده و فرموده اند: ظاهر «اذا رکع فلیتمکن» این است که به مجرد این که رکوع کند شرط رکوع این است که استقرار داشته باشد تا رفع رأس از رکوع کند؛ یعنی قبل از ذکر واجب رکوع هم باید استقرارش را حفظ کند و بعد از ذکر واجب رکوع هم باید استقرارش را حفظ کند مگر آن لحظه ای که می خواهد سرش را از رکوع بردارد. یا در حال سجده، از وقتی که مواضع سبعه را روی زمین می گذارد باید بدنش را آرام نگه دارد تا وقتی که سر از سجده بر می دارد. لذا فرموده اند بعد از رفتن به سجده ولو هنوز ذکر واجب سجده را شروع نکرده باشد نمی تواند جابجا شود و نیز اگر ذکر واجب سجده تمام شود و مشغول ذکر مستحب سجده شود نیز نمی تواند در اثنای ذکر مستحب یک مقدار جابجا شود و اطلاق «اذا سجد فلینفرج و لیتمکن»، لزوم تمکن و استقرار تا آن لحظه ای که سر از سجده بر می دارد را اقتضا می کند و این شرط صحت سجود است و اگر کسی عمداً یا از روی جهل تقصیری به این شرط، اخلال وارد کند نمازش ایراد پیدا می کند.

ولی انصافاً از تعبیر «اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلیتمکن» استفاده نمی شود که از ابتدای رکوع و سجود تا انتهای رکوع و سجود، تمکن لازم است و این استفاده خارج از متفاهم عرفی این روایت است و اگر در حال ذکر واجب رکوع سجود، استقرار شرط باشد تعبیر مذکور عرفی است.

### حکم مضطرّ به نماز در وسیله نقلیه در حال حرکت

اگر شخص در تمام وقت از نماز در غیر این وسیله نقلیه که از ابتدای وقت نماز تا آخر وقت نماز در حال حرکت است، عاجز باشد (مثل این که بلیط هواپیما یا قطار در ساعتی تهیه شده که وقت نماز است و قبل یا بعد از آن نمی تواند نمازی با رعایت شرائط اختیاریه، بخواند) بحث است که اولاً کسی که مضطر به سفر نیست و یا اگر مضطر به سفر است مضطر به سفر در این

ساعت نیست آیا جایز است خودش را از نماز اختیاری عاجز کند و مثلاً هنگام اذان صبح سوار هواپیمایی شود که بعد از طلوع آفتاب به مقصد می رسد؟

این بحث، بحث مهمی است و از این بحث به مقدمات مفوته تعبیر می شود؛ یعنی مقدماتی است که اگر انسان قبل از وقت، تهیه نکند در داخل وقت از تحصیل آن عاجز است مثلاً اگر بعد از اذان، سوار این هواپیما شود دیگر نمی تواند نماز اختیاری بخواند که قطعاً جایز نیست مگر این که مضطر باشد اما اگر قبل از وقت سوار این هواپیما شود و این هواپیما از اول وقت تا آخر وقت در حال حرکت باشد سوار شدن به این هواپیما، تعجیز نفس از شرائط اختیاری نماز قبل از دخول وقت نماز است. مبنای مرحوم خوئی این بود که حتی تعجیز نفس قبل از وقت از اصل نماز هم جایز است؛ مثل این که شخصی قبل از وقت بخوابد و بداند که تا آخر وقت بیدار نمی شود؛ در صراط النجاة جلد ۱ صفحه ۶۸ از ایشان سوال کردند: «إذا استيقظ قبل دخول الفجر بمدة يسيرة خمس او عشرة دقائق مثلاً فهل يجوز له معاودة النوم اذا كان يعلم او يحتمل احتمالاً قوياً انه لا يستيقظ الا بعد خروج الوقت. الخوئی: لا يحرم ذلك و ان كان لا ينبغي ان يفعل» و در صفحه ۷۴ قیدی زده و فرموده اند: «ان لم يكن تهاونا بالصلاة فلا بأس» یعنی اگر استخفاف به نماز تلقی نشود اشکالی ندارد.

ایشان در اصول نیز در بحث واجب مشروط نظرشان این بود که انسان قبل از دخول وقت و یا قبل از حصول شرط در واجب موقت و واجب مشروط می تواند خودش را از آن عاجز کند و لذا وقتی که واجب می خواهد با دخول وقت یا حصول شرطش فعلی شود این شخص عاجز بوده و تکلیف شامل عاجز نمی شود و وقتی خطاب شامل این شخص نشد کشف نمی کنیم که ملاک ملزمی از او فوت شده است مگر این که دلیل خاصی داشته باشیم مثل دلیل وجوب تعلّم که اگر شخص قبل از وقت، مسائل این واجب را یاد نگیرد، در داخل وقت از انجام آن واجب عاجز می شود که اطلاق دلیل وجوب تعلّم کشف می کند که ملاک ملزم از این شخص فوت شده است و لذا تعلّم واجب می شود اما غیر تعلّم دلیلی بر وجوب ندارد.

لکن به نظر ما تحصیل مقدمات مفوته عقلاً لازم است و همان طور که امام قدس سره فرموده اند نزد عقلاء اگر مولا به شخصی خطاب مشروط یا موقت داشته باشد و مثلاً بگوید «ان جاءك زيد فاکرمه» و این عبد بداند که اگر الآن و قبل از مجيء زيد، مقدمات اکرام او را فراهم نکند بعد از مجيء زيد از اکرام زيد عاجز خواهد بود که اگر این عبد، تحصیل مقدمات را ترک کند عقلاء او را معذور نمی دانند. و انصافاً به نظر ما در مرتکز عقلائی تحصیل مقدمات مفوته لازم است و مؤیدش این است که در روایت صحیحیه از حضرت سؤال کردند که کسی به جایی می رود که آب برای وضوء در آنجا وجود ندارد و مجبور است تیمم کند که حضرت فرمودند «لا أرى أن يخرج إلى مكان يوبق دینه» یعنی نباید به جایی برود که دینش را به

خطر بیندازد؛ و لذا تحصیل مقدمات مفوته لازم است و نتیجه این است که اگر شخص، مضطر نیست و به حرج نمی افتد نباید سوار این هواپیمایی شود که می داند اگر سوارش شود از رعایت شرائط اختیاری نماز عاجز خواهد بود. ولی اگر مضطر بود اشکالی ندارد که نماز را با شرائط ممکن بخواند یا اگر کسی مضطر است سوار کشتی شود و نمی تواند پیاده شود و نمی تواند شرائط اختیاری نماز را رعایت کند همان مقدار از شرائط نماز را که می تواند رعایت می کند.

صاحب عروه فرموده است: «نعم مع الاضطرار و لو لضیق الوقت عن الخروج من السفينة يجب عليه حينئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الامكان فیدور حیثما دارت السفينة و ان امکنه الاستقرار فی حال القراءة و الازکار و السکوت حین الاضطراب و جب ذلك مع عدم الفصل الطویل الماحی للصورة و الا فهو مشکل»؛ البته ما متوجه نشدیم که «اگر فصل طویل ماحی صورت در آثنای عدم استقرار این مصلی، صورت بگیرد صحت نماز مشکل است» یعنی اگر این مصلی بخواهد مکث کند تا تکان شدید کشتی که موجب تکان بدن او است تمام بشود منشأ می شود که مکث طویل ماحی صورت صلات محقق شود؛ چرا صاحب عروه در این فرض فرموده اند «فهو مشکل»؟ اینجا که دیگر عرفاً نماز صدق نمی کند و این نماز، باطل است و نباید این مقدار تأخیر انداخته شود و باید با همان عدم استقرار بدن، نماز را ادامه دهد.

نسبت به استقبال قبله هم اگر بتواند استقبال قبله را تا آخر نماز، رعایت کند باید ولو با چرخیدن به سمت قبله، رعایت کند؛ أما اگر نتواند، اول نماز رو به قبله بایستد ولو در آثنای نماز از قبله منحرف شود و این مطلب در مورد سفینه در موثقه یونس بن یعقوب آمده است: **و سَأَلَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفُرَاتِ وَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهُ مِنَ الْأَنْهَارِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنَّ صَلَاتِي فَحَسَنٌ وَإِنْ خَرَجْتُ فَحَسَنٌ وَ سَأَلَهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ وَ هِيَ تَأْخُذُ شَرْقًا وَ غَرْبًا فَقَالَ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ دُرْ مَعَ السَّفِينَةِ حَيْثُ دَارَتْ بِكَ<sup>۱</sup>**: حضرت می فرماید ابتدای نماز در سفینه، روبه قبله بایستد بعد اگر سفینه منحرف شود بدن را به گونه ای قرار بده که رو به قبله باشد.

و در صحیح حلی چنین آمده است: **سَأَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَ يَصِفُ رَجْلَيْهِ - فَإِنْ دَارَتْ وَ اسْتَطَاعَ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَلْيَفْعَلْ وَ إِلَّا فَلْيَصِلْ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ وَ إِنْ أَمَكْنَهُ الْقِيَامُ فَلْيَصِلْ قَائِمًا وَ إِلَّا فَلْيَقْعُدْ ثُمَّ يَصَلِّ<sup>۲</sup>**: در این روایت هم می فرماید ابتدای نماز، رو به قبله می ایستد و اگر کشتی چرخید و این مصلی هم

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۸.

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۶.

بتواند که توجهش را به قبله حفظ کند همین کار را می کند و اگر نمی تواند اشکال ندارد و به همان شکل نماز می خواند و فقط اول نماز رو به قبله بایستد.

در بعضی از اخبار ضعیف که در فقه الرضا و مرسله هدایه صدوق و مرسله من لایحضره الفقیه است آمده است که اگر نمی تواند به سمت قبله بایستد به طرف صدر سفینه و جلوی سفینه نماز بخواند:

و إذا كنت في السفينة و حضرت الصلاة فاستقبل القبلة و صل إن أمكنك قائماً و إلا فاقعد إذا لم يتهيأ لك و صل قاعدا و إن دارت السفينة فدر معها و تحر إلى القبلة و إن عصفت الريح فلم يتهيأ لك أن تدور إلى القبلة فصل إلى صدر السفينة و لا تخرج منها إلى الشط من أجل الصلاة<sup>۱</sup>

این روایت سند سنادارد و فقه الرضا معتبر نیست و آنچه هم در من لایحضره الفقیه و هدایه نقل شده مرسله است. و لذا در مورد کسی که در اثناء نماز نمی تواند استقبال قبله را حفظ کند نیاز نیست که استقبال قبله را حفظ کند؛ بلکه به همان سمتی که نماز را شروع کرد و به سمت قبله به همان نحو بایستد و تکان نخورد و نیازی هم نیست که به سمت جلوی سفینه متوجه بشود.

## مسأله ۲۴

يجوز في حال الاختيار الصلاة في السفينة أو على الدابة الواقفتين مع إمكان مراعاة جميع الشروط من الاستقرار و الاستقبال و نحوهما بل الأقوى جوازها مع كونهما سائرتين إذا أمكن مراعاة الشروط و لو بأن يسكت حين الاضطراب عن القراءة و الذكر مع الشروط المتقدم و يدور إلى القبلة إذا انحرفتا عنها و لا تضر الحركة التبعية بتحركهما و إن كان الأحوط القصر على حال الضيق و الاضطراب

این مسأله را قبلاً توضیح دادیم که راجع به این است که در حال اختیار می شود در سفینه نماز خواند چه در حالی که سفینه ایستاده است و چه در حال حرکت، و حرکت تبعیه بدن مصلی، مضر نیست ولی اگر بدن مصلی جدای از حرکت کشتی، تکان شدید بخورد مضر است و در حال اختیار اکتفای به آن جایز نیست.

## مسأله ۲۵

لا تجوز الصلاة على صبرة الحنطة و بيدر التبن و كومة الرمل مع عدم الاستقرار و كذا ما كان مثلها.

<sup>۱</sup> الفقه - فقه الرضا، ص: ۱۴۶

صاحب عروه فرموده است: نماز بر صبره گندم و یا بیدر تن و کاه و یا کومه ای از رمل که بدن انسان روی آن مستقر نیست و دچار تکان و عدم طمأنینه می شود جایز نیست که مطلب واضحی است.

کلام واقع می شود در شرط سوم مکان مصلی که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۸۱ (۹۸/۱۲/۱۹)

### شرط دوم (قار بودن)

#### شرطیت استقرار بدن مصلی در سفینه

دو مطلب راجع به شرط دوم مکان مصلی باقی مانده است که عرض می کنیم؛

#### بررسی مبنای مرحوم خویی راجع به حکم تحصیل مقدمات مفوته

مطلب اول این است که: بنا بر نظر کسانی (همچون مرحوم خویی، مرحوم استاد و آقای سیستانی) که تحصیل مقدمات مفوته را لازم نمی دانند، جایز است انسان قبل از رسیدن وقت نماز، سوار هواپیما شود ولو می داند اگر سوار شود، در داخل وقت از اتیان به نماز اختیاری عاجز خواهد بود؛ جایز است قبل از وقت سوار هواپیما شود و خود را از نماز اختیاری در داخل وقت عاجز کند و به نماز اضطراری به نحوی که می تواند اکتفا کند؛ ولی بعد از دخول وقت حق ندارد سوار هواپیما شود.

این مطلب را که به مرحوم خویی نسبت دادیم طبق مبنای ایشان در بحث اصول است که در واجب مشروط مطرح کرده اند که قبل از حصول شرط در واجب مشروط، انسان می تواند کاری کند که از امتثال این واجب بعد از تحقق شرط آن، عاجز شود مثل نماز که مشروط به دخول وقت است و انسان می تواند قبل از دخول وقت، خود را از نماز عاجز کند زیرا قبل از دخول وقت، تکلیف فعلی نیست و عقل، انسان را ملزم به چیزی نمی داند و بعد از دخول وقت هم از امتثال واجب عاجز می باشد و تکلیف، مشروط به قدرت است و لذا خطاب تکلیف شامل او نمی شود و کاشف از این که ملاک ملزمی در حق او وجود داشته و فوت شده است وجود ندارد؛ در مثال خوابیدن قبل از دخول وقت که مکلف می داند اگر بخوابد برای نماز بیدار نمی شود نیز ایشان فتوای به جواز نوم داده اند.

لکن ایشان دو بیان دارند که با این مبنا سازگاری ندارد؛



یک بیان را در کتاب الحيض مطرح فرموده اند: «نعم، هناك مطلب آخر لكنه أجنبي عن المقام، وهو أن المرأة إذا علمت بأنّها لو لم تهَيَّ مقدّمات صلاتها قبل الوقت لم تتمكّن من تحصيلها بعد دخولها وجب عليها تحصيلها قبل دخول الوقت، إلّا أنّ ذلك يعم كلّ مكلف علم بعدم تمكّنه من الامتثال على تقدير تركه المقدّمات قبل الوقت و لا اختصاص له بالحائض بوجه. هذا كلّه فيما إذا علمت المرأة بعد دخول الوقت أنّها ستحيض في أثناها»<sup>۱</sup> زنی است که می داند به اندازه هشت رکعت بعد از اذان ظهر، حیض می شود و بعد از دخول وقت برای وضو، فرصت ندارد و اگر قبل از اذان وضو نگیرد دیگر متمکن از انجام فریضه ظهور و عصر بعد از اذان نخواهد بود؛ در این صورت باید قبل از دخول وقت وضو بگیرد. و در ادامه فرموده اند که این مطلب مختص حائض نیست.

این مطلب ایشان با مبنای جواز ترک مقدمات مفوته سازگار نیست.

بیان دوم ایشان نیز در بحث سفر به مناطق قطب بیان شده است<sup>۲</sup>: ایشان فرموده اند احتمال این که گفته شود اهای قطب تکلیفی نسبت به نماز ندارند قابل قبول نیست و همه مسلمین نسبت به نماز تکلیف دارند: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾<sup>۳</sup> و نیز در حدیث آمده است:

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۷، ص ۴۳۴.

۲ «و أما احتمال سقوط الصوم وحده أو هو مع الصلوات فهو أيضاً منافٍ لإطلاقات الأدلّة من الكتاب و السنّة الناطقة بوجوب الصلاة و كذلك الصيام لكافة الأنام عدا ما استثنى من المسافرين و المريض و نحوهما غير المنطبق على المقام، قال سبحانه و تعالى إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا، و قال سبحانه الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ، و قال تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ الْإِنِ، و قال تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ.

و النصوص المتواترة قد أطبقت على وجوبها على سبيل الإطلاق و على كلّ مكلف، كحديث بناء الإسلام على الخمس، و أنّ الصلاة بمنزلة الروح، و أنّ من صلّى خمساً كمن غسل بدنه في كلّ يوم خمساً لا يبقى فيه شيء من القذارات.

و الحاصل: أنّ وجوبها على كلّ أحد في كلّ وقت بحيث لا يسهو التفويت و التضييع بوجه من الوجوه أمرٌ مقطوع به لا تكاد تختلجه شائبة الإشكال. و من البين أنّ المكث و البقاء في أحد القطبين الخاليين عن ليل و نهار متعارف من أحد موجبات التضييع و التفويت، إذ لا تتيسّر معه الصلاة و الصيام على النهج المقرر شرعاً بعد عدم الدليل على التبعية لسائر البلدان المتعارفة حسبما عرفت. و منه تعرف أنّ مقتضى الصناعة حرمة البقاء في تلك المواطن و وجوب الهجرة إلى المناطق المتعارفة مقدّمة للإتيان بتلك الواجبات و عدم الإخلال بها.

و نظير ذلك ركوب طائرة تعادل سرعتها سرعة حركة الأرض أى تسير حولها في أربع و عشرين ساعة و كانت متّجهة من الشرق إلى الغرب، فإنّ مثل هذا المسافر لا يزال في حالة واحدة لا يرى طلوعاً للشمس و لا غروباً لها، فلو كان الإقلاع بعد ساعة من طلوع الشمس و استمرّ السير شهراً مثلاً فالوقت عنده دائماً هو ساعة بعد طلوع الشمس لا يشاهد زوالاً و لا غروباً و لا فجرًا، فلا جرم تفوته الصلوات في أوقاتها كما لا يتمكّن من أداء الصوم. و من ثمّ يحرم عليه مثل هذا السفر المستلزم لتفويت الفريضة و عدم التمكن من أدائها. و نظيره أيضاً السفر إلى كرة القمر التي يكون كلّ من نهارها و ليلها خمسة عشر يوماً و يكون مجموع الشهر فيها يوماً و ليلة، فلا يتيسّر الصوم و لا الصلوات الخمس في أوقاتها».

موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۷، ص ۴۳۴.

۳ سوره نساء، آیه ۱۰۳.

«حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ الزِّيَادِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوُشَّاءِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ فَضِيلٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: بَنَى الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْحَجِّ وَالْوَلَايَةِ وَلَمْ يُنَادَ بِشَيْءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ»<sup>۱</sup> و لذا با توجه به این که نماز مشروط به اوقات خاص است و نماز صبح باید بین الطلوعین باشد، کسی که به مناطق قطب سفر می کند این واجب را تفویت می کند و کاری می کند که دیگر نمی تواند نماز صبح بین الطلوعین را به جا بیاورد و این کار جایز نیست.

این مطلب نیز خلاف مبنای اصولی ایشان است؛ بلکه مطلب بالاتر از این است و کسی که به مناطق قطب سفر می کند شرط وجوب نماز را منعدم می کند و اگر دخول وقت شرط وجوب نباشد و صرفاً شرط واجب باشد و وجوب فعلی و واجب مشروط به دخول وقت است شبیه واجب معلق، با مبنایی که در اصول بیان کرده اید که قبل از دخول وقت، تکلیف فعلی به نماز نداریم و لذا تعجیز نفس جایز است سازگار نیست و اگر دخول وقت شرط وجوب است کسی که در قطب است اساساً شرط وجوب در حق او فعلی نمی شود و حتی اگر ما تعجیز نفس را برای کسی که بعداً تکلیف در حق او فعلی می شود را حرام بدانیم در این مورد گفته می شود که أصلاً تکلیف در حق او طبق قاعده فعلی نمی شود. مگر این که مقصود مرحوم خویی این باشد که: اگر کسی بخواهد به مدت طولانی در مناطق قطب بماند و بی نماز شود از این أدله استفاده کرده ایم که این کار صحیح نیست؛ ولی این مقصود خلاف اطلاق کلام ایشان است که حتی سفرهای کوتاه به مناطق قطبی را ممنوع کرده اند و لازمه ی فرمایش ایشان این است که تکلیف در حق همه مسلمین به نمازهای پنجگانه فعلی است و دخول وقت، شرط واجب است و شرط وجوب نیست که این حرف با مبنای اصولی ایشان که بیان کردیم سازگار نیست.

### حکم نماز نافله در سفینه

مطلب دوم این است که؛ عرض کردیم کسی که در کشتی نماز می خواند اگر نتواند استقبال قبله را رعایت کند و نمی تواند بر روی زمین در ساحل نماز بخواند، در ابتدای نماز رو به قبله نماز می خواند و بعد از این که کشتی به جهت دیگر منحرف شد و این شخص هم نمی تواند خود را به جهت قبله وفق دهد به همان نحوی که ایستاده، نماز را تمام می کند و این که در روایت آمده است که چنین شخصی به طرف صدر سفینه نماز بخواند به خاطر ضعف سند روایت قابل قبول نیست.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۱۸.

این عرض ما منافاتی ندارد با این که از روایات استفاده کنیم که در مورد نماز نافله به صورت اختیاری جایز است که انسان در کشتی متوجه جلوی سفینه شود و استقبال رأس سفینه در نماز نافله ولو با تمکّن از استقبال قبله، کافی باشد؛ مرحوم صدوق در فقیه نقل می کند: «وَسَأَلَ زُرَّارَةُ أَبَا جَعْفَرٍ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي التَّوَائِلَ فِي السَّفِينَةِ قَالَ يُصَلِّي نَحْوَ رَأْسِهَا»<sup>۱</sup> و سند صدوق به زراره صحیح است و طبق این روایت، ملتزم می شویم که حکم نافله در سفینه با حکم فریضه تفاوت دارد و در نافله، در حال اختیار نیز جایز است که انسان رو به قبله نایستد و رو به جلوی کشتی بایستد.

و صدر روایت محمد بن سنان در تهذیب موافق صحیح زراره است ولی ادامه آن متفاوت است: وَ- عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ يُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ فَلْيَجْلِسْ وَ يُصَلِّي وَ هُوَ مُسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةِ فَإِنْ دَارَتِ السَّفِينَةُ فَلْيَدِرْ مَعَ الْقِبْلَةِ إِنْ قَدَرَ عَلَى ذَلِكَ وَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ فَلْيَثْبُتْ عَلَى مَقَامِهِ وَلْيَتَحَرَّ الْقِبْلَةَ بِجُهِدِهِ وَقَالَ يُصَلِّي النَّافِلَةَ مُسْتَقْبِلَ صَدْرِ السَّفِينَةِ وَ هُوَ مُسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةِ إِذَا كَبُرَ ثُمَّ لَا يَضُرُّهُ حَيْثُ دَارَتْ.<sup>۲</sup>

جمع بین این که به صدر سفینه متوجه باشد و بین این که هنگام تکبیر الاحرام رو به قبله بایستد یک نوع غرابت دارد؛ زیرا در خیلی از اوقات جلوی کشتی رو به کعبه نبوده است مگر این که گفته شود که مراد روایت این است که موقع تکبیر الاحرام رو به قبله بایستد و در ادامه رو به جلوی کشتی قرار بگیرد و این مطلب از مختصات نماز نافله است و گرنه در نماز فریضه، دلیل بیان کرد که حتی المقدور ادامه نماز نیز باید رو به قبله باشد.

### شرط سوم از شرائط مکان مصلی

الثالث أن لا يكون معرضا لعدم إمكان الإتمام و التزلزل في البقاء إلى آخر الصلاة كالصلاة في الزحام المعرض لإبطال صلاته و كذا في معرض الريح أو المطر الشديد أو نحوها فمع عدم الاطمئنان بإمكان الإتمام لا يجوز الشروع فيها على الأحوط نعم لا يضر مجرد احتمال عروض المبطّل.

صاحب عروه فرموده است: احتیاط واجب این است که اگر انسان مطمئن نیست که می تواند در مکانی نماز را تمام کند، در آنجا نماز را شروع نکند؛ ظاهر عبارت این است که اگر نماز را با عدم اطمینان به امکان اتمام، شروع کند این نماز بنا بر احتیاط واجب باطل است.

ایشان در ادامه فرموده اند: مجرد احتمال عروض مبطل، مضرّ نیست.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۷.

۲ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۱۷۱.

مرحوم خویی فرموده اند: مقصود صاحب عروه این است که اگر احتمال عقلایی عروض مبطل بدهد اشکال دارد و احتمال عقلی که عقلایی نیست یعنی مانع از اطمینان نیست مضرّ نیست.

لکن به نظر ما احتمالاً نظر صاحب عروه این است که؛ گاهی مطمئن هستیم که امکان اتمام نماز است ولی احتمال می دهیم اتفاقاً نماز ما به خاطر حادثه ای باطل شود نه این که امکان اتمام نباشد مثل این که احتمال طرّوّ حدث بدهیم که این احتمال مضرّ نیست و آنچه مضرّ است این است که احتمال دهیم تمکّن از اتمام نماز را در این مکان نداشته باشیم نه این که تمکّن از اتمام داریم ولی حادثه ای پیش بیاید که موجب بطلان نماز ما شود.

این فرمایش صاحب عروه که فرمود: «باید در معرض عدم امکان اتمام نماز نباشد و مطمئن باشد که تمکّن از اتمام نماز است» وجهی ندارد؛ مگر کسی بگوید که در صحّت عبادت، جزم در نیت معتبر است و مقصود از جزم نیت هم جزم به وجوب و تعلّق امر به این فعل نباشد بلکه جزم داشته باشد که این عملی که انجام می دهد مصداق واجب خواهد بود و در فرضی که احتمال می دهد اتمام این نماز در این مکان، ممکن نباشد پس جازم نیست به این که این نماز به عنوان یک واجب ارتباطی مصداق مأمور به خواهد بود؛ لکن جزم در نیت به این معنا، دلیلی بر اعتبار ندارد.

بله، مرحوم نائینی فرموده اند: امثال مراتب دارد؛ مرتبه اول امثال علمی تفصیلی و مرتبه دوم امثال علمی اجمالی و مرتبه سوم امثال ظنی و مرتبه سوم امثال احتمال است؛ مثلاً اگر شخصی در سفر نمی داند که وظیفه اش نماز قصر یا تمام است در صورتی که تمکّن از تعلّم مسأله است باید تعلّم کند و اگر تعلّم صورت نگیرد و بین قصر و تمام جمع شود امثال اجمالی خواهد بود و نوبت به امثال اجمالی در فرضی است که انسان از امثال تفصیلی تمکّن نباشد. و همین طور امثال ظنی یا امثال احتمالی زمانی جایز خواهد بود که تمکّن از امثال علمی تفصیلی و امثال علمی اجمال وجود نداشته باشد.

اگر مقصود محقق نائینی این است که ما مجاز به اکتفای به امثال ظنی یا امثال احتمالی نیستیم مگر این که از امثال علمی عاجز باشیم، مطلب درستی خواهد بود و در فرضی که مسأله را نمی دانیم اگر بتوانیم بین قصر و تمام جمع کنیم، نمی توانیم به یکی از این دو نماز اکتفا کنیم ولو مصداق امثال ظنی یا احتمالی باشد؛ اما اگر مقصود ایشان این است که ما در هنگام امثال علم نداریم به این که این عمل صحیح است و به رجاء این که این عمل صحیح است به جا می آوریم و بعد سؤال می کنیم مثل این که به رجای این که وظیفه ما نماز قصر است نماز قصر می خوانیم و بعد سؤال می کنیم و متوجه می شویم که وظیفه ما قصر بوده است؛ اگر مقصود ایشان این است که خواندن نماز به قصد رجاء صحّت، صحیح نیست، وجهی ندارد و عدم صحت خلاف اطلاق أدله است و اطلاق دلیل وجود این شرط ها را نفی می کند و قصد قربت هم از ما متمسّی شده است و قصد رجاء

یکی از آنحای قصد قربت است و لذا در ما نحن فیه که در این مکان به رجای این که بتوانیم تمام کنیم نماز می خوانیم نسبت به امر مولا قصد رجاء نمی کنیم بلکه قصد امتثال امر معلوم مولا را داریم ولی نسبت به این که آیا امتثال می کنیم یا نمی کنیم، قصد رجاء داریم و با احتمال طرّوّ حدث در اثنای نماز، تفاوتی ندارد که به رجای عدم طرّوّ حدث نماز می خوانیم و به رجای امتثال است و قصد قربت هم متمشّی می شود و هیچ اشکالی ندارد.

بله، در صحیحہ ابی ایوب خزاز آمده است: سَعْدٌ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ يُجْزَى فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ فَلَا تُؤَدُّوا بِالْتَّظَنِّي وَلَيْسَ رُؤْيَةُ الْهِلَالِ أَنْ يَقُومَ عِدَّةٌ فَيَقُولَ وَاحِدٌ قَدْ رَأَيْتُهُ وَيَقُولَ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ إِذَا رَأَهُ وَاحِدٌ رَأَهُ مِائَةً وَإِذَا رَأَهُ مِائَةٌ رَأَهُ أَلْفٌ وَلَا يُجْزَى فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ عَلَةً أَقَلُّ مِنْ شَهَادَةِ خَمْسِينَ وَإِذَا كَانَتْ فِي السَّمَاءِ عَلَةً قُبِلَتْ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ يَدْخُلَانِ وَيَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ<sup>۱</sup>

می فرماید صوم شهر رمضان فریضه الاهی است و آن را با ظنّ و گمان اتیان نکنید؛ مورد این روایت صوم یوم الشک است که نمی دانیم سی شعبان است یا اول رمضان است که فرموده است با ظن و گمان به دخول ماه رمضان روزه نگیرید. ممکن است کسی از این تعلیل استفاده کند که «هر چه فریضه الاهی است امتتالش باید علمی باشد و امتثال ظنی کافی نیست» در جواب می گوئیم:

اولاً: در ما نحن فیه نسبت به تکلیف شرعی علم داریم که مکلف به نماز هستیم و نسبت به این که این عمل ما، امتثال این تکلیف معلوم است یعنی متمکّن هستیم که نماز را تمام کنیم یا نه، شک داریم که خارج از منصرف این صحیحہ است و منصرف این صحیحہ جایی است که در تکلیف شارع، شک وجود دارد و شامل جایی که شخص شروع به روزه گرفتن می کند و نمی داند می تواند این روزه را به پایان برساند یا نه، نمی شود.

ثانیاً: مفاد ابتدایی این صحیحہ این است که در فرائض الاهی احتیاط ممکن نیست؛ یعنی در موارد شک در امر، نمی توان آن امر را احتیاطاً امتثال کرد؛ در حالی که این مطلب خلاف مرتکز قطعی متشرعی است و منشأ می شود که این صحیحہ را حمل کنیم بر این که کسی با فرض شک و فرض این که امروز مشکوک است که ماه رمضان است و مشکوک است که امر به صوم رمضان دارد، قصد جزم کند و این قصد جزم او بر اساس استناد به برخی امارات ظنیه مثل قول فلک شناسان باشد و به عنوان امتثال امر جزمی آن روز را روزه بگیرد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۶۰.

این مطلب راجع به شرط سوم بود که به نظر ما این شرط صحیح نبود.

## شرط چهارم

الرابع أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه كما بين الصّفين من القتال أو تحت السقف أو الحائط المنهدم أو في المسبحة أو نحو ذلك مما هو محل للخطر على النفس.

صاحب عروه فرموده است: اگر نمازگزار در مکانی نماز بخواند که بقای در آن مکان بر او حرام است نمازش باطل خواهد بود مثل این که در مکانی بایستند که در معرض کشته شدن است یا زیر سقفی نماز بخواند که در معرض انهدام است و منشأ نابودی او می شود، در این صورت نماز او باطل خواهد بود.

برخی از محشّین عروه مثل مرحوم خویی و مرحوم امام و همین طور آقای سیستانی اشکال کرده اند که: حرمت بقاء مستلزم بطلان صلاة نیست و حق همین است؛ زیرا بر فرض قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شویم در جایی است که مرکز امر و نهی در خارج یکی باشد و ترکیب، اتّحادی باشد؛ اما در مقام، آنچه حرام است «کون فی هذا المكان» است و افعال صلاتی با «کون فی هذا المكان» متّحد نیست و لذا به نحو ترتّب می توان گفت «در این مکان نباش ولی اگر در این مکان بودی نمازت جایز است» شبیه این که شخصی در این مکان، قرائت قرآن داشته باشد که قرائت قرآن او مصداق حرام نخواهد بود و نماز در این مکان هم مثل قرائت قرآن است. لذا بقای در این مکان حرام است ولی نمازش صحیح است.

## جلسه ۸۲ (۹۸/۱۲/۲۰)

## شرط سوم از شرائط مکان مصلی

الثالث أن لا يكون معرضاً لعدم إمكان الإتمام و التزلزل في البقاء إلى آخر الصلاة كالصلاة في الزحام المعرض لإبطال صلاته و كذا في معرض الريح أو المطر الشديد أو نحوها فمع عدم الاطمئنان بإمكان الإتمام لا يجوز الشروع فيها على الأحوط نعم لا يضر مجرد احتمال عروض المبطل.

شرط سوم از شرائط مکان مصلی این بود که: «باید در جایی نماز را شروع کند که مطمئن است می تواند در آنجا نماز را تمام کند و در غیر این صورت صحت نماز محل اشکال است»

عرض کردیم: این شرط صحیح نیست و اشکال ندارد که انسان به رجاء تمکّن از اتمام نماز، این نماز را شروع کند؛ مثل این که گاهی انسان در مسجد الحرام نماز طواف را شروع می کند و به خاطر ازدحام جمعیت، مطمئن نیست که بتواند این نماز را به اتمام برساند و قصد قربت هم از او متمشّی می شود و هیچ اشکالی ندارد.

### بررسی دلیل بر شرط سوم

به صحیحہ ابی ایوب خزاز اشاره کردیم: سَعْدٌ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مُوسَى عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ إِبرَاهِيمَ بْنِ عُثْمَانَ الْخَزَّازِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ كَمْ يُجْزَى فِي رُؤْيَةِ الْهَلَالِ فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّيِّ وَ لَيْسَ رُؤْيَةُ الْهَلَالِ أَنْ يَقُومَ عِدَّةٌ فَيَقُولَ وَاحِدٌ قَدْ رَأَيْتُهُ وَيَقُولُ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ إِذَا رَأَاهُ وَاحِدٌ رَأَاهُ مِائَةً وَإِذَا رَأَاهُ مِائَةٌ رَأَاهُ أَلْفٌ وَلَا يُجْزَى فِي رُؤْيَةِ الْهَلَالِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ عَلَةً أَقَلُّ مِنْ شَهَادَةِ خَمْسِينَ وَإِذَا كَانَتْ فِي السَّمَاءِ عَلَةً قُبِلَتْ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ يَدْخُلَانِ وَيَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ<sup>۱</sup>

بیان کردیم ممکن است کسی از این روایت استفاده کند که؛ امتثال در فرائض الاهی، باید امتثال علمی تفصیلی باشد و امتثال ظنی و امتثال احتمالی در فرائض خدای متعال راه ندارد و این نمازی که انسان در این مکانی که نمی داند متمکن از اتمام است یا نه، می خواند امتثال ظنی است و علم به امتثال از ابتدا ندارد.

در جواب از استدلال به این روایت بیان کردیم که: این روایت بر مقام منطبق نیست؛ زیرا در مقام در تحقق امتثال از خودمان شک داریم و در تعلّق امر شارع شک نداریم و ظاهر این صحیحہ این است که امتثال نباید ظنی باشد یعنی اگر روزه گرفته می شود بداند که این روزه ماه رمضان است؛ در اینجا این مطلب وجود دارد و شخص می داند که این نمازی که می خواند و تمام می کند، امتثال امر به نماز فریضه است و لذا مشکلی ندارد.

و عمده اشکال به استدلال به این صحیحہ این بود که: این صحیحہ از احتیاط منع نمی کند.

در اینجا نکته ای راجع به این صحیحہ عرض می کنیم؛

در بحث اصول در بحث امتثال اجمالی گفته ایم که صحیحہ ابی ایوب خزاز تعبیر به «لاتؤدوه بالتظنی» دارد و «تظنی» در لسان العرب به معنای اتباع ظن آمده و لذا ممکن است مقصود این روایت نهی از اتباع ظن در ادای فریضه باشد و اگر کسی در یوم الشک به رجاء این که اول ماه رمضان است روزه بگیرد اتباع ظن نکرده است و اتباع ظن این است که بر اساس أمارات ظنیه غیر معتبره روزه گرفته شود مثل این که قول فلکیین را برای اثبات ماه رمضان بودن یوم الشک، مستند قرار دهد و به

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۴، ص ۱۶۰.

استناد قول این ها حکم کند که امروز، روز اول ماه رمضان است و امروز را روزه بگیرد؛ وگرنه به صرف این که کسی بخواهد احتیاط کند و از این جهت که شاید امروز، روز اول ماه رمضان باشد امروز را روزه بگیرد، مصداق اتباع ظن و اعمال ظن نیست و لذا در ادامه این صحیح آمده است: «و ليس رؤية الهلال ان يقوم عدة فيقول واحد قد رأيت و يقول الآخرون لم نره اذا رآه واحد رآه مائة و اذا رآه مائة رآه الف و لا يجزى في رؤية الهلال اذا لم يكن في السماء علة اقل من شهادة خمسين» و ظاهر این جمله ها نهی از اثبات ماه رمضان به غیر رؤیت هلال یا قیام بینة بر ثبوت هلال است و به عدم اعتبار ظن در اثبات ماه رمضان ارشاد می کند؛ نه این که از احتیاط و عمل به احتیاط و رجاء در موارد شک در ثبوت فریضه نهی کند و انصافاً نهی از احتیاط و عدم مشروعیت احتیاط از این روایت استفاده نمی شود.

### شرط چهارم

الرابع أن لا يكون مما يحرم البقاء فيه كما بين الصّفين من القتال أو تحت السقف أو الحائط المنهدم أو في المسبعة أو نحو ذلك مما هو محل للخطر على النفس.

صاحب عروه در تصویر شرط چهارم فرمودند: اگر کسی در مکانی که بودن در آن مکان حرام است و مصداق القای نفس در تهلکه است نماز بخواند نمازش باطل است.

عرض کردیم: این مطلب وجهی ندارد و همان طور که آقای سیستانی فرموده اند نماز در این مکان با نماز در مکان مغضوب تفاوت دارد؛ اگر کسی راجع به نماز در مکان مغضوب قائل به بطلان شود به خاطر اتحاد غضب با افعال نماز است (و آقای سیستانی غضب با قیام و جلوس و سجود در نماز متحد می دانستند) ولی بقای در مکانی که انسان در آن مکان در معرض خطر است عرفاً با هیچ یک از افعال نماز اتحاد ندارد و لذا وجهی ندارد که قائل به بطلان نماز شویم.

### شرط پنجم

الخامس أن لا يكون مما يحرم الوقوف و القيام و القعود عليه كما إذا كتب عليه القرآن و كذا على قبر المعصوم ع أو غيره ممن يكون الوقوف عليه هتكا لحرمة.

صاحب عروه فرموده است: شرط پنجم مکان مصلی این است که وقوف و قیام بر آن مکان حرام نباشد و لذا اگر کسی روی فرش که آیات قرآن روی آن نوشته شده است نماز بخواند، نمازش باطل است و نیز اگر کسی روی قبر معصوم یا غیر معصوم که وقوف روی آن هتک حرمت است نماز بخواند، نمازش باطل است.



مرحوم خویی فرموده اند: این شرط هم صحیح نیست؛ زیرا وقوف بر یک مکان اگر مصداق حرام باشد (مثل اینکه مصداق هتک کسی باشد که هتک او جایز نیست) دلیل نمی شود که نماز در آن مکان باطل باشد زیرا وقوف بر آن مکان با افعال صلاتیه اتحاد ندارد؛ بله، اگر بر آن مکان سجده کند می توانیم ملتزم به بطلان نماز شویم زیرا سجود بر آن مکان مصداق حرام می شود به این خاطر که در سجود، اعتماد علی المكان اخذ شده است و لذا اگر بر چیزی که اعتماد بر آن جایز نیست سجده کند، این سجده مصداق حرام بوده و باطل است؛ ولی اگر تنها وقوفش در نماز در این مکان باشد ولی موقع سجده به یک مکان دیگر می رود دیگر نمازش ایراد پیدا نمی کند.

لکن ظاهر کلام آقای سیستانی این است که: حتی اگر سجودش هم در این مکان که وقوف بر آن حرام است باشد، نمازش صحیح است زیرا این سجود مصداق حرام نیست.

به نظر ما فرمایش مرحوم خویی عرفی تر است؛ زیرا اگر اسماء مقدسه یا آیات قرآن روی فرش نوشته شده باشد و شخصی روی آن فرش سجده کند این سجده اعتماد بر آن مکان است و عرفاً هتک آن مکان است و این سجده مصداق حرام است و با سجود در مکان مغضوب فرقی ندارد و لذا هر چه در سجود در مکان مغضوب قائل بودیم در اینجا هم به همین شکل است و لذا اگر بر مکانی که وقوف بر آن حرام است سجده صورت بگیرد به نظر می رسد که این سجود، منهی عنه بوده و ترکیبش با حرام، ترکیب اتحادی بوده و منشأ بطلان نماز می شود.

### شرط ششم

السادس أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه بحسب حال المصلي فلا يجوز الصلاة في بيت سقفه نازل بحيث لا يقدر فيه على الانتصاب أو بيت يكون ضيقاً لا يمكن فيه الركوع والسجود على الوجه المعتبر نعم في الضيق والاضطرار يجوز ويجب مراعاتها بقدر الإمكان ولو دار الأمر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود إلا مومناً وفي الآخر لا يقدر عليه و يقدر عليهما جالسا فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة و في الضيق لا يبعد التخيير.

صاحب عروه فرموده است: شرط ششم از شرائط مکان مصلی این است که مکانی باشد که افعال نماز را بتوان در آن انجام داد. به نظر ما این شرط سادس در حقیقت شرط خاصی برای مکان مصلی نیست و از این باب است که ما باید نماز مأمور به را انجام بدهیم و لذا باید دنبال مکانی بگردیم که بتوانیم نماز مأمور به را در آنجا انجام دهیم و لذا مثلاً سقف آن مکان باید به حدی باشد که بتوانیم نماز را به صورت ایستاده بخوانیم و هکذا.

مطلبی که صاحب عروه اینجا مطرح کرده است و در مسأله ۱۷ قیام هم مطرح فرموده اند این است که: اگر مکانی که بتوانیم در آن قیام و رکوع و سجود اختیاری را انجام دهیم پیدا نکردیم و امر دائر باشد بین این که به مکانی برویم که فقط می توانیم قیام کنیم و امکان رکوع و سجود اختیاری نداشته باشد و بین مکانی که قادر بر رکوع و سجود اختیاری هستیم ولی قادر بر قیام نیستیم؛ صاحب عروه در هر دو جا فرموده اند که أحوط جمع است به این که یک مرتبه در مکان اول به صورت ایستاده و با ایمای به رکوع و سجود نماز بخوانیم و مرتبه دیگر نیز در مکان دوم به صورت نشسته و با رکوع و سجود اختیاری نماز بخوانیم و اگر وقت تنگ بود و امکان تکرار نماز نبود، بعید نیست که بین اختیار یک از دو مکان مخیر باشیم.

صاحب عروه در هر دو جا یکسان صحبت کرده است ولی کلام برخی از محشین عروه در این دو جا با هم فرق می کند؛ مثلاً مرحوم نائینی در اینجا فرموده اند «نشسته نماز بخواند» ولی در مسأله ۱۷ از بحث قیام فرموده اند: «أحوط این است که به صورت ایستاده با ایمای به رکوع و سجود نماز بخواند»

و همین طور امام قدس سره در حاشیه بر این مسأله فرموده اند: «در فرض ضیق وقت أحوط اختیار جلوس است» ولی در مسأله ۱۷ فرموده اند: «لایبعد لزوم اختیار الاول فی السعة فضلاً عن الضیق» یعنی بعید نیست که لازم باشد نماز ایستاده با ایماء به رکوع و سجود بخواند چه در سعه وقت که متمکن از احتیاط به تکرار نماز می باشد و چه در فرض ضیق وقت که متمکن از احتیاط نیست.

فرمایش مرحوم نائینی و مرحوم امام در این دو مسأله اختلاف دارد با این که مسأله یکی است و وجهی برای این اختلاف، احساس نمی شود.

## بررسی اقوال در تراحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری

این بحث، بحث مهمی است از این جهت که کسانی هستند که نمی توانند بین قیام و رکوع و سجود جمع کنند؛ یا باید ایستاده و با ایمای به رکوع و سجود نماز بخوانند و یا نشسته و با رکوع و سجود اختیاری نماز بخوانند که باید وظیفه این شخص مشخص شود؛ در این مسأله سه قول است؛

### قول اول (تعین قیام)

قول اول قولی است که صاحب حدائق به فقهاء نسبت داده و فرموده است اجماع بر این قول است که باید نماز را ایستاده با اشاره به رکوع و سجود بخواند.

## قول دوم (تعیّن رکوع و سجود اختیاری)

قول دوم قولی است که کاشف اللثام و صاحب جواهر و محقق همدانی و مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی اختیار کرده و فرموده اند: وظیفه این شخص این است که نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری بخواند.

## قول سوم (تخیر)

قول سوم هم تخیر است که صاحب جامع المقاصد محقق کرکی احتمال این مطلب را داده و مرحوم خوئی صریحاً در هر دو مسأله چه در مسأله اینجا چه در مسأله ۱۷ قیام اختیار نموده اند.

## وجه قول اول

برای قول به تعین قیام با ایمای به رکوع و سجود، وجوهی ممکن است بیان شود؛

## وجه اول (تقدیم اُسبِقِ زمانی در تراحم)

وجه اول این است که: بین وجوب قیام و وجوب رکوع و سجود تراحم وجود دارد و یکی از مرجحات باب تراحم سبق زمانی است؛ اگر یکی از دو واجب اُسبِقِ زماناً بر دیگری باشد طبق نظر برخی باید اُسبِقِ زماناً را مقدم کنیم؛ مثلاً اگر روزه دو روز پشت سر هم در ماه رمضان برای شخصی مقدور نباشد متعین است که روز اول را روزه بگیرد و روز دوم را افطار کند به این خاطر که صوم روز اول سبق زمانی بر صوم روز دوم دارد. در اینجا هم گفته می شود که وجوب قیام با وجوب رکوع و سجود اختیاری تراحم دارد و قیام به خاطر سبق زمانی مقدم خواهد شد.

و ظاهراً منشأ اینکه مرحوم نائینی در مسأله ۱۷ بحث قیام، فرموده است «احتیاط واجب صلات قائماً با ایمای به رکوع و سجود است» همین تقدیم به ملاک سبق زمانی بوده است.

## مناقشه

جواب از این وجه این است که:

اولاً: بارها عرض کرده ایم که بین واجبات ضمنیه‌ی یک واجب ارتباطی تراحمی مطرح نیست؛ مثلاً اگر از جمع بین دو جزء یا دو شرط نسبت به واجب واحد عاجز شدیم نمی توانیم قواعد تراحم را اعمال کنیم و مقتضای قاعده این است که به خاطر عجز از مرکب تام، تکلیف ساقط باشد ولی به خاطر دلیل ثانوی «الصلاة لاتسقط بحال» تکلیف ساقط نشده و یک تکلیف به

نماز ناقص خواهیم داشت و اطلاق دلیل جزئیت در هر جزء، اقتضای جزئیت تعیینیه برای آن جزء را دارد و لذا اطلاق دو دلیل با هم تعارض و تساقط می کنند و مقتضای قاعده این است که بعد از تعارض و تساقط، برائت از جزئیت تعیینیه این جزء و برائت از جزئیت تعیینیه جزء دیگر، جاری کنیم که نتیجه آن تخییر می شود.

در اینجا نیز مقتضای قاعده اولیه این بود که به خاطر عجز از جمع بین قیام و رکوع و سجود، تکلیف به نماز ساقط باشد ولی دلیل «الصلاة لا تستقط بحال» بیان می کند تکلیف به نماز ولو به نحو ناقص باقی است؛ حال اطلاق جزئیت قیام «اذا قوی فلیقم» قیام را در این نماز به صورت تعیینی واجب می داند و اطلاق دلیل «ارکع و اسجد» رکوع و سجود که ظاهر در رکوع و سجود اختیاری است (نه سجود و رکوع ایمائی) را واجب تعیینی در این نماز می داند و لذا بین این دو خطاب تعارض و تساقط رخ می دهد و نتیجه برائت از جزئیت تعیینیه هر کدام، تخییر خواهد بود و همین مطلب منشأ فتوای مرحوم خویی به تخییر است.

ثانیا: بر فرض ما طبق مسلک مشهور عمل کنیم و در اجزاء و شرائط یک واجب واحد هم قواعد تراحم را اعمال کنیم؛ گفته می شود سبق زمانی در صورتی مرجح است که متاخر زماناً اهم نباشد در حالی که در محل بحث، رکوع و سجود اهم از قیام است؛ «عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ أَثْلَاثٌ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ<sup>۱</sup>»، رکوع و سجود از قیام اهم است و لذا در صحیحه ابن سنان فرموده است: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَاهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ<sup>۲</sup>»؛ یعنی خدای متعال در نماز، رکوع و سجود را فرض قرار داده است و قرائت فریضه نیست و اگر انسان نتوانست در نماز حمد و سوره بخواند، تکلیفش ساقط است و نوبت به تسبیح می رسد و تعبیر «ان الله فرض في الصلاة الركوع و السجود» دلیل بر اهم بودن رکوع و سجود بر بقیه واجبات مثل قیام است. و ظاهراً منشأ این که محقق نائینی در مسأله‌ی ما نحن فيه فرموده اند «لا یبعد تعین الثانی» که نماز را نشسته و با رکوع و سجود اختیاری بخواند این است که تراحم را قبول دارند ولی رکوع و سجود را اهم از قیام دانسته و مقدم می دانند. و لذا این وجه اول برای قول به «تعین قیام مع الایماء الی الركوع و السجود» تمام نشد. ان شاء الله بقیه وجوه در جلسه آینده مطرح خواهد شد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۷۳.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۰.

**جلسه ۸۳ (۹۸/۱۲/۲۱)****شرائط مکان مصلی****شرط ششم**

السادس أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه بحسب حال المصلی فلا يجوز الصلاة في بيت سقفه نازل بحيث لا يقدر فيه على الانتصاب أو بيت يكون ضيقاً لا يمكن فيه الركوع و السجود على الوجه المعتبر نعم في الضيق و الاضطرار يجوز و يجب مراعاتها بقدر الإمكان و لو دار الأمر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع و السجود إلا مومناً و في الآخر لا يقدر عليه و يقدر عليهما جالسا فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة و في الضيق لا يبعد التخيير.

بحث در فرمایش صاحب عروه بود که فرمودند: اگر مکانی که بتوانیم در آن قیام و رکوع و سجود اختیاری را انجام دهیم پیدا نکردیم و امر دائر باشد بین این که به مکانی برویم که فقط می توانیم قیام کنیم و امکان رکوع و سجود اختیاری نباشد و باید ایماً به رکوع و سجود کنیم و بین مکانی که قادر بر رکوع و سجود اختیاری هستیم ولی قادر بر قیام نیستیم و باید نشسته نماز بخوانیم؛ ایشان فرمودند اگر در سعه وقت است و امکان احتیاط به تکرار نماز در هر دو مکان باشد احتیاط واجب این است که نماز را تکرار کند و اگر وقت ضیق بود یا امکان تکرار نماز در هر دو مکان نبود، بعید نیست که مخیر است در هر کدام از این دو مکان نماز بخواند.

**بررسی اقوال در تراحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری**

عرض کردیم در این مسأله سه قول مطرح است؛

**قول اول (تعین قیام)**

قول اول این است که: واجب است نماز ایستاده با ایماً به رکوع و سجود را اختیار کند و این نماز حتی با فرض تمکن از تکرار، مجزی است.

**قول دوم (تعین رکوع و سجود اختیاری)**

قول دوم این است که: واجب است نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری بخواند.

## قول سوم (تخیر)

قول سوم این است که: حتّی در سعه وقت مخیر است و این قول سوم قول مرحوم خوئی بود.

## وجه قول سوم

وجه قول به تخیر این است که؛ در واجب ارتباطی واحد مثل نماز، اگر انسان از جمع بین دو جزء یا دو شرط آن متمکّن نبود، نظر صحیح این است که به قواعد تراحم رجوع نمی شود زیرا تراحم در دو تکلیف استقلالی است و در اینجا تنها یک تکلیف به نماز داریم و اگر دلیل ثانوی «الصلاة لا تسقط بحال» نمی بود بیان می کردیم که به خاطر عجز از نماز تام، تکلیف ساقط است ولی به خاطر این دلیل ثانوی متوجّه می شویم که این شخص در این حال مکلف به نماز ناقص است و اطلاق دلیل «يجب القيام في الصلاة» اقتضا می کند که قیام، شرط تعیینی باشد و لذا با اطلاق دلیل «يجب الركوع الاختياري، يجب السجود الاختياري في الصلاة» که اقتضا می کند در این نماز، رکوع و سجود اختیاری واجب باشد، تعارض می کند و چون امکان جعل شرطیت تعیینیه برای قیام و جزئیّت تعیینیه برای رکوع و سجود اختیاری نسبت به مکلف در این حال وجود ندارد تنافی در این دو خطاب و تعارض بین دو خطاب رخ می دهد و بعد از تساقط به أصل برائت از شرطیت تعیینی قیام و برائت از جزئیّت تعیینی رکوع و سجود اختیاری رجوع می کنیم و نتیجه تخیر خواهد بود.

این مبنا به نظر ما صحیح است و اگر قرینه خاصه ای بر تقدیم قیام یا بر تقدیم رکوع و سجود اختیاری نباشد مقتضای صنعت همین قول به تخیر است.

## وجه قول اول (تعیّن نماز ایستاده)

در رابطه با قول به تعیّن نماز ایستاده وجوهی ذکر شده است:

## وجه اول (تقدیم اسبق زمانی در تراحم)

یک وجه این بود که: در فرض عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط نماز باید قواعد تراحم اعمال شود که نظر مشهور از جمله محقق نائینی است و یکی از مرجّحات باب تراحم، سبق زمانی است و ابتدای نماز زمان امتثال قیام است که زمانش اسبق از زمان امتثال به رکوع و سجود است.

## مناقشه

ما در جواب این وجه بیان کردیم؛

اولاً: ما در فرض عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط واجب ارتباطی مثل نماز، جریان قواعد تراحم را قبول نداریم. ثانیاً: اگر هم قبول کنیم که قواعد باب تراحم جاری می شود به نظر ما سبق زمانی مرجح باب تراحم نیست.

### وجه دوم (اطلاق صحیحہ جمیل)

وجه دوم این است که: در صحیحہ جمیل آمده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ مَا حَدُّ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي قَاعِدًا فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكُ وَيُحْرَجُ وَلَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَلَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ<sup>۱</sup>. معیار را در این صحیحہ این قرار داد که هر کسی قادر بر قیام است واجب است قیام کند و این روایت اطلاق دارد و شامل فرضی که متمکن از رکوع و سجود اختیاری نباشد و با اشاره نماز بخواند، می شود.

### مناقشه

جواب از استدلال به صحیحہ جمیل این است:

اولاً: این صحیحہ در مقام بیان حدّ کسی است که وظیفه او از قیام به جلوس منتقل می شود که می فرماید معیار انتقال وظیفه از قیام به جلوس مطلق مرض نیست بلکه ناتوانی از قیام است و تا از قیام ناتوان نشود این مریض باید به صورت ایستاده نماز بخواند و ناظر به این فرض ها (که مثلاً بین قیام و رکوع و سجود اختیاری تراحم شده است) نیست و تنها حدّ مرضی که موجب انتقال وظیفه از قیام به جلوس در نماز است را بیان می کند. ثانیاً: اطلاق «إذا قوی فلیقم» با اطلاق امر به رکوع و سجود تعارض می کند؛ همان طور که دلیل وجوب قیام اطلاق دارد دلیل وجوب رکوع و سجود اختیاری (ارکعوا و اسجدوا) نیز اطلاق دارد

### وجه سوم (أدله خاصه)

آقای سیستانی فرموده اند: برای قول به تعین قیام می توانیم به أدله دیگری تمسک کنیم و لذا ایشان به عنوان وجه سوم به أدله خاصه بر تعین اختیار نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود، تمسک کرده اند و بر اساس آن فتوا داده اند که اگر امر مکلف دائر بین نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود و بین نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری در نماز نشسته، باشد متعین است که نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود بخواند. أدله‌ی خاصه ای که ایشان ذکر می کنند را بیان می کنیم؛

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.

**۱- صحیحہ علی بن یقظین**

دلیل اول صحیحہ علی بن یقظین است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْظِينَ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْظِينَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يَصْلِي فِيهَا وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٍّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَنَى ظَهْرَهُ<sup>۱</sup>.

علی بن یقظین می فرماید که از امام کاظم علیه السلام سؤال کردم که شخصی سوار کشتی شده است و نمی توان نماز ایستاده بخواند و در کشتی قادر بر قیام نیست آیا در کشتی در حالی که نشسته است نماز بخواند و در نماز نشسته یا ایمای به سجود کند و یا اگر می تواند سجده کند؟ حضرت فرمودند: نه، در نماز ولو با حالت انحنای ظهرش بایستد و اگر راست نمی تواند بایستد به صورت منحنی بایستد.

آقای سیستانی فرموده اند: اطلاق «يقوم و ان حنى ظهره» شامل جایی که این شخص متمکن از سجود اختیاری در حال قیام نباشد نیز می شود زیرا سائل فرض کرده است که چه بسا در حال قیام هم متمکن از سجود نباشد و تعبیر به «یومیٍّ أو یسجد» کرده است و لذا در حال قیام هم یک فرض این است که متمکن از سجود نباشد و با این حال حضرت فرمودند نماز ایستاده بخواند که اطلاقش اقتضا می کند که ولو با ایمای به سجود به صورت ایستاده نماز می خواند. و هر چند این روایت در رابطه با سجود است ولی بین رکوع و سجود فرقی نیست و نکته واحد است. و لذا نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود بر نماز نشسته ولو با رکوع و سجود اختیاری مقدم است.

**۲- صحیحہ حلبی**

دلیل دوم ایشان صحیحہ حلبی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ يَوْمِيٌّ بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَأَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ<sup>۲</sup>.

در روایت از مریض در صورتی که نتواند بایستد و نتواند سجده کند؟ حضرت فرمودند به سجده اشاره می کند. در این روایت در ابتدا دو احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که مریض نه قادر بر قیام و نه قادر بر سجود است و لذا وظیفه اش این است که بنشیند و برای سجده ایماء کند. احتمال دوم این است که مریض قادر بر جمع بین قیام و سجود با هم

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۵۵.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۰.



نیست و طبق این احتمال دوم استدلال به این روایت تمام است و حضرت اختیار کرده اند که این شخص با ایماي به سجود قیام کند.

و احتمال دوم از احتمال اول، أرجح است زیرا اگر فرض در روایت این بود که این شخص نه بر قیام و نه بر سجود قادر نیست مناسب بود حضرت در جواب بفرمایند «یجلس و یومئ برأسه» در حالی که حضرت اشاره ای به جلوس نکرده اند و این مطلب، مرجح احتمال دوم است و استدلال به این روایت تمام است.

### ۳- مقتضای مفاد برخی روایات

دلیل سوم ایشان روایاتی است که مفادش این است که قادر بر قیام در نماز، قیام می کند و اگر قادر بر قیام نیست نشسته نماز می خواند؛ که مقتضای این روایات این است که قیام بر جلوس مقدم است.

محقق همدانی فرموده اند: ظاهر روایات که بیان می کند «کسی که قادر بر قیام است نماز ایستاده بخواند» قیام متعارف است که مشتمل بر رکوع و سجود اختیاری است در حالی که فرض محل بحث جایی است که اگر این شخص قیام کند دیگر قادر بر رکوع و سجود اختیاری نیست و لذا روایات از این فرض، منصرف است.

آقای سیستانی در جواب فرموده اند: قیام متعارف، قیامی نیست که مشتمل بر رکوع و سجود اختیاری است و در روایت راجع به شخصی که عریاناً نماز می خواند تعبیر «یصلی قائماً مومیا إلی الركوع و السجود» بیان شده است و لذا قیام متعارف،

منصرف به قیام مشتمل بر رکوع و سجود اختیاری نیست و امام علیه السلام در این روایات به طور مطلق می فرمایند هر کس می تواند بایستد و نماز بخواند و اگر نمی تواند بنشیند و این روایات مطلق است و یک فرض آن جایی است که می تواند قیام

کند ولی متمکن از رکوع و سجود اختیاری نیست و اطلاق روایات این فرض را شامل می شود؛ مخصوصاً این که برخی از

روایات در مورد کسی است که سوار بر کشتی است و متعارف است که انسان نتواند رکوع و سجود اختیاری را انجام دهد به

این خاطر که در حال قیام نمی تواند تعادل خود را حفظ کند و لذا اطلاق این روایات محکم است و این روایات در مقام بیان

وظیفه مؤمنین بوده است و الغای خطاب مطلق در مقام بیان وظیفه مؤمنین و این که بگوییم مراد ما کسی است که می تواند در

حال قیام، رکوع و سجود اختیاری را انجام دهد، مستهجن است؛ اگر روایات در مقام تعلیم احکام کلیه به أصحاب می بود که

در مقام تعلّم فقه بودند ممکن بود بگوییم که اطلاق قابل تقیید است؛ لکن چنین نیست و این روایات در مقام بیان وظیفه مردم

و در مقام افتاء است و لذا اطلاق آن عرفاً قابل تقیید نیست و نمی توان بر جایی حمل کرد که شخص قادر بر قیام با رکوع و

سجود اختیاری است.

## ۴- صحیحہ حماد بن عثمان

دلیل چهارم ایشان صحیحہ حماد بن عثمان است: عَلِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّهُ سُئِلَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ فَإِذَا دَارَتْ فَاسْتَطَاعَ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَلْيَفْعَلْ وَإِلَّا فَلْيُصَلِّ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ قَالَ فَإِنْ أَمَكَّنَهُ الْقِيَامُ فَلْيُصَلِّ قَائِمًا وَإِلَّا فَلْيَقْعُدْ ثُمَّ لْيُصَلِّ<sup>۱</sup>.

متعارف راجع به نماز در سفینه این است که انسان ایماءً نماز می خواند (بلکه در برخی روایات تعبیر «مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي السَّفِينَةِ إِيْمَاءً»<sup>۲</sup> آمده است) و اگر با رکوع و سجود اختیاری نماز بخواند تعادلش به هم می خورد و به زمین می افتد و امکان غرق شدن او است و لذا این روایت دلالت قوی دارد بر این که اگر شخص بتواند در کشتی بایستد نماز را ایستاده می خواند ولو به این که برای رکوع و سجود، ایماء کند. این محصل کلام آقای سیستانی است برای اثبات این مطلب که در فرض محل بحث، نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود متعین است.

## مناقشه

به نظر ما این استدلال هایی که آقای سیستانی بیان فرموده اند قابل مناقشه است:

## ۱- مناقشه در استدلال به صحیحہ علی بن یقطين

اما استدلال ایشان به صحیحہ علی بن یقطين [فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيٍّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَوْ يَصَلِّي فِيهَا وَهُوَ جَالِسٌ يَوْمِيٌّ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَإِنْ حَنِ ظَهْرُهُ<sup>۳</sup>] صحیح نیست؛ زیرا در این روایت فرض نشده است که اگر این شخص نماز را ایستاده بخواند به رکوع و سجود ایماء می کند ولی اگر نشسته نماز بخواند رکوع و سجود اختیاری به جا می آورد بلکه فرض روایت این است که این شخص نمی تواند قیام کامل و با اقامه صلب انجام دهد و سؤال این است که «آیا بنشیند و نماز بخواند و نماز نشسته او گاهی همراه با ایمای به رکوع و سجود است و گاهی همراه با رکوع و سجود اختیاری است؟» که حضرت فرموده اند «بایستد ولو با حالت انحناء» ولی این که امر دائر باشد بین این که در حال ایستاده ایمای به رکوع و سجود کند و بین این که

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۷.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۵۵.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۵۵.

در حال نشسته رکوع و سجود اختیاری انجام دهد، این فرض در این روایت مطرح نیست و این روایت ناظر به این جهت است که سؤال می شود کسی در کشتی سوار شده است و نمی تواند قیام کامل کند آیا جایز است نماز نشسته بخواند؟ حال در نماز نشسته ایمای به رکوع و سجود می کند یا رکوع و سجود اختیاری انجام می دهد بر اساس آنچه توانایی دارد؟ که حضرت فرموده اند نوبت به جلوس نمی رسد و با حالت انحناء قائماً نماز می خواند و فرض غیر متعارف محل بحث که در حال ایستادن نمی تواند بنشیند و سجده کند ولی در حال نشستن می تواند سجده کند این حالت غیر متعارف ملحوظ در این روایت نیست و چنین فرضی فرض غیر متعارفی است که به ذهن افراد نمی آید و لذا اصلاً اطلاق روایت شامل این فرض نمی شود. و بر فرض اطلاق این روایت شامل فرض محل بحث شود در مقابل نیز اطلاق دلیل وجوب رکوع و سجود نیز اقتضا می کند که شخصی که متمکن از رکوع و سجود است رکوع و سجود اختیاری را انجام دهد و لذا اطلاق این روایت با اطلاق دلیل وجوب رکوع و سجود تعارض می کند.

و این که آقای سیستانی فرموده اند «متعارف در کسی که سوار بر کشتی می شود این است که نماز ایستاده او با ایمای به رکوع و سجود باشد» را متوجه نمی شویم: بله، شاید در قایق های کوچک این گونه باشد بلکه در چنین قایق هایی اصل ایستادن خطرناک است؛ اما در کشتی مخصوصاً کشتی های بزرگ که بارهای سنگین را حمل می کند چگونه می توان گفت که متعارف در کشتی در مورد کسی که نماز ایستاده می خواند این است که متمکن از رکوع و سجود اختیاری نیست. و لذا استدلال ایشان به صحیحہ علی بن یقطين ناتمام است.

## ۲- مناقشه در استدلال به صحیحہ حلبی

و اما استدلال ایشان به صحیحہ حلبی [عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَالسُّجُودَ قَالَ يُؤْمِي بِرَأْسِهِ إِيْمَاءً وَأَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ] نیز تمام نیست: زیرا انصافاً ظاهر صحیحہ این است که این شخص نه تمام قیام و نه تمام جلوس را ندارد و گرنه تعبیر می کرد «اذا لم يستطع القيام والسجود معاً» یا «اذا لم يستطع أن يجمع بين القيام والسجود» و لذا تعبیر به این که «مریضی که نمی تواند بایستد و سجده کند» لاًقل ظهور در این که قادر بر قیام به تنهایی و قادر بر سجود به تنهایی می باشد و قادر بر جمع بین این دو نیست، ندارد.

أما این که فرمودند «اگر راوی فرض کرده است که قادر بر قیام و قادر بر سجود نیست چرا حضرت به این شخص فرمودند که جلوس کنند»؛ جواب این کلام این است که حضرت به وضوح مطلب واگذار کرده اند و واضح است که وقتی شخصی نمی تواند بایستد می نشیند أما این که نمی تواند سجده کند واضح نبوده است که باید چه کاری انجام دهد که حضرت بیان می کنند که بدل اضطراری سجود، ایماء است و لذا انصافاً این صحیحی حلبی ظهوری در فرمایش ایشان ندارد.

أما استدلال ایشان به روایاتی که مفادش این است که قادر بر قیام در نماز وظیفه اش قیام است که ایشان فرمودند اطلاق روایات بیان می کند که ولو در حال قیام، متمکّن از رکوع و سجود اختیاری نباشد را در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۸۴ (۹۸/۱۲/۲۴)

### شرائط مکان مصلی

#### شرط ششم

السادس أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه بحسب حال المصلی فلا يجوز الصلاة في بيت سقفه نازل بحيث لا يقدر فيه على الانتصاب أو بيت يكون ضيقاً لا يمكن فيه الركوع والسجود على الوجه المعتبر نعم في الضيق والاضطرار يجوز ويجب مراعاتها بقدر الإمكان و لو دار الأمر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود إلا مومناً و في الآخر لا يقدر عليه و يقدر عليهما جالسا فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة و في الضيق لا يبعد التخيير.

### بررسی أقوال در تراحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری

#### وجوه قول اول (تعین نماز ایستاده)

بحث راجع به دوران امر بین نماز ایستاده با ایماهی به رکوع و سجود و بین نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری بود؛ یک مورد این فرض جایی بود که شخص مکانی نداشته باشد که در آن هم بتواند بایستد و هم بتواند رکوع و سجود اختیاری را انجام دهد مثل این که دو مکان در اختیار داشته باشد و در یک مکان، سقف کوتاه باشد و امکان رکوع و سجود اختیاری در حال نشستن وجود داشته باشد و در مکان دیگر، سقف مرتفع باشد و تحرک و رکوع و سجود اختیاری در آن ممکن نباشد.

مورد دیگر این فرض جایی است که شخص، مشکل جسمی داشته باشد به گونه ای که اگر برای سجده بنشیند دیگر نمی تواند برای رکعات بعدی قیام کند.

برخی مثل آقای سیستانی فرمودند: وظیفه این شخص این است که ایستاده و با ایمای به رکوع و سجود نماز بخواند و البته اگر رکوع را نیز می تواند به صورت اختیاری انجام دهد چنین می کند و تنها در سجود برای سجود، ایماء می کند.

### وجه سوم (أدله خاصه)

ایشان به روایات خاصه استدلال کردند و دو روایت را مطرح کرده و جواب دادیم.

### ۳- مقتضای مفاد برخی روایات

دلیل سوم ایشان مجموعه روایاتی است که مفادش این است که شخص قادر بر قیام باید نماز را ایستاده بخواند؛ ایشان فرموده اند مقتضای این روایات این است که نماز ایستاده ولو با ایمای به رکوع و سجود، مقدم بر نماز نشسته ولو با رکوع و سجود اختیاری است.

### مناقشه

به نظر ما این استدلال هم ناتمام است؛ زیرا روایاتی که مفادش این باشد که «کسی که می تواند ایستاده نماز بخواند باید ایستاده نماز بخواند و نشسته نماز نخواند» به نحوی که در مقام قابل استدلال باشد نداریم؛

در صحیحہ ابی حمزہ از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده است: **عَلَيْ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَقُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِسًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ الَّذِي يَكُونُ أَوْعَفَّ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا؛** می فرماید انسان سالم گاهی ایستاده و گاهی نشسته نماز می خواند و مریض نشسته نماز می خواند و نیز بر پهلوی نماز می خواند در صورتی که حالش از مریضی که نشسته نماز می خواند بدتر باشد.

از این روایت استفاده نمی شود که در تراحم بین نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود و بین نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری، نماز ایستاده ایمائی مقدم است؛ این روایت راجع به انسان مریض فرموده است که نشسته نماز می خواند و انسان سالم هم گاهی نما ایستاده و گاهی نشسته می خواند و أصلاً اطلاقی نسبت به فرض محل بحث ندارد که دلالت کند نماز باید در این فرض ایستاده خوانده شود.

روایت دیگر مرسله صدوق است؛ وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمَرِيضُ يُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّي جَالِسًا فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّي عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّي عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْسَرِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ اسْتَلْقَى وَ أَوْمَأَ إِيْمَاءً وَ جَعَلَ وَجْهَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَ جَعَلَ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ<sup>۱</sup> شخص مریض به صورت ایستاده نماز می خواند و اگر نتواند به صورت نشسته نماز می خواند. اولاً: این روایت راجع به شخص مریض است که تا می تواند باید ایستاده نماز بخواند و اگر نمی تواند نوبت به نماز نشسته می رسد؛ ظاهر روایت این است که مراد از نماز ایستاده، نماز ایستاده متعارف است و این که ایشان فرموده است انسانی که لباس ندارد در جایی که امن از ناظر محترم وجود دارد به صورت عربانی و ایستاده نماز می خواند و برای رکوع و سجود ایماء می کند، متعارف نیست؛ اگر نگوییم ظاهر «بصلی المریض قائماً» این است که نماز ایستاده متعارف مد نظر است لا اقل این است که روایت ظاهر در این است که مریضی که توانایی بر قیام دارد قیام می کند ولی اگر نمی تواند قیام کند نماز نشسته می خواند و ناظر به فرضی که می تواند قیام کند ولی نمی تواند رکوع و سجود را در حال قیام انجام دهد، نیست و تنها ظاهر به شرط قیام و شرط جلوس است که شرط قیام چه موقع ساقط می شود یعنی شرط قیام من حیث هو هو را لحاظ می کند و مقارناتش مثل این که رکوع و سجود اختیاری در حق او مختل شود را لحاظ نمی کند؛ و می فرماید مریض تا می تواند بایستد و اگر نتوانست بنشیند.

خلاصه این که اگر نگوییم این روایت منصرف به نماز ایستاده متعارف است که همراه با رکوع و سجود اختیاری است لا اقل ناظر به اختلال واجبات دیگر در حال قیام (مثل اختلال رکوع و سجود اختیاری) نیست؛ علاوه بر این که روایت مرسله است و اعتباری ندارد.

به هر حال اطلاق روایت معتبره ای پیدا نکردیم که بخواهد این مطلب را بیان کند که «شخصی که می تواند ایستاده بخواند به طور مطلق نماز ایستاده بر نماز نشسته مقدم است» و از این جهت هم اطلاق داشته باشد که ولو سایر واجبات مثل رکوع و سجود اختیاری اختلال پیدا کند این حکم ثابت است.

ثانیاً: بر فرض این روایات که بیان می کند «المریض یصلی قائماً فان لم یستطع یصلی جالساً» اطلاق داشته باشد که بتوانیم به اطلاق آن برای فرضی که نمی تواند رکوع و سجود اختیاری را در حال قیام انجام بدهد، تمسک کنیم، این اطلاق با اطلاق امر به رکوع و سجود «ارکعوا و اسجدوا» که ظاهرش رکوع و سجود اختیاری است (و رکوع و سجود ایمائی عرفاً رکوع و سجود نیست) تعارض می کند.

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۳۶۲.

## ۴- صحیحہ حماد بن عثمان

دلیل چهارم ایشان صحیحہ حماد بن عثمان است: عَلِيُّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّهُ سُئِلَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ فَإِذَا دَارَتْ فَاسْتَطَاعَ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَلْيَفْعَلْ وَإِلَّا فَلْيُصَلِّ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ قَالَ فَإِنْ أَمَكَّنَهُ الْقِيَامُ فَلْيُصَلِّ قَائِمًا وَإِلَّا فَلْيَقْعُدْ ثُمَّ لْيُصَلِّ.<sup>۱</sup>

حضرت در مورد نماز در سفینه فرمودند: اگر می تواند ایستاده نماز بخواند و اگر نمی تواند بایستد به صورت نشسته نماز بخواند.

آقای سیستانی فرمودند متعارف در مورد نماز در سفینه این است که انسان به رکوع و سجود ایماء کند و به همین جهت در روایت آمده است «مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي السَّفِينَةِ إِيْمَاءٌ»<sup>۲</sup>

## مناقشه

این استدلال هم ناتمام است؛ این که در روایت آمده است «الصلاة في السفينة إيماء» ظاهرش این است که ناظر به فرضی است که اگر شخص، رکوع و سجود کند توازنش در کشتی به هم می خورد و ممکن است کشتی غرق شود و از این جهت فرموده اند نماز در کشتی به شکل ایماء است. و این حکم اختصاصی به این که در حال ایستاده باشد یا نشسته باشد ندارد و فرض نکرده است که اگر بنشیند نماز با رکوع و سجود اختیاری به جا می آورد ولی اگر بایستد باید برای رکوع و سجود، ایماء کند؛ خیلی اوقات کشتی نسبتاً بزرگ است و شخص هم می تواند بایستد و هم رکوع و سجود اختیاری کند و لذا در برخی روایات راجع به نماز در کشتی آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ يَزِيدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ هَارُونَ بْنِ حَمْزَةَ الْغَنَوِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِذَا كَانَتْ مُحْمَلَةً ثَقِيلَةً إِذَا قُمْتَ فِيهَا لَمْ تَحْرُكْ فَصَلِّ قَائِمًا وَإِنْ كَانَتْ خَفِيفَةً تَكْفًا فَصَلِّ قَاعِدًا»<sup>۳</sup> یعنی اگر کشتی سنگین است و مثلاً در آن باری قرار داده شده است و سنگین شده است باید ایستاده نماز خوانده شود و وقتی کشتی تکان نمی خورد و می تواند ایستاده نماز بخواند رکوع و سجود اختیاری هم می تواند انجام

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۷.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۵۵.

۳ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۴۲.

دهد؛ ولی اگر سبک است و در صورت ایستادن ممکن است کشتی منحرف شود و خطرناک باشد در این صورت نشسته نماز بخواند.

لذا در مورد این صحیحہ حماد هم این را عرض می کنیم که فرموده است «راجع به نماز در کشتی اگر بتواند بایستد باید ایستاده نماز بخواند» و در صورتی که کشتی سنگین باشد که می تواند ایستاده نماز بخواند عادتاً رکوع و سجود اختیاری را هم می تواند انجام دهد و اگر کشتی سبک است نماز نشسته می خواند و چه بسا حتی حرکت به رکوع و سجود هم در این حال مشکل ساز باشد و باید برای رکوع و سجود ایماء کند.

به هر حال می خواهیم از این روایت در خصوص فرض محل بحث (یعنی دوران امر بین نماز ایستاده با ایما به رکوع و سجود و بین نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری) می خواهیم تقدم نماز ایستاده را استفاده کنیم که انصافاً اشکال دارد و اگر اطلاق این روایت این را بیان کند با اطلاق امر به رکوع و سجود تعارض می کند.

#### ۵- صحیحہ معاویہ بن عمار

الْحُسَيْنُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ تَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِوَجْهِكَ ثُمَّ تُصَلِّي كَيْفَ دَارَتْ تُصَلِّي قَائِمًا فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَصَلِّ جَالِسًا يَجْمَعُ الصَّلَاةَ فِيهَا إِنْ أَرَادَ وَيُصَلِّي عَلَى الْقِيرِ وَالْقَفْرِ وَيَسْجُدُ عَلَيْهِ<sup>۱</sup>.

ایشان در تقریب استدلال می فرمایند: اطلاق این روایت راجع به فرضی که امر در کشتی دائر بین نماز ایستاده با ایما به رکوع و سجود و بین نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری باشد، بیان می کند که ایستاده نماز خوانده شود و اگر نمی تواند بایستد به صورت نشسته نماز می خواند.

#### مناقشه

بیان کردیم که متفاهم عرفی از این روایت این است که در صورتی کشتی به خاطر سبک بودن، در فرض ایستادن تکان می خورد بنشینند ولی اگر کشتی سنگین است بایستد؛ عادتاً کسی که در کشتی که استحکام دارد و سنگین است می ایستد متمکن از رکوع و سجود اختیاری نیز می باشد؛ این که بگوییم متعارف این است که اگر بایستیم باید برای رکوع و سجود ایماء کنیم و اگر بنشینیم می توانیم رکوع و سجود اختیاری انجام دهیم، صحیح نیست و چنین فرضی متعارف نیست و اولاً از روایت ولو به اطلاقی استفاده نمی شود که نماز ایستاده با ایما به رکوع و سجود بر نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری، مقدم است

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۵.



زیرا عادتاً کسی که می تواند در کشتی سنگین بایستد و دچار اضطراب نمی شود متمکن از رکوع و سجود هم خواهد بود. و ثانیاً بر فرض هم اطلاق داشته باشد با اطلاق امر به رکوع و سجود که منصرف به رکوع و سجود اختیاری است، تعارض می کند.

پس أدله ای که ایشان برای تعیین نماز ایستاده با ایماي به رکوع و سجود ذکر فرموده اند، تمام نیست.

## قول دوم (تعیّن رکوع و سجود اختیاری)

قول دوم این بود که: واجب است نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری بخواند.

## وجه قول دوم

### (تقدیم رکوع و سجود اختیاری از باب اهم بودن)

دلیل این قول این است که فرض مذکور تراحم است و از یک طرف قیام در نماز واجب است و از طرف رکوع و سجود واجب است و رکوع و سجود از قیام اهم است که این اهمیّت از روایات فهمیده می شود: «عَلَىٰ بْنِ إِبرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثٌ ثَلَاثٌ طَهُورٌ وَ ثَلَاثٌ رُكُوعٌ وَ ثَلَاثٌ سُجُودٌ»<sup>۱</sup> و نیز در صحیحہ عبد الله بن سنان آمده است: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ لَا تَرَىٰ لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَاءَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ»<sup>۲</sup>

### (سنت بودن قیام و فریضه بودن رکوع و سجود)

گفته می شود که رکوع و سجود فریضه است ولی قیام فریضه نیست و در قرآن نیامده است که قیام در نماز متعیّن است و یکی از مرجّحات باب تراحم این است که اگر بین فریضه و سنت تراحم باشد فریضه مقدم است یعنی موردی که در قرآن آمده است بر موردی که در روایات آمده است مقدم می شود.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۷۳.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۰.

## مناقشه

به نظر ما این استدلال هم تمام نیست؛ عرض کردیم که در واجبات ضمنیه یعنی اجزاء و شرائط یک واجب ارتباطی تراحم فرض نمی شود و اگر از جمع بین دو جزء یا دو شرط انسان عاجز شود باب تعارض خواهد بود و لذا نوبت به بحث از مرجحات باب تراحم نمی رسد. علاوه بر این که اهمیت رکوع و سجود از قیام روشن نیست و این که گفته اند رکوع و سجود فریضه است و قیام سنت است صحیح نیست و قیام نیز فریضه است زیرا در همان صحیحه ابی حمزه چنین فرمود «عَلَيْ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمَزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمْ قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِمًا وَ قُعُودًا الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِسًا وَ عَلَى جُنُوبِهِمُ الَّذِي يَكُونُ أضعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِسًا»<sup>۱</sup>

و لذا به نظر ما طبق صناعت همان طور که مرحوم خویی فرموده اند کسی که از جمع بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری عاجز است مقتضای قاعده این است که مخیر بین این دو است زیرا دلیل شرطیت قیام با دلیل جزئیت رکوع و سجود تعارض و تساقط می کنند و ما احتمال این که مکلف مخیر بین این دو نماز باشد را می دهیم و با برائت از وجوب تعیینی هر کدام، تخییر ثابت می شود.

البته بنا بر نظر مشهور که در دوران امر بین تعیین و تخییر، احتیاط را لازم می دانند مقتضای قاعده این است که بین دو نماز جمع کرده و یک نماز ایستاده با ایماي به رکوع و سجود و یک نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری بخوانیم. لکن طبق مبنای صحیح که برائت از تعیین بدون معارض جاری می شود تخییر ثابت خواهد شد.

این که صاحب عروه در فرض سعه وقت، احتیاط واجب کرد که دو نماز خوانده شود ولی در ضیق وقت فرمودند تخییر بعید نیست با توجه به این که مبنای ایشان در واجبات ضمنیه که از جمع بین دو جزء یا دو شرط نماز، عاجز می شویم، این است که مشمول قواعد تراحم است، وجه این که ایشان قواعد تراحم را اعمال نکرده اند روشن نیست؛ وقتی اهمیت قیام بر رکوع و سجود یا بر عکس روشن نبود، مقتضای قاعده در باب تراحم تخییر است و لذا این که ایشان قائل شدند که أحوط وجوب جمع بین دو نماز است برای ما روشن نیست.

مطلب دیگر راجع به فرمایش صاحب عروه است که فرمود «در ضیق بعید نیست بین ایستاده خواندن نماز با ایماي به رکوع و سجود در مکانی که ایستاده نماز می خواند و بین نشسته خواندن نماز با رکوع و سجود اختیاری در مکانی که نشسته نماز می خواند مخیر باشد»

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۴۱۱.

برخی از محشّین عروه فرموده اند احتیاط واجب این است که بعداً نمازش را قضا کند و البته به این خاطر که فرصت است بعداً نمازش را به طور اختیاری قضا می کند.

این مطلب مبتنی بر این است که بگوییم حال که در داخل وقت احتیاط به جمع بین دو نماز لازم بود و این شخص متمکن از جمع بین دو نماز به خاطر ضیق وقت نبود، شک در امتثال تکلیف دارد و لذا باید طبق قاعده اشتغال بعداً نماز را قضا کند؛ لکن چون ما معتقدیم که قضا به امر جدید است و موضوع آن فوت فریضه است با شک در وجوب قضا ایجاد می شود و برائت جاری می شود.

ان شاء الله در جلسه آینده راجع به شرط هفتم از شرائط مکان مصلی صحبت خواهیم کرد.

## جلسه ۸۵ (۹۸/۱۲/۲۵)

### شرائط مکان مصلی

#### شرط ششم

السادس أن يكون مما يمكن أداء الأفعال فيه بحسب حال المصلی فلا يجوز الصلاة في بيت سقفه نازل بحيث لا يقدر فيه على الانتصاب أو بيت يكون ضيقاً لا يمكن فيه الركوع والسجود على الوجه المعتبر نعم في الضيق والاضطرار يجوز ويجب مراعاتها بقدر الإمكان و لو دار الأمر بين مكانين في أحدهما قادر على القيام لكن لا يقدر على الركوع والسجود إلا مومناً و في الآخر لا يقدر عليه و يقدر عليهما جالسا فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة و في الضيق لا يبعد التخيير.

### بررسی اقوال در تراحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری

#### قول سوم (تخییر)

بحث راجع به این بود که: اگر مکلف نتواند در نماز بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری جمع کند و آمرش دائر باشد که یا نماز ایستاده با ایما یا به رکوع و سجود بخواند و یا نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری بخواند؛ مختار ما همان طور که مرحوم خوئی فرموده اند این بود که بین این دو مخیر است.

## وجه قول سوم

وجه تخییر این است که بین دلیل وجوب قیام در نماز و دلیل وجوب رکوع و سجود اختیاری تعارض رخ می دهد و مورد، مورد تعارض است و مورد تراحم - آنچنان که مشهور می پندارند - نیست؛ زیرا عرض کردیم که تراحم بین دو تکلیف استقلالی است که مکلف از جمع بین امتثال آن دو عاجز است و لذا اگر هیچکدام از دیگری اهم نبود، در امتثال یکی از این دو مخیر خواهد بود؛ ولی در فرضی که مکلف از جمع بین دو جزء یا دو شرط از واجب ارتباطی عاجز است مقتضای قاعده اولیه این است که تکلیف ساقط شود زیرا تکلیف واحد است و هر تکلیفی مشروط به قدرت است و زمانی که از امتثال این تکلیف به مرکب تام عاجز شویم مقتضای قاعده سقوط تکلیف است و یا لااقل عقلاً در ترک امتثال آن، معذور خواهیم بود؛ لکن به خاطر این که دلیل ثانوی بیان کرده است که نماز با عجز از واجبات غیر رکنیه آن و یا عجز از ارکان اختیاری آن، ساقط نمی شود.

و بحث نماز با مثال صوم متفاوت است زیرا در صوم چنین دلیل ثانوی نداریم و لذا اگر از اجتناب از دو مفطر عاجز شویم (یعنی یا باید مرتکب اکل شویم و یا باید مرتکب شرب شویم) تکلیف به صوم ساقط خواهد بود و اکل و شرب را می توانیم مرتکب شویم و صوم را ترک کنیم ولی شارع در نماز برای فرض عجز از واجب غیر رکنی یا برای فرض عجز از رکن اختیاری بدل اضطراری قرار داده است و به نماز ناقص که فاقد واجب غیر رکنی یا فاقد رکن اختیاری است اکتفاء کرده است کما این که این مطلب از مجموع أدله استفاده می شود و امر مکلفی که از جمع بین قیام و بین رکوع و سجود عاجز است بدتر از حال مکلفی نیست که هم از قیام و هم از رکوع و سجود عاجز است که شارع او را طبق روایات مکلف به نماز خوابیده یا ایامی به رکوع و سجود کرده است و لذا یقیناً این شخصی که قادر بر جمع بین قیام و بین رکوع و سجود نیست مکلف به نماز ناقص است و تکلیف به نماز از او ساقط نشده است.

به این مطلب توجه شود که: نیازی نیست که خطابی به عنوان «الصلاة لا تسقط بحال» داشته باشیم که ما قبلاً وجود همچون خطابی را منکر شدیم و مهم این است که ما از مجموع خطابات استفاده کردیم که اگر کسی از جامع رکن - اعم از اختیاری و غیر اختیاری - عاجز باشد مثل کسی که از طهارت از حدث اعم از طهارت مائیه و طهارت ترابیه عاجز است نسبت به چنین شخصی دلیل نداریم که مکلف به نماز بدون طهارت است؛ اما نسبت به کسی که از واجب غیر رکنی - مثل قرائت - عاجز است و یا از رکن اختیاری - مثل قیام و رکوع - عاجز است، قطعاً مکلف به نماز اضطراری است و این مطلب را از صحیح ابن سنان نیز استفاده کردیم: «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ

مِنْ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَالسُّجُودَ أَلَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَاءَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَيُسَبِّحَ وَيُصَلِّيَ<sup>۱</sup>»

یعنی آنچه در نماز فریضه است رکوع و سجود است و شاهدش این است که کسی که از قرائت عاجز است تکلیف او ساقط نمی شود؛ یعنی کسی که از جامع رکوع و سجود - اعم از اختیاری و ایمائی - عاجز است تکلیف به نماز راجع به او ساقط می شود و این مطلب مفاد این صحیح است و لکن نیازی به این صحیح نیست و از مجموع أدله این مطلب استفاده شده است. به هر حال؛ بعد از این که دلیل بیان کرده است که عاجز از جمع بین قیام و بین رکوع و سجود، باید نماز ناقص بخواند اطلاق دلیل وجوب قیام، قیام را شرط تعیینی در این حال معرفی می کند و اطلاق دلیل وجوب رکوع و سجود (که ظاهر در رکوع و سجود اختیاری است) رکوع و سجود را واجب تعیینی در این نماز معرفی می کند و جمع بین هر دو ممکن نیست زیرا مستلزم تکلیف به غیر مقدور است و لذا بین این دو خطاب تعارض رخ می دهد و بعد از تعارض و تساقط به این دلیل که احتمال تخییر می دهیم که بر مکلف نماز با یکی از این دو حالت واجب باشد (یعنی نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود و یا نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری) با برائت از وجوب تعیینی قیام و وجوب تعیینی رکوع و سجود، تخییر ثابت می شود.

### شرط هفتم

السابع أن لا يكون متقدماً على قبر معصوم ولا مساوياً له مع عدم الحائل المانع الرافع لسوء الأدب على الأحوط ولا يكتفى في الحائل الشبائیک والصندوق الشريف و ثوبه.

شرط هفتم این است که: بنا بر احتیاط واجب، نمازگزار متقدم بر قبر معصوم یا محاذی قبر معصوم قرار نگیرد مگر این که حائلی بین نمازگزار و بین قبر شریف باشد که عرفاً رافع سوء أدب باشد ولی در صدق حائل، ضریح مطهر که به صورت شبکه است و یا صندوق و ثوب موجود بر قبر شریف کفایت نمی کند.

### حرمت تقدّم نمازگزار بر قبر معصوم

راجع به این مسأله باید عرض کنیم که؛ ظاهراً اولین کسی که قائل به حرمت نماز در مکانی جلوتر از قبر معصوم علیه السلام شده است شیخ بهایی در حبل المتین است؛ البته برخی مثل مرحوم مجلسی و صاحب حدائق از ایشان تبعیت کرده اند ولی این مطلب در بین قدماء مطرح نبوده است.

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۱۰.

## دلیل حرمت

مستند قول به حرمت برخی از روایات است که اهم آن روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب نقل کرده است: رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَمِيرِيُّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْفَقِيهِ عَ أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ قُبُورَ الْأَيَّامَةِ عَ هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى الْقَبْرِ أَمْ لَا وَ هَلْ يَجُوزُ لِمَنْ صَلَّى عِنْدَ قُبُورِهِمْ أَنْ يَقُومَ وَرَاءَ الْقَبْرِ وَ يَجْعَلَ الْقَبْرَ قِبْلَةً وَ يَقُومَ عِنْدَ رَأْسِهِ وَ رِجْلَيْهِ وَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَتَقَدَّمَ الْقَبْرِ وَ يُصَلِّيَ وَ يَجْعَلُهُ خَلْفَهُ أَمْ لَا فَأَجَابَ عَ وَ قَرَأْتُ التَّوْقِيعَ وَ مِنْهُ نَسَخْتُ أَمَّا السُّجُودُ عَلَى الْقَبْرِ فَلَا يَجُوزُ فِي نَافِلَةٍ وَ لَا فَرِيضَةٍ وَ لَا زِيَارَةٍ بَلْ يَضَعُ خَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَى الْقَبْرِ وَ أَمَّا الصَّلَاةُ فَإِنَّهَا خَلْفَهُ يَجْعَلُهُ الْأَمَامَ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِأَنَّ الْإِمَامَ لَا يَتَقَدَّمُ وَ يُصَلِّيَ عَنْ يَمِينِهِ وَ شِمَالِهِ.<sup>۱</sup>

در این روایت محمد بن عبدالله حمیری از سه مطلب سؤال کرده است و بیان کرده است که به فقیه (که ظاهراً حضرت حجت علیه السلام است) نامه نوشتم و از ایشان سه سؤال پرسیدم؛ سؤال اول این بود که آیا سجده بر قبر امام علیه السلام جایز است یا نه؟ سؤال دوم این است که کسی که در کنار قبر امام علیه السلام نماز می خواند جایز است پشت قبر نماز بخواند به نحوی که قبر قبله او شود؟ سؤال سوم این است که جایز است جلوتر از قبر نماز بخواند به نحوی که قبر شریف پشت سر او واقع شود؟ حضرت در جواب فرمودند که سجده بر قبر جایز نیست و گونه راست خود را بر روی قبر بگذارد. و اگر می خواهد نماز بخواند پشت سر قبر قرار بگیرد که قبر جلوی او قرار بگیرد و نباید بر امام پیشی جست و تقدّم یافت. لذا نماز خواندن جلوی قبر شریف جایز نیست بلکه برخی فرموده اند که از این روایت استفاده می شود که نماز محاذی قبر شریف نیز جایز نیست که این مطلب را بعداً توضیح خواهیم داد.

## بررسی سندی

دو اشکال به سند این روایت بیان شده است؛

## مناقشه اول

اشکال اول این است که: شیخ طوسی این حدیث را از محمد بن أحمد بن داود نقل می کند و در مشیخه تهذیب طریقی به این شخص ذکر نکرده است و لذا طریقی شیخ ره به کتاب محمد بن أحمد بن داود مجهول است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۸.

**جواب اول از مناقشه**

در جواب از این اشکال گفته شده است؛ ولو شیخ ره در مشیخه سندی به محمد بن أحمد بن داود ذکر نکرده است ولی خود ایشان ذکر کرده است که طرق مفصله را در فهرست ذکر می کنیم و لذا ایشان در مشیخه حدود ۳۴ مورد را ذکر کرده است در حالی که در فهرست موارد بیشتری و از جمله طریق به محمد بن أحمد بن داود قمی را در فهرست ذکر کرده است: محمد بن أحمد بن داود القمی یکنی أبا الحسن، له كتب منها كتاب المزار الكبير [کبیر حسن، و کتاب الذخائر الذی جمعه کتاب حسن، و کتاب الممدوحین و المذمومین، و غیر ذلک، أخبرنا بکتابه و روایاته جماعة منهم الشيخ المفید رحمه الله و الحسین بن عبید الله و أحمد بن عبدون کلهم عنه.<sup>۱</sup>

**اشکال اول در جواب اول**

مرحوم برجودی به این جواب اشکال کرده و فرموده اند: سند مشیخه روایات تهذیب را از ارسال خارج می کند ولی سند فهرست روایات تهذیب را از ارسال خارج نمی کند؛ زیرا فهرست برای اخراج روایات تهذیب از ارسال نوشته نشده است ولی مشیخه برای اخراج روایات تهذیب از ارسال نوشته شده است و شیخ طوسی در مشیخه فرموده است که این طرق را ذکر می کنیم تا این روایات از ارسال خارج شود.

باید بررسی کنیم که مقصود مرحوم برجودی از این اشکال چیست؟

به نظر ما مقصود ایشان از این اشکال می تواند این مطلب باشد که تعبیر «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» ظهور ندارد در این که می خواهد به تفصیل کتاب ها و روایات شخص، سند ذکر کند؛ بلکه این سند از باب تیمن و تبرک بوده است؛ مثلاً همین محمد بن أحمد بن داود قمی به شاگردان خود گفته است که «أجزت لکن أن ترووا جميع کتبی و روایاتی» بدون این که به شاگردان خود کتابی تحویل دهد و شاگردان ایشان نیز به شاگردان خود به همین شکل اجازه داده اند؛ ولی این مطلب نسبت به مشیخه تهذیب جاری نیست زیرا در شیخ ره در مشیخه بیان می کند که ما سندها و طرق را ذکر می کنیم تا روایات از ارسال خارج شوند و با ذکر طریق تیمنی و تبرکی عام، حدیث از ارسال خارج نمی شود ولی این قرینه در فهرست وجود ندارد. و مرحوم شهید ثانی فرموده است که اکثر اجازات علماء از باب تیمن و تبرک بوده است و ما نیز این مطلب را مفصل بحث کرده ایم و قرائنی ذکر کرده ایم که بسیاری از اجازات علماء به نحو تیمن و تبرک بوده است و فهرست هم از این مطلب مستثنا نیست.

<sup>۱</sup> الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۳۶.

**اشکال دوم در جواب اول**

اشکال دوم - که ممکن است مقصود مرحوم بروجردی باشد - این است که: «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» معلوم نیست که به معنای «روایات این شخص» باشد و شاید به این معنا باشد: «کتاب های این شخص و روایات این شخص از کتب اساتید خودش» و شاهد بر این احتمال این است که در فهرست تعبیر «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» را در مورد أصحاب أئمه که معمولاً احادیث آن ها از أئمه بدون واسطه است، ذکر نکرده است و لذا تعبیر «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» در مورد محمد بن أحمد بن داود قمی به این معنا است که «خبر از کتب ایشان و خبر از کتب اساتید ایشان که ایشان طریق به آن کتب بوده است» و لذا باید ببینیم که حدیثی را که شیخ طوسی نقل می کند از کتاب محمد بن أحمد بن داود نقل می کند که مشمول «أخبرنا بکتبه» شود یا نه؟ و این مطلب نیاز به اثبات دارد.

**مناقشه دوم**

اشکال دوم که به سند این روایت ذکر شده است این است که: ظاهر «کتبت إلى الفقيه» امام کاظم علیه السلام است زیرا برخی گفته اند که تعبیر «فقيه» ظهور در امام کاظم علیه السلام دارد و از القاب ایشان بوده است و حمیری نمی تواند خودش نویسنده نامه به امام کاظم علیه السلام باشد زیرا زمان حمیری معاصر با زمان غیبت صغری بوده است و لذا سند مشتمل بر سقط خواهد بود؛ مرحوم خوبی این اشکال را پذیرفته و فرموده است «الانصاف أن هذه المناقشة فی محلها» چون یا «الفقيه» ظهور در امام کاظم علیه السلام دارد و یا مجمل است و در صورت اجمال نیز احتمال ارسال در این روایت مانع از استدلال به آن خواهد بود و شاهد بر این که مراد از «الفقيه» امام کاظم علیه السلام است این است که در روایت بیان می کند «فأجاب و قرأت التوقيع و منه نسخت»؛ اگر مکاتبه بین حمیری و بین امام حجت علیه السلام می بود خود حمیری صاحب توقيع می بود و دیگر معنا نداشت که تعبیر مذکور را بیان کند. مؤید دیگر این است که مکاتبات حمیری با امام حجت علیه السلام در کتاب الغیبه شیخ طوسی یا در کتاب احتجاج ذکر شده است و این روایت جزء آن روایات نیست و لذا مرحوم خوبی این اشکال سندی را پذیرفته اند.

**نظر آقای سیستانی راجع به مناقشه اول و دوم**

آقای سیستانی راجع به اشکال اول فرموده اند: به نظر ما ظاهر نقل شیخ این است که از کتاب أحمد بن محمد بن داود نقل کرده است و لذا از این حیث، اشکالی در سند وجود ندارد؛ زیرا شیخ طوسی در ترجمه محمد بن أحمد بن داود قمی می فرماید: «له کتب منها کتاب المزار الکبیر حسن» که تعبیر به «حسن» نشانگر این است که شیخ طوسی کتاب مزار را دیده است



و پیش ایشان بوده است و البته در مشیخه سند خود را به این کتاب ذکر نکرده است به این خاطر که علماء به سند روایات زیارات اهمیت زیادی نمی دادند و در أدله روایات زیارات تسامح می کردند و لذا شیخ طوسی مصباح المتہجدّ که کتاب دعا و زیارت است را به صورت مرسل نقل می کند.

مهم این است که شیخ طوسی در فهرست به کتاب ابن داود قمی از طریق شیخ مفید، أحمد بن عبدون و حسین بن عبد الله سند صحیح دارد و در تہذیب نیز فرموده است که به هرکسی بدأ سند کند به این معنا است که از کتاب او نقل می کند و فرض این است که کتاب ابن داود قمی نزد شیخ طوسی بوده است.

بله، گاهی شیخ طوسی به کسی بدأ سند می کند که ممکن است کتابش نزد شیخ طوسی نبوده باشد ولی به نقل دیگران اعتماد کرده است؛ مثلاً کافی به سند خود از زرعه از سماعه، حدیثی را نقل کرده است؛ شیخ در تہذیب به زرعه بدأ سند کرده است لکن ابن به آن معنا نیست که شیخ کتاب زرعه را دیده باشد بلکه کتاب زرعه نزد شیخ طوسی موجود نبوده و ایشان به نقل کافی اعتماد کرده است؛ ولی کتاب مزار ابن داود قمی با قرائنی که بیان کردیم نزد شیخ طوسی بوده است و لذا از کتاب او نقل کرده و کتاب هم به سند صحیح به ایشان رسیده است و لذا اشکال اول وارد نیست.

آقای سیستانی راجع به اشکال دوم فرموده اند: این که مراد از «الفقیه» امام کاظم علیه السلام باشد را قبول نداریم و این اشکال محقق همدانی که مرحوم خویی نیز به تبع بیان کرده اند، وارد نیست؛ لکن با این که مراد از «الفقیه» امام حجتّ علیه السلام است، ظهوری ندارد که جواب هم از امام حجتّ علیه السلام باشد و شاید جواب از فقہایی بوده که در اطراف حسین بن روح بوده اند و مسائل ساده را آن ها جواب می دادند با قرائنی که مطرح می شود.

و ان شاء الله در جلسه آینده راجع به این مطلب بحث خواهیم کرد.

## جلسه ۸۶ (۹۸/۱۲/۲۶)

### شرط ہفتم

السابع أن لا يكون متقدما على قبر معصوم و لا مساويا له مع عدم الحائل المانع الرافع لسوء الأدب على الأحوط و لا يكفى في الحائل الشبائيك و الصندوق الشريف و ثوبه.

## حرمت تقدّم نماز گزار بر قبر معصوم

بحث راجع به روایاتی بود که به آن ها استناد شده بود بر این که نماز گزار نباید جلوتر از قبر معصوم علیه السلام بایستد و نماز بخواند.

### دلیل حرمت

اولین روایت، روایتی بود که شیخ طوسی در تهذیب از محمد بن أحمد بن داود (که از أجلاء أصحاب است و نجاشی در حق او گفته است: «محمد بن أحمد بن داود بن علی: أبو الحسن شیخ هذه الطائفة و عالمها، و شیخ القمیین فی وقته و فقیههم حکمی أبو عبد الله الحسین بن عبید الله أنه لم ير أحدا أحفظ منه، و لا أفقه و لا أعرَف بالحديث<sup>۱</sup>») از پدرش أحمد بن داود قمی (که نجاشی راجع به او گفته است: «أحمد بن داود بن علی القمی: أخو شیخنا الفقیه القمی، کان ثقة ثقة، کثیر الحديث، صحب أبا الحسن علی بن الحسین بن بابویه و له کتاب نوادر<sup>۲</sup>» و نیز شیخ در حق او گفته است: «أحمد بن داود بن علی: أبو الحسین القمی، کان ثقة کثیر الحديث و صحب علی بن الحسین بن بابویه و له کتاب النوادر کثیر الفوائد أخبرنا به الحسین بن عبید الله عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود عن أبيه<sup>۳</sup>») نقل می کند:

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَمِيرِيُّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْفَقِيهِ عَ أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ قُبُورَ الْأَئِمَّةِ عَ هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى الْقَبْرِ أَمْ لَا وَ هَلْ يَجُوزُ لِمَنْ صَلَّى عِنْدَ قُبُورِهِمْ أَنْ يَقُومَ وَرَاءَ الْقَبْرِ وَ يَجْعَلَ الْقَبْرَ قِبْلَةً وَ يَقُومَ عِنْدَ رَأْسِهِ وَ رِجْلَيْهِ وَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَتَقَدَّمَ الْقَبْرَ وَ يُصَلِّيَ وَ يَجْعَلَهُ خَلْفَهُ أَمْ لَا فَأَجَابَ عَ وَ قَرَأْتُ التَّوْقِيعَ وَ مِنْهُ نَسَخْتُ أَمَّا السُّجُودُ عَلَى الْقَبْرِ فَلَا يَجُوزُ فِي نَافِلَةٍ وَ لَا فَرِيضَةٍ وَ لَا زِيَارَةٍ بَلْ يَضَعُ خَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَى الْقَبْرِ وَ أَمَّا الصَّلَاةُ فَإِنَّهَا خَلْفَهُ يَجْعَلُهُ الْأَمَامَ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِأَنَّ الْأَمَامَ لَا يَتَقَدَّمُ وَ يُصَلِّيَ عَنْ يَمِينِهِ وَ شِمَالِهِ<sup>۴</sup>.

محمد بن عبدالله حمیری در ضمن نامه به امام عصر سلام الله علیه از جواز تقدم بر قبر معصوم و نماز جلوتر از قبر معصوم سؤال می کند که امام علیه السلام در جواب نامه نوشتند که نباید جلوتر از قبر امام علیه السلام نماز بخواند ولی نماز خواندن در کنار قبر امام علیه السلام و مساوی قبر حضرت اشکال ندارد.

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۳۸۴.

۲ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۹۵.

۳ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۹.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۲۸.

**بررسی سندی**

دو اشکال راجع به سند این روایت مطرح شد؛

**مناقشه اول**

اشکال اول این بود که: شیخ طوسی در مشیخه تهذیب سند خود را به کتاب محمد بن أحمد بن داود قمی ذکر نکرده است. در جواب گفته اند: شیخ طوسی در فهرست سندش را ذکر کرده و سندش صحیح است.

**جواب اول از مناقشه اول**

مرحوم بروجردی در اشکال به این جواب فرمودند: این مقدار کافی نیست زیرا شیخ طوسی در مشیخه فرموده است که ما این طرق را ذکر می کنیم تا روایات از ارسال خارج شود ولی در فهرست چنین مطلبی نفرموده است. راجع به این فرمایش مرحوم آقای بروجردی دو احتمال می دهیم:

احتمال اول این است که؛ مقصود ایشان این باشد که ممکن است سند فهرست از باب تیمن و تبرک باشد و این اشکالی است که بارها مطرح کرده ایم و خلاصه اشکال این است که وقتی در کتاب فهرست تتبع می شود قرائنی پیدا می شود که تعبیر مکرر شیخ طوسی در فهرست راجع به افراد مختلف یعنی تعبیر «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» نمی تواند طریق به تفصیل کتب و روایات افراد باشد؛ زیرا در موارد متعددی قرینه وجود دارد که تمام این کتاب ها به دست شیخ طوسی نرسیده است و اطلاعی بر آن ها نداشته است و در عین حال تعبیر «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» را بیان می کند و اگر معنای «أخبرنا بجميع کتبه و روایاته» این باشد که ما از این طریق به تمام کتب این شخص، بلکه به نسخه معتبره از این کتب و تمام روایات این شخص سند داریم دیگر این تعبیر که همه کتاب های او به دست ما نرسیده است معنا پیدا نمی کند؛ مثلاً ایشان در ترجمه محمد بن ابی عمیر می فرماید: «له مصنفات کثیرة و ذکر ابن بطّة ان له اربع و تسعين کتابا» [محمد بن ابی عمیر یکنی أبا أحمد، من موالی الأزد، و اسم ابی عمیر زیاد، و کان من أوثق الناس عند الخاصة و العامة، و أنسکهم نسکا، و أروعهم و أعبدهم، و قد ذکره الجاحظ فی کتابه فی فخر قحطان علی عدنان بهذه الصفة التي وصفناه و ذکر أنه کان أوحداً واحداً أهل زمانه فی الأشياء كلها، و أدرك من الأئمة علیهم السلام ثلاثة أبا إبراهیم موسی علیہ السلام، و لم یرو عنه و أدرك الرضا علیہ السلام، و روی عنه و الجواد علیہ السلام، و روی عنه أحمد بن محمد بن عیسی کتب مائة رجل من رجال الصادق علیہ السلام، و له مصنفات کثیرة، و ذکر ابن بطّة أن له أربعة و تسعين کتابا منها کتاب النوادر کبیر حسن و کتاب الاستطاعة و الأفاعیل و الرد علی أهل القدر و الجبر، و کتاب الإمامة و کتاب البداء [و کتاب البداء و کتاب الإمامة، و کتاب المتعة، و مسائله عن الرضا علیہ السلام و غیر

ذلک، أخبرنا بجميع کتبه و روایاته جماعة عن ابن بابویه عن أبيه، و محمد بن الحسن عن سعد، و الحمیری عن إبراهيم بن هاشم عنه، و أخبرنا بها ابن أبي جید عن ابن الولید عن الصفار عن یعقوب بن یزید، و محمد بن الحسین، و أيوب بن نوح، و إبراهيم بن هاشم، و محمد بن عیسی بن عبید عنه، و رواها ابن بابویه عن أبيه و حمزة بن محمد العلوی، و محمد بن علی ماجیلویه عن علی بن إبراهيم عن أبيه عنه، و أخبرنا بالنواد خاصة جماعة عن أبي المفضل عن حمید عن عبید الله بن أحمد بن نهیک عنه، و أخبرنا بها أيضا جماعة عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولویه عن أبي القاسم جعفر بن محمد الموسوی عن ابن نهیک عنه<sup>۱</sup> که ظاهرش این است که ابن بطه گفته که ابن ابی عمیر نود و چهار کتاب داشته و من اطلاع ندارم؛ در عین حال در ادامه تعبیر می کند: «اخبارنا بجميع کتبه و روایاته جماعة عن ابن بابویه عن أبيه عن سعد عن إبراهيم بن هاشم عنه». یا در مورد علی بن حسن بن فضال می فرماید: «قیل له ثلاثون کتابا» یعنی گفته شده که ایشان سی کتاب دارد یعنی من اطلاع ندارم و در عین حال در ادامه می فرماید: «اخبارنا بکتبه و روایاته احمد بن عبدون عن الزبیری عنه». یا در ترجمه علی بن حسن طاطری می فرماید: «قیل ان کتبه اکثر من ثلاثین کتابا» بعد بلافاصله می گوید: «اخبارنا بها كلها احمد بن عبدون عن الزبیری عن علی بن الحسن بن الفضال عنه».

و به طور کلی خلاف عادت است که شیخ الطائفة در فهرست این مقدار از کتب را به صورت اجمالی و تفصیلی نام ببرد و اسناد متعدد به آنها ذکر کند و مقصود وی این باشد که تمامی اسناد مذکور، سند به نسخ کتب و به تفصیل روایات آنها بوده است. این مطلب بسیار غیر متعارف است

لذا اشکال مرحوم بروجردی با این بیان تمام می شود که سند فهرست ظهور ندارد در این که سند به نسخه کتاب بوده است که شیخ طوسی از او نقل می کند و شاید ابن داود قمی به شاگردانش فرموده است: «اجزت لکم ان ترووا عنی جميع کتبی و روایاتی» و شاگردان ایشان هم به شیخ طوسی این اجازه را داده اند اما این که کتاب ابن داود کجاست و نسخه معتبره اش کجا است، خود شیخ طوسی باید جستجو و تحقیق کند و نسخه آن را پیدا کند و لذا این سند، سند به نسخه ای نیست که شیخ طوسی از او نقل می کند.

### جواب دوم از مناقشه اول

بیان دوم در مورد اشکال مرحوم بروجردی این است که: بگوییم ایشان فرموده اند تعبیر «اخبارنا بجميع کتبه و روایاته» اگر بخواهد نسبت به روایات سنجیده شود در صورتی بر این روایت تہذیب - که شیخ طوسی از ابن داود قمی نقل می کند - قابل

۱ الفهرست، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۴۲.

تطبیق است که مراد «روایاتی که به دست شیخ طوسی رسیده یا شیخ طوسی در کتابش نقل کرده است» باشد و لکن معلوم نیست مراد از روایات این معنا باشد و شاید مراد کتاب هایی باشد که ایشان از مشایخش روایت کرده که استظهار بعضی مثل آقای سیستانی است و لذا تعبیر «روایاته» سند روایت تهذیب را درست نمی کند. و تعبیر «أخبرنا بکتابه» نیز در صورتی قابل استناد است که بدانیم شیخ طوسی از کتاب ابن داود قمی نقل می کند اما اگر شیخ طوسی از کتاب دیگران نقل کرده باشد که آن ها از ابن داود قمی نقل کرده اند دیگر «أخبرنا بکتابه» شامل آن نمی شود.

### اشکال اول در جواب دوم

آقای سیستانی تلاش کرده اند ثابت کنند شیخ طوسی از کتاب ابن داود قمی نقل می کند؛ البته ایشان فرموده اند صرف این که شیخ طوسی در تهذیب، بدأ سند به شخصی کند معنایش این نیست که از کتاب او به صورت مستقیم نقل می کند و لکن اینجا قرائنی وجود دارد که از کتاب ابن داود قمی به صورت مستقیم نقل کرده است و قرینه اول این بود که در فهرست می فرماید «له کتاب مزار کبیر حسن» که توصیف کتاب به «حسن» نشان می دهد که ایشان کتاب را دیده است.

### پاسخ از اشکال در جواب دوم

دو اشکال به فرمایش آقای سیستانی در اینجا وارد است:

اشکال اول این است که: صرف اینکه کتاب ابن داود قمی دست شیخ طوسی بوده، برای تصحیح این نسخه ای که شیخ طوسی از آن کتاب نقل می کند کافی نیست؛ مگر اینکه ثابت کنیم این طریق شیخ طوسی در فهرست از باب تیمن و تبرک نبوده بلکه مشایخش از ابن داود قمی این نسخه کتاب را گرفته بودند و تحویل شیخ طوسی داده بودند؛ در حالی که خود آقای سیستانی این مطلب را قبول نداشته و نظرشان این است که ممکن است از باب تیمن و تبرک باشد.

اشکال دوم به ایشان این است که: چرا می فرمایند صرف بدأ سند در تهذیب دلیل بر این نیست که شیخ طوسی از کتاب این شخص مستقیم نقل می کند؟ خود شیخ طوسی در مشیخه می فرماید: «و اقتصرنا من ایراد الخبر علی الابتداء بذكر المصنف الذی اخذنا الخبر من کتابه» یعنی ما بدأ سند به مؤلفی می کنیم که کتاب او را مستند قرار داده ایم و از کتاب او حدیث را نقل می کنیم.

و به نظر ما شاهدی که ایشان آورده اند مبنی بر این که «گاه شیخ طوسی بدأ سند به یک راوی می کند در حالی که کتاب راوی مذکور پیش ایشان نبوده است؛ به طور مثال با این که از میان کتب احمد بن محمد بن عیسی تنها کتاب نوادر در دستان شیخ بوده است، ایشان روایاتی غیر از روایات کتاب نوادر را با بدء سند به نام احمد بن محمد بن عیسی ذکر کرده است؛ و همین

مطلب نشان از آن دارد که ایشان به نقل کافی یا نقل سعد بن عبدالله یا دیگران اعتماد کرده و معتقد بوده‌اند که ایشان روایات منقول را از کتب احمد بن محمد بن عیسی گرفته‌اند فلذا با اعتماد به ایشان، به نام صاحب کتاب بدء سند کرده است، صحیح و تمام نیست؛ زیرا شیخ طوسی در مشیخه چند سند راجع به احمد بن محمد بن عیسی در صفحه ۷۲ و ۷۳ مشیخه ذکر می کند که یک سند به کتاب نوادر و دو سند دیگر به مجموعه ای از روایاتی است که از احمد بن محمد بن عیسی نقل می کند و می فرماید «و من جملة ما رویته عن احمد بن محمد بن عیسی فقد رویته عن فلان عن فلان»

### اشکال دوم در جواب دوم

به نظر ما حل اشکال مرحوم بروجردی این است که بگوییم: هر چند قبول داریم ذکر سند در تهذیب ظهور در آن ندارد که شیخ طوسی به کتابی که از آن روایت نقل کرده است، سند دارد، ولی اسناد و انتساب جزمی کتاب به ابن داود از جانب شیخ طوسی و احتمال مشهور بودن کتاب و وجود مقدمات حسیه واضحه نزد شیخ که موجب قطع ایشان به اعتبار نسخه شده است، موجب اعتماد به نقل ثقه ای - یعنی شیخ الطائفه - که اصالة الحس در حق وی جاری است - نه این که کتاب و نسخه را از روی حدس و اجتهاد به ابن داود نسبت داده باشد - می شود.

### مناقشه دوم

اشکال دوم به سند این روایت اشکالی بود که: محقق همدانی و به تبع ایشان مرحوم خویی مطرح کرده اند که «الفقیه» لقب امام کاظم علیه السلام بوده است و حمیری نمی تواند بدون واسطه از امام کاظم علیه السلام نقل کند و لذا سند مشتمل بر سقط است.

### جواب از مناقشه دوم

این اشکال واقعاً عجیب است؛ نجاشی صریحاً می فرماید که حمیری کاتب صاحب الأمر علیه السلام بوده است و مسائلی را در ابواب شریعت از حضرت پرسیده است «محمد بن عبد الله بن جعفر بن الحسين بن جامع بن مالک الحمیری أبو جعفر القمی، کان ثقة، وجها، کاتب صاحب الأمر علیه السلام، و سألہ مسائل فی أبواب الشریعة، قال لنا أحمد بن الحسين: وقعت هذه المسائل إلى فی أصلها و التوقعات بین السطور. و کان له إخوة، جعفر و الحسين و أحمد کلهم کان له مکاتبة»<sup>۱</sup> و نیز شیخ طوسی در کتاب الغیبة و مرحوم طبرسی در کتاب احتجاج، مکاتبات زیادی را از حمیری به امام زمان علیه السلام نقل می کند

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۳۵۵.

و اتفاقاً در جلد ۲ احتجاج صفحه ۴۹۰ همین روایت را به عنوان روایت حمیری از امام زمان علیه السلام نقل می کند و قبلش هم در صفحه ۴۸۵ مطرح فرموده است «و فی کتاب آخر لمحمد بن عبدالله الحمیری الی صاحب الزمان من جواب مسائله التي سأله عنها فی سنة سبع و ثلاث مائة».

و این که بگوییم به امام عصر، فقیه نمی گفتند خلاف مطلبی است که در کتاب الغیبه آمده است مبنی بر این که حمیری کتابی مشتمل بر توقیعات را جمع کرد و به حسین بن روح فرستاد و سؤال کرد که «هل هی جوابات الفقیه او جوابات الشلمغانی» یعنی آیا این جواب ها که در این توقیعات است جوابات فقیه است یعنی جواب امام عصر سلام الله علیه است یا جواب های شلمغانی است چون شلمغانی گفته است من این ها را جواب داده ام.

پس اینکه در این روایت حمیری می گوید «کتبت الی الفقیه» ظاهرش این است که به امام عصر سلام الله علیه نوشته است و در ادامه هم می گوید «فأجاب».

و این که گفته اند تعبیر به «و قرأت التوقیع و نسخت منه» با این سازگار نیست که حمیری خودش صاحب توقیع باشد صحیح نیست؛

زیرا اولاً: با توجه به این که توقیعات ناحیه مقدسه توسط نواب خاص به وکلاء بلاد مختلف فرستاده می شده و توسط ایشان به افراد رسانده می شده است (کما این که تعبیر شیخ الطائفه در کتاب الغیبه: «کانت ترد علیهم التوقیعات» به این معناست که افرادی وجود داشته اند که توقیعات امام علیه السلام ابتدا به دست آنها و از طریق آنان به دیگران رسانده می شده است) می گوییم چه بسا وقتی توقیع مذکور به دست وکیل حضرت در قم رسیده است آن را به حمیری نشان داده و او را امر به استنساخ کرده است تا اصل توقیع نزد خود وکیل بماند.

ثانیاً: چه بسا عبارت «و قرأت التوقیع و نسخت منه» کلام ابن داود قمی بوده است و نه کلام حمیری؛ فلذا عبارت مذکور نمی تواند قرینه ای باشد که از ظهور واضح «کتبت الی الفقیه» رفع ید کنیم. و لذا این دو اشکال سندی درست نیست.

## مناقشه سوم

آقای سیستانی دو اشکال دیگر مطرح کردند:

اشکال اول ایشان این است که: هر چند مراد از «الفقیه» در عبارت «کتبت الی الفقیه» امام عصر علیه السلام است لکن تمامی جواب هایی که توسط نواب اربعه به افراد داده می شده است، از حضرت نبوده است بلکه برخی از مسائل را نواب اربعه با مشورت فقهای که در اطرافشان بوده اند، جواب می داده اند و تنها مسائل سخت را خدمت حضرت ارسال می داشتند و جواب

می گرفته‌اند. شاهد بر این مطلب، مطلبی است که شیخ طوسی در صفحه ی ۳۰۶ کتاب الغیبه آورده است مبنی بر این که یکی از علماء به نام ابی غالب احمد بن محمد بن سلیمان زراری با همسرش اختلاف داشت، ابوجعفر محمد بن احمد زوجی به او گفت: نامه ای به ناحیه مقدسه بنویس و التماس دعا داشته باش. ایشان هم می گوید نامه ای نوشته و مشکلات خود را گفتم و با ابوجعفر نزد محمد بن علی که واسطه میان ما و حسین بن روح بود، رفتیم؛ نامه را به ایشان دادیم تا برای حسین بن روح بفرستد. محمد بن علی نامه را از ما گرفت ولی جواب طول کشید و نیامد. سراغ محمد بن علی رفته و عرضه داشت تاخیر جواب مرا ناراحت کرده است (قد سائنی تاخر الجواب عنی)، وی در جواب گفت: ناراحت نباش، تاخیر جواب برای من و تو دوست داشتنتی تر است و به من اشاره کرد و گفت اگر جواب زود بیاید از جانب حسین بن روح است و اگر تاخیر داشته باشد از جانب حضرت صاحب علیه السلام است (لایسوءک هذا فانه احب لی و لک و اوماً الی.. ان الجواب ان قرب کان من جهة الحسین بن روح رضی الله عنه و ان تاخر کان من جهة الصاحب علیه السلام)

آقای سیستانی فرمودند این قرینه بر این می شود که همه جواب ها در توقیعات از امام عصر سلام الله علیه نبوده و برخی جواب ها از نواب اربعه مثل حسین بن روح بوده است؛ در اینجا هم شاید این جواب در این روایت در بحث نماز جلوتر از قبر معصوم علیه السلام اجتهاد فقهای بوده که اطراف حسین بن روح بودند و آن ها جواب دادند که در این صورت این جواب برای ما حجیت ندارد، یا اجتهاد خود حسین بن روح بوده است که برای ما حجیت ندارد.

همچنین ایشان استشهد می کنند که حمیری در کتاب الغیبه در نامه به حسین بن روح تعابیری مطرح می کند که معلوم می شود انتظار دارد فقهای که اطراف او هستند جواب را بیان کنند؛ مثلاً در صفحه ۲۳۰ کتاب الغیبه حمیری خطاب به حسین بن روح می فرماید: «و قبلک اعزک الله فقهاء انا محتاج الی اشیاء تسأل لی عنها» از این فقهای که اطراف شما هستند نیاز دارم سؤال کنی از این مسائل شرعیه و به من بیان کنی. یا در صفحه ۲۳۱ می فرماید: «فرأیک ادام الله عزک بالتفضل علی بمسألة من تتق به من الفقهاء»، یا در صفحه ۲۳۲ می فرماید: «و احتجت ادام الله عزک ان تسأل لی بعض الفقهاء». و لذا اشکال این است که جواب در این روایت معلوم نیست از امام عصر سلام الله علیه باشد. شاید از حسین بن روح باشد که برای ما حجیت ندارد.

## مناقشه چهارم

اشکال دوم آقای سیستانی هم این است که: بر فرض این روایت از امام عصر سلام الله علیه باشد، و لکن اصحاب از این روایت اعراض کرده و به مضمون این روایت فتوا نداده اند و مضمون این روایت اصلاً در کلمات قدماء مطرح نشده است.



و این که مرحوم حکیم در مستمسک فرموده اند شاید اعراض از دلالت این روایت باشد و أصحاب روایت را بر کراهت حمل کرده باشند و اعراض از دلالت موجب وهن حدیث نیست؛ آقای سیستانی فرموده اند این مطلب صحیح نیست و مشهور قدماء اصلاً کراهت را هم مطرح نمی کردند همان طور که از مقنعه شیخ مفید صفحه ۱۵۱ استفاده می شود.

### جواب از مناقشه سوم

به نظر ما هیچکدام از این دو اشکال آقای سیستانی هم وارد نیست؛

اما این که ایشان فرمودند شاید جواب از حسین بن روح بوده است انصافاً صحیح نیست؛ وقتی حمیری می گوید «کتبت الی الفقیه» و بعد می گوید «فأجاب و قرأت التوقيع و نسخت منه» ظاهراً این است که شهادت می دهد که جواب از امام عصر علیه السلام بوده است و در زمان قدیم مشهور بوده است که توقیعات از طرف امام حجت علیه السلام است و اتفاقاً در همان توقیعات حمیری که در کتاب الغیبه مطرح کرده می گوید که سؤال کنید «هل هی جوابات الفقیه أو جوابات الشلمغانی؟» هل هی جوابات الفقیه یعنی چه؟ یعنی جوابات امام عصر سلام الله علیه. که در جواب آمد «قد وقفنا علی هذه الرقعة و ما تضمنته و جمیعہ جوابنا».

شاهد ایشان نیز ناتمام است؛ زیرا معلوم نیست جواب هایی که گاهی حسین بن روح می داده است مسمی به توقیع باشند؛ مردم التماس دعا داشتند و شاید نواب اربعه هم مأذون بودند از پیش خودشان جواب بداند و به نیابت از امام عصر سلام الله علیه دعا کنند کما این که در همان قضیه ابی غالب زراری مطرح شده است.

این که ایشان فرموده که در توقیعات حمیری تعابیری بود که با امام عصر سلام الله نمی ساخت مثل «و قبلک اعزک الله فقهاء و امثال آن» مهم نیست؛ ما قبول داریم که سؤال حمیری متوجه حسین بن روح بوده و لکن این تعبیر کنایه از این بود که از امام جواب بگیر و «احتجت ان تسأل لی بعض الفقهاء» کنایه از امام عصر سلام الله بود.

علاوه بر این که ربطی به این روایت تهذیب ندارد و در روایت تهذیب این مطلب نیامده است و حمیری مستقیم می گوید «کتبت الی الفقیه فأجاب» و لذا تعابیری که در برخی توقیعات حمیری که در کتاب الغیبه مطرح شده و موهم این است که از فقهاء اطراف حسین بن روح سؤال شده است بر فرض درست باشد به این روایت که در بحث ما مطرح است ربطی ندارد. علاوه بر این که بر فرض این جواب ها را حسین بن روح بدهد احتمال نمی دهیم بدون اذن امام جواب داده باشد و اتفاقاً صدوق در کمال الدین روایتی از محمد بن ابراهیم بن اسحاق که از مشایخ صدوق است نقل می کند (و صدوق از او زیاد نقل حدیث کرده است و بارها تعبیر «رضی الله عنه» را در مورد او به کار برده است که آماره بر این است که نزد شیخ صدوق ثقه

بوده است) که از شیخ حسین بن روح مطلبی شنیدم و روز بعد پیش او رفتم و در دل خود می گفتم که شاید این مطلب را از پیش خود گفته باشد؛ خود او ابتدای به کلام کرد و گفت: «یا محمد بن ابراهیم لئن آخر من السماء فتخطفنی الطیر او تهوی به الريح فی مکان سحیق احب لی من ان اقول فی دین الله برأیی او من عند نفسی بل ذلک عن الاصل و مسموع من الحجة صلوات الله و سلامه علیه»<sup>۱</sup> و اصلاً ظاهر حال حسین بن روح و یا بقیه نواب اربعه به عنوان نائب خاص امام این بود که این احکام شرعیه را از پیش خودشان به عنوان توقیعات نمی گفته اند.

و لذا این اشکال آقای سیستانی وارد نیست. اما اشکال اعراض ان شاء الله در جلسه آینده مطرح می کنیم.

## جلسه ۸۷ (۹۸/۱۲/۲۷)

### شرط هفتم

السابع أن لا يكون متقدماً على قبر معصوم و لا مساوياً له مع عدم الحائل المانع الرافع لسوء الأدب على الأحوط و لا يكفى في الحائل الشبایک و الصندوق الشريف و ثوبه.

### حرمت تقدّم نماز گزار بر قبر معصوم

بحث راجع به تقدم در نماز بر قبر معصوم علیه السلام بود؛ از برخی بزرگان مثل شیخ بهایی و مرحوم مجلسی و صاحب حدائق نقل کردیم که حکم به حرمت کرده اند.

### دلیل حرمت

مستند حرمت برخی از روایات است:

### روایت اول

اولین روایت، روایتی است که شیخ طوسی در تهذیب از حمیری نقل می کند: رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحِمَيْرِيُّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْفَقِيهِ عَ أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ قُبُورَ الْأَئِمَّةِ عَ هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى الْقَبْرِ أَمْ لَا وَ هَلْ يَجُوزُ لِمَنْ صَلَّى عِنْدَ قُبُورِهِمْ أَنْ يَقُومَ وَرَاءَ الْقَبْرِ وَ يَجْعَلَ الْقَبْرَ قِبْلَةً وَ يَقُومَ عِنْدَ رَأْسِهِ وَ رِجْلَيْهِ وَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَتَقَدَّمَ الْقَبْرَ وَ يُصَلِّيَ وَ يَجْعَلَهُ خَلْفَهُ أَمْ لَا فَأَجَابَ عَ وَ قَرَأْتُ التَّوْقِيعَ وَ مِنْهُ نَسَخْتُ أَمَّا السُّجُودُ عَلَى الْقَبْرِ فَلَا يَجُوزُ فِي نَافِلَةٍ وَ لَا فَرِيضَةٍ وَ لَا

<sup>۱</sup> علل الشرائع، ج ۱، ص: ۲۴۳

زِيَارَةِ بَلٍ يَضَعُ خَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَى الْقَبْرِ وَأَمَّا الصَّلَاةُ فَإِنَّهَا خَلْفَهُ يَجْعَلُهُ الْأَمَامَ وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْهِ لِأَنَّ الْأَمَامَ لَا يَتَقَدَّمُ وَ يُصَلِّي عَنْ يَمِينِهِ وَ شِمَالِهِ.<sup>۱</sup> در این روایت تعبیر «اما الصلاة فانها خلفه و يجعل القبر أمامه و لا يجوز ان يصلي بين يديه» بیان شده است که محل استدلال به روایت است.

## بررسی سندی

راجع به سند این روایت اشکال هایی مطرح شد که جواب دادیم.

## مناقشه چهارم

آخرین اشکال که آقای سیستانی مطرح کردند این بود که قدماء از این روایت اعراض کرده اند.

## جواب مرحوم حکیم

مرحوم حکیم در کتاب مستمسک این اشکال را مطرح کرده و جواب داده اند که: اعراض از یک روایت در صورتی موهن روایت است که بدانیم أصحاب از سند روایت اعراض کرده اند و این اعراض منشأ ظن نوعی به عدم صدور روایت می شود و حجیت خبر ثقه با فرض ظن نوعی به خطای ثقه اعتبار ندارد؛ لکن در اینجا ممکن است اعراض، اعراض از سند نباشد و اعراض از دلالت باشد و أصحاب این روایت را بر کراهت حمل کرده باشند و اعراض مشهور از ظهور و دلالت یک روایت، هر چند موجب ظن نوعی به عدم اراده ظهور شود لکن لطمه ای به حجیت ظهور نمی زند و حجیت ظهور مشروط به عدم ظن نوعی به خلاف نیست.

## اشکال در جواب

آقای سیستانی در جواب فرمودند: بحث «نماز جلوتر از قبر معصوم» أصلاً در کلمات قدماء مطرح نشده است با این که شیخ مفید در مقنعه راجع به نماز در مقابر أئمه بحث کرده و فرموده است: «لا تجوز الصلاة الى شيء من القبور حتى يكون بين الانسان وبينه حائل و قد قيل انه لا بأس بالصلاة الى قبلة فيها قبر الامام و الاصل ما ذكرنا و يصلي الزائر مما يلي رأس الامام فهو افضل من ان يصلي الى القبر من غير حائل بينه و بينه على حال<sup>۲</sup>» و ایشان راجع به تقدّم بر قبر امام علیه السلام در هنگام نماز مطلبی بیان نکرده اند و لذا اعراض از سند روایت صورت گرفته است و اعراض از دلالت نبوده است.

۱ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۲، ص ۲۲۸.

۲ المقنعه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۱۵۲.

**پاسخ از اشکال**

به نظر ما این اشکال قابل جواب است؛

أولاً: به نظر ما خبر ثقه ولو با ظن نوعی به خلاف به جهت اطلاق صحیحہ حمیری «مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرِ الْحَمِيرِيِّ قَالَ: ... قَالَ سَأَلْتُهُ وَقُلْتُ مَنْ أَعَامِلُ أَوْ عَمَّنْ آخِذٌ وَقَوْلٌ مِنْ أَقْبَلُ فَقَالَ لَهُ - الْعَمْرِيُّ ثَقَّتِي فَمَا أَدَى إِلَيْكَ فَعَنِّي يُودِي وَمَا قَالَ لَكَ عَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَأَطِعْ فَإِنَّهُ الثَّقَةُ الْمَأْمُونُ...» حجت است.

بله، کسانی مثل آقای سیستانی که حجیت خبر ثقه را مشروط به وثوق به صدور می دانند یا کسانی مثل مرحوم صدر که عدم ظن نوعی به خلاف را شرط می دانند، اعراض مشهور از سند را موهن می دانند ولی ما حجیت خبر ثقه را مطلق دانسته و فقط وثوق نوعی به خلاف نباید حاصل شود.

ثانیاً: از جهت صغروی اعراض قدماء از این روایت (که آقای سیستانی فرموده اند) ثابت نیست؛ زیرا معلوم نیست مسأله عام البلوی بوده است که بخواهند با عدم تعرض به آن به مردم بفهمانند که از متن و سند این حدیث اعراض کرده اند و صرفاً از باب عدم ذکر است.

بله، اگر فتوای به جواز نماز جلوتر از قبر معصوم می دادند اعراض محقق می شد اما این که متعرض این مسأله نشده اند باعث ثبوت اعراض نمی شود؛ به این دلیل که معلوم نیست مسأله عام البلوی بوده باشد و شاید مردم عادتاً جلوتر از قبر معصوم نماز نمی خواندند یا این که فقهای که این روایت را دیده بودند از آن کراهت فهمیده و فکر کرده اند کراهت، مسأله ای نیست که به دیگران هم مطرح کنند و دیگران را متنبه کنند و لذا این اعراض ثابت نمی شود.

**نتیجه نظر استاد راجع به سند مستند حرمت**

و لذا سند این روایت به نظر ما تمام است.

**بررسی دلایلی**

اما روایت به جهت دلالت دارای سه احتمال است؛

احتمال اول: تعبیر روایت را با کسر همزه یعنی «يجعله الإمام» بخوانیم و مفاد روایت این خواهد بود که «و أما الصلاة فإنها خلفه يجعله الإمام» یعنی قبر امام را خود امام فرض می کند (يفرضه أنه هو الامام المعصوم)؛ چطور انسان جلوتر از امام واقع نمی شود و نماز نمی خواند، جلوتر از قبر امام هم نماز نخواند.

احتمال دوم: «يجعله الامام» را به کسر همزه بخوانیم و لکن مراد این باشد که «يجعله و يفرضه امام الجماعة» یعنی قبر امام را مثل امام جماعت فرض کند و همان طور که اگر شخصی جلوتر از امام جماعت بایستد و اقتداء کند جماعتش باطل است اینجا هم اگر جلوتر از قبر معصوم بایستد نماز باطل می شود.

احتمال سوم: «يجعله الامام» با فتح همزه خوانده شود یعنی نماز را خلف و پشت قبر بخوانیم و «يجعله الامام» قبر شریف را جلوی خودمان قرار بدهیم.

اشکال احتمال اول این است که: تنزیل قبر معصوم به منزله خود معصوم عرفیت ندارد و صرف این که قبر معصوم را خود معصوم فرض کنیم ثمره ای بر آن مترتب نمی شود؛ اگر تقدم بر قبر معصوم در نماز جایز نیست دیگر احتیاج به این که قبر معصوم را همان معصوم فرض کنیم نداریم؛ بلکه اگر خود روایت تعبیر «فهو كالامام نفسه» را بیان می کند اشکالی نداشت ولی این که بگویند شما این قبر را همان امام معصوم فرض کنید رکاکت دارد.

علاوه بر این که مگر جلوتر از امام معصوم نماز خواندن در زمان حیات امام، مستلزم بطلان نماز بوده تا جلوتر از قبر امام نماز خواندن مستلزم بطلان باشد؟! بله، اگر هتک امام باشد بحث دیگری است اما غالباً هتک امام محسوب نمی شود و لذا این احتمال اول عرفی نیست.

اشکال احتمال دوم این است که: احتمال دوم تنزیل قبر معصوم به منزله امام جماعت بود و این که همان طور که تقدم بر امام جماعت موجب بطلان جماعت است بلکه اگر عمدی باشد موجب بطلان اصل نماز است، تقدم بر قبر معصوم هم موجب بطلان نماز است و تعلیل هم سازگار می شود که «لأن الامام لا يتقدم یعنی لأن امام الجماعة لا يتقدم»؛ لکن با این حال، عرفیت ندارد فرض کنیم این قبر، امام جماعت است! اگر حکم شرعی این است که تقدم بر قبر معصوم در نماز جایز نیست این حکم شرعی را بیان می کنند و بیان این حکم با فرض این که این قبر همان امام جماعت من است عرفیت ندارد و رکاکت دارد.

اشکال احتمال سوم این است که: احتمال سوم که نماز خلف قبر شریف است و مصلی باید قبر شریف را جلوی خودش قرار دهد، عبارت متینی است و خالی از رکاکت است و لکن تعلیل «فإن الامام لا يتقدم» با حکم الزامی تناسب ندارد؛ زیرا در تعلیل بیان می کند که نباید بر امام تقدم یافت در حالی که تقدم بر امام معصوم ولو در نماز اگر مستلزم هتک امام معصوم نباشد قطعاً

حرام نیست و موجب بطلان نماز نیست؛ بلکه اگر تعبیر «لأن قبر الامام لا يتقدم» بیان می شد کبرایی برای حکم می شد ولی تعلیل مذکور در روایت با حکم الزامی تناسب ندارد و لذا یک حکم تأدیبی خواهد بود.

لذا بر اساس این روایت قائل می شویم که نماز خواندن جلوتر از قبر امام معصوم مکروه است حال یا به این معنا که ثواب کمتری دارد یا اصلاً به این معنا که خود این تقدّم حزازت و مبغوضیت غیر شدیده دارد که موجب بطلان نماز نمی شود.

## نتیجه بررسی دلالتی روایت

پس استدلال به این روایت بر حرمت تقدم بر قبر معصوم در نماز تمام نیست.

## روایت دوم

روایت دوم همین روایت حمیری است که در احتجاج با تعبیری دیگر نقل می کند؛

«...و سَأَلَ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ قُبُورَ الْأَئِمَّةِ عَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى الْقَبْرِ أَمْ لَا؟ وَ هَلْ يَجُوزُ لِمَنْ صَلَّى عِنْدَ بَعْضِ قُبُورِهِمْ عَ أَنْ يَقُومَ وَرَاءَ الْقَبْرِ وَ يَجْعَلَ الْقَبْرَ قِبْلَةً وَ يَقُومَ عِنْدَ رَأْسِهِ وَ رِجْلَيْهِ وَ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَتَقَدَّمَ الْقَبْرَ وَ يُصَلِّيَ وَ يَجْعَلَ الْقَبْرَ خَلْفَهُ أَمْ لَا؟ فَأَجَابَ أَمَّا السُّجُودُ عَلَى الْقَبْرِ - فَلَا يَجُوزُ فِي نَافِلَةٍ وَ لَا فَرِيضَةٍ وَ لَا زِيَادَةٍ وَ الَّذِي عَلَيْهِ الْعَمَلُ أَنْ يَضَعَ خَدَّهُ الْأَيْمَنَ عَلَى الْقَبْرِ وَ أَمَّا الصَّلَاةُ فَإِنَّهَا خَلْفَهُ وَ يَجْعَلُ الْقَبْرَ أَمَامَهُ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّيَ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا عَنْ يَمِينِهِ وَ لَا عَنْ يَسَارِهِ لَأَنَّ الْإِمَامَ صَ لَا يُتَقَدَّمُ وَ لَا يُسَاوَى...»<sup>۱</sup>

امتیاز روایت احتجاج این است که نهی از نماز مساوی با قبر امام علیه السلام را هم ذکر می کند.

دلالت این روایت تمام است و لکن سندش ضعیف است چون هم مرسل است و اعتبار ندارد و هم اینکه قطعاً این روایت با روایت تهذیب یکی است و احتمال تعدد روایت در آن نیست و متنش با روایت تهذیب مختلف است. در تهذیب تعبیر «و یصلی عن یمینه و یساره» دارد ولی اینجا «و لا عن یمینه و لا عن یساره لان الامام لا يتقدم و لا یساوی» دارد.

## روایت سوم

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَصَمِّ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ هَلْ يَزَارُ وَالِدُكَ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ وَ يُصَلِّي عِنْدَهُ وَ قَالَ يُصَلِّي خَلْفَهُ وَ لَا يُتَقَدَّمُ عَلَيْهِ قَالَ فَمَا لِمَنْ أَتَاهُ قَالَ الْجَنَّةُ إِنْ كَانَ يَأْتُمُّ بِهِ...<sup>۲</sup>

۱ احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج ۲، ص ۴۹۰.

۲ کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج ۱، ص ۱۲۳.

دلالت روایت هاشم بن سالم تمام است و عمده اشکال در سند است؛ زیرا نجاشی «عبدالله بن عبدالرحمن أصرم» را تضعیف کرده است و حتی اگر رجال کامل الزیارات را توثیق کنیم (که نظر سابق مرحوم خویی بود و بعد از آن عدول کردند و تنها مشایخ بدون واسطه ابن قولویه را توثیق کردند و أصرم از مشایخ مع الواسطه است)، این توثیق با تضعیف نجاشی تعارض و تساقط کرده و وثاقت او ثابت نشده و لذا سند روایت از اعتبار ساقط می شود.

### نتیجه نهایی راجع به حکم نماز جلوتر از قبر معصوم

و لذا نماز جلوتر از قبر معصوم کرهت دارد.

### حکم ثانوی نماز جلوتر از قبر معصوم

بله، اگر عنوان هتک منطبق شود و لو به این خاطر که در بین متشرعه عرف شود که جلوتر از قبر معصوم نماز نخوانند و اگر کسی جلوتر از قبر معصوم نماز بخواند عرف آن را هتک شمارد در این صورت به عنوان هتک امام معصوم حرام خواهد بود؛ ولی ظاهراً تاکنون عنوان هتک صادق نبوده و در ارتکاز متشرعه هتک تلقی نمی شود.

حال اگر هتک تلقی شود آیا نماز محکوم به بطلان است؟ اولاً باید بررسی شود که ترکیب عنوان هتک با نماز، ترکیب اتحادی است یعنی عرفاً این نماز با بودن در این مکان مصداق هتک است؟ و اگر ترکیب اتحادی باشد باید بررسی شود که مستلزم بطلان نماز می باشد یا خیر؟

آقای سیستانی فرموده اند: اولاً از اتحاد هتک با نماز منع می کنیم و هتک بر بودن در این مکان صادق است ولی با افعال نماز اتحاد ندارد؛ شبیه این که ایشان فرموده است که اگر شخصی روی فرش نماز بخواند که اسماء مقدسه روی آن وجود دارد، بودن در آن مکان حرام است ولی با افعال نماز، اتحاد ندارد.

بعد فرموده اند: بر فرض بودن در این مکان با افعال نماز اتحاد داشته باشد به نظر ما اجتماع امر و نهی جایز است و اگر کسی عمداً واجب را در یک فرد حرامی انجام دهد مثل این که نماز را در مکان مغضوب بخواند، نمازش صحیح خواهد بود؛ منتها در بحث نماز در مکان مغضوب به خاطر اجماع، فتوای به صحت ندادیم ولی اینجا اجماعی وجود ندارد و لذا نماز به نظر ما صحیح خواهد بود.

این فرمایش آقای سیستانی ناتمام است؛

أولاً: قطعاً هتک بر «کون فی هذا المكان» صادق نیست و جلوتر از قبر معصوم بودن هتک نیست و آنچه هتک محسوب می شود نماز خواندن جلوتر از قبر معصوم است و صرف بودن در آن مکان هتک تلقی نمی شود و افراد، اطراف قبر شریف جلوتر از قبر معصوم می ایستند؛ مگر این که کسی پشت به قبر کند که بدون این که نماز هم بخواند برخی تلقی هتک کنند؛ اما صرف این که جلوتر از قبر با فاصله ایستاده باشد هتک نیست و نهایت این است که عرف می گوید نماز در این مکان هتک است که اگر این گونه باشد نماز مصداق هتک می شود؛ و وقتی نماز مصداق هتک شد ما عرض کردیم که ولو قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم اما در ارتکاز عقلاء و متشرعه فعل مبعوض و مبعّد از مولا، صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد.

این فرمایش آقای سیستانی شبیه فتوایی است که داده اند که اگر کسی مسجد برود و در کنار نماز جماعت، نماز فرادا بخواند و عرف از این نماز فرادا انتزاع کند که امام جماعت را هتک می کند و این امام جماعت مستحق هتک نیست، در این صورت فعل این شخص حرام است ولی نمازش صحیح است؛ ما در اینجا هم اشکال می کنیم که هتک بر نماز او منطبق است و وقتی هتک بر نماز او منطبق باشد این عمل مبعوض خواهد بود و دیگر صلاحیت مقربیت و عبادیت ندارد.

### حکم نماز مساوی قبر معصوم

بعضی از متأخرین فرموده اند: نماز مساوی قبر معصوم جایز نیست و به روایت احتجاج استدلال می کنند که «لایجوز ان یصلی بین یدیه و لا عن یمینیه و لا عن یساره» لکن سند روایت ضعیف بود علاوه بر این که با صریح روایت تهذیب (فان الامام لایتقدم و یصلی عن یمینیه و شماله) معارض بود.

مرحوم خویی فرموده اند: روایات کثیره ای که بیان می کنند نماز نزد رأس الحسین یا نزد قبر امیر المؤمنین علیه السلام ثواب و فضیلت زیادی دارد نشانگر این است که نماز مساوی با قبر شریف کراهت هم ندارد.

لکن به نظر ما این استدلال تمام نیست؛ زیرا «صلاة عند رأس الحسین، صلاة عند قبر أبي الحسن أمير المؤمنين عليه السلام» ولو با تأخر از قبر شریف صدق می کند.

### نماز خواندن جلوتر از قبر معصوم با حائل

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: نماز خواندن جلوتر از قبر معصوم در صورتی که حائل وجود داشته باشد اشکال ندارد.

این کلام ایشان صحیح بوده و انصراف روایت «فانها خلفه و يجعله الامام فان الامام لایتقدم» به فرض عدم حائل است و مسأله خالی از اشکال است.



البته همان طوری که صاحب عروه فرموده اند شباییک حرم شریف و یا صندوق قبر شریف و أمثال آن، در صدق حائل کافی نیست؛ ولی دیوار یا درب بسته حائل محسوب می شود.

### شرط هشتم

الثامن أن لا يكون نجسا نجاسة متعدية إلى الثوب أو البدن و أما إذا لم تكن متعدية فلا مانع إلا مكان الجبهة فإنه يجب طهارته و إن لم تكن نجاسته متعدية لكن الأحوط طهارة ما عدا مكان الجبهة أيضا مطلقا خصوصا إذا كانت عليه عين النجاسة.

شرط هشتم مکان مصلی این است که به نحوی نجس نباشد که به ثوب یا بدن مصلی سرایت کند.

در حقیقت این شرط، شرط مکان مصلی نیست بلکه شرط طهارت ثوب یا بدن است که اگر مکلف در مکان متنجس مرطوبی بایستد که بدن یا ثوب وی متنجس شود فاقد شرط طهارت ثوب بوده و نماز از این جهت اشکال پیدا می کند؛ حال اگر ثوبی بود که «لا تتم الصلاة فيه» مثل جوراب بود یا خون کمتر از درهم باشد مشکلی ایجاد نمی کند.

### شرط نهم

التاسع أن لا يكون محل السجدة أعلى أو أسفل من موضع القدم بأزيد من أربع أصابع مضمومات على ما سيجيء في باب السجدة.

شرط نهم این است که محل سجده بیش از چهار انگشت چسبیده به هم، بالاتر یا پایین تر از موضع قدم نباشد. این را در بحث مکان سجود ان شاء الله مطرح می کنیم.

### شرط دهم

العاشر أن لا يصلی الرجل و المرأة فی مکان واحد بحيث تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له إلا مع الحائل أو البعد عشرة أذرع بذراع اليد على الأحوط و إن كان الأقوى كراهته إلا مع أحد الأمرين و المدار على الصلاة الصحيحة لو لا المحاذاة أو التقدم دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع و الأولى فی الحائل كونه مانعا عن المشاهدة و إن كان لا یبعد كفايته مطلقا كما أن الكراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع فی الصلاة لاحقا إذا كانا مختلفين فی الشروع و مع تقارنهما تعمهما و ترتفع أيضا بتأخر المرأة مكانا بمجرد الصدق و إن كان الأولى تأخرها عنه فی جميع حالات الصلاة بأن يكون مسجدها وراء موقفه كما أن الظاهر ارتفاعها أيضا بكون أحدهما فی موضع عال على وجه لا یصدق معه التقدم أو المحاذاة و إن لم يبلغ عشرة أذرع.

شرط دهم شرط مهمی است: صاحب عروه فرموده است: نباید زن و مرد در مکان واحد نماز بخوانند به جوری که زن جلوتر از مرد یا مساوی مرد باشد مگر اینکه بین این ها حائلی باشد یا فاصله به اندازه ده ذراع که حدودا چهار متر و نیم است، باشد.

## جلسه ۸۸ (۹۸/۱۲/۲۸)

### شرط دهم (حکم نماز زن و مرد در کنار همدیگر)

العاشر أن لا يصلي الرجل و المرأة في مكان واحد بحيث تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له إلا مع الحائل أو البعد عشرة أذرع بذراع اليد على الأحوط و إن كان الأقوى كراهته إلا مع أحد الأمرين و المدار على الصلاة الصحيحة لو لا المحاذاة أو التقدم دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع و الأولى في الحائل كونه مانعا عن المشاهدة و إن كان لا يبعد كفايته مطلقا كما أن الكراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع في الصلاة لاحقا إذا كانا مختلفين في الشروع و مع تقارنهما تعمهما و ترتفع أيضا بتأخر المرأة مكانا بمجرد الصدق و إن كان الأولى تأخرها عنه في جميع حالات الصلاة بأن يكون مسجدها وراء موقفه كما أن الظاهر ارتفاعها أيضا بكون أحدهما في موضع عال على وجه لا يصدق معه التقدم أو المحاذاة و إن لم يبلغ عشرة أذرع. صاحب عروه فرموده اند: شرط دهم مکان مصلی این است که اگر زن در کنار مرد یا جلوتر از مرد نماز می خواند باید فاصله ی آن ها ده ذراع که حدود چهار متر و نیم است باشد و البته اگر حائلی بین آن ها باشد مراعات این فاصله لازم نیست.

### استثنای حکم در مکه

قبل از ورود به بحث، نکته ای که مورد غفلت برخی از بزرگان قرار گرفته است را عرض می کنیم؛ این حکم مختص به غیر مکه است و در مکه در مسجد الحرام یا اماکنی از مکه که محل ازدحام است رعایت فاصله بین زن و مرد در نماز لازم نیست؛ این که در استفتائات مرحوم خویی نقل شده است که باید در آنجا هم فاصله رعایت شود وجهی ندارد (البته ایشان یک وجب فاصله بین زن و مرد را کافی می دانند و در مکه هم رعایت همین فاصله را لازم دانسته اند)؛ زیرا در روایت چنین بیان شده است: وَ فِي كِتَابِ الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّقَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بِكَأَنَّ لَهَا يَتَكُّ فِيهَا الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ - وَالْمَرْأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ - وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ - وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ<sup>۱</sup>.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۱۲۶، أبواب مکان المصلی، باب ۵، ح ۱۰، ط آل البيت.

در این روایت بیان می کند علت این که نام مکه را «بکه» گذاشته اند این است که زن و مرد در آنجا به همدیگر تنه می زنند و زن جلوتر و طرف راست و چپ و کنار مرد نماز می خواند و اشکالی ندارد و این کار در سائر شهر ها مکروه است.

## أقوال

منسوب به مشهور قدماء راجع به رعایت فاصله بین زن و مرد در نماز، لزوم رعایت این فاصله است و مشهور بین متأخرین این است که نماز خواندن با کمتر از این فاصله مکروه است ولی حرام نیست و امام قدس سره هم قائل به کراهت شده اند. از جعفری - که یکی از فقهاء شیعه است - نقل شده که فرمودند: اگر زن جلوتر از مرد و یا در کنار مرد نماز بخواند رعایت فاصله به اندازه یک وجب لازم است و اگر یک وجب فاصله باشد تا ده ذراع نماز صحیح است ولی مکروه است و اگر بیشتر از ده ذراع فاصله شود کراهت هم برطرف می شود. و مرحوم خوئی این نظر را اختیار کردند.

## روایات

منشأ اختلاف بین فقهاء اختلاف اخبار است و این اخبار بر چهار طائفه تقسیم می شود:

### طائفه اول (نهی مطلق از نماز زن و مرد در کنار هم)

طائفه اول اخباری است که مطلقاً از نماز مرد و زن در کنار هم نهی کرده است؛ مثل صحیحہ ادریس بن عبد الله قمی: مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَبِحَيْالِهِ امْرَأَةً قَائِمَةً عَلَى فِرَاشِهَا جَنْبَتِهِ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ قَاعِدَةً فَلَا يَضُرُّهُ وَإِنْ كَانَتْ تُصَلِّي فَلَا.<sup>۱</sup> و یا صحیحہ زراره از امام باقر علیه السلام نقل می کند: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِينَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ فَقَالَ لَا تُصَلِّي الْمَرْأَةُ بِحَيْالِ الرَّجُلِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قُدَّامَهَا وَ لَوْ بَصَدْرِهِ<sup>۲</sup>: که بیان می کند زن در کنار مرد نماز نخواند مگر این که مرد جلوتر از زن باشد ولو به مقدار سینه اش که وقتی سجده می رود سینه اش جلوتر از زن باشد یعنی سر زن در کنار زانوهای مرد باشد و سینه مرد جلوتر باشد که در این صورت مشکل ندارد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۹.

یا در صحیحہ محمد بن مسلم می فرماید: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُ عَنْ الْمَرْأَةِ تَزَامِلُ الرَّجُلَ فِي الْمَحْمَلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا وَلَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا فَرَغَ صَلَّتِ الْمَرْأَةُ.<sup>۱</sup>

### طائفه دوم (جواز نماز خواندن زن در کنار مرد)

طائفه دوم روایاتی است که مفادش جواز نماز خواندن زن در کنار مرد است:

روایت اول مرسله حسن بن علی بن فضال است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ سَعْدٌ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَالْمَرْأَةُ تُصَلِّي بِحِذَاءِ قَالَ لَا بَأْسَ.<sup>۲</sup>

روایت به خاطر ارسال، ضعیف است.

لکن شیخ انصاری در کتاب الصلاة صفحه ۳۶ فرموده اند: این روایت قابل تصحیح است زیرا راوی آن ابن فضال است و نقل شده است که از حسین بن روح راجع به کتب شلمغانی سؤال شد که با کتاب های او چه کنیم، ایشان فرمودند «اقول فیها ما قال ابو محمد الحسن بن علی علیهما السلام و قد سئل عن کتب بنی فضال فقالوا کیف نعمل بکتبهم و بیوتنا منها ملاء فقال علیه السلام خذوا منها بما رووا و ذروا ما رأوا» که در کتاب الغیبه صفحه ۳۸۹ و صفحه ۳۵۵ بیان شده است. مرحوم شیخ انصاری فرموده اند اطلاق «خذوا بما رووا» شامل تمام روایات بنی فضال می شود و لو واسطه میان این ها و امام علیه السلام مجهول باشد.

انصافاً این مطلب صحیح نیست؛

اولاً: ناقل این مطلب، عبدالله کوفی خادم حسین بن روح است که مجهول می باشد؛ فلذا سند نقل مذکور ضعیف است.

ثانیاً: ظاهر «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» این است که فساد عقیده بنی فضال مانع از عمل به روایات این افراد نیست زیرا این ها ثقه اند نه این که فساد عقیده این افراد نه تنها مانع نباشد بلکه منشأ شود که به صورت مطلق به روایات این افراد عمل شود و این معنای دوم غیر عرفی است زیرا نیاز به یک استقراء دارد که بنی فضال مسنداً و مرسللاً هیچگاه از فرد ضعیف نقل نمی کردند که این مطلب خلاف ظاهر تعبیر «خذوا ما رووا و ذروا ما رأوا» می باشد. و لذا سند این روایت ضعیف است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۰۰.

روایت دیگر صحیحه جمیل است: وَ رَوَى جَمِيلٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ - لَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ الْمَرْأَةُ بِحِذَاءِ الرَّجُلِ وَ هُوَ يُصَلِّي فَإِنَّ النَّبِيَّ ص كَانَ يُصَلِّي وَ عَائِشَةُ مُضْطَجِعَةً بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هِيَ حَائِضٌ وَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَزَ رِجْلَهَا فَرَفَعَتْ رِجْلَهَا حَتَّى يَسْجُدَ<sup>۱</sup>

روایت به لحاظ سند خوب است ولی از نظر دلالتی اشکال شده است که تعلیل با حکم تناسب ندارد و این عدم تناسب، منشأ اضطراب روایت می شود؛ می فرماید مانعی ندارد که زن در کنار مرد نماز بخواند در حالی که مرد هم مشغول نماز است چون وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله می خواستند نماز بخواند عائشه در کنار حضرت خوابیده بود در حالی که حائض بود؛ این تعلیل با حکم سازگاری ندارد و لذا برخی مثل صاحب وافی فرموده اند که محتمل است «لَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ الْمَرْأَةُ بِحِذَاءِ الرَّجُلِ وَ هُوَ يُصَلِّي» تصحیف «ان لا تضطجع المرأة بحذاء الرجل و هو يصلي» باشد بلکه در وافی فرموده اند که صحیح، همین عبارت است.

اشکال کلام وافی این است که: هیچ کجا به جای «تصلی» تعبیر «تضطجع» نقل نشده و اصلاً این دو با هم شباهت ندارند و تناسب ندارد یکی تصحیف دیگری باشد.

لذا یا باید این تعلیل را توجیه کنیم و بگوییم: منهی دانستن نماز خواندن زن و مرد در کنار یکدیگر در ذهن عامه منشأ این شبهه بوده که زن ولو نماز هم نخواند، نباید در هنگام نماز خواندن مرد در کنار وی باشد؛ حضرت با تعلیل مذکور در مقام دفع این شبهه بوده است.

یا این که بگوییم: ما این تعلیل را نمی فهمیم ولی عدم فهم تعلیل، مانع از أخذ به صدر روایت نخواهد بود.

### طائفه ثالثه (عدم اشکال با فاصله ده ذراع)

طائفه ثالثه روایاتی است که بیان می کند اگر میان زن و مرد ده ذراع فاصله شود نمازشان اشکال ندارد که عمده این طائفه موثقه عمار است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَقِيمُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي قَالَ لَا يُصَلِّي حَتَّى يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةِ أَذْرُعٍ وَ إِنْ كَانَتْ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ يَسَارِهِ جَعَلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا مِثْلَ ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَتْ تُصَلِّي خَلْفَهُ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَتْ تُصِيبُ ثَوْبَهُ وَ إِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ<sup>۲</sup>.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲ استبصار، شيخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۹.

اگر تنها همین سه طائفه در بین بود می گفتیم در صورتی که زن بخواهد در کنار یا جلوتر از مرد نماز بخواند فاصله میان زن و مرد در نماز باید ده ذراع یعنی چهار متر و نیم باشد.

### طائفه رابعه (عدم اشکال با فاصله یک وجب)

ولی طائفه رابعه فاصله به مقدار یک شبر و یک وجب را مطرح کرده است؛

صحيحه معاوية بن وهب می فرماید: وَسَأَلَ مُعَاوِيَةَ بْنُ وَهَبٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ شَبْرٍ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحَدَّهَا وَهُوَ وَحْدَهُ لَا بَأْسَ: در این روایت بیان می کند که در صورتی که فاصله بین این دو یک وجب باشد نماز خواندن در کنار هم اشکال ندارد.

همچنین صحیح زرارہ چنین دارد: وَفِي رِوَايَةِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع - إِذَا كَانَ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ قَدْرُ مَا يُتَخَطَّى أَوْ قَدْرُ عَظَمِ ذِرَاعٍ فَصَاعِدًا فَلَا بَأْسَ إِنْ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحَدَّهَا<sup>۱</sup>

مراد از «قدر عظم ذراع» همان طور که در کلمات برخی از فقهاء هم آمده است، همین حدود یک وجب است.

روایت سوم روایتی است که شیخ طوسی از ابی بصیر لیث مرادی نقل می کند: عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَسَنِ الصَّقَلِ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ وَالْمَرْأَةُ عَنْ يَمِينِ الرَّجُلِ بِحِذَاهُ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا شَبْرٌ أَوْ ذِرَاعٌ ثُمَّ قَالَ كَانَ طُولُ رَحْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص ذِرَاعًا وَكَانَ يَضَعُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذَا صَلَّى لِيَسْتَرَهُ مِمَّنْ يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ<sup>۲</sup>.

روایت دیگر صحیح محمد بن مسلم است: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَامْرَأَتُهُ أَوْ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى قَالَ لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شَبْرٌ أَجْزَاهُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مُتَقَدِّمًا لِلْمَرْأَةِ بِشَبْرٍ<sup>۳</sup>.

در روایت اخیر اضطراب وجود دارد زیرا تعبیر «یعنی اذا كان الرجل متقدما للمرأة بشبر» در تہذیب آمده، است ولی در کافی [عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِي نَصْرِ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۷.

۳ استبصار، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۳۹۸.

۴ استبصار، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۳۹۸.

الرَّجُلُ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحَجَرَةِ وَامْرَأَتُهُ أَوْ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَائِهِ فِي الزَّوَايَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأُهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمَلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ<sup>[۱]</sup> نیامده است و مشکل این روایت این است که در این روایت فرض این است که مرد یک طرف زاویه حجره نماز می خواند و زن یا دخترش در زاویه دیگر نماز می خواند: حضرت فرمود صحیح نیست و باید بین این ها یک وجب فاصله باشد؛ در حالی که نمی شود که شخصی در یک زاویه حجره و شخصی دیگر در زاویه دیگر حجره باشد و بینشان یک شبر فاصله نشود؛ و این اضطراب منشأ شده است که شیخ روایت را توجیه کرده و بفرماید مراد روایت این است که «اذا كان الرجل متقدماً للمرأة بشبر» و محتمل هم می باشد که اصلاً عبارت «ان كان بينهما شبر اجزأه» نباشد و در بعض نسخ کافی تعبیر «ان كان بينهما ستر اجزأه» آمده است یعنی اگر حائلی بین این دو بود مانعی ندارد که طبق این نسخه دیگر روایت مورد بحث ما نخواهد بود. به هر حال مقتضای مجموع روایات طائفه رابعه که در آن روایات صحیحه هم بود، این است که فاصله به یک شبر بین زن و مرد لازم باشد.

## بررسی جمع بین روایات

مرحوم خویی فرموده اند: ما طبق این طائفه رابعه عمل می کنیم و فاصله یک شبر را لازم می دانیم؛ طائفه رابعه اقتضا می کند که طائفه ثالثه را (که می فرمود با فاصله کمتر از ده ذراع نماز نخوانند) بر کراهت حمل کنیم و نتیجه این می شود که فصل به شبر بین زن و مرد که در کنار هم نماز می خوانند یا زن جلوتر از مرد نماز می خواند، لازم است و از یک شبر تا ده ذراع کراهت دارد و بیشتر از ده ذراع کراهت هم برطرف می شود که مطابق همان فتوای جعفری می شود. ظاهراً مشهور متأخرین به خاطر اختلاف روایات فرموده اند حکم تنزیهی است؛ برخی از متأخرین از جمله محقق همدانی مبنایی دارند که اگر در تحدید در روایات اختلاف وجود داشت می فهمیم این حکم، تنزیهی است و حکم الزامی نیست که این گونه در تحدید آن اختلاف وجود دارد؛ مثلاً در باب استظهار راجع به زنی که ایام عادتش می گذرد ولی هنوز خون می بیند، برخی از روایات می گویند اگر زن احتمال می دهد این خون از ده روز تجاوز کند استظهار کند یعنی بناء را در عمل بر حیض بگذارد بعد اگر خون قبل از ده روز قطع شد معلوم می شود همه اش حیض بوده است ولی اگر از ده روز تجاوز کرد معلوم می شود در ایام استظهار، مستحاضه بوده است و باید نمازهایش را قضا کند.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.

ولی مشهور متأخرین گفته اند که روایات استظهار اختلاف زیادی دارد؛ یک روایت «تستظهر بیومین» و دیگری «تستظهر بیوم»  
 أو یومین» و دیگری «تستظهر بثلاثة أيام» و دیگری «تستظهر بعشرة أيام» دارد و لذا معلوم می شود این حکم استحبابی است.  
 مرحوم خوئی در همین بحث استظهار فرموده اند استظهار بیومین أمر دارد و ظاهر أمر وجوب است و دلیل بر ترخیص هم نداریم؛ بلکه «تستظهر بیوم» قرینه می شود که مازاد بر استظهار یک روز را بر استحباب حمل کنیم.

بیان مذکور در مقام هم جاری است؛ مثل محقق همدانی و مشهور متأخرین قائل به کراهت شده اند و شاید منشأش همین اختلاف روایات باشد که یکی «عشرة اذرع» و دیگری «شبر» را بیان می کند که معنای این اختلاف این است که این حکم، الزامی نیست و طبعاً مرحوم خوئی اینجا هم اشکال می کنند که نسبت به مقدار شبر ترخیص در ترک نداریم و باید رعایت کنیم و نسبت به مازاد شبر که ترخیص در ترک داریم حمل بر کراهت می کنیم و می گوئیم نماز خواندن با فاصله یک شبر و کمتر از ده ذراع مکروه است ولی فاصله به مقدار شبر لازم است.

آقای سیستانی راجع به طائفه رابعه اشکالاتی بیان کرده اند و بر اساس این اشکال ها فرموده اند: این طائفه رابعه مربوط به بحث ما نمی شود و لذا سه طائفه از روایات باقی می ماند که مقتضای جمع بین آن ها این بود که بگوئیم طبق طائفه ثالثه فاصله ده ذراع لازم است؛ لذا ایشان احتیاط واجب کرده اند که این مقدار فاصله رعایت شود مگر این که مرد به همان مقدار سینه اش (یعنی در سجده سر زن مساوی رکبتین مرد باشد) جلوتر از زن بایستد که اشکال ندارد.

اما این که ایشان فرمودند: این طائفه رابعه قابل استدلال در مقام نیست را ان شاء الله بعد از تعطیلات در روز سه شنبه بحث را به همین ترتیب ادامه می دهیم.

شما را به خدا می سپاریم و از خدا می خواهیم این ابتلائاتی که این روزها مردم به آن مبتلا هستند به رحمت واسعه الهی از سر مردم برداشته شود و خداوند صحت و عافیت را برای مؤمنین ارزانی کند. بحق محمد و آله الطاهیرین و صلی الله علی محمد و آله الطاهیرین.

## جلسه ۸۹ (۹۹/۰۱/۰۵)

### شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)

العاشر أن لا یصلی الرجل و المرأة فی مکان واحد بحيث تكون المرأة مقدمة علی الرجل أو مساوية له إلا مع الحائل أو البعد عشرة أذرع بذراع الید علی الأحوط و إن كان الأقوی کراهته إلا مع أحد الأمرین و المدار علی الصلاة الصحيحة لو لا المحاذاة أو التقدم دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع و الأولى فی الحائل كونه مانعا عن المشاهدة و إن كان لا یبعد کفایتة مطلقا كما



أن الكراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع في الصلاة لاحقاً إذا كانا مختلفين في الشروع و مع تقارنهما تعمهما و ترتفع أيضاً بتأخر المرأة مكاناً بمجرد الصدق و إن كان الأولى تأخرها عنه في جميع حالات الصلاة بأن يكون مسجدها وراء موقفه كما أن الظاهر ارتفاعها أيضاً بكون أحدهما في موضع عال على وجه لا يصدق معه التقدم أو المحاذاة و إن لم يبلغ عشرة أذرع.

بحث راجع به شرط دهم بود؛ صاحب عروه می فرماید که احتیاط مستحب این است که زن و مرد کنار هم نماز نخوانند یا زن جلوتر از مرد نماز نخواند مگر این که بین این دو ساتری مثل پرده باشد یا این که فاصله بین آن ها ده ذراع که حدود چهار متر و نیم است فاصله باشد.

## بررسی اقوال

این فرمایش صاحب عروه موافق با مشهور متأخرین است که قائل به کراهت محاذات مرد و زن در نماز شده اند؛ ولی مشهور بین قدماء حرمت محاذات است.

شهید اول در ذکری جلد ۳ صفحه ۸۲ فرموده است: سید مرتضی و ابن ادریس حلی و محقق حلی و علامه حلی قائل به کراهت محاذات زن و مرد در نماز شده اند و لکن شیخ مفید و شیخ طوسی و اتباع شان قائل به حرمت آن شده اند. و در ادامه خود شهید اول در ذکری قول اول را اختیار می کند و قائل به کراهت می شود؛ آن گاه از جعفری نقل می کند که «من صلی و حیاله امرأة لیس بینهما قدر عظم الذراع فسدت صلاته». با این قول جعفری مجموعاً سه قول در ذکری بیان شده است.

جعفری، محمد بن احمد بن ابراهیم ابوالفضل صابونی است که معاصر شیخ کلینی بوده و نام کتابش «الفاخر» است و ساکن مصر بوده و لذا مرحوم بروجردی می فرمودند: به اقوال او اعتباری نیست چون از حوزات علمیه دور بوده است.

راجع به نظر جعفری اختلاف است؛

مرحوم خویی فرموده است نظر جعفری این است که اگر زن مساوی مرد یا جلوتر از مرد نماز بخواند باید بین زن و مرد به اندازه یک وجب فاصله باشد؛ لکن آقای سیستانی فرموده اند مقتضای عبارت جعفری این است که قائل است اگر زن مساوی مرد یا جلوتر از مرد نماز بخواند باید فاصله بین زن و مرد به اندازه یک ذراع باشد که حدود نیم متر و به اندازه دو وجب است. و هیچکس قبل از مرحوم خویی قائل به نظری که مرحوم خویی اختیاری کرده است نبوده است و حتی جعفری نیز این نظر را نداشته است.

لکن ظاهراً مقصود جعفری از «قدر عظم ذراع» همین مقدار شبر و یک وجب باشد (بر اساس عبارتی که شهید اول در ذکری از

جعفی نقل می کند؛ زیرا «عظم ذراع» غیر از «ذراع» است و عظم ذراع بالاتر از مچ تا آرنج است و معمولاً طول استخوان ذراع به اندازه یک وجب است و لذا قول مرحوم خوئی و قول جعفری یکی است.

### دلیل قول مشهور قدمات (بطلان نماز با فاصله کمتر از ده ذراع)

اما وجه قول مشهور قدمات در این که اگر زن و مرد مساوی هم نماز بخوانند یا زن جلوتر از مرد نماز بخوانند و فاصله آن ها کمتر از ده ذراع باشد نمازشان باطل است، برخی از روایات است که در جلسه قبل بیان کردیم و مفاد این روایات چنین بود که زن نباید محاذی مرد نماز بخواند؛ و موثقه عمار حدی مشخص کرده بود «فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَارِ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَقِيمُ أَنْ يُصَلِّيَ وَبَيْنَ يَدَيْهِ امْرَأَتُهُ تُصَلِّيَ قَالَ لَا يُصَلِّي حَتَّى يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةِ أَذْرُعٍ وَإِنْ كَانَتْ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ يَسَارِهِ جَعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا مِثْلَ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَتْ تُصَلِّي خَلْفَهُ فَلَا بَأْسَ وَإِنْ كَانَتْ تُصِيبُ ثَوْبَهُ وَإِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ»<sup>۱</sup>؛ یعنی اگر مرد مساوی زن نماز بخواند یا پشت سر زن نماز بخواند، باید فاصله شان بیشتر از ده ذراع باشد. وجه قول مشهور این است.

### دلیل قول متأخرین (کراهت)

#### دلیل اول (روایات)

اما وجه قول فقهاء متأخرین که قائل به کراهت شدند یک وجه آن، روایاتی بود که دلالت بر جواز محاذات زن و مرد در نماز می کرد که این روایات را بررسی می کنیم؛

#### روایت اول

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ سَعْدٌ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَالْمَرْأَةُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ.<sup>۲</sup>

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۹.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۰۰.

## مناقشه سندی

این روایت مرسله است و این که ارسال کننده آن ابن فضال است دلیل بر اعتبار روایت او نمی شود. و اینکه شیخ انصاری فرموده است در روایت راجع به بنی فضال تعبیر «ذروا ما رأوا و خذوا ما رووا» بیان شده است یعنی به احادیث بنی فضال عمل کنید؛ از این استدلال جواب دادیم که بیش از وثاقت بنی فضال از آن استفاده نمی شود و دلالت ندارد که روایات بنی فضال را می توان بدون نگاه به واسطه میان این ها و امام علیه السلام أخذ کرد.

## روایت دوم

روایت دوم روایتی است که در کلمات از آن تعبیر به صحیحه جمیل شده است: وَ رَوَى جَمِيلٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ - لَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ الْمَرْأَةُ بِحِذَاءِ الرَّجُلِ وَ هُوَ يُصَلِّي فَإِنَّ النَّبِيَّ ص كَانَ يُصَلِّي وَ عَائِشَةُ مُضْطَجِعَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هِيَ حَائِضٌ وَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَزَ رِجْلَهَا فَرَفَعَتْ رِجْلَهَا حَتَّى يَسْجُدَ<sup>۱</sup>

## مناقشه سندی

به نظر ما روایت ضعف سندی دارد ولو از آن تعبیر به صحیحه شده است؛ ما قبلاً این اشکال را مطرح کردیم که شیخ صدوق سندی که در مشیخه فقیه ذکر می کند به احادیثی است که از جمیل بن دراج و محمد بن حمران نقل می کند و این دو کتاب مشترکی داشته اند و لذا احادیثی است که مشترک بین این دو است؛ اما شیخ صدوق سند خود به روایاتی که فقط از جمیل نقل می کند را ذکر نمی کند.

البته اگر صدوق مثل شیخ طوسی در تهذیب ملتزم بود که بدأ سند به شخصی که حدیث را از کتاب او أخذ کرده است، کند در این صورت می گفتیم که شیخ صدوق بدأ سند به جمیل کرده است و لذا از کتاب جمیل این حدیث را أخذ کرده است و کتاب جمیل بن دراج از کتب مشهوره بوده است؛ لکن مطلب مذکور در مورد صدوق ثابت نیست.

البته شیخ صدوق در ابتدای من لا یحضره الفقیه فرموده است «من این احادیث را از کتب مشهوره نقل می کند» ولی فرموده است که بدأ سند به همان شخصی می کنم که حدیث را از کتاب او أخذ کرده ام و لذا ممکن است از کتاب شخص دیگری أخذ کند که آن شخص حدیث را مسند یا مرسل از این روای نقل کرده باشد؛ پس صدوق از کتب مشهوره حدیث را نقل کرده است

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۷.

ولی معلوم نیست که این کتاب مشهور، کتاب خود جمیل بن دراج بوده است و شاید کتاب دیگری بوده است که او مرسلاً یا به سند ضعیف حدیث را از جمیل نقل کرده است و لذا سند به نظر ما اشکال دارد.

### مناقشه دلالی

علاوه بر این که روایت علاوه بر اشکال سندی، اشکال متنی نیز داشت زیرا تعلیل آن با حکمی که در آن بیان شده بود سازگار نبود؛ زیرا فرمود «اشکال ندارد زن مساوی مرد نماز بخواند چون پیامبر نماز می خواند در حالی که عایشه در کنارش خوابیده بود و حائض بود» که مشخص است این تعلیل با حکم سازگاری ندارد؛ لذا مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین جلد ۲ صفحه ۱۲۱ فرموده است؛ ظاهراً این تعلیل ذیل روایت جمیل نیست و این تتمه بر روایت جمیل اضافه شده است و شیخ طوسی روایت جمیل را در تهذیب بدون این ذیل نقل کرده است و این ذیل در مرسله علی بن حسن بن رباط به روایت جمیل اضافه شده است و جزء روایت جمیل نیست.

ما قبلاً هم عرض کردیم که اگر این ذیل، تتمه روایت جمیل باشد و ما وجه تعلیل را نفهمیدیم دلیل نمی شود که از صدر روایت رفع ید کنیم و شاید نکته تعلیل این باشد که شبهه این بوده که بودن زن در کنار مرد باعث می شود نماز مرد ایراد پیدا کند حال چه زن نماز بخواند یا نخواند. به هر حال عمده اشکال این روایت ضعف سند است.

### روایت سوم

وَفِي كِتَابِ الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ فَضَّالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنْ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بَكَّةَ لِأَنَّهُ يَتَّكُفُّ فِيهَا الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ - وَالْمَرَأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ - وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ - وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ<sup>۱</sup>

مشهور به صحیحہ فضیل نیز برای اثبات کراهت محاذات زن و مرد در نماز استدلال کرده اند؛ بیان مرحوم داماد این است که لفظ «یکره» در روایات ظهور در کراهت اصطلاحیه در مقابل حرمت داشته است. بیان دیگر بیان مستمسک است که فرموده است هیچکس قائل به تفصیل بین مکّه و غیر مکّه نشده است و لذا وقتی در مکّه جایز باشد زن و مرد در کنار هم نماز بخوانند با عدم قول به فصل می گوئیم در جاهای دیگر هم جایز است.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۱۲۶، أبواب مکان المصلی، باب ۵، ح ۱۰، ط آل البیت.

## مناقشه

به نظر ما هیچکدام از دو بیان صحیح نیست؛

لفظ کراهت در روایات قطعاً ظهور در کراهت اصطلاحیه در مقابل حرمت نداشته است؛ زیرا کراهت در روایات به معنای لغوی یعنی «مبغوض بودن» استعمال شده است که با حرمت هم سازگار است؛ مثلاً در قرآن راجع به زنا و قتل نفس و امثال آن می فرماید که این ها پیش خدا مکروه اند: ﴿كُلُّ ذَلِكْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾<sup>۱</sup> یا در روایتی بیان شده است که علی علیه السلام از این که دو وسق از خرما را با یک وسق از خرما مرغوب معاوضه کنند کراهت داشتند «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفِ التَّمَارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أَحَبُّ أَنْ تَسْأَلَ - أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ رَجُلٍ اسْتَبَدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوعٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ عَ هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَلَمْ يَكْرَهُ فَقَالَ كَانَ عَلَى بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَ يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبَدَلَ وَسَقًا مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسَقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَبِيرٍ لَأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَلَمْ يَكُنْ عَلَى عَ يَكْرَهُ الْحَلَالَ»<sup>۲</sup> که قطعاً ربای معاوضی و حرام است.

لذا «کراهت» در روایات قطعاً ظهور در کراهت اصطلاحیه ندارد و لاًقل ظهورش در کراهت اصطلاحیه محرز نیست؛ بلکه آقای سیستانی ادعا می کنند که کراهت در روایات ظهور در حرمت داشته است. اما این ادعاء که بین شهر مکه و غیر آن شهر، کسی قائل به تفصیل نشده است دلیل بر مدعای مستمسک نمی شود زیرا این مسأله در کلمات قدماء معنون نبوده است نه این که مطرح بوده است و قدماء فتوای به عدم فصل داده اند؛ لذا عدم قول به فصل است نه این که قول به عدم فصل باشد. و صریح این روایت تفصیل بین مکه و غیر مکه است و تعبیر «انما یکره فی سایر البلدان» مطرح شده است.

البته مرحوم بروجردی ادعاء کرده اند که أصحاب از این روایت اعراض کرده اند که این هم به نظر ما ثابت نیست زیرا أصحاب متعرض مضمون این روایت نشده اند نه این که از این روایت اعراض کرده اند و فتوای به خلاف آن داده اند. پس به نظر ما این روایت هم دلالت بر جواز محاذات بین زن و مرد در نماز علی کراهیه نمی کند.

۱ سوره اسراء، آیه ۳۸.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۱۸۸.

## دلیل دوم

دلیل دیگر برای قول به کراهت این است که در روایات ناهیه تعبیر «لاینبغی» بیان شده است: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحَجْرَةِ وَامْرَأَتُهُ أَوْ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّوَايَةِ الْأُخْرَى قَالَ لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأُهُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مُتَقَدِّمًا لِلْمَرْأَةِ بِشِبْرٍ.<sup>۱</sup>

## مناقشه

این که تعبیر «لاینبغی» در روایت را دلیل بر کراهت قرار دهیم مبتنی بر این است که ظهور در جواز داشته باشد و در حال کنونی وقتی تعبیر «لاینبغی» بیان می شود ظهور در جواز دارد و معنایش «جایز است ولی سزاوار نیست» می باشد؛ اما «لاینبغی» در عرف آیات و روایات به معنای «سزاوار نیست» نمی باشد؛ بلکه یا ظهور در حرمت داشته است یا لأقل مجمل بوده است که به نظر ما ظهور در حرمت داشته است و «لاینبغی» به معنای «لایتیسر» نمی شود» می باشد؛ مثلاً در قرآن تعبیر می کند: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَكَانُوا قَوْمًا بُورًا﴾<sup>۲</sup> یعنی نمی شود که ما غیر خدا را ولی خود قرار دهیم نه این که جایز است ولی سزاوار نیست؛ یا حضرت در صحیح زراره تعبیر «لاینبغی تزویج النصرانیه» را بیان می کند و زراره بلافاصله سؤال می کند که تحریم از کجا فهمیده می شود: «من این تحریمه»، حضرت در جواب به آیه تمسک می کنند: ﴿...وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ...﴾<sup>۳</sup> که این روایت نشان می دهد که زراره از تعبیر «لاینبغی» در کلام حضرت، تحریم فهمیده است.

لذا اگر نگوییم «لاینبغی» ظهور در تحریم دارد حداقل مجمل است و مانع از ظهور بقیه روایات در حرمت نمی شود و لذا قول به کراهت به استناد تعبیر «لاینبغی» صحیح نیست.

## دلیل سوم

وجه اخیری که برای قول به کراهت ذکر می شود اختلاف روایات است: محقق همدانی فرمودند روایات مختلف است؛ بعضی روایات ده ذراع فاصله، برخی یک وجب فاصله و برخی مقدار عظم ذراع فاصله را لازم دانسته اند و اختلاف در روایات نشان

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۸.

۲ سوره فرقان، آیه ۱۸.

۳ سوره ممتحنه، آیه ۱۰.

می دهد که این حکم الزامی نبوده است؛ شبیه آنچه در منزوحات آب چاه مطرح شده است که اختلاف روایات نشانگر این است که این نزع در ماء بئر حکمی استحبابی است.

## مناقشه

این دلیل نیز به نظر ما صحیح نیست و اگر قدرمشرک و حداقلی باشد که همه روایات بر آن اتفاق دارند وجهی ندارد که از ظهور روایات در الزامی بودن آن قدرمتیقن رفع ید کنیم؛ در عرف هم همین گونه است و اگر مولا به عبد خود یک بار بگوید «برو یک عدد نان بخر» و یکبار دیگر بگوید «برو دو عدد نان بخر» و یکبار بگوید «برو یکی دو عدد نان بخر» عرف می گوید خرید یک عدد نان لازم است و مازادش مستحب است و وجهی ندارد از ظهور أمر در وجوب نسبت به قدرمتیقن رفع ید کنیم.

و لذا استدلال مشهور متاخرین بر کراهت محاذات زن و مرد در نماز به نظر ما تمام نیست؛ عمده دلیلی که مطرح شد روایت جمیل بود که در سند آن مناقشه کردیم و اگر در سند مناقشه نکنیم روایت قابل تقیید است به اینکه زن و مرد با فاصله یک وجب نماز بخوانند که بعدا این را توضیح خواهیم داد.

اما باید بررسی کنیم که قول مشهور قداماء به این که ده ذراع فاصله لازم است متعین است یا فاصله به مقدار یک وجب کافی است که مرحوم آقای خوئی قائل شدند؟ در جلسه بعد أدله ایشان را بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۹۰ (۹۹/۰۱/۰۶)

### شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)

العاشر أن لا یصلی الرجل و المرأة فی مکان واحد بحيث تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له إلا مع الحائل أو البعد عشرة أذرع بذراع اليد على الأحوط و إن كان الأقوى کراهته إلا مع أحد الأمرین و المدار على الصلاة الصحيحة لو لا المحاذاة أو التقدم دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع و الأولى فی الحائل كونه مانعا عن المشاهدة و إن كان لا یبعد کفايته مطلقا كما أن الکراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع فی الصلاة لاحقا إذا كانا مختلفین فی الشروع و مع تقارنهما تعمهما و ترتفع أيضا بتأخر المرأة مکانا بمجرد الصدق و إن كان الأولى تأخرها عنه فی جميع حالات الصلاة بأن يكون مسجدها وراء موقفه كما أن الظاهر ارتفاعها أيضا بكون أحدهما فی موضع عال على وجه لا یتصدق معه التقدم أو المحاذاة و إن لم یبلغ عشرة أذرع.

## مقدار فاصله لازم بین زن و مرد

بحث راجع به لزوم فاصله میان زن و مرد در نماز بود؛ عرض کردیم مقتضای صناعیت لزوم فاصله است و نظر مشهور مبنی بر عدم لزوم فاصله را قبول نکردیم و تنها باید بررسی کنیم که این فاصله باید بیش از ده ذراع یعنی چهار متر و نیم باشد یا رعایت فاصله به مقدار یک وجب کافی است که مرحوم خوئی احتمال دوم را مطرح کرده اند.

تنها مطلبی که برای ما مبهم است این است که کسانی مثل مرحوم صدر چه در کتاب الفتاوی الواضحة صفحه ۴۷۱ چه در تعلیقه منهاج الصالحین جلد ۱ صفحه ۱۹۸ و همین طور برخی از تلامذه ایشان در منهاج الصالحین با نظر مشهور متاخرین موافقت کردند و قائل به عدم لزوم رعایت فاصله بین زن و مرد شدند؛ در حالی که وجوهی که برای قول به جواز مطرح کردیم عادتاً مورد قبول ایشان نیست؛ مثلاً این که اختلاف تحدید در روایات، علامت استنباطی بودن حکم باشد (که برخی مثل محقق همدانی و مرحوم داماد مطرح نموده اند) طبعاً مورد قبول مرحوم صدر نیست و ایشان در منهاج جلد ۱ صفحه ۸۳ فتوی داده اند به اینکه «زنی که ایام عادتش می گذرد ولی هنوز خون دیدنش ادامه دارد و ممکن است از ده روز تجاوز بکند، یک روز استظهار بر او واجب است» با اینکه همین بیان مشهور، در بحث استظهار هم جاری است و روایات استظهار اختلاف دارد و بعضی می گویند «تستظهر بیوم» بعضی می گویند «تستظهر بیوم او یومین» بعضی می گویند «تستظهر بثلاثة ایام» بعضی می گویند «تستظهر الی تمام العشرة»؛ البته مبنای ایشان صحیح است و دلیل نداریم از اقل واجب رفع ید کنیم و تنها مازاد بر آن مستحب یا جایز می شود؛ لکن در اینجا هم برخی فاصله یک وجب و برخی فاصله ده ذراع را مطرح کرده اند و باید طبق این مبنای صحیح فاصله یک وجب را لازم بدانیم و مازادش را مستحب قرار دهیم.

بله، مرحوم صدر -بر خلاف مرحوم خوئی- اعراض مشهور از سند یک خبر ظنی السند را موهن می داند؛ ولی این مبنا بر مورد تطبیق نمی کند زیرا مشهور قائل به لزوم فاصله بین زن و مرد در نماز بوده اند؛ علاوه بر این که این روایات، استفاضه اجمالیه دارد و اجمالاً ظنی السند نیست.

برخی دیگر از تلامذه مرحوم آقای صدر در تعلیقه الفتاوی الواضحة لزوم رعایت فاصله را احتیاط واجب کردند ولی فرموده اند: «الاحوط ان لا یقل الفاصل بینهما عن ذراع الید» که ما وجهی برای این نحوه احتیاط نمی بینیم مگر این که کسی بگوید تعبیر «قدر عظم الذراع» در روایات به معنای یک ذراع است که صحیح نیست و عرض کردیم که «عظم الذراع» حدود یک وجب است.

به هر حال ما بر اساس روایات، اصل لزوم فاصله بین زن و مرد در نماز را مقتضای صناعیت می دانیم و فقط باید بررسی کنیم



که طبق موثقه عمار- که ظاهر در لزوم فاصله ی بیش از ده ذراع است- عمل کنیم یا طبق روایات دال بر وجوب مراعات فاصله ی یک وجب. طبعاً اگر سند و دلالت دسته دوم (روایات دال بر وجوب فاصله یک وجب) اشکال نداشته باشد، نظر مرحوم خویی مقتضای صناعیت خواهد بود؛ و لذا روایاتی را که ایشان به آن استدلال کرده بررسی می کنیم.

## أدله کفایت یک وجب

مرحوم خویی به سه روایت استدلال می کند:

روایت اول روایت معاویه بن وهب است که ایشان تعبیر به صحیحه می کنند:

وَسَأَلَ مُعَاوِيَةَ بْنَ وَهَبٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ شِبْرٍ صَلَّتْ بِحِذَاءِ وَحِدَهَا وَهُوَ وَحْدَهُ لَا بَأْسَ<sup>۱</sup>

معاویه بن وهب از امام صادق علیه السلام از نماز خواندن زن و مرد در یک خانه و یک اتاق سؤال می کند و حضرت در جواب می فرماید: اگر بین این دو به مقدار یک وجب فاصله باشد اشکال ندارد.

روایت دوم روایت ابن مسکان است: عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُمَانَ عَنِ الْحَسَنِ الصَّقِلِّ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ وَالْمَرْأَةُ عَنْ يَمِينِ الرَّجُلِ بِحِذَاءِ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَوْ ذِرَاعٌ ثُمَّ قَالَ كَانَ طُولُ رَحْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص ذِرَاعاً وَكَانَ يَضَعُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذَا صَلَّى لِيَسْتَرَهُ مِمَّنْ يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ<sup>۲</sup>.

سؤال می کند از زن و مردی که در یک اتاق نماز می خوانند و زن مساوی مرد و در طرف راست او قرار گرفته است؟ حضرت فرمود: نباید این گونه نماز بخوانند مگر این که بین این دو یک شبر یا یک ذراع فاصله باشد.

مرحوم خویی فرموده اند: دلالت این روایت تمام است ولی سندهایش ضعیف است؛ زیرا روایت مذکور در تهذیب جلد ۲ صفحه ۲۳۰ به واسطه ی حسن صیقّل از ابن مسکان نقل شده و در صفحه ۲۳۱ همین جلد به واسطه ی محمد بن سنان از ابن مسکان؛ حسن صیقّل توثیق ندارد و وثاقت محمد بن سنان نیز ثابت نیست. و اما در جلد ۶ صفحه ۱۰۳ کتاب کافی به واسطه ی سهل بن زیاد از ابن سنان -یعنی محمد بن سنان- از ابن مسکان نقل شده است که این سند علاوه بر محمد بن سنان، مشتمل بر «سهل بن زیاد»ی است که توثیق وی ثابت نیست.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲ استبصار، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۳۹۸.

روایت سوم صحیح زراره است: وَ فِي رِوَايَةِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع - إِذَا كَانَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ قَدْرٌ مَا يَتَخَطَّى أَوْ قَدْرُ عَظْمِ ذِرَاعٍ فَصَاعِدًا فَلَا بَأْسَ إِنْ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحَدَّهَا<sup>۱</sup>

یعنی اگر بین زن و مرد به اندازه یک قدم یا به اندازه عظم ذراع که همان مقدار شبر است فاصله باشد اشکال ندارد که زن محاذی مرد نماز بخواند.

روایت چهارم روایتی است که کلینی به سند صحیح از محمد بن مسلم نقل می کند: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوْ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّوَايَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأُهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمَلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّتِ الْمَرْأَةُ<sup>۲</sup>.

مرحوم خویی دلالت روایت را ناتمام می دانند به این جهت که مستبعد است اتاقی باشد که مرد در یک گوشه اش نماز بخواند و زن در گوشه دیگر محاذی مرد نماز بخواند ولی فاصله بین این زن و مرد، کمتر از یک وجب باشد! چه اتاقی است که وقتی مرد در یک گوشه و زن در گوشه دیگر نماز می خواند کنار هم قرار می گیرند و حتی یک وجب فاصله هم ندارند؟! همچون اتاقی عادتاً نداریم و لذا بعید نیست همان طور که در بعضی نسخ کافی نقل شده است به جای «شبر» تعبیر «ستر» باشد یعنی اگر بین زن و مرد حائل و ساتر باشد اشکال ندارد که از بحث فعلی ما خارج است؛ مؤیدش هم این است که ابن ادریس در مستطرفات سرائر از نوادر بزنطی از مفضل از محمد حلبی نقل می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ مُحَمَّدِ الْحَلْبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ يَعْنِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ - وَ ابْنَتُهُ أَوْ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَائِهِ - فِي الزَّوَايَةِ الْأُخْرَى قَالَ - لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا سِتْرٌ - فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا سِتْرٌ أَجْزَأُهُ<sup>۳</sup>.» و متن روایت شبیه هم است و تنها در اینجا به جای «شبر» تعبیر «ستر» دارد و لذا مؤید این است که در روایت کافی هم تعبیر «ستر» بوده است.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۷.

۲ الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ۳، ص ۲۹۸.

۳ وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ج ۵، ص ۱۳۰، أبواب مكان مصلی، باب ۸، ح ۳، ط آل البيت.

شیخ طوسی در تهذیب این روایت محمد بن مسلم را با ذیلی نقل می کند: **الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَامْرَأَتُهُ أَوْ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَائِهِ فِي الزَّوَايَةِ الْأُخْرَى قَالَ لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شَبْرٌ أَجْزَاهُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مُتَقَدِّمًا لِلْمَرْأَةِ بِشَبْرٍ<sup>۱</sup>**

جمله «یعنی...» عبارت «ان کان بینهما شبر» را این گونه تفسیر می کند که اگر مرد جلوتر از زن با فاصله یک شبری بایستد مجزی است که از بحث ما خارج است چون بحث ما این است که زن و مرد مساوی هم با فاصله یک شبر نماز بخوانند یا زن جلوتر از مرد با فاصله یک شبر نماز بخواند؛ لکن بعید نیست که جمله «یعنی...» اضافه شیخ طوسی باشد زیرا در نقل کافی این جمله نبود و جمله «یعنی...» هم تناسب با این دارد که تتمه کلام امام علیه السلام نباشد.

لذا عمده سه روایت اول است که سند روایت اول و سوم صحیح است و سند روایت دوم ضعیف است مگر این که کسی از تعدد اسانید مطمئن به صدور این حدیث از ابن مسکان شود. این مطلب، محصل فرمایش مرحوم خوبی بود که بر اساس آن فرموده اند فاصله به مقدار یک شبر بین زن و مرد لازم است و کافی هم می باشد.

### مناقشه آقای سیستانی (در أدله کفایت یک وجب)

آقای سیستانی دو ایراد مطرح فرموده اند:

اشکال اول این که سند روایت معاویه بن وهب ضعیف است؛ زیرا سند صدوق به معاویه بن وهب که در مشیخه من لایحضره الفقیه ذکر شده است مشتمل بر «محمد بن علی ماجیلویه» است که توثیق ندارد.

بله، شیخ طوسی در فهرست در ترجمه معاویه به وهب می گوید: «معاویه بن وهب البجلی: له کتاب، أخبرنا به جماعة عن أبي جعفر بن بابويه (صدوق) عن محمد بن الحسن (ابن ولید) عن الصفار عن أحمد بن محمد عن علی بن الحکم عنه، و أخبرنا به الحسين بن عبيد الله عن الحسن بن حمزة العلوی عن علی بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عنه» در این سند شیخ صدوق هم واقع شده ولی معلوم نیست صدوق این روایت را در من لایحضره الفقیه از کتاب معاویه بن وهب نقل کرده باشد زیرا صدوق التزامی بیان نکرده است که اگر بدأ سند به یک راوی کند حتماً از کتاب او حدیث را گرفته باشد و لذا سند این روایت مشکل است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۳۰.

روایت دوم (روایت ابی بصیر) نیز علاوه بر حیث سندی، از حیث دلالتی نیز مخدوش است؛ زیرا در روایت ابی بصیر تعبیر «الا ان یکون بینهما شبر أو ذراع» بیان شده است که روشن نیست مراد این است که فاصله میان زن و مرد مقدار یک وجب باشد یا یک ساتری مثل یک پرده بین زن و مرد باشد که ارتفاع آن ساتر به مقدار یک شبر باشد.

طبق این احتمال دوم این روایت ابی بصیر از موضوع بحث خارج می شود و مؤید این احتمال ذیل روایت ابی بصیر است که می گوید «کان طول رحل رسول الله صلی الله علیه و آله ذراعا فکان یضعه بین یدیه اذا صلی لیستره ممن یمر بین یدیه» یعنی حضرت یک رحلی داشتند که ارتفاعش به مقدار یک ذراع بود و اگر کسی از جلوی حضرت عبور می کرد حضرت این رحل را قرار می دادند که بین او و بین آن شخص فاصله بیندازد و حائل شود؛ که این ذیل مربوط به حائل است و ربطی به فاصله بین دو نفر ندارد.

و روایت سوم یعنی صحیح زراره هم محتمل است به همین معنای حائل باشد «اذا کان بینها و بینة قدر ما یتخطی او قدر عظم الذراع فصاعدا فلا بأس» یعنی ممکن است معنایش این باشد که اگر بین این زن و مرد چیزی باشد که ارتفاعش به مقدار عظم ذراع و به مقدار یک وجب است اشکال ندارد؛ که مراد استعمالی از این کلام مجمل است و معلوم نیست مقصود این است که فاصله بین زن و مرد این مقدار باشد یا این که بین زن و مرد ساتری به این مقدار باشد و ارتفاع ساتر این مقدار باشد. لذا آقای سیستانی فرموده اند: روایات شبر قابل استناد در مقام نیست و اعتماد ما به موثق عمار است که فاصله میان زن و مردی که مساوی هم نماز می خوانند یا زن جلوتر از مرد نماز می خوانند ده ذراع یعنی چهار متری و نیم بیان می کند.

### جواب از مناقشه

به نظر ما اشکالی که ایشان به سند معاویه بن وهب بیان کردند قابل جواب است؛ زیرا محمد بن علی ماجیلویه هر چند توثیق خاص ندارد اما از مشایخ صدوق بوده که صدوق در خیلی از طریق هایش به کتب اصحاب و روایات اصحاب او را ذکر می کند و از او زیاد روایت نقل می کند و در بسیاری از موارد هم تعبیر «رضی الله عنه» را راجع به او به کار می برد که عرفا اماره این است که شیخ صدوق به محمد بن علی ماجیلویه اعتماد می کند و لا اقل نزد او حسن ظاهر داشته و حسن ظاهر اماره عدالت است و عدالت اخص از وثاقت است؛ یعنی هم دروغ نمی گوید و هم گناهان دیگر نمی کند. پس به نظر ما روایت معاویه بن وهب صحیح است.

البته اشکال آقای سیستانی به مرحوم خوبی وارد است چون ایشان محمد بن علی ماجیلویه را ثقة نمی دانست و علی القاعدة اینجا که تعبیر به «صحیحه معاویه به وهب» کرده است به استناد کلام شیخ طوسی در فهرست بوده که راجع به معاویه بن وهب فرموده «له کتاب اخبرنا به جماعة عن ابن بابویه» که اشکال آقای سیستانی بر آن وارد است.

مهم دلالت این روایت و همینطور دلالت صحیحه زراره است؛

این اشکال آقای سیستانی که «شاید فاصله به مقدار یک وجب بین زن و مرد مراد نباشد و وجود حائل بین زن و مرد مراد باشد که ارتفاع آن حائل به مقدار یک وجب باشد»؛ اگر این اشکال در این دو روایت مطرح شود و احتمال دهیم که مراد از این دو روایت لزوم حائل بین زن و مرد به ارتفاع یک شبر باشد دیگر نمی توان به این دو روایت استدلال کرد؛ لکن انصافاً استظهار عرفی از این دو روایت فاصله به مقدار یک وجب است: «اذا كان بينهما قدر شبر» ظهور دارد در اینکه فاصله میان این دو به مقدار یک شبر است؛ اگر الان بگویند «زن و مردی در کنار هم نماز می خوانند حکمش چیست؟ جایز است یا نه؟» و شما در پاسخ بگویید: «اگر بین این دو مقدار یک وجب باشد نمازشان صحیح است» با این که حرفی از ساتر و حائل و ارتفاع حائل بیان نشد ولی انصافاً ظهورش در همین رعایت فاصله به مقدار شبر است.

## نتیجه بحث

و لذا به نظر ما فرمایش مرحوم خوبی صحیح است که فاصله به مقدار یک وجب بین زن و مرد کافی است و نماز صحیح است ولی اگر کمتر از یک وجب فاصله بود و کنار هم قرار گرفتند ولو محرم مثل زن و شوهر باشند نمازشان باطل است.

## معیار در بحث: نماز صحیح یا اعم؟

صاحب عروه در ادامه فرموده است: «و المدار علی الصلاة الصحیحة لولا المحاذاة او التقدم دون الفاسدة لفقد شرط او وجود مانع»: یعنی معیار در این که نماز زن در کنار مرد بدون رعایت فاصله مکروه و یا مبطل نماز است این است که نماز با قطع نظر از این مشکل محاذات، صحیح باشد و لذا اگر نمازی فی حد نفسه باطل باشد و مثلاً زنی در کنار مرد نماز بخواند ولی وضوئش باطل باشد یا این که زن شیعه نبود و ما معتقد بودیم که شرط صحت نماز ایمان است در این صورت نماز این مرد باطل نخواهد شد.

مرحوم خوبی و آقای سیستانی حاشیه زده اند که فرقی ندارد و اگر عرفاً «صلاة» بر آن صدق کند مشمول روایات خواهد بود و اسماء عبادات و معاملات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده اند.

برخی مثل مرحوم داماد فرموده اند: هر چند اسمای عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده اند ولی این روایات مثل «لا یصلی الرجل و بحذائه امرأة تصلی» منصرف به نماز صحیح است.

ما این انصراف را نمی فهمیم و نکته انصراف برای ما واضح نیست؛ اگر عرفاً «صلاة» صدق کند چه انصرافی دارد؟! نهایت از فرضی که خود شخص قصد امتثال امر ندارد و مثلاً برای تعلیم فرزندش صورت نماز را اجراء می کند انصراف دارد که البته این انصراف هم روشن نیست ولی از جایی که زن قصد امتثال امر دارد ولی شرائط نماز را رعایت نکرده است و مثلاً وضو یا قرائتش ایراد دارد و او جاهل مقصر است انصراف ندارد و اطلاق روایات مثل «لا یصلی الرجل و بحذائه امرأة تصلی» شامل آن می شود.

و لذا به نظر ما هم معیار، نماز صحیح نیست و معیار نماز عرفی است و اگر زنی نماز عرفی در کنار مرد بخواند و فاصله را رعایت نکند موجب می شود که نماز مرد باطل شود و اگر مردی نماز باطل در کنار زنی بخواند نماز زن هم باطل می شود.

## جلسه ۹۱ (۹۹/۰۱/۰۹)

### شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)

العاشر أن لا یصلی الرجل و المرأة فی مکان واحد بحيث تكون المرأة مقدمة على الرجل أو مساوية له إلا مع الحائل أو البعد عشرة أذرع بذراع اليد على الأحوط و إن كان الأقوی کراهته إلا مع أحد الأمرین و المدار على الصلاة الصحيحة لو لا المحاذاة أو التقدم دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع و الأولى فی الحائل كونه مانعا عن المشاهدة و إن كان لا یبعد کفایتة مطلقا كما أن الکراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع فی الصلاة لاحقا إذا كانا مختلفین فی الشروع و مع تقارنهما تعمهما و ترتفع أيضا بتأخر المرأة مکانا بمجرد الصدق و إن كان الأولى تأخرها عنه فی جميع حالات الصلاة بأن يكون مسجدها وراء موقفه كما أن الظاهر ارتفاعها أيضا بكون أحدهما فی موضع عال على وجه لا یصدق معه التقدم أو المحاذاة و إن لم یبلغ عشرة أذرع.

بحث راجع به این بود که اگر زن و مرد مساوی هم نماز بخوانند یا زن جلوتر از مرد نماز بخواند، رعایت فاصله بین این دو لازم است؟ عرض کردیم مقتضای صناعیت این است که در صورتی که زن و مرد مساوی هم نماز می خوانند و یا زن جلوتر از مرد نماز می خواند، رعایت فاصله به مقدار یک وجب در جميع حالات نماز لازم است؛ و این مطلب مقتضای ظهور روایات بود.

و وجهی برای قول مشهور متأخرین مبنی بر عدم الزامی بودن این حکم، نفهمیدیم؛ بلکه اگر احتمال دهیم که در زمان صدور روایات، ارتکاز قطعی متشرعی بر عدم لزوم رعایت فاصله بوده است دیگر انعقاد ظهور این روایات در لزوم رعایت فاصله را

نمی توانیم احراز کنیم؛ زیرا به صورت فراوان بیان کرده ایم که ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب، مانع از انعقاد ظهور خطاب آمر در وجوب است و بازگشت احتمال عقلائی ارتکاز متشرعه در زمان صدور روایات نیز به احتمال قرینه حالیه نوعیه بر خلاف ظهور است که مانع از انعقاد ظهور می شود و با وجود این احتمال، در انعقاد ظهور شک می کنیم و نمی توانیم ظهور روایات در الزامی بودن حکم را احراز کنیم.

لکن انصاف این است که احتمال وجود همچون ارتکاز متشرعی در زمان صدور روایات، موهوم است مخصوصاً این که مشهور قدامت قائل به لزوم رعایت فاصله شده اند.

### معیار در بحث: نماز صحیح یا اعم؟

بحث به اینجا رسید که صاحب عروه فرمود: معیار در حکم به کراهت یا حرمت عدم رعایت فاصله، نماز صحیح است و لذا اگر زنی در کنار مردی مشغول نماز شود و این مرد بداند که نماز این زن فی حد نفسه باطل است مشکلی برای نماز مرد ایجاد نخواهد کرد.

ما همان طور که مرحوم خویی و آقای سیستانی فرموده اند اشکال کردیم که: بعد از این که اسماء عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده است اطلاق روایات (مثل لایصلی الرجل و بحذائه امرأه) شامل نماز فاسد هم می شود و نهایت به جایی انصراف دارد که آن زن به قصد امتثال آمر نماز می خواند و شامل جایی که به قصد تعلیم نماز می خواند نمی شود. مرحوم استاد در تنقیح مبانی العروة جلد ۲ صفحه ۲۶۷ فرموده اند: انصراف مانعیت به جایی است که عمل فی حد نفسه صحیح است؛ مثلاً خطابی که می گوید «نباید زن حائض نماز بخواند» ارشاد می کند به این که حیض در نمازی که مقتضی صحت را با قطع نظر از حیض دارد، مانع است و خطاب «دع الصلاة أيام أقرئتک» راجع به نمازی است که از سایر جهات غیر از حیض واجد شرائط است و این خطاب به مانعیت ارشاد می کند؛ لذا در اینجا هم خطاب «لایصلی الرجل و بحذائه امرأة تصلی» انصراف به جایی دارد که نماز از غیر جهت محاذات با زن، مقتضی صحت را دارد به نظر ما این مطلب صحیح نیست؛ نهایتاً تعبیر «لایصلی الرجل» انصراف به فرضی دارد که نماز رجل با قطع نظر از مشکل محاذات با نماز زن، صحیح باشد؛ اما این که نماز آن زن که مانع از صحت نماز این مرد است هم باید فی حد نفسه واجد شرائط صحت باشد خلاف اطلاق دلیل است و «لایصلی الرجل و بحذائه امرأة تصلی» بر زنی که با قرائت ملحونه ی مبطل نماز یا وضوی باطل نماز می خواند تطبیق می شود و وجهی برای انصراف نمی بینیم.

## رافع حکم حرمت یا کراهت

### ۱- وجود حائل

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: چهار امر رافع کراهت یا حرمت محاذات زن و مرد در نماز است: امر اول وجود حائل است.

و این حکم که اگر بین زن و مرد حائل باشد و در کنار هم نماز بخوانند یا زن بر مرد مقدم شود، نماز صحیح است ولو هیچ فاصله ای نباشد، مورد خلاف نیست به این خاطر که حائل وجود دارد و دلیل آن برخی از روایات است:

۱- صحیح محمد بن مسلم: **أَحْمَدُ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ قَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا حَاجِزٌ فَلَا بَأْسَ**<sup>۱</sup>. این روایت اطلاق دارد؛ یعنی چه این حاجز و مانع و حائل مثل پرده مانع از مشاهده و رؤیت باشد یا مثل شیشه مانع از مشاهده نباشد؛ و چه ارتفاع حائل تا تمام قد زن و مرد باشد یا به مقدار کمتر باشد.

۲- صحیح علی بن جعفر: **وَسَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ فِي مَسْجِدِ حَيْطَانِهِ كَوَى كُلَّهُ قِبَلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ امْرَأَةٌ تُصَلِّي حَيْالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ**<sup>۲</sup> از امام علیه السلام راجع به مردی که در مسجد نماز می خواند و دیوارهای مسجد در سمت قبله و در دو طرف آن از آجر یا چوب است و زنش مساوی با او نماز می خواند و او زنش را می بیند ولی زنش او را نمی بیند (به این خاطر که دیوارها حتی دیوار مسجد النبی مدت های مدید ارتفاع چندانی نداشته و حدود یک متر بوده است)؟ حضرت فرمود اشکالی ندارد.

۳- روایت حمیری در قرب الاسناد: **وَسَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ فِي مَسْجِدِ حَيْطَانِهِ كَوَى كُلَّهُ قِبَلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ امْرَأَةٌ تُصَلِّي حَيْالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ**<sup>۳</sup> البته سند روایت ضعیف است زیرا مشتمل بر عبدالله بن الحسن است که توثیق ندارد.

به هر حال عرض کردیم که مقتضای اطلاق صحیح محمد بن مسلم این است که اگر «ما یصدق علیه الحاجز و الحائل» بین زن و مرد باشد کفایت می کند و نیازی به فاصله نیست و روایت از این جهت که حائل، مانع از رؤیت باشد یا نباشد نیز اطلاق دارد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۷۹.

۲ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۱۴۰.

۳ قرب الإسناد (ط - الحدیثة)، ص: ۲۰۷



صاحب عروه فتوا داده اند که حائل ولو مانع از رؤیت نباشد کافی است ولی تعبیر می کنند: «الاولی فی الحائل کونه مانعا عن المشاهدة و ان کان لا یبعد کفایتہ مطلقا» و احتمال دارد نظر ایشان به روایتی است که وسائل الشیعه از مستطرفات سرائر نقل می کند: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِیسَ فِی آخِرِ السَّرَائِرِ نَقَلَ مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الْمُفَضَّلِ عَنْ مُحَمَّدِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ یَعْنِیَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ یُصَلِّی فِی زَاوِیَةِ الْحُجْرَةِ - وَابْنَتُهُ أَوْ امْرَأَتُهُ تُصَلِّی بِحِذَائِهِ - فِی الزَّوِیَةِ الْأُخْرَى قَالَ - لَا یَنْبَغِی ذَٰلِكَ إِلَّا أَنْ یَكُونَ بَيْنَهُمَا سِتْرٌ - فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا سِتْرٌ أَجْزَأُهُ<sup>۱</sup>

تعبیر «ستر» شامل حائلی که مانع از رؤیت نباشد نمی شود و مثلاً شیشه ساتر نیست و لذا مقتضای این روایت این است که بگوییم حائلی که مانع از رؤیت نیست کفایت نمی کند؛ لکن سند این روایت به خاطر مفضل بن عمر ضعیف است و توثیقش ثابت نیست؛ البته از ناحیه این که این روایت در مستطرفات سائر است و صاحب سرائر به کتاب هایی که از آن ها نقل می کند سند ذکر نمی کند نیز اشکال پیدا می کند مخصوصاً این که ابن ادریس از نظر خبرویت در تشخیص کتب روایی ضعیف بوده که قبلاً این را بررسی کردیم و البته سعی کردیم از این اشکال جواب دهیم و صاحب سائر تنها نسبت به کتاب محمد بن علی بن محبوب تعبیر «و هو بخط الشیخ عندی» را به کار می برد یعنی این کتاب به خط شیخ طوسی نزد من است و همان سندی که شیخ طوسی به این کتاب دارد برای آن کافی است.

## ۲- فاصله ده ذراع

دومین چیزی که رافع حرمت یا کراهت است فاصله ده ذراع یعنی حدود چهار متر و نیم است که در این صورت نماز خواندن زن و مرد کنار هم یا زن جلوتر از مرد اشکالی ندارد.

این مطلب هر چند مورد موافقت اکثر محشین قرار گرفته است ولی خلاف ظاهر موثقه عمار است زیرا در موثقه عمار تعبیر کرد: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ یَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ یَسْتَقِیمُ أَنْ یُصَلِّی وَ بَیْنَ یَدَیْهِ امْرَأَتُهُ تُصَلِّی قَالَ لَا یُصَلِّی حَتَّى یَجْعَلَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَهَا أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةِ أَذْرُعٍ وَ إِنْ كَانَتْ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ يَسَارِهِ جَعَلَ بَیْنَهُ وَ بَیْنَهَا مِثْلَ ذَٰلِكَ وَ إِنْ كَانَتْ تُصَلِّی خَلْفَهُ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَتْ تُصِيبُ ثَوْبَهُ وَ إِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِی غَیْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ<sup>۲</sup>

که ظاهرش این است که فاصله به اندازه ده ذراع کافی نیست.

۱ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۱۳۰، أبواب مکان مصلی، باب ۸، ح ۳، ط آل البیت.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۹.

مرحوم حکیم فرموده اند: ظاهر این تعابیر این است که اگر فاصله به اندازه ده ذراع یا بیشتر باشد اشکالی ندارد مثل آیه شریفه ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَأَبْنَاؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾<sup>۱</sup> این که می فرماید اگر دختر بیش از دو نفر باشد و پسری در کنار او نباشد دو سوم سهم می برد و اگر یک دختر

باشد نصف ترکه را می برد؛ اینجا همه قبول دارند که مراد از «فوق اثنتین» دو نفر و بیشتر است.

انصافاً این فرمایش مرحوم حکیم تمام نیست؛ زیرا در آیه شریفه قرینه بر این حمل داریم و قرینه تقابل با «و ان کانت واحدة فلها النصف» است اما در موثقه عمار چنین قرینه ای وجود ندارد و لذا ظاهر موثقه عمار این است که فاصله باید بیشتر از ده ذراع باشد.

البته در روایتی در قرب الاسناد که به سندش از عبدالله بن الحسن از علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام نقل می کند تعبیر «الرجل یصلی و أُمَامَهُ امْرَأَةٌ تَصَلِّي بَيْنَهُمَا عَشْرَةُ أَذْرَعٍ قَالَ لِأَبَاسٍ لِمَضَى فِي صَلَاتِهِ» دارد که اگر سند تمام می بود ده ذراع را کافی می دانستیم؛ لکن سند روایت به خاطر عبدالله بن الحسن ضعیف است.

### ۳- تأخر زن از مرد

سومین چیزی که رافع کراهت یا حرمت محاذات بین زن و مرد است این است که زن مقداری عقب از مرد بایستد که تأخر از مرد صدق کند؛ زیرا در این صورت عناوینی که در روایات بیان شده است مثل «کون الرجل بحیال المرأة، کون الرجل بحذاء المرأة، کون المرأة بین یدی الرجل، کون المرأة عن یمین الرجل أو شماله» دیگر صادق نیست.

به نظر ما این استدلال صحیح نیست زیرا در صحیح زرارہ مقدار تأخر لازم در مورد زن را تعیین کرد: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ فَقَالَ لَا تُصَلِّي الْمَرْأَةُ بِحِيَالِ الرَّجُلِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قَدَامَهَا وَلَوْ بَصْدَرِهِ<sup>۲</sup>؛ و وقتی خود شارع مقدار تأخر زن از مرد در نماز را تعیین کرده است دیگر نباید به عرف رجوع شود؛ لذا آقای سیستانی در حاشیه عروه فرموده اند: «بل لابد من تاخر المرأة بمقدار يكون الرجل مقدما عليها بصدره في جميع الحالات حتى حال السجود و يتحقق ذلك عادتا فيما اذا كان مسجد جبهتها محاذيا لركبتها» یعنی

۱ سوره نساء، آیه ۱۱.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۹.

عادتاً این مقدار تاخیر که مرد به سینه‌اش جلوتر از زن قرار بگیرد به این می‌شود که محل سجده زن مساوی مکانی باشد که زنانهای مرد روی زمین قرار می‌گیرد. که انصافاً حاشیه‌متینی است.

## ۴- اختلاف ارتفاع موضع نماز

چهارمین امری که رافع حرمت یا کراهت محاذات بین زن و مرد در نماز است این است که «کما ان الظاهر ارتفاعها ایضا بكون احدهما فی موضع عال علی وجه لا یصدق معه التقدم او المحاذاة و ان لم یبلغ عشرة اذرع»: یعنی اگر سطح مکان زن و مرد اختلاف داشته باشد، زن در یک موضع عالی باشد و مرد در یک موضع منخفض یا بالعکس به نحوی که عناوین در روایات «صلی الرجل بحیال المرأة؛ صلت المرأة بین یدی الرجل عن یمین الرجل عن یسار الرجل» صدق نکند مشکلی پیش نمی‌آید. این فرمایش صاحب عروه متین است.

## بررسی اختصاص حکم نسبت به متأخر در نماز خواندن

مطلب دیگری که صاحب عروه فرموده اند این است که: «کما ان الکراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع فی الصلاة لاحقا اذا كانا مختلفین فی الشروع و مع تقارنهما تعمهما»؛ یعنی اگر زن و مرد با همدیگر نماز را شروع کنند حکم کراهت یا حرمت برای هر دو ثابت است اما اگر یکی زودتر از دیگری شروع کند حکم کراهت یا حرمت مختص شخصی است که بعداً نماز را شروع می‌کند و در کنار دیگری قرار می‌گیرد؛ مثلاً اگر مردی نماز می‌خواند و زنی در وسط نماز کنار این مرد قرار بگیرد و نماز را شروع کند نماز این زن مشکل دارد و نماز این مرد مشکلی ندارد.

به نظر ما این مطلب صاحب عروه خلاف اطلاق روایات است و اطلاق آن‌ها شامر نفر اول و دوم می‌شود؛

مثلاً در صحیحہ ادریس بن عبدالله می‌گوید: مُحَمَّدُ بْنُ یَحْیَی عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَیْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِدْرِیسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِّیِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ یُصَلِّي وَ بِحِیَالِهِ امْرَأَةٌ قَائِمَةٌ عَلَی فِرَاشِهَا جَنَّبَتْهُ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ قَاعِدَةً فَلَا یُضَرُّهُ وَ إِنْ كَانَتْ تُصَلِّي فَلَا<sup>۱</sup>.

سؤال می‌کند که مردی نماز می‌خواند و زنی هم مساوی او نماز می‌خواند؟ حضرت فرمود: اگر آن زن نماز می‌خواند نمی‌شود؛ این روایت اطلاق دارد و شامل فرضی که زن وسط نماز مرد، نماز را شروع کرده است می‌شود.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.

یا در صحیح زرارہ چنین بود: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الْمَرْأَةِ تُصَلِّيَ عِنْدَ الرَّجُلِ فَقَالَ لَا تُصَلِّي الْمَرْأَةُ بِحِيَالِ الرَّجُلِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قُدَامَهَا وَلَوْ بَصْدَرِهِ<sup>۱</sup>: که این روایت هم اطلاق دارد و شامل فرضی که این زن زودتر نماز را شروع کرده است و مرد در ادامه ملحق شده است می شود؛ اطلاق دلیل می گوید «لا تصلي المرأة بحیال الرجل» و صلاة یک عنوانی است که تدریجی الوجود است و از ابتدای تکبیرة الاحرام تا آخر نماز تعبیر «یصلی الرجل، تصلي المرأة» صدق می کند و این روایت هم می گوید «لا تصلي المرأة بحیال الرجل» که ولو ادامه نمازش این مشکل پیدا شود اطلاق روایت شاملش می شود.

یا در صحیحہ معاویة بن وهب بیان کرد: وَ سَأَلَ مُعَاوِيَةَ بْنَ وَهَبٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع - عَنْ الرَّجُلِ وَالْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ شِبْرِ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحِدَهَا وَهُوَ وَحِدَهُ لَا بَأْسَ<sup>۲</sup>: مفهوم روایت این است که «اذا لم یکن بینهما قدر شبر ففیه بَأْسٌ» و اطلاق دارد و شامل فرضی که یکی متأخر از دیگری نماز را شروع کند می شود.

لذا همان طور که مرحوم خوئی و آقای سیستانی فرموده اند: فرقی بین شخصی که نماز را زودتر شروع کرده و شخصی که دیرتر شروع کرده است نیست و اگر زنی وسط نماز مرد، کنار او بایستد و نماز بخواند نماز این مرد نیز باطل می شود. در مقابل این نظر، به دو وجه استدلال شده است بر این که مشکل تنها مختص به کسی است که با تأخیر نماز را شروع کرده است؛

### وجه اول برای اختصاص حکم نسبت به متأخر

وجه اول وجهی است که مرحوم استاد در تنقیح مبانی العروة ذکر کرده اند که: بعد از این که گفتیم مانعیت محاذات به فرضی انصراف دارد که نماز فی حد ذاته صحیح باشد، طبق این بیان این زنی که وسط نماز مرد کنار مرد می ایستد و مساوی و محاذی او نماز می خواند از اول این نمازش مشکل دارد و فاسد است؛ ولی نماز آن مرد از ابتدا صحیح واقع شده است؛ شبیه دو نماز جمعه ای که در کمتر از یک فرسخ واقع می شود که گفته اند اگر با هم بخوانند هر دو نماز باطل است ولی اگر یکی زودتر شروع کند نماز دومی که دیرتر شروع کرده است باطل است.

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۹.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۷.

**مناقشه**

این بیان به نظر ما تمام نیست؛ زیرا بر فرض قبول کنیم که اگر مرد نماز می خواند و زنی در کنار او نماز فاسد می خواند این نماز فاسد فی حد ذاته اشکالی برای نماز مرد ایجاد نمی کند (که ما قبول نکردیم)، اگر بپذیریم در جایی می توانیم این بیان را قبول کنیم که نماز زن فاقد سایر شرائط باشد؛ در حالی که فرض این است که نماز زن واجد جمیع شرائط است و تنها مشکلش محاذات با این مرد است و هر چند نماز این زن متأخر است و از اول مبتلا به این مانع محاذات بوده است ولی اگر محاذات در نظر گرفته نشود نماز صحیح می خوانده است و أدله از این فرض انصراف ندارد.

و لذا این وجه تمام نیست.

وجه دیگر تمسک به صحیحه علی بن جعفر است که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

**جلسه ۹۲ (۹۹/۰۱/۱۰)****شرط دهم (حکم نماز زن و مرد در کنار همدیگر)**

العاشر أن لا یصلی الرجل و المرأة فی مکان واحد بحیث تكون المرأة مقدمة علی الرجل أو مساوية له إلا مع الحائل أو البعد عشرة أذرع بذراع الید علی الأحوط و إن كان الأقوی کراهته إلا مع أحد الأمرین و المدار علی الصلاة الصحيحة لو لا المحاذاة أو التقدم دون الفاسدة لفقد شرط أو وجود مانع و الأولى فی الحائل کونه مانعا عن المشاهدة و إن كان لا یبعد کفایتة مطلقا كما أن الکراهة أو الحرمة مختصة بمن شرع فی الصلاة لاحقا إذا كانا مختلفین فی الشروع و مع تقارنهما تعمهما و ترتفع أيضا بتأخر المرأة مکانا بمجرد الصدق و إن كان الأولى تأخرها عنه فی جمیع حالات الصلاة بأن یكون مسجدها وراء موقفه كما أن الظاهر ارتفاعها أيضا بكون أحدهما فی موضع عال علی وجه لا یتصدق معه التقدم أو المحاذاة و إن لم یبلغ عشرة أذرع.

**بررسی اختصاص حکم نسبت به متأخر در نماز خواندن**

صاحب عروه فرمودند: کراهت یا حرمت محاذات بین زن و مرد در نماز، مختص به کسی است که نماز را دیرتر شروع کند یا زن و مردی که با همدیگر نماز را شروع کنند و حکم مذکور شامل کسی که نمازش را زودتر شروع کرده است نمی شود؛ مثلاً اگر مردی نمازش را شروع کند و زنی در آثنای نماز مرد، در کنار او بایستد و نماز بخواند کراهت یا حرمت و بطلان شامل نماز زن می شود اما شامل نماز مرد نمی شود.

راجع به این فرمایش صاحب عروه عرض کردیم که می توان برای این مطلب دو وجه بیان کرد که به نظر ما هیچکدام تمام نیست؛

وجه اول، وجهی بود که مرحوم استاد در کتاب تنقیح مبانی العروة ذکر فرموده بودند و ما نقل کردیم و اشکال کردیم.

## وجه دوم برای اختصاص حکم نسبت به متأخر

وجه دوم استدلال به صحیحہ علی بن جعفر است که شیخ طوسی در کتاب تهذیب نقل می کند؛

و سَأَلَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ عَنْ إِمَامٍ كَانَ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ فَقَامَتِ امْرَأَتُهُ بِحَيْالِهِ تُصَلِّي مَعَهُ وَ هِيَ تَحْسَبُ أَنَّهَا الْعَصْرُ هَلْ يُفْسِدُ ذَلِكَ عَلَى الْقَوْمِ وَ مَا حَالُ الْمَرْأَةِ فِي صَلَاتِهَا مَعَهُمْ وَ قَدْ كَانَتْ صَلَّتِ الظُّهْرَ قَالَ لَا يُفْسِدُ ذَلِكَ عَلَى الْقَوْمِ وَ تُعِيدُ الْمَرْأَةُ صَلَاتَهَا<sup>۱</sup>: امام جماعتی مشغول نماز است و عده ای به او اقتدا می کنند و همسر او در کنار او می ایستد و به خیال این که

این نماز، نماز عصر است به او اقتدا می کند و نماز ظهرش را هم قبلاً خوانده بود؛ آیا این کار باعث می شود که نماز این ها باطل شود؟ حکم نماز خود زن چه می شود؟ حضرت در جواب فرمود: کار این زن، نماز امام جماعت و مأمومین را باطل نمی کند ولی خود این زن باید نمازش را اعاده کند.

در استدلال به این روایت بر اختصاص حکم به متأخر گفته می شود؛ وجه این که حضرت فرمودند نماز این قوم باطل نمی شود ولی نماز خود زن باطل است همین بود که نماز زن، متأخر از نماز این افراد بود و لذا نماز امام جماعت و مأمومین که زودتر شروع کرده اند باطل نمی شود.

## بررسی وجه دوم

### بررسی سندی

شیخ طوسی در تهذیب در جلد ۲ صفحه ۲۳۲ و ۳۷۹ این روایت را با سند خود از عیاشی از جعفر بن محمد از عمرکی از علی بن جعفر نقل می کند که این سند ضعیف است؛ زیرا هم جعفر بن محمد مجهول است و هم سند شیخ طوسی به عیاشی اشکال دارد؛ اما در جلد ۳ صفحه ۵۰ این روایت را مستقیم از خود علی بن جعفر نقل می کند و می فرماید: «سأل علی بن جعفر اخاه موسی بن جعفر علیهما السلام» و شیخ طوسی سند خود به علی بن جعفر را در مشیخه تهذیب چنین ذکر می کند: «و ما ذکرته عن علی بن جعفر فقد اخبرني به الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه محمد بن يحيى عن

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۴۹.

العمرکی النیسابوری البوفکی عن علی بن جعفر<sup>۱</sup> و مشکل این سند «أحمد بن محمد بن یحیی» است که توثیق خاص ندارد؛ ولی ما عرض کردیم که ایشان از مشایخ صدوق است که شیخ صدوق در طرق به أصحاب به او استناد می کند و اکتار روایت از او کرده است و بر او ترضی نموده است و لذا به نظر ما ثقه است و اکتار روایت صدوق کاشف از حسن ظاهر داشتن این شخص نزد صدوق است مخصوصاً با این ترضی که بر او دارد؛ ولی مرحوم خویی «أحمد بن محمد بن یحیی» را به خاطر توثیق خاص نداشتن، مجهول الحال می داند؛ لکن با این حال مشکلی پیش نمی آید زیرا شیخ طوسی در مشیخه فرموده است که بر بعض طرق اقتضار می کنیم و بعض طرق را در کتاب فهرست بیان می کنیم؛ و شیخ طوسی فرموده است وقتی بدأ سند به شخصی می کند به این معنا است که از کتاب او نقل می کند و بر اساس این کلام، شیخ طوسی روایت را از کتاب علی بن جعفر نقل می کند که در فهرست با سند های مختلف به آن طریق دارد و لذا سند روایت تمام است.

### بررسی دلالی

در اشکال به دلالت روایت بر اختصاص حکم به متأخر گفته شده است؛ معلوم نیست وجه بطلان نماز این زن، عدم رعایت فاصله با مردها بوده باشد تا بگوییم روایت مربوط به این بحث است؛ بلکه ممکن است وجه فساد نماز این زن این بوده است که نماز عصر را به نماز ظهر امام جماعت اقتدا کرده است؛ کما این که شیخ مفید فرموده است این کار جایز نیست و شیخ طوسی هم به همین روایت برای فرمایش مرحوم شیخ مفید استدلال نموده است؛ و یا ممکن است منشأ بطلان نماز این زن بوده است که در نماز جماعت شرط است که زن پشت سر مرد ها نماز بخواند و در کنار مردها یا در کنار امام جماعت نماز نخواند و این حکم منشأ شده است که نماز جماعت این زن باطل شود و به این خاطر که به وظیفه نماز اخلاص زده و حمد و سوره را نخوانده است نمازش نیز باطل شود.

باید گفت که این مقدار از اشکال کافی نیست؛ زیرا کاری نداریم که منشأ بطلان نماز این زن چیست؛ مهم این است که امام علیه السلام حکم کرده است که نماز امام جماعت و مأومینی که پشت سر او نماز می خواندند صحیح است؛ زیرا کسانی که حرمت محاذات را مختص فرضی می دانند که نماز با قطع نظر از محاذات صحیح باشد می توانند بگویند که شاید وجه این که امام علیه السلام حکم به صحت نماز امام جماعت و مأومین کرد این بوده است که نماز این زن فی حد نفسه باطل بوده است؛ حال یا به خاطر آنچه شیخ مفید فرموده است که اقتدا در نماز عصر به نماز ظهر امام جماعت صحیح نیست یا به این خاطر که شرائط نماز جماعت را رعایت نکرده است و پشت سر مرد ها قرار نگرفته است؛ و لذا به خاطر این که نماز زن با قطع نظر از

<sup>۱</sup> تهذیب الأحکام، المشیخه، ص: ۸۶

محاذات فی حد نفسہ باطل است منشأ شده است که نماز باطل فی حد ذاته این زن موجب بطلان نماز بقیه نشود حتی اگر مقارن با آن ها نماز را شروع می کرد؛ و لذا متأخر و مقارن بودن تأثیری در حکم نخواهد داشت.

لکن فرض این است که: ما به اطلاق أدله تمسک کردیم و گفتیم حتی نماز فاسدی که این زن می خواند مادامی که نماز عرفاً بر آن صدق می کند در صورتی که فاصله بین زن و مرد رعایت نشود موجب بطلان نماز مردها می شود؛ لذا طبق این مبنا گفته می شود که استدلال به روایت تمام است و نماز این زن که متأخر از نماز مردها بوده است ولو فاصله را رعایت نکرده است باطل است ولی نماز این مردها را باطل نمی کند.

آقای سیستانی فرموده اند: ما در مورد نماز جماعت ملتزم می شویم که اگر زنی در نماز جماعت بدون رعایت فاصله در کنار امام جماعت قرار بگیرد و به او اقتدا کند نماز این زن باطل است و نماز مردها صحیح است و این حکم، حکمی تعبّدی در خصوص نماز جماعت است؛ اما اگر این ها نماز جماعت نمی خواندند و نماز فرادا می خواندند و زنی بدون رعایت فاصله نماز را شروع کند ملتزم می شویم که نماز همه باطل می شود.

انصافاً این فرمایش عرفی نیست که: بگوییم جماعت بودن أمرش سهل است و عدم رعایت فاصله توسط زن در نماز جماعت موجب بطلان نماز مردها نمی شود ولی در نماز فرادا موجب بطلان می شود؛ این تفصیل خلاف متفاهم عرفی است.

وجه صحیح در اشکال به استدلال به این روایت همان اشکالی است که مرحوم خوئی بیان کرده اند که: در نقل وافی و وسائل الشیعة تعبیر «فقامت امرأة بحیاله» دارد و لذا نقل تهذیب در جلد ۳ صفحه ۵۰ که تعبیر «فقامت امرأته بحیاله» دارد ثابت نمی شود مخصوصاً که در روایت شیخ طوسی که از طریق عیاشی نقل می کند اختلاف است؛ در صفحه ۳۷۹ تعبیر «فقامت امرأة بحیاله» و در صفحه ۲۳۲ تعبیر «فقامت امرأته بحیاله» دارد. و با وجود این اختلاف ها نسخه صحیح تهذیب ثابت نمی شود و

شاید «فقامت امرأة بحیاله» باشد؛ و «امرأة» ظهور در «امرأة أجنبية» دارد و عادتاً وقتی زنی اجنبی در کنار مردی نماز می خواند فاصله به مقدار یک وجب را مراعات می کند و تنها راجع به زن خود انسان ممکن است که اهمیت ندهد و بدون رعایت فاصله یک وجب، نماز بخواند. نتیجه این که شاید نماز این زن از حیث آخری باطل بوده است و از این جهت که فاصله میان او و میان مردها به مقدار یک وجب حفظ شده نماز این مرد ها صحیح بوده است و حیث آخر یا این بوده که نماز عصر را به نماز ظهر امام جماعت اقتدا کرده است و یا این که شرط نماز جماعت و این که زن باید پشت سر مرد باشد را رعایت نکرده است.



البته اگر کسی قائل شود که فاصله لازم میان مرد و زن به مقدار ده ذراع یعنی حدود چهار متر و نیم است دیگر این بیان ما تمام نخواهد بود و استدلال به روایت برای اثبات این که نماز کسی که زودتر شروع شده است باطل نمی شود تمام خواهد بود.

## مسئله ۲۶

لا فرق فی الحكم المذكور کراهة أو حرمة بین المحارم و غیرهم و الزوج و الزوجة و غیرهما بالغین أو غیر بالغین أو مختلفین بناء علی المختار من صحة عبادات الصبی و الصبیة

### بررسی شمول حکم نسبت به محارم

این مطلب صاحب عروه صحیح است؛ زیرا اطلاق أدله اقتضا می کند که فرقی بین محارم و غیر محارم یا بین زوج و زوجه و غیر اینها نباشد؛ علاوه بر این که در مثل روایت محمد بن حلی تصریح شده بود که اگر مردی نماز می خواند و دختر مرد یا زن مرد در گوشه ای دیگر نماز می خواند اگر ستری بینشان نباشد جایز نیست؛ البته سند روایت ضعیف بود ولی به عنوان مؤید قابل ذکر است و عمده اطلاق أدله است.

### بررسی شمول حکم نسبت به غیر بالغ

صاحب عروه در ادامه فرموده است: فرقی ندارد که این زن و مرد که در کنار هم نماز می خوانند هر دو بالغ یا غیر بالغ باشند یا یکی بالغ و یکی غیر بالغ باشد و لذا اگر گفتیم که نماز یک مرد بالغ و یک زن بالغ کنار هم بدون رعایت فاصله باطل است نماز یک مرد بالغ با یک دختر غیر بالغ یا یک زن بالغه با پسر غیر بالغ در کنار هم نیز موجب بطلان است؛ و این مطلب مبتنی بر مسلک صحیح است که عبادات صبی و صبیة و غیر بالغ مشروع است.

به نظر ما این فرمایش صاحب عروه صحیح نیست؛ زیرا موضوع مانعیت محاذات در روایات، «الرجل و المرأة» است که بر پسرچه و دخترچه صادق نیست و احتمال می دهیم این حکم از مختصات بالغین باشد و لذا الغای خصوصیت نمی توان کرد؛ لذا اگر دخترچه ای کنار مردی بایستد و نماز بخواند تعبیر «بحذائه امرأة تصلی» صدق نمی کند و نماز این دخترچه مانعیت ندارد بلکه حتی به نظر ما اگر یک مردی بیاید و کنار یک دخترچه ای بایستد و نماز بخواند نماز دخترچه هم مشکل ندارد.

ظاهر کلام مرحوم خویی این است که: امر صبی و صبیة به نماز، ظهور در همان نماز واجد شرائط بالغین دارد و لذا این دخترچه که کنار یک مرد نماز می خواند، نمازش مشروع نیست زیرا امر او به نماز، انصراف به نمازی دارد که اگر این دخترچه بالغ می بود صحیح می بود؛ و حال آن که اگر این دخترچه بالغ می بود و کنار این مرد نماز می خواند نمازش

صحیح نمی بود؛ لکن مرحوم خوئی فرموده اند که نماز آن مرد مشکل ندارد زیرا دلیل «لایصلی الرجل و بحذائه امرأة تصلی» شاملش نمی شود.

ولی همان طور که بیان کردیم: نماز این مرد صحیح است و نماز دختر بچه هم صحیح است زیرا ظهوری نداریم که غیر بالغین باید تمام شرائطی که برای نماز بالغین است را رعایت کنند؛ مثلاً لبس ذهاب برای مرد مبطل نماز است ولی دلیل نداریم اگر صبی ممیز پسر بچه در نماز لبس ذهاب کند مبطل نمازش است؛ و بالغ و غیر بالغ تنها در کیفیت داخلی نماز مثل هم می باشند و ممکن است بعض شرائط مختص به بالغین باشد و راجع به دختر بچه دلیل نداریم که شرط صحت نمازش این است که مردی در کنار او نماز نخواند و لذا هم نماز این دختر بچه و هم نماز آن مرد صحیح است.

این که صاحب عروه فرمودند در این مسأله بالغ و غیر بالغ با هم فرقی نمی کند مبتنی بر این است که عرف از «الرجل و المرأة» مؤنث و مذکر می فهمد و از آن مرد بالغ در مقابل بچه و زن در مقابل دختر بچه نمی فهمد؛ در حالی که این مطلب دلیل ندارد و خلاف ظاهر است که از لفظ «الرجل» جنس مذکر بفهمیم؛ و لأقل ظهور در اعم را احراز نمی کنیم و قدر متیقن این است که مانعیت مختص محاذات بین مرد بالغ و زن بالغ است.

و البته این الغای خصوصیت اختصاصی به اینجا ندارد و به قول مرحوم خوئی، مشهور در برخی از احکام دیگر همین کار را کرده اند و مثلاً در مورد حکم «رجل أوقب غلاماً حرمت علیه ابنته و اخته» مشهور فرموده اند «رجل» خصوصیت ندارد و اگر فاعل بالغ هم نبود موجب حرمت ابدیه ازدواج این فاعل غیر بالغ با خواهر آن مفعول می شود.

مرحوم خوئی فرموده اند: که ما در همانجا هم این را قبول نکرده و گفتیم که ظاهر «رجل» فاعل بالغ است و ظاهر «غلام» این است که مفعول غیر بالغ باشد و مرحوم خوئی فتوا داده اند که اگر فاعل، بالغ نبود یا مفعول، بالغ بود موجب حرمت ابدیه بین ازدواج فاعل با خواهر مفعول مثلاً، نخواهد شد؛ ولی به هر حال مشهور از «رجل» الغای خصوصیت کرده اند.

و به نظر ما اشکال مرحوم خوئی وارد است؛ ما ملاکات احکام را نمی دانیم و لذا نمی توان از این حکم عقوبتی که برای «الرجل» ثابت شده است و قدر متیقنش بالغ است به صبی غیر بالغ الغای خصوصیت کنیم و احتمال می دهیم که او مشمول این حکم عقوبتی نباشد؛ بله، راجع به «غلام» همان طور که مرحوم تبریزی فرموده اند معتقدیم که اختصاصی به صبی غیر بالغ ندارد و غلام به معنای نوجوان است و اعم از صبی غیر بالغ و یا نوجوانی که ابتدای سن بلوغش است، می باشد؛ بله شامل پیرمرد و کامل سن نمی شود.

البته ممکن است: نظر صاحب عروه در این که «فرقی در بحث کراهت یا حرمت محاذات بین بالغ و غیر بالغ نیست» به صحیحه محمد بن مسلم باشد: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَامْرَأَتُهُ أَوْ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَائِهِ فِي الزَّوَايَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شَبْرٌ أَجْزَأُهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمَلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا وَلَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ<sup>۱</sup>: در این روایت تعبیر به «ابنته تصلى بحذاء» شده است و گفته می شود «دختر» شامل دخترچه غیر بالغ هم می شود.

لکن به نظر ما این استدلال هم تمام نیست؛

اولاً: این روایت اختصاص به فرضی دارد که یکی از دو نفر بالغ باشند «الرجل يصلى فى زاوية الحجرة» و شامل فرضی که هر دو غیر بالغ باشند نمی شود.

ثانیاً: ظهور انصرافی روایت در این که مردی در زاویه حجره نماز می خواند و زن یا دخترش در زاویه دیگر حجره نماز می خواند، این است که نظر به دختر بالغه دارد که در نماز انجام وظیفه می کند و اگر مقصود سائل دخترچه خردسال می بود عرفاً در سؤال أخذ می کرد و لذا بعید نیست بگوییم «ابنته» انصراف به دختری دارد که بالغ شده است و لا اقل احتمال انصراف وجود دارد و مانع از انعقاد ظهور است.

و لذا به نظر ما بعید نیست که حرمت محاذات در نماز، مختص به زن و مرد بالغ باشد.

## جلسه ۹۳ (۹۹/۰۱/۱۱)

### شرط دهم (حکم نماز زن و مرد یک مکان)

بحث راجع به فاصله لازم میان زن و مرد در نماز در فرضی که مساوی هم نماز می خوانند یا زن جلوتر از مرد نماز می خوانند، بود که بیان کردیم به نظر ما یک وجب فاصله لازم است و مشهور قدماء رعایت فاصله بیشتر از ده ذراع را لازم دانستند و مشهور متأخرین حکم به رجحان رعایت فاصله کرده اند.

### مسأله ۲۷ (شمول حکم نسبت به نافله)

الظاهر عدم الفرق أيضا بين النافلة و الفريضة

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.

یعنی در حکم مذکور فرقی بین نافله و نماز فریضه نیست و انصافاً این مطلب صاحب عروه صحیح است؛ زیرا اطلاقاتی که از نماز زن و مرد در کنار هم نهی می کرد اختصاصی به نماز فریضه نداشت و نیز شیخ طوسی به اسناد صحیحش روایتی از علی بن مهزیار نقل می کند:

عَلِيُّ بْنُ مَهْزِيَارٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنِ الْفَضْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: الْمَرْأَةُ تُصَلِّي خَلْفَ زَوْجِهَا الْفَرِيضَةَ وَالتَّطَوُّعَ وَتَأْتُمُّ بِهِ فِي الصَّلَاةِ<sup>۱</sup>. یعنی مکان زن چه در نماز فریضه و چه در نماز نافله باید پشت سر شوهرش باشد.

مرحوم خویی علاوه بر استدلال به اطلاقات، استدلال کرده اند به این که: اصل این است که کیفیت نافله مثل کیفیت فریضه است و وقتی شارع به نماز فریضه امر می کند و بعد از آن، به نماز نافله به امر استحبابی می کند ظاهر این است که تمام اجزاء و شرائط آن نماز فریضه، در نافله هم باید رعایت شود. و این اصل را ایشان در بحث صوم نیز مطرح کرده اند و فرموده اند: شارع به صوم فریضه در ماه رمضان امر کرده است و برای آن شرائطی بیان کرده است و بعد امر مستحبی به صوم مستحب کرده است که ظاهرش این است که صوم به همان نحوی که صوم واجب بود، مستحب است؛ از این مطلب ایشان تعبیر به «اصالة الاتحاد بين النافلة و الفريضة في الاحكام» تعبیر می شود و تنها در جایی که نص بر خلاف وجود داشته باشد از آن رفع ید می شود.

این مطلبی که مرحوم خویی فرموده اند برای ما واضح نیست؛ یعنی این که یک اصلی داشته باشیم که ظاهر امر به نماز نافله یا امر به صوم مستحب این است که همان نماز فریضه بما لها من الشرائط در نماز نافله هم لحاظ شده است یا در صوم مستحبی وقتی امر استحبابی به یک صوم مستحب می شویم ظاهرش این باشد که این صوم شبیه همان صوم واجب بما له من الشرائط است، برای ما روشن نیست.

البته بعید نیست که عرفاً استظهار شود که کیفیت داخلیه نماز فریضه با نماز نافله یا کیفیت داخلیه صوم فریضه با صوم مستحب یکی است مگر این که قرینه بر خلاف باشد؛ اما این که شرائط خارجی هم یکی باشد برای ما روشن نیست و لذا بقاء عمدی بر جنابت در صوم فریضه را مبطل صوم می دانیم ولی در صوم مستحب به خاطر نبود دلیل، مبطل نمی دانیم.

## مسئله ۲۸ (شمول حکم نسبت به فرض اضطرار)

الحکم المذكور مختص بحال الاختیار ففي الضيق و الاضطرار لا مانع و لا کراهة نعم إذا کان الوقت واسعاً يؤخر أحدهما صلاته و الأولى تأخير المرأة صلاتها

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۷۹.

صاحب عروه می فرماید: حکم به حرمت یا کراهت محاذات زن و مرد در نماز بدون رعایت فاصله، مختص به حال اختیار است؛ اما در حال اضطرار این حکم ثابت نیست و محاذات زن و مرد کراهت یا حرمت ندارد.

مرحوم خوئی در توجیه این مطلب فرموده اند:

ارتفاع کراهت به این خاطر است که بازگشت خطاب نهی کراهتی از این که مثلاً زن و مرد در فاصله کمتر از ده ذراع کنار هم نماز بخوانند به این است که در این نماز یک منقصتی است که موجب قلت ثواب آن می شود و این خطاب نهی، ارشاد می کند به این که فرد دیگری که افضل است را انتخاب کنید؛ و لذا وقتی مکلف قادر بر اختیار فرد دیگر نیست و راه منحصر به این است که به همین کیفیت نماز بخواند، دیگر معنا ندارد که خطاب نهی کراهت شامل این شخص شود و خطاب نهی کراهت ارشاد به اختیار فرد افضل بود و جایی که امکان اختیار فرد افضل نیست این خطاب جاری نمی شود؛ مثل خطاب نهی کراهتی از نماز در حمام که شامل کسی که محبوس در حمام است و یا کسی که آمرش دائر بین نماز در حمام و ترک نماز است نمی شود.

و ارتفاع حرمت و مانعیت به این خاطر است که اگر این زن و مرد نتوانند بدون رعایت فاصله یک وجب، نماز بخوانند و وقت هم تنگ است و نمی شود یکی اول شروع کند و دیگری بعد از او نماز را بخواند، در اینجا با توجه به این که دلیل «الصلاة لاتسقط بحال» وجود دارد این شرط اختیاری خواهد بود و در فرض اضطرار این شرط ساقط است و به نماز فاقد شرط اختیاری اکتفاء می شود. و اگر دلیل «الصلاة لاتسقط بحال» نمی بود مقتضای قاعده این بود که نماز در حق این ها ساقط باشد یعنی هر کدام از این زن و مرد که شروع به نماز کرد از دیگری تکلیف ساقط است زیرا نمی تواند نماز واجد شرط بخواند. مرحوم خوئی فرموده اند: مراد از اضطرار و ضیق وقت این است که حتی متمکن از ادراک یک رکعت داخل وقت هم نباشند و گرنه اگر این زن صبر کند تا نماز مرد تمام شود و بتواند یک رکعت از نماز را داخل وقت درک کند باید صبر کند چون اگر بخواهد زودتر نماز بخواند شرط فاصله به مقدار یک وجب مختل می شود و این تأخیر نسبت به نماز در وقت اختیاری، ناشی از عذر است که معذور است؛ لذا نماز را تا بعد از نماز این مرد تأخیر می اندازد و بعد از آن نماز را شروع می کند و یک رکعت را داخل وقت درک می کند و بقیه را خارج وقت می خواند.

مرحوم استاد قدس سره فرموده اند: وجهی ندارد که بگوییم نهی کراهتی ساقط است (نهی کراهتی مثل این که فاصله یک وجب برایشان مقدور باشد ولی رعایت فاصله بیشتر از ده ذراع برایشان مقدور نباشد)؛ اگر اضطرار به غیر اختیار باشد نهی کراهتی شاملشان نمی شود، اما اگر قبل از وقت از روی علم و عمد به مکانی آمدند که دیگر نمی توانند با فاصله بیشتر از ده ذراع

نماز بخوانند و در عمل خودشان را دچار اضطراب کردند یا بعد از دخول وقت به مکانی آمدند که دیگر نمی توانند فاصله به مقدار بیشتر از ده ذراع را رعایت کنند و وقت هم تنگ است، وجهی ندارد که نهی کراهتی شامل این ها نشود؛ و اثر نهی کراهتی این است که این حالت را اختیار نکنند و خودشان را مضطر نکنند یا در سعه وقت نماز را شروع کنند که بتوانند در دو زمان نماز را بخوانند یا اصلاً در این مکان وارد نشوند. و انصافاً این فرمایش مرحوم استاد، فرمایش متینی است.

بخش دوم فرمایش مرحوم خویی این بود که: اگر «الصلاة لا تسقط بحال» نمی بود دلیل «لا یصل الرجل و بحذائه امرأة تصلی» که ارشاد به مانعیت نماز زن و مرد بدون رعایت فاصله می کند اطلاق داشته و شامل فرض عجز مستوعب می شود و لذا نماز ساقط می شود؛ ولی از خطاب «الصلاة لا تسقط بحال» کشف می شود که تکلیف در حق این ها در فرض اضطراب ساقط نیست.

ممکن است کسی برای این مطلب که «دلیل مانعیت ضیق دارد و شامل فرض اضطراب مستوعب نمی شود» به صحیحه فضیل استدلال کند: وَ فِي كِتَابِ الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بِكَهْ لَأَنَّهُ يَبْتَكَ فِيهَا الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ - وَالْمَرْأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ - وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ - وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ<sup>۱</sup>

برخی مثل مرحوم داماد از این صحیحه فضیل استظهار کرده اند که حرج، علت برای ارتفاع حکم به مانعیت محاذات زن و مرد در نماز است که یک مصداق آن مسجد الحرام است و اگر مصداق دیگری مثل فرض اضطراب مستوعب وجود داشته باشد از این روایت استفاده می شود که در آنجا نیز محاذات زن و مرد در نماز برطرف شده است.

لکن انصاف این است که استدلال به صحیحه فضیل مشکل است؛ زیرا در صحیحه فضیل فرض ازدحام فعلی و حرج بالفعل نشده است و چون نوعاً در مسجد الحرام ازدحام است این مانعیت در آنجا رفع شده است و محاذات زن و مرد در نماز در آنجا مانعیت ندارد ولو بالفعل مسجد الحرام خلوت باشد و خطاب اطلاق دارد و اگر جایی هم مثل مسجد الحرام بود که نوعاً ازدحام زن و مرد وجود داشت ممکن بود به اینجا هم تعدی کنیم؛ لکن فرض اضطراب شخصی که اتفاقاً مرد و زنی در یک مکانی هستند که ضیق وقت است و مکان هم تنگ است و امکان این که با رعایت فاصله نماز بخوانند یا در دو زمان نماز بخوانند نیست، استفاده ارتفاع مانعیت محاذات بین زن و مرد در این حال از صحیحه فضیل مشکل است.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۱۲۶، أبواب مکان المصلی، باب ۵، ح ۱۰، ط آل البيت.

از اینجا نتیجه ای به دست می آید: آقای سیستانی در اینجا در حاشیه عروه فرموده اند در حال اضطرار و ضیق وقت اگر زن و مرد نمی توانستند با رعایت فاصله نماز بخوانند حرمت یا کراهت محاذات برطرف می شود. و ایشان اضافه کرده اند که: «و کذا عند الزحام فی المسجد الحرام بمکة المکرمة فلا یعتبر فیہ الشرط المذکور»؛ برای ما روشن نیست که صحیحه فضیل به فرض ازدحام اختصاص داشته باشد در این روایت بیان می کند که علت این که مکّه را «بکه» گفته اند این است که تنگ فیه الرجال و النساء» و این، حکمت شده است که مانعیت محاذات زن و مرد در نماز در مسجد الحرام برداشته شود و اطلاق دارد و شامل فرضی که بالفعل ازدحامی نباشد می شود مثل این که مردی می خواهد نماز طواف بخواند و اتفاقاً زنی هم بخواند نماز طواف بخواند که اطلاق روایت اقتضا می کند که اشکالی نداشته باشد.

### شمول حکم نسبت به اضطرار غیر مستوعب

بحث در مسأله ۲۸ راجع به فرضی بود که این زن و مرد در تمام وقت مضطر به عدم رعایت فاصله اند؛ اما اگر در ابتدای وقت مضطر به عدم رعایت فاصله بودند و در ادامه اضطرار برطرف می شود (مثل این که فعلاً باید در مکانی بمانند و نمی توانند در این مکان فاصله را رعایت کنند اما قبل از این که وقت خارج شود از این مکان بیرون می روند و می توانند با رعایت فاصله نماز بخوانند) در اینجا قطعاً اضطرار فی بعض الوقت که اضطرار غیر مستوعب است مجوز اخلال به این حکم نمی شود و اطلاق دلیل بیان می کند که باید با رعایت فاصله نماز بخوانید و لذا اگر کسی بخواند نماز بخواند و زنی هم در نزدیکی او نماز می خواند باید صبر کند و نمازش را با تأخیر در بیرون این مکان بدون ابتلاء به این مشکل بخواند.

البته آقای سیستانی فرضی را مطرح نموده اند که: اگر مردی شروع به نماز کند و بعد از آن، زنی کنار او بدون رعایت فاصله بایستد اگر می تواند باید این اشکال را برطرف کند مثل این که در مکانی است و می تواند یک قدم جلوتر برود که از این زن جلوتر باشد یا در همان مکان مقداری فاصله بگیرد که رعایت فاصله بیشتر از ده ذراع صورت بگیرد؛ اما اگر راهی وجود نداشت و مکان محدود بود و نمی توانست جلوتر برود یا فاصله را بیشتر کند و یا حائلی بین خود و آن زن قرار دهد، در این صورت همین نماز را تمام می کند و صحیح است و احتیاجی به اعاده ولو در سعه وقت ندارد.

ایشان در جریان حدیث لاتعداد نسبت به اضطرار طاری در اثنای نماز مبنایی دارند که اگر این اضطرار منشأ شود که اختلال به غیر ارکان صورت بگیرد این اخلال عن عذر است و ایشان در این رابطه فروعی را مطرح می کنند؛ مثل این که شخصی اول نماز با فکر این که مهر دارد نماز را شروع کرد و بعد فهمید مهر ندارد یا مهرش را کسی برداشت و دیگر ما یصح السجود علیه ندارد و اگر بخواند بر ما یصح السجود علیه سجده کند باید نماز را ابطال کند این شخص باید این نماز را ادامه دهد و بر زمین

فرش شده سجده کند و مشکلی نیست زیرا اخلال به شرطیت (که باید پیشانی در سجده بر اجزای زمین یا چیز هایی که از زمین روییده است ولی مأکول و ملبوس نیست باشد) عن عذر است. و حدیث لاتعداد «السنة لاتتقض الفريضة» شاملش می شود.

این مبنا را قبلاً بیان کرده ایم و نپذیرفته ایم و عرفاً اضطرار غیر مستوعب یعنی اضطراری که در اثنای وقت برطرف می شود، اخلال عن عذر محسوب نمی شود زیرا شخص ملزم نیست که در این نماز، شرط را ایجاد کند و شخص مکلف باید صرف الوجود نماز واجد الشرائط را ایجاد کند و لذا اخلال به این شرط عرفاً عن عذر نیست.

### بررسی حق تقدم در مکان تنگ برای مرد

در ذیل عبارت عروه مطلبی است که راجع به آن هم بحث می کنیم؛

اگر مکانی تنگ باشد که زن و مرد نمی توانند با رعایت فاصله در آنجا نماز بخوانند ولی وقت تنگ نیست که باید در دو زمان نماز بخوانند؛ بحث در این است که آیا لازم است اول مرد نماز بخواند و بعد زن نماز بخواند یا مشکلی نیست که اول زن نماز بخواند و بعد از او، مرد شروع کند؟

صاحب عروه فرمودند: اولی این است که زن نمازش را تأخیر بیندازد و مرد ابتدا نماز بخواند: مستند ایشان صحیح محمد بن

مسلم است؛ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوْ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَائِهِ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَرَامَلَانِ فِي الْمَحْمَلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ.<sup>۱</sup>

از مرحوم شیخ طوسی نقل شده است که: این مطلب واجب است.

لکن انصاف این است که: احتمال وجوب تقدم نماز مرد بر نماز زن، خلاف ارتکاز عرفی و متشرعی است؛ چه خصوصیتی دارد که زن بعد از مرد نماز بخواند؟! حال اگر مرد نمی خواهد نماز بخواند نماز زن مشکل پیدا می کند؟! و جایی هم که زن و مرد هر دو می خواهند نماز بخوانند و مرد می گوید من بعداً نماز می خوانم احتمال این که بگوییم زن زودتر نماز بخواند اشکال دارد خلاف متفاهم عرفی است.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.



برخی هم برای اثبات این که تقدم زن اشکال ندارد به صحیحہ ابن ابی یعفور استدلال کرده اند: **سَعْدٌ عَنْ سِنْدِي بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَزَّازِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عُصَلَّى وَالْمَرْأَةُ إِلَى جَنْبِي وَهِيَ تُصَلِّي فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَتَقَدَّمَ هِيَ أَوْ أَنْتَ وَلَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ وَهِيَ بِحِذَاكَ جَالِسَةً أَوْ قَائِمَةً<sup>۱</sup>.**

گفته اند که روشن است مراد روایت از تقدم، تقدم مکانی نیست که زن جلوتر از مرد نماز بخواند و این معنا محتمل نیست و لذا این روایت بر تقدم زمانی حمل می شود که چه زن زودتر نماز بخواند و چه مرد زودتر نماز بخواند اشکالی ندارد. این، مطلبی است که مرحوم خویی و مرحوم داماد فرموده اند و به عنوان مؤید خوب است؛ اما چون ظاهر «تقدم» تقدم مکانی است و صرف این که مضمون روایت قابل التزام نیست، دلیل بر آن نیست که روایت را بر معنای غیر ظاهر حمل کرده و بگوییم مراد تقدم زمانی است. و لذا عمده همان مطلبی است که عرض کردیم احتمال وجوب خلاف ارتکاز عرفی و متشرعی است.

## جلسه ۹۴ (۹۹/۰۱/۱۲)

### شرط دهم (حکم نماز زن و مرد یک مکان)

#### مسئله ۲۹ (شمول حکم نسبت به فرض نماز خواندن خصوص مرد)

إذا كان الرجل يصلي و بحذاءه أو قدامه امرأة من غير أن تكون مشغولة بالصلاة لا كراهة ولا إشكال و كذا العكس فلا احتياط أو الكراهة مختص بصورة اشتغالها بالصلاة

صاحب عروه می فرماید: حکم کراهت یا حرمت محاذات زن و مرد در فرضی است که زن و مرد هر دو مشغول نماز باشند ولی اگر یکی در کنار دیگری باشد و مشغول به نماز نباشد دیگر اشکال و احتیاطی وجود ندارد.

این فرمایش صاحب عروه مطابق با نظر مشهور بوده و از بعض روایات نیز استفاده می شود؛

مثلاً در صحیحہ ادریس بن عبد الله قمی آمده است: **مُحَمَّدُ بْنُ يُحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَبِحَيْالِهِ امْرَأَةٌ قَائِمَةٌ عَلَى فِرَاشِهَا جَنْبَهُ فَقَالَ: إِنْ كَانَتْ قَاعِدَةً فَلَا يَضُرُّهُ وَإِنْ كَانَتْ تُصَلِّي فَلَا<sup>۲</sup>.**

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۳۱.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.

و همین طور در معتبره عبدالرحمن بن ابی عبدالله آمده است: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَاءِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَالْمَرْأَةَ بِحِذَائِهِ يَمْنَةً أَوْ يَسْرَةً قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كَانَتْ لَا تُصَلِّي.<sup>۱</sup>

و در موثقه عمار هم آمده است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يَسْتَقِيمُ أَنْ يُصَلِّيَ وَبَيْنَ يَدَيْهِ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي قَالَ لَا يُصَلِّي حَتَّى يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةِ أَذْرُعٍ وَإِنْ كَانَتْ عَنْ يَمِينِهِ أَوْ يَسَارِهِ جَعَلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا مِثْلَ ذَلِكَ وَإِنْ كَانَتْ تُصَلِّي خَلْفَهُ فَلَا بَأْسَ وَإِنْ كَانَتْ تُصِيبُ ثَوْبَهُ وَإِنْ كَانَتْ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ.<sup>۲</sup>

این روایات در مورد مردی است که نماز می خواند و زنی در کنارش قرار دارد و قطعاً از این روایات استفاده می شود که محاذات مانعیت ندارد؛ اما نفی کراهت از این روایات استفاده نمی شود.

البته اگر نقطه مقابل این می بود که نماز خواندن زن و مرد در کنار همدیگر مکروه است، مفاد این روایات این می شد که اگر زن نماز نمی خواند کراهت منتفی است؛ لکن ظاهر روایات این بود که محاذات بین زن و مرد در زمانی که هر دو نماز می خوانند حرام است یعنی مانع از صحت نماز این دو نفر است و طبعاً وقتی که زن، نماز نمی خواند این مانعیت نیست و دیگر از این روایات استفاده نمی شود که کراهت نفسیه هم ندارد؛ و لذا مهم این است که دلیل بر کراهت نداریم.

بله، ممکن است کسی بگوید که موثقه عمار فرموده است: «در فرضی که زن و مرد در کنار هم نماز می خوانند اگر فاصله آن ها ده ذراع یا کمتر باشد این کار را نکنند و فاصله خود را بیشتر از ده ذراع قرار دهند» و این حکم را بر کراهت حمل کردیم و طبعاً بخش دیگر موثقه عمار که می فرماید: «اگر زن نماز نمی خواند مشکلی نیست» به این معنا خواهد بود که آن کراهت، در اینجا ثابت نیست.

## حکم نماز زن در فرض عدم اشتغال مرد به نماز

مهم در مقام عکس این مسأله است که «زنی مشغول نماز است و مردی که مشغول نماز نیست در کنار او قرار دارد» که باید بررسی کنیم نماز زن در این حالت، مکروه است یا مکروه نیست؟

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۹.

مرحوم داماد فرموده اند: از بعض روایات ممکن است کراهت را استفاده کنیم یا حتی اگر محاذات بین زن و مرد مبطل نماز باشد در اینجا هم بگوئیم نماز زنی که مردی در کنار یا جلوی روی او نشسته است، باطل است. ایشان در کتاب الصلاة جلد ۳ صفحه ۶۴ برخی از روایات را مطرح می کنند که به بخشی از آن اشاره می کنیم؛

۱- صحیحہ فضیل: وَ فِي كِتَابِ الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بِكَتَّةٍ لَّأَنَّهُ يَتَكُّ فِيهَا الرَّجَالُ وَالنِّسَاءُ - وَالْمَرْأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ - وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ - وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ.<sup>۱</sup>

حضرت راجع به مکه فرموده است که زن در کنار مرد نماز می خواند و اشکالی ندارد و در سایر بلاد مکروه است؛ این که حضرت فرموده است «المرأة تصلي بين يديك و عن يمينك و عن يسارك» اطلاق دارد یعنی چه این مرد مشغول نماز باشد و چه مشغول نماز نباشد.

۲- روایت حریر: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمَرْأَةِ تُصَلِّي إِلَى جَنْبِ الرَّجُلِ قَرِيباً مِنْهُ فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا مَوْضِعٌ رَحْلٍ (بعض نسخ: رجل) فَلَا بَأْسَ.<sup>۲</sup>

ایشان فرموده است: در این روایت نیز فرض نشده است که مرد مشغول نماز است و تنها فرمود که اگر بین این ها به اندازه یک رحل (یا به اندازه یک مرد) فاصله باشد اشکالی نیست که مفهومش این است که در غیر این صورت اشکال دارد.

۳- صحیحہ زراره: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَدِيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ فَقَالَ لَا تُصَلِّي الْمَرْأَةُ بِحِيَالِ الرَّجُلِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قُدَّامَهَا وَ لَوْ بَصَدْرِهِ.<sup>۳</sup>

در این صحیحہ نیز فرض نشده است که مرد، مشغول نماز است و تنها فرموده است که زن در کنار مرد نماز نخواند مگر این که مرد جلوتر از زن باشد.

۴- روایت محمد بن مسلم: أَحْمَدُ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ فِي الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ قَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا حَاجِزٌ فَلَا بَأْسَ.<sup>۴</sup>

مفهوم روایت این است که «اذا لم يكن بينهما حاجز ففيه بأس» و در این روایت هم فرض نشده که مرد نماز می خواند.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۱۲۶، أبواب مکان المصلی، باب ۵، ح ۱۰، ط آل البيت.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۹.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۷۹.

به نظر ما فرمایش مرحوم داماد ناتمام است؛

زیرا در فضا و جوّ فقهی آن زمان این گونه مطرح بود که اگر زن و مرد کنار هم نماز بخوانند اشکال دارد یا نه؟ و وقتی در این فضای فقهی سؤال می کنند که «زنی در کنار مردی نماز می خواند چه حکمی دارد؟» دیگر نسبت به فرضی که مرد در کنار زن نشسته است و مرد مشغول نماز نیست، اطلاق منعقد نمی شود. و اگر با نشستن مرد در کنار زنی که مشغول نماز است نماز زن ایراد پیدا می کرد، چنین حکمی نزد متشرعه مطرح می شد و واضح می شد در حالی که کسی به آن قائل نشده است و در صحیح محمد بن مسلم آمده است: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ عَنْ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَامْرَأَتُهُ أَوْ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَائِهِ فِي الزَّوَايَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأُهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمَلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعًا فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ.»<sup>۱</sup> که ظاهر این روایت این است که وقتی مرد، نمازش را تمام می کند زن در همانجا شروع به نماز خواندن می کند و اشکالی پیدا نمی کند.

## مسئله ۳۰

الأحوط ترك الفريضة على سطح الكعبة و في جوفها اختيارا و لا بأس بالنافلة بل يستحب أن يصلي فيها قبال كل ركن ركعتين و كذا لا بأس بالفريضة في حال الضرورة و إذا صلى على سطحها فالإلزام أن يكون قباله في جميع حالاته شيء من فضائها و يصلي قائما و القول بأنه يصلي مستلقيا متوجها إلى بيت المعمور أو يصلي مضطجعا ضعيف

## حکم نماز بر پشت بام کعبه

در اینجا دو بحث مطرح است: یک بحث راجع به نماز بر پشت بام کعبه است و بحث دیگر راجع به نماز در داخل کعبه است؛ اگر بخواهیم علی القاعده در این دو مورد اظهار نظر کنیم باید بگوییم که نماز در حال اختیار در سطح کعبه و نیز بر پشت بام کعبه جایز نیست؛ زیرا شرط نماز استقبال قبله است ﴿... حَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ...﴾<sup>۲</sup> و بیان می کند که در نماز در هر کجا که باشید باید به جهت کعبه متوجه شوید و هر چند ضمیر در آیه به مسجد الحرام رجوع می کند ولی مراد از آن کعبه است زیرا در داخل مسجد الحرام به سمت کعبه نماز می خوانند و به سمت مسجد الحرام نماز خوانده نمی شود.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۸.

۲ سوره بقره، آیه ۱۴۴.

لذا مفاد آیه این است که هر کجا که باشید و بخواهید نماز بخوانید باید استقبال قبله کنید یعنی روبروی کعبه بایستید و نماز بخوانید و کسی که داخل کعبه یا بر پشت بام کعبه است عرفاً متوجه کعبه نشده است.

در رابطه با نماز در سطح کعبه دو روایت وجود دارد و هر دو روایت ضعیف است:

۱- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ ع فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنْ الصَّلَاةِ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ.<sup>۱</sup> روایت را صدوق به اسنادش از شعیب بن واقد نقل کرده است و سند صدوق به حدیث مناهی ضعیف است.

۲- مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الرُّضَاعِ فِي الَّذِي تُدْرِكُهُ الصَّلَاةُ وَهُوَ فَوْقَ الْكَعْبَةِ - قَالَ إِنْ قَامَ لَمْ يَكُنْ لَهُ قِبْلَةٌ - وَلَكِنْ يَسْتَلْقِي عَلَى قَفَاهُ وَيَفْتَحُ عَيْنَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ - وَيَعْقِدُ بِقَلْبِهِ الْقِبْلَةَ الَّتِي فِي السَّمَاءِ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ - وَيَقْرَأُ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ غَمَضَ عَيْنَيْهِ - وَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَتَحَ عَيْنَيْهِ - وَالسُّجُودَ عَلَى نَحْوِ ذَلِكَ.<sup>۲</sup>

در این روایت بیان می کند که بر پشت بام کعبه نباید ایستاده نماز خوانده شود زیرا قبله او از بین می رود؛ بلکه باید روی پشت بام کعبه دراز بکشد و چشمانش به طرف آسمان باشد و قصد کند که بیت المعمور را استقبال می کند که قبله آسمان است و حمد و سوره را می خواند و برای رکوع و سجود ایما می کند.

سند این روایت نیز به خاطر وجود مجاهیلی مثل اسحاق بن محمد و عبدالسلام بن سالم، ضعیف است.

مرحوم شیخ طوسی در خلاف این مسأله را مطرح فرموده اند: «إذا صلى فوق الكعبة صلى مستلقيا على قفاه متوجها الى البيت المعمور و يصلي إيما» [إذا صلى فوق الكعبة، صلى مستلقيا على قفاه، متوجها الى البيت المعمور، و يصلي إيما. و قال الشافعي: إن كان للسطح سترة من نفس البناء جاز أن يصلي. إليها، و ان لم يكن له سترة أو كانت من غير البناء مثل أن يكون أجرا معبأ أو قسبا مغروزا فيه أو حبلا ممدودا عليه إزار لم يجز صلاته و قال أبو حنيفة يجوز ذلك إذا كان بين يديه قطعة يستقبله، فريضة كانت أو نافلة دليلنا: إجماع الفرقة].<sup>۳</sup> و طبق روایت عبدالسلام بن صالح فتوی داده اند و بعد می گویند: «دلیلنا اجماع الفرقة» یعنی دلیل ما اجماع علماء شیعه است.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۳۴۰، أبواب القبلة، باب ۱۹، ح ۱، ط آل البيت.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۴، ص ۳۴۰، أبواب القبلة، باب ۱۹، ح ۲، ط آل البيت.

۳ الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۴۴۱.

لکن اجماع هایی که شیخ طوسی در خلاف ذکر می کند ظاهراً اجماع به این نحو است که حدیثی را مطرح می کند و به این خاطر که اجماع بر حجیت خبر واحد وجود دارد و این روایت هم خبر واحد است پس اجماع بر حکم آن هم داریم و شاید قصد ایشان احتجاج با عامه و جدل با عامه باشد که به هر حال اعتباری به این اجماع نیست.

و لذا مقتضای قاعده این است که نماز بر پشت بام کعبه جایز نیست؛ و فرقی نمی کند که نماز نافله یا فریضه باشد؛ زیرا نماز نافله نیز در حال اختیار و در غیر حال مشی باید به سمت قبله باشد و «لا صلاة إلا الى القبلة» شامل نافله نیز می شود و تنها فرضی که انسان بخواهد در حال راه رفتن نماز نافله بخواند از آن خارج شده است.

بنابراین این فرمایش صاحب عروه که فرموده اند: «الاحوط ترك الفريضة على سطح الكعبة و لا بأس بالنافلة» قابل مناقشه است و بیان کردیم که «لا بأس بالنافله» ایراد دارد. و نیز به نظر می رسد حکم نماز فریضه بر سطح کعبه بالاتر از احتیاط واجب است و باید فتوای به بطلان فریضه بر روی پشت بام کعبه داد.

شبهه ای که ممکن است در ذهن صاحب عروه بوده این است که أدله استقبال قبله ظهور ندارد در این که شامل فرضی که شخص بر پشت بام کعبه باشد و بعضی اجزای کعبه روبروی او باشد، می شود؛ مردم به طور متعارف بیرون کعبه نماز می خواندند و خطاب هم به آن ها است که «و اینما کنتم فولوا وجوهکم شطره» و نسبت به جایی که روی پشت بام کعبه است یا داخل کعبه است، اطلاق ندارد که بعداً خواهیم گفت.

ولی به نظر ما این مطلب صحیح نیست و «لا صلاة إلا الى القبلة، اینما کنتم فولوا وجوهکم شطره» اطلاق دارد و عرفاً بر کسی که بر پشت بام کعبه است استقبال قبله صدق نمی کند.

### حکم نماز در داخل کعبه

أما راجع به نماز در داخل کعبه، مقتضای قاعده را بیان کردیم که نماز در داخل کعبه اختیاراً صحیح نیست زیرا استقبال قبله و توجه به بیت الله مختل می شود؛ اما نماز در داخل کعبه روایاتی دارد که برخی از آن ها از نماز فریضه در داخل کعبه نهی کرده است و برخی از آن ها نماز فریضه در داخل کعبه را تجویز کرده است؛

### طائفه اول (نهی از نماز فریضه)

طائفه اول که از نماز فریضه در داخل کعبه نهی کرده اند:

۱- صحیحہ معاویہ بن عمار: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ أَبِي جَبْدٍ الْقُمِّيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُصَلِّ الْمَكْتُوبَةَ فِي الْكَعْبَةِ فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى لَمْ يَدْخُلِ الْكَعْبَةَ فِي حَجٍّ وَلَا عُمْرَةٍ وَلَكِنَّهُ دَخَلَهَا فِي الْفَتْحِ فَتَحَ مَكَّةَ وَصَلَّى رَكَعَتَيْنِ بَيْنَ الْعُمُودَيْنِ وَمَعَهُ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ.<sup>۱</sup>

حضرت صادق علیه السلام فرمودند: پیامبر صلی الله علیه و آله در فتح مکه وارد مکه شدند و دو رکعت نماز مستحبی بین دو عمود در داخل کعبه خواندند اما نباید در داخل کعبه نماز فریضه بخوانید.

۲- صحیحہ محمد بن مسلم: عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا تَصَلِّ صَلَاةَ الْمَكْتُوبَةِ فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ.<sup>۲</sup> می فرماید نماز فریضه در داخل کعبه درست نیست و «لا تصلح» ظهور در نفی صحت دارد و بر فرض کسی بگوید با کراهت هم سازگار است مجمل خواهد شد که صحیحہ معاویہ بن عمار مبین است. و این که کسی بگوید «لا تصلح» ظهور در کراهت دارد کاملاً غیر عرفی است و «لا تصلح» بیان آخری از «تفسد» است.

### طائفة دوم (جواز نماز فریضه در داخل کعبه)

طائفة دوم روایاتی است که نماز فریضه در داخل کعبه را تجویز کرده است:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع حَضَرَتِ الصَّلَاةُ الْمَكْتُوبَةُ وَأَنَا فِي الْكَعْبَةِ أَفَأُصَلِّي فِيهَا قَالَ صَلِّ.<sup>۳</sup>

### جمع أول بین دو طائفة (حمل جواز بر ضرورت)

مرحوح شیخ طوسی این موثقہ یونس بن یعقوب را بر فرض ضرورت حمل کرده اند.

لكن انصاف این است که: این حمل، عرفی نیست؛ زیرا بیان حکم اضطرار به نحو مطلق، عرفیت ندارد و حمل خطاب مطلق بر عنوان ثانوی اضطرار به هیچ وجه جمع عرفی نیست؛ «حضرت الصلاة المكتوبة» یعنی اول وقت است و فرض متعارفش این است که می توانسته از کعبه بیرون بیاید ولی به هر حال اول اذان داخل کعبه بوده است و لذا سؤال می کند که «أأصلي فيها قال صل» که حمل این حدیث بر فرض اضطرار نه تنها عرفی نیست بلکه ظاهر و شاید بگوییم صریح این روایت فرض عدم اضطرار است و لذا این جمع شیخ طوسی جمع تامی نیست.

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۹۸.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۹۸.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۹۸.

**جمع دوم (حمل نهی بر کراحت)**

جمع دوم این است که نهی در طائفه اول را بر نهی کراحتی حمل کنیم؛ زیرا در طائفه اول تعبیر «لاتصل المكتوبه فی الكعبه» بیان شد و در طائفه ثانیه تعبیر «صل» بیان شد که در مقام توهم حظر است و به معنای «لأبأس بالصلاة فی جوف الكعبه» است و قطعاً به معنای وجوب نماز در آنجا نیست.

راجع به نماز نافله نیز مقتضای مفاد این روایات که در خصوص مكتوبه بود این است که نماز نافله در جوف کعبه مشکلی ندارد و برخی از روایات هم بر این مطلب دلالت می کند.

**جلسه ۹۵ (۹۹/۰۱/۱۳)****شرائط سجدهگاه مصلی**

فصل فی مسجد الجبهه من مکان المصلی: يشترط فيه مضافاً إلى طهارته أن يكون من الأرض أو ما أنبتته غير المأكول و الملبوس نعم يجوز على القرطاس أيضاً فلا يصح على ما خرج عن اسم الأرض كالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقيق و الفيروزج و القير و الزفت و نحوها و كذا ما خرج عن اسم النبات كالرماد و الفحم و نحوهما و لا على المأكول و الملبوس كالخبز و القطن و الكتان و نحوهما و يجوز السجود على جميع الأحجار إذا لم تكن من المعادن

صاحب عروه فرموده است: مکانی که پیشانی در نماز بر آن گذاشته می شود علاوه بر پاک بودن باید از اجزای زمین باشد یا چیزی باشد که از زمین روییده و خوردنی و پوشیدنی نیست؛ البته سجده بر کاغذ ولو از پنبه یا کتان باشد که پوشیدنی است سجده بر آن جایز است.

**بررسی شرط طهارت موضع سجده**

راجع به شرط طهارت مسجد جبهه آنچه معتبر است این است که به اندازه ای که در صدق سجود بر زمین لازم است پاک باشد؛ مثلاً لازم نیست تمام مهری که بر آن سجده می کنیم پاک باشد بلکه اگر بخش کوچکی از مهر پاک باشد و مقدار پاک در صدق سجود کافی باشد مشکلی نخواهد داشت.

راجع به دلیل بر اعتبار طهارت بحث است که تسالم فقهاء است یا دلیل روایی هم دارد؛ برخی مثل مرحوم صدر فرموده اند دلیلش تسالم فقهاء است (ایشان این مطلب را در بحوث فی شرح العروة الوثقی در جلد ۴ صفحه ۲۵۸ بیان کرده اند).



## دلیل روایی

## دلیل اول

اما برخی برای اعتبار طهارت در مسجد جبهه به صحیحہ حسن بن محبوب استدلال کرده اند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْجِصِّ يُوقَدُ عَلَيْهِ بِالْعَذْرَةِ وَ عِظَامِ الْمَوْتَى ثُمَّ يُجَصَّصُ بِهِ الْمَسْجِدُ أَوْ يُسَجَّدُ عَلَيْهِ فَكَتَبَ عَ إِلَى بَخْطَةَ إِنَّ الْمَاءَ وَالنَّارَ قَدْ طَهَّرَاهُ.<sup>۱</sup>

حسن بن محبوب می گوید که به امام رضا علیه السلام نامه نوشتم و از گچی که عذره نجسه و استخوان اموات را روی آن قرار می دهند و آتش می زنند تا گچ پخته شود سؤال کردم که اگر این گچ را در کف مسجد استفاده کنند می توان بر آن سجده کرد؟ حضرت در جواب به خط مبارک خود نوشتند: آب و آتش این گچ را پاک کرده اند.

تقریب استدلال به این صحیحہ چنین است که: در ارتکاز سائل این بوده است که محل سجود باید پاک باشد و لذا سؤال کرد که بر چنین گچی سجده جایز است یا نه، و امام علیه السلام نیز در جواب فرمودند آب و آتش این گچ را پاک کرده است و لذا مانعی از سجده بر آن نیست؛ هم از ارتکاز سائل و هم از جواب امام علیه السلام استفاده می شود که طهارت مسجد جبهه لازم است.

لذا مرحوم خویی فرموده اند: اطلاق لفظی بر شرطیت طهارت محل سجده (یعنی طهارت جایی که پیشانی را در حال سجود بر آن قرار می دهیم) وجود دارد و نتیجه گرفته اند که اگر کسی از روی جهل یا نسیان بر جایی که نجس است سجده کند و بعداً متوجه شود، نمازش باطل است زیرا به شرائط سجود اخلال زده است و اخلال به شرائط سجود موجب بطلان نماز است و حدیث لاتعداد هم آن را تصحیح نمی کند زیرا سجود که ظاهر در سجود مأمور به است از حدیث لاتعداد استثناء شده است و این شخص به سجده مأمور به اخلال وارد کرده است.

طبعاً فرمایش ایشان مبتنی بر استفاده اطلاق در مورد شرطیت طهارت محل سجده است تا شامل حال نسیان و جهل هم بشود و طبعاً به دنبال این اطلاق، مبنای ایشان تطبیق می شود که حدیث لاتعداد نمی تواند اخلال به شرائط شرعی سجود را تصحیح کند؛ البته ما این مبنای مرحوم خویی را قبول نکردیم و بیان کردیم که مراد از «سجود» در حدیث لاتعداد، سجود عرفی است و وجهی ندارد که سجود را مقید به سجود واجد شرائط شرعی کنیم و همان طور که آقای سیستانی و مرحوم تبریزی فرموده اند

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۰.

سجود عرفی بر سجده بر مکان نجس صدق می کند و تنها به شرط طهارت محل سجود اخلاص وارد شده است که داخل در عموم مستثنی منه دلیل لاتعداد است.

به هر حال باید بررسی کنیم که آیا این صحیحیه بر اعتبار شرطیت طهارت در محل سجود دلالت می کند یا نه؟ باید گفت در مورد این که ارتکاز سائل و به تعبیر بهتر، تشکیک سائل در جواز سجود بر مکان نجس از این روایت فهمیده می شود شکی نیست؛ نمی خواهیم بگوییم ارتکاز قطعی سائل بر عدم جواز سجود بر مکان نجس از این روایت فهمیده می شود بلکه اگر راجع به این مسأله شبهه هم می داشت جا داشت که این سؤال را مطرح کند؛ مهم جواب امام علیه السلام است که فرموده است «الماء و النار قد طهرا» که انصافاً دلالت دارد بر این که چون این مکان طاهر شده است پس سجده بر آن مانعی ندارد؛ لکن مهم این است که مضمون عبارت «الماء و النار قد طهرا» قابل فهم نیست؛ یعنی چه که این گچ توسط آب و آتش تطهیر شده است؟ اگر این مضمون را نفهمیم از خللی در نقل این حدیث کشف می کند که دیگر استدلال به این حدیث مشکل خواهد بود.

مرحوم خویی در موسوعه جلد ۳ صفحه ۲۴۲ فرموده اند: مراد از تعبیر «الماء و النار قد طهرا» این است که آتش موجب شد که عذر و استخوان های اموات استحاله شود و به خاطر استحاله پاک شوند؛ ولی گچ به خاطر ملاقات با عذر و عظام اموات که عادتاً رطوبت مسریه داشته، نجس شده است ولی وقتی که گچ را با آب مخلوط می کنیم تا کف مسجد را گچ مالی کنیم این آبی که با گچ مخلوط می کنیم، گچ نجس را هم پاک می کند.

البته ایشان فرموده اند: مطلب مذکور راجع به فقه الحدیث این صحیحیه است اما استدلال به این صحیحیه همین مقدار در آن کافی است که بگوییم امام علیه السلام ارتکاز سائل منبی بر این که نجاست در مسجد جبهه مانع از نماز است را تقریر کرد؛ ولو نتوانیم جمله «الماء و النار قد طهرا» را توجیه کنیم؛ اما به هر حال فقه الحدیث روایت همین است که بیان کردیم که آتش سبب استحاله عذر و عظام موتی می شود و آن ها را پاک می کند و بعد هم که آب را روی گچ می ریزیم و هم می زنیم تا گچ بسازیم و زمین را گچ مالی کنیم، گچ را پاک می کند.

### مناقشه

مرحوم صدر در جلد ۲ بحوث فی شرح العروة الوثقی صفحه ۲۵۶ فرموده اند: وقتی نتوانیم جمله «الماء و النار قد طهرا» را توجیه کنیم که مدلول مطابقی جواب امام علیه السلام است دیگر نمی توان به مدلول التزامی آن که تقریر ارتکاز سائل بر عدم جواز سجود بر مکان نجس است، استدلال کنیم.

و این توجیه مرحوم خویی که «آبی که با گچ مخلوط می شود مطهر آن گچ است» صحیح نیست؛ زیرا اولاً ایشان در تطهیر، انفصال ماء غساله را معتبر می دانند و آبی که برای ساخت گچ روی آن ریخته می شود از آن منفصل نمی شود. ثانیاً حتی اگر انفصال ماء غساله را در حصول تطهیر معتبر ندانیم باز هم طهارت حاصل نمی شود زیرا آبی که با آن گچ مخلوط می شود تدریجاً روی گچ ریخته می شود و این آب دیگر در اثناء، آب مطلق نیست یعنی این طور نیست که آب مطلق با جمیع اجزاء گچ ملاقات کند و آب در اثناء مضاف می شود و از حالت آب مطلق خارج می شود. و وقتی به خاطر این مشکل نتوانیم به مدلول مطابقی این روایت اعتماد کنیم دیگر نمی توانیم به مدلول التزامی آن اعتماد کنیم و دلالت التزامیه در حجّیت تابع دلالت مطابقیه است.

که انصافاً این اشکال مرحوم صدر اشکالی قوی است؛ علاوه بر این که اشکال دیگری نیز راجع به اطلاق شرطیت طهارت نسبت به حال نسیان و جهل نیز وجود دارد؛ سائل که بیان می کرد «ایسجد علیه»، حال جهل و نسیان را نمی گفت و در حال اختیار و از روی علم و عمد می خواست بر آن سجده کند که حضرت فرمودند پاک شده و بر آن سجده کن؛ اما این که اگر محل سجده نجس باشد سجده بر آن مطلقاً حتی در حالت جهل و نسیان باطل است از این روایت استفاده نمی شود.

## دلیل دوم

دلیل دیگری که ممکن است بر اعتبار شرطیت طهارت در مسجد جبهه مطرح شود صحیحه زراره است: **و سَأَلَ زُرَّارَةُ أَبَا جَعْفَرٍ ع- عَنِ الْبَوْلِ يَكُونُ عَلَى السَّطْحِ أَوْ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يُصَلِّي فِيهِ فَقَالَ إِذَا جَفَفَتْهُ الشَّمْسُ فَصَلَّ عَلَيْهِ فَهُوَ طَاهِرٌ<sup>۱</sup>**

زراره می گوید: از امام باقر علیه السلام سؤال کردم که مکان نماز ملاقی بول است؟ حضرت فرمودند اگر خورشید آن را خشک کند بر آن نماز بخوان زیرا پاک است؛ ظاهر روایت این است که وجه تجویز نماز در آن مکان، طهارت آن است و اگر طهارت نمی داشت نماز در آن مکان جایز نمی بود و قدمتیّن این است که اگر محل سجده که پیشانی را بر آن می گذاریم نجس باشد نمی شود بر آن نماز خواند. این استدلال، فی حد نفسه تمام است.

شبهه صحیحه زراره، موثقه عمار است: **أَخْبَرَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الشَّمْسِ هَلْ تُطَهِّرُ الْأَرْضَ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَدْرًا مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَأَصَابَتْهُ الشَّمْسُ ثُمَّ يَبَسَ الْمَوْضِعُ فَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَوْضِعِ جَائِزَةٌ وَإِنْ أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ وَلَمْ يَبَسَ الْمَوْضِعُ الْقَدْرُ وَكَانَ رَطْبًا فَلَا يَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ حَتَّى يَبَسَ**

۱ من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۴.

موضوع عام: شرائط لباس و مکان مصلی

مقرر: حسن رضایی

وَإِنْ كَانَ رَجُلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَدَرِ فَلَا تُصَلِّيَ عَلَى ذَلِكَ وَإِنْ كَانَ غَيْرُ الشَّمْسِ أَصَابَهُ حَتَّى يَبْسَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ.<sup>۱</sup>

راجع به مکان نجس از حضرت سؤال شد؛ حضرت فرمودند اگر غیر خورشید مثل باد به آن برسد و خشک شود پاک نمی شود.

### مناقشه

اشکال استدلال به صحیح زراره یا موثقه عمار تعارض آن ها با صحیح علی بن جعفر است:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعًا عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلَحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى الرَّفِّ الْمُعْلَقِ بَيْنَ نَخْلَتَيْنِ قَالَ إِنْ كَانَ مُسْتَوِيًا يَقْدِرُ عَلَى الصَّلَاةِ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فِرَاشٍ حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيَابِجِ وَ مُصَلَّى حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيَابِجِ يَصْلَحُ لِلرَّجُلِ النَّوْمُ عَلَيْهِ وَ التَّكَاةُ وَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ قَالَ يَفْرُشُهُ وَ يَقُومُ عَلَيْهِ وَ لَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّيُ فِي مَسْجِدٍ حَيْطَانُهُ كَوَاءٌ كُلُّهُ قَبْلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ أَمْرَاتُهُ تُصَلِّيُ حَيْالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَدَرًا يُصَلِّيُ عَلَيْهَا قَالَ إِذَا يَبَسَتْ فَلَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ صَلَّى وَ مَعَهُ دَبَّةٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ وَ عَلَيْهِ نَعْلٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ هَلْ تُجْزِيهِ صَلَاتُهُ أَوْ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ قَالَ لَا يَصْلَحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَابَهَا فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ.<sup>۲</sup>

می گوید از امام کاظم علیه السلام راجع به بوارى سؤال کردم؛ بوارى يعنى همين فرش هاىي كه از قصب تهيه مى شود و براى اين كه اين حصير را بيازند بايد خيس كنند حال اگر اين بوارى را با آب نجس خيس كنند مى توان بر آن نماز خواند؟ حضرت فرمود: اگر خشك شود نماز بر آن مانعى ندارد.

### جواب مبنایی از مناقشه

مرحوم صدر فرموده اند: نسبت صحیح علی بن جعفر با صحیح زراره و یا موثقه عمار تباین است؛ البته اگر قائل به انقلاب نسبت می بودیم معتبره أبان بن عثمان منشأ انقلاب نسبت می شد؛ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّاذِكُونَةِ يَكُونُ عَلَيْهَا الْجَنَابَةُ أَوْ يُصَلِّيُ عَلَيْهَا فِي الْمَحْمِلِ فَقَالَ لَا بَأْسَ.<sup>۳</sup>

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۹۳.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۷۳.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۹۳.

زراره می گوید از امام باقر علیه السلام راجع به شاذکونه (در قاموس می گوید: شاذکونه ثياب غلاظ تعمل باليمن، که آن را کف محمل می انداختند) سؤال کردم که منی روی آن ریخته شده و نجس شده است آیا می شود در محمل بر آن نماز خواند؟ حضرت فرمودند اشکال ندارد.

مسلم نماز بر شاذکونه به این معنا نیست که پیشانی در حال سجود بر آن گذاشته شود زیرا قطعاً سجده بر آن جایز نیست به این خاطر که نه زمین بوده و نه از زمین روییده است بلکه پارچه بوده است؛ پس این روایت در موردی که بر موضع نجس سجده نمی شود ولی جاهای دیگر بدن در نماز بر موضع نجس قرار می گیرد فرموده است نماز بر آن جایز است.

معتبره زراره أخص مطلق از صحیحه زراره و موثقه عمار است؛ زیرا آن ها گفتند اگر جایی نجس باشد نباید بر آن نماز خوانده شود در حالی که این معتبره زراره می گوید مگر این که غیر از مکانی که پیشانی را بر آن می گذاری نجس باشد که در این صورت می توانی بر آن مکان نجس، نماز بخوانی؛ و مفاد صحیحه زراره بعد از این تخصیص چنین می شود که: «لا تجوز الصلاة على المكان النجس الا اذا كان غير الموضع الجبهة نجسا» و صحیحه زراره با این تخصیص أخص مطلق از صحیحه علی بن جعفر خواهد بود که به طور مطلق فرمود «اذا يبست فلا بأس» یعنی اگر حصیر نجس خشک شود نماز بر آن جایز است و طبعاً با تقیید چنین می شود که نماز بر آن جایز است در صورتی که موضع جبهه بر آن مکان نجس نباشد.

لکن فرموده اند: این مطلب مبتنی بر قبول نظریه انقلاب نسبت است که ما قبول نداریم و لذا نمی توانیم به این وجه بر اعتبار شرطیت طهارت مسجد جبهه استدلال کنیم. و مهم در اثبات اعتبار طهارت مسجد جبهه، تسالم فقهاء و ارتکاز متشرعه است.

## جلسه ۹۶ (۹۹/۰۱/۱۶)

### شرائط سجده مصلی

فصل فی مسجد الجبهة من مکان المصلی: يشترط فيه مضافا إلى طهارته أن يكون من الأرض أو ما أنبتته غير المأكول و الملبوس نعم يجوز على القرطاس أيضا فلا يصح على ما خرج عن اسم الأرض كالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقيق و الفيروزج و القير و الزفت و نحوها و كذا ما خرج عن اسم النبات كالرماد و الفحم و نحوهما و لا على المأكول و الملبوس كالخبز و القطن و الكتان و نحوهما و يجوز السجود على جميع الأحجار إذا لم تكن من المعادن

## بررسی شریّط طهارت موضع سجده

بحث راجع به اعتبار طهارت مکانی بود که در نماز در حال سجود پیشانی را روی آن قرار می دهیم؛ و بحث در این بود که آیا در روایات اطلاقی لفظی وجود دارد که دلالت بر اعتبار طهارت کند یا باید به اجماع و تسالم فقهاء و ارتکاز متشرعه تمسک کنیم؟

برخی مثل محقق سبزواری در ذخیره المعاد جلد ۲ صفحه ۲۳۹ فرموده اند: دلیل لفظی بر اعتبار طهارت در مسجد جبهه نداریم و صرفاً باید به اجماع تمسک کنیم؛ که ابن زهره در غنیه، محقق حلی در معتبر، علامه حلی در تذکره و منتهی و مختلف و شهید اول در ذکری ادعاء کرده اند که در این مسأله اجماع داریم.

## مناقشه در وجود اجماع در مسأله

محقق سبزواری در ادامه فرموده است: محقق حلی در معتبر از راوندی و صاحب کتاب وسیله نقل کرده است که این دو قائل شده اند اگر زمین و یا حصیر نجس شود و با تابش خورشید خشک شود، پاک نمی شود ولی سجده بر آن جایز است؛ و محقق حلی در ادامه فرموده است «و هو جید» و لذا با این مطلب ادعای اجماع به طور کلی محل تأمل می شود.

## جواب از مناقشه

کلامی که محقق سبزواری از معتبر نقل نموده اند این است: «مسأله: الشمس إذا جففت البول من الأرض و البواری و الحصیر جازت الصلاة علیه و طهر و هو اختیار الشيخین فی المقنعة و المبسوط و الخلاف. و قال ابن الجنید الأحوط تجنبها الا أن يكون ما يلاقيها من الأعضاء يابساً و قيل لا يطهر و يجوز الصلاة عليها، و به قال الراوندی منا، و صاحب الوسيلة، و هو جید. و استدلل الشيخ لما ذكره بإجماع الفرقه، و رواية عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا كان في الموضع قدراً من البول أو غيره فأصابته الشمس ثم ييس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة» و بما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال سألته عن البواری يصيبها البول هل تصلح الصلاة عليها إذا جففت من غير أن يغسل قال: «نعم» و يمكن أن يحتج بقوله عليه السلام «جعلت لى الأرض مسجداً و طهوراً أينما أدركتني الصلاة صليت» و فی استدلال الشيخ بالروایات إشکال لأن غايتها الدلالة على جواز الصلاة عليها و نحن فلا نشترط طهارة موضع الصلاة بل نكتفي باشتراط طهارة موضع الجبهة...»<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup>المعتبر فی شرح المختصر، ج ۱، ص: ۴۴۵

ایشان فرموده است که شیخ طوسی برای اثبات طهارت زمین با تابش خورشید و خشک شدن آن توسط خورشید، به روایت عمار تمسک کرده است؛ محقق در اشکال به استدلال شیخ ره فرموده اند که این روایت حداکثر دلالت بر جواز نماز بر این مکان دارد و ما طهارت در مکان نماز را معتبر نمی دانیم و به طهارت موضع جبهه اکتفاء می کنیم. همان طور که از این عبارت فهمیده می شود بحث در مورد طهارت مکان مصلی است و طهارت مکان مصلی محل بحث و نزاع بوده است و گر نه خود محقق حلی در معتبر بیان فرموده اند که ما نیز طهارت موضع جبهه را معتبر می دانیم. و لذا به نظر می رسد که نه تنها اجماع بر شرطیت طهارت موضع جبهه تمام است بلکه ظاهر این است که مورد تسالم فقهاء می باشد که بالاتر از اجماع مصطلح است؛ علاوه بر این که ارتکاز متشرعه نیز بر همین مطلب است. و مرحوم صدر هم فرموده اند تنها دلیل بر اعتبار طهارت مسجد جبهه تسالم فقهاء و ارتکاز متشرعه است.

### بررسی دلیل لفظی بر شرطیت طهارت

در مقابل، برخی مثل مرحوم خویی به صحیح حسن بن محبوب [مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْجِصِّ يُوقَدُ عَلَيْهِ بِالْعَذْرَةِ وَ عِظَامِ الْمَوْتَى ثُمَّ يُجَصَّصُ بِهِ الْمَسْجِدُ أَوْ يُسَجَّدُ عَلَيْهِ فَكُتِبَ عَ إِلَيَّ بِخَطِّهِ إِنَّ الْمَاءَ وَ النَّارَ قَدْ طَهَّرَاهُ.]<sup>۱</sup> استدلال کردند که در جلسه قبل این صحیح را مطرح کرده و به استدلال به آن ایراد گرفتیم. دومین دلیلی که برای شرطیت طهارت در مسجد جبهه ممکن است مطرح شود صحیح زراره و موثقه عمار است که مفادش این است که اگر زمین نجس باشد نباید بر آن نماز بخوانند؛ صحیح زراره: وَ سَأَلَ زُرَّارَةُ أَبَا جَعْفَرٍ ع - عَنِ الْبَوْلِ يَكُونُ عَلَى السَّطْحِ أَوْ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يُصَلَّى فِيهِ فَقَالَ إِذَا جَفَفَتْهُ الشَّمْسُ فَصَلَّ عَلَيْهِ فَهُوَ طَاهِرٌ.<sup>۲</sup> موثقه عمار: أَخْبَرَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِيهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الشَّمْسِ هَلْ تُطَهِّرُ الْأَرْضَ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَدْرًا مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَأَصَابَتْهُ الشَّمْسُ ثُمَّ يَبْسُ الْمَوْضِعَ فَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَوْضِعِ جَائِزَةٌ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ وَ لَمْ يَبْسِ الْمَوْضِعَ الْقَدْرُ وَ كَانَ رَطْبًا فَلَا يَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ حَتَّى يَبْسَ وَ إِنْ كَانَ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَدْرَ فَلَا تُصَلِّيَ عَلَى ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ غَيْرُ الشَّمْسِ أَصَابَهُ حَتَّى يَبْسَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ.<sup>۳</sup>

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۰.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۴۴.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۹۳.

اشکال استدلال به این دو روایت این است که: مفاد این دو روایت «نماز بر مکان نجس» است و مفادش «سجود بر مکان نجس» نیست و نهی از نماز بر مکان نجس را باید بر کراهت حمل کنیم به این خاطر که طائفه ثانیه ای از روایات مثل صحیحہ علی بن جعفر [أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلِحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى الرَّفِّ الْمُعْلَقِ بَيْنَ نَخْلَتَيْنِ قَالَ إِنْ كَانَ مُسْتَوِيًا يَقْدَرُ عَلَى الصَّلَاةِ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فِرَاشٍ حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيْبَاجِ وَ مُصَلَّى حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيْبَاجِ يَصْلِحُ لِلرَّجُلِ النَّوْمُ عَلَيْهِ وَ التَّكَاؤُ وَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ قَالَ يَفْرُشُهُ وَ يَقُومُ عَلَيْهِ وَ لَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَصْلِي فِي مَسْجِدٍ حِيطَانُهُ كَوَاءٌ كُلُّهُ قِبَلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ أَمْرَأَتُهُ تُصَلِّي حَيْالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلِّغُ قَصَبَهَا بِمَاءٍ قَذَرٍ أَوْ يُصَلِّي عَلَيْهَا قَالَ إِذَا يَبَسَتْ فَلَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ صَلَّى وَ مَعَهُ دَبَّةٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ وَ عَلَيْهِ نَعْلٌ مِنْ جِلْدِ حِمَارٍ هَلْ تُجْزِيهِ صَلَاتُهُ أَوْ عَلَيْهِ إِعَادَةٌ قَالَ لَا يَصْلِحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَابَهَا فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ] و نیز موثقه عمار نماز بر مکان نجس را تجویز کرده است و مقتضای جمع عرفی بین این دو طائفه این است که نهی در صحیحہ زرارہ و موثقه اول عمار را بر نهی کراهتی حمل کنیم.

## نتیجه بحث از دلیل لفظی غیر از اجماع

نتیجه این بحث (که آیا دلیلی غیر از تسالم و اجماع و ارتکاز داریم یا نه) این است که فتوای مرحوم خوئی که فرموده اند «کسی که نماز بخواند و از روی جهل یا نسیان بر مکان نجس سجده کند، نمازش باطل است» صحیح نیست و اشکال مهم این فتوا این است که اطلاقی در أدله شرطیت طهارت سجده گاه مصلی نداریم تا به آن تمسک کرده و بگوییم مفاد اطلاق، شرطیت طهارت سجده گاه مصلی حتی در حال جهل و نسیان است؛ حتی اگر دلالت صحیحہ حسن بن محبوب بر أصل شرطیت طهارت مسجد جبهه قبول کنیم اشکال کردیم که در مقام بیان از حیث اطلاق شرطیت طهارت در حال جهل و نسیان نیست و حسن بن محبوب از گچی که نجس شده و آب روی آن گچ ریخته اند سؤال کرد که می شود بر آن سجده کرد؟ حضرت فرمود مانعی ندارد و آب آن را پاک کرده است؛ و این سؤال و جواب در فرضی که شرطیت موضع سجود مختص به حال علم و عمد باشد هم صحیح است.

لذا به نظر ما حتی اگر شخص در آثنای سجده ملتفت شود که این موضعی که بر آن سجده می کند نجس بوده است لازم نیست آن را تدارک کند تا چه رسد به این که بعد از سر برداشتن از سجده، ملتفت شود؛ در حالی که طبق مبنای مرحوم خوئی که



اطلاق در دلیل شرطیت طهارت موضع سجود را قبول کرده اند اگر شخص بفهمد که یک سجده بر مکان نجس بوده است و امکان تدارک وجود داشته باشد باید آن را تدارک کند.

و مرحوم خویی در منهاج الصالحین جلد ۱ صفحه ۱۱۳ فتوا داده اند که اگر معلوم شود هر دو سجده یک رکعت بر مکان نجس بوده است نماز باطل است ولو ناشی از جهل قصوری باشد و در بحث استدلالی هم بعد از اینکه وارد بحث سجود شدند رأی مذکور را اختیار کردند و فرموده اند: چون طهارت مکانی که بر آن سجده می کنیم از شرائط شرعی سجود است اخلاص به آن، اخلاص به سجود مأمور به است و هر چند سجود عرفی بر مطلق وضع جبهه بر زمین صدق می کند و لکن آنچه شارع معتبر کرده است حصه خاصه ای از سجود است و لذا سجود شرعی مأمور به جزء نماز است و اخلاص به آن داخل در عقد استثناء حدیث لاتعداد است: «الا من خمس الركوع و السجود و الوقت و القبلة و الطهور»

این مطلب را در موسوعه جلد ۱۵ صفحه ۱۴۱ بیان فرموده اند؛ لکن قبلاً در بحث طهارت و یا حتی در همین بحث مکان مصلی معتقد بودند که حدیث لاتعداد می تواند اخلاص به شرائط شرعی سجود را شامل شود زیرا آنی که در حدیث لاتعداد استثناء شده است اخلاص به سجود عرفی است و لذا ایشان در موسوعه جلد ۳ صفحه ۳۸۹ و جلد ۱۳ صفحه ۱۸۳ می فرمودند اگر کسی بعد از سجده متوجه شود که یک سجده اش بر مکان نجس بوده است و امکان تدارک دارد باید آن را تدارک کند و حدیث لاتعداد جاری نیست به این خاطر که از حکم به تدارک این سجده، اعاده نماز لازم نمی آید و لذا باید برگردد و سجده را تدارک کند و حتی اگر بعد از دو سجده و قبل از رکوع بفهمد که این دو سجده بر مکان نجس بوده است باید برگردد و یک سجده را بر مکان طاهر تدارک کند و نمازش صحیح است و سجده اول مشمول حدیث لاتعداد می شود و نیازی به تدارک نیست زیرا اگر حکم به بطلان سجده اول شود و بخواهد هر دو سجده را تدارک کند زیاده دو سجده در یک رکعت لازم می آید و اگر تدارک نکند اخلاص به واجب می شود و لذا حدیث لاتعداد اخلاص به شرطیت طهارت در آن سجده اول را شامل می شود ولی شامل سجده دوم نمی شود به این خاطر که از تدارک آن بطلان نماز لازم نمی آید و تنها یک سجده اضافه شده که زیاده دو سجده واحد مبطل نماز نیست؛ ولی اگر بعد از رکوع ملتفت شود که دو سجده اش بر مکان نجس بوده است حدیث لاتعداد شامل دو سجده می شود.

به نظر ما بر فرض دلیل شرطیت طهارت در مسجد جبهه اطلاق داشته باشد صحیح همان نظر اول مرحوم خویی است که در بحث طهارت و مکان مصلی فرموده اند که ظاهر سجود، سجود عرفی است و اگر بعد از این که وارد رکوع شود ملتفت شود دو

سجده اش بر مکان نجس بوده است حدیث لاتعداد شاملش می شود؛ نه نظر اخیرشان که در بحث سجود اختیار کرده و فرموده اند موضوع حدیث لاتعداد سجود مأمور به است.

## جنس سجده گاه مصلی

جهت دوم در این بحث این است که در مسجد جبهه طبق فقه امامیه شرط است که از اجزای زمین باشد یا چیزی باشد که از زمین روییده و مأكول و ملبوس (خوردنی و پوشیدنی) نباشد و این مطلب از روایات کثیره ای استفاده می شود؛ که در اینجا یک روایت را بیان می کنیم؛

صحيحه هشام بن حکم: قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبَرَنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَتَبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أَكَلَ أَوْ لَبَسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يَلْبَسُ لِأَنَّ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا عَبِيدُ مَا يَأْكُلُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ السَّاجِدُ فِي سُجُودِهِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ فِي سُجُودِهِ عَلَى مَعْبُودِ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا الَّذِينَ اغْتَرَوْا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَيْلَافُ فِي التَّوَاضُّعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ<sup>۱</sup>

## حکم سجده بر پول

ممکن از این روایت استفاده شود که حتی اگر چیزی از اجزای زمین یا آنچه از زمین روییده شده و مأكول و ملبوس هم نیست، نباشد اما داخل در این تعلیل باشد که «لان ابناء الدنيا عبيد ما يأكلون و يلبسون» سجده بر آن مشکل باشد؛ مثلاً سجده بر کاغذ یا به عنوان قرطاس تجویز شده است یا از خارج بدانیم که این کاغذ از چوب تهیه شده است ولی ممکن است گفته شود که سجده بر کاغذی که تبدیل به پول شده است جایز نیست و علت مذکور در روایت از آن منع می کند. این شبهه ای است که ممکن است مطرح شود؛ مگر این که جمله مذکور را بر حکمت حمل کنیم و بگوییم حکمت، معمم و مخصص نیست. به هر حال مسأله خالی از اشکال نخواهد بود که کسی بخواهد بر پول کاغذی سجده کند ولو بداند اجزای اصلی این پول از چوب است.

## بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان

مطلبی که باید راجع به آن بحث شود حکم سجده بر پنبه و کتان است:

<sup>۱</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۷۲.

## دلیل عدم جواز

پنبه و کتان از چیزهایی اند که لباس می شوند بلکه در بعض روایات تصریح شده است که سجده بر پنبه و کتان جایز نیست؛  
 أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَسْجُدُ  
 إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أُبْتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنُ وَالْكَتَّانُ.<sup>۱</sup>

قاسم بن عروه توثیق خاص ندارد ولی ما او را ثقه می دانیم؛ در این روایت بیان می کند که تنها بر زمین یا چیزی که از زمین  
 روییده سجده کن مگر این که قطن یا کتان باشد که با این که از زمین روییده ولی بر آن سجده نکن.

## دلیل جواز سجده بر پنبه و کتان

مرحوم شیخ طوسی این روایت را در تهذیب نقل می کند و در ادامه سه روایت دیگر بر خلاف آن بیان می کند:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ - سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ دَاوُدَ الصَّرْمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ ع فَقُلْتُ هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ  
 عَلَى الْكَتَّانِ وَالْقُطْنِ مِنْ غَيْرِ تَقِيَّةٍ فَقَالَ جَائِزٌ<sup>۲</sup>: دَاوُدُ صَرَمِيّ از أبا الحسن الثالث امام هادی علیه السلام سؤال می کند که آیا سجده  
 بر کتان و قطن در غیر حال تقیه جایز است؟ حضرت فرمود: جایز است.

مرحوم شیخ طوسی راجع به این روایت فرموده است: «فَالْوَجْهُ فِي هَذَا الْخَبَرِ أَنَّهُ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَى هَذَيْنِ الشَّيْئَيْنِ وَإِنْ لَمْ  
 يَكُنْ هُنَاكَ تَقِيَّةٌ إِذَا كَانَ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ أُخْرَى مِنْ حَرٍّ أَوْ بَرْدٍ وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهُمَا وَالَّذِي يُبَيِّنُ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ»<sup>۳</sup>  
 یعنی وجه در این روایت این است که در غیر حال تقیه سجده بر کتان و قطن جایز است ولی بر حال ضرورت حمل می شود  
 مثل این که سرما یا گرمای شدید باشد که نمی تواند روی زمین سجده کند.

روایت دوم را سعد بن عبدالله از حسین بن علی کیسانی صنعانی نقل می کند: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ  
 بْنِ كَيْسَانَ الصَّنَعَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع أَسْأَلُهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْقُطْنِ وَالْكَتَّانِ مِنْ غَيْرِ تَقِيَّةٍ وَلَا ضَرُورَةٍ فَكَتَبَ  
 إِلَيَّ ذَلِكَ جَائِزٌ.<sup>۴</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۳.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۷.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.

۴ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.

در این روایت هم فرض شده که تقیه نیست و هم فرض شده است که سجده بر کتان و قطن بدون ضرورت هم جایز است؛ که شیخ طوسی راجع به این روایت هم می فرماید: «لأنه يجوز أن يكون إنما أجاز مع نفي ضرورة تبلغ هلاك النفس وإن كان هناك ضرورة دون ذلك من حرٍّ أو بردٍ وما أشبه ذلك على ما بيناه فأما ما رواه»<sup>۱</sup> یعنی مراد این روایت از «ضرورة» ضرورتی است که موجب هلاک نفس باشد که روایت بیان می کند که اگر چنین ضرورتی در کار نباشد و ضرورت کمتر از آن موجود باشد سجده بر قطن و کتان جایز است.

روایت سوم چنین است: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ يَاسِرِ الْخَادِمِ قَالَ: مَرَّ بِى أَبُو الْحَسَنِ عَ وَ أَنَا أَصْلَى عَلَى الطَّبْرِىِّ وَقَدْ أَلْقَيْتُ عَلَيْهِ شَيْئاً أَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لى مَا لَكَ لَا تَسْجُدُ عَلَيْهِ أَلَيْسَ هُوَ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ.<sup>۲</sup> مرحوم شیخ طوسی می فرماید: «فَهَذَا الْخَبَرُ مَحْمُولٌ عَلَى حَالِ التَّقِيَّةِ» یعنی روایت بر حال تقیه حمل می شود و بیان می کند که چرا در حال تقیه بر طبری سجده نمی کنی؟! و «طبری» چیزی است که از زمین روییده است. ظاهر شیخ طوسی که این روایت را اینجا نقل می کند این است که طبری چیزی بوده که از قطن یا کتان گرفته می شود و شیخ طوسی این روایات را این گونه توجیه کرده اند.

خلاصه این که سه روایت دلالت بر جواز سجده بر قطن و کتان دارد و باید بررسی کرد که توجیه های شیخ طوسی صحیح است یا صحیح نیست و سه روایت مذکور با روایاتی که مفادش عدم جواز سجده بر قطن و کتان است تعارض می کند؟ و نیز باید بررسی کنیم که بعد از تعارض و تساقط در صورتی که مرجحی در بین نباشد مقتضای صناعیت چیست؟

## جلسه ۹۷ (۹۹/۰۱/۱۷)

### شرائط سجده گاه مصلی

فصل فى مسجد الجبهة من مكان المصلی: يشترط فيه مضافا إلى طهارته أن يكون من الأرض أو ما أنبتته غير المأكول و الملبوس نعم يجوز على القرطاس أيضا فلا يصح على ما خرج عن اسم الأرض كالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقيق و الفيروزج و القير و الزفت و نحوها و كذا ما خرج عن اسم النبات كالرماد و الفحم و نحوهما و لا على المأكول و الملبوس كالخبز و القطن و الكتان و نحوهما و يجوز السجود على جميع الأحجار إذا لم تكن من المعادن

۱ تهذيب الاحكام، شيخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲ تهذيب الاحكام، شيخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.

بحث در این بود که سجده گاه مصلی باید زمین یا چیزی که از زمین روییده و خوردنی یا پوشیدنی نیست باشد و دلیل آن صحیح هاشم بن حکم بود: قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبَرَنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَتَبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أَكَلَ أَوْ لَبَسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُلَبَسُ لِأَنَّ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا عَبِيدُ مَا يَأْكُلُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ السَّاجِدُ فِي سُجُودِهِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ فِي سُجُودِهِ عَلَى مَعْبُودِ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا الَّذِينَ اغْتَرَوْا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُّعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ<sup>۱</sup>

## بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان

### روایات مانعه

راجع به خصوص پنبه و کتان بحث می کردیم که دلیل خاص بر نهی از سجود بر آن، وارد شده است؛ مثل روایتی که در تهذیب از قاسم بن عروه - که هر چند توثیق خاص ندارد ولی به این خاطر که از مشایخ ابن ابی عمیر است به نظر ما ثقه است - نقل شده است: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَسْجُدْ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أَتَبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنُ وَ الْكَتَّانُ<sup>۲</sup>: یعنی تنها بر زمین یا چیزی که از زمین روییده سجده کن مگر آنچه از زمین روییده پنبه یا کتان باشد که نباید بر آن دو سجده کنید.

### روایات مجوزه

در مقابل این روایت، سه روایت دیگر مطرح شد که دلالت بر جواز سجود بر قطن و کتان می کرد و مرحوم شیخ طوسی هر سه روایت را در تهذیب نقل و توجیه کرد.

### نظر مرحوم خویی راجع به روایات مجوزه

مرحوم خویی فرموده اند: ما سند روایت داوود صرمی را [فَأَمَّا مَا رَوَاهُ - سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ دَاوُدَ الصَّرْمِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ ع فَقُلْتُ هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَى الْكَتَّانِ وَ الْقُطْنِ مِنْ غَيْرِ تَقِيَّةٍ فَقَالَ جَائِزٌ<sup>۳</sup>] می پذیریم ولی سند

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۷۲.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۳.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۷.

روایت صنعانی [سَعْدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ كَيْسَانَ الصَّنَعَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالثِ عَ أَسْأَلُهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْقُطْنِ وَ الْكُتَّانِ مِنْ غَيْرِ تَقِيَّةٍ وَ لَا ضَرُورَةٍ فَكَتَبَ إِلَيَّ ذَلِكَ جَائِزًا<sup>۱</sup>] که مضمونی شبیه مضمون روایت داوود

صرمی دارد، ضعیف می دانیم به این خاطر که صنعانی در رجال مهمل است و نامی در از وی در رجال است.

روایت سوم یعنی روایت یاسر خادم [أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ يَاسِرِ الْخَادِمِ قَالَ: مَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ عَ وَ أَنَا أَصْلَى عَلَى الطَّبْرِيِّ وَ قَدْ أَقْبَيْتُ عَلَيْهِ شَيْئًا أَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لِي مَا لَكَ لَا تَسْجُدُ عَلَيْهِ أَلَيْسَ هُوَ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ<sup>۲</sup>] نیز ضعیف است زیرا یاسر مجهول است و توثیق ندارد؛ علاوه بر این که اشکال دلالی نیز دارد زیرا یاسر خادم می گوید امام هادی علیه السلام بر من مرور کرد و دید که بر طبری نماز می خوانم ولی روی آن چیزی (مثل حصیر) انداخته ام که بتوانم بر آن سجده کنم. امام علیه السلام فرمود: چرا بر طبری سجده نمی کنی؟ طبری از رویدنی ها است؛ اشکال این است که معلوم نیست «طبری» چه چیزی است و هر چند در مجمع البحرین گفته است «الطبری لعله کتان منسوب إلى طبرستان»؛ لکن با تعبیر «لعله» نمی شود معنای طبری را مشخص کرد و احتمال دارد «طبری» از سنخ حصیر بوده که سجده بر آن جایز است. حق این بود که مرحوم خویی روایت یاسر خادم را تصحیح می کرد؛ زیرا یاسر خادم از رجال تفسیر قمی است که ایشان تا آخر عمرشان رجال تفسیر قمی را ثقه می دانستند به خاطر شهادتی که علی بن ابراهیم قمی در دیباجه تفسیر داده است که «ما آنچه مشایخ ثقات نقل کرده اند در این تفسیر نقل می کنیم». و توثیق داود صرمی از این جهت است که از مشایخ مع الواسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات است و مرحوم خویی بعداً از توثیق عام مشایخ مع الواسطه ابن قولویه عدول کردند.

### نظر مرحوم خویی راجع به جمع دلالی (استقرار تعارض)

مرحوم خوئی راجع به این سه روایت فرموده اند: جمع دلالی بین سه روایت مجوزّه و روایات مانعه وجود ندارد و لذا تعارض مستقر است و روایات مانعه به خاطر مخالف عامه بودن ترجیح می یابد؛ علاوه بر این که روایات مانعه، مشهور نیز می باشند. ایشان در توضیح عدم جمع دلالی بین روایات مجوزّه و مانعه فرموده اند: سه وجه برای جمع دلالی بین این روایات ممکن است ذکر شود که هیچ کدام صحیح نیست؛

وجه اول: به قرینه این که سه روایت مجوزّه نص در جواز سجود بر قطن و کتان اند روایات مانعه بر کراهت حمل می شود.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.

در جواب از این وجه می‌گوییم: اگر روایات مانعه صرفاً به لسان «لایسجد علی القطن و الکتان» می‌بود می‌گفتیم دلیل بر جواز سجود أظهر یا نص در جواز است و به واسطه آن از ظهور نهی در نهی تحریمی رفع ید کرده و آن را بر نهی کراهتی حمل می‌کنیم؛ لکن روایات مانعه صرفاً ظاهر در حرمت نیست؛ مثلاً مفاد صحیحه هشام این بود که: «السجود لایجوز الا علی الارض أو ما انبتت الارض الا ما أكل أو لبس: یعنی جایز نیست سجود الا بر زمین یا آن چیزی که از زمین روییده می‌شود مگر این که آنچه از زمین روییده می‌شود خوردنی یا پوشیدنی باشد» و مصداق متعارف پوشیدنی‌هایی که از زمین روییده می‌شود همین قطن و پنبه است و لذا مفاد این صحیحه این است که «سجده بر قطن و کتان جایز نیست» و در طرف دیگر مفاد روایت داود صرمی این است که «سجده بر قطن و کتان جایز است» و این دو جمع عرفی ندارند و هیچ کدام أظهر از دیگری نیست بلکه با هم متکافئند و تعارض بین این دو مستقر است.

وجه دوم برای جمع دلالتی وجهی است که شیخ طوسی در تهذیب ذکر کرده است که: اخبار مجوزه یعنی روایت صرمی، صنعانی را بر فرض ضرورت و روایت یاسر خادم را بر فرض تقیه حمل می‌کنیم.

مرحوم خویی در جواب از این وجه فرموده‌اند؛ اولاً این جمع تبرّعی است و عرفی نیست. ثانیاً این جمع با تصریح روایت صنعانی منافات دارد که تعبیر «من غیر تقیه و لا ضرورة» را بیان کرد و نمی‌شود گفت که حضرت از مورد سؤال که فرض عدم ضرورت است جواب نداده‌اند و حکم فرض ضرورت را مطرح کرده‌اند.

وجه دلالتی سوم این است که: اخبار مجوزه سجود بر قطن و کتان را بر قطن و کتان قبل از بافته شدن حمل کنیم و اخبار مانعه را بر قطن و کتان بافته شده که بالفعل لباس هستند حمل کنیم؛ شاهد بر این جمع روایت تحف العقول است: **الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تَحْفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَكُلُّ شَيْءٍ يَكُونُ غِذَاءَ الْإِنْسَانِ فِي مَطْعَمِهِ - أَوْ مَشْرَبِهِ أَوْ مَلْبَسِهِ - فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَلَا السُّجُودُ - إِلَّا مَا كَانَ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ مِنْ غَيْرِ ثَمَرٍ - قَبْلَ أَنْ يَصِيرَ مَغْزُولًا فَإِذَا صَارَ غَزْلًا - فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ إِلَّا فِي حَالِ ضَرُورَةٍ.**<sup>۱</sup> این روایت تفصیل داده بین این که قبل از ریسیده شدن و بافته شدن نماز بر آن جایز است ولی بعد از بافته شدن نمی‌شود بر آن نماز خواند.

مرحوم خویی در اشکال به این وجه فرموده‌اند: روایت تحف العقول به خاطر ارسال، ضعیف السند است و صلاحیت ندارد شاهد جمع باشد؛ علاوه بر این که روایات مانعه را نمی‌توان حمل کرد بر این که مراد آن قطن و کتانی است که بالفعل لباس است زیرا تعبیر شده است: «لایجوز السجود الا علی الارض أو ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس» می‌فرماید چیزی که نبات

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۴۶، أبواب ما یسجد علیه، باب ۱، ح ۱۱، ط آل البیت.

الارض است اگر ملبوس باشد نمی شود بر آن سجده کرد؛ و مشخص است که «نبات الارض» بر لباسی که اصلش از پنبه یا کتان است صادق نیست و لباس قبلاً نبات الارض بوده است ولی الان نبات الارض نیست و ظاهر چیزی که نبات الارض باشد این است که هنوز بافته و ریسیده نشده است. و لذا مورد روایت چیزی است که بالفعل نبات الارض است و بر آن «ما أكل أو لبس» صدق می کند، به این معنا که صلاحیت دارد که از آن لباس تهیه شود؛ مثلاً در مورد گندم، نبات الارض صدق می کند و مما أكل نیز است اما به این معنا که بالفعل خورده شده باشد، نیست بلکه به معنای «يصلح أن يؤكل» است؛ و پنبه هم نبات الارض است و «مما لبس» است یعنی «يصلح أن يلبس» ولو بالفعل لباس نیست.

مؤید این مطلب این است که: در استثناء تعبیر به «الا ما يؤكل أو يلبس» نشد بلکه تعبیر به «الا ما أكل أو لبس» یعنی به صیغه ماضی شده است و «ما أكل» یعنی آنچه خورده شده است دیگر الآن وجود ندارد و لذا مراد چیزی است که به طبعش قابلیت برای اکل یا برای لبس دارد نه این که بالفعل مأکول یا ملبوس باشد.

### نظر مرحوم خوئی راجع به مقتضای صناع بعد از تساقط

خلاصه این که سه وجه برای جمع دلالتی بین روایات تمام نشد و باید به مرجّحات رجوع کنیم که مقتضای این که اخبار مانعه از سجود بر قطن و کتان، مخالف عامه است و این اخبار مجوزه سجود بر قطن و کتان، موافق عامه است این است که اخبار موافق عامه را بر تقیه حمل کنیم؛ مخصوصاً روایت صنعانی که مکاتبه است و مکاتبه قریب به رعایت تقیه است و نامه ممکن است به دست افراد غیر خودی برسد و برای ائمه مزاحمت ایجاد کند. البته در روایت صنعانی راوی فرض عدم تقیه را سؤال می کند که «أسجد عليه من غير تقية»؛ لکن امام علیه السلام تشخیص داد که فعلاً وظیفه اش این است که تقیه کند و امام علیه السلام أعرف به وظیفه اش است.

این مطالب محصل فرمایش مرحوم خوئی است که در موسوعه جلد ۱۳ صفحه ۱۳۱ بیان فرموده اند.

### بررسی نظر مرحوم خوئی

این جمله اخیره مرحوم خوئی لازم نبود زیرا صنعانی تقیه در مقام عمل را بیان کرد و می گفت «کسی بدون این که در شرائط تقیه قرار بگیرد می خواهد بر قطن و کتان سجده کند» و اصلاً از امام علیه السلام تقاضا نکرد که جواب امام علیه السلام بر اساس تقیه نباشد تا بگوییم امام علیه السلام أعرف به وظیفه اند و صنعانی عدم تقیه در مقام عمل را فرض کردند و ممکن است امام علیه السلام در جواب او در مقام افتاء تقیه کنند و حکم واقعی را بیان نکنند.



أما راجع به سه روایت مذکور ما سند هیچ کدام را تمام نمی دانیم و با توجه به اعراض مشهور از مضمون این سه روایت، وثوق به صدور این سه روایت ولو اجمالاً پیدا نمی کنیم؛ اما با قطع نظر از این مطلب باید بررسی کنیم که جمع های بیان شده بین روایات مانعه و مجوزّه صحیح است و آیا می توان سه روایت را بر تقیه حمل کرد همان طور که مرحوم خوئی بیان نموده اند؟ ابتدا راجع به این مطلب مرحوم خوئی نکته ای عرض می کنیم؛ مرحوم خوئی روایت یاسر خادم را با قطع نظر از این که معلوم نیست طبری چه بوده است، بر تقیه حمل کردند؛ در حالی که این حمل با تعلیل نمی سازد؛ یاسر خادم می گوید امام هادی علیه السلام به من فرمود: «چرا بر خود طبری سجده نمی کنی؟! إنه من نبات الارض» در حالی که عامه در جواز سجود شرط نمی دانند که از نبات الارض باشد و لذا این تعلیل چگونه موافق عامه است؟! و چگونه می توان این روایت را بر تقیه حمل کرد؟!

بله، این اشکال مرحوم خوئی که فرموده اند «معلوم نیست طبری به چه معنا است و طریحی هم با تعبیر لعله بیان می کند که شاید معنایش کتان است و به صورت جزمی نمی گوید و اعتبار ندارد» اشکال خوبی است. بله، این که شیخ طوسی این روایت را در مقابل روایاتی که می گوید «سجده باید یا بر زمین باشد و یا بر روییده شده از زمین که مأكول و ملبوس نیست باشد» ذکر کرده است معلوم می شود که طبری خارج از آن بوده است و اگر نبات الارض بوده جزء ملبوس ها بوده است؛ این مقدار فهمیده می شود؛ اما ربطی به قطن و کتان ندارد و روشن نیست که طبری قطن و کتان بوده است.

پس این طور می شود گفت که روایت یاسر خادم را (که مرحوم خوئی باید با مبانی خودش تصحیح می کرد) مرحوم خوئی نمی تواند بر تقیه حمل کند و تنها این اشکال را باید مطرح کند که معنای «طبری» مشخص نیست. و روایت صنعانی و روایت داود صرمی را اگر سندشان هم درست باشد عند المعارضه می شود بر تقیه حمل کرد زیرا جمع دلالتی بین آن ها و روایات مانعه درست نشد.

و اشکال ایشان راجع به جمع هایی که مرحوم شیخ در تهذیب بیان کرده اند انصافاً وارد است؛ زیرا عرفی نیست که خطاب مطلقى مثل روایت داود صرمی را بر فرض ضرورت حمل کنیم؛ و نیز عرفی نیست که روایت صنعانی که خودش «من دون تقية ولا ضرورة» را فرض کرده است را حمل بر ضرورت ها کمتر از هلاک نفس کنیم و مراد از ضرورت در روایت که سائل فرض کرده است را هلاکت نفس قرار دهیم؛ انصافاً این جمع اصلاً به جمع عرفی شباهت ندارد و لذا این جمع هایی که مرحوم شیخ طوسی ذکر فرموده اند صحیح نیست.

## جمع دلای شیخ عبدالکریم حائری

مرحوم خویی به جمع سومی اشاره نموده اند که روایات مجوزه را ناظر به قطن و کتانی قرار دهیم که هنوز ریسندگی و بافندگی روی آن انجام نشده است و روایات مانعه را ناظر به قطن و کتانی بدانیم که ریسندگی و بافندگی روی آن انجام شده است. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة صفحه ۱۰۰ از این جمع دفاع می کند که بیان ایشان را ذکر می کنیم؛

ایشان فرموده اند: أصلاً ممکن است بگوییم قطن و کتانی که هنوز ریسندگی روی آن انجام نشده است عنوان «ما لبس» بر آن صادق نیست و «ما لبس» به معنای «ما أعدّ للبس» است و مجرد قابلیت پنبه برای این که ریسندگی روی آن انجام شود و بافندگی روی آن انجام شود و ملبوس شود کفایت نمی کند که تعبیر «ما لبس» را در مورد آن به کار ببرند؛ کما این که «ما أكل» به معنای «ما أعدّ للأكل» است و لذا قطن و کتان دائماً مصداق «ما لبس» نیست و قطن و کتان منسوج به نحو خاص مصداق «ما لبس» یعنی «ما أعدّ للبس» است و قطن و کتانی که ریسندگی روی آن انجام نشده است یا ریسندگی روی آن انجام شده است ولی به کیفیتی منسوج شده که برای فرش کردن تناسب دارد راجع به آن «ما لبس» گفته نمی شود. حال می بینیم که روایتی بیان می کند که «يجوز السجود على القطن و الكتان» که أعم از قطن و کتانی است که مصداق ملبوس است یا مصداق ملبوس نیست و صحیح هاشم می گوید «لا يجوز السجود الا على الارض او ما انبتت الارض و لم يكن اكل او لبس» و از سجود بر آنچه نبات الارض است أما مأکول و ملبوس است نهی می کند؛ و نسبت بین این دو عموم من وجه است زیرا ملبوس ممکن است قطن و کتان نباشد و قطن و کتان هم ممکن است ملبوس نباشند و لکن چون در آن زمان، متعارف از نبات الارضی که مصداق ملبوس بوده است همین چیزی بوده که از قطن و کتان تهیه می شده است (بلکه ممکن است بگوییم أصلاً غیر از این در آن زمان وجود نداشته است و اگر هم وجود داشته نادر بوده است) پس نمی توانیم قطن و کتان را از صحیح هاشم خارج کنیم و لذا کالأخص نسبت به این سه روایت می شود که به اطلاق گفتند سجود بر قطن و کتان جایز است و صحیح هاشم بیان می کند که سجده بر قطن و کتان ملبوس جایز نیست و روایات مجوزه را بر قطن و کتانی که معدّ برای لبس نیست و ملبوس نیست، حمل می کنیم.

بعد ایشان فرموده است: روایت فضل بن عبدالملک به طور مطلق بیان کرد: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَسْجُدُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنُ وَ

**الْكُتَّانُ**<sup>۱</sup> ولی می شود این روایت را از راه انقلاب نسبت حمل کنیم بر این که مراد از آن قطن و کتان است که ملبوس است؛ زیرا سه روایت به صورت مطلق بیان کرد که «يجوز السجود على القطن و الكتان» و روایت فضل بن عبدالمک هم به صورت مطلق بیان کرد «لايجوز السجود على القطن و الكتان» و لکن بعد از این که ما با صحیح هاشم، روایات مجوزه سجود بر قطن و کتان را بر قطن و کتان حمل کردیم که ملبوس نیست انقلاب نسبت می شود و روایات مجوزه این گونه می شود که «يجوز السجود على القطن و الكتان غير الملبوس» و با آن روایت فضل بن عبدالمک را تخصیص می زنیم و «لايجوز السجود على القطن و الكتان» را بر فرضی که ملبوس است حمل می کنیم.

در جلسه آینده این فرمایش محقق حائری را بررسی می کنیم.

## جلسه ۹۸ (۹۹/۰۱/۱۸)

### شرائط سجده مصلی

فصل فی مسجد الجبهه من مکان المصلی: یشرط فیہ مضافا إلى طهارته أن یكون من الأرض أو ما أنبتته غیر المأكول و الملبوس نعم یجوز علی القرطاس أيضا فلا یصح علی ما خرج عن اسم الأرض کالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقیق و الفیروزج و القیر و الزفت و نحوها و کذا ما خرج عن اسم النبات کالرماد و الفحم و نحوهما و لا علی المأكول و الملبوس کالخبز و القطن و الكتان و نحوهما و یجوز السجود علی جمیع الأحجار إذا لم تکن من المعادن

### بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان

### جمع دلایلی شیخ عبدالکریم حائری بین روایات مجوزه و مانعه

بحث راجع به فرمایش حاج شیخ عبدالکریم حائری در رابطه با سجده بر پنبه و کتان که هنوز منسوج نشده اند بود که فرمودند مقتضای قاعده این است که سجده بر آن جایز است.

خلاصه فرمایش ایشان این بود که: سه طائفه روایات وجود دارد؛ یک طائفه مثل روایت داوود صرمی و صنعانی، سجده بر قطن و کتان را تجویز کرده اند و طائفه دوم مثل روایت فضل بن عبدالمک از سجده بر قطن و کتان نهی کرده اند که نسبت بین این دو طائفه تباین است؛ لکن طائفه سوم که صحیح هاشم بن سالم است موجب انقلاب نسبت بین این دو طائفه می شود؛

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۳.

توضیح این که: صحیح هاشم بیان می کند که «لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أكل و لبس: یعنی سجده بر آنچه از زمین روییده می شود و لکن جزء خوردنی ها یا پوشیدنی ها است جایز نیست» و قطن و کتان قبل از این که ریسیده شوند عرفاً «ما لبس» و معدّ برای لبس نیستند یا چنانچه ریسیده شوند ولی به نحوی بافته شوند که از آن به عنوان فرش استفاده شود نیز «ما لبس» نخواهد بود و تنها پارچه هایی که اصلش از قطن و کتان باشد و صلاحیت دوخته شدن داشته باشد مصداق «ما لبس» و به تعبیر دیگر مصداق «ما أعد للبس» است؛ لذا مفاد صحیح هاشم این است که «آنچه از زمین روییده و مصداق ما لبس است، که مصداق متعارفش هم این است که از قطن و کتان گرفته شود، سجده بر آن جایز نیست»

و با این روایت، اطلاق طائفه دال بر جواز سجود بر قطن و کتان را تخصیص می زنیم و می گوئیم «سجده بر قطن و کتان جایز است مگر آنچه برای پوشیدن تهیه شده است» و سجده بر قطن و کتانی که معدّ برای لبس نیست جایز خواهد بود و با این تخصیص، اخبار مجوّزه أخص مطلق از طائفه مانعه مثل روایت فضل بن عبدالمکمل می شود و آن را تخصیص می زند و مفاد اخبار مانعه این می شود که «سجده بر قطن و کتانی که معدّ برای لبس اند جایز نیست» و با این انقلاب نسبت مشکل تعارض حل می شود.

به نظر ما این جمع حاج شیخ عبدالکریم حائری صحیح نیست؛

اولاً: ما کبرای انقلاب نسبت را قبول نداریم و لذا این جمع را عرفی نمی دانیم که اشکالی مبنایی است.

ثانیاً: قطن و کتان ولو هنوز به حد ریسندگی و بافندگی نرسیده باشند ولی عرفاً مصداق «ما أنبتت الارض و لبس: آنچه زمین آن را روییده است و پوشیدنی است» می باشد که در صحیح هاشم فرمود سجده بر آن جایز نیست. عرف جمع بین ما أنبتت الارض و ما لبس را ظاهر در چیزی می داند که شأنت دارد از آن لباس تهیه شود و همان پنبه ای که ریسیده نشده است و ما أنبتت الارض است همان موقع بر آن «انبتت الارض و قد لبس» صادق است. و ما نمی خواهیم بگوئیم که پنبه ریسیده شده مصداق «ما أنبتت الارض» نیست بلکه آن هم به لحاظ اصلش مصداق «ما أنبتت الارض» است و لکن مصداق بارز «ما أنبتت الارض» پنبه ای است که هنوز ریسیده نشده است و آن موقع «ما أنبتت الارض» را تقسیم می کنند به این که «أكل و لبس» یا «لم يؤکل و لم یلبس»، و می گویند پنبه مصداق لبس است یعنی از آن برای لباس استفاده می کنند.

لذا به نظر ما نسبت بین روایات تباین است و نوبت به رجوع به مرجّحات می رسد که عرض کردیم روایت داوود صرمی و روایت صنعانی موافق عامه است و بر فرض سندشان تمام باشد این دو روایت را طرح می کنیم و لذا سجده بر قطن و کتان ولو

هنوز خام اند و ریسیده نشده اند، جایز نیست. بلکه اگر نوبت به اصل عملی می رسید مقتضای اصل عملی، برائت از حرمت سجود بر آن بود.

## حکم سجده بر کاغذ

مطلب دیگر این است که صاحب عروه فرموده اند: «يجوز السجود على القرطاس» و این بحث را در مسأله ۲۲ به صورت مفصل بیان فرموده اند: يجوز السجود على القرطاس و إن كان متخذاً من القطن أو الصوف أو الإبريسم و الحرير و كان فيه شيء من النورة سواء كان أبيض أو مصبوغاً بلون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوباً عليه إن لم يكن مما له جرم حائل مما لا يجوز السجود عليه كالمداد المتخذ من الدخان و نحوه و كذا لا بأس بالسجود على المراوح المصبوغة من غير جرم حائل

## أقوال در مسأله

صاحب عروه فرموده است: سجده بر کاغذ جایز است حتی اگر اصلش از پنبه یا پشم یا ابریشم و حریر باشد و مشتمل بر مقداری از آهک باشد.

برخی از بزرگان بر این مطلب حاشیه زده اند: مثلاً مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده اند «فی اطلاق الحكم اشكال» یعنی اطلاق حکم به جواز سجده بر کاغذ نسبت به جایی که اصلش از چیزهایی است که سجده بر آن جایز نیست، اشکال دارد. همین طور مرحوم بروجردی در حاشیه بر این مطلب فرموده اند: «جواز السجود على ما اتخذ من غير ما يصح السجود عليه محل اشكال»

آقای سیستانی در جلد دوم عروه صفحه ۷۹ در ذیل همین مسأله ۲۲ تفصیل داده اند: «انما يجوز السجود على القرطاس الطبيعي الذي كان متداولاً في القرن الاول و هو بردى مصر و كذا على القرطاس الصناعى المصنوع من الخشب و نحوه أو من القطن و الكتان على الاقرب و اما المصنوع من الحرير و الابريسمة فلا يجوز السجود عليه» یعنی اگر کاغذ از قطن و کتان گرفته شده است با این که سجده بر قطن و کتان جایز نیست اما سجده بر کاغذی که از قطن و کتان گرفته شده است جایز است؛ اما اگر کاغذ از ابریشم گرفته شده است سجده بر آن جایز نیست. در حالی که صاحب عروه به صورت مطلق فرمودند که سجده بر کاغذ جایز است و بزرگانی مثل مرحوم خویی و مرحوم امام با صاحب عروه موافقت کرده اند.

نتیجه این که در مسأله سه قول است: قول اول این است که سجده بر کاغذ جایز است و کاغذ خصوصیت دارد زیرا مفاد روایات این است که سجده بر کاغذ جایز است و لذا دیگر کاری نداریم که این کاغذ از چه ماده ای تهیه شده است و حتی اگر

از ماده ای مثل ابریشم یا قطن و کتان و پنبه تهیه شده باشد که سجده بر آن جایز نیست، سجده بر آن جایز خواهد بود. این قول اول قول صاحب عروه و برخی از محشین است.

قول دوم این است که کاغذ خصوصیت ندارد و اگر ماده کاغذ از چیزی مثل چوب است که سجود بر آن صحیح است، سجده بر کاغذ هم صحیح است و باید احراز کنیم که ماده این کاغذ از چوب یا برگ درخت و مانند آن است.

قول سوم قول آقای سیستانی است که فی الجمله برای کاغذ خصوصیت قائل شده اند؛ اگر کاغذ از ابریشم یا مواد پلاستیکی گرفته شده باشد سجده بر آن جایز نیست ولی اگر از پنبه یا کتان تهیه شده باشد سجده بر آن جایز است و کاغذ خصوصیت دارد؛ یعنی اگر مقوا را از پنبه و کتان بگیرند سجده بر آن جایز نیست چون کاغذ صدق نمی کند ولی اگر کاغذ از پنبه و کتان باشد سجده بر آن جایز است.

البته گاهی در مصادیق اختلاف است؛ مثلاً مرحوم خوئی معتقد بودند که دستمال کاغذی مصداق قرطاس است و لذا سجده بر آن جایز است و مهم نیست از چه ماده ای تهیه شده است؛ اما آقای سیستانی در صدق قرطاس بر آن اشکال می کنند که اشکال واردی است و لذا می فرمایند باید احراز کنیم که دستمال کاغذی از ماده ای گرفته شده باشد که سجده بر آن صحیح است.

### منشأ اختلاف اقوال

این مطلب، محصل سه قول بود و منشأ اختلاف این است که روایاتی که سجده بر قرطاس را تجویز کرده است اطلاق دارد؟ ممکن است کسی در اطلاق آن مناقشه کرده و بگوید قدرمتیقن آن، کاغذی است که از موادی مثل چوب تهیه شده باشد که سجده بر آن صحیح است. و اگر اطلاق ثابت شود نسبت روایات جواز سجود بر قرطاس با مثل صحیح هاشم که فرمود «سجود جایز نیست مگر بر زمین یا آنچه از زمین می روید و جزء مأکول ها و ملبوس ها نیست» چه نسبتی است؟ آیا اطلاق روایات جواز سجود بر قرطاس مقدم بر مثل صحیح هاشم است یا با آن تعارض می کند؟ و بعد از تعارض باید بررسی کنیم که مقتضای اصل چیست؟

### روایات در مسأله

ابتدا روایات را بررسی می کنیم؛ صاحب وسائل بابی با عنوان «باب جواز السجود علی القرطاس و ان کان مکتوباً علی کراهیه مع الكتابة» ذکر می کند و سه روایت را بیان می کند؛

**روایت اول (صحیحہ صفوان)**

۱- صحیحہ صفوان جمال: مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمَحْمَلِ يَسْجُدُ - عَلَى الْقِرْطَاسِ وَ أَكْثَرَ ذَلِكَ يَوْمِيَّ إِيْمَاءً<sup>۱</sup>: راوی بیان می کند که من دیدم که امام صادق علیه السلام در محمل بر کاغذ سجده می کردند.

**مناقشه**

این روایت طبعاً حکایت فعل است و اطلاق ندارد که آن کاغذی که امام علیه السلام بر آن سجده می کردند از چه نوعی بوده است و قدرمتیقن این است که از نوعی باشد که سجده بر آن صحیح است.

**روایت دوم (صحیحہ علی بن مهزیار)**

۲- عمده روایت دوم یعنی صحیحہ علی بن مهزیار است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقِرَاطِيسِ - وَ الْكَوَاعِدِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا - هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا فَكُتِبَ يَجُوزُ. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ مِثْلُهُ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ يَزِيدٍ مِثْلُهُ وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّلَاثِ عِ مِثْلُهُ<sup>۲</sup>.

راجع به این روایت که سندش بدون اشکال صحیح است، بحث است که «سأل داود بن فرقد» است که در استبصار جلد ۱ صفحه ۳۳۴ مطرح شده است یا «سأل داود بن ابی یزید» است که صدوق مطرح می کند یا «سأل داود بن یزید» است که در تهذیب جلد ۲ صفحه ۲۳۵ مطرح می کند؟

مرحوم خویی فرموده اند: عبارت تهذیب یعنی «داود بن یزید» قطعاً اشتباه است و این شخص «داود بن ابی یزید» است و «ابی یزید» کنیه فرقد است یعنی داود بن فرقد همان داود بن ابی یزید است و ابی یزید کنیه فرقد است. و نیز تعبیر صدوق که فرموده اند «سأل داود بن ابی یزید ابوالحسن الثالث علیه السلام» نیز غلط است زیرا داود بن فرقد یا به تعبیر دیگر داود بن ابی یزید از أصحاب امام کاظم علیه السلام است و گاهی نیز از امام صادق علیه السلام روایت نقل می کند و طبقه او به امام هادی علیه السلام نمی خورد و لذا تعبیر «الثالث» اشتباه است و مراد از «ابوالحسن» همان امام کاظم علیه السلام است. ولی به هر حال سند روایت تمام است.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۵۵، أبواب ما یسجد علیه، باب ۷، ح ۱، ط آل البیت.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۵۵، أبواب ما یسجد علیه، باب ۷، ح ۲، ط آل البیت.

## مناقشه

أما از نظر دلالتی، دو اشکال به دلالت روایت بیان شده است:

اشکال اول این است که: در این روایت حیث مکتوب بودن این کاغذ ها مد نظر داود بن فرقد بوده است «سأل داود بن فرقد ابالحسن علیه السلام عن القراطیس و الکواغد المکتوبة علیها» و از کاغذهایی که رویش نوشته شده بود سوال کرد که آیا سجده بر این ها جایز است یا نه؟ و ظاهراً یا احتمالاً سؤال از مانعیت کتابت روی کاغذ بوده است که حضرت فرمود مانع نیست؛ اما در مقام بیان از این حیث که در کدام کاغذ می توان سجده کرد نیست و لذا این روایت اطلاق ندارد.

اشکال دوم این است که: سؤال داود بن فرقد از کاغذ، به کاغذهای موجود در آن زمان انصراف دارد و شاید کاغذ های موجود در آن زمان از چوب گرفته می شده است؛ کما این که نقل شده است که کاغذ های در زمان امام علیه السلام کاغذ هایی بود که در مصر تهیه می شد و از چوب گرفته می شد. و اگر احتمال این معنا (که کاغذ در آن زمان به طور متعارف، کاغذی بود که از چوب یا برگ درختان تهیه می شد) را هم بدهیم کافی است و این روایت با قضیه حقیقیه ای که تعبیر «يجوز السجود علی القرطاس» باشد تفاوت دارد.

## روایت سوم

۳- روایت سوم صحیحه جمیل بن دراج است: **وَبِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى قِرْطَاسٍ عَلَيْهِ كِتَابَةٌ<sup>۱</sup>**

مفهوم روایت این است که: کاغذی که مکتوب نباشد سجده بر آن اشکال ندارد.

## مناقشه

مفهوم این صحیحه فی الجمله است و فی الجمله می فهماند که سجده بر قرطاسی که چیزی روی آن نوشته نشده باشد اشکال ندارد نه این که مطلقاً سجده بر کاغذی که چیزی روی آن نوشته نشده است بی اشکال است؛ زیرا مفهوم وصف مفهوم فی الجمله است و مفهوم کلی ندارد و از مفهوم وصف می فهمیم که موصوف بدون این وصف، این حکم را همه جا ندارد و گرنه ذکر وصف لغو می بود: مثلاً «يجب اکرام العالم العادل» نشان می دهد که اکرام عالمی که عادل نیست فی الجمله واجب نیست ولی ممکن است اکرام عالم هاشمی غیر عادل واجب باشد و اگر اکرام عالم مطلقاً واجب می بود ذکر قید عادل لغو می شد.

۱ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۵۶، أبواب ما یسجد علیه، باب ۷، ح ۳، ط آل البیت.



در اینجا هم تعبیر «علیه کتابه» وصف است و مفهوم فی الجمله دارد و می فهماند که سجده بر قرطاس فی حد ذاته اگر مکتوب نباشد فی الجمله اشکال ندارد و لذا این صحیحه هم اطلاق ندارد و مهم صحیحه علی بن مهزیار است که دو اشکال راجع به آن مطرح است.

### جواب مرحوم خویی از مناقشه در روایت دوم

مرحوم خویی فرموده اند: به نظر ما دلالت صحیحه علی بن مهزیار بر جواز سجود بر قرطاس مطلقاً تمام است؛

### جواب اول

أساساً کاغذ مصداق «أرض أو ما أنبتته الأرض» نیست و ممکن است ماده کاغذ از چوب باشد یا از چیزی باشد که «انبتته الأرض و من غیر آن یؤکل و یلبس» باشد أما خود کاغذ فرق می کند و خود کاغذ مصداق «ما انبتته الأرض» نیست و لذا بالفعل کاغذ نزد عرف با ماده اصلیش مباین است و دیگر نیازی نیست که شرط «لایجوز السجود إلا علی الأرض أو ما انبتته الأرض الا ما أكل أو لبس» را مراعات کنیم و أصلاً مفاد این حدیث تخصیص آن دلیل است چون حتی اگر أصل کاغذ از چوب باشد و لکن بالفعل مصداق «ما انبتته الأرض» نیست و اگر ما بودیم و تعبیر «لایجوز السجود الا علی الأرض او ما انبتته الأرض الا ما أكل أو لبس» می گفتیم سجده بر کاغذ جایز نیست حتی اگر اصلش از چوب باشد؛ لذا ما ملتزم می شویم اگر از ابریشم کاغذ تهیه شد و از این کاغذی که ماده اصلیش ابریشم است لباسی دوختند، پوشیدن آن لباس جایز است چون عرفا این کاغذ مصداق حریر نیست. پس دلیل جواز سجود بر قرطاس، مخصص صحیحه هشام است و سجود بر زمین یا آنچه که از زمین می روید بر سجود بر قرطاس صدق نمی کند و لکن این صحیحه علی بن مهزیار مخصص عموم لایجوز السجود الا علی الأرض او ما انبتته الأرض خواهد بود.

### جواب دوم

جواب دوم مرحوم خویی این است که: حمل صحیحه علی بن مهزیار بر کاغذی که ماده اصلیش چیزی مثل چوب است که سجده بر آن صحیح است حمل بر فرد نادر است زیرا غالباً کاغذ را از پنبه یا کتان تهیه می کردند و از چوب یا برگ درخت تهیه نمی کردند.

لذا اطلاق صحیحہ علی بن مهزیار معتبر است و این که آن را بر چیزی حمل کنیم که سجده بر آن جایز بوده است مثل کاغذی که از چوب گرفته شده است، صحیح نیست.

### جواب سوم

جواب سوم مرحوم خویی این است که: اگر بگوییم کاغذ باید از مثل چوب یا برگ درخت تهیه شده باشد روایت مجوزه سجود بر قرطاس لغو می شود زیرا عادتاً برای مردم میسور نیست که بفهمند اصل کاغذ از چه چیزی است و اساساً کاغذ مشتمل بر آهک است که به نظر مشهور سجده بر آن جایز نیست.

این، محصل جوابی است که مرحوم خویی از اشکال به استدلال به صحیحہ علی بن مهزیار داده اند که جواب های ایشان را در جلسه بعد بررسی خواهیم کرد.

### جلسه ۹۹ (۱۹/۰۱/۹۹)

### شرائط سجدهگاه مصلی

فصل فی مسجد الجبهه من مکان المصلی: یشرط فیہ مضافاً إلى طهارته أن یکون من الأرض أو ما أنبتته غیر المأكول و الملبوس نعم یجوز علی القرطاس أیضاً فلا یصح علی ما خرج عن اسم الأرض کالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقیق و الفیروزج و القیر و الزفت و نحوها و کذا ما خرج عن اسم النبات کالرماد و الفحم و نحوهما و لا علی المأكول و الملبوس کالخبز و القطن و الكتان و نحوهما و یجوز السجود علی جمیع الأحجار إذا لم تکن من المعادن

### حکم سجده بر کاغذ

بحث راجع به حکم سجده بر کاغذ بود که صاحب عروه به صورت مفصل در مسأله ۲۲ حکم آن را بیان کرده اند: «یجوز السجود علی القرطاس و إن کان متخذاً من القطن أو الصوف أو الإبریسیم و الحریر و کان فیہ شیء من النورة سواء کان أبيض أو مصبوغاً بلون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوباً علیه إن لم یکن مما له جرم حائل مما لا یجوز السجود علیه کالمداد المتخذ من الدخان و نحوه و کذا لا بأس بالسجود علی المراوح المصبوغة من غیر جرم حائل»

عرض کردیم در این مسأله سه قول وجود دارد:

قول اول که نظر صاحب عروه و برخی از بزرگان نظیر مرحوم امام و مرحوم خوئی است این است که سجده بر کاغذ مطلقاً جایز است و فرقی نمی کند که ماده اصلی کاغذ چه چیزی باشد.

قول دوم قول برخی از بزرگان مثل مرحوم بروجردی بود که سجده بر کاغذ در صورتی جایز است که ماده اصلی آن چیزی باشد که سجده بر آن صحیح است؛ لذا باید احراز کنیم که کاغذ از اجزای چوب یا درختان یا گیاهان به دست آمده است. قول سوم این بود که اگر ماده اصلی کاغذ جزء رویدنی های زمین است مثل قطن و کتان، سجده بر آن اشکال ندارد با این که سجده بر خود قطن و کتان جایز نیست و اگر ماده اصلی کاغذ از رویدنی های زمین نباشد مثل ابریشم، سجده بر آن جایز نیست. و ظاهراً وجه تفصیل آقای سیستانی نیز همین است که در حاشیه عروه فرموده اند «سجده بر کاغذ ولو از قطن و کتان گرفته شده باشد صحیح است ولی سجده بر کاغذی که از ابریشم گرفته شده باشد صحیح نیست»

### دلیل جواز سجده بر کاغذ مطلقاً

بیان کردیم که: منشأ اختلاف این است که در صحیح علی بن مهزیار آمده است: «و بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ سَأَلَ دَاوُدَ بْنَ فَرْقَدٍ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقَرَّاطِيسِ - وَ الْكَوَاغِدِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا - هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا فَكَتَبَ يَجُوزُ. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ مِثْلُهُ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ عِ مِثْلُهُ<sup>۱</sup>» کسانی که سجده بر کاغذ را به صورت مطلق جایز می دانند ادعاء کرده اند که این صحیحه اطلاق دارد.

### مناقشات

لکن دو اشکال در دلالت این روایت وجود داشت:

### مناقشه اول

اشکال اول این بود که: شاید «المکتوبه علیها» هم قید برای «کواغد» و هم قید برای «قراطیس» باشد و کواغد عطف بیان بر قراطیس می شود؛ منشأ شبهه این بوده است که کتابت بر کاغذ مانع از سجده بر آن است؟ امام علیه السلام در جواب فرمودند نه، مانع نیست؛ اما روایت در مقام بیان این که چه کاغذی سجده بر آن صحیح است، نیست و قدرمقیّن آن، کاغذی است که از چیزهایی مثل اجزای چوب تهیه شده است که سجده بر آن صحیح است.

۱ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۵۵، أبواب ما یسجد علیه، باب ۷، ح ۲، ط آل البیت.

**مناقشه دوم**

اشکال دوم این بود که: سؤال داود بن فرقد به کاغذ متعارف در آن زمان انصراف دارد و شاید کاغذ متعارف در آن زمان، کاغذی بوده است که از چوب یا از برگ درختان تهیه می شده است.

**وجوه مرحوم خویی برای دلالت بر جواز سجده بر کاغذ مطلقاً**

مرحوم خویی سه وجه برای تقریب دلالت روایت بر جواز سجده بر کاغذ مطلقاً، ذکر فرمودند که به نظر ما هیچ کدام از این سه وجه تمام نیست؛

**وجه اول**

وجه اول این بود که: کاغذ ولو از اجزای چوب گرفته شود ولی استحاله می شود و دیگر مصداق «نبات الارض» نیست و یک حقیقت دیگری است که طبق قاعده باید می گفتیم که سجده بر آن جایز نیست ولی صحیحه علی بن مهزیار دلیل منع را تخصیص می زند: «لا یجوز السجود إلا علی الارض أو ما انبتته الارض إلا الکاغذ».

**مناقشه در وجه اول**

اشکال وجه اول این است که:

أولاً: ادعای استحاله ممنوع است و تنها تبدل حالت صورت گرفته است و فرقی نمی کند که گندم آرد شود و آرد خمیر شود و خمیر نان شود؛ این ها استحاله نیست و تبدل حالات است. و لازمه فرمایش مرحوم خویی این است که مقوا، که بر آن کاغذ صدق نمی کند، حتی اگر از اجزای چوب تهیه شده باشد سجده بر آن جایز نباشد که التزام به این مطلب بعید است. ثانیاً: بر فرض در مورد کاغذ قائل به استحاله شویم ایشان فرمود مقتضای قاعده این است که چون مصداق «ما انبتته الارض» نیست سجده بر آن جایز نباشد ولی دلیل سجده بر کاغذ را تجویز کرد؛ در حالی که اطلاق دلیل مجوز سجده بر کاغذ، نسبت به جایی که اصل کاغذ از چوب یا گیاه نباشد اول الکلام است و دو اشکالی که مطرح شد می گوید دلیل تجویز سجده بر کاغذ نسبت به جایی که کاغذ از قطن یا کتان تهیه شده است که سجده بر آن جایز نیست، اطلاق ندارد. و لذا وجه اول ایشان ناتمام است.

## وجه دوم

وجه دوم مرحوم خویی این بود که: کاغذ را غالباً از پنبه و کتان و مانند آن تهیه می کرده اند و لذا حمل صحیح علی بن مهزیار بر کاغذی که اصلش مثل اجزای چوب و گیاه ما یصح السجود علیه است، حمل بر فرد نادر است.

## مناقشه در وجه دوم

این وجه هم به نظر ما ناتمام است؛ زیرا این ادعاء شاهد ندارد؛ بلکه مرحوم بروجردی فرموده اند: «و ذلك لأنّ القراطيس المتعارفة في تلك الأزمنة في المدينة و غيرها كانت مصنوعة من الخشب و شيء من النورة، لأنها كانت هي القراطيس المصنوعة في مصر المحمولة منه إليها. بل الظاهر - كما يشهد به التاريخ - إنّ القراطيس المعمولة في الصين - الذي كان أهله متقدماً في هذه الصنعة على سائر أهل البلاد - كان أصلها من الخشب»<sup>۱</sup> یعنی کاغذ هایی که در مدینه و أمثال آن بود از اجزای چوب تهیه می شده است و مقدار هم آهک به آن اضافه می کردند. و آهک هم ولو پخته شده است از اجزای زمین است و مستهلک هم نشود سجده بر آن اشکال ندارد. بعد فرموده اند: این کاغذ ها در مصر به این نحو تهیه می شد و به عربستان می آوردند؛ حتی کاغذ ها در چین - که اولین تهیه کنندگان کاغذ بودند - از چوب تهیه می شد.

لذا این ادعای مرحوم خویی که متعارف در کاغذ در آن زمان این بوده است که از قطن و کتان تهیه می شده است و از اجزای چوب و گیاه تهیه نمی شده است، دلیل و شاهی ندارد.

## وجه سوم

وجه سوم مرحوم خویی این بود که: اگر بگوییم در سجده بر کاغذ، معتبر است که کاغذ از چیزی تهیه شده باشد که سجده بر آن صحیح است در این صورت صحیح علی بن مهزیار لغو می شود زیرا غالباً انسان مطلع نمی شود که ماده اصلی کاغذی که می خواهد بر آن سجده کند چیست مگر این که به أهل خبره رجوع کند که برای أغلب مردم میسر نیست.

## مناقشه در وجه سوم

این جواب مرحوم خویی نیز ناتمام است: زیرا اگر متعارف در زمان قدیم این بوده است که کاغذ را از اجزای چوب یا گیاه تهیه می کرده اند، اطمینان به این که اصل این کاغذ چیزی است که سجده بر آن صحیح است کار مشکلی نبوده است و نیاز به

<sup>۱</sup> نهاية التقرير، ج ۱، ص: ۴۷۳

رجوع به متخصصین فن نبوده و افراد عادی هم می توانستند اطمینان پیدا کنند و لذا بر فرض شرط باشد که ماده اصلی کاغذ از چوب و گیاه باشد لغویتی در صحیحه علی بن مهزیار لازم نمی آید.

پس به نظر ما اطلاق صحیحه علی بن مهزیار نسبت به کاغذی که از اجزای چوب و گیاه تهیه نشده است مشکل است و حتی اگر از پنبه و یا کتان تهیه بشود به نظر ما اشکال دارد و این فتوای آقای سیستانی به جواز سجده بر آن، برای ما قابل قبول نیست.

### تعارض اطلاق صحیحه علی بن مهزیار با اطلاق صحیحه هشام

حال بر فرض اطلاق صحیحه علی بن مهزیار را قبول کنیم و بگوییم کاغذ از هر چیزی باشد، سجده بر آن صحیح است (که مرحوم خویی ادعاء کردند بر خلاف مرحوم بروجردی که نسبت به جایی که اصل کاغذ از چیزی است که سجده بر آن صحیح نیست اطلاق را قبول نکردند) در این صورت اطلاق صحیحه علی بن مهزیار با اطلاق صحیحه هشام «قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ أَخْبَرَنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أَكَلَ أَوْ لَبَسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يَلْبَسُ لِأَنَّ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا عَبِيدُ مَا يَأْكُلُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ السَّاجِدُ فِي سُجُودِهِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ فِي سُجُودِهِ عَلَى مَعْبُودِ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا الَّذِينَ اغْتَرَوْا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُّعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ<sup>۱</sup>» که بیان می کند سجده بر کاغذی که اصلش از گیاه و نبات الارض نیست صحیح نخواهد بود، تعارض و تساقط می کنند نسبت به این کاغذی که مثلاً از پنبه یا کتان یا ابریشم تهیه شده است.

### جواب های مرحوم خویی از معارضه

مرحوم خویی سعی کرده اند از اشکال معارضه سه جواب بدهند:

#### جواب اول

جواب اول ایشان این بود که: کاغذ مطلقاً ولو از چوب هم تهیه شود خارج از مدلول صحیحه هشام بن حکم است و به خاطر استحاله مصداق «ما انبتت الارض» نیست و لذا نسبت صحیحه هشام با صحیحه علی بن مهزیار عموم و خصوص مطلق خواهد بود و نسبت عموم و خصوص من وجه نیست؛ صحیحه علی بن مهزیار أخص مطلق از صحیحه هشام است و آن را تخصیص

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۷۲.

می زند و اطلاق دلیل خاص حجت است و بر عموم دلیل عام مقدم است و مقتضای اطلاق دلیل خاص این است که سجده بر قرطاس مطلقاً جایز است.

### مناقشه در جواب اول

جواب این وجه این است که: عرض کردیم که استحاله، ادعای صحیحی نیست و عرف، اجزای چوب را که به صورت خمیر در می آورند و موادی نیز برای این که به هم بچسبند به آن اضافه می کنند و از آن کاغذ تهیه می کنند را اختلاف حالت می بیند و تبدل نوع نمی بیند و لذا این وجه صحیح نیست.

### جواب دوم

وجه دوم ایشان در جواب از اشکال معارضه این است که: بر فرض استحاله را نپذیریم و نسبت بین صحیحہ علی بن مهزیار و صحیحہ هشام را عموم من وجه بدانیم، دو ملاک دیگر وجود دارد که موجب می شود صحیحہ علی بن مهزیار با این که نسبتش عموم من وجه است ولی مقدم شود؛

ملاک اول این است که: اگر دو دلیل عام من وجه باشند و از تقدیم یکی بر دیگری الغای عنوان عام من وجه دیگر لازم آید برای احتراز از الغای عنوان، این خطاب عام من وجه را مقدم می کنیم؛ مثال معروف آن این است که در حدیث آمده است «کل شیء یطیر فلا بأس ببوله و خرئه» و نسبت آن با «غسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه» عموم من وجه است و در مورد «بول پرندۀ حرام گوشت» با هم تعارض می کنند؛ لکن اگر بخواهیم دلیل دوم را مقدم کنیم و «کلی شیء یطیر فلا بأس ببوله» را مختص به پرندۀ حلال گوشت کنیم عنوان «طیر» لغو می شود زیرا بول حیوان حلال گوشت پاک است و فرقی ندارد که طیر باشد یا نباشد و طیر خصوصیتی ندارد؛ و لذا به این خاطر که از تقدیم «اغسل ثوبک من أبوال ما لا یؤکل لحمه» بر دلیل دیگر الغای عنوان «یطیر» لازم می آید خطاب «کل شیء یطیر» کالأخص یا به تعبیر دیگر کالمنص نسبت به مورد اجتماع می شود و بر خطاب دیگر مقدم می شود.

ما نحن فیه هم از همین قبیل است؛ اگر اطلاق صحیحہ هشام را بر صحیحہ علی بن مهزیار مقدم کنیم و بگوییم «يجوز السجود علی القرطاس المتخذ مما یصح السجود علیه» در این صورت دیگر کاغذ خصوصیت نخواهد داشت و اگر چیز دیگری غیر از کاغذ هم باشد که اصلش از چوب باشد سجده بر آن جایز خواهد بود و لذا عنوان کاغذ الغاء می شود؛ لذا صحیحہ علی بن مهزیار که می گوید «سجده بر کاغذ جایز است» نسبت به کاغذی که اصلش از چیزی است که سجده بر آن صحیح نیست کالمنص می شود و بر اطلاق صحیحہ هشام مقدم می شود.

ملاک دوم این است که: اگر صحیح هاشم بر صحیح علی بن مهزیار مقدم شود باید صحیح علی بن مهزیار بر فرد نادر حمل شود زیرا بیان کردیم که متعارف و غالب کاغذها در آن زمان، از چیزی مثل کتان و پنبه گرفته می شده است که سجده بر آن صحیح نیست.

### مناقشه در وجه دوم

به نظر ما این وجه هم تمام نیست؛

راجع به ملاک اول یعنی الغای عنوان باید گفت که الغای عنوان در صورتی موجب تقدیم خطاب عام من وجه است که منجر به لغویت عرفیه شود و أخذ عنوان لغو شود مثل همان «کل شیء یطیر»؛ اما اگر نکته أخذ عنوان این باشد که غالباً یا عادتاً این عنوان با آن حلال مقارن بوده است و امام علیه السلام قصد داشته اند که به مردم تذکر دهند که این عنوان با عنوان حلال مقارن است، مشکلی پیدا نمی کند؛ یعنی این که امام علیه السلام فرمودند «لأبأس بالسجده علی القرطاس» به این خاطر نباشد که قرطاس خصوصیت دارد بلکه به این خاطر باشد که قرطاس متعارف در آن زمان، مقارن بوده با این که از اجزای چیزی تهیه می شده است که سجده بر آن صحیح بوده است و امام علیه السلام برای تنبیه به این مطلب، عنوان قرطاس را أخذ کردند؛ بالاتر این که این عنوان را امام علیه السلام أخذ نکردند بلکه در سؤال سائل أخذ شد و امام علیه السلام به این خاطر که دیدند قرطاس در آن زمان، که مورد سؤال سائل بوده است، مصداق ما یصح السجود علیه است فرموده اند جایز است و اشکالی ندارد. اینجا الغای عنوان لازم نمی آید و عرفاً لغویت خطاب لازم نمی آید و خلاف شأن امام علیه السلام نیست که این مطلب را مورد نظر قرار دهند که مورد سؤال، سجود بر قرطاس متعارف در آن زمان بوده است و کبرای جواز سجود بر نبات الارض را بر کاغذ متعارف در آن زمان، که از نبات الارض و اجزای درخت تهیه می شده است، تطبیق کنند.

ملاک دوم که حمل بر فرد نادر بود نیز لازم نمی آید زیرا بیان کردیم که اول کلام است که غالب و متعارف در آن زمان این باشد که کاغذ از چیزی تهیه می شده است که سجده بر آن صحیح نبوده است: اتفاقاً همان طور که مرحوم بروجردی مطرح کردند نقل تاریخی عکس این مطلب را می گوید.

### جواب سوم

وجه سوم ایشان این بود که: بر فرض در مورد اجتماع یعنی کاغذی که سجده بر ماده اصلی آن صحیح نیست، تعارض و تساقط کنند به اصل عملی برائت از مانعیت سجود بر کاغذی که از قطن یا کتان تهیه شده است رجوع می کنیم.



**بررسی جواب سوم**

اگر نوبت به اصل عملی برسد این وجه مرحوم خویی وجه قابل قبولی است؛ اما اولاً با توجه به این که ما اطلاق صحیحه علی بن مهزیار را قبول نکردیم نوبت به تعارض با صحیحه هشام نمی رسد. ثانیاً اگر نوبت به تعارض برسد و تساقط کنند و به اصل عملی رجوع کنیم به نظر مشهور استصحاب حرمت سجود بر آن، جاری است و استصحاب بر برائت مقدم است؛ قبل این که بر این مواد، کاغذ صدق کند سجده بر آن صحیح نبود و بعد از تبدل حالتش به کاغذ، شک می کنیم که سجده بر آن جایز است یا نه، استصحاب بقاء حرمت سجود بر آن جاری می شود. البته ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم و لذا اگر نوبت به اصل عملی برسد برائت از مانعیت سجود جاری می شود زیرا دیگر عام فوقانی نداریم که بگوید سجده بر غیر زمین جایز نیست و فرض کردیم که صحیحه علی بن مهزیار با صحیحه هشام تعارض می کند. لذا مهم این است که از اطلاق صحیحه علی بن مهزیار منع کردیم.

پس «الاقوی عدم جواز السجود علی القرطاس» مگر این که احراز کنیم که کاغذ از اجزای چوب یا گیاه یا برگ های درختان تهیه شده است.

**جلسه ۱۰۰ (۹۹/۰۱/۲۰)****شرائط سجدهگاه مصلی**

فصل فی مسجد الجبهه من مکان المصلی: یشرط فیہ مضافاً إلی طهارته أن یکون من الأرض أو ما أنبتته غیر المأكول و الملبوس نعم یجوز علی القرطاس أیضاً فلا یصح علی ما خرج عن اسم الأرض کالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقیق و الفیروزج و القیر و الزفت و نحوها و کذا ما خرج عن اسم النبات کالرماد و الفحم و نحوهما و لا علی المأكول و الملبوس کالخبز و القطن و الکتان و نحوهما و یجوز السجود علی جمیع الأحجار إذا لم تکن من المعادن صاحب عروه فرمودند: سجدهگاه مصلی باید از زمین یا چیزی باشد که از زمین روییده و مأكول و ملبوس نباشد. و در ادامه فرموده اند: سجده بر چیزی که اسم زمین بر آن صادق نیست صحیح نخواهد بود؛ مثل سجده بر معادن مانند معدن طلا یا نقره یا سنگ عقیق یا فیروزه و یا قیر و زفت (که یک نوع قیر کم کیفیت است)؛ و نیز سجده بر خاکستر و ذغال ولو از چوب گرفته شده و دیگر اسم «ما انبتته الارض، نبات الارض» بر آن صادق نیست، صحیح نیست. راجع به این فرمایش صاحب عروه مباحثی وجود دارد که مناسب است مطرح بشود:

## حکم شک در جواز سجود بر چیزی

بحث اول راجع به فرض شک است که اگر در جواز سجود بر شی ای شک کنیم مقتضای اصل عملی جواز سجود است یا باید احتیاط کرد؟

## انواع شک (مفهومی و مصداقیه)

باید گفت: تارةً شبهه، شبهه مصداقیه است و تارةً شبهه، شبهه مفهومیه است مثل این که شک کنیم که بر معدن طلا عنوان زمین صادق است یا صادق نیست؛ یا شک کنیم که بر ذغال که از چوب تهیه شده، نبات الارض صادق است یا نه و ما در خارج شک نداریم و تنها در صدق عرفی عنوان «الارض» یا عنوان «نبات الارض» بر آن شک داریم.

## احتیاط در شبهه مفهومیه محل بحث

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة صفحه ۹۴ فرموده اند: مقتضای اصل عملی احتیاط است و لو ما در اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شده ایم؛ زیرا ملاک در رجوع به برائت در دوران امر بین اقل و اکثر این است که تکلیف متیقنی داریم و در تکلیف به شیء زائد شک داریم؛ مثلاً می دانیم که در نماز، نه جزء واجب است و راجع به جزء دهم یعنی قرائت سوره شک داریم که واجب است یا نه؟ که در اینجا برائت از وجوب قرائت سوره جاری می شود؛ اما در ما نحن فیه، لزوم سجده بر زمین معلوم است و شک ما در این است که با سجده بر این چیزی که مشکوک الارضیه است «سجود علی الارض» محقق می شود یا نه، و شک ما شک در محصل می شود و در موارد شک در محصل، یقیناً باید احتیاط کرد.

بله اگر عرفاً موضوع باقی باشد استصحاب جواز سجود مانعی ندارد و می گوییم این ذغال قبلاً که چوب بود سجده بر آن جایز بود استصحاب می کنیم که هنوز هم سجده بر آن جایز است؛ اما جایی که استصحاب جاری نیست مثل شک در صدق عنوان زمین بر طلایی که داخل زمین است و آن را استخراج کرده ایم، مقتضای اصل عملی لزوم احتیاط است.

## مناقشه مرحوم داماد (جریان برائت)

نقل شده که مرحوم داماد در کتاب الصلاة جلد ۳ صفحه ۹۵، به مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری اشکال کرده اند که: شک در صدق عنوان زمین بر معدن مثل طلا، ربطی به شک در محصل ندارد؛ شک در محصل مثل این است که طهارت در نماز لازم است و طهارت هم مسبب از وضوء یا غسل یا تیمم است و اگر در شرائط وضوء شک کنیم مثلاً شک کنیم که ترتیب در مسح پای راست و چپ معتبر است یا نه، نمی توانیم برائت از ترتیب جاری کنیم زیرا در حصول طهارت مأمور به شک می

کنیم و این شک، شک در محصل است و ما یقین به لزوم تحصیل طهارت دارد و اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است؛ اما در ما نحن فیه امر نشده ایم به این که بر مفهومی که موضوع له لفظ «أرض» است سجده کنیم تا بعد بگوییم شک می کنیم سجده بر این طلا، محقق عنوان سجده بر آن چیزی که موضوع له لفظ زمین است خواهد بود یا نه؛ بلکه ما به سجده بر واقع آن مفهومی که لفظ «أرض» بر آن وضع شده است امر شده ایم که مردد است بین مفهوم وسیع که شامل طلا می شود یا مفهوم ضیق که شامل طلا نمی شود. به واقع مفهوم امر شده ایم نه مفهومی که موضوع له لفظ أرض است؛ پس جعل مولی مردد است بین این که روی آن مفهوم وسیع رفته یا روی مفهوم مضیق رفته است که از امر مولی نسبت به ایجاد آن مفهوم مضیق در خارج، برائت جاری می کنیم.

### تکمیل مناقشه مرحوم داماد

البته مناسب بود که مرحوم داماد این مطلب را مطرح کنند که: مقام از قبیل دوران امر بین تعیین و تخییر است و از قبیل أقل و اکثر ارتباطی نیست و مبنای مشهور ولو در دوران امر بین تعیین و تخییر، لزوم احتیاط است؛ اما ما قائل به لزوم احتیاط نیستیم و توضیح این که: دو مسأله وجود دارد؛

مسأله اول دوران امر بین أقل و اکثر است که می دانیم مثلاً در نماز به نه جزء امر شده ایم و نمی دانیم به جزء دهم که سوره است هم امر شده ایم یا نه، که دوران امر بین أقل و اکثر ارتباطی است زیرا اگر به جزء دهم یعنی سوره امر شده باشیم، امر آن ارتباطی و ضمنی است به نحوی که اگر آن را ترک کنیم تمام عمل باطل می شود و امر به مرکب ارتباطی به هیچ وجه امثال نشده است و مشهور در اینجا قائل به برائت اند.

مسأله دوم، مسأله دوران امر بین تعیین و تخییر است که قدرمتیقنی که متعلق تکلیف است نداریم و مثلاً نمی دانیم مولا ما را به «اکرام عالم» امر کرده است یا به اکرام فقیه امر کرده است یا مثلاً نمی دانیم مولا دستور به «اکرام عالم» داده است یا دستور به «اطعام عالم» داده است؛ اگر «اکرام العالم» را بیان کرده باشد بین اطعام و غیر اطعام مخیر می باشیم؛ در اینجا نمی توان گفت که عنوانی داریم که قطعاً واجب است و در وجوب یک عنوانی دیگری در کنار او شک داریم؛ اصلاً معلوم نیست که وجوب روی عنوان «اکرام عالم» یا «اکرام فقیه» رفته است یا معلوم نیست وجوب روی عنوان «اکرام عالم» یا «اطعام عالم» رفته است که اینجا دوران امر بین تعیین و تخییر است؛ و در این فرض این طور نیست که در خارج بدانیم که آنچه انجام داده ایم لأقل بعض واجب است (که در أقل و اکثر ارتباطی به این نحو بود که اگر نماز بی سوره هم می خواندیم می دانیم حداقل نه جزء واجب را آورده ایم و شک داریم جزء دهمی به نام قرائت سوره دارد که آن هم متعلق وجوب است و اگر آن را نیاوریم

امر ارتباطی را به هیچ وجه امتثال نکرده ایم یا جزء دهم واجب نداریم) بلکه در دوران امر بین تعیین و تخییر ممکن است آنچه در خارج به جای می آوریم اصلاً مصداق واجب نباشد و مباین با واجب باشد؛ مثلاً اگر ندانیم که مولا از ما اکرام عالم را خواسته یا اکرام فقیه را خواسته است و ما یک عالم نحوی را اکرام کنیم، در این صورت احتمال دارد که مولا از ما اکرام فقیه را خواسته باشد که مباین با اکرام عالم نحوی است یا مثلاً اگر به جای اطعام عالم، او را به نحو دیگری اکرام کنیم چه بسا فعل ما مباین با فعل واجب باشد که اطعام عالم است؛ که این فرض، دوران امر بین تعیین و تخییر می شود که مشهور (از جمله صاحب کفایه، محقق عراقی، محقق نائینی و در معاصرین آقای سیستانی) قائل به احتیاط شده اند.

و ما نحن فیه از قبیل دوران امر بین تعیین و تخییر است؛ زیرا نمی دانیم آیا به سجود بر آنچه مصداق مفهوم مضیق أرض است (که شامل طلا نمی شود) امر شده ایم یا به سجود بر آنچه مصداق مفهوم موسع از زمین است (که شامل طلا می شود) امر شده ایم؛ شبیه این که لفظی باشد که مفهوماً مجمل است که مراد از او مطلق عالم است یا مراد خصوص فقیه است که از قبیل دوران امر بین تعیین و تخییر می شود.

بله، ظاهراً مبنای مرحوم داماد، همان طور که از اصول ایشان استفاده می شود بر خلاف مشهور براءت از تعیین است که نتیجه آن تخییر است که مبنای صحیح هم همین است و ما در اصول به صورت مفصل راجع به آن بحث کرده ایم. مرحوم خویی در مقام فرموده اند: در شبهه مفهومیه «أرض» یا «نبات الارض» براءت از تکلیف زاید جاری می شود زیرا نمی دانیم واجب مقید به خصوصیت مشکوک است که دیگر بر مثل معدن صادق نیست یا مقید به آن خصوصیت نیست که براءت از تقید به آن خصوصیت جاری می شود. البته ایشان فرموده اند: «كما هو الشأن فی کل واجب مردد بین الاقل و الاکثر» در حالی که در این عبارت تسامح است و مناسب بود بفرمایند: «كما هو الشأن فی دوران الامر بین التعیین و التخییر»

### جواب از مناقشه مرحوم داماد و اختیار قول به احتیاط

مرحوم خویی در تقریب جریان براءت از لزوم سجود بر آن شیء مضیق و عدم لزوم احتیاط فرموده اند: «و هذا هو الشأن فی کل مفهوم مجمل مردد بین الاقل و الاکثر کمفهوم الفسق و الغنا و نحوهما»؛ که این مطلب هم به نظر ما قیاس مع الفارق است و همه جز اخباریون در شبهه مفهومیه غنا قائل به براءت اند و اصولیون در شبهه مفهومیه غنا براءت جاری می کنند به این خاطر که حرمت غنا انحلال است؛ مثلاً پانصد آواز داریم که مصداق یقینی غنا هستند و پانصد آواز داریم که مطرب نیستند و به این خاطر، مصداق مشکوک برای غنا هستند؛ شک می کنیم که در مفهوم غنا، قید مطرب بودن اخذ شده است یا نه؟ یا مثلاً پانصد آواز داریم که لهوی نیست و به این خاطر مصداق مشکوک برای غنا هستند که در این صورت شک داریم که در صدق غنا،

لهوی و باطل بودن کلام معتبر است یا نه؟ برائت از حرمت آن پانصد موردی که مشکوک الغنائیه اند جاری می کنیم به این خاطر که هر کدام اگر مصداق غنا باشند حرمت مستقله ای دارند و لذا برائت از آن جاری می شود و از شبهه مصداقیه غنا بدتر نیست؛ در شبهه مصداقیه غنا که نمی دانیم این آوازه خوان چگونه می خواند برائت از حرمت استماع به صوت او جاری می شود و شبهه مفهومیه غنا از شبهه مصداقیه آن أسوأ حالاً نیست و برائت از حرمت آن جاری می شود.

اما در مقام بحث شبهه وجوبیه ای است که تکلیف در آن، تکلیف انحلالی نیست؛ بر ما صرف الوجود نماز با سجود بر زمین، واجب است و لذا در شبهه مصداقیه زمین باید احتیاط کنیم؛ مثلاً مهری به ما داده اند که نمی دانیم از خاک است یا از چیزی است که سجده بر آن صحیح نیست که اینجا شبهه مصداقیه «ارض» می شود و در مورد آن قطعاً قاعده اشتغال جاری است و نمی توانیم بر آن سجده کنیم در حالی که در شبهه مصداقیه غنا، برائت از حرمت جاری می کردیم. و لذا قیاس این دو مسأله با هم، قیاس مع الفارق است.

بله، ما هم قبول داریم که اگر شبهه مفهومیه ارض باشد برائت از تکلیف به خصوص مفهوم مضیق جاری می کنیم (مثل این که نمی دانیم در نماز مکلفیم به این که بر چیزی سجده کنیم که مصداق مفهوم مضیق ارض است که شامل این معدن نمی شود یا مکلف به جامع هستیم که شامل این معدن می شود)؛ لکن احتمال می دهیم که در نظر مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری مطلب اساسی تری است که بارها این را عرض کرده ایم که: اساساً شبهه مفهومیه ای که در آن برائت جاری می شود هر چیزی نیست که در صدق مفهوم عرفی آن شک داریم؛ بلکه در شبهه مفهومیه ای برائت جاری می شود که برای ما شبهه مفهومیه است ولی برای مولا بما هو مولا و مقنن روشن است و ابهامی ندارد؛ مثلاً «فتیمموا صعیداً طیباً» مجمل است که «صعید» به معنای مطلق وجه الارض است یا مراد از آن خاک است؛ معنای این کلمه برای ما نامفهوم است ولی اگر از خداوند متعال سؤال می کردیم که مقصود شما از آن چیست، نمی شود که خداوند متعال بگوید که من کاری به آن ندارم و در آن دخالتی نمی کنم و نیز مولای عرفی نمی شود بگوید من نمی دانم؛ مگر مولا جاهل به جعل خودش می باشد؟! این صورت شبهه مفهومیه است و لذا در تیمم در صورتی که شک کنیم چیزی که بر آن تیمم می کنیم باید خصوص خاک باشد یا مطلق وجه الارض کافی است، در صورتی که خصوص تیمم واجب باشد و طهارت مسبب از تیمم واجب نباشد که بازگشت آن به شک در محصل می شود، ما برائت از لزوم تیمم به خصوص خاک جاری می کنیم.

اما بسیاری از مواردی که به اسم شبهه مفهومیه مطرح شده است، نسبت مولی و عبد به آن، علی حد سواء است و مولی بما هو مولی می تواند بگوید من نمی دانم و به عرف رجوع کنید؛ مثل این که مولا بگوید «لاذبح إلا بمنی» و اطراف کوه های منا و

قسمت پایین کوه مشکوک باشد که عرف به آن «منی» می گوید یا نه؛ هر چند در خارج تکوینی شک نداریم و در صدق عرفی شک داریم ولی نسبت مولا و عبد به آن یکسان است و مولایی هم که فرموده است «لَا ذَبْحَ إِلَّا بِمَنِي» اگر این را حساب نکنیم که او عالم به غیب است و «لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ» و به عنوان یک مقنن او را حساب کنیم و از او بپرسیم که ذبح در دامنه کوه جایز است یا نه، مولا می گوید بروید از عرف محل بپرسید که اینجا جزء منی است یا نه. ما مثال می زدیم که اگر زعیم بگوید «در خیابان صفائیه مثلاً توقف نکنید» و نمی دانیم خیابان صفائیه از حرم تا فلکه دورشهر است یا از چهار راه بیمارستان تا فلکه دورشهر است، شبهه مفهومی «خیابان صفائیه» است ولی نسبت مولا و عبد به آن یکسان است و اگر به زعیم هم رجوع شود می گوید از عرف تحقیق کنید و من زعیم هم چه بسا حدود خیابان صفائیه را نمی دانم.

برای روشن شدن مطلب، مقنن و مولا را با خودتان در زمانی که نذر می کنید قیاس کنید؛ هنگامی که نذر کرده و می گوید «من هر روز صبح صورتم را با آب بشویم» و مایعی را نزد شما آوردند که نمی دانید عرفاً به آن آب می گویند یا آب مضاف است (مثل این که مقدار نمک درون آب ریخته باشند که باعث شده یقین به مطلق بودن آب حاصل نشود و یقین به مضاف بودن آب و یقین به آب نمک شدن هم حاصل نشود) شما می گوئید نمی دانم عرف به این آب چه می گوید؟! در حال که خود شما نذر کرده اید و گفته اید «لَا عَلَى أَنْ أُغْسَلَ وَجْهِي بِالْمَاءِ» و به شما می گویند چگونه نمی دانی این آب است یا نه؟! که شما در جواب چنین می گوئید که نذر من این بود که صورتم را با چیزی که عرفاً آب است بشویم؛ اما این که این مایع، آب است یا نه، باید به عرف رجوع کنم.

مقنن هم به همین شکل است؛ مقنن هم می گوید «اغسلوا وجوهكم بالماء» و اگر از او بپرسید که این مایع مشکوک، آب است یا نه، می گوید به عرف رجوع کنید؛ و این که این مایع، آب باشد یا نباشد تأثیری در مقدار جعل مولا ندارد و جعل مولا «وجوب غسل وجه بما يصدق عليه الماء عرفاً» است و این طور نیست که اگر این مایع، آب باشد جعل مولا موسع شود و اگر این مایع، آب نباشد جعل مولا مضیق شود و تنها امتثال امر مولا مصداق بیشتری پیدا می کند یا مصداقش کمتر می شود. در «الأرض» و «نبات الأرض» هم همین است؛ فرموده اند «بر چیزی سجده کنید که عرفاً جزء زمین است و جزء رویدنی های زمین است» و اگر ذغال را به امام صادق علیه السلام نشان دهیم که این ذغال، جزء نبات الارض است یا نه؟ امام صادق علیه السلام هر چند بما هو عالم بالغیب جواب می دهند ولی بما هو مبین للاحکام و بما هو مشرّع به «السجود على ما يصدق عليه الارض أو نبات الارض» امر کرده اند و شک در این که سجده بر این ذغال، سجده بر «نبات الارض» است یا سجده بر

آن طلا، سجده بر اجزای ارض است یا نه، بازگشتش به سعه و ضیق تکلیف مولا و جعل مولا نیست بلکه بازگشتش به شک در امتثال است و لذا برائت در اینجا جاری نمی شود.

## جلسه ۱۰۱ (۹۹/۰۱/۲۳)

### شرائط سجده گاه مصلی

فصل فی مسجد الجبهه من مکان المصلی: یشرط فیہ مضافاً إلى طهارته أن یکون من الأرض أو ما أنبتته غیر المأكول و الملبوس نعم یجوز علی القرطاس أيضاً فلا یصح علی ما خرج عن اسم الأرض کالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقیق و الفیروزج و القیر و الزفت و نحوها و کذا ما خرج عن اسم النبات کالرماد و الفحم و نحوهما و لا علی المأكول و الملبوس کالخبز و القطن و الکتان و نحوهما و یجوز السجود علی جمیع الأحجار إذا لم تکن من المعادن

### حکم سجده بر شیء منفصل از زمین

بیان شد که سجده گاه مصلی باید زمین یا چیزی باشد که از زمین روییده و پوشیدنی و خوردنی هم نیست؛ و مراد از زمین اعم از متصل به زمین و منفصل از زمین است؛ لذا اگر خاکی را از زمین برداشته و با آن مهر بسازیم مصداق زمین خواهد بود و روایاتی که راجع به فضیلت سجده بر تربت امام حسین علیه السلام وارد شده است بر این مطلب دلالت می کند؛ و همین طور در روایت «عنه عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشیر عن صالح بن الحکم قال: سألت أبا عبد الله ع عن الصلاة في السفينة فقال إن رجلاً سأل أباي عن الصلاة في السفينة فقال له أترغب عن صلاة نوح ع فقلت له أخذ معي مدرّة أسجد عليها فقال نعم»<sup>۱</sup> صالح بن حکم از امام صادق علیه السلام سؤال می کند که آیا می توانم همراه خودم مقداری خاک ریزه بردارم و بر آن سجده کنم؟ حضرت فرمودند اشکالی ندارد.

### حکم شبهه مفهومیه «أرض أو نبات الارض»

در ادامه بحث راجع به این مطلب واقع شد که مواردی وجود دارد که شبهه مفهومیه یا مصداقیه زمین یا «ما انبتته الارض» است؛ مثلاً خاکستر یا ذغال که از چوب گرفته می شود شبهه مفهومیه «نبات الارض» است؛ بحث شد که آیا در شبهه مفهومیه «أرض» یا «نبات الارض» می توانیم با تمسک به اصل برائت، به آن ها سجده کنیم؟ عرض کردیم که به نظر ما -همان طور

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۳، ص ۲۹۶.

که حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده اند - جای اصل برائت نیست؛ زیرا عرفاً «وجوب سجود علی الأرض أو علی ما انبتته الارض» به این معنا است که خداوند متعال به سجود بر چیزی که عرفاً به آن «أرض» یا «نبات الارض» صادق است امر کرده است و چه «نبات الارض» بر ذغال صادق باشد و چه صادق نباشد، عرفاً تأثیری در سعه و ضیق جعل شارع ندارد و برائت در مواردی جاری است که در سعه و ضیق جعل مولا شک می کنیم ولی وقتی جعل مولا معلوم باشد و تکلیف هم انحلالی نباشد بلکه به صرف الوجود «نماز با سجود بر چیزی که عرفاً زمین یا رویدنی از زمین است» تعلّق گرفته باشد در این صورت شک در امتثال وجود دارد که قاعده اشتغال جاری می شود.

بله، اگر حکم انحلالی باشد مثل شبهات تحریمیه مانند حرمت غنا، در صورتی که شبهه مفهومیّه باشد در حرمت زائد شک می کنیم و اصل برائت از حرمت چیزی که شبهه مفهومیّه غنا است جاری می کنیم؛ همان طور که اصل برائت از حرمت آنچه شبهه مصداقیّه غنا بود جاری می کردیم؛ اما در ما نحن فیه بدون اشکال در شبهه مصداقیّه که نمی دانیم آنچه بر آن سجده می کنیم جزء زمین است یا نه، قاعده اشتغال جاری می شود و در شبهه مفهومیّه آن هم به نظر ما قاعده اشتغال جاری می شود.

### بررسی جریان استصحاب موضوعی

اما جریان استصحاب در شبهه مفهومیّه بحث است که نیاز به توضیح دارد؛

ممکن است کسی بگوید: اگر حالت سابقه یک چیزی این باشد که جزء زمین است یا جزء رویدنی از زمین است و بعد دچار شبهه مفهومیّه شود می توانیم استصحاب جاری کنیم که هنوز هم جزء زمین یا جزء نبات الارض است؛ مثلاً شک می کنیم که عرف به خاکستر چوب «ما انبتته الارض» می گوید یا نه، می گوییم این ماده وقتی که چوب بود مصداق «ما انبتته الارض» بود و استصحاب می گوید هنوز هم مصداق «ما انبتته الارض» است و لذا سجده بر آن جایز است که استصحاب مذکور، استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیّه است.

راجع به جریان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیّه اختلاف است: مثال معروف آن این است که ما نمی دانیم که انتهای روز با استتار قرص خورشید است یا با زوال حمره مشرقیه؟ بعد از استتار قرص خورشید گفته می شود که استصحاب بقای روز یا استصحاب عدم دخول لیل جاری می شود؛ امام قدس سره در کتاب البیع جلد ۴ صفحه ۲۲۵ قائل به جریان استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیّه شده اند یا بعض معاصرین در مبانی منهاج الصالحین قائل به جریان آن شده اند؛ لکن مشهور استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیّه را منکر شده اند و ما نیز همین نظر را داریم و عمده وجهی که ذکر کردیم این بود که عرفاً خطاب استصحاب، منصرف به شک در خارج است و ما در شبهه مفهومیّه، در خارج شک نداریم و شک ما در سعه و



ضیق وضع است و نمی دانیم مثلاً لفظ «نهار»، به نحوی وضع شده است که شامل ما بین استتار قرص و زوال حمزه مشرقیه بشود یا این گونه وضع نشده است؟ و عرفاً در بقای یک شیء معلوم الحدوث شک نداریم.

شاهد بر عدم جریان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه این است که: اگر در شبهه مفهومیه استصحاب موضوعی جاری شود در شبهه حکمیه نیز می توان استصحاب موضوعی جاری کرد؛ مثلاً نمی دانیم شارع فرموده است «تجب الصلاة الى استتار القرص» یا فرموده است: «تجب الصلاة الى زوال الحمرة المشرقية» و أصلاً لفظ «نهار» را مطرح نکرده است؛ در اینجا ممکن است بگوییم استصحاب می کنیم بقاء آن چیزی را که شارع موضوع حکمش قرار داده است؛ در حالی که این مطلب خلاف انصراف دلیل استصحاب است؛ زیرا عرف می گوید ما در بقای شیء متیقن الحدوث شک نداریم و شک ما در این است که شارع چه چیزی را موضوع حکم قرار داده است؛ اگر موضوع این است که تا استتار قرص، نماز واجب است قطعاً این موضوع مرتفع شده است و اگر موضوع این است که تا زوال حمزه مشرقیه وجوب باقی است قطعاً موضوع باقی است به این خاطر که هنوز حمزه مشرقیه زائل نشده است. لذا اگر شارع بگوید «تجب الصلاة إلى آخر النهار» و ندانیم که عرف «آخر النهار» را استتار قرص می داند یا زوال حمزه مشرقیه می داند، استصحاب این که هنوز آخر النهار نشده است از نظر عرف جاری نیست به این خاطر که می گوید در بقای چیزی شک نداریم و تنها نمی دانیم که «آخر النهار» چه چیزی است؛ اگر آخر النهار استتار قرص است یقیناً حاصل شده است و اگر زوال حمزه مشرقیه است یقیناً حاصل نشده است. لذا به نظر ما استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری نیست.

نکته ای را در اینجا اضافه می کنیم؛

به نظر ما أصلاً مواردی که عرف در یک مفهوم شک می کند دیگر شبهه، مفهومیه نخواهد بود؛ مثلاً ما در صدق عنوان «نبات الارض» بر خاکستر یا ذغال شک می کنیم و وقتی به عرف رجوع می کنیم ممکن است نظر واضحی داشته باشد و ممکن است خود عرف هم شک داشته باشد و متحیر باشد؛ از افراد مختلفی می پرسیم که آیا ذغال، مصداق عنوان «ما انبتت الارض» آنچه زمین آن را روئیده است» می باشد؟ می گویند برای ما روشن نیست؛ در اینجا کشف می شود که أصلاً بین لفظ «نبات الارض» و بین مفهوم موسعی که شامل ذغال می شود أصلاً در ذهن عرف ملازمه ذهنیه و قرن اکید شکل نگرفته است و لذا قطعاً علقه وضعیه بین این لفظ و این مفهوم عام وجود ندارد و دیگر این شبهه، شبهه مفهومیه نمی شود؛ شبهه مفهومیه این است که شک داریم عرف، این ذغال را داخل در معنای «ما انبتت الارض» می داند یا نه؟ اگر خود عرف شک کند (که قطعاً یک

مراحلی است که خود عرف هم شک می کند و برای عرف هم واضح نیست) دیگر شبهه مفهومی نخواهد بود و یقیناً لفظ، علقه وضعیه با معنای عام که شامل ذغال شود ندارد.

ما این مطلب را مکرّر بیان کرده ایم که: آب خالص، آب است و آبی که پر از نمک است آب نمک است؛ اما بین این ها مقول به تشکیک است و این طور نیست که برای عرف واضح باشد که تا این مرحله آب است و بعد از این مرحله آب نمک است؛ یا مثلاً مفهوم کوچک و بزرگ، جوان و پیر و اُمثال آن، این طور نیست که برای عرف واضح باشد که مثلاً این ظرف تا این مقدار کوچک است و بعد از آن که یک مقدار بزرگتر می شود بزرگ است این ادّعا، ادّعای جزافی است؛ بالأخره از بین بزرگترین ظرف تا کوچکترین ظرف، عرف در اواسط شک می کند که به این ظرف، ظرف بزرگ می گویند یا ظرف کوچک می گویند. و این شک صرفاً برای من نیست که چون ذهنم فعلاً صاف نیست برایم مشکوک باشد ولی برای عرف روشن باشد؛ خیر، برای خود عرف هم روشن نیست؛ و وقتی برای عرف روشن نباشد به این معنا است که بین لفظ بزرگ یا لفظ کوچک و بین این معنایی که شامل این ظرف با این اندازه معین است، علقه وضعیه و قرن اکید وجود ندارد و لذا شبهه مفهومی بر آن صادق نیست.

### بررسی جریان استصحاب حکمی

این مطلب راجع به استصحاب موضوعی در شبهه مفهومی بود که بیان کردیم جاری نیست؛ اما استصحاب حکمی؛ یعنی استصحاب بقای جواز سجود بر آن، در مواردی که عرفاً موضوع باقی است، مشکلی ندارد؛ اگر استصحاب در شبهه حکمی را طبق نظر مشهور قبول کردیم مشکلی ندارد بگوییم یک زمانی سجده بر این خاکستر جایز بود و آن زمان، زمانی بود که چوب بود و استصحاب می گوید هنوز هم سجود بر آن جایز است.

بله، گاهی در استحاله شک داریم یعنی شک داریم که عرفاً صدق می کند که قبلاً سجود بر این خاکستر جایز بود یا صدق نمی کند؟ ممکن است به حدی برسد که در صدق عرفی «هذا کان یجوز السجود علیه» شک کنیم؛ مثلاً اگر وجود ذغال عرفاً غیر از وجود چوب باشد و از چوب استحاله شده باشد استصحاب جواز سجود جاری نمی شود به این خاطر که این خاکستر غیر از چوب است و این خاکستر در سابق حکم به جواز سجود نداشته است تا بخواهیم استصحاب کنیم در موارد شک در استحاله نیز به جهت شک در «هذا کان یجوز السجود علیه» استصحاب جاری نمی شود؛ شبیه حکم به طهارت ذغالی که از چوب نجس استحاله شده است که گفته اند استصحاب نجاست جاری نمی شود به این خاطر که صدق نمی کند «هذا کان نجساً، هذا

کان ملاقیاً للنجس» بلکه باید گفت: «هذا کان خشباً و الخشب کان نجساً و ملاقیاً للنجس»؛ لذا به جهت عدم صدق عبارت مذکور، در موارد استحاله حتی در متنجس حکم به طهارت می شود.

پس در صورتی می توانیم استصحاب جواز سجود را جاری کنیم که علم به استحاله نداشته باشیم یا احتمال عرفی استحاله را ندهیم؛ وگرنه معنایش این است که احراز نکرده ایم که عرف «هذا کان یجوز السجود علیه» را صادق می داند؛ مثلاً اگر علم به استحاله خاکستر داشته باشیم یقین می کنیم که عرف «هذا کان یجوز السجود علیه» را صادق نمی داند و اگر در استحاله خاکستر شک داشته باشیم شک می کنیم که عرف «هذا کان یجوز السجود علیه» را صادق می داند یا نه، و دیگر نمی توانیم ارکان استصحاب را احراز کنیم.

لذا جریان استصحاب حکمی با علم به عدم استحاله عرفی، بنا بر قول مشهور که استصحاب در شبهه حکمیه را جاری می دانند، مشکلی ندارد؛ لکن به نظر ما استصحاب در شبهه حکمیه جاری نمی شود و لذا حتی با علم به عدم استحاله نیز استصحاب جاری نمی شود و سجده بر چیزی که شک داریم «نبات الارض» بر آن صادق است یا نه، جایز نیست.

### حکم شبهه مصداقیه «الأرض أو نبات الارض»

این مطلب راجع به شبهه مفهومی «أرض» یا «نبات الارض» بود؛ و حکم شبهه مصداقیه هم روشن شد؛ مثلاً اگر شک کنیم که این شیء خارجی سنگ است یا یک شیء مصنوعی است که از اجزای زمین نیست در این صورت مقتضای قاعده اشتغال این است که سجده بر آن جایز نیست و سجود بر أرض واجب است و اشتغال یقینی مقتضی فراغ یقینی است.

### حکم سجده بر معدن

صاحب عروه فرموده است: سجود بر معادن مثل ذهب، فضه، عقیق، فیروزج و امثال این ها جایز نیست. باید توجه داشت که: در حکم به جواز سجود بر زمین، استثنائی به نام «معادن» نداریم و لذا اگر عرفاً معدنی جزء زمین باشد ولو معدن هم بر آن صادق باشد سجده بر آن صحیح است و لذا مهم این است که بررسی کنیم که این معدن خاص عرفاً از اسم زمین خارج است و از اجزای زمین شمرده نمی شود و موجودی است که در زمین متکون شده است که طبعاً در این صورت سجده بر آن صحیح نخواهد بود؛ ولی اگر معدنی است که عرفاً جزء زمین است سجده بر آن اشکالی نخواهد داشت. لذا در مثل عقیق و فیروزه که از سنگ های گران قیمت اند مشکلی پیدا نمی کند؛ زیرا سنگ عقیق با سنگ های معمولی تفاوتی ندارد و تنها سنگ عقیق به خاطر زیبایی و رنگ خاصش بیشتر مورد رغبت عقلاء است و در مقابل آن بذل مال

بیشتری می کنند؛ که این جهت مانع از صدق «أرض» بر آن نخواهد شد؛ لذا سجده بر عقیق و فیروزه اشکال ندارد و این ها سنگی اند که در برخی مناطق وجود دارد و به خاطر امتیازی که دارند موجب رغبت عقلانیّه به آن ها شده است. اما طلای خالص که از سنگ هایی گرفته می شود عرفاً جزء زمین نیست یا نقره خالص یا مس که از سنگ هایی در زمین جدا می شود فلزهایی اند که در زمین متکون شده اند و عرفاً زمین بر آنها صادق نیست و طبعاً سجده بر این ها هم جایز نخواهد بود.

پس به نظر ما این که صاحب عروه همانند مشهور «معادن» را از حکم جواز سجود بر زمین استثناء کرده اند صحیح نیست و باید بین معادن تفصیل داد؛ سجده بر طلا و نقره و مس جایز نیست به این خاطر که عرفاً جزء زمین نیستند بلکه مخلوقی اند که زمین ظرف این ها است و متکون در زمین اند؛ اما سنگ عقیق و فیروزه و مانند آن جزء زمین اند و از عنوان سنگ خارج نیستند ولو سنگ قیمتی اند؛ یا سنگ مرمر با این که از معادن است ولی سجده بر آن اشکال ندارد.

### حکم سجده بر قیر

و مقتضای قاعده با قطع نظر از روایات خاصه این است که سجده بر قیر و زفت هم جایز نباشد (به نوع جامد قیر و به نوع مایع که پست تر از جامد است زفت گفته می شود)؛ لکن اخبار صحیح السندی وجود دارد که بر جواز سجده بر قیر دلالت می کند؛

۱- صحیحہ معاویة بن عمار: وَ سَأَلَ الْمُعَلَّى بْنُ خُنَيْسٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْفُقْرِ وَالْفِيرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ<sup>۱</sup>

۲- صحیحہ منصور بن حازم: وَ رَوَى عَنْهُ مَنْصُورُ بْنُ حَازِمٍ أَنَّهُ قَالَ الْفِيرُ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ<sup>۲</sup>

حضرت در روایت دوم ولو از باب ادعاء فرموده اند که قیر از نبات الارض است یعنی ولو گیاه بر آن صادق نباشد ولی به نحو حکومت فرموده اند که «الفیر من نبات الارض» و از این باب سجده بر آن جایز است. این روایات را در جلسه بعد مورد بررسی قرار می دهیم.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۶۹.

۲ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۷.

## جلسه ۱۰۲ (۹۹/۰۱/۲۴)

## شرائط سجده گاه مصلی

فصل فی مسجد الجبهة من مکان المصلی: يشترط فيه مضافا إلى طهارته أن يكون من الأرض أو ما أنبتته غير المأكول و الملبوس نعم يجوز على القرطاس أيضا فلا يصح على ما خرج عن اسم الأرض كالمعادن مثل الذهب و الفضة و العقيق و الفيروزج و القير و الزفت و نحوها و كذا ما خرج عن اسم النبات كالرماد و الفحم و نحوهما و لا على المأكول و الملبوس كالخبز و القطن و الكتان و نحوهما و يجوز السجود على جميع الأحجار إذا لم تكن من المعادن

## حكم سجده بر قير

بحث در جواز سجود بر قير و زفت بود؛ مشهور قائل به عدم جواز شده اند و برخی مثل آقای سیستانی احتیاط واجب کرده اند و در تعلیقه عروه فرموده اند: «و أما القير و الزفت ففيهما اشكال و لكن يقدمان على غيرهما مع فقد ما تقدم على الأقرب». عرض کردیم که: مقتضای قاعده عدم جواز سجود بر قير و زفت است؛ زیرا عنوان «أرض» و عنوان «نبات الأرض» بر آن صادق نیست.

لكن برخی از روایات سجود بر قير را تجویز کرده است؛ سه روایت صحیحه از معاوية بن عمار وارد شده است که مفاد آن جواز سجده بر قير است که صاحب وسائل در جلد ۵ صفحه ۲۵۴ نقل فرموده اند؛ همین طور در صحیحه منصور بن حازم آمده است: «و رَوَى عَنْهُ مَنْصُورُ بْنُ حَازِمٍ أَنَّهُ قَالَ الْقَيْرُ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ<sup>۱</sup>» و روایتی نیز از ابراهیم بن میمون است: «عَنْهُ عَنْ عِيْنَةَ بَيَّاعِ الْقَصَبِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع نَخْرُجُ إِلَى الْأَهْوَازِ فِي السُّفُنِ فَتَجْمَعُ فِيهَا الصَّلَاةُ قَالَ نَعَمْ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قُلْتُ وَ نَسْجُدُ عَلَى مَا فِيهَا وَ عَلَى الْقَيْرِ قَالَ لَا بَأْسَ<sup>۲</sup>؛ البته سند این روایت اشکال دارد به خاطر این که «ابراهیم بن میمون» توثیق ندارد؛ هر چند سند صدوق به ابراهیم بن میمون معتبر است ولو سند شیخ به ابراهیم بن میمون به خاطر اشتغال بر «عیینه بیاع القصب» ضعیف است.

به هر حال، مجموع این روایات بر جواز سجود بر قير دلالت می کند که عمده این ها صحیح السند بودند.

در مقابل دو روایت وجود دارد که بر عدم جواز سجود بر قير دلالت می کند؛

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۴۵۷.

۲ تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۲۹۸.

۱- صحیح زرارہ: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَسْجُدُ عَلَى الزَّفْتِ يَعْنِي الْقَيْرَ فَقَالَ لَا وَ لَا عَلَى الثَّوْبِ الْكَرْسُفِ وَ لَا عَلَى الصُّوفِ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ وَ لَا عَلَى طَعَامٍ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ مِنْ ثَمَارِ الْأَرْضِ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الرِّيشِ.<sup>۱</sup>

«ریاش» که در ذیل روایت از سجود بر آن نهی شده است یا به معنای «لباس های فاخر» است و یا جمع «ریش» و به معنای «پر» است. به هر حال صدر روایت از سجود بر قیر نهی کرده است.

۲- روایت تهذیب: عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: لَا تَسْجُدُ عَلَى الْقَفْرِ وَ لَا عَلَى الْقَيْرِ وَ لَا عَلَى الصَّارُوجِ.<sup>۲</sup> «صاروج» را به معنای «نوره» گرفته اند.

سند روایت به خاطر «علی بن اسماعیل سندی» که توثیق ندارد، ضعیف است؛ مگر آنچه کشی از نصر بن صباح نقل کرده است که او «علی بن اسماعیل سندی» را توثیق کرده است و لکن خود «نصر بن صباح» مجهول است و اعتباری به این نقل نیست.

## حل تعارض بین دو طائفه روایات

لذا عمده صحیح زرارہ است که با روایات صحیحہ دال بر جواز سجود بر قیر، تعارض می کند؛

## حمل طائفه مجوزہ بر ضرورت یا تقیہ

برخی طائفه مجوزہ را بر مورد ضرورت یا مورد تقیہ حمل کرده اند؛ که این جمع، جمع تبرّعی است و حمل خطاب مطلق بر فرض ضرورت یا تقیہ عرفی نیست.

## حمل طائفه مانعہ بر کراہت

جمع دیگر این است که: صحیح زرارہ را به خاطر صراحت طائفه اول که مجوز سجود بر قیر بودند، بر کراہت حمل شود.

## مناقشہ

مرحوم خویی فرموده اند: این جمع صحیح نیست زیرا اگر خطابی از یک فعل نهی می کرد که ظاهر در حرمت بود و خطاب دیگر نص در جواز می بود، نهی را به قرینه روایت نص در جواز، بر کراہت حمل می کردیم؛ لکن در ما نحن فیه روایات طائفه اول صریح در جواز سجود بر قیر است و صحیح زرارہ که از سجود بر قیر نهی می کند هر چند لسانش لسان نهی است و

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۰.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۴.

ممکن است کسی بگوید ظاهر در حرمت است و لذا به خاطر وجود نص بر جواز از ظهور در حرمت رفع ید می کنیم؛ لکن در روایت قرینه ای داریم که نهی را نصّ در حرمت می کند و آن قرینه این است که در صحیح زرارہ قیر بر چیزهایی عطف شده است که یقیناً سجود بر آن ها جایز نیست: «قُلْتُ لَهُ أَسْجُدُ عَلَى الزَّفْتِ يَعْنِي الْفَيْرَ فَقَالَ لَا وَلَا عَلَى الثُّوبِ الْكَرْسُفِ وَلَا عَلَى الصُّوفِ وَلَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ وَلَا عَلَى طَعَامٍ وَلَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الثَّمَارِ الْأَرْضِ وَلَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الرِّيشِ»<sup>۱</sup> و لذا تعارض بین این دو طائفه مستقر است.

### حکم بعد از تعارض

مرحوم خویی فرموده است: ممکن است کسی بگوید که از روایات طائفه اول که مجوز سجود بر قیر بودند باید رفع ید کنیم و به صحیح زرارہ عمل کنیم به این خاطر که مشهور از روایات طائفه اول اعراض کرده اند و اعراض مشهور باعث سقوط از حجّیت می شود و تعبیر معروفی است که «کَلَّمَا أَزْدَادَ السَّنَدَ قُوَّةَ أَزْدَادَ بِالْأَعْرَاضِ وَهَذَا»؛ لکن این مطلب صحیح نیست و در طائفه مجوزہ چند روایت وجود داشت که دلالتشان صریح بود و احتمال این که هیچکدام از امام علیہ السلام صادر نشده باشد احتمال موهومی است و لذا اعراض مشهور، اعراض از سند نبوده است کما این که اعراض از دلالت هم نبوده است؛ بلکه ممکن است بعد از تعارض این روایات با صحیح زرارہ، به مرجّحیت مخالفت عامه رجوع کرده باشند که مرجّح صحیح زرارہ است و یا بعد از تعارض و تساقط به عام فوقانی رجوع کرده باشند: «لَا تَسْجُدُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا نَبَتَ مِنَ الْأَرْضِ». و اعراض اجتهادی اعتبار ندارد.

مرحوم خویی در ادامه فرموده اند: وقتی اعراض مشهور معتبر نبود به خاطر استحکام تعارض، سراغ قواعد تعارض رفته و به این خاطر که این دو طائفه با هم تعارض می کنند و طائفه مجوزہ موافق عامه و صحیح زرارہ مخالف عامه است، صحیح زرارہ مقدم می شود: «مَا خَالَفَ الْعَامَةَ فَفِيهِ الرَّشَادُ». علاوه بر این که صحیح زرارہ موافق با عمومات سنت بوده و «ما وافق الكتاب و السنة فيؤخذ به» شامل این صحیح زرارہ می شود و عمومات سنت اخباری بودند که از سجود بر غیر زمین و نبات الارض نهی می کردند و قیر جزء زمین و جزء رویدنی های از زمین نیست. و اگر مرجّحی در بین نباشد بعد از تعارض و تساقط، مرجع ما عام فوقانی «لَا تَسْجُدُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا نَبَتَ مِنَ الْأَرْضِ» خواهد بود. لذا اقوی این است که سجود بر قیر و زفت جایز نیست همان طور که مشهور بیان فرموده اند؛ بلکه از کسی خلاف این، نقل نشده است.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۰.

**جواب از مناقشه در حمل طائفه مانعه بر کراهت**

عمده اشکالی که ممکن است به مرحوم خویی گرفته شود و بر اساس آن آقای سیستانی احتیاط واجب کرده اند و بر عدم جواز سجود بر قیر و زفت فتوا نداده اند، ممکن است این باشد که: صحیحه زراره از سجود بر قیر نهی کرد و آن را بر چیزهایی که قطعاً سجود بر آن جایز نیست عطف کرد؛ لکن چه اشکالی دارد که گفته شود در مورد قیر قرینه بر ترخیص وجود دارد و نسبت به نهی از سجود بر چیزهای دیگر نه تنها دلیل بر ترخیص نداریم بلکه احتمال ترخیص هم نمی دهیم؛ شبیه «اغتسل للجمعة و الجنابة» که یقیناً راجع به غسل جنابت ترخیص در ترک نداریم ولی دلیل نمی شود که اگر دلیلی بیان کرد که غسل جمعه واجب نیست از ظهور «اغتسل للجمعة» رفع ید نکنیم و آن را بر استحباب حمل نکنیم. لذا به نظر می آید که حق با آقای سیستانی است که در مورد قیر و زفت فتوای به حرمت سجود ندهیم و احتیاط واجب کنیم.

**حکم سجده بر خاکستر و ذغال**

صاحب عروه در ادامه بحث فرموده اند: «و کذا ما خرج عن اسم النبات کالرماد و الفحم و نحوهما»؛ یعنی جایز نیست سجود بر چیزی که دیگر به آن نبات الارض نمی گویند مانند خاکستر و ذغال و مانند آن که هر چند اصلشان از چوب است که مصداق نبات الارض است ولی چوب به ذغال یا خاکستر تبدیل شده است و دیگر عرفاً به آن «ما انبتته الارض» گفته نمی شود و لذا مشمول عموم نهی از سجود بر چیزی که نه جزء زمین است و نه جزء نبات الارض، می باشد.

مرحوم خویی فرموده اند: استحاله را در مورد «رماد» قبول داریم ولی در مورد «فحم» قبول نداریم ولی با صاحب عروه موافق هستیم که سجده بر ذغال جایز نیست و لذا تقریب عدم جواز سجود بر رماد با تقریب عدم جواز سجود بر فحم متفاوت است؛ در بحث استحاله متنجس مطرح شد که اگر چوب متنجس به خاکستر تبدیل شود استحاله است و عرفاً خاکستر وجود دیگری است و صورت نوعیه آن عوض شده است و لذا نمی گویند «این خاکستر قبلاً نجس بود» بلکه می گویند «این خاکستر قبلاً چوب بود و چوب نجس بود»؛ شبیه این که کلب به ملح استحاله شود. و لذا سجده بر خاکستر از باب استحاله و این که وجود آخری است و مصداق نبات الارض نیست جایز نیست.

اما در مورد این که چوب تبدیل به ذغال شود صاحب عروه در بحث استحاله عروة الوثقی محشی جلد ۱ صفحه ۲۵۸ فرموده اند که در تحقق استحاله در فرض تبدیل به ذغال تأمل است؛ و مرحوم خویی در آنجا فرمودند «الظاهر عدم تحقق الاستحالة فيه» یعنی عرفاً ذغال وجود مغایر با چوب نیست بلکه تبدل حالت صورت گرفته است و لذا اگر چوب نجس به ذغال تبدیل شود نجاست آن باقی می ماند و ذغال چوب سوخته است و حالت چوب عوض شده است؛ اما مرحوم خویی در بحث سجود



فرموده اند که سجده بر ذغال جایز نیست؛ زیرا هر چند چوب با تبدیل به ذغال استحاله نمی شود ولی ذغال دیگر مصداق «نبات الارض» نیست و ذات خشب باقی است ولی دیگر متّصف به وصف نبات الارض نیست و لذا سجده بر آن جایز نخواهد بود.

آقای سیستانی در حاشیه عروه فرموده اند: در مورد ذغال احتیاط مستحب این است که بر ذغال سجده نشود و «الاطهر جواز السجود علیه» و انصافاً این حاشیه، حاشیه مناسبی است زیرا وقتی ذات چوب بعد از ذغال شدن باقی است پس مصداق «ما انبتته الارض» نیز خواهد بود و چوب سوخته اگر استحاله نشده باشد و ذاتش متفاوت نشده باشد مصداق «ما انبتته الارض» خواهد بود و وجهی ندارد مصداق نبات الارض نباشد؛ خود مرحوم خوئی راجع به گچ پخته یا آهک پخته می فرمایند که به صرف پخته شدن از عنوان «جزء الارض» خارج نمی شود و بر آن «سجد علی الارض» صدق می کند؛ و نیز آجر پخته می شود و تراب مطبوخ است و با طبخ از صدق زمین خارج نمی شود؛ لذا در اینجا هم ذغال، خشب محروق است و به چه وجهی از صدق «نبات الارض» خارج شود؟! و لذا همان طور که آقای سیستانی فرموده اند: اظهر جواز سجود بر ذغال است و با خاکستر تفاوت دارد و چوب با تبدیل به خاکستر وجود دیگری پیدا می کند و لذا نمی گویند «این خاکستر قبلاً نجس بود» بلکه می گویند «این خاکستر قبلاً چوب بود و چوب نجس بود».

## مسأله ۱

لا يجوز السجود في حال الاختيار على الخزف و الآجر و النورة و الجص المطبوخين و قبل الطبخ لا بأس به صاحب عروه می فرماید: در حال اختیار سجده بر سفال و آجر که این دو پخته شده اند، و نیز سجده بر نوره و جص پخته شده جایز نیست ولی سجده بر نوره و گچ قبل از پخته شدن که به صورت سنگ است سجده بر آن اشکالی ندارد. روشن شد که سجده بر گچ و نوره بعد از پخته شدن نیز اشکالی ندارد کما این که سجده بر آجر که خاک پخته است و سفال که خاک پخته است اشکال ندارد زیرا از عنوان «ارض» خارج نمی شود.

## مسأله ۲

لا يجوز السجود على البلور و الزجاجه

صاحب عروه می فرماید: سجده بر بلور و شیشه جایز نیست؛ این مطلب صحیح است و هر چند اصل شیشه و بلور از زمین گرفته شده است ولی استحاله شده است و الآن صورت نوعیه جدیدی پیدا کرده است که مصداق «ارض» و مصداق «ما انبتته الارض» نیست؛ مؤید این مطلب در مورد شیشه روایتی است که محمد بن الحسین ابی الخطّاب بیان می کند: «محمد بن یحیی

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي عَ يَسْأَلُهُ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الزُّجَاجِ قَالَ فَلَمَّا نَفَذَ كِتَابِي إِلَيْهِ تَفَكَّرْتُ وَقُلْتُ هُوَ مِمَّا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ وَمَا كَانَ لِي أَنْ أَسْأَلَهُ عَنْهُ قَالَ فَكَتَبَ إِلَيَّ لَا تُصَلِّ عَلَى الزُّجَاجِ وَإِنْ حَدَّثَكَ نَفْسُكَ أَنَّهُ مِمَّا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّهُ مِنَ الْمِلْحِ وَالرَّمْلِ وَهُمَا مَمْسُوخَانِ<sup>۱</sup> می فرماید بعض اصحاب ما به امام هادی علیه السلام راجع به نماز بر شیشه نامه نوشت. و گفت وقتی نامه را نوشتم با خودم فکر کردم که شیشه جزء نبات الارض است و نباید سؤال می کردم و مشخص است که سجده بر آن جایز است. در جواب نامه چنین آمد که: بر زجاج سجده نکن ولو در ذهن تو آمده است که مصداق «ما انبتت الارض» است لکن اصل شیشه از نمک و رمل است که ممسوخ شده اند یعنی استحاله شده اند و تبدیل به شیشه شده اند.

این روایت را به عنوان مؤید ذکر کردیم به این خاطر که «بعض اصحاب» مجهول است.

## جلسه ۱۰۳ (۹۹/۰۱/۲۵)

### شرائط سجدهگاه مصلی

#### مسأله ۳

يجوز على الطين الأرمني والمختوم

صاحب عروه می فرماید: سجده بر گل سرخ و گل مختوم - که گل سفیدی است و از آن به گل سرشور تعبیر می شود و در زمان های قدیم به جای صابون برای تطهیر بدن از آن استفاده می کردند - جایز است. این مسأله روشن است؛ زیرا گل سرخ یا گل سفید از اقسام گل است که جزء زمین است و سجد بر آن، مصداق سجود علی الأرض است.

#### مسأله ۴

فی جواز السجدة على العقاقير و الأدوية مثل لسان الثور و غنب الثعلب و الخبة و أصل السوس و أصل الهندباء إشكال بل المنع لا يخلو عن قوة نعم لا بأس بما لا يؤكل منها شائعا و لو في حال المرض و إن كان يؤكل نادرا عند المخصة أو مثلها صاحب عروه می فرماید: در جواز سجده بر عقاقیر و دواها مثل لسان ثور - که گل گاوزبان است - اشکال است؛ بلکه عدم جواز خالی از قوت نیست؛ همین طور در جواز سجده بر غنب الثعلب - که در فارسی از آن تعبیر به تاج ریزی می شود - و نیز

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۲.

سجده بر خبّه - که همان خاکشیر است - و سجده بر أصل السوس - که ریشه شیرین بیان است - و سجده بر أصل الهندباء - که ریشه کاسنی است - اشکال است بلکه منع خالی از قوت نیست.

بسیاری از بزرگان به این فتوای صاحب عروه اشکال کرده و فرموده اند: هیچ کدام از این مواردی که نام برده شد مصداق «مأکول» نیستند و صاحب عروه به این جهت که فکر می کرده است این موارد مصداق «مأکول» اند که در روایات از حکم جواز سجود بر زمین و بر نبات زمین، استثناء شده است «لا بأس بالسجود على الأرض أو ما نبت من الأرض إلا ما أكل و لبس»، و صاحب عروه به همین جهت در جواز سجود بر این ها اشکال کرده است در حالی که هیچکدام از این ها به خودی خود «مأکول» نیستند؛ و أصلاً برخی از این ها مثل ریشه شیرین بیان، چوب است که قابل اکل نیست؛ البته این ها را می جوشانند و از آبی که از خاصیت این گیاهان به دست آمده است استفاده می کنند؛ پس در حقیقت، آبی که با این ها جوشیده می شود و خواص این ها را به خود می گیرد خوردنی و آشامیدنی است و خود این گیاهان خوردنی نیستند و این گیاهان را مثل تفاله چایی دور می ریزند. لذا به نظر می رسد این اشکال، اشکال صحیحی است و سجده بر این گیاهانی که نام برده شد مانعی ندارد.

صاحب عروه در ذیل مسأله فرموده اند: «لا بأس بما لا يؤكل منها شايعة و لو في حال المرض و ان كان ربما يؤكل نادرا عند المخصصة أو مثلاً»: یعنی سجده بر گیاهی که خوردن آن ولو در حال بیماری شایع است جایز نیست که فرمایش متینی است؛ زیرا لازم نیست «مأکول» مختص به حال سلامتی باشد و گیاهانی که خوردنش برای درمان بیماری شایع است نیز مصداق «ما أكل» می باشند و لذا سجده بر آن جایز نیست؛ لکن اگر گیاهی باشد که خوردن آن حتی در حال بیماری شایع نیست و تنها ممکن است در زمان قحطی و اضطرار خورده شود سجده بر آن جایز است؛ مثل این که شخصی در بیابان چند روز راه را گم کند و غذایی پیدا نکند و از علف های بیابان بخورد که علف بیابان مصداق «مأکول» نخواهد بود.

## مسأله ۵

لا بأس بالسجدة على مأكولات الحيوانات كالتبن و العلف

صاحب عروه می فرماید: سجده بر مأكولات حیوانات - یعنی گیاهانی که انسان به طور متعارف آن را نمی خورد و تنها حیوانات از آن می خورند مثل یونجه، کاه، علف - جایز است.

این مطلب صاحب عروه صحیح است؛ زیرا ظاهر انصرافی «ما أكل» به چیزی است که مأکول انسان باشد مخصوصاً این که عنوان «ما أكل» مقرون به عنوان «ما لبس» است؛ مؤید این مطلب این است که در ذیل صحیح هاشم برای عدم جواز سجود

بر مأكولات و ملبوسات چنین تعلیل کرد که: «لان ابناء الدنيا عبید ما یأکلون و یلبسون» که از این تعلیل حداقل می توان به عنوان مؤید این مطلب را فهمید که عدم جواز سجود مختص به گیاهانی است که مأكول انسان اند. اگر در اطلاق شک هم داشته باشیم، شبهه حکمیه است و می توانیم به اصل برائت رجوع کنیم.

## مسأله ۶

لا يجوز السجدة على ورق الچای و لا على القهوة و فی جوازاها على التریاک إشکال

صاحب عروه می فرماید: سجده بر برگ چای و بر دانه های قهوه جایز نیست و در جواز سجده بر تریاک اشکال است و احتیاط ترک نشود.

نکته عدم جواز سجده بر چای همانی است که در مسأله ۴ عرض کردیم که صاحب عروه فکر می کند همین چایی که دم می کنیم و می خوریم این برگ چای مصداق «مأكول» است با این که برگ چای خورده نمی شود و تنها دم می شود و آب از رنگ و مزه چای متأثر می شود و ما آن را می خوریم و برگ چای را که به صورت تفاله است دور می ریزیم و نمی خوریم؛ لذا همان طور که جمعی از بزرگان مثل مرحوم خویی و آقای سیستانی تعلیقه زده اند سجده بر ورق چای جایز است. اما دانه های قهوه فرق می کند و قهوه را بعد از این که آرد می کنند همراه با شکر از آن غذا درست می کنند و می خورند و لذا قهوه مصداق «مأكول» است ولو این که همراه با شکر از آن یک طعامی تهیه می کنند و می خوردند. اما راجع به تریاک ظاهراً نظر صاحب عروه این بوده که در زمان های قدیم برخی تریاک را مثل سیگار و تنباکو می کشیدند و برخی می خوردند و لذا عرفاً از مأكولات بوده است.

مرحوم خویی فرموده اند: وجه اشکال صاحب عروه نباید این باشد که شاید تریاک از مأكولات است؛ زیرا تریاک از سمومات است و این که برخی، مختصری از تریاک را ولو به بهانه علاج بیماری یا رفع درد بدن می خورند باعث نمی شود که عرف به تریاک «مأكول» بگویند و نیز اعتیاد افراد شاذ و نادر به خوردن تریاک باعث نمی شود که عرف به تریاک «مأكول» بگویند و گرنه برخی حتی معتاد به خوردن گل اند که این اعتیاد باعث نمی شود که گل مصداق «مأكول» شود.

لذا منشأ اشکال صاحب عروه باید این مطلب باشد که تریاک عرفاً «نبات الأرض» نیست؛ چیزی که «نبات الارض» است خود خشخاش است و تریاک از خشخاش به دست می آید؛ با تیغ زدن روی خشخاش ماده ای شبیه شیر بیرون می آید و بعد آن را می جوشانند و عملیات خاصی در مورد آن اجراء می کنند که این شیر به تریاک تبدیل می شود؛ این تریاک عرفاً

مصدق «نبات الارض» نیست ولو اصلش از ماده ای است که با تیغ زدن روی خشخاش بیرون می آید. این مطلب منشأ اشکال صاحب عروه شده است.

البته مرحوم خویی می فرماید: تریاک به این خاطر که الآن عرفاً مصداق «نبات الارض» نیست قطع داریم که سجده بر آن جایز نیست.

به هر حال چه مثل مرحوم خویی قطع به عدم سجود بر آن داشته باشیم و چه مثل صاحب عروه احتیاط کنیم نتیجه اش این است که سجده بر تریاک مجزی نیست.

## مسئله ۷

لا يجوز على الجوز واللوز نعم يجوز على قشرهما بعد الانفصال وكذا نوى المشمش والبنقدق والفسق

صاحب عروه می فرماید: سجده بر مغز گردو و بادام جایز نیست؛ که این مطلب روشن است.

در ادامه می فرماید: سجده بر پوست گردو و پوست بادام بعد از جدا کردن مغز آن جایز است و نیز سجده بر هسته زردآلو یا هسته میوه های دیگری که هسته دارند جایز است و نیز سجده بر پوست فندق و پوست پسته جایز است.

این که صاحب عروه فرموده است «جواز سجود بر پوست گردو و بادام بعد از جدا شدن است و قبل از جدا کردن پوست گردو و بادام نمی توان بر آن سجده کرد» وجهی ندارد؛ ممکن است صاحب عروه بگوید پوست گردو قبل از انفصال تابع مغز گردو

است و عرف این مجموع را «مأکول» می داند. و ممکن است شبهه صاحب عروه این باشد که در صحیح زراره [عَلَى بَنُ

إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنْ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ

أَسْجُدُ عَلَى الزَّقَّتِ يَعْنِي الْقَيْرَ فَقَالَ لَا وَ لَا عَلَى الثَّوْبِ الْكَرْسُفِ وَ لَا عَلَى الصُّوفِ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ وَ لَا عَلَى طَعَامٍ وَ لَا

عَلَى شَيْءٍ مِنْ ثَمَارِ الْأَرْضِ وَ لَا عَلَى شَيْءٍ مِنَ الرِّيشِ<sup>۱</sup>] که بر میوه های زمین سجده نکنید و گفته می شود پوست گردو قبل

از انفصال مصداق «ثمار الارض» است.

لکن هیچ کدام از این دو شبهه به نظر ما صحیح نیست؛ عرف، پوست گردو یا پوست بادام را موجود مستقلی می بیند و لذا اگر بگویند چه مقدار از آن خوردنی است می گویند مغز آن خوردنی است و پوست آن خوردنی نیست؛ چه پوست نرم آن در ابتدای به ثمر رسیدن گردو و چه پوست داخلی آن که شبیه چوب است هیچ کدام خوردنی نیستند.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۰.

و اگر تطبیق صحیح زراره بر پوست گردو یا پوست بادام قبل از جدا شدن صحیح باشد، باید بگوییم بعد از جدا شدن پوست گردو و بادام از مغز آن هم مصداق «ثمار الارض» است و فرقی ندارد؛ بلکه باید بگوییم سجود بر مطلق ثمار اشجار و ثمار گیاهان جایز نیست ولو مصداق «ما أكل و لبس» نباشد؛ در حالی که فقهاء به این مطلب ملتزم نشده اند و ظهور عرفی «و لا علی شیء من ثمار الارض» بعد از این که در خطاب های دیگر تعبیر «إلا ما أكل» بود این است که ناظر به ثمار الارضی است که مأكول انسان باشد.

مرحوم خویی فرموده اند: بر فرض «ثمار الارض» اطلاق داشته باشد و شامل میوه ها و ثمرات درختان و گیاهانی که خوردنی نیستند بشود با صحیح هاشم تعارض می کند: [قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبَرَنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أَكَلَ أَوْ لَبَسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلَتْ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يَلْبَسُ لِأَنَّ أَبْنَاءَ الدُّنْيَا عِبِيدُ مَا يَأْكُلُونَ وَ يَلْبَسُونَ وَ السَّاجِدُ فِي سُجُودِهِ فِي عِبَادَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ فِي سُجُودِهِ عَلَى مَعْبُودِ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا الَّذِينَ اغْتَرَوْا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُّعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ<sup>[۱]</sup> و اطلاق صحیح هاشم بیان می کند که سجده بر این ها جایز است و اطلاق «لاتسجد علی شیء من ثمار الارض» بناء بر این که اطلاق داشته باشد می گوید سجده بر این ها جایز نیست؛ بعد از تعارض و تساقط به اصل برائت رجوع می کنیم؛ زیرا نمی دانیم آیا نماز مقید به این است که بر چیزی سجده کنیم که علاوه بر این که مأكول نیست، ثمار الارض هم نباشد؟ اصل برائت می گوید مقید نیست.

اگر عام فوقانی هم داشته باشیم که «لاتسجد الا علی الارض أو ما انبتته الارض» به آن هم می توانیم رجوع کنیم که به عنوان عام فوقانی مرجع ما خواهد بود؛ و ما قبلاً عرض کردیم که می توانیم چنین عام فوقانی را پیدا کنیم و روایت فضل بن عبدالمک هم این بود که «لاتسجد الا علی الارض أو ما انبتته الارض الا القطن و الکتان» که عام فوقانی می شود و نیاز به رجوع به اصل عملی هم نداریم.

این فرمایش مرحوم خوئی با این تقریبی که عرض کردیم فرمایش متینی است.

## مسئله ۸

يجوز على نخالة الحنطة و الشعير و قشر الأرز

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۷۲.

صاحب عروه می فرماید: سجده بر نخاله گندم و جو یعنی پوست روی گندم و جو که از آن ها جدا می کنند، جایز است زیرا مأکول انسان نیست و نیز سجده بر پوست برنج هم جایز است زیرا آن را هم جدا می کنند و مأکول انسان نیست. انصافاً این فرمایش ناتمام است: زیرا همین پوست گندم و جو در گذشته همراه با گندم و جو استفاده می شده است و الآن هم استفاده می شود؛ اتفاقاً سبوس را از همین پوست ها تهیه می کنند و با آن نان می پزند و غذا می پزند. و نیز از پوست برنج استفاده می شود و استفاده از این ها ولو با برنج، نادر نیست و لذا سجده بر این ها به نظر ما اشکال دارد.

## مسئله ۹

لا بأس بالسجدة على نوى الثمر وكذا على ورق الأشجار وقشورها وكذا سعف النخل

صاحب عروه می فرماید: سجده بر هسته خرما، سجده بر برگ درختان و پوست درختان و سجده بر سعف درخت خرما هم جایز است.

این مطلب صحیح است زیرا این موارد جزء مأکولات نیستند.

## مسئله ۱۰

لا بأس بالسجدة على ورق العنب بعد اليبس وقبله مشكل

صاحب عروه می فرماید: سجده بر برگ درخت انگور بعد از این که این برگ خشک شود، جایز است؛ اما قبل از خشک شدن مصداق «ما أكل» است و برگ درخت انگور در غذا استفاده می شود و با آن دلمه می پزند.

این فرمایش صاحب عروه را باید تقیید بنیم: برگ درخت انگور حتی قبل از خشک شدن در مرحله ای که سفت می شود و از لطافت خارج می شود دیگر اکلش متعارف نیست و جزء مأکولات حیوانات است؛ برگ درخت در آن زمانی که لطیف است و اکلش متعارف است مصداق مأکولات انسان است؛ لذا به قول آقای سیستانی که در ذیل «و قبله» فرموده اند: «إذا كان لطيفاً يتعارف أكله و الا فلا يظهر الجواز» اگر برگ درخت انگور لطیف و نرم نباشد و خشن باشد که اکلش متعارف نیست أظهر جواز سجود بر آن است که این مطلب، مطلب صحیحی است.

## جلسه ۱۰۴ (۹۹/۰۱/۲۶)

### شرائط سجده مصلی

بحث راجع به چیز هایی بود که سجده بر آن ها صحیح است.

## مسأله ۱۱ (حکم سجده بر خوردنی در بعضی اوقات یا بعضی بلدان)

الذی یؤکل فی بعض الأوقات دون بعض لا يجوز السجود علیه مطلقا و کذا إذا کان مأكولا فی بعض البلدان دون بعض.

صاحب عروه می فرماید: اگر چیزی در بعضی اوقات از آن به عنوان مأكول استفاده می شود و بعضی اوقات دیگر از آن استفاده نمی شود سجده بر آن در هیچ حالی جایز نیست.

روشن نیست مقصود صاحب عروه از این تعبیر چیست؛ اگر مقصود این است که سجده بر غذاهای زمستانی که در تابستان مصرف نمی شود یا سجده بر غذاهای تابستانی که در زمستان مصرف نمی شود سجده بر آن ها در هیچ زمانی جایز نیست ولو از روییدنی های زمین باشد به این خاطر که مصداق «ما أكل» است که در روایت از حکم جواز سجده استثناء شده است؛ اگر مقصود صاحب عروه این مطلب باشد که صحیح است.

ولی اگر مقصود ایشان این باشد که حالات مأكول تغییر می کند مثل برگ انگور که وقتی لطیف است خورده می شود ولی زمانی که کمی خشن می شود یا خشک می شود دیگر خورده نمی شود، مطلب جدیدی نخواهد بود و در مسأله ۱۰ آن را مطرح کرد که «لا بأس بالسجدة علی ورق العنب بعد الییس و قبله مشکل»

مطلب دیگری که صاحب عروه فرموده است این است که: اگر اکل چیزی در شهری متعارف باشد و در شهر دیگری متعارف نباشد، سجده بر آن حتّی در شهری که خوردن آن متعارف نیست جایز نیست؛ این مطلب صاحب عروه صحیح است زیرا همین که در بعضی بلاد مأكول باشد بر آن عنوان «مأكول» حتّی به نظر اهل بلدی که خوردن آن چیز متعارف نیست، صادق است و می گویند که این گیاه مثلاً از مأكولات است.

شبهه ای در اینجا وجود دارد که لازم است جواب دهیم؛

در بحث ربای معاوضی (إنما الربا فیما یکال أو یوزن: ربای معاوضی به این است که مکیل یا موزون به جنس خودش به زیاده فروخته شود مثل این که دو کیلو گندم درجه دو را در مقابل یک کیلو گندم درجه یک بفروشیم ولی أخذ زیاده در معدود اشکالی ندارد مثل این که دو پیراهن درجه دو داده شود و یک پیراهن درجه یک گرفته شود که اشکالی ندارد زیرا پیراهن مکیل و موزون نیست بلکه معدود یا مشاهد است) این بحث مطرح می شود که اگر کالایی در یک شهر، مکیل یا موزون است و در شهر دیگر معدود یا مشاهد است؛ مثل این که تخم مرغ یا گردو در برخی شهرها به صورت کیلویی و در برخی شهرها به صورت عددی فروخته می شود؛ که در آنجا فقهاء فرموده اند که معیار عرف بلد است و اگر تخم مرغ در یک شهر معدود باشد



اشکالی ندارد که دو عدد درجه دو تخم مرغ با یک عدد درجه یک معاوضه شود ولی در شهر دیگری که تخم مرغ را به صورت کیلویی می فروشند این کار جایز نیست.

البته مرحوم خویی در منهاج الصالحین جلد ۲ صفحه ۵۴ فرموده اند: اگر چیزی در غالب بلاد، مکیل و موزون است و در بلد مکلف به صورت معدود است احتیاط واجب این است که با تفاضل فروخته نشود. ولی در جایی که بلاد مختلف اند معمولاً گفته اند هر شهری حکم خودش را دارد.

اما در بحث سجده بر چیزی که مأكول یا ملبوس است فرموده اند اگر در یک شهر مأكول یا ملبوس باشد سجده بر آن مطلقاً جایز نیست. در اینجا سؤال می شود که فرق این دو مسأله چیست؟

مرحوم خویی برای بیان فرق بین این دو مسأله فرموده اند: ظاهر نهی از مکیل و موزون، چیزی است که بالفعل مکیل و موزون باشد و بالفعل بودن باعث انحلال می شود مثل این که تخم مرغ در یک شهر مکیل و موزون بالفعل نیست و لذا ظاهر «لا ربا إلا فیما یکال أو یوزن» که مکیل و موزون فعلی است شامل تخم مرغ در این شهر نمی شود ولو در شهر دیگر مصداق مکیل و موزون باشد ولی به هر حال الآن در این شهر مصداق مکیل و موزون نیست؛ اما معیار در بحث سجود چیزی است که قابل اکل باشد و مأكول بالفعل مراد نیست و چیزی که طائفه ای از انسان ها آن را می خورند مأكول خواهد بود یعنی عرفاً برای انسان قابل اکل است؛ مثلاً شلغم در بعض بلاد اصلاً خورده نمی شود ولی در همانجا هم جزء مأكولات است یا مثل ملخ که اکثر انسان ها از آن متنفرند ولی همین که برخی از آن می خورند ملخ را از صنف مأكولات می دانند.

انصاف این است که این مطلب صحیح است و «ما اکل» اطلاق دارد و شامل مأكول در شهر دیگر هم می شود؛ البته باید اکل آن متعارف باشد نه این که یک نفر یا دو نفر که جزء افراد شاذّ اند آن را بخورند؛ وگرنه ممکن است برخی افراد علف بیابان یا یونجه را هم بخورند اما عرفاً به قول مطلق مصداق «ما اکل» محسوب نمی شود.

## مسأله ۱۲ (سجده بر گل غیر خوردنی)

يجوز السجود علی الأوراد الغیر المأكولة

صاحب عروه می فرماید: سجده بر گل هایی که خوردنی نیست جایز است. که وجه این مطلب روشن است.

## مسأله ۱۳ (سجده بر میوه کال)

لا يجوز السجود علی الثمرة قبل أوان أكلها

صاحب عروه می فرماید: سجده بر میوه کال و نرسیده جایز نیست به این خاطر که بر آن «مأكول» صدق می کند.

مرحوم خویی فرموده اند: اگر عرفاً محصول و ثمره یک درخت قبل از رسیدن، خوردنی نباشد الآن راجع به آن «ما أكل» صدق نمی کند و سجده بر آن اشکال ندارد؛ بلکه اگر با طبع خورده شود مثل برنج، مصداق «ما أكل» خواهد بود ولی اگر نیاز به زمان باشد تا میوه رسیده شود و خورده شود در این صورت الآن مصداق «ما أكل» نخواهد بود.

البته تعبیر «لاتسجد علی شیء من ثمار الأرض» بر میوه ای که هنوز نرسیده است صادق است؛ لکن قبلاً عرض کردیم که این روایت با دلیلی که بیان می کند «سجود بر چیزی که از زمین روییده می شود و مأكول و ملبوس نیست جایز است» تعارض می کند و نسبت عموم من وجه است و در مورد خرمایی که وقت خوردنش نرسیده است اطلاق دلیل اول بیان می کند که سجده جایز نیست و اطلاق دلیل دوم بیان می کند که سجده جایز است (به این خاطر که «ما أنبتته الارض» است و مأكول و ملبوس هم نیست) و بعد از تعارض و تساقط به عام فوقانی یعنی روایت فضل بن عبدالملک رجوع می کنیم که «لاتسجد الا علی الارض أو ما انبتته الارض الا القطن و الكتان» و اگر عام فوقانی هم نبود شبهه حکمیه است و به اصل برائت از عدم جواز سجود رجوع می کنیم.

این مطلب، محصل فرمایش مرحوم خویی است و فرموده اند سجده بر ثمره قبل از زمان اکلتش جایز است هر چند خلاف احتیاط است.

ممکن است از فرمایش مرحوم خویی جواب دهیم که: هر چند ظهور روایت «لاتسجد الا علی الأرض أو ما انبتته الارض الا ما أكل و لبس» شامل میوه ای که هنوز وقت خوردنش نرسیده می شود؛ اما ظهوری هم در خلاف ندارد و شاید مراد از «ما أكل» معنای اعمی باشد یعنی «ما أكل ولو بعد أوان أكله» و لذا اطلاق «لاتسجد علی شیء من ثمار الارض» محکم خواهد بود. لذا معتقدیم که باید در این مسأله احتیاط واجب کرد، همان طور که آقای سیستانی در ذیل همین فتوای صاحب عروه فرموده اند «لا يجوز علی الأحوط».

## مسأله ۱۴ (سجده بر ثمره غیر مأكول)

يجوز السجود علی الثمار الغير المأكولة أصلاً كالحنظل و نحوه

صاحب عروه می فرماید: سجده بر میوه هایی که انسان اصلاً آن ها را نمی خورد جایز است مثل حنظل که هندوانه تلخ است و به آن هندوانه ابوجهل گفته می شود که شبیه هندوانه است ولی بسیار تلخ است و خوردنی نیست که عرفاً مصداق «ما أكل» نیست. و بعید نیست بگوییم «لاتسجد علی شیء من ثمار الارض» منصرف به میوه ای است که قابلیت اكل دارد و اگر هم

کسی بگوید اطلاق دارد و شامل حنظل می شود با اطلاق «لا تسجد الا على الأرض أو ما أنبتته الأرض الا ما أكل و لبس» تعارض و تساقط می کند و به عموم روایت فضل بن عبدالملک یا أصل برائت رجوع می کنیم.

## مسئله ۱۵ (سجده بر تنباکو و سیگار)

لا بأس بالسجود على التنباك

صاحب عروه می فرماید: سجده بر تنباکو یا بر سیگار (آنچه داخل سیگار است) اشکالی ندارد زیرا مصداق «ما أنبتته الأرض» است و مصداق «ما أكل» نیست.

## مسئله ۱۶ (سجده بر گیاهان روئیده روی آب)

لا يجوز على النبات الذي ينبت على وجه الماء

صاحب عروه می فرماید: سجده بر گیاهانی که روی آب روئیده می شوند جایز نیست.

ممکن است در وجه این مطلب گفته شود: آنچه روی آب روئیده می شود مصداق «أرض و نبات الأرض» نیست؛ لکن ممکن است از این مطلب جواب داده شود که در صحیح محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می کند که «عَنْهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ عَلَى الْبُورِيَاءِ وَالْخَصَفَةِ وَكُلِّ نَبَاتٍ إِلَّا الثَّمَرَةَ»<sup>۱</sup> که مطلق نبات را موضوع برای جواز سجود قرار داده است (نه نبات الارض را) یا در صحیح حسین بن ابی العلاء آمده است: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ذَكَرَ أَنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا جَعْفَرٍ ع وَ سَأَلَهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْبُورِيَاءِ وَالْخَصَفَةِ وَالنَّبَاتِ قَالَ نَعَمْ»<sup>۲</sup> و گفته می شود «ما نبت على وجه الماء» مصداق «نبات» است.

اگر گفته شود: روایات دیگر بیان کرد که چیزی که بر آن سجده می شود باید زمین یا نبات الارض باشد؛ در جواب از این روایات می توان گفت که «الارض» در «نبات الارض» قید غالب است یعنی غالباً آنچه می روید از زمین می روید و لذا «نبات» در این روایات را تقیید نمی زند. یا بگوییم بر فرض با هم تعارض کنند و روایات «نبات الارض» بگوید سجده بر «نبات الماء» جایز نیست و روایات بالا بگوید سجده بر آن جایز است، بعد از تعارض و تساقط به أصل برائت رجوع می کنیم.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۱۱.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۱۱.

لکن انصافاً جواب این است که: «نبات» هم از «نبات الماء» و جلبک هایی که روی آب به وجود می آیند انصراف دارد و ظاهر «نبات» همان گیاهانی است که از زمین روییده می شود و اگر شک هم داشته باشیم ظهور «لاتسجد إلا علی الارض أو ما انبتته الارض» محکم خواهد بود و لذا حق با صاحب عروه است که سجده بر نبات الماء جایز نیست.

## مسئله ۱۷ (سجده بر قبقاب و کفش چوبی)

يجوز السجود على القبقاب و النعل المتخذ من الخشب مما ليس من الملابس المتعارفة و إن كان لا يخلو عن إشكال و كذا الثوب المتخذ من الخوص

صاحب عروه می فرماید: سجده بر قبقاب جایز است و قبقاب کفشهایی است که در قدیم در حمام از آن استفاده می کردند و کف آن چوبی بوده است؛ یعنی کف آن از چوب بوده و روی آن پارچه یا پلاستیکی می دوخته اند که پا داخل آن برود. لذا ایشان فرموده است سجده بر قبقاب که از چوب است یا نعلی که متخذ از چوب است جایز است زیرا لباس متعارف نیست. ایشان فرموده اند: سجده بر لباسی که از خوص تهیه شده است جایز است؛ گاهی از برگ درخت خرما کلاه تهیه می کنند. آقای سیستانی در حاشیه عروه فرموده اند: «لا یتربک الاحتیاط فیه و فیما بعده» عرفاً این موارد مصداق «ما لبس» اند؛ بله، چوب به تنهایی مصداق «ما لبس» نیست ولی الان این قبقاب و نعل و ثوب متخذ از خوص مصداق «ما لبس» است. مرحوم خویی با نظر صاحب عروه موافقت کرده و فرموده اند: لبس از منافع متعارفه چوب نیست و «ما لبس» چیزی است که منفعت متعارف آن لبس است و منفعت متعارفه چوب، لبس نیست و گرنه اگر منفعت متعارفه آن لبس باشد دیگر سجده بر چوب بیابان هم جایز نخواهد بود ولو بالفعل از آن کفش تهیه نشده باشد مانند مواد لباس مثل پنبه که سجده بر آن جایز نیست به این خاطر که تهیه لباس از آن متعارف است. لذا نکته «ما لبس»، «ما تعارف أخذ اللباس منه» است و أخذ لباس از خشب متعارف نیست.

انصافاً فرمایش مرحوم خویی فرمایش خوبی است و لذا بعید نیست که سجده بر قبقاب و نعل متخذ از خشب جایز باشد.

جلسه ۱۰۵ (۹۹/۰۱/۲۷)

## شرائط سجدهگاه مصلی

بحث راجع به چیز هایی بود که سجده بر آن صحیح است.

**مسئله ۱۸ (حکم سجده بر کنف)**

الأحوط ترك السجود على القنب

صاحب عروه می فرماید: احتیاط واجب این است که بر کنف سجده نکنند.

وجه این احتیاط این است که: گفته می شود از کنف در لباس استفاده می شود و مثل پنبه و کتان است و لذا کنف مصداق «ما لبس» در روایت «لا يجوز السجود إلا على الأرض أو ما نبت من الأرض إلا ما أكل و لبس» خواهد بود؛ لذا مرحوم خوئی فرموده اند باید گفت اقوی عدم جواز سجود بر کنف است و پارچه هایی که امروز به نام «شعری» است از کنف تهیه می شود؛ بلکه ظاهر این است که پارچه ای که به نام «فتناز» است از کنف تهیه می شود و از کنف برای حالت نخ لباس نیز استفاده می شود و لذا سجده بر کنف جایز نیست.

**مسئله ۱۹ (حکم سجده بر چوب و برگ پنبه)**

لا يجوز السجود على القطن لكن يجوز على خشبه و ورقة

صاحب عروه می فرماید: سجده بر پنبه جایز نیست ولی سجده بر چوب و برگ پنبه جایز است. که این مطلب، صحیح است.

**مسئله ۲۰ (حکم سجده بر دسته شمشیر)**

لا بأس بالسجود على قراب السيف و الخنجر إذا كان من الخشب و إن كانا ملبوسين لعدم كونهما من الملابس المتعارفة

صاحب عروه می فرماید: سجده بر دسته شمشیر و خنجر اگر از چوب تهیه شده باشد اشکالی ندارد اگر چه به بدن بسته می شود و در زمان عربی تعبیر به «لبس سیف و لبس خنجر» می شود؛ زیرا از ملابس متعارفه نیست و «الا ما لبس» شامل آن نمی شود. که انصافاً این مطلب صاحب عروه صحیح است.

**مسئله ۲۱ (حکم سجده بر پوست میوه ها)**

يجوز السجود على قشر البطيخ و الرقى و الرمان بعد الانفصال على إشكال و لا يجوز على قشر الخيار و التفاح و نحوهما

صاحب عروه می فرماید: سجده بر پوست خربزه یا هندوانه یا انار بعد از انفصال از مغز این میوه ها جایز است البته علی اشکال؛ یعنی احتیاط مستحب این است که بر این ها سجده نشود؛ زیرا شبهه ای وجود دارد که این ها مصداق «ما أكل» باشند ولی نظر صاحب عروه به عنوان فتوا این است که سجده بر این ها بعد از انفصال از مغز، جایز است.

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: سجده بر پوست خیار و پوست سیب و مانند آن (و مرحوم خویی مثال به پوست بادنجان زده اند) جایز نیست.

آقای سیستانی راجع به بخش اول کلام صاحب عروه فرموده اند: «علی اشکال موجب للاحتیاط فی الاولین»؛ یعنی احتیاط واجب این است که بر پوست خربزه و هندوانه سجده نشود ولی سجده بر پوست انار اشکال ندارد.

ظاهراً نظر ایشان این است که: از پوست هندوانه و خربزه ولو در بعض بلاد استفاده می شود و از آن مربّا و مانند آن تهیه می شود ولی در مورد پوست انار چنین کاری معهود نیست که به صورت متعارف در خوردنی ها استفاده شود.

به نظر می آید که اگر چه از پوست هندوانه در برخی نقاط برای تهیه مربّا استفاده می شود لکن این مطلب متعارف نیست و ظاهر آن است که عرف پوست هندوانه را خوردنی نمی داند و اگر از عرف سؤال شود می گوید پوست هندوانه یا خربزه خوردنی و ماکول نیست. و لذا فرمایش صاحب عروه بعید نیست؛ بلکه ما عرض کردیم که قید «بعد الانفصال» هم لازم نیست و حتّی قبل از انفصال از مغز هم سجده بر پوست هندوانه یا خربزه یا انار جایز است؛ البته به شرطی که ارتفاع آن بیش از چهار انگشت به هم چسبیده نباشد مثل این که بخشی از آن داخل زمین باشد یا خود آن کوچک باشد.

اما راجع به بخش دوم که فرموده اند سجده بر پوست خیار و سیب و امثال آن جایز نیست واضح است به این خاطر که خوردنی اند و حتّی پوست بادنجان نیز همراه بادنجان خورده می شود.

## مسأله ۲۲ (حکم سجده بر کاغذ)

يجوز السجود على القرطاس و إن كان متخذاً من القطن أو الصوف أو الإبريسم و الحرير و كان فيه شيء من النورة سواء كان أبيض أو مصبوغاً بلون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوباً عليه إن لم يكن مما له جرم حائل مما لا يجوز السجود عليه كالمداد المتخذ من الدخان و نحوه و كذا لا بأس بالسجود على المراوح المصبوغة من غير جرم حائل

نظر صاحب عروه این است که: کاغذ در جواز سجود، موضوعیت دارد و لذا فرموده اند حتّی اگر کاغذ از پنبه، پشم حیوان، ابریشم یا حریر تهیه شده باشد و مشتمل بر اجزای نوره هم باشد سجده بر آن جایز است.

ما قبلاً در این حکم اشکال کردیم و بیان کردیم که: اطلاقی در روایات وجود ندارد و قدرمتیقّن از جواز سجود بر قرطاس، کاغذی است که از چیزی مثل چوب یا برگ درخت تهیه شده که سجده بر آن صحیح است.

صاحب عروه فرموده است: اگر روی کاغذ چیزی نوشته شده باشد ولی جرم نداشته باشد و مانع از سجده بر کاغذ نشود، سجده بر آن اشکالی ندارد؛ این مطلب صاحب عروه صحیح است و مجرد نوشتن بر کاغذ مانع از جواز سجود نیست؛ مگر این که تمام کاغذ مکتوب باشد و جرم هم داشته باشد و مانع از تماس پیشانی بر خود کاغذ شود.

در صحیحہ جمیل بن درّاج راجع به کاغذی که چیزی بر آن نوشته شده است آمده بود: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يُسَجَدَ عَلَى قِرْطَاسٍ عَلَيْهِ كِتَابَةٌ.<sup>۱</sup>» این روایت دلیل بر کراهت اصطلاحیه سجده بر کاغذ مکتوب است. و بر فرض کسی بگوید که «کره» ظهور در حرمت دارد (که ما قبول نکردیم) باید از این ظهور به خاطر صحیحہ علی بن مهزیار «وَبِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ قَالَ سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الْقِرَاطِيسِ - وَ الْكَوَاغِدِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا - هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا فَكَتَبَ يَجُوزُ. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارٍ مِثْلَهُ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ يَزِيدٍ مِثْلَهُ وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع مِثْلَهُ<sup>۲</sup>» رفع ید کنیم.

## مسأله ۲۳ (حکم فرض اضطرار)

إذا لم يكن عنده ما يصح السجود عليه من الأرض أو نباتها أو القِرطاس أو كان و لم يتمكن من السجود عليه لحر أو برد أو تقيّة أو غيرها سجد على ثوبه القطن أو الكتان و إن لم يكن سجد على المعادن أو ظهر كفه و الأحوط تقديم الأول

## نظر صاحب عروه

صاحب عروه می فرماید: اگر کسی از سجود بر چیزی که سجود بر آن صحیح است، عاجز باشد و در مکانی است که تا آخر وقت تمکّن از سجده بر ما یصح السجود علیه، ندارد و اجزای زمین مثل مهر در اختیار او نیست و چیزی که از زمین روییده و مأكول و ملبوس نیست مثل چوب، نیز در اختیار او نیست و کاغذ هم ندارد (که طبق نظر صاحب عروه هر کاغذی باشد کافی است) و دستمال کاغذی هم ندارد (که مرحوم خویی آن را عرفاً کاغذ می دانستند بر خلاف آقای سیستانی که در صدق کاغذ بر دستمال کاغذی احتیاط واجب می کردند)؛ یا این که این موارد را دارد ولی سجده بر آن ها ممکن نیست مثل این که آن قدر گرم باشد که اگر پیشانی را بر آن بگذارد می سوزد یا به حرج می افتد؛ در این موارد که سجده بر ما یصح السجود علیه نمی تواند انجام دهد اگر می تواند بر لباسش که از پنبه یا کتان است سجده کند این کار را می کند و اگر نمی تواند بر معدن مثل

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۲.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۵۵، أبواب ما یسجد علیه، باب ۷، ح ۲، ط آل البیت.

طلا یا نقره سجده می کند یا بر پشت دستش سجده می کند و احتیاط مستحب این است که سجده بر معدن را بر سجده بر ظهر الکف مقدم کند.

## نظر مرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده اند: اگر ما یصح السجود علیه ندارد نوبت به ثوب می رسد و فرقی ندارد این ثوب از قطن و کتان باشد یا نباشد؛ و اگر متمکّن از ثوب نیست بر هر چیزی سجده می کند و مقید نیست که بر ظهر کف یا بر معدنی که بر آن زمین صدق نمی کند (چرا که سجده بر معدنی مثل سنگ عقیق یا فیروزه که صدق زمین بر آن وجود دارد اختیاراً هم جایز است)، سجده صورت بگیرد.

## نظر مرحوم خویی

آقای سیستانی فرموده اند: اگر ما یصح السجود علیه ندارد بر هر چیزی می تواند سجده کند و سجود بر ثوب و بر ظهر کف لازم نیست و شرائط سجده مصلی برای حال اختیار است و در حال اضطرار سجده مصلی هیچ شرطی ندارد و سجده عرفی ولو بر فرش کافی است. البته احتیاط واجب این است که اگر ما یصح السجود علیه ندارد و قیر موجود است بر قیر سجده کند.

## روایات در مقام

برای بررسی این سه قول باید روایات در مقام را بررسی کنیم؛

۱- صحیح منصور بن حازم: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدَ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنْ أَنْكَوْنُ بِأَرْضٍ بَارِدَةٍ يَكُونُ فِيهَا ثَلْجٌ أَوْ فَسْجٌ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا وَلَكِنْ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ شَيْئاً قَطْناً أَوْ كَتَاناً؛ سؤال می کند که ما در زمین سرد قرار داریم که در آن برف وجود دارد آیا روی برف سجده کنیم؟ حضرت می فرماید نه، لکن بین خود و برف چیزی مثل پنبه یا کتان قرار دهید و بر آن سجده کنید.



هر چند از نظر اصطلاح علم درایت این روایت مرسله است ولی عرفاً تعبیر «غیر واحد من أصحابنا» کمتر از سه نفر نیستند و ما مطمئن هستیم که آن قدر ثقات در بین مشایخ منصور بن حازم وجود داشته است که اگر از سه نفر از این ها نقل کند لااقل یکی از این ها ثقة باشند و احتمال کاذب بودن هر سه نفر آن قدر ضعیف است که ملحق به عدم است.

مرحوم خویی راجع به دلالت این روایت فرموده اند: در این روایت، اضطرار فرض نشده است و تنها فرض شده است که در منطقه سردسیر برف وجود دارد؛ اما این که تمام زمین را برف پوشانده باشد به نحوی که سجده بر خود زمین ممکن نباشد در روایت فرض نشده است؛ حاصل سؤال این است که سائل می خواهد بفهمد که سجده بر برف جایز است یا این که باید جای خاصی سجده کند که عرفاً سجده بر زمین صدق کند؛ حضرت هم در جواب فرمودند سجده بر برف جایز نیست و مجزی است که پنبه یا کتان بگذارد و بر آن سجده کند؛ لذا این روایت از روایاتی است که بر جواز سجده بر کتان و پنبه در حال اختیار دلالت می کند و بیان شد که این روایت و سایر روایات دال بر جواز سجود بر پنبه و کتان در حال اختیار، باید بر تقیه حمل شود و لذا این روایت ربطی به بحث اضطرار ندارد.

۲- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُثَنَّى الْحَنَاطِ عَنْ عِيْنَةَ بِيَّاعِ الْقَصَبِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ ادْخُلِ الْمَسْجِدَ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْحَرِّ فَأَكْرَهُ أَنْ أُصَلِّيَ عَلَى الْحَصَى فَأَبْسُطُ ثَوْبِي فَأَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ<sup>۱</sup>

این روایت را شیخ در تهذیب به اسنادش از «أحمد بن محمد» که ظاهراً «أحمد بن محمد بن عیسی» است نقل می کند و «المثنی الحنّاط» ثقة است.

عیینه می گوید از امام صادق علیه السلام سؤال کردم که گاهی وارد مسجد می شوم در حالی که هوا بسیار گرم است (و مسجد هم سقف نداشته است و لذا زمین بسیار گرم می شود) و خوشم نمی آید یعنی سختم است که بر سنگ ریزه های کف مسجد سجده کنم که شدیداً سوزناک است و لذا پیراهنم را روی زمین می اندازم و بر آن سجده می کنم؟ حضرت فرمودند اشکالی ندارد.

مرحوم خویی در ابتدا خواسته اند سند روایت را تصحیح کنند و لذا فرموده اند: مطمئناً این شخص که نام او در استبصار به نام «عیینه» ذکر شده است در تهذیب به لفظ «قتیبه» ذکر شده است که یک نفر است و اختلاف از نساخ است، همان شخصی است که نجاشی از او با نام «عتبه» یاد می کند؛ یعنی این شخص «عتبه بیاع القصب» است که نجاشی صریحاً او را توثیق کرده است و لذا سند روایت صحیح است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۶.

لکن از نظر دلالت، بر بحث ما دلالت نمی کند؛ زیرا ظاهراً مورد روایت، مورد تقیّه بوده است و گرنه غالباً در مفروض سؤال، سائل می توانسته به جایی برود که مسقف است و در آنجا بر زمین سجده کند و یا خاکی و یا چوبی پیدا کند و بر آن سجده کند و بر فرض در ابتدای وقت نتواند پیدا کند می توانسته نماز را تأخیر بیندازد و تا آخر وقت این کار را انجام دهد ولو بعد از این که حرارت خورشید و گرمای زمین کم شود. لذا ظاهر روایت این است که این سائل وارد مساجد اهل سنت شده و مقام تقیّه بوده است و اگر در آنجا نماز نمی خواند و دنبال خاک یا چوب می گشت خلاف تقیّه بود و لذا سؤال کرد که بر ثوب تقیّه کنم که خلاف تقیّه نیست و حضرت هم اجازه دادند و در تقیّه هم عدم مندوحه معتبر نیست لذا هر چند می توانست نماز را تا آخر وقت تأخیر بیندازد یا نماز را در خانه خودش بخواند و یا اعاده کند ولی در تقیّه این ها شرط نیست و همین که در مکان تقیّه امکان رعایت وظیفه شرعیه نباشد در همان مکان می تواند بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست، سجده کرد؛ و تقیّه با اضطرار های دیگر تفاوت دارد و در اضطرار های دیگر باید تا آخر وقت اضطرار وجود داشته باشد و آن هم نه فقط اضطرار در این مکان، بلکه در مکان های دیگر هم اضطرار وجود داشته باشد. لذا این روایت مربوط به تقیّه است و ربطی به بحث ما ندارد.

در جلسه بعد روایات دیگر را بیان کرده و کلام مرحوم خوبی راجع به این روایات را بررسی می کنیم.

## جلسه ۱۰۶ (۹۹/۰۱/۳۰)

### شرائط سجدهگاه مصلی

### نکته باقیمانده از مسأله ۱۷

صاحب عروه در مسأله ۱۷ فرمودند: «يجوز السجود على القبقاب و النخل المتخذ من الخشب»

آقای سیستانی نسبت به سجده بر قبقاب (کفشی که از چوب تهیه می شد و در حمام از آن استفاده می شد) و سجده بر نعلی که از چوب تهیه شده باشد احتیاط واجب کردند.

ما قبلاً به این احتیاط واجب اشکال کردیم؛ لکن به نظر می رسد اشکال ایشان خالی از وجه نیست؛ زیرا ایشان فرمودند کفشی که از چوب تهیه شده به خاطر این که فی نفسه نادر و شاذّ نیست عنوان «ما لبس» بر آن صادق است.

بله، چوب خام مصداق ما لبس نیست؛ بر خلاف پنبه یا کتان که به خاطر این که تهیه لباس از پنبه و کتان متعارف است مصداق «ما لبس» یعنی «ما من شأنه أن یلبس» هستند ولی چوب عرفاً این گونه نیست ولی این نوع از چوب که از کفش چوبی است عرفاً مصداق «ما لبس» است و لذا سجده بر آن جایز نیست.

## نکته باقیمانده از مسأله ۲۲

صاحب عروه در مسأله ۲۲ فرمودند: سجده بر کاغذ مطلقاً جایز است اگر چه از پنبه یا کتان یا ابریشم گرفته شده باشد. آقای سیستانی تفصیل دادند که: سجده بر کاغذی که از ابریشم تهیه شده جایز نیست؛ اما کاغذی که از اجزای چوب و گیاه یا از پنبه و کتان تهیه شده است جایز است.

ما به ایشان اشکال کردیم که: حدیثی که بیان می کند «سجده بر کاغذ جایز است» به نظر شما یا به نحو قضیه حقیقیه است «ما صدق علیه القرطاس یجوز السجود علیه» که در این صورت سجده بر کاغذی که از ابریشم تهیه شده باشد هم جایز است؛ یا این که به نحو قضیه خارجیّه است که در این صورت ناظر به کاغذ های در زمان صدور حدیث است که قدرمتیقّن از آن، کاغذی است که از گیاهان تهیه شده باشد و لذا دیگر سجده بر کاغذی که از پنبه یا کتان تهیه شده باشد جایز نخواهد بود. لکن با مراجعه به تقریر بحث ایشان، ابهام ما برطرف شد؛

ایشان فرموده اند که با مراجعه به کتب لغت و تاریخ می فهمیم که کلمه قرطاس و کاغذ در ابتدا بر یک نوعی از گیاه اطلاق می شده که از مصر می آورده اند و نام آن «بردا» بود که کاغذ طبیعی بوده است و در مرحله دوم کاغذ صناعی تولید شد که از اجزای گیاهان تهیه می شد. همانطور که در تاریخ الاسلام السیاسی جلد ۳ صفحه ۳۲۵ نقل می کند صنعت کاغذسازی در عصر خلیفه دوم عباسی شایع شد. در مرحله سوم کاغذ و قرطاس بر هر ورقی که بر آن می نوشتند اطلاق شد و لو آن ورق از ابریشم تهیه شده باشد.

روایتی که بیان می کرد «امام صادق علیه السلام بر قرطاس سجده می کرد» قدرمتیقّنش همان قرطاس طبیعی است زیرا طبق این نقل کتاب تاریخ اسلامی سیاسی، در زمان امام صادق علیه السلام غیر از کاغذ طبیعی (که همان بردا بود و از مصر می آوردند) کاغذ دیگری نبود. روایت علی بن مهزیار که از امام هادی علیه السلام راجع به قرطیس و کواغد مکتوبه علیها سؤال شد شامل کاغذ هایی که صناعی بود و از اجزای گیاهان تولید می شد، می شود؛ علاوه بر این که تقابل بین قرطیس و کواغد قرینه بر این است که مراد از قرطیس همان بردا بوده که کاغذ طبیعی بوده است و مراد از کواغد همان کاغذ صناعی بود که تولید می شده است و از اجزای گیاهان تهیه می شده است و لذا این روایات حتی نسبت به کاغذی که از پنبه یا کتان تهیه شده

اطلاق ندارد.

لکن ایشان در ادامه فرموده اند: وقتی علی القاعده حساب می کنیم متوجه می شویم که کاغذی هایی که از پنبه یا کتان تهیه شده مصداق «ما انبتت الارض» است و مصداق «ما لبس» نیست؛ مصداق «ما انبتت الارض» است زیرا این تعبیر به صیغه ماضی آمده و با عنوان «نبات الارض» تفاوت دارد؛ عنوان «نبات الارض» حتی بر کاغذی هایی که از چوب تهیه می شد صادق نبود و لکن دلیلی که سجده بر «نبات الارض» را جایز می دانست مفهوم مخالف ندارد که «سجده بر غیر آن جایز نیست» و لذا کاغذی که از پنبه تهیه شده مصداق «ما انبتت الارض» به صیغه ماضی است و داخل در صحیحه هشام «لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس» می شود؛ کما این که کاغذی که از چوب تهیه شده مصداق «ما انبتت الارض» است ولی مصداق «نبات الارض» نیست.

تنها این مطلب باقی می ماند که: کاغذی که از پنبه یا کتان تهیه شده داخل در استثنای از «ما انبتت الارض» و مصداق «ما لبس» است یا نه؟ انصافاً مصداق «ما لبس» نیست زیرا «ما لبس» یعنی چیزی که قابل لبس است؛ مثلاً پنبه خام قابل لبس است به این شکل که از آن لباس تهیه کنیم؛ اما اگر از پنبه خام لباس تهیه نکردیم و فرش تهیه کردیم یا کاغذ تهیه کردیم دیگر این پنبه مصداق «ما لبس» نیست و فعلاً قابل لبس نیست. و لذا علی القاعده سجده بر کاغذی که از پنبه یا کتان تهیه شده جایز است ولی کاغذی که از ابریشم تهیه شده مصداق «ما انبتت الارض» نیست و لذا سجده بر آن جایز نیست. با توجه به این فرمایش آقای سیستانی دیگر وجهی برای اشکال ایشان در جواز سجود بر دستمال کاغذی به ملاک اشکال در صدق قرطاس و کاغذ بر آن، وجود ندارد؛ زیرا ایشان برای عنوان کاغذ خصوصیتی قائل نشد و لذا اگر دستمال کاغذی از پنبه یا کتان تهیه شده باشد و عرفاً قرطاس و کاغذ هم بر آن صادق نباشد طبق بیان ایشان مصداق «ما انبتت الارض» است و مصداق «ما لبس» نیست و لذا دلیل جواز سجود شامل آن می شود.

اشکال فرمایش آقای سیستانی این است که: در صحیحه فضل بن عبدالملک فرمود: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِي الْعَبَّاسِ الْفَضْلِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَسْجُدُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أَنْبَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنُ وَالْكَتَّانُ» که متفاهم عرفی از این صحیحه این است که چیزی که ماده اش قطن و کتان است به هر صورتی که در بیاید سجده بر آن جایز نیست و لذا صورت و شکل مهم در قطن و کتان مهم نیست و چه خام باشد و چه به هیئت لباس، فرش یا هیئت کاغذ باشد اطلاق صحیحه از سجود بر آن نهی می کند.

علاوه بر این که بعید نیست گفته شود: عرفاً «ما لبس» را به لحاظ هیئت و صورت محاسبه نمی کنند بلکه به لحاظ همان ذات و ماده کاغذ محاسبه می کنند و این ماده کاغذ که پنبه و کتان است مصداق «ما انبتته الارض» است و به لحاظ همین ماده هم عرف می گوید مصداق «ما لبس» است و قابلیت لبس دارد و لو بالفعل مانعی ایجاد کرده اند که نمی شود از آن لباس تهیه کرد. شبیه این که در مورد «ما أكل» و چیزی که طعام است مانعی ایجاد کنند (مثل سم زدن یا ایجاد بوی بد در آن) که هیچ کس رغبت به خوردن آن پیدا نکند؛ اما با این حال این شیء مصداق «ما أكل» است ولو مانعی برای اکل آن ایجاد شده است. و این پنبه ای که به صورت فرش یا کاغذ در آمده است هر چند این صورت فرش یا کاغذ مانع از لبس شده است ولی ماده این فرش یا کاغذ مصداق «ما انبتته الارض» است و به همین لحاظ مصداق «ما لبس» است.

البته ما اصل مدعای آقای سیستانی را که فرموده اند «روایات جواز سجود بر قرطاس اطلاق ندارد و به نحو قضیه حقیقیه نیست بلکه به نحو قضیه خارجیّه است و ناظر به کاغذهای متعارف در آن زمان بوده که قدرمتیقن آن کاغذ هایی بوده است که از چوب و برگ درختان تهیه می شده است» قبول داریم.

ضمناً ایشان فرمودند که روایت علی بن مهزیار از امام هادی علیه السلام است در حالی که صحیح نیست و داود بن فرقد از أبی الحسن علیه السلام سؤال کرد و همان طور که در رجال شیخ و نجاشی آمده است داود بن فرقد از أصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام بوده و لذا مراد از «أبو الحسن» امام کاظم علیه السلام است.

## ادامه مسأله ۲۳ (حکم فرض اضطرار)

إذا لم يكن عنده ما يصح السجود عليه من الأرض أو نباتها أو القرطاس أو كان ولم يتمكن من السجود عليه لحر أو برد أو تقيّة أو غيرها سجد على ثوبه القطن أو الكتان وإن لم يكن سجد على المعادن أو ظهر كفه والأحوط تقديم الأول بحث راجع به این بود که اگر نمازگزار در تمام وقت از سجده بر چیزی که سجده بر آن صحیح است عاجز شود چه وظیفه ای دارد؟ صاحب عروه فرمودند در درجه اول اگر می تواند بر لباسش که از پنبه یا کتان است سجده کند ولی آقای سیستانی فرمودند در صورت عجز، سجده بر هر چیزی بدون مانع است و حتی بر فرش هم می توان سجده کرد. مرحوم خویی فرمودند: در فرض عجز از سجده بر چیزی که سجده بر آن صحیح است، باید بر ثوب سجده کند چه ثوب از قطن و کتان باشد و چه از چیز دیگری تهیه شده باشد.

## روایات در مقام و بررسی آن

مرحوم خویی روایات را مطرح کردند و ما دو روایت را بررسی کردیم؛

۱- صحیحہ منصور بن حازم: مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنْ نَكُونُ بِأَرْضٍ بَارِدَةٍ يَكُونُ فِيهَا الثَّلَجُ أَفَنَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا وَلَكِنْ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ شَيْئاً قَطْناً أَوْ كَتَاناً<sup>۱</sup>

مرحوم خویی فرمودند: این روایت ربطی به مقام ندارد زیرا مورد روایت مورد اضطرار نیست و این شخص جایی رفته است که فرض شده در آنجا برف بوده است ولی فرض نشده که هیچ جایی وجود ندارد که بتواند بر آن سجده کند و چیزی هم که سجده بر آن صحیح است ندارد و این روایت تنها بیان می کند که شخص به جایی رفته که در آنجا برف است آیا روی برف سجده صورت بگیرد یا به جایی برویم که در آنجا برف نباشد و بر زمین سجده کنیم. امام علیه السلام در جواب فرمودند سجده بر برف جایز نیست ولی می توانید بر پنبه یا کتان سجده کنید. این روایت از أدله جواز سجود بر قطن و کتان در حال اختیار است که باید بر فرض تقیه حمل شود.

آقای سیستانی نیز این اشکال را پذیرفتند و اضافه کردند که: ممکن است اصلاً نکته در امر به این که چیزی روی برف قرار دهند این باشد که اگر روی برف نماز بخواند و چیزی روی آن قرار ندهد استقرار و طمأنینه اش مختل می شود و لذا فرموده اند چیزی بینداز که استقرار و طمأنینه مختل نشود.

اما به نظر می آید که دلالت این روایت تمام باشد؛ ظاهر روایت این است که فرض جایی است که فقط برف است مثل بیابانی که پر از برف است؛ تعبیر «انا نكون بارض باردة يكون فيها الثلج» حداقل اطلاقش این فرض را شامل می شود که همه جا برف است و نمی تواند روی زمین سجده کند و لذا سؤال کرد که روی برف سجده کند؟ حضرت هم در جواب فرمودند نه، چیزی که از پنبه یا کتان باشد قرار دهد و روی آن سجده کند. و اتفاقاً مفاد روایت این است که چیزی که روی برف قرار داده می شود و بر آن سجده می شود لازم نیست ثوب باشد فرش هم باشد مشکلی ندارد و مهم پنبه یا کتان بودن است. این که بگوییم در تعبیر «اجعل بينك وبينه شيئاً قطناً او كتاناً» قطن و کتان را به عنوان مثال بیان کرده است و خصوصیت ندارد خلاف ظاهر است و ظاهر این است که «قطناً او كتاناً» تقیید «شیئاً» است.

و لذا همان طور که مرحوم داماد در کتاب الصلاة جلد ۳ صفحه ۱۱۵ فرموده اند: ظاهر جواب این است که در حال ضرورت اگر انسان می تواند بر چیزی که جنسش پنبه یا کتان است سجده کند باید حتماً بر آن سجده کند.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.

۲- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُثَنَّى الْحَنَاطِ عَنْ عَيْنَةَ بِيَّاعِ الْقَصَبِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عِ ادْخُلِ الْمَسْجِدَ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْحَرِّ فَأَكْرَهُ أَنْ أُصَلِّيَ عَلَى الْحَصَى فَأَبْسَطُ تَوْبِي فَأَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.<sup>۱</sup>

روایت دوم روایت عینه بیاع القصب بود که از امام صادق علیه السلام سؤال کرد که در روزی که شدیداً گرم است وارد مسجد می شوم و بر من سخت است که بر سنگ ریزه هایی که شدیداً داغ و سوزنده است سجده کنم. آیا جایز است لباسم را پهن کرده و بر آن سجده کنم؟ حضرت فرمودند اشکالی ندارد.

مرحوم خویی راجع به سند روایت بحث فرمودند: این شخص عینه یا عتیبه یا عتبه است و اختلاف نسخه ها را نقل کردند؛ لکن به نظر ما شکی نیست که این شخص، عینه است و این کتاب هایی که در دسترس ما است چه تهذیب، چه استبصار و چه رجال نجاشی «عینه» ضبط شده و «عینه» توسط نجاشی توثیق شده است: «عینه بن میمون بیاع القصب ثقة عین» و روایت سنداً صحیح است.

مرحوم خویی در بحث دلالتی نقل می کنند که: برخی اشکال کرده اند که این روایت ربطی به بحث ما ندارد زیرا مورد روایت عادتاً اضطرار به ترک سجود بر چیزی که سجده بر آن صحیح است، نبوده است و این شخص می توانسته سنگی بیاورد که زیر آفتاب نبوده است یا چوبی پیدا کند یا این که صبر کند و بعد از رفتن به منزل یا بعد از خنک شدن هوا و کم شدن حرارت خورشید، نماز بخواند.

مرحوم خویی فرموده اند: مورد روایت مورد تقیه است و در مورد تقیه صبر کردن تا آخر وقت یا از آن مکان به مکان دیگر رفتن شرط نیست؛ لذا روایت به لحاظ فرض تقیه مربوط به مقام است. که این فرمایش قابل قبولی است ولی نمی شود از این روایت حکم اضطرار غیر تقیه را فهمید.

مهم در اشکال به این روایت این است: از این روایت تعین سجود بر ثوب فهمیده نمی شود؛ سائل گفت «آیا جایز است من در این حال تقیه یا حال اضطرار لباسم را پهن کنم و بر آن سجده کنم؟» حضرت فرمود «بله جایز است» اما دلالت بر تعین آن نمی کند. اگر می پرسید «فرشی بیندازم و بر آن سجده کنم» ممکن بود حضرت همین جواب را بدهند که اشکال ندارد.

۳- صحیح قاسم بن فضیل: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفَضِيلِ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَاعِ جُعِلَتْ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَسْجُدُ عَلَى كُمِهِ - مِنْ أَذَى الْحَرِّ وَالْبَرْدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.<sup>۲</sup>

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۶.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۵۰، أبواب ما یسجد علیه، باب ۴، ح ۲، ط آل البیت.

اشکال دلالی روایت این است که: راوی از «جواز سجود بر آستین در حال اضطرار» سؤال کرد و حضرت فرمود اشکال ندارد و این روایت دلالت بر تعیین سجود بر آستینش که جزئی از ثوب او است نمی کند.

این روایت با دو سند دیگر نقل شده است: اولی از عباد بن سلیمان از سعد بن سعد از محمد بن قاسم بن فضیل از أحمد بن عمر حلبی که می گوید: عَنْهُ عَنْ عَبَادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَنِ الرَّجُلِ يَسْجُدُ عَلَى كُمٍ قَمِيصِهِ مِنْ أَذَى الْحَرِّ وَالْبَرْدِ أَوْ عَلَى رِدَائِهِ إِذَا كَانَ تَحْتَهُ مِسْحٌ أَوْ غَيْرُهُ مِمَّا لَا يُسْجَدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.<sup>۱</sup>

مسح، فرشی بود که از پشم حیوانات تهیه می شد که سجده بر آن جایز نیست. حلبی سؤال می کند که اگر به خاطر شدت گرما یا سرما سجده بر سنگ ریزه ممکن نباشد می توان بر آستین یا رداء سجده کرد؟ حضرت فرمود اشکال ندارد.

سند دیگر این است: عَنْهُ عَنْ عَبَادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: كَتَبَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ عَ هَلْ يَسْجُدُ الرَّجُلُ عَلَى الثَّوْبِ يَتَّقِي بِهِ وَجْهَهُ مِنَ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ وَمِنْ الشَّيْءِ يَكْرَهُ السُّجُودَ عَلَيْهِ فَقَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ.<sup>۲</sup>

مرحوم بروجردی فرموده اند: این سه روایت یک روایت اند: یا از روایت اول که می گوید «عن القاسم بن فضیل»، لفظ

«محمد» سقط شده است و در واقع «محمد بن القاسم بن فضیل» بوده است یا این که از آن دو روایت بعدی لفظ «محمد» باید حذف شود و این لفظ زیادی است.

که این فرمایش مرحوم بروجردی و نیز دلالت این روایات را در جلسه بعد دنبال خواهیم کرد.

## جلسه ۱۰۷ (۹۹/۰۱/۳۱)

### ادامه مسأله ۲۳ (حکم فرض اضطرار)

إذا لم يكن عنده ما يصح السجود عليه من الأرض أو نباتها أو القرطاس أو كان و لم يتمكن من السجود عليه لحر أو برد أو تقيّة أو غيرها سجد على ثوبه القطن أو الكتان و إن لم يكن سجد على المعادن أو ظهر كفه و الأحوط تقديم الأول

### أقوال در مسأله

بحث راجع به این مطلب بود که اگر کسی نتواند بر چیزی که سجده بر آن صحیح است سجده کند، وظیفه اش چیست؟

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۷.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۷.



عرض کردیم: مقتضای قاعده سقوط شرطیت این است که سجده را ترک نکند و بر چیزی - ولو چیزی که سجده بر آن صحیح نیست - سجده کند؛ زیرا دلیل اولی که بیان کرد «لایجوز السجود الا علی الارض أو ما انبتته الارض الا ما أكل أو لبس» به خاطر عجز، ساقط می شود و با توجه به أدله ای که بیان می کند نماز با این گونه واجبات ساقط نمی شود، محتمل نیست که به خاطر عجز از این شرط، أصل تکلیف به نماز ساقط شود؛ کما این که با توجه به این که سجود ایمائی سجود عرفی نیست محتمل نیست وظیفه این شخص، سجود ایمائی باشد و در صحیح زراره آمده است: «الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور» و لذا د ر فرض عجز باید سجده کند ولو بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست.

لکن مشهور گفته اند: اگر می تواند باید بر ثوب سجده کند و اگر نمی تواند بر روی کف دست سجده کند. و صاحب عروه فرموده است اگر می تواند باید بر ثوبی که از پنبه یا کتان تهیه شده است سجده کند و اگر نمی تواند، بر معادن یا بر روی کف دستش سجده کند و أحوط اختیار سجده بر معادن است.

مرحوم خوبی فرمودند: اگر می تواند باید بر ثوب ولو ثوبی که از کتان یا قطن تهیه نشده، سجده کند و اگر نمی تواند مخیر است که بر هر چیزی سجده کند. و آقای سیستانی هم فرمودند سجده بر ثوب هم تعیین ندارد و اگر ما یصح السجود علیه نداشت، سجده بر هر چیزی مجزی است.

## ادامه بحث از روایات

منشأ این اختلاف، وجود روایاتی در مقام بود که برخی از آن ها را مطرح کردیم؛

به روایت سوم رسیدیم که با سه سند نقل شده است:

۳- صحیح قاسم بن فضیل: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفَضِيلِ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا عْ جُعِلَتْ فِدَاكَ الرَّجُلُ يُسْجَدُ عَلَى كُمِهِ - مِنْ أَذَى الْحَرِّ وَالْبَرْدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.<sup>۱</sup>

دو سند دیگر به این شکل است:

الف) عَنْهُ عَنْ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفَضِيلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَ الرَّجُلِ يُسْجَدُ عَلَى كُمِّ قَمِيصِهِ مِنْ أَذَى الْحَرِّ وَالْبَرْدِ أَوْ عَلَى رِدَائِهِ إِذَا كَانَ تَحْتَهُ مِسْحٌ أَوْ غَيْرُهُ مِمَّا لَا يُسْجَدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.<sup>۲</sup>

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۳۵۰، أبواب ما یسجد علیه، باب ۴، ح ۲، ط آل البیت.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۷.

ب) عَنْهُ عَنْ عَبَّادِ بْنِ سَلِيمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: كَتَبَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع هَلْ يَسْجُدُ الرَّجُلُ عَلَى التَّوْبِ يَتَّقِي بِهِ وَجْهَهُ مِنَ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ وَمِنَ الشَّيْءِ يَكْرَهُ السُّجُودَ عَلَيْهِ فَقَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ.<sup>۱</sup>

همان طور که مرحوم بروجرودی فرموده اند ظاهراً این سه نقل، سه روایت نیستند؛

ایشان فرموده اند: بازگشت سه نقل به یک روایت است؛ یا «محمد بن القاسم بن الفضیل» در این دو سند اخیر اشتباه است و

«قاسم بن الفضیل» بوده است و یا در سند اول لفظ «محمد» سقط شده و تعبیر «قاسم بن الفضیل» ناقص است و صحیح

«محمد بن القاسم بن الفضیل» است.

البته مناسب بود بفرمایند: چون «قاسم بن فضیل» از أصحاب امام صادق علیه السالم بوده و حدیث در سند اول از امام رضا

علیه السلام نقل شده است پس مطمئناً لفظ «محمد» از سند سقط شده است و راوی حدیث «محمد بن قاسم بن فضیل» است؛

ضمناً بعید است که روایت اول با دو روایت بعدی یکی باشد زیرا در روایت اول خود محمد بن القاسم بن الفضیل می گوید

«قلت للرضا علیه السلام» و در روایت دوم از أحمد بن عمر نقل می کند که از ابی الحسن سؤال می کند که ظاهر در امام کاظم

علیه السلام است و در سند سوم محمد بن القاسم بن الفضیل می گوید «كتب رجل إلى أبي الحسن عليه السلام» که بعید نیست

همان أحمد بن عمر باشد که در سند دوم بیان کرد «سألت» و در این سند سوم بیان کرده است که سؤال از امام کاظم علیه

السلام به نحو کتابت نامه بوده است.

به هر حال سند دوم و سوم مشتمل بر «عباد بن سلیمان» است که توثیق ندارد و تنها در رجال کامل الزیارات است که ما

نظریه توثیق عام رجال کامل الزیارات را قبول نکردیم.

به لحاظ دلالت؛ سند اول ظهوری در تعیین سجود بر ثوب نداشت و از جواز سجود بر ثوب در حال گرما و سرما سؤال می

کند و حضرت می فرماید مانعی ندارد؛ که از این روایت مطلبی بر خلاف قاعده استفاده نمی شود و مقتضای قاعده اولی در

فرض عجز از سجود بر ما یصح السجود علیه، این است که سجده بر هر چیزی جایز است.

سند دوم و سوم طبق مبانی مرحوم حکیم قابل تصحیح نیست ولی با این حال ایشان به سند دوم استشهاد کرده که: در مرتکز

سائل این بوده است که در حال عجز از سجود بر زمین یا گیاه، یک ثوب و یک چیزی که سجده بر آن صحیح نیست وجود

دارد و لذا معلوم می شود که در دوران امر بین ثوب و سجود بر چیز دیگر، سجود بر ثوب مقدم است و سجود بر غیر ثوب فی

الجملة جایز نیست.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۷.

به نظر ما این مطلب ناتمام است؛ زیرا شاید «مسح» یا آن چیزی که بر آن سجده نمی شود کوتاه بوده یا زیر بدنش بوده است و اگر سجده بر آن اختیاراً جایز می بود گفته می شد که زیر پیشانی قرار دهد اما سجده بر آن اختیاراً جایز نبوده و کوتاه هم بوده است و لذا اگر آن را برای سجده قرار می داد پیشانی روی زمینی که شدیداً گرم یا سرد است قرار می گرفت و لذا از جواز سجود بر آستینش سؤال کرد حضرت هم فرمودند جایز است. لذا از این روایت تعین سجود بر ثوب استفاده نمی شود.

۴- حدیث بعد که به آن استدلال شده بر این که عاجز از سجود بر ما یصح السجود علیه، اگر می تواند باید بر ثوب سجده کند، حدیثی است که با سند های مختلف از ابوبصیر نقل شده است:

الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَكُونُ فِي السَّفَرِ فَتَحْضُرُ الصَّلَاةَ وَأَخَافُ الرَّمْضَاءَ عَلَى وَجْهِ كَيْفَ أَصْنَعُ قَالَ تَسْجُدُ عَلَى بَعْضِ ثَوْبِكَ قُلْتُ لَيْسَ عَلَى ثَوْبٍ يُمْكِنُنِي أَنْ أَسْجُدَ عَلَى طَرَفِهِ وَلَا ذِيْلَهُ قَالَ أَسْجُدُ عَلَى ظَهْرِكَ فَإِنَّهَا إِحْدَى الْمَسَاجِدِ<sup>۱</sup>.

«قاسم بن محمد» به قرینه‌ی مروی عنه بودن «حسین بن سعید» و راوی بودن «علی بن ابی حمزه بطائنی» از وی، همان قاسم بن محمد جوهری است که به نظر ما ثقة است زیرا مروی عنه صفوان و ابن ابی عمیر است؛ لذا این که آقای سیستانی در بحث خود فرموده اند قاسم ضعیف است با مبانی ایشان سازگار نیست. و اما «علی بن ابی حمزه بطائنی» کسی است که ابن فضال در حق او گفت: «کذاب متهم» یا «کذاب ملعون»؛ لکن تضعیف مذکور با توثیق شیخ در عده که فرموده است: «اصحاب به روایات واقفه که متحرز از کذب بوده اند عمل می کردند مثل علی بن ابی حمزه بطائنی» تعارض کرده و بعد از تعارض و تساقط استصحاب وثاقت این شخص تا آخر عمر جاری می شود زیرا مطمئناً علی بن ابی حمزه بطائنی قبل از وفات امام کاظم علیه السلام ظاهر العدالة بوده و یا مطمئن الوثاقة بوده است به این خاطر که قدحی در مورد او وارد نشده است مگر به لحاظ واقفی بودنش که بعداً حاصل شده است. و لذا به نظر ما این روایت موثقه است.

صدوق در علل نقل می کند: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ مَاجِيلُوهُ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي بصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلَتْ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَكُونُ فِي السَّفَرِ فَيَقْطَعُ عَلَيْهِ الطَّرِيقُ فَيَقِفُ عُرْيَانًا فِي سَرَاوِيلٍ وَلَا يَجِدُ مَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ يَخَافُ أَنْ سَجَدَ عَلَى الرَّمْضَاءِ احْتَرَقَتْ [أَحْرَقَتْ وَجْهَهُ قَالَ يَسْجُدُ عَلَى ظَهْرِكَ فَإِنَّهَا أَحَدُ الْمَسَاجِدِ<sup>۲</sup>.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۶.

۲ علل الشرائع، ج ۲، ص: ۳۴۰.

ابراهیم بن اسحاق أحمر توثیق ندارد و لذا سند ضعیف است.

در سؤال روایت فرض شد که حتی پیراهنی ندارد که بر آن سجده کند و دزد پیراهن او را دزدیده است و تنها سروال دارد که با آن ستر عورت کند که حضرت فرمود بر روی کف دستش سجده کند.

صدوق در من لایحضره الفقیه به سندش از ابی بصیر - که در مشیخه ذکر کرده و مشتمل بر علی بن ابی حمزه بطائنی است -

نقل می کند: **و سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ - عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي حَرٍّ شَدِيدٍ فَيَخَافُ عَلَى جَبْهَتِهِ مِنَ الْأَرْضِ قَالَ يَضَعُ ثَوْبَهُ تَحْتَ جَبْهَتِهِ<sup>۱</sup>**

ابی بصیر از امام صادق علیه السلام راجع به مردمی که در گرمای شدید نماز می خوانند سؤال کرد که حضرت فرمودند ثوبش را زیر پیشانی قرار می دهد.

مرحوم بروجرودی فرموده اند: این سه نقل، نقل به معنا از یک روایت است؛ ولی به نظر ما این مطلب بعید ایست زیرا در نقل اول «ابوبصیر از امام باقر علیه السلام» نقل کرده است ولی در نقل دوم و سوم «ابوبصیر از امام صادق علیه السلام» نقل کرده است.

به هر حال سند اول و سند سوم به نظر ما صحیح است و قابل عمل است و ظاهر این حدیث، تعیین سجود بر ثوب در فرض امکان است و اگر ثوب نبود ظاهرش تعیین سجود بر ظهر کف است.

آقای سیستانی فرموده اند: این حدیث ظهور در تعیین سجود بر ثوب یا بر ظهر کف ندارد و حضرت در مقام افتاء، آسهل طرق را برای کسی که اگر پیشانیش را روی زمین بگذارد پیشانیش می سوزد، ذکر کردند و آسهل طرق این است که لباسی که در کنارش وجود دارد را پهن کند و بر آن سجده کند؛ یا مثلاً اگر لباس ندارد همان طور که در سند دوم بیان شده است بر کف دستش سجده کند. احتمال هم دارد که این حدیث در مقام توهّم حظر، امر به سجود بر بعض ثوب کرده باشد به این خاطر که عامه فتوا داده اند که سجده بر محمول و لباسی که انسان با خودش حمل می کند جایز نیست.

انصافاً این احتمال، خلاف ظاهر است و ظاهر این که امام علیه السلام به سجود بر بعض ثوب امر کرد با این که شاید چیز دیگری مثل فرش یا جلد حیوان بوده باشد، بعد راوی فرض کرد ثوب ندارم حضرت فرمود بر پشت دست سجده کند، لذا ظاهر روایت، تعیین است.

آقای سیستانی فرموده اند: تعلیل «فإنها أحد المساجد» غیر مستقیم و مضطرب است و مانع از وثوق به روایت می شود؛ مراد از این که ظهر کف یا کف، أحد المساجد است، چیست؟! اگر مقصود این است که جایی است که انسان در حال اضطراب بر آن

۱ من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۶۱.

سجده می کند، این مطلب امر واضحی نیست که بخواهند به آن تعلیل کنند؛ و اگر مقصود این است که یکی از مساجد سبعة ای است که انسان واجب است در حال سجود، بر زمین بگذارد دیگر ربطی به سجود بر آن ندارد.

جواب این کلام آقای سیستانی این است که: روشن نیست که جمله مذکور تعلیل باشد و شاید تقریب به ذهن است که کف یکی از مساجد سبعة است و تناسب دارد با این که در فرض عدم تمکّن از سجده بر زمین و گیاه و بر ثوب، بر ظهر کف سجده شود و کف هم غیر محترم نیست و یکی از مساجد سبعة است. به صرف اینکه این تعلیل، تعلیل به یک امر مرتکز در اذهان نیست نمی توان از حکم مذکور رفع ید کرد.

بله، اگر حصول وثوق و اطمینان به صدور حدیث را در حجیت خبر شرط بدانیم (که نظر آقای سیستانی است) دیگر وثوق به صدور این حدیث پیدا نمی کنیم؛ یا به این خاطر که تعلیل، تعلیل مضطربی است یا به خاطر این که اساساً علی بن ابی حمزه بطائنی در سند است؛ لکن ما عرض کردیم که خبر ثقه حجت است ولو مفید وثوق و اطمینان به صدور نباشد.

کسانی مثل مرحوم حکیم در مستمسک یا مرحوم داماد هم که علی بن ابی حمزه بطائنی را تضعیف می کنند این بیان را مطرح کرده اند که أصحاب به مضمون این حدیث عمل کرده اند و فتوا داده اند که بر ثوب سجده شود و اگر نمی تواند بر ظهر الکف سجده کند. البته آقای سیستانی فرموده اند قدامت متعرض این بحث نشده اند و جبر ضعف سند به عمل مشهور قدامت در اینجا مصداق ندارد؛ که این مطلب به نظر ما دیگر مهم نیست با توجه به توثیقی که ولو به مقتضای استصحاب راجع به علی بن ابی حمزه بطائنی کردیم.

لذا می توانیم طبق مضمون حدیث ابی بصیر فتوی دهیم به این که اگر چیزی ندارد که بر آن سجده کند باید بر ثوبش سجده کند و لکن اگر ثوبی نداشت که بر آن سجده کند نوبت به سجده بر ظهر الکف می رسد و اگر سجده بر ظهر الکف ممکن نبود دیگر آزاد است بر هر چیزی که می خواهد سجده کند.

این که صاحب عروه سجده بر معادن را مطرح کرده است موضوعیت ندارد؛ اگر معادن جزء زمین است که جزء ما یصح السجود علیه است و اگر مثل طلا و نقره جزء زمین نیست دلیلی بر انتقال وظیفه به آن نداریم.

بله، در مورد قیر چون شبهه این بود که جمع دلالتی بین روایات، جواز سجود بر قیر را اقتضاء می کرد، قبول می کنیم که اگر قیر باشد احتیاط این است که بر قیر سجده شود؛ برخی از روایات هم بود که سجود بر قیر را در سفینه تجویز کرد که آقای سیستانی فرمود چون موردش سفینه است و کف سفینه هم با قیر پوشیده می شد ظاهر در فرض ضرورت است.

البته ما این را نمی فهمیم که صرف این که کف کشتی مطلبی به قیر است کافی باشد برای این که کنایه از ضرورت سجود بر قیر باشد ولی جمع دلالتی را قبول کردیم؛ یک روایت سجود بر قیر را تجویز می کند و یک روایت از سجود بر قیر نهی می کند که مقتضای جمع عرفی حمل بر کراهت است و لذا اگر قیر داشته باشد احتیاط واجب این است که بر قیر سجده کند.

اما این بحث که اگر ثوب متخذ از قطن و کتان باشد مقدم است بر ثوبی که متخذ از قطن و کتان نیست، مبتنی بر این است که ما از صحیح منصور بن حازم «مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ إِنْنا نَكُونُ بِأَرْضٍ بَارِدَةٍ يَكُونُ فِيهَا الثَّلْجُ أَفَنَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا وَلَكِنْ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ شَيْئاً قَطْنًا أَوْ كَتَانًا»<sup>۱</sup> تعین سجود بر قطن و کتان را بفهمیم که مرحوم داماد این چنین استفاده کردند و ما نیز بعید ندانستیم که در این صورت این صحیح صلاحیت دارد مقید روایاتی باشد که می گوید «اسجد علی بعض ثوبک» که اگر این ثوب متخذ از قطن یا کتان است مقدم بر ثوبی است که متخذ از قطن و کتان نباشد؛ لذا اگر ثوب متخذ از قطن و کتان بود در درجه اول باید بر آن سجده کنیم و اگر ثوب متخذ از قطن و کتان نداشتیم باید بر ثوبی که متخذ از پشم گوسفند یا مانند آن است سجده کنیم و اگر مطلق ثوب هم نبود بر ظهر الکف سجده می کنیم و این مطلب مقتضای جمع بین این روایات است.

## مسئله ۲۴

یشترط أن يكون ما يسجد عليه مما يمكن تمكين الجبهة عليه فلا يصح على الوحل و الطين أو التراب الذي لا يتمكن الجبهة عليه و مع إمكان التمكن لا بأس بالسجود على الطين و لكن إن لصق بجبهته يجب إزالته للسجدة الثانية و كذا إذا سجد على التراب و لصق بجبهته يجب إزالته لها و لو لم يجد إلا الطين الذي لا يمكن الاعتماد عليه سجد عليه بالوضع من غير اعتماد. شرط است جایی که در آن سجود می کند به نحوی نباشد که بدن در آنجا مستقر نشود و لذا در جایی که گلی است و بدن در آن مستقر نمی شود سجده جایز نیست.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۸.

## جلسه ۱۰۸ (۹۹/۰۲/۰۱)

## مسأله ۲۴

یشترط أن يكون ما يسجد عليه مما يمكن تمكين الجبهة عليه فلا يصح على الوحل و الطين أو التراب الذي لا يتمكن الجبهة عليه و مع إمكان التمكين لا بأس بالسجود على الطين و لكن إن لصق بجبهته يجب إزالته للسجدة الثانية و كذا إذا سجد على التراب و لصق بجبهته يجب إزالته لها و لو لم يجد إلا الطين الذي لا يمكن الاعتماد عليه سجد عليه بالوضع من غير اعتماد. صاحب عروه در مسأله ۲۴ چند مطلب را بیان کرده است؛

## حکم سجده بر زمین سست

مطلب اول این است که: شرط است جایی که بر آن سجده می شود به گونه ای باشد که بتوانیم پیشانی را روی آن قرار دهیم؛ لذا اگر زمینی باشد که گل آن محکم نباشد و صرفاً می توان پیشانی را روی آن متصل کرد و نمی توان پیشانی را اعتماد و استناد و تکیه به آن گل داد، سجده بر آن صحیح نخواهد بود.

این مطلب بنا بر این نظر که مقوم سجود عرفاً، اعتماد علی الارض و تکیه دادن به زمین است (که نظر مرحوم خویی بود) مقتضای قاعده است و صرف اتصال پیشانی به این گل در صدق سجود کفایت نمی کند؛ لکن قبلاً عرض کردیم که عرفاً مقوم سجود اعتماد علی الأرض و اتکاء بر زمین نیست و اگر کسی را با طناب به سقف آویزان کرده باشند و او خود را به سمت زمین بیاورد و با هیئت سجود به زمین وصل کند عرفاً سجده کرده است.

## روایت در مسأله

بله روایتی در مقام وجود دارد: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطِّينِ الَّذِي لَا يُسْجَدُ فِيهِ مَا هُوَ قَالَ إِذَا غَرِقَ الْجَبْهَةُ وَلَمْ تَثْبُتْ عَلَى الْأَرْضِ وَ عَنْ الرَّجُلِ يُصَلِّي بَيْنَ الْقُبُورِ قَالَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْقُبُورِ إِذَا صَلَّى عَشْرَةَ أَذْرُعٍ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ عَشْرَةَ أَذْرُعٍ مِنْ خَلْفِهِ وَ عَشْرَةَ أَذْرُعٍ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَشْرَةَ أَذْرُعٍ عَنْ يَسَارِهِ ثُمَّ يُصَلِّي إِنْ شَاءَ<sup>۱</sup>.

عمار ساباطی از امام صادق علیه السلام نقل می کند که اگر گل به حدی برسد که پیشانی در آن فرو رود و ثبات پیدا نکند دیگر سجود بر آن صحیح نیست.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۹۰.

بر اساس موثقه عمار می توان گفت که در چیزی که بر آن سجده می کنیم شرط است که امکان تمکین پیشانی بر آن باشد.

## حکم چسبیدن مهر به پیشانی

مطلب دوم مسأله ۲۴ این است که: اگر مهر یا گل در سجده اول به پیشانی بچسبد باید قبل از سجده دوم از پیشانی برداشته شود و بعد از آن سجده دوم انجام شود.

مرحوم بروجردی در جلد ۲ عروة الوثقی محشی صفحه ۵۵۹ به این مطلب اشکال کرده اند که: صدق سجود متوقف بر برداشتن این مهر از پیشانی نیست و لذا اگر با همین مهری که به پیشانی چسبیده است به سجده دوم برود همین که به حالت سجده دوم قرار می گیرد عرف می گوید «سجد علی الارض».

مرحوم خویی در مقام همین مطلب را فرموده است؛ لکن در بحث احکام سجود (موسوعه جلد ۱۳ صفحه ۱۷۵) از این نظر برگشته و فرموده اند: «سجود علی الارض» ولو این مهر از پیشانی برداشته نشود، صدق می کند و لکن از روایات استفاده می شود که باید هنگام احداث سجود، پیشانی به زمین برسد و مباشرت پیشانی با مهر باید هنگام سجود محقق شود: مثلاً در صحیح زراره تعبیر «إذا مسَّ جبهته الارض» آمده است یا در موثقه عمار تعبیر «ایّ ذلک أصبت به الارض أجزأك» آمده است و اگر مهر از پیشانی برداشته نشود و بعد از سجده اول با همان مهر چسبیده به سجده برود هر چند سجده بر زمین برای مرتبه دوم صدق می کند و لکن این احداث سجود فاقد شرط مباشرت جبهه و قرار گرفتن پیشانی روی زمین است و قرار گرفتن پیشانی روی زمین را احداث نکرده است.

ایشان فرموده است: می توانیم صحیح حلبی را هم به عنوان شاهد ذکر کنیم؛ عَنْهُ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ أَيْ مَسَحَ الرَّجُلُ جَبْهَتَهُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَصِقَ بِهَا تُرَابٌ فَقَالَ نَعَمْ قَدْ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يَمْسَحُ جَبْهَتَهُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَصِقَ بِهَا التُّرَابُ<sup>۱</sup>: حلبی سؤال می کند که اگر بعد از سجده، خاک به پیشانی بچسبد شخص نمازگزار این خاک را مسح و زایل کند؟ امام صادق علیه السلام در جواب می فرمایند: بله.

ظاهر روایت این است که این کار واجب است و لذا مرحوم خویی فرموده اند ما از این صحیح حلبی هم وجوب برداشتن مهر یا برطرف کردن خاک و گلی که از سجده اول به پیشانی چسبیده است را استفاده می کنیم. و به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی متین است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۱.



**حکم فرض عجز از شرط سجود**

مطلب سوم این است که: اگر مکانی نبود که نمازگزار در آنجا نماز را به نحوی که پیشانی بر زمین اعتماد و تکیه کند، بخواند و تنها مکانی دارد که گلی سست دارد و تنها می تواند پیشانی را متصل به این گل کند نماز به این نحو اشکالی ندارد.

مرحوم خوئی فرموده اند: به نظر ما این شخص باید با سجود ایمائی نماز بخواند؛ زیرا عرفاً سجود متقوم به اعتماد علی الارض است و صرف الصاق و اتصال به زمین در صدق سجود کافی نیست و لذا وقتی سجود اختیاری ممکن نباشد نوبت به سجود ایمائی می رسد. این مطلب از موثقه عمار هم استفاده می شود؛ زیرا در موثقه عمار، شرط سجود بر طین را این قرار داد که پیشانی در آن ثبات پیدا کند؛ پس این سجود بر گل که پیشانی بر آن ثبات پیدا نمی کند سجود معتبر نیست و با توجه به این که این شخص از سجود اختیاری عاجز است نوبت به سجود ایمائی می رسد.

این کلام مرحوم خوئی اشکال دارد؛ این که عرفاً سجود متقوم به اعتماد علی الارض است به نظر ما صحیح نیست و عرض کردیم عرفاً سجود با اتصال مواضع سبعة به زمین ولو بدون اعتماد بر زمین صادق است و این هئیت، هیئت سجود است. و موثقه عمار شرط سجود اختیاری را بیان می کند و اگر کسی از شرط سجود اختیاری عاجز شود، سجود اختیاری ساقط نمی شود؛ زیرا موضوع سجود ایمائی کسی است که از سجود اختیاری عرفی عاجز است و این شخص از سجود اختیاری عرفی عاجز نیست. موثقه عمار اولاً و بالذات این را بیان می کند که در هنگام سجود لازم است پیشانی در زمین ثبات پیدا کند و نسبت به این که اگر از آن عاجز است به سجود اختیاری ولو بدون ثبات پیشانی بر زمین اکتفاء کند یا وظیفه اش سجود ایمائی است، ساکت است.

لذا مقتضای قاعده این است که بر این گل سجود اختیاری کند و پیشانی را به گل متصل کند ولو نمی تواند بر آن اعتماد و تکیه داشته باشد.

**مسأله ۲۵ (حکم سجده بر زمین گل آلود)**

إذا كان في الأرض ذات الطين بحيث يتلطح به بدنه و ثيابه في حال الجلوس للسجود و التشهد جاز له الصلاة مومئاً للسجود و لا يجب الجلوس للتشهد لكن الأحوط مع عدم الحرج الجلوس لهما و إن تلطح بدنه و ثيابه و مع الحرج أيضا إذا تحمله صحت صلاته.

صاحب عروه می فرماید: اگر شخص در زمین گل آلود قرار دارد که اگر بخواهد نماز اختیاری بخواند بدن و لباسش گل آلود می شود، جایز است نماز بخواند و برای سجود ایماء کند و تشهد و سلام را هم در حال قیام بخواند؛ لکن احتیاط واجب این

است که اگر به حرج نمی افتد همان نماز اختیاری را بخواند؛ ولی اگر حرج داشته باشد و نماز اختیاری بخواند با این که بر او تحمّل حرج واجب نیست نماز او صحیح خواهد بود.

مرحوم حکیم فرموده اند: جواز انتقال به نماز با ایمانی به سجود، مطلق بوده و مختص به فرض حرج نیست؛ اگر دلیل ما فقط «لا حرج» می بود می گفتیم عدم وجوب نماز اختیاری در این مکان مختص به موارد حرج است و لکن دلیل ما موثقه عمار است [و عَنْهُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي عَلَى الثَّلَجِ قَالَ لَا فَإِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى الْأَرْضِ بَسَطَ ثَوْبَهُ وَ صَلَّى عَلَيْهِ وَ عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُهُ مَطَرٌ وَ هُوَ فِي مَوْضِعٍ لَا يَقْدِرُ أَنْ يَسْجُدَ فِيهِ مِنَ الطِّينِ وَ لَا يَجِدُ مَوْضِعًا جَافًا قَالَ يَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ فَإِذَا رَكَعَ فَلْيَرْكَعْ كَمَا رَكَعَ إِذَا صَلَّى فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَلْيُؤْمِمْ بِالسُّجُودِ إِيْمَاءً وَ هُوَ قَائِمٌ يَفْعَلُ ذَلِكَ حَتَّى يَفْرُغَ مِنَ الصَّلَاةِ وَ يَتَشَهَّدَ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ يَسْلَمُ<sup>۱</sup>] به قرینه «و لایجد موضعا جافا» می فهمیم که این شخص اگر در آن مکان گل آلود نماز می خواند

به حرج نمی افتاده است زیرا حمل موثقه عمار بر جایی که انسان حتی یک جای خشک به اندازه پیشانی نداشته باشد که پیشانی را روی آن قرار دهد، حمل بر فرض نادر است که عرفی نیست؛ البته ظاهر تعبیر سائل به «فی موضع لا یقدر أن یسجد فیهِ من الطین» عدم قدرت به معنای وقوع در حرج است اما به این قرینه خارجیه (که حمل بر فرض نادر لازم می آید) باید گفت که روایت مختص به فرض حرج نیست و همین که لباس با نماز خواندن گل آلود می شود نماز ایمائی مشروع است. این کلام مرحوم حکیم اشکال دارد؛ وقتی ظاهر قول سائل که بیان کرده «و هو فی موضع لا یقدر علی السجود فیهِ من الطین» فرض عدم قدرت عرفیه و حرج است چگونه این موثقه را بر اعم از حرج حمل کنیم؟! و آنچه مستهجن است حمل اطلاق و عموم بر فرد نادر است و سؤال از فرد نادر مستهجن نیست و در روایات از فرض های نادر مثل حکم خنثی، سؤال شده است و اشکالی ندارد؛ علاوه بر این که انسان در بیابان باشد و زمین به خاطر شدت باران گل آلود باشد به گونه ای که اگر انسان بخواهد بر این زمین نماز بخواند بر او حرجی باشد فرد نادر نیست و بحث فقط راجع به پیشانی نیست که بر جای خشک گذاشته شود بلکه بحث این است که باید جای خشکی پیدا شود که روی آن نماز بخوانیم و تمام بدن در جای خشک باشد که در مواردی که در بیابان باران شدید می آید چنین جایی در خیلی موارد پیدا نمی شود. و لذا حکم به جواز انتقال به نماز ایمائی مختص به فرض حرج است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۱۲.

**حکم نماز با سجده حرجی**

صاحب عروه مطلب دیگری ذکر کرده اند که: اگر این شخص در فرض حرج در همان مکان گل آلود نماز اختیاری بخواند نمازش صحیح است.

مرحوم خویی فرموده اند: لاجرح خطاب امر به صلات اختیاریه را تقیید زده به مکلفی که از نماز اختیاریه به حرج نمی افتد و لذا خطاب امر شامل این مکلف که به حرج می افتد نمی شود و نماز اختیاریه در فرض حرج محکوم به بطلان است. به نظر می رسد فرمایش صاحب عروه قابل توجیه است؛

توجیه اول توجیهی است که مرحوم حکیم بیان کرده اند که: دلیل لاجرح، الزامی بودن حکم را بر می دارد و اصل حکم و اصل امر رفع نمی شود؛ مفاد «صل صلاة اختیاریه» اصل طلب و حد الزامی طلب است که لاجرح حد الزامی طلب را بر می دارد ولی اصل طلب که با استحباب هم سازگار است ثقل آور نیست که لاجرح امتناناً آن را رفع کند. مرحوم صدر نیز این وجه را پذیرفته اند.

توجیه دوم توجیهی است که مرحوم نائینی ذکر نموده و آقای سیستمی نیز تأیید کرده اند که: لسان لاجرح لسان رخصت است و ظاهر در این است که در فرض حرج، ملاک برای تکلیف وجود دارد ولی شارع امتناناً تکلیف نمی کند؛ مثل این که مولا به عبد خود بگوید «جئنی بماء الرمان فان لم تقدر فجئنی بماء مطلق» که اگر این عبد تحمل حرج کند و آب انار بیاورد عرفاً مجزی خواهد بود.

به نظر ما ممکن است از این توجیه جواب داده شود که: «لا حرج» و «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» در مقام بیان این مطلب است که ما در دین رعایت کرده ایم که شما به حرج نیفتید و اگر جایی ملاک الزامی وجود داشته باشد ولی شما به حرج می افتید حکم الزامی جعل نمی کنیم ولی از لاجرح استفاده نمی شود که همه مواردی که شما به حرج می افتید ملاک الزامی وجود دارد و شاید وقتی مولا از امرش رفع ید کرد خود همین مانع از ملاک تام در عبادت باشد.

توجیه سوم که به نظر ما صحیح است این است که: دلیل لاجرح، وجوب تعیینی صلات اختیاریه حرجیه را برداشته است اما دلیل ندارد که به جای آن، وجوب تعیینی نماز ایمائی را قرار داده است و شاید به جای آن تخیر بین نماز اختیاری و ایمائی قرار داده باشد؛ لذا دوران امر بین تعیین و تخیر می شود که نمی دانیم بر ما نماز ایمائی متعین است یا مخیریم؛ برائت از وجوب تعیینی نماز ایمائی جاری می کنیم. موثقه عمار هم ظهور در وجوب تعیینی نماز ایمائی نداشت و حضرت در مقام توهم

و جوب نماز اختیاری فرمودند نماز ایمائی بخواند که ظهوری در وجوب تعیینی نماز ایمائی پیدا نمی کند. و لذا بعید نیست که هر چند این شخص تحمل حرج بکند و در آن مکان گل آلود نماز بخواند نمازش صحیح باشد.

## مسئله ۲۶

السجود على الأرض أفضل من النبات و القرطاس و لا یبعد كون التراب أفضل من الحجر و أفضل من الجميع التربة الحسينية فإنها تخرق الحجب السبع و تستنير إلى الأرضين السبع

این فتوای صاحب عروه از روایاتی استفاده می شود که در وسائل الشیعه جلد ۵ صفحه ۳۶۷ مطرح شده است و کاملاً فرمایش متینی است.

## مسئله ۲۷ (مفقود شدن مهر در اثنای نماز)

إذا اشتغل بالصلاة و فی أثنائها فقد ما یصح السجود علیه قطعها فی سعة الوقت و فی الضیق یسجد علی ثوبه القطن أو الكتان أو المعادن أو ظهر الكف علی الترتیب

صاحب عروه می فرماید: اگر ما یصح السجود علیه نمازگزار در اثنای نماز از دسترس او خارج شود در صورتی که در سعه وقت باشد نمازش را قطع می کند و با مهر نماز می خواند. و اگر در ضیق وقت است داخل در مسئله سابق می شود که اگر پیراهنی از قطن و کتان دارد بر همان سجده می کند و اگر ندارد بر معادن یا بر ظهر الکف سجده می کند و احوط اختیار معادن است که قبلاً بحث کردیم و عمده بحث از فرض سعه وقت است.

نظر آقای سیستانی در اینجا با مشهور از جمله صاحب عروه فرق می کند؛ فرموده اند اگر مهر در اثنای نماز مفقود شود نمازش را ولو بر فرش و مانند آن ادامه می دهد زیرا از «السنة لاتنقض الفريضة» استفاده می شود که اگر آنچه فريضة است یعنی در قرآن آمده است مثل نماز، در صورتی که به سنن آن یعنی به شرائط واجبه آن که در قرآن نیامده است از روی عذر خلل برسانیم موجب بطلان فريضة نمی شود؛ در اینجا هم وقتی نماز را شروع کردیم در اخلال به سنن این نماز از جمله لزوم سجود بر ما یصح السجود علیه، معذور هستیم و نماز صحیح خواهد بود.

ما قبلاً این کلام آقای سیستانی را در موارد مشابه نقل کرده و اشکال کردیم؛

أولاً: «السنة لاتنقض الفريضة» در ذیل «لاتعاد الصلاة» آمده و همان طور که مرحوم خوئی فرموده اند به قرینه «لاتعاد الصلاة» منصرف به جایی است که مکلف در هنگام عمل فکر می کند به وظیفه خود عمل کرده است و بعداً خلل کشف شده و

مقتضی اعاده نماز فراهم می‌شود؛ در چنین فرضی شارع می‌گوید اعاده لازم نیست چرا که به سنن اخلاص وارد شده است. فلذا تعبیر مذکور شامل کسی که در هنگام اخلاص به شرط ملتفت می‌باشد، نمی‌شود.

ثانیاً: «السنة لا تنقض الفريضة» منصرف به ترک سنت عن عذر است و وقتی صرف الوجود نماز بر ما واجب است دیگر نسبت به ترک نماز واجد الشرائط در تمام وقت معذور نیستیم و ترک سجود بر مهر در این نماز اول وقت که به معنای عذر در ترک واجب نیست زیرا واجب منحصر به این نماز نیست و صرف الوجود نماز در تمام وقت واجب است.

و لذا حق با صاحب عروه و مشهور است که اگر در اثنای نماز متلفت شود که ما یصح السجود علیه ندارد و نمی‌تواند در همان حال نماز، آن را تهیه کند باید نماز را قطع کرده و دوباره بخواند.

## جلسه ۱۰۹ (۹۹/۰۲/۰۲)

### ادامه مسأله ۲۷ (مفقود شدن مهر در اثنای نماز)

إذا اشتغل بالصلاة و في أثنائها فقد ما يصح السجود عليه قطعها في سعة الوقت و في الضيق يسجد على ثوبه القطن أو الكتان أو المعادن أو ظهر الكف على الترتيب

در رابطه با مسأله ۲۷ دو مطلب باقی مانده است که بیان می‌کنیم؛

مطلب اول این است که: ما همانند مشهور عرض کردیم اگر کسی در سعه وقت، ما یصح السجود را از دست بدهد مثل این که کسی آن را بردارد و برود باید نماز را قطع کند و مهر تهیه کند و نماز را از نو شروع کند.

این مطلب منافاتی با مطلبی که از روایت ابی بصیر [الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَكُونُ فِي السَّفَرِ فَتَحْضُرُ الصَّلَاةَ وَ أَخَافُ الرَّمْضَاءَ عَلَى وَجْهِ كَيْفَ أَصْنَعُ قَالَ تَسْجُدُ عَلَى بَعْضِ

ثَوْبِكَ قُلْتُ لَيْسَ عَلَى ثَوْبٍ يُمْكِنُنِي أَنْ أَسْجُدَ عَلَى طَرَفِهِ وَلَا ذِيْلِهِ قَالَ أَسْجُدُ عَلَى ظَهْرِكَ كَفَّكَ فَإِنَّهَا إِحْدَى الْمَسَاجِدِ<sup>۱</sup>: ابوبصیر در

روایت بیان می‌کند که در سفر هستم و وقت نماز فرا می‌رسد و می‌بینم هوا شدیداً گرم است و اگر بخواهم پیشانی را روی زمین بگذارم می‌سوزم؟ حضرت فرمود بر بعض ثوب سجده کن. ابوبصیر می‌گوید که نمی‌تواند بر لباس سجده کند؟ حضرت می‌فرماید بر پشت دست سجده کند. [استفاده می‌شود ندارد که اگر در وقت فضیلت متمکن از سجود بر ما یصح السجود علیه نباشد می‌تواند بر ثوب خود سجده کند و اگر بر ثوب ممکن نبود بر پشت دستش سجده کند.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۳۰۶.

کسانی که سند این روایت را قبول دارند و از ناحیه قاسم بن محمد جوهری یا علی بن ابی حمزه بطائنی این حدیث را تضعیف نمی کنند (که ما هم این مطلب را بعید ندانستیم) مفاد این روایت این است که اگر در وقت فضیلت ظهر و عصر سجده بر زمین ممکن نبود بر ثوب سجده کند؛ زیرا اگر صبر می کرد تا گرمای شدید هوا کمتر می شد می توانست قبل از غروب آفتاب نماز ظهر و عصر را با سجده بر مایصح علیه السجود بخواند و تا آن زمان گرمای شدید آفتاب برطرف شده است ولی حضرت صبر را واجب ندانستند.

مطلب دوم این است که: آقای سیستانی فرمودند اگر نمازگزار ما یصح السجود علیه را از دست بدهد با قاعده «السنة لاتنقض الفریضه» که در ذیل حدیث لاتعداد است می توان این نماز را تصحیح کرد. و ایشان در فتاوا تفصیلی نداده اند که قبل از رکوع رکعت اول باشد یا بعد از آن باشد؛ لکن در تقریر بحثشان فرموده اند بعد از رکوع رکعت اول این قاعده را اجرا می کنیم زیرا اولین فریضه ای که در نماز است رکوع است و فریضه آن چیزی است که در قرآن آمده است و در قرآن تکبیره الاحرام و قرائت حمد و سوره نیامده است.

این کلام ایشان غیر از این که با فتاوی ایشان نمی سازد قابل قبول هم نیست؛ زیرا می توان فریضه را بر کل نماز تطبیق کرد و لازم نیست بر خصوص رکوع تطبیق کرد و اتفاقاً در صدر قاعده «السنة لاتنقض الفریضه» تعبیر «لاتعداد الصلاة» مطرح شده است که ظاهرش این است که فریضه را بر نماز تطبیق کرده است و لذا اگر قبل از رکوع رکعت اول، ما یصح السجود علیه را از دست دادیم و واجب باشد که بر مهر سجده کنیم به این معنا خواهد بود که این صلاة فریضه باطل است و دیگر قابل تصحیح نیست و بطلان فریضه، خلاف قاعده «السنة لاتنقض الفریضه» خواهد بود.

البته ما قائل به تطبیق این قاعده در موارد اضطرار فی بعض الوقت نشدیم و لکن آقای سیستانی که قبول دارند فرقی ندارد که قبل از رکوع اخلاص محقق شود یا بعد از رکوع باشد.

## مسئله ۲۸ (سجده سهوی بر ما لایصح السجود علیه)

إذا سجد علی ما لا يجوز باعتقاد أنه مما يجوز فإن كان بعد رفع الرأس مضى و لا شيء علیه و إن كان قبله جر جبهته إن أمكن و إلا قطع الصلاة فی السعة و فی الضیق أتم علی ما تقدم إن أمكن و إلا اكتفی به

صاحب عروه می فرماید: اگر کسی بر چیزی سجده کند که سجده بر آن صحیح نیست ولی فکر می کرد که سجده بر آن صحیح است و بعد از برداشتن سر از سجود متوجه شد که مثلاً روی مهر چرک شده و مانع از سجده بر خاک شده است، چون بعد از سر برداشتن از سجده متوجه شده است اشکالی ندارد؛ ولی اگر در اثنای سجده متوجه شود اگر می تواند پیشانی را به چیزی

که سجده بر آن صحیح است می کشاند ولی اگر امکان جرّ جبهه نبود و تنها راه این بود که سر از سجده بردارد و بر چیزی که سجده بر آن صحیح است قرار دهد نمازش باطل است؛ البته اگر در ضیق وقت باشد نماز را به همین شکل تمام می کند.

## بررسی حکم مسأله بر اساس مبانی

در این مسأله باید مبنا مشخص شود؛

یک مبنا مبنای نسبت داده شده به مشهور است که: اساساً وضع پیشانی بر چیزی که سجده بر آن صحیح است شرط سجود نیست و واجب در حال سجود است یعنی واجبی است که ظرفش سجود است شبیه ذکر سجود؛ طبق این مبنا اگر سر از سجده برداریم و متوجّه شویم که واجب را در ضمن سجود اتیان نکرده ایم محل این واجب گذشته است و اگر شارع آن را نبخشد تنها راه این است که نماز اعاده شود که خلاف حدیث لاتعداد است و شبیه این است که بعد از سر برداشتن از سجده متوجّه شود که ذکر سجده را نگفته است که بدون اشکال نماز صحیح است زیرا اگر بخواهد سجده دیگری به جا بیاورد و ذکر را بگوید دیگر ذکر را در محل خودش به جا نیاورده است و این سجده، سجده زائده است و در آن، ذکر سجود واجب نیست. اما این مبنا خلاف ظاهر أدله است: این که در صحیح هاشم فرموده است «لایجوز السجود إلا علی الارض أو ما انبتته الارض الا ما اکل أو لبس» ظاهرش ارشاد به شرطیت در خود سجود است؛ یا مثلاً ظاهر صحیح فضل بن عبدالمک «لاتسجد إلا علی الارض أو ما انبتته الارض» این است که سجود مأمور به سجود خاص است. و وقتی پذیرفتیم سجود مأمور به سجود علی ما یصح السجود علیه است بعد از سر برداشتن از سجده اگر بفهمیم بر چیزی سجده کرده ایم که سجده بر آن صحیح نبوده است سجود شرعی را امتثال نکرده ایم که باید سراغ حدیث لاتعداد برویم؛

در این صورت در این مسأله اقوالی وجود دارد؛

یک قول قولی است که مرحوم خویی در مقام اختیار کرده اند که: اگر این شخص بفهمد در یک سجده بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست سجده کرده است این سجده را اعاده می کند زیرا از اعاده آن، بطلان نماز به وجود نمی آید و حدیث لاتعداد جایی جاری می شود که اگر حدیث لاتعداد جاری نشود نماز محکوم به بطلان می شود؛ نهایت اعاده سجده مستلزم زیادی سجده قبلی است که این زیاده زیادی عمدی نبوده است و زیادی غیر عمدی سجده واحده، بر اساس روایات خاصه که از «من نسی فزاد سجدة واحده» سؤال شده است و حضرت در جواب فرموده اند «لاتعداد الصلاة من سجدة»، معفو است.

ولی اگر بفهمد دو سجده بر ما لایصح السجود علیه بوده است؛ اگر قبل از دخول در رکوع بفهمد چون از تدارک یک سجده مشکلی به وجود نمی آید بر می گردد و یک سجده را تدارک می کند و اگر بخواهد دو سجده را تدارک کند به این خاطر که

مجموع دو سجده رکن است زیادی رکن حاصل می شود و مبطل نماز است و لذا برای این که نماز باطل نشود حدیث لاتعداد سجده اول را تصحیح می کند و نیازی به اعاده ندارد ولی اعاده سجده دوم اشکالی ندارد و با اعاده آن یک سجده زیادی می شود که زیادی سهوی است و مبطل نماز نیست.

و اگر بعد از دخول رکوع متوجه شود هر دو سجده او صحیح است زیرا محل تدارک هر دو سجده گذشته است و اگر حدیث لاتعداد جاری نشود این نماز محکوم به بطلان می شود و لذا حدیث لاتعداد موضوع پیدا می کند؛ همینطور اگر بعد از رکوع متوجه شود که یک سجده او بر چیزی بوده که یصح السجود علیه نبوده است.

اما مرحوم خویی در موسوعه جلد ۱۵ صفحه ۱۴۱ از این نظر برگشته و فرموده اند: این نظر مبتنی بر این است که حدیث لاتعداد شامل اخلال به شرایط سجود شود و نماز با اخلال به شرایط سجود را تصحیح کند؛ در حالی که به نظر ما ظاهر حدیث «لاتعداد الصلاة إلا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود» این است که مستثنی سجود شرعی است و کسی که به شرایط سجود اخلال کند مشمول حدیث لاتعداد نیست و لذا ایشان فتوا داده است اگر هر دو سجده کسی بر مکان نجس بوده باشد و بعد از نماز بفهمد باید نماز را اعاده کند زیرا به سجود شرعی اخلال وارد کرده است؛ ایشان طبق این مبنا فرموده اند اگر بعد از رکوع متوجه شود که هر دو سجده اش بر ما لایصح السجود علیه بوده است نماز محکوم به بطلان است زیرا به دو سجده شرعی در یک رکعت اخلال وارد کرده است؛ اما اگر بعد از رکوع بفهمد یک سجده اش بر ما لایصح السجود علیه بوده است طبق روایاتی که بیان می کند «لاتعداد الصلاة من سجدة» که در مورد نسیان سجده آمده است به خاطر ترک سجود شرعی واحد در یک رکعت نماز محکوم به بطلان نخواهد بود؛ ولی اگر قبل از دخول در رکوع متوجه شود در صورتی که یک سجده را بر ما لایصح السجود علیه به جا آورده باشد آن سجده را تدارک می کند و مشکلی ندارد و نهایت زیادی سجده واحده

حاصل می شود که از روی نسیان و عذر بوده است. و اگر قبل از دخول در رکوع متوجه شود که هر دو سجده او بر ما لایصح السجود علیه بوده است این نماز قابل تصحیح نیست و باید نماز دیگری بخواند زیرا اگر بخواهد هر دو سجده را تدارک کند چهار سجده حاصل می شود که دو سجده آخر واجد شرایط بوده است و دو سجده اولی که بر ما لایصح السجود بوده است دو سجده عرفی بوده است و در مانعیت و مبطلیت زیادی دو سجده در یک رکعت، فرقی ندارد که آن دو سجده زاید واجد شرایط شرعی سجود باشد یا واجد شرایط شرعی سجود نباشد زیرا از برخی روایات استفاده می شود که سجده به خاطر قرائت آیه سجده دار، زیاده مبطله در نماز است با این که سجده بعد از قرائت آیه سجده دار مشروط به شرایط سجود صلاتی نیست و لذا زیادی سجده عرفی اگر عمداً باشد یکی هم مبطل است و اگر سهوی باشد دو تا در یک رکعت مبطل است.



ممکن است برخی بگویند که: راه حل وسطی را ارائه می دهیم: این شخص یک سجده را اعاده کند که با دو سجده دیگر، سه سجده حاصل می شود و زیادی یک سجده که بر ما لایصح السجود علیه بوده است به این خاطر که عمدی نبوده است مبطل نیست و این که یک سجده صحیح دیگر به جا نیاورده و ترک کرده است چون از روی عذر است مبطل نماز نیست و لذا یک سجده را تدارک می کند و یک سجده را تدارک نمی کند.

مرحوم خوئی اشکال کرده اند که: این مطلب صحیح نیست و نمی توان در محل سجده، سجده ثانیه شرعی را از روی عمد ترک کرد و ترک عمدی مشمول حدیث لاتعداد نیست و به صرف این که اگر این سجده دوم را تدارک کنم زیادی دو سجده در یک رکعت لازم می آید کافی نیست که مشمول حدیث لاتعداد شود.

ما در بحث حدیث لاتعداد بیان کرده ایم که: ظاهراً اخلال به شرایط شرعی سجود مشمول حدیث لاتعداد است و لذا اگر این شخص بعد از رکوع بفهمد که سجده اش بر ما لایصح السجود علیه بوده است نمازش محکوم به صحت است و اگر قبل از دخول در رکوع بفهمد که دو سجده اش بر ما لایصح السجود علیه بوده است - همان طور که مرحوم خوئی در بحث مورد ما قبلاً می فرمودند - نسبت به سجده اول حدیث لاتعداد جاری می شود زیرا اگر جاری نشود نماز محکوم به بطلان می شود ولی سجده دوم را تدارک می کند و نیز اگر بفهمد که یک سجده اش بر ما لایصح السجود علیه بوده است آن را تدارک می کند. آقای سیستانی فرموده اند: قاعده «السنة لاتتنقض الفریضه» را راجع به خود سجده جاری می کنیم؛ این سجده فرض الله است و در قرآن بیان شده است و شرط این که سجده بر ما یصح السجود علیه باشد سنت است و ذات سجده فریضه است و لذا اگر اخلال به شرط سجده از روی عذر باشد مخلّ به سجده نخواهد بود ولو بعد از سجده واحده و حتی قبل از رفع رأس از سجده بفهمد که این مهر ما لایصح السجود علیه بوده است اطلاق دلیل بیان می کند که سنت (که در غیر قرآن بیان شده است) تنها در حال التفات و عمد، شرط فریضه است و در حال عذر شرط نیست و این شخص هم در حال عذر و با اعتقاد به این که این مهر، ما یصح السجود علیه است سجده را شروع کرده است ولو هنوز سر را برنداشته است ولی وقتی ملتفت می شود تا آن زمان شرط سجده نبوده است و بعد از آن هم ذکر واجب تمام شده است و شخص می خواهد سر را از سجده بردارد. انصافاً این فرمایش تمام نیست؛

اولاً: ظاهر «السنة لاتتنقض الفریضه» این است که بر نماز تطبیق شده است «لاتعداد الصلاة»، و هر کجا از عدم جریان حدیث لاتعداد، اعاده نماز لازم بیاید حدیث لاتعداد جاری می شود؛ و اگر بعد از رفع رأس از سجده واحده گفته شود که این سجده بر ما لایصح السجود علیه بوده است و سجده را اعاده کن، موجب اعاده نماز نخواهد شد.

ثانیاً: این قاعده قبل از رفع رأس تطبیق نمی شود؛ زیرا از این که شرطیت سجده بر ما یصح السجود علیه بعد از التفات باقی باشد انتقاض سجده لازم نمی آید و «السنة لاتنقض الفریضة» در جایی است که اگر این حدیث نمی بود فریضه منتقض و باطل می شد در حالی که در سجده واحده قبل از رفع رأس می تواند سر را به روی چیزی که سجود بر آن صحیح است بکشاند و این شرط را بدون انتقاض فریضه تحصیل کند. لذا این فرمایش آقای سیستمی تمام نیست.

### حکم جرّ پشانی به ما یصح السجود علیه

البته بحثی در اینجا وجود دارد که: کسی که قبل از رفع رأس متوجه شود که بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست، سجده کرده است اگر می تواند پشانی خود را به چیزی که سجده بر آن صحیح است بکشاند یا مثلاً خانمی که چادرش بین پشانی و مهر فاصله شده است آن قسمت چادر را بکشد کافی است که مشهور می گویند؛ یا این که باید سر را بردارد و دوباره سجده کند که نظر مرحوم خویی است؛ این بحثی است که در احکام سجود بحث می کنیم که آیا نظر مشهور صحیح است که در برخی از روایات مثل صحیحہ معاویة بن عمار آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَضَعْتَ جَبْهَتَكَ عَلَى نَبْكَةٍ فَلَا تَرْفَعَهَا وَلَكِنْ جَرِّهَا عَلَى الْأَرْضِ<sup>۱</sup>» ولی مرحوم خویی فرموده اند این روایت در مورد خاص یعنی مکان مرتفع است و به آن ملتزم می شویم و علی القاعده چون ظاهر دلیل «اسجد علی ما یصح السجود علیه» لزوم احداث سجود بر ما یصح السجود علیه است این که پشانی را به جایی که سجده بر آن صحیح است بکشانیم احداث سجود بر ما یصح السجود علیه نیست. این بحث را در احکام سجود دنبال خواهیم کرد.

بحث در مورد احکام مسجد بعد از تعطیلات ماه مبارک رمضان خواهد بود.

اللهم کن لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیاً و حافظاً و قاعداً و ناصرأ و دليلاً و عیناً حتی تسکنه أرضک طوعاً و تمتعه فیها طویلاً. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۳.

## جلسه ۱۱۰ (۹۹/۰۳/۱۰)

## احکام مسجد

بعد از بحث از مکان مصلی و شرائط آن، صاحب عروه مسائلی را در رابطه با مکان هایی که نماز در آن مکروه است - مثل حمام - مطرح کرده است و سپس مسائلی را در رابطه با مکان هایی که نماز در آن فضیلت دارد را بیان کرده است که اهم آن نماز در مسجد است.

صاحب عروه به مناسبت بحث از نماز در مسجد و فضیلت آن، برخی از احکام مسجد را نیز بیان کرده اند؛ ما نیز به علت اهمیت این بحث و ابتلاء به آن، برخی از این مسائل را بررسی می کنیم.

## مسئله ۱۱

الأحوط إجراء صيغة الوقف بقصد القرية في صيرورته مسجداً بأن يقول وقفته قرية إلى الله تعالى لكن الأقوى كفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه بإذن الباني فيجری عليه حينئذ حكم المسجدية وإن لم تجر الصيغة ممكن است از این عبارت صاحب عروه سه مطلب استفاده شود:

## بررسی لزوم قصد قربت در وقف

مطلب اول، لزوم قصد قربت در وقف مسجد است؛ البته تلفظ به قصد قربت قطعاً لازم نیست؛ با این که عبارت صاحب عروه موهم این است که «احتیاط این است که واقف بگوید وقفته قرية إلى الله»، و لكن گفتن «قرية إلى الله» قطعاً لازم نیست. اما این که واقف، حقیقتاً قصد قربت داشته باشد چیزی است که مشهور به آن قائل اند.

صاحب عروه در تکملة العروة الوثقی جلد ۱ صفحه ۱۸۶ فرموده است: «المشهور اشتراط القرية في صحة الوقف» و لكن در ادامه فرموده اند: «و الأقوى وفاقاً لجماعة عدم اشتراطه للاطلاقات و لصحته من الكافر و اطلاق الصدقة عليه انما هو باعتبار الأفراد التي يقصد فيه القرية و لا يلزم أن يكون جميع أفراد كذا» در تکمله عروه وثقی فرموده اند مشهور قصد قربت را معتبر می دانند و لكن أقوى - همان طور که جماعتی از فقهاء فرموده اند - قصد قربت در صحت وقف معتبر نیست؛ به خاطر اطلاقات صحت وقف مثل صحیح صفار: «كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع فِي

الْوُقُوفُ وَ مَا رُويَ فِيهَا عَنْ آبَائِهِ عَ فَوْقَ عَ الْوُقُوفُ تُكُونُ عَلَى حَسَبِ مَا يُوقِفُهَا أَهْلُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى<sup>۱</sup> و هم به خاطر این که وقف از کافر هم صحیح است با این که از کافر، قصد قربت متمشی نمی شود.

بعد این شبهه را مطرح فرموده اند: ممکن است کسی بگوید در برخی روایات عنوان «الصدقة» بر وقف اطلاق شده است و صدقه طبق بعض نصوص مشروط به قصد قربت است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَدَقَةَ وَ لَا عِتْقَ إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ<sup>۲</sup>»

صاحب عروه در جواب از این شبهه فرموده اند: معلوم نیست صدقه بر مطلق وقف اطلاق شده باشد؛ بلکه شاید وقفی که به قصد قربت باشد صدقه باشد؛ و از آن استفاده نمی شود که وقف بدون قصد قربت باطل است.

پس طبق فرمایش صاحب عروه در کتاب تکملة العروة، قصد قربت در وقف معتبر نیست؛ ممکن است کسی زمینی را به خاطر دواعی دنیوی یا حتی به خاطر ریا، برای مسجد وقف کند؛ اما وقفش صحیح است بر خلاف مشهور که این وقف را باطل می دانند.

مرحوم صاحب کفایه در کتاب فی الوقف صفحه ۴ نظر مشهور را تقویت کرده است و فرموده است: «فمن العلامة قدس سره فی غیر واحد من کتبه و عن الشہید فی دروسه اعتبارہ بل عن بعض دعوی اشتہارہ بین قدماء الأصحاب بل عن بعض دعوی الإجماع علیہ و هو قضیة أصالة الفساد بدونه خلافا لغير واحد من المتأخرين و منهم صاحب الجواهر بل فیها دعوی حصول القطع بعدم الاعتبار للفقیه بأدنی ملاحظ»؛ یعنی علامه حلی در کتاب های متعدد خود و نیز شهید اول در دروس فرموده اند قصد قربت در وقف معتبر است؛ بلکه از برخی ادعای اجماع بر این مطلب نقل شده است. صاحب کفایه در ادامه فرموده است «و هو قضیة أصالة الفساد بدونه»؛ یعنی مقتضای استصحاب عدم ترتب اثر - که از آن تعبیر به أصالة الفساد می شود - این است که وقف بدون قصد قربت نافذ نیست. و غیر واحدی از متأخرین از جمله صاحب جواهر فرموده اند قصد قربت معتبر نیست بلکه ایشان فرموده است فقیه با کمترین تأمل به این مطلب قطع پیدا می کند.

صاحب کفایه در ادامه فرموده است: «و کیف کان فقد استدلل علی الاشتراط بقوله علیہ السلام لا صدقة و لا عتق الا ما ارید به وجه الله و هو لا یکاد یتم الا اذا کان کل وقف صدقة و لا سبیل الیه و لا دلیل دل علیہ الا اطلاقها علیها فی غیر واحد من الاخبار مع احتمال ارادة خصوص ما قصد به وجه الله منها هذا مضافا الى احتمال ان يكون المنفی فیهما هی الحقيقة مبالغة فی

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۲۳۷.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۷، ص ۳۰.

نفی الکمال فی الأول و فی نفی الصحة فی الثانی علی وجه أو حقیقة فی وجه أقوى؛ ممکن است کسی بر اشتراط قصد قربت در وقف به این روایت استدلال کند: «لَا صَدَقَةَ وَلَا عَتَقَ إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ» و لکن این استدلال مبتنی بر این است که هر وقفی صدقه باشد و صدقه هم مشروط به قصد قربت است؛ لکن دلیلی نداریم هر وقفی صدقه است. در مقابل، کسانی که می گویند قصد قربت در صحت وقف معتبر نیست ممکن است به عموم «أوفوا بالعقود» و اطلاق «الناس مسلطون علی أموالهم» و یا «الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها» و همین طور به صحت وقف کافر و غیر شیعی استدلال کنند با توجه به این که عبادت غیر شیعی باطل است و اگر وقف یک عمل عبادی می بود نباید وقف غیر شیعی صحیح باشد در حالی که مسلم صحیح است.

صاحب کفایه فرموده است این استدلال ها صحیح نیست؛ استدلال به «أوفوا بالعقود» صحیح نیست زیرا اول کلام است که وقف، عقد باشد تا به عموم أوفوا بر صحت وقف به طور مطلق ولو بدون قصد قربت تمسک کنیم. و «الناس مسلطون» در مقام این است که هیچ کس از تصرف صحیح مهجور نیست؛ نه این که هر تصرفی از مالک صحیح است و در مقام بیان مشروعیت اسباب نقل و انتقال نیست و صرفاً بیان می کند که هیچ کس مهجور نبوده و در نفوذ تصرفاتش نیازی به ولی ندارد.

أما دلیل «الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها» در مقام بیان این است که وقف به همان خصوصیتی که هست باید حفظ شود و وقف به همان خصوصیتی که واقف وقف کرده است نافذ است؛ أما این که در مقام انشای وقف چگونه وقف انشاء شود و آیا قصد قربت معتبر است یا نه، در مقام بیان از این حیث نیست. ظاهراً مقصود صاحب کفایه این است که «الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها» به این معنا است که وقف طبق همان جهت موقوفه باید مورد عمل قرار گیرد و بر خلاف جهت موقوفه نمی شود عمل کرد أما این که انشای وقف شرایطی دارد یا ندارد، در مقام بیان آن نیست.

و استدلال به صحت وقف کافر برای عدم اشتراط قصد قربت نیز صحیح نیست؛ زیرا کافر نیز می تواند طبق دین خودش قصد قربت کند؛ بله از این وجه فهمیده می شود اسلام و ایمان در صحت وقف شرط نیست ولی از این وجه فهمیده نمی شود قصد قربت در صحت وقف شرط نیست.

لذا ایشان فرموده است مقتضای اصل که اجماع نیز بر آن ادعا شده است این است که قصد قربت در صحت وقف معتبر است.

راجع به این فرمایش صاحب کفایه که نظر مشهور را در اعتبار قصد قربت در صحت وقف، تقویت کرد بعداً صحبت خواهیم کرد.

اما آنچه را که الآن بحث می کنیم این است که بر خلاف آنچه که عبارت صاحب عروه موهم است که قصد قربت در صحت وقف معتبر است ایشان در کتاب تکملة عروة الوثقی فرموده اند قصد قربت در صحت وقف معتبر نیست؛ و این مطلبی است که بزرگان معاصرین مثل امام قدس سره، مرحوم خویی و آقای سیستانی صریحاً فرموده اند که در وقف، قصد قربت معتبر نیست. امام قدس سره در کتاب تحریر الوسیله جلد ۲ صفحه ۶۴ فرموده اند: «الأقوى عدم اعتبار قصد القربة حتى في الوقف العام وإن كان الأحوط اعتباره مطلقاً» مرحوم خویی نیز در منهاج الصالحین جلد ۲ صفحه ۲۳۴ فرموده اند: «الأظهر عدم اعتبار القربة في صحة الوقف ولا سيما في مثل الوقف على الذرية»

### بررسی اعتبار قبض در صحت وقف

مطلب دومی که این عبارت صاحب عروه در مسأله ۱۱ موهم آن است و ممکن است این مطلب را بفهماند این است که «در صحت وقف مسجد، قبض معتبر است»؛ زیرا ایشان تعبیر کرد «الأقوى كفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه بإذن الباني»؛ یعنی اگر کسی جایی را به قصد این که مسجد باشد بسازد در صورتی وقفش صحیح است و کامل می شود که یک نفر در آنجا به اذن سازنده آنجا، نماز بخواند.

این مطلب را هم صاحب عروه در تکملة العروه مطرح کرده است و در آنجا فرموده است: «ظاهر كلمات العلماء اشتراط القبض في الوقف حتى على الجهات العامة كالوقف على المساجد والقناطر ونحوهما من المصالح العامة، وكذا في الوقف على الفقراء أو العلماء أو الزوّار أو نحوهم من الأصناف، ولكن يمكن منع اعتباره فيها، وكذا في وقف المسجد والمدرسة والمقبرة لقصور الأخبار الدالة على اعتباره عن شمول مثل المذكورات، وإن كان الأحوط ما ذكره»؛ یعنی هر چند مشهور، قبض را به صورت مطلق در وقف معتبر دانسته اند و ظاهر کلمات علماء این است که وقف بدون قبض صحیح نخواهد بود؛ مثلاً اگر جایی را وقف مسجد می کنند باید یک شخصی در آن مسجد نماز بخواند؛ لكن أقوى این است که قبض، معتبر نیست.

البته ایشان در صدق قبض در مسأله ۷ فرموده است: «لو وقف مسجداً أو مقبرة كفى في قبضهما صلاة واحدة في المسجد

<sup>۱</sup> تکملة العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۹۰

و دفن میت واحد فی المقبرة علی المشهور المدعی علیه الإجماع، و الظاهر أنّ ذلك لصدق القبض علی فرض اعتباره فیهما كما هو ظاهرهم، لكن لا بد من كون الصلاة و الدفن بإذن الواقف و بقصد كونه وقفا و إلّا لم یکف»<sup>۱</sup>

پس طبق بیان صاحب عروه در تکمله در وقف مسجد، قبض معتبر نیست؛ پس این که در عروه فرموده اند یک شخصی در آن نماز بخواند از باب احتیاط و برای مراعات نظر مشهور است.

مرحوم خویی و همین طور آقای سیستمانی در وقف بر جهات عامه، قبض را معتبر نمی دانند؛ لذا طبق نظر این بزرگان همین که شخصی مکانی را به قصد این که مسجد باشد بسازد و میرز عرفی هم باشد که اینجا را می خواهد مسجد قرار دهد آن مکان مسجد می شود و دیگر قابل تغییر نیست، حتی اگر کسی تا آن روز در آنجا نماز نخوانده باشد.

البته بزرگان در این مسأله اختلاف دارند؛ مثلاً در وسیلة النجاة مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی فرموده است: «و أمّا الوقف علی الجهات و المصالح كالمساجد و ما وقف علیها فإن جعل الواقف له قیماً و متولياً اعتبر قبضه أو قبض الحاكم و الأحوط عدم الاكتفاء بالثانی مع وجود الأول، و إن لم یکن قیماً تعین قبض الحاكم»<sup>۲</sup> و در مسأله ۹ فرموده اند: «لو وقف مسجداً أو مقبرة، کفی فی قبضها صلاة واحدة فی المسجد، و دفن میت واحد فی المقبرة»<sup>۳</sup>

امام ره در تحریر الوسیله فرموده اند: «یشترط فی صحة الوقف القبض، و یعتبر فیه أن یكون بإذن الواقف، ففی الوقف الخاص یعتبر قبض الموقوف علیهم، و یکفی قبض الطبقة الأولى عن بقية الطبقات، بل یکفی قبض الموجودین من الطبقة الأولى عن سیوجد، و لو کان فیهما قاصر قام ولیه مقامه، و لو قبض بعض الموجودین دون بعض صح بالنسبة إلی من قبض دون غیره، و أما الوقف علی الجهات العامة و المصالح كالمساجد و ما وقف علیها فان جعل الواقف له قیماً و متولياً اعتبر قبضه أو قبض الحاكم، و الأحوط عدم الاكتفاء بالثانی مع وجود الأول، و مع عدم القیم تعین الحاكم...»<sup>۴</sup>

اگر مکانی را مثلاً بر اولادش وقف کند وقف خاص است و قبض موقوف علیهم شرط است و اگر همان طبقه اول که اولاد بلافضل او است قبض کنند در صحت قبض کافی است. ایشان در وقف بر مسجد، قبض را معتبر دانسته اند البته فرموده اند: «لو وقف مسجداً أو مقبرة کفی فی القبض صلاة واحدة فیه أو دفن میت واحد فیهما بإذن الواقف و بعنوان التسليم و القبض»<sup>۵</sup>

<sup>۱</sup> تکملة العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۹۰

<sup>۲</sup> وسیلة النجاة (مع حواشی الإمام الخمینی)، ص: ۵۳۰

<sup>۳</sup> همان

<sup>۴</sup> تحریر الوسیلة، ج ۲، ص: ۶۴

<sup>۵</sup> همان

پس این که ظاهر صاحب عروه در این مسأله این است که «قبض، در صحت وقف مسجد معتبر است و قبض به این است که شخصی در آن نماز بخواند و اگر تا به حال کسی در آنجا نماز نخوانده است وقف مسجد تمام نیست و طبعاً واقف می تواند جهت وقف را تبدیل کند و دیگر آنجا را مسجد قرار دهد» این مطلب خلاف چیزی است که در تکملة العروة فرموده اند ولو موافق با مشهور است.

## بررسی صحت وقف معاطاتی

مطلب سوم این است که صاحب عروه فرموده اند: «وقف معاطاتی مسجد صحیح است هر چند احتیاط مستحب این است که صیغه وقف را انشاء کنند». راجع به این مطلب هم در تکملة العروة بحث کرده اند: «ظاهر العلماء الإجماع على اشتراط الصیغة فی الوقف، و أنه بدونها غیر صحیح و أطالوا الکلام فی کفایة ما عدا لفظ وقف، مثل تصدقت، و حبست، و سبلت، و أبدت، و نحوها، و عدم کفایتها، و الأقوی کفایة کل ما يدل على المعنى المذكور و لو بضمیمة القرائن کما فی سائر العقود... حکى عن ابن ادریس و الشہید فی الذکری، کفایة ذلک فی المسجد و لو لم یجر الصیغة لأن معظم المساجد فی الإسلام على هذه الصورة، و هذا هو الأقوی بل الأقوی ذلک فی غیر المسجد مثل بناء القناطر و الخانات للمسافرين و غرس الأشجار لانتفاع الناس بثمرها أو بالاستغلال بها و جعل الأرض مقبرة و نحوها، بل و مثل البواری و الحصر للمساجد. و کذا تعمیر المساجد الخربة بالنسبة إلى الآلات المعولة فيها فإن السيرة على عدم إجراء صیغة الوقف فيها.... فالأقوی أن الجميع من باب الوقف المعاطاتی»؛ ظاهر علماء اجماع بر این است که وقف معاطاتی و وقف بدون صیغه باطل است. از ابن ادریس در سرائر و شهید اول در ذکرى نقل شده است که وقف معاطاتی در مسجد صحیح است ولو واقف اجرای صیغه نکند زیرا معظم مساجد در اسلام به همین نحو معاطاتی بوده است. صاحب عروه می فرماید این مطلب أقوى است بلکه در غیر مساجد هم چنین است و سیره بر عدم اجرای صیغه وقف بوده است.

مرحوم آخوند در کتاب فی الوقف فرموده است: فالمشهور اعتباره و عدم کفایة المعاطات فيه و قد استفاد نقل الإجماع عليه و الأصل يقتضيه و لا ناقل عنه إلا ما قيل من دعوى السيرة على اكتفاء الفعل المقارن لقصد في تحققة في مثل بناء المساجد و فرشها و سرجها و کذا القناطر و من دعوى ظهور الأخبار الدالة على نفى الرجوع في الصدقة و فيما كان لله و السيرة على نحو کانت کاشفة عن رأى المعصوم ممنوعة لاحتمال انها من غیر المباليين أو منهم و لكنها مقطوعة غير متصلة بزمان الامام عليه السلام أو غير ذلك و الاخبار انما تكون بصدد بیان انه لا رجعة فيما صار صدقة أو كان لله تعالى من غير تعرض لبيان ما نحن

<sup>۱</sup> تکملة العروة الوثقی، ج ۱، ص: ۱۸۴



بصدده من انه بالفعل يصير ذلك و يكون له تعالى أصلا كما لا يخفى. نعم لو تحقق الوقف عرفا بإنشائه فعلا كما يتحقق بإنشائه قولاً يصح التمسك في صحته و نفوذه بأدلة نفوذه لو كان لها إطلاق لكنه ممنوع كما ان تحققه به عرفا محل اشكال. فرموده است مشهور اعتبار لفظ در وقف و عدم كفايت معاطات است و أصل یعنی استصحاب عدم ترتب اثر كه همان أصالة الفساد است اقتضاء می كند كه وقف نافذ نباشد. ایشان فرموده است برخی ادعای سیره بر كفايت وقف معاطاتی در مثل بنای مسجد و أمثال آن کرده اند؛ لكن سیره ای كه كاشف از رأی معصوم باشد احرازش در اینجا ممنوع است؛ زیرا احتمال دارد سیره متشرعیه و متدینین نباشد بلکه سیر غیر أهل مبالات باشد یا سیره متشرعه باشد ولی ناشی از فتوای برخی فقهاء باشد و متصل به زمان معصوم نباشد.

راجع به این سه مطلب كه در عبارت عروه است تأمل بفرمایید تا در جلسه بعد راجع به آن بحث كنیم: مطلب أول اعتبار قصد قربت در وقف مساجد یا مطلق وقف، مطلب دوم اعتبار قبض در صحت وقف مسجد ولو به این كه شخصی در آن نماز بخواند به گونه ای كه اگر کسی در آن نماز نخوانده باشد واقف می تواند از وقف خود برگردد. و مطلب سوم كفايت وقف معاطاتی است كه صاحب عروه در این مسأله به آن تصریح کرده است.

## جلسه ۱۱۱ (۹۹/۰۳/۱۱)

### احكام مسجد

#### مسأله ۱۱

الأحوط إجراء صيغة الوقف بقصد القرية في صيرورته مسجداً بأن يقول وقفته قرية إلى الله تعالى لكن الأقوى كفاية البناء بقصد كونه مسجداً مع صلاة شخص واحد فيه بإذن الباني فيجری عليه حينئذ حكم المسجدية و إن لم تجر الصيغة

### بررسی اعتبار قصد قربت، قبض و صیغه در وقف

بحث راجع به اعتبار قصد قربت در وقف مسجد بود؛ كه اعتبار قصد قربت در وقف مسجد بلکه در مطلق وقف به مشهور نسبت داده شده است؛ لكن صاحب عروه در تكملة العروة فرمود: دلیلی بر اعتبار قصد قربت در صحت وقف نداریم. و همین طور بحث در این بود كه آیا وقف معاطاتی مسجد صحیح است یا خیر؟ صاحب عروه در تكملة العروة در مسأله ۱۱ در بحث از مكانی هایی كه نماز در آن فضیلت دارد فرمودند وقف معاطاتی صحیح است كه این هم نظری بر خلاف مشهور بود.

و بحث سوم راجع به این بود که آیا در وقف مسجد، قبض توسط مؤمنین ولو به این که یک فردی در آن مسجد نماز بخواند، لازم است - که ظاهر مشهور این است - یا لازم نیست و همین که شخصی مکانی را وقف مسجد کند وقف مذکور، صحیح و لازم است هر چند هیچ کس در آن نماز نخواند.

### وجه عدم اعتبار

به نظر ما اگر صحیح صفار «كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع فِي الْوُقُوفِ وَمَا رَوَى فِيهَا عَنْ آبَائِهِ ع فَوَقَّعَ الْوُقُوفُ تَكُونُ عَلَى حَسَبِ مَا يُوقِفُهَا أَهْلُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»<sup>۱</sup> بر نفوذ وقف دلالت کند و اطلاقی داشته باشد که بیان کند اصل در وقف این است که صحیح و لازم است، در این صورت با اطلاق صحیح صفار هم می توانیم لزوم قصد قربت در وقف را نفی کنیم و هم وقف معاطاتی را تصحیح کنیم و هم بگوییم قبض، معتبر نیست.

### وجه اعتبار

اما اگر در ظهور صحیح صفار در امضای وقوف تشکیک کنیم و بگوییم شاید مفاد صحیح این باشد که تغییر وقف بعد از تحقق آن، جایز نیست، مقتضای أصالة الفساد و استصحاب عدم ترتب اثر این است که در فرض شک در شرائط وقف مثل شک در شرائط سایر عقود و ایقاعات، احتیاط کنیم و اصلی نداریم که شرطیت شرط مشکوک را نفی کند؛ زیرا اگر شرط مشکوک مختل شود استصحاب بیان می کند که اثر، بر این عقد یا ایقاع مترتب نیست.

### نظر استاد

به نظر ما ظهور «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» در امضاء وقف قابل اشکال نیست و این روایت به بعد از فراغ از صحت وقف، اختصاص ندارد؛ زیرا محمد بن حسن صفار به امام حسن عسکری علیه السلام راجع به وقف نامه نوشته «كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع فِي الْوُقُوفِ وَمَا رَوَى فِيهَا عَنْ آبَائِهِ ع فَوَقَّعَ الْوُقُوفُ تَكُونُ عَلَى حَسَبِ مَا يُوقِفُهَا أَهْلُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى»<sup>۲</sup> و این حدیث اصلاً مسبوق به سؤال نیست و به نحو قضیه حقیقیه فرموده است «وقف ها بر حسب آنچه واقفین وقف کنند خواهد بود» که ظاهرش این است که وقف ها نافذ اند و هر چیزی که عرفاً وقف بر آن صدق کند نافذ است. و با این اطلاق، اعتبار قصد قربت، اعتبار صیغه و اعتبار قبض را می توانیم نفی کنیم.

۱ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۲۳۷.

۲ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۴، ص ۲۳۷.

البته ممکن است برای نفی اعتبار قصد قربت در برخی از وقف ها به سیره تمسک کنیم؛ مثل وقف بر اولاد یا وقف بر امور عام المنفعة، پل سازی و خانه هایی که بین راهها برای مسافریین احداث می کردند که چه بسا خدمت به مردم بود ولی قصد قربت و لله بودن در آن وجود نداشت در حالی که ارتکاز عقلاء و متشرعه این وقف ها را صحیح می دانند.

### تفصیل در اعتبار صیغه در وقف (بین وقف مکان و منزل)

راجع به بحث وقف مسجد به نحو معاطات، مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی تفصیل داده اند؛ امام هم در تحریر الوسيلة جلد ۲ صفحه ۴۳ تفصیل ایشان را پذیرفته و فرموده اند: گاهی کسی مکانی را به قصد مسجد بودن بناء می کند که همین بناء به قصد مسجد بودن موجب مسجد شدن مکان می شود هر چند صیغه وقف اجراء نشود؛ اما گاهی منزلی دارد و می خواهد آن را مسجد قرار دهد، در این صورت وقف معاطاتی این مکان برای مسجد، با اشکال مواجه است و احتیاط واجب این است که انشای صیغه وقف صورت بگیرد.

### مناقشه در تفصیل

اما به نظر می رسد که این دو فرض تفاوتی ندارد؛ بالأخره اگر عملاً یک مبرزی باشد که این آقا، این منزل را وقف مسجد کرد هر چند هیچ لفظی نگوید، اطلاق دلیل شامل آن می شود؛ اگر اطلاقی در دلیل وقف نداشته باشیم که در این صورت حتی بنای یک مکانی به قصد مسجد بودن هم بدون اجرای صیغه وقف مشکل می شد؛ ولی وقتی اطلاق «الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها» وجود دارد در مورد کسی هم که منزل ساخته شده اش را می خواهد وقف مسجد کند همین اطلاق محکم است و اگر یک مبرز عرفی با فعلش از او صادر شود که عرف بگوید او این مکان را مسجد قرار داد، همین مقدار کافی است. بله، اگر دلیل ما بر کفایت وقف معاطاتی مسجد، سیره رایج بین مسلمین بود که جایی را به عنوان مسجد می ساختند و مسجد می شد و لو اجراء صیغه وقف نکنند؛ قدرمتیقن از این سیره این است که یک مکانی را به قصد مسجدیت بناء کنند نه این که مکانی را که سابقاً ساخته شده بخواهند مسجد قرار دهند؛ لکن دلیل ما اطلاق «الوقوف تکنون علی حسب ما یوقفها أهلها» می باشد که اقتضاء می کند وقف معاطاتی مسجد مطلقاً کفایت کند؛ البته باید مبرز عرفی وقف از این شخص واقف صادر شود و لفظ، خصوصیت ندارد؛ یعنی همان طور که تکلم خصوصیت ندارد و اگر بنویسد و امضاء کند کافی است اگر یک رفتاری کند که ظهور عرفی آن در این است که برای منزلش انشای وقف کرده است این هم کافی خواهد بود.

## مسئله ۱۲

الظاهر أنه يجوز أن يجعل الأرض فقط مسجداً دون البناء و السطح و كذا يجوز أن يجعل السطح فقط مسجداً أو يجعل بعض الغرفات أو القباب أو نحو ذلك خارجاً فالحكم تابع لجعل الوقت و الباني في التعميم و التخصيص كما أنه كذلك بالنسبة إلى عموم المسلمين أو طائفة دون أخرى على الأقوى صاحب عروه در این مسئله دو مطلب را بیان می کنند؛

### امکان تفکیک بین وقف زمین و بناء

مطلب اول این که: وقف یک مکان برای مسجد، به لحاظ آن مکان می تواند مطلق باشد و زمین را بما له من البناء وقف مسجد کند که در این صورت هر بنایی در این زمین بناء بشود جزء مسجد است؛ و می تواند یک اتاق را مسجد قرار بدهد؛ و اگر بخواهیم به لحاظ مجتمع های مسکونی امروزی مطلب را بیان کنیم حتی می تواند یک طبقه را مسجد قرار دهد. و می تواند بخشی از مکان را استثناء کرده و بگوید این بخش، خارج از مسجد است.

به نظر ما الآن کسانی که زمینی را وقف مسجد می کنند از اول انصراف دارد به وقف متعارف امروز برای مسجد که بخشی از آن مکان، دست شویی بشود زیرا متعارف این است که داخل این مکان، سرویس بهداشتی برای نماز گزاران در مسجد، احداث می کنند و سرویس بهداشتی عرفاً جزء مسجد نیست و تنجیس مسجد جایز نیست و لذا ساخت سرویس بهداشتی در مسجد مشکلی ایجاد نمی کند؛ بله، آن مسجد های قدیم که ظاهرش این است که کل زمین، وقف مسجد است دیگر نمی شود در تجدید بناء، داخل مسجد سرویس بهداشتی احداث کنند زیرا مستلزم تنجیس مسجد است. این مطلب، مطلب صحیحی است و ما هیچ اشکالی به صاحب عروه نداریم.

### اختصاص مسجد به طائفه خاص

مطلب دومی این است که: صاحب عروه فرموده است می شود در وقف مسجد برای برخی از مردم امتیاز قائل شد و بگوییم این مکان را وقف کردیم برای طائفه ای از مسلمین مسجد باشد حال یا به لحاظ ملیتشان یا به لحاظ دینشان؛ مثل این که یک سنی مسجدی را برای اهل سنت وقف کند یا یک شیعه مسجد را برای شیعه وقف کند یا یک ایرانی مسجدی را برای خصوص ایرانی ها وقف کند.

## مناقشه

در اینجا بسیاری از بزرگان به صاحب عروه اشکال کرده اند و خلاصه اشکال این است که قصد وقف مسجد ندارد و قصد وقف مصلی دارد در این صورت می تواند بگوید وقف برای مصلای طائفه ای از مسلمین باشد؛ اما این وقف، وقف برای مسجدیت نیست و قوام وقف مسجد به انشاء به عنوان مسجدیت است و وقف مسجد، وقف تحریری است یعنی ملک هیچ کس نیست و از ملک همه رها می شود «أن المساجد لله» مسجد مال خداست و لذا چیزی که مسجد بشود اختصاص به طائفه ای از مسلمین دون طائفه آخری نخواهد داشت.

لذا می بینیم مرحوم بروجردی در تعلیقه عروه راجع به این فرمایش صاحب عروه که فرمود: «كما انه كذلك بالنسبة الى عموم المسلمين أو طائفة دون أخرى على الاقوى»: وقف مسجد برای طائفه ای از مسلمین دون طائفه آخری علی الاقوی جایز است، ذیل آن فرموده است: «لا يخلو من اشكال».

امام قدس سره هم فرموده اند: «فی صیورورة ما جعله لطائفة من المسلمين دون أخرى مسجدا يترتب عليه الاحكام المعهود من حرمة التنجيس و صحة الاعتكاف فيه اشكال نعم لاشكال في صحة الوقف كذلك و صیورورته مختصا بمن اختص من الطوائف لمطلق العبادة او لعبادة خاصة».

مرحوم آقای خوئی هم فرموده اند: «فيه منع نعم يجوز جعل مكان معبدا لطائفة خاصة لكنه لايجرى عليه احكام المسجد» مرحوم خوئی در توضیح در موسوعه جلد ۱۳ صفحه ۲۱۳ فرموده اند که وقف مسجد با بقیه وقف ها تفاوت دارد: «وقف المسجد عبارة عن تحرير الارض لله و ازالة الملكية من اصلها فاذا اوقفها فقد حررها و ازال علاقة الملكية و ارجعها الى مالکها الاصلی و جعلها بيتا من بيوت الله و اصبح هو اجنبيا عنها فيکف يسوغ له التخصيص بطائفة دون أخرى مع ان الجميع بالنسبة اليه سبحانه على حد سواء و کلهم خلقه و عبیده فالتخصيص المزبور من غير مخصص ظاهر فانه صادر من غير اهله و فی غير محله»

این کلام مرحوم خوئی، به نظر فرمایش متینی می آید؛ در ارتکاز متشرعه، مسجد مال خداست و از ملکیت افراد تحریر می شود و تعابیر مسجد این محله، مسجد اهل این شهر، مسجد اهل این مذهب و أمثال آن در ارتکاز متشرعه با مسجد بودن سازگار نیست. لذا نمی شود بگوییم چه اشکالی دارد «الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها» و این هم یک نوع مسجد است و برای خصوص اهل این محل یا خصوص طلاب یا خصوص دانشجویان مسجد است و این هم یک نوع وقف است؛ نخیر، ارتکاز متشرعه این است که مسجد، مکانی است که همه در آن می توانند عبادت کنند و اختصاص به طائفه ای دون طائفه

آخری ندارد. لذا انصافاً این فرمایش صاحب عروه مشکل است زیرا ممنوع است و نمی شود مسجد را مختص به طائفه از مسلمین دون طائفه دیگر کرد.

بله اگر وقف کنند برای مصلای طلاب، مصلای دانشجویان، مصلای اهل این محل و امثال آن، در این صورت اشکال ندارد اما این دیگر وقف مسجد نیست؛ ممکن است مکانی را که وقف مصلی می کنند به قول مطلق مسجد باشد، ما اصرار نداریم بگوییم در وقف مسجد عنوان مسجدیت دخیل است و همان طور که آقای زنجانی هم فرموده اند اگر بگویند این مکان را وقف کردیم مصلی باشد بعید نیست بگوییم این مکان مسجد می شود و ما چیزی به نام مصلی در مقابل مسجد نداریم و مسجد همان مصلی است ولی مصلای مطلق، مسجد است نه مصلای طائفه خاصه و مصلای طائفه خاصه مسجد نیست و احکام مسجد مثل حرمت تنجیس یا وجوب تطهیر و جوزا اعتکاف و مانند آن را هم ندارد.

### مسئله ۱۳

يستحب تعمير المسجد إذا أشرف على الخراب و إذا لم ينفع يجوز تخريبه و تجديد بنائه بل الأقوى جواز تخريبه مع استحکامه لإرادة توسيعه من جهة حاجة الناس

### حکم تخریب مسجد برای تعمیر یا انتفاع

صاحب عروه فرموده است: اگر مسجدی مشرف به خرابی باشد می شود آن را تجدید بناء کنند؛ و نیز اگر مشرف بر خراب نباشد ولی با وضع موجودش، مؤمنین از آن منتفع نمی شوند، می شود آن را تخریب کرد و بنای جدیدی در آن ساخت. این مطلب صحیح است زیرا مسجد برای عبادت است و اگر نشود به طور متعارف در آن عبادت کرد، طبعاً هدم آن مسجد و بناء جدید در آن جایز است برای این که به غایت و هدف در مسجد برسند.

### حکم تخریب مسجد برای توسعه کمی یا کیفی

فرض دیگر این است که الآن مسجد قابل انتفاع و مستحکم است و فقط می خواهند مسجد را کمّاً یا کیفاً برای بهره مندی بیشتر مردم توسعه بدهند که صاحب عروه این را هم جایز دانسته است.

### دلیل جواز تخریب

مرحوم خویی فرموده اند این مطلب با دو بیان صحیح است؛

بیان اول این است که: مسجد ملک کسی نیست تا نیاز باشد برای هدم آن و بنای جدید در آن از مالک او اذن بگیریم؛ بلکه مال خداست و لذا مانعی نیست مسجد را تخریب کرده و بنای جدیدی که مطابق با مصلحت است در آن احداث کنیم.

بیان دوم این است که: نص خاص وجود دارد: صحیحہ عبد اللہ بن سنان چنین دارد: «عَلَى بْنِ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَبِي نَصْرٍ وَعَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص بَنَى مَسْجِدَهُ بِالسَّمِيطِ ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَثُرُوا فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَرِيدَ فِيهِ فَقَالَ نَعَمْ فَأَمَرَ بِهِ فَرِيدَ فِيهِ وَ بَنَاهُ بِالسَّعِيدَةِ ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَثُرُوا فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَرِيدَ فِيهِ فَقَالَ نَعَمْ فَأَمَرَ بِهِ فَرِيدَ فِيهِ وَ بَنَى جِدَارَهُ بِالْأُنْتَى وَ الذَّكْرَ ثُمَّ اشْتَدَّ عَلَيْهِمُ الْحَرُّ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَظُلِّلَ فَقَالَ نَعَمْ فَأَمَرَ بِهِ فَأَقِيمَتْ فِيهِ سَوَارٍ مِنْ جُدُوعِ النَّخْلِ ثُمَّ طُرِحَتْ عَلَيْهِ الْعَوَارِضُ وَ الْخَصَفُ وَ الْإِذْخِرُ فَعَاشُوا فِيهِ حَتَّى أَصَابَتْهُمْ الْأَمْطَارُ فَجَعَلَ الْمَسْجِدُ يَكْفُ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَطِينٍ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا عَرِيشٌ كَعَرِيشِ مُوسَى ع فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ كَانَ جِدَارُهُ قَبْلَ أَنْ يُظْلَلَ قَامَةً فَكَانَ إِذَا كَانَ الْفَيْءُ ذِرَاعًا وَ هُوَ قَدَرُ مَرْبُضٍ عَنَزِ صَلَّى الظُّهْرَ وَ إِذَا كَانَ ضِعْفُ ذَلِكَ صَلَّى الْعَصْرَ وَ قَالَ السَّمِيطُ لِبْنَةٍ وَ السَّعِيدَةُ لِبْنَةٍ وَ النَّصْفُ وَ الذَّكْرُ وَ الْأُنْتَى لِبْنَتَانِ مُخَالَفَتَانِ»<sup>۱</sup>

طبق این صحیحہ، حضرت بنای قبلی مسجد را تغییر داده و به خاطر مصلحت مسلمین توسعه دادند.

## مناقشه در دلیل جواز تخریب

این فرمایش مرحوم خویی قدس سره اولاً به خصوص مسجد اختصاص دارد و این بیان مرحوم خویی شامل حسینیه و مانند آن نمی شود؛ مثلاً اگر پلی برای مردم وقف شده بود و مصلحت این باشد که این پل را خراب کنند و یک پل جدید محکم تر بسازند، آیا این کار جایز است؟ ظاهر این است که جواز تخریب وقف و احداث بنای جدید بر اساس مصلحت سنجی متولی، اختصاصی به مسجد نداشته باشد؛ ولی این دو دلیلی که مرحوم خویی بیان کردند شامل آن نمی شود.

اشکال دیگر در این استدلال مرحوم خویی که فرمودند: «مسجد ملک هیچ کس نیست پس تصرف در آن نیاز به استیذان از احدی ندارد» این است که بالاخره این مسجد اگر ملک اعتباری خداست، باید شما اثبات کنید خدا در این نوع تصرف، اذن داده است؛ و اگر می گوئید ملک اعتباری خدا هم نیست، اصلاً تحریر مطلق است، باز تصرف در وقف طبق صحیحہ صفار باید در جهت وقف باشد «الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» و واضح است که تخریب مسجد جزء جهت موقوفه مسجد نیست.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۵.

و اشکال استدلال به صحیحہ عبدالله بن سنان این است که روشن نیست حضرت آن مسجد قبلی را تخریب کردند؛ توسعه دادن همیشه به معنای بنای قبلی نیست چون بنای قبلی نبود یک دیواری بود کشیده بودند و ابتداء سقف هم نداشت؛ علاوه بر این که آنچه پیغمبر کرده اند آیا دلیل می شود که بر همه جایز باشد؟! شاید بر پیغمبر این کار به خاطر کثرت مسلمین جایز بود و شاید اصلاً یک ضرورت عرفیه هم بوده است. دلیل نمی شود که هر متولی هر مسجدی را اگر مصلحت ببیند بتواند خراب کند و تجدید بناء کند؛ ما خصوصیات فعل پیامبر را نمی دانیم؛ شاید کثرت عدد مسلمین منشأ ضرورت در توسعه مسجد شده بود ولو مستلزم تخریب بخشی از آن بوده است. و لذا این استدلال های مرحوم خویی اشکال دارد.

## جلسه ۱۱۲ (۹۹/۰۳/۱۲)

### احکام مسجد

بحث راجع به این بود که آیا تخریب مسجد و تجدید بناء بدون ضرورت و صرفاً به جهت مصلحت در تجدید بناء یا توسعه جایز است؟ صاحب عروه فرمودند: «الأقوی جواز تخریبه مع استحکامه لإرادة توسیعه من جهة حاجة الناس»

### دلیل مرحوم خویی بر جواز تخریب مسجد برای توسعه

مرحوم خویی دو استدلال برای این مطلب بیان کردند:

دلیل اول این بود که: مسجد ملک هیچ شخصی نیست و وقف مسجد وقف تحریری است و از ملکیت افراد آزاد می شود و در ملک هیچ کس وارد نمی شود و لذا تصرف در آن نیاز به استیذان از شخصی ندارد؛ اتفاقاً مرحوم خویی به همین نکته که وقف مسجد، وقف تحریری است استدلال می کنند که اگر کسی بدون مصلحت مسجد را تخریب کند ضامن نیست زیرا مال کسی را اتلاف نکرده است.

دلیل دوم ایشان صحیحہ عبدالله بن سنان بود؛ مبنی بر این که پیامبر صلی الله علیه و آله مسجد النبی را توسعه داد.

### مناقشه

عرض کردیم:

دلیل اول ایشان تمام نیست: زیرا ممکن است بگوییم هدم وقف، نه به خاطر تصرف در مال غیر، بلکه به خاطر این که مخالف عموم «الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها» است اشکال دارد و این اتلاف، داخل در تصرف در وقف بر اساس جهت وقف نیست و این مکان، وقف نشده بود که آن را تخریب کنند؛ علاوه بر این که بعید است که ایشان حکم جواز هدم وقف و تجدید



آن را مختص به مسجد بدانند؛ حال اگر مصلحت بود که حسینیه ای تجدید بناء پیدا کند یا توسعه پیدا کند و ایشان در حسینیه صریحاً بیان کرده اند وقف تحریری نیست بلکه ملک جهت حسینیه است که عزاداری اباعبدالله علیه السلام باشد.

دلیل دوم ایشان نیز تمام نیست؛ زیرا حکایت فعل پیامبر صلی الله علیه و آله اطلاق ندارد و شاید پیامبر احساس ضرورت کرده اند به این خاطر که مسلمین زیاد شده بودند و ضرورت در توسعه مسجد بود؛ علاوه بر این که روشن نیست که پیامبر، بنای قبلی را هدم کرد و بنای جدیدی ساخت و شاید در کنار بنای قبلی، بنای جدید ساخت و آن را توسعه داد؛ زیرا مسجد النبی جز یک دیوار کوتاهی در اطراف نبود و اگر هم پیغمبر بخشی از این دیوار را تخریب کرده اند شاید ناشی از ضرورت بوده است نه این که هر شخصی بتواند طبق مصلحت، مسجد را تخریب کند؛ حال یا به خاطر این که بنای جدید با استحکام بیشتر ساخته شود یا به این خاطر که در مسجد توسعه بدهد.

### دلیل استاد بر جواز تخریب برای توسعه

به نظر ما وجه جواز تجدید بناء چه در مسجد و چه در سایر موقوفات این است که؛ تجدید بناء، تصرفی بر خلاف جهت وقف نیست؛ اگر این وقف، متولی دارد متولی این کار را انجام می دهد و اگر متولی ندارد -مثل این که می گویند مسجد متولی بردار نیست- مؤمنین می توانند این کار را انجام دهند و دلیلی بر منع این ها از این کار نداریم زیرا این تصرف، تصرفی بر خلاف جهت وقف نیست که مثلاً بخواهند مسجد را به ورزشگاه تبدیل کنند و دلیل «الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها» ظهوری در منع از هدم بنای وقف و تجدید آن به نحوی که عرفاً مانع از انتفاع آن در جهت موقوفه نباشد، نیست. و بعید نیست بگوییم مقداری از این جواز تجدید بناء بر اساس سیره متشرعه نیز ثابت است. و لذا ما جواز تجدید بناء را بعید نمی دانیم در صورتی که متولی وقف یا کسانی که متولی امور مسجد هستند مصلحت بدانند که بنای جدیدی ایجاد کنند یا به خاطر این که کیفیت بنای قبلی دیگر مناسب نیست یا برای توسعه در این مسجد و مانند آن.

### فصل ۱۵ فی بعض احکام المسجد

الأول یحرم زخرفته أى تزیینه بالذهب بل الأحوط ترک نقشه بالصور

### حرمت تزیین مسجد با طلا

صاحب عروه می فرماید: تزیین مسجد با طلا حرام است بلکه احتیاط واجب این است که با صور گوناگون، مسجد را تزیین نکنند.

أما راجع به مطلب أول که ایشان فرمود: «یحرم زخرفته ای تزئین بالذهب» گفته شده است که این مطلب موافق با فتوای مشهور است - همان طور که ظاهر جواهر این است - البته گفته می شود شهرت معتدّ بهی در مسأله نیست و لذا در دروس تحریم تزئین مسجد به ذهب را به «قیل» نسبت داده است؛ حال بر فرض حرمت تزئین مسجد به ذهب مشهور هم باشد، ما دلیلی بر این قول پیدا نکردیم؛

## دلیل اول (اسراف بودن)

ممکن است کسی بگوید تزئین مسجد با طلا اسراف و حرام است.

### مناقشه

جواب این است که اسراف، مصرف کردن مال در چیزی است که زائد بر مصرف عقلایی باشد؛ اما اگر مصرف، زائد بر مصرف عقلایی نباشد اسراف نخواهد بود. اگر این کار، مصداق تعظیم شعائر باشد عرفاً اسراف نخواهد بود مانند تزئین مشاهد مشرفه به طلا.

## دلیل دوم (بدعت)

ممکن است کسی بگوید: دلیل بر حرمت تزئین مسجد با طلا این است که بدعت است زیرا در زمان پیامبر صلی الله علیه و آله این کار معهود نبوده است و لذا بدعت می شود و هر بدعتی حرام است «کل بدعة ضلالة».

### مناقشه مرحوم خویی

مرحوم خویی در جواب از این وجه فرموده اند: قوام بدعت به این است که ما چیزی که در شرع نیست را به شارع اسناد دهیم؛ اما اگر کاری را انجام دهیم و مطلوبیت آن را به شارع اسناد ندهیم دیگر بدعت نخواهد بود. وگرنه اگر هر چیز جدیدی بدعت باشد دیگر اختصاصی به تزئین مسجد به ذهب ندارد بلکه لامپ کشی مساجد نیز بدعت خواهد بود!!!! و کسی به این مطلب قائل است؟! پس ایشان معتقد است که تزئین مسجد به ذهب اشکال ندارد.

## جواب از مناقشه

به نظر ما: این فرمایش مرحوم خویی قانع کننده نیست؛ بلکه اگر ما یک کاری کنیم که صبغه دینی نداشته باشد بدعت نیست و آن زمان بر فیل سوار نمی شدند و بعدها سوار بر فیل شدند و آن زمان بر ماشین سوار نمی شدند الا آن بر ماشین سوار می

شوند؛ اما هیچ کس به عنوان یک امر دینی به آن نگاه نمی کند؛ اما اگر در شؤون دینی کاری کنیم که صبغهی دینی دارد ولو بگوییم قصدمان این نیست که این کار را به خدا نسبت دهیم با این بیان مرحوم خویی واضح نمی شود که این کار بدعت نیست. در چراغانی کردن مساجد کسی به آن صبغهی دینی نمی دهد؛ اما اگر یک کاری کنیم که صبغهی دینی پیدا کند فرق می کند؛ و لذا برخی از علماء معتقد اند که در صدق بدعت، قصد این که ما چیزی را که شارع بیان نکرده است به شارع نسبت بدهیم، لازم نیست؛ بلکه اگر کاری کنیم که مربوط به شؤون دینی است مثل این که خانقاه بسازیم و در آن حلقه ذکر تشکیل دهیم و کسی هم نمی گوید که خدا صریحاً گفته است خانقاه بسازید و حلقه ذکر تشکیل دهید، ولی این روش، روشی است که به عنوان روش دینی مطرح می شود و در شرع نبوده است و این، بدعت می شود. این، یک شبهه ای است که برخی از علما به آن ملتزم اند.

### مناقشه استاد

البته ما در مورد تزئین مسجد به ذهب، ممکن است بگوییم کسی این را به عنوان یک شأن دینی انجام نمی دهد شبیه این که دیوارهای مسجد را سنگ می کنند و کسی آن را به عنوان شأن دینی انجام نمی دهد؛ تزئین به طلا هم به همین شکل است؛ اما در سایر کارهایی که جنبه دینی پیدا می کند باید این بحث را دنبال کنیم که آیا واقعاً لازم است که شخص، قصد اسناد به شارع کند تا بدعت شود یا اگر قصد اسناد به شارع نکند ولی عرف، انتزاع کند که دارد آن را جزء شؤون دینی قرار می دهد، بدعت می شود که این بحث، بحث مهمی است و باید در جای خود مطرح شود.

### حکم نقاشی مسجد

اما راجع به مطلب دوم صاحب عروه که فرمود: «بل الأحوط ترک نقشه بالصور» احتیاط واجب این است که مسجد را با تصویرها منقوش نکنیم. باید ببینیم مراد ایشان تصویر موجودات زنده است یا مراد ایشان تصویر سایر اشیاء غیر موجودات زنده مثل گل و مانند آن است.

### ۱- حکم تصویر غیر موجودات زنده

اگر مراد ایشان «تصویر سایر اشیاء غیر موجودات زنده» باشد، دلیلی بر حرمت آن نداریم؛ بله، کافی روایتی را با سندی که مشتمل بر جمعی از مجاهیل است از عمرو بن جمیع نقل می کند: **الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَلَوِيُّ عَنْ سَهْلِ بْنِ جُمُهورٍ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ**

بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعَرَنِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ الْمُصَوَّرَةِ فَقَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَلَكِنْ لَا يَضُرُّكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَلَوْ قَدْ قَامَ الْعَدْلُ رَأَيْتُمْ كَيْفَ يَصْنَعُ فِي ذَلِكَ<sup>۱</sup>.

ظاهر روایت این است که حضرت می فرماید من خوشم نمی آید که مساجد را مصور کنند؛ ولی این مطلب، منشأ احتیاط نمی شود زیرا کراهت، ظهور در حرمت ندارد؛ مخصوصاً این که بعدش فرمود «لایضر ذلك اليوم» که قرینه بر این است که کراهت در روایت به معنای حرمت نیست.

پس این روایت هم ضعف سند و هم ضعف دلالت دارد و در مقابلش روایتی است که در قرب الاسناد از علی بن جعفر نقل می کند که از امام کاظم سؤال می کند: «وَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْجِدِ يُنْقَشُ فِي قِبْلَتِهِ بِجِصٍّ أَوْ أَصْبَاحٍ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ<sup>۲</sup>» مسجدی را یا با گچ یا با رنگ به نقش های منقوش می کنند؟ حضرت فرمود اشکال ندارد. البته سند این روایت هم مشتمل بر عبدالله بن الحسن است که به نظر ما وثاقتش ثابت نیست؛ لکن به هر حال این روایت، در مقابل روایت قبلی است. و لذا دلیلی بر تحریم نقش مساجد به مطلق صور نداریم.

## ۲- حکم تصویر موجودات زنده

اما در خصوص صور موجودات زنده، مشمول یک بحث کلی می شود که آیا تصویر موجودات زنده ولو در غیر مسجد، جایز است یا نه؟ مشهور می گویند اگر به شکل مجسمه باشد جایز نیست و اگر به شکل مجسمه نباشد و برآمدگی مختصر باشد یا اصلاً رنگ باشد اشکال ندارد. مبنای مرحوم خوئی این است که اطلاق أدله می گوید حتی نقاشی موجودات زنده حرام است که ما در بحث خودش بیان کردیم که این فرمایش مرحوم خوئی تمام نیست و از روایات بیش از حرمت «تمثال» استفاده نمی شود و «تمثال» چیزی است که نمونه موجود زنده و ذوات الارواح است و عکس، تمثال نیست؛ تماثیل یعنی نمونه ها و ظاهر «تماثیل ذوات الارواح» این است که نمونه ذوات ارواح اند و دارای ابعاد اند؛ این، عرفاً نمونه ای آن است و صرفاً عکس آن ها نمونه آن محسوب نمی شود و مصداق تمثال نیست و حداقل شک ایجاد می شود که برائت از حرمت آن جاری می کنیم.

## حکم بیع مسجد و لوازم آن

بحث دیگر که در اینجا مطرح می شود این است که صاحب عروه فرموده است:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۶۹.

۲ قرب الإسناد (ط - الحدیثة)، ص: ۲۹۰

الثانی: لا يجوز بيعه و لا بيع آلاته و إن صار خراباً و لم يبق آثار مسجديته و لا إدخاله في الملك و لا في الطريق فلا يخرج عن المسجدية أبداً و يبقى الأحكام من حرمة تنجيسه و وجوب احترامه و تصرف آلاته في تعميره و إن لم يكن معمراً تصرف في مسجد آخر و إن لم يمكن الانتفاع بها أصلاً يجوز بيعها و صرف القيمة في تعميره أو تعمير مسجد آخر.

یکی از احکام مسجد این است که بیع مسجد یا بیع وسایلی که در مسجد به کار رفته است جایز نیست ولو مسجد، مخروبه شود.

در مورد این که مادامی که مسجد عرفاً باقی است نمی شود آن را و اجزای آن را فروخت، شکی نیست؛ اما اگر مسجدی را تخریب کنند آیا حتماً باید اجزای آن را در احداث بنای جدید به کار ببرند اگر می شود؟ ظاهر عبارت عروه که فرمود «و تصرف آلاته فی تعميره» چنین است و لکن به نظر ما این حکم، واضح نیست؛ بله، این که نمی شود این ها را فروخت صحیح است و وقتی مسجدی را تخریب کرده اند که تجدید بناء کنند و مثلاً درب های کهنه و تیر آهن های قدیمی دارد که وجهی ندارد این ها را بفروشند زیرا این ها مسجد اند و وقف مسجد، تحریری است و کسی ولایت بر بیع آن ندارد؛ اما این که حتماً باید در این مسجد استفاده بشود نکته اش این است که باید حتی المقدور آنچه وقف می شود در جهت وقف استفاده شود و این درب وقف شده است که جزء این مسجد شود و اگر می شود این درب را جزء این مسجد قرار داد وجهی ندارد آن را به مسجد دیگری در روستا مثلاً بدهیم. و اگر نمی شود از این درب قدیمی در این مسجد جدید استفاده کرد حق فروش ندارند ولی می توانند به یک مسجد دیگری بدهند.

### حرمت تنجیس مسجد

مطلب سومی که صاحب عروه در اینجا بحث می کند این است که فرموده است: «یحرم تنجیس و اذا تنجس يجب ازالته فوراً» تنجیس مسجد حرام است و اگر نجس شود ازاله آن، فوراً واجب است. این بحث را به صورت مفصل در کتاب الطهارة بحث کرده اند و لکن ما اجمالاً متعرض این بحث می شویم.

ادّعا شده است که حرمت تنجیس مسجد مورد تسالم اصحاب است؛ مرحوم شیخ طوسی هم در خلاف می فرماید: «و إذا ثبت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئاً من المساجد، لأنه لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجنب النجاسات»<sup>۱</sup> ابن ادریس نیز در سرائر می فرماید: «لا خلاف أيضا بين الأمة كافة إن المساجد يجب أن تنزه، و تجنب النجاسات العينيات»<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۵۱۸.

<sup>۲</sup> السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی، ج ۱، ص: ۱۶۳

اما به لحاظ أدله باید بحث شود دلیل روایی بر حرمت تنجیس مسجد یا وجوب تطهیر آن چیست؟

یکی از أدله روایتی است که علی بن جعفر از امام کاظم علیه السلام نقل می کند: **وَسَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ**

استدلال شده به این روایت که تنجیس مسجد حرام است و تقریب دلالت آن در جلسه آینده بیان خواهد شد.

## جلسه ۱۱۳ (۹۹/۰۳/۱۳)

### احکام مسجد

#### حکم تزئین مسجد با طلا

بحث در احکامی بود که صاحب عروه برای مساجد ذکر کرد؛ یکی از این احکام این بود که فرمودند تزئین مسجد به طلا، حرام است.

مرحوم خویی در حرمت تزئین مسجد با طلا اشکال کرده و فرمودند: وجهی برای حرمت آن وجود ندارد؛ نه مصداق اسراف است؛ زیرا اسراف یعنی صرف در مصرفی که زائد بر مصرف عقلایی است و چه بسا به تزئین مسجد به طلا، غرض عقلایی تعلّق بگیرد همان طور که در مشاهد مشرفه به غرض تعظیم اهل بیت علیهم السلام گنبد طلا می سازند. و ایشان در جواب از حرمت به جهت بدعت بودن تزئین مسجد به طلا فرمودند بدعت این است که قصد ورود و اسناد به شارع صورت بگیرد در حالی که در شرع نباشد. و کسی تزئین مسجد به ذهب را به شرع نسبت نمی دهد تا مصداق بدعت باشد، وگرنه چراغانی کردن مسجد نیز می بایست از مصادیق بدعت باشد چرا که در زمان شارع نبوده است.

ما عرض کردیم: این که مرحوم خویی فرموده اند «بدعت این است که شخص، قصد ورود می کند و به شرع نسبت می دهد» با یک اشکال مواجه است که جمعی از علما مثل آقای زنجانی مطرح می کنند که ممکن است چیزی به شرع نسبت داده نشود ولی وجهه، وجهه دینی باشد و از این جهت بدعت باشد؛ در مثال تزئین مسجد به چراغ و لامپ، وجهه دینی پیدا نمی کند و برای رهایی از تاریکی مسجد است؛ اما اگر فرض کنیم تزئین به طلا عرفاً وجهه و صبغه دینی پیدا کند هر چند به شارع نسبت ندهند که شارع امر به آن کرده است، عرفاً بدعت است.

۱ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۱۸۸.

و گفته می شود خیلی از بدعت ها در طول تاریخ از این قبیل بوده است؛ مثلاً تکتّف در نماز و دست بسته نماز خواندن که باب شد، آیا واقعاً این ها می گفتند خدا دستور به تکتّف داده است؟ خیر، این ها می گفتند ما ایرانی ها را دیدیم که بزرگان خودشان را به این نحو تعظیم می کنند و لذا مناسب است ما نیز در نماز این گونه خدا را تعظیم کنیم، ولی صبغهی دینی به آن می دادند یعنی جنبه تقدّس و تدین به آن می دادند که عملاً از آداب نماز شمرده می شد که این، مصداق بدعت است. یا در اذان صبح نمی گفتند جمله «الصلاة خير من النوم» را خدا یا پیغمبر دستور داده است؛ بلکه می گفتند مناسب است این جمله در اذان ذکر شود.

لذا طبق این مبنا، کار خیلی سخت می شود و بسیاری از اموری که در عرف متدینین رایج شده است و نص خاص ندارد باید مصداق بدعت شمرده شود مثل این که بعد از نماز جماعت با هم دیگر دست می دهند، یا بعد از نماز مؤمنین به سه سمت سلام می دهند و امثال آن که یک وجهی دینی پیدا کرده است با این که نص خاصی در مورد آن نیامده است و همه ی این ها باید مصداق بدعت باشد و ظاهراً آقای زنجانی این ها را مصداق بدعت می دانند.

لکن به نظر ما این مطلب وجهی ندارد؛ افرادی به یک ذکر خاص ملتزم اند و مثلاً قبل از اذان «سبحان الله و الحمد لله و لا إله الا الله و الله اكبر» و آخر اذان ممکن است بگویند «و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين» آیا عرف، این را بدعت می داند؟ قطعاً این طور نیست. یا افرادی مقید اند که در سجده آخر نماز، دعای خاصی را تکرار می کنند، این مصداق بدعت است؟! بدعت بودن خلاف فهم عرفی است.

بدعت گذار ها یا کار خود را به دین نسبت می دادند یا برای خود این مقدار اختیار تشریع قائل بودند که مثلاً «الصلاة خير من النوم» را جزء اذان کنند نه این که در کنار اذان ذکر ی بگویند مثل «الله اكبر جل جلاله و عمّ نواله»، «أشهد أن محمداً رسول الله صلوات الله عليه و على أهل بيته»؛ آیا می توان گفت که این ها چون در اذان نیامده است و جزء اذان نیست اگر گفتن این ها در اذان عادت شود بدعت است؟! بدعت بودن این موارد خلاف فهم عرفی است.

## حکم بیع مسجد و لوازم آن

حکم دیگری که صاحب عروه ذکر کرد این بود که فروش مسجد جایز نیست؛ گاهی برخی از مسجد ها در مکانی واقع می شود که دیگر هیچ کس در آن رفت و آمد نمی کند که بعضی بهترین کار را این می دانند که زمین مسجد را بفروشند و با پول آن در جای دیگری مسجد بسازند؛ طبعاً این کار جایز نیست؛ زیرا هیچ کس بر بیع مسجد ولایت ندارد زیرا ملک کسی نیست و اساساً وقتی مسجد، ملک کسی نبود «و لا بیع إلا فی ملک» چگونه می توان آن را فروخت حتّی اگر مخروبه شود.

در وقف های دیگر که ملک عنوان است مثلاً حسینیه ملک جهت عزاداری امام حسین است و اگر حسینیه دیگر قابل استفاده نباشد و به خرابی منجر شود متولّی می تواند آن را بفروشد و در جای دیگر حسینیه بسازد ولی مسجد، ملک کسی نیست و وقف آن، وقف تحریری است.

صاحب عروه فرموده است: اگر مسجد، مخروبه شود و آثار مسجدیت از بین برود از عنوان مسجدیت خارج نمی شود و حرمت تنجیس و وجوب تطهیر آن باقی است؛ نه می شود آن را جزء راه و خیابان قرار داد و نه داخل در ملک کسی کرد. به نظر ما باید تفصیل داد؛ برخی از احکام روی عنوان مسجد رفته است که ظهور در مسجد فعلی دارد مثل حرمت تنجیس و وجوب تطهیر - اگر ثابت باشد که البته ثبوت آن موافق با اجماع است - موضوعش مسجد است و اگر مسجدی را خراب کنند و جزء خیابان کنند دیگر عرفاً مسجد نیست؛ لکن احکامی که برای وقف مسجدیت بار شده است محفوظ است؛ این زمین، ولو جزء خیابان قرار داده شود موقوف برای مسجدیت است و لذا هنوز هم احکام مسجدیت را دارد از جمله این که جزء خیابان قرار داده شدن آن، حرام است مگر این که ضرورتی در بین باشد که «الضرورات تبیح المحذورات».

مطلب دیگری نیز صاحب عروه فرمود که: آلات آن مثل درب و پنجره را بعد از تخریب مسجد نمی توان فروخت و حتی الامکان یا باید در احداث بناء در همین مسجد استفاده شود یا اگر اینجا قابل استفاده نبود در مسجد دیگری استفاده شود؛ ولی اگر به هیچ وجه انتفای از آن نه در این مسجد و نه در مسجد دیگر ممکن نبود بیعش جایز است و ثمن آن را خرج تعمیر این مسجد می کنند و اگر نشد خرج تعمیر مسجد دیگری می کنند.

مرحوم خوانساری در تعلیقه عروه فرموده اند: در جواز بیع آن اشکال است حتی اگر درب و پنجره مسجد را در این مسجد و در مسجد دیگر نتوان استفاده کرد، و مجوزی برای فروش آن وجود ندارد.

این فرمایش فتّی است زیرا وقتی مسجد از ملک افراد خارج می شود و وقفش تحریری است حتی آلات مسجد نیز دلیلی بر جواز بیع ندارد؛ لکن بحث این است که اگر هیچ راهی برای استفاده از آن در مسجدها نیست چه باید کرد؟ آیا بگذارند از بین برود که محتمل نیست. لذا مطمئن می شویم در این حال، بیعش جایز است.

### حرمت تنجیس مسجد

حکم دیگری که صاحب عروه برای مسجد ذکر کرد حرمت تنجیس مسجد بود که عمده دلیل آن ارتکاز متشرعه و عدم خلاف بین فقهاء در حرمت تنجیس مسجد است؛ ولو صاحب مدارک در أدله حرمت تنجیس مسجد مناقشه کرده و مایل شده که تنجیس مسجد دلیل بر حرمت ندارد. صاحب حدائق نیز فرموده اند که دلیلی بر حرمت تنجیس مسجد نداریم؛ لکن مناقشه این



دو بزرگوار منافاتی با تسالم فقهی بر حرمت تنجیس مسجد ندارد و لذا بعید نیست از این تسالم فقهی بین قدمای اصحاب همراه با ارتکاز متشرعه کشف کنیم که حکم مسأله همین است و تنجیس مسجد حرام است.

## بررسی أدله لفظی

أما أدله لفظی که بر حرمت تنجیس مسجد ذکر شده است ظاهراً قابل مناقشه است؛

## دلیل اول (صحیحہ علی بن جعفر)

عمده دلیل صحیحہ علی بن جعفر است:

و سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ أَوْ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ<sup>۱</sup>

تقریب استدلال این است که: علی بن جعفر اصل لزوم شستن جایی که بول دابّه به آن اصابت کرده بود را مفروغ عنه گرفت و تنها سؤالش این بود که می شود قبل از شستن آنجا در آنجا نماز بخواند یا ابتدا بشوید بعد نماز بخواند: «أُيُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ» که حضرت فرمود «إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ» یعنی اگر آن مکان خشک شده باشد اشکال ندارد ابتدا نماز بخواند و بعد آن را بشوید. لذا معلوم می شود اصل لزوم غسل و تطهیر مکانی که بول دابّه بر آن اصابت کرده است و نجس شده است به حسب ارتکاز علی بن جعفر لازم بوده است.

البته بول دابّه یعنی بول حمار و فرس و بغل به نظر شیعه پاک است؛ اما ممکن است علی بن جعفر توهم نجاست بول دابّه را داشته است حال یا احتمال می داده و یا معتقد بوده است. حضرت هم به خاطر این که بول دابّه را پاک می دانستند راجع به این که بول دابّه پاک است مطلبی نفرمودند و به لحاظ مورد سؤال تقیّه کردند و حکم واقعی را بیان نکردند ولی اصل ارتکاز علی بن جعفر را تأیید کردند که اگر مکانی در مسجد نجس شود و خشک نشده باشد ابتدا باید بشویند و بعد نماز بخوانند. ممکن است گفته شود: چه فرقی بین مکان متنجس است بین این که خشک باشد یا هنوز خیس باشد و اگر وجوب تطهیر مسجد فوری است فرقی بین جفاف و عدم جفاف نیست.

جواب این است که: شاید در فرض جفاف، تطهیر مسجد واجب فوری نباشد ولی در فرض رطوبت باید ابتدا موضع متنجس تطهیر شود و بعد نماز بخوانند.

<sup>۱</sup> مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۱۸۸.

این بیان، نهایت تقریب برای استدلال به این روایت بر وجوب تطهیر مسجد است که بالالتزام حرمت تنجیس مسجد را می فهمیم.

### مناقشه

اشکالی که این استدلال دارد این است که: معلوم نیست علی بن جعفر لزوم غسل را مفروغ عنه گرفته باشد و شاید بحث تنظیف مسجد از قذارات عرفیه بوده است که امر راجح و مستحبی است. از طرف دیگر نماز خواندن و مبادرت به نماز نیز راجح است؛ لذا سؤال کرده است ابتدا نماز بخوانیم و بعد مسجد را تنظیف کنیم یا ابتدا مسجد را تنظیف کنیم و بعد نماز بخوانیم که حضرت فرمودند «اذا جفّ فلا بأس» و معلوم نیست در ذهن علی بن جعفر «لزوم تطهیر مسجدی که نجس شده است» بوده باشد و شاید در ذهن علی بن جعفر «رجحان تنظیف مسجد از قذارات عرفیه» بوده است و بول دابه هم ولو نجس نیست ولی قذارت عرفیه دارد و تا مرطوب است طبق این روایت باید ابتدا آن را بشویند و بعد نماز بخوانند. لذا از این روایت وجوب تطهیر مسجد و بالالتزام حرمت تنجیس مسجد استفاده نمی شود.

### دلیل دوم (صحیح حلی)

روایت دیگری که برای اثبات حرمت تنجیس مسجد به آن استدلال شده است صحیح حلی است:

و سَأَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيُّ - أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فِي مَسْجِدٍ يَكُونُ فِي الدَّارِ فَيَبْدُو لِأَهْلِهِ أَنْ يَتَوَسَّعُوا بِطَائِفَةٍ مِنْهُ أَوْ يَحْوِلُوهُ عَنْ مَكَانِهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ قَالَ فَقُلْتُ فَيَصْلُحُ الْمَكَانُ الَّذِي كَانَ حَشًا زَمَانًا أَنْ يَنْظَفَ وَيَتَّخَذَ مَسْجِدًا - قَالَ نَعَمْ إِذَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ مِنَ التُّرَابِ مَا يُوَارِيهِ فَإِنَّ ذَلِكَ يَنْظِفُهُ وَيُطَهِّرُهُ<sup>۱</sup>

از امام صادق علیه السلام پرسید: مکانی که قبلاً مبال و محل تخلی بوده است آیا جایز است آنجا را تمیز کنند و مسجد قرار دهند؟ حضرت فرمود بله، وقتی روی آن خاک بریزند و قذارات پوشیده شود باعث می شود آن مکان تنظیف و تطهیر شود و مسجد ساختن در آن، اشکال نداشته باشد.

مرحوم خویی فرموده اند: دلالت این روایت بر وجوب تطهیر مسجد و بالالتزام حرمت تنجیس آن تام است زیرا ظاهر روایت این است که وقتی این مکان را تطهیر کردی می توانی آن را مسجد قرار دهی. پس مسجد بودن ملازمه با لزوم تطهیر دارد.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۳۶.

**مناقشه**

مرحوم صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی جلد ۴ صفحه ۲۷۱ در این استدلال مناقشه کرده اند: اگر نکته استدلال این بود که کنیف و مبال را اگر بخواهند مسجد قرار بدهند باید تنظیف کنند یک حکم خاصی در مورد خودش است و از آن وجوب تطهیر مسجد یا حرمت تنجیس مسجد به صورت مطلق استفاده نمی شود؛ بالأخره اگر بخواهند کنیف را مسجد قرار بدهند تناسب ندارد.

اما اگر گفته شود «انّ ذلک ینظّفه و یطهّره» بیان تعلیل است به این که چون پاک شد می توان این مکان را مسجد قرار داد پس معلوم می شود طهارت با مسجدیت شرعاً ملازم اند؛ اشکالش این است که «انّ ذلک ینظّفه و یطهّره» شرعی نیست و اخفای مکان کنیف با خاک که مطهر مکان قدر نیست بلکه تنها مکان را لایق برای مسجدیت می کند و ظاهرش را تنظیف می کند نه این که تطهیر شرعی کند. و انصافاً این اشکال، اشکال واردی است.

**دلیل سوم (نبوی منقول)**

دلیل سوم برای اثبات حرمت تنجیس مسجد نبوی منقول است:

و رَوَى جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كُتُبِ الاسْتِدْلَالِ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ النَّجَاسَةَ.<sup>۱</sup>

**مناقشه**

اولاً این روایت مرسل است. ثانیاً معلوم نیست «جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ النَّجَاسَةَ» به این معنا باشد که مسجد های شما نجس نشود و شاید به این معنا است که عین نجاست را از مسجد دور کنید که این، یک مطلب مستقلى است. به هر حال عمده اشکال ضعف سند روایت است.

**دلیل چهارم (صحیحہ ابی حمزہ ثمالی)**

روایت چهارمی که به آن استدلال شده است صحیحہ ابی حمزہ ثمالی است:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثَّمَالِيِّ قَالَ: ... قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِنَّ رَجُلًا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِمَامَةِ يُقَالُ لَهُ جَوْبِرٌ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ص مُتَّجِعًا لِلْإِسْلَامِ فَأَسْلَمَ وَحَسَنَ إِسْلَامَهُ وَكَانَ رَجُلًا قَصِيرًا دَمِيمًا مُحْتَاجًا عَارِيًّا وَكَانَ مِنْ قَبَاحِ السُّودَانِ فَضَمَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ص لِحَالِ غُرْبَتِهِ وَعَرَاهُ وَكَانَ يُجْرِي عَلَيْهِ طَعَامُهُ صَاعًا مِنْ

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۲۲۹، أبواب احکام المساجد، باب ۲۴، ح ۲، ط آل البیت.

تَمَرُّ بِالصَّاعِ الْأَوَّلِ وَكَسَاهُ شِمْلَتَيْنِ وَ أَمْرُهُ أَنْ يَلْزِمَ الْمَسْجِدَ وَ يَرْقُدَ فِيهِ بِاللَّيْلِ فَمَكَثَ بِذَلِكَ مَا شَاءَ اللَّهُ حَتَّى كَثُرَ الْغُرَبَاءُ مِمَّنْ يَدْخُلُ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ أَهْلِ الْحَاجَةِ بِالْمَدِينَةِ وَ ضَاقَ بِهِمُ الْمَسْجِدُ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى نَبِيِّهِ ص أَنْ طَهَّرَ مَسْجِدَكَ وَ أَخْرَجَ مِنَ الْمَسْجِدِ مَنْ يَرْقُدُ فِيهِ بِاللَّيْلِ وَ مَرَّ بِسَدِّ أَبْوَابٍ مَنْ كَانَ لَهُ فِي مَسْجِدِكَ بَابٌ إِلَّا بَابَ عَلِيٍّ ع وَ مَسْكَنَ فَاطِمَةَ ع وَ لَا يَمُرَنَّ فِيهِ جَنْبٌ وَ لَا يَرْقُدُ فِيهِ غَرِيبٌ قَالَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِسَدِّ أَبْوَابِهِمْ إِلَّا بَابَ عَلِيٍّ ع وَ أَقَرَّ مَسْكَنَ فَاطِمَةَ ع عَلَى حَالِهِ...<sup>۱</sup>

گفته می شود که خداوند به پیامبرش فرمود مسجد خود را تطهیر کن و تطهیر مسجد پیامبر واجب بود. و در این حکم، بین مساجد تفصیل نیست و لذا معلوم می شود تطهیر مطلق مساجد از نجاست واجب است و بالالتزام فهمیده می شود که تنجیس آن حرام است.

### مناقشه

جواب از این استدلال این است که: اولاً به چه دلیل بین مسجد النبی و سایر مساجد فرق نیست؛ اگر مستند شما اجماع و تسالم اصحاب است که دلیل مستقلاً است و می توانید به آن استدلال کنید ولی حکم مذکور از این روایت استفاده نمی شود. و اگر اجماع را در نظر نگیریم به چه دلیل بین مسجد النبی و سایر مساجد احتمال فرق نمی دهیم؟! مسجد النبی و مسجد الحرام احکام خاصه ای دارد که در سایر مساجد نیست مثل حرمت عبور و مرور از مسجدین برای شخص جنب و حائض، حتی اگر در آن توقف نکند، در حالی که در سایر مساجد، عبور و مرور در حال جنابت حرام نیست. ثانیاً شاید این حکم، حکمی مختص پیامبر باشد از این باب که ولایت عامه داشته است و یک حکم شرعی انحلالی راجع به همه ی مکلفین نیست.

پس این روایاتی که به آن برای اثبات حرمت تنجیس مسجد یا وجوب تطهیر مسجد استناد شده است تمام نیست. بعضی به برخی آیات استدلال کرده اند مثل این که خدای متعال به حضرت ابراهیم فرمود: ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ بِي شَيْئًا وَ طَهَّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾<sup>۲</sup> یا آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ إِنْ خِفْتُمْ عِيلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾<sup>۳</sup> که به قرینه تفریع، فهمیده می شود که چون مشرکین نجس هستند نباید داخل مسجد الحرام بشوند.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۵، ص ۳۳۹.

۲ سوره حج، آیه ۲۶.

۳ سوره توبه، آیه ۲۸.

این استدلال ها نیز تمام نیست؛ آیه «طهر بیتی للطائفین» خطابی به حضرت ابراهیم در مورد مسجد الحرام است و نمی توان از مسجد الحرام به سایر مساجد تعدی کرد و نمی توان از حضرت ابراهیم به بقیه مردم تعدی کرد. علاوه بر این که معلوم نیست تطهیر در این آیه تطهیر شرعی باشد و شاید مراد آیه تطهیر عرفی و تنظیف باشد.

آیه «انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام» اولاً مختص به مسجد الحرام است. ثانیاً معلوم نیست «نجس» در این آیه به معنای نجاست شرعی باشد و شاید به معنای پلیدی و ناپاکی معنوی مشرکین باشد و ربطی به حرمت تنجیس مسجد ندارد.

## نتیجه بحث

و لذا به نظر ما عمده دلیل بر وجوب تطهیر مسجد از نجاست و یا حرمت تنجیس مسجد، اجماع و تسالم أصحاب است که مؤید به ارتکاز متشرعه است.

## جلسه ۱۱۴ (۹۹/۰۳/۱۷)

## احکام مسجد

### حرمت تنجیس مسجد

بحث در احکام مسجد بود؛ صاحب عروه فرمود «یحرم تنجیسه و اذا تنجس یجب ازالتها فوراً»؛ یعنی تنجیس مسجد حرام است و اگر نجس شود باید فوراً آن را پاک کرد.

### ادامه بررسی أدله لفظی

### تکمیل بحث از دلیل اول (صحیحه علی بن جعفر)

عرض کردیم عمده دلیل بر حرمت تنجیس، تسالم قطعی بین أصحاب است؛ اما مستند روایی آن یا از حیث سند و یا از حیث دلالت ضعیف است؛ مثلاً تقریب دلالت صحیحه علی بن جعفر «و سألته عن الدابة تبول فیصیب بوله المسجد أو حائطه أ یصلی فیهِ قبل أن یغسل قال إذا جف فلا بأس<sup>۱</sup>» بر لزوم تطهیر مسجد این بود که در این روایت اصل شستن مسجد که نجس شده، مفروغ عنه در سؤال فرض شده است و سؤال علی بن جعفر از این جهت بود که قبل از تطهیر مسجد، نماز خواندن در مسجد

۱ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۱۸۸.

جایز است یا نه؟ و حضرت در جواب فرمودند اگر آن مکان نجس، خشک شود نماز خواندن در آن، قبل از شستن آن مانعی ندارد.

### مناقشه در دلیل اول

در اشکال به این تقریب گفته شد: معلوم نیست مرتکز در ذهن علی بن جعفر، لزوم تطهیر مسجد از نجاست بوده باشد؛ با توجه به این که طبق مذهب شیعه، بول دابّه پاک است شاید علی بن جعفر این را می دانسته است و لکن در ارتکازش تنظیف مسجد از چیزهایی که قذارت عرفیه دارد و موجب شین و منقصت مسجد است، وجود داشته و لذا سؤال می کند آیا قبل از شستن مسجد از بول دابّه، می شود در این مسجد نماز خواند یا نه؟ و این مطلب، ربطی به تطهیر مسجد از نجاست ندارد و مربوط به تنظیف مسجد از قذارت عرفیه است و تنظیف مسجد از قذارت عرفیه در صورتی که هتک عرفی مسجد نباشد، قطعاً واجب نیست و لذا حکم روایت بر یک حکم تنزیهی و غیر لزومی حمل می شود.

### جواب از مناقشه

در بحوث فی شرح العروة الوثقی مرحوم آقای صدر با یک «اللهم الا ان یقال» خواسته اند از این اشکال جواب بدهند؛ ایشان فرموده اند بر فرض مرتکز در ذهن علی بن جعفر، لزوم تنظیف مسجد از قذارت عرفیه بوده باشد قدرمتیقّن از آن، تطهیر مسجد از نجس شرعی است زیرا ابتلای مسجد به نجاست، چیزی است که موجب شین مسجد است و قدرمتیقّن از حکم به تنظیف مسجد از هر چیزی که موجب شین مسجد است تطهیر مسجد از نجس شرعی است.

### اشکال در جواب از مناقشه

به نظر ما مطلب ایشان دو اشکال دارد؛

اشکال اول این است که: اگر کبرایی که در ذهن علی بن جعفر بود، نماز خواندن در مسجد قبل از تنظیف آن از چیزی که موجب شین است می بود، نه تطهیر جایی از مسجد که نجس شده است، این عنوان قطعاً در ارتکاز متشرعه واجب نیست؛ این که بگوییم تطهیر مسجد از نجس شرعی، قدرمتیقّن است صحیح نیست زیرا عنوان «تطهیر مسجد از نجس شرعی» عنوانی غیر از عنوان «تنظیف مسجد از هر چیزی که موجب شین آن است» می باشد و این عنوان در ارتکاز متشرعه مرادف با تطهیر مسجد از نجاست نیست بلکه دو عنوان مباین با هم اند ولو بعض مصادیق آن با هم یکی شود؛ یعنی اگر بعضی از نجس ها عرفاً موجب شین مسجد هم بشوند اما دو عنوان مستقل اند و عنوان «تنظیف المسجد عن کل ما یوجب الشین» به نظر عرفی و

در ارتکاز قطعی متشرعه تا مادامی که مستلزم هتک مسجد نباشد، واجب نیست و دیگر از روایت، لزوم تنظیف مسجد از کل ما یوجب الشین را نمی فهمیم.

اشکال دوم این است که: اگر اساساً سؤال از لزوم تطهیر مسجد یا لزوم تنظیف مسجد از هر چیزی که موجب شین است باشد، تناسب ندارد که موضوع سؤال را «نماز در مسجد قبل از شستن آن» قرار دهد؛ بلکه باید می گفت «هل یجب غسله فوراً؟» ظاهر «أیصلی فیه قبل أن یغسل» این است که شبهه سائل راجع به نماز در این مکان قبل از غسل بوده است به گونه ای که اگر نماز نمی خواند و استراحت می کرد شبهه ای نمی داشت. هر چند به قرینه «الدَّابَّةُ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ» که «اصابه بول بر حائط مسجد» را بر «اصابه بول نسبت به خود مسجد» اطلاق گیری می کردیم که ولو مکانی که در آن نماز می خواند بول به آن اصابت نکرده است و بول تنها به دیوار مسجد اصابه کرده است؛ لکن با توجه به این که سائل، سؤال را در رابطه با «جواز نماز در این مکان قبل از شسته شدن» مطرح کرده است این سؤال دچار اضطراب می شود و احتمال داده می شود که بحث راجع به این است که بول دابه به مکانی که مصلی در آن نماز می خواند رسیده است حال یا دابه مستقیم در خود مسجد بول کرده است و یا به حائط مسجد بول کرده و به مکانی که مصلی می خواهد در آن نماز بخواند اصابه یا ترشح کرده است؛ لذا در حقیقت طبق این احتمال، سؤال از طهارت و نجاست بول دابه است که چیز بعیدی نیست و در روایات دیگر هم از طهارت و نجاست بول دابه از ائمه سؤال کرده اند.

لذا به نظر ما این روایت، دلالت بر لزوم تطهیر مسجد از نجاست نمی کند و عمده دلیل بر لزوم تطهیر و حرمت تنجیس مسجد، تسالم قطعی أصحاب است.

## وجوب فوری تطهیر مسجد

مطلب دیگر این است که صاحب عروه مثل فقهای دیگر فرمودند: «اگر مسجد نجس شود واجب است فوراً تطهیر شود»

## فوریت عرفیه یا عقلیه

البته مقصود فوریت عرفیه است نه فوریت عقلیه؛ شبیه آنچه که در نماز آیات بعد از وقوع زلزله بیان می کنند که خواندن نماز آیات بعد از وقوع زلزله فوریت عرفیه لازم دارد و نباید تأخیر فاحش عرفی شود ولی فوریت عقلیه لازم نیست.

## مناقشه در دلالت امر تطهیر بر فوریت

برخی در اصل وجوب فوری تطهیر مسجد مناقشه کرده اند که امر دلالت بر فوریت ندارد؛ مثلاً روایت راجع به کسی که نمازش قضا شده است تعبیر «یقضی ما فات» را به کار برده است اما خود فقهاء فرموده اند تأخیر نماز قضا در صورتی که منجر به تهاون نشود و خوف فوتش نباشد اشکال ندارد و قضای روزه نیز چنین است. پس چرا فقهاء امر به تطهیر مسجد را دال بر فور گرفته اند؟!

## جواب از مناقشه (تفصیل در دلالت امر بر فوریت)

جواب این اشکال این است که: اگر امر ناشی از مصلحت در متعلق باشد ظهور در فوریت ندارد (مگر این که قرینه ای خاص وجود داشته باشد) زیرا ظاهر قیام مصلحت به فعل این است که به طبیعی فعل قائم است که بر آن فردی که در وقت متأخر ایجاد می شود نیز منطبق است. و اگر امر، ناشی از مفسده در ترک متعلق باشد ظهور در فوریت دارد زیرا مفسده به حسب ارتکاز عرفی انحلالی است و ظاهرش این است که تأخیر عرفی هم موجب تحقق مفسده می شود و لزوم تطهیر مسجد به این خاطر است که ابتلای مسجد به نجاست مبغوضیت دارد و لذا باید به تطهیر مسجد مبادرت کرد. صاحب عروه در ادامه فرموده است:

«یحرم تنجیس و إذا تنجس يجب إزالتها فوراً و إن كان في وقت الصلاة مع سعة نعم مع ضيقه تقدم الصلاة»

تطهیر مسجد واجب فوری است ولو وقت نماز داخل شده باشد و وقت هم موسع باشد؛ یعنی انسان حق ندارد به خاطر این که وقت فضیلت نماز فوت می شود ابتدا نماز بخواند و بعد مسجد را تطهیر کند. بلکه اگر وقت نماز ضیق باشد نماز بر تطهیر مقدم است و در واقع بین وجوب فوری تطهیر مسجد و وجوب نماز فریضه در وقت تراحم می شود و بدون اشکال نماز فریضه در وقت، اهم از وجوب تطهیر مسجد است هم به ارتکاز متشرعه و هم بر اساس روایاتی مثل «ان قبلت قبل ما سواها و ان ردّت ردّت ما سواها».

## صحت نماز با ترک تطهیر

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: «و لو صلى مع السعة أثم لكن الأقوى صحة صلاته» اگر کسی وجوب فوری تطهیر مسجد را رها کند و چه در داخل مسجد و چه در جای دیگر مشغول نماز شود به خاطر ترک مبادرت به تطهیر مسجد مستحق عقاب است ولی نمازش صحیح است.



## تقریب مرحوم خویی

مرحوم خویی در تقریب این فرمایش فرموده اند: اگر وقت نماز موسع باشد و وقت تطهیر مسجد به خاطر فوریتش، مضیق باشد و مکلف، واجب مضیق را ترک کرده و مشغول انجام واجب موسع شود واجب موسع صحیح خواهد بود؛ زیرا امر به شیء مقتضی نهی از ضد خاصش نیست. امر به تطهیر، مقتضی نهی از ضد خاصش که اشتغال به نماز است نیست و همین کافی است که این نماز صحیح باشد، چه قائل به امکان ترتّب بشویم و چه قائل نشویم؛ صاحب کفایه منکر ترتّب بوده و قائل است در جایی که بین مثلاً انقاد ابن مولی و انقاد عبد مولا تراحم باشد امر به انقاد ابن مولا به خاطر اهم بودن فعلی است و اگر این شخص ابن مولا را انقاد نمی کند، به نحو ترتّب امر به انقاد عبد مولا ندارد که «ان كنت لاتنقذ ابني فانقذ عبي» و این امر، محال است. بلکه ملاک انقاد عبد مولا فعلی است اما امر به انقاد عبد مولا فعلی نمی شود.

ایشان دو وجه برای مدعای خویش ذکر می کنند؛

یک محذور امر ترتبی این است که: در فرضی که مکلف نمی خواهد ابن مولا را انقاد کند ولی امکان آن وجود دارد، قول به این که هم انقاد ابن مولا امر دارد و هم انقاد عبد مولا امر ترتبی دارد مستلزم طلب غیر مقدور است و نظیر این است که گفته شود: «ان كنت تصعد على السطح فقم و اجلس في آن واحد» که ولو به نحو مشروط، طلب غیر مقدور است. وجه دوم برای عدم امکان ترتب این است که: لازمه ترتّب، تعدّد عقاب در فرض ترک اهم و مهم است در حالی که جمع بین این دو غیر مقدور است؛ چطور این شخص را دو عقاب کنند یکی به خاطر این که چرا امر به انقاد ابن مولا که اهم بود را عصیان کردی و دیگری به این خاطر که چرا امر به انقاد عبد مولا که مهم است (و به خاطر عصیان امر به اهم فعلی شده است) را عصیان کردی. چطور این شخص دو عقاب می شود با این که قدرت بر هر دو فعل با هم نداشت؟!

مرحوم خویی فرموده اند: بنا بر قول به امتناع ترتّب - که قول صاحب کفایه است - گفته شده که این نماز در وقت وجوب تطهیر مسجد هم امر ندارد زیرا با وجود امر به تطهیر مسجد معنا ندارد امر به نماز هم در آن وقت فعلی باشد پس باید امرش در آن زمان ترتبی باشد که «ان كنت لاتطهر المسجد فاشتغل بالصلاة» که این هم بر خلاف نظر صاحب کفایه است. و لذا طبق مسلک صاحب کفایه نماز در وقت ازاله را با امر به آن نمی توان تصحیح کرد بلکه با کشف ملاک تصحیح می شود.

مرحوم خویی فرموده اند: این مطلب به نظر ما درست نیست و بر فرض قائل به امتناع ترتّب شویم، امتناع مذکور صرفاً در جایی است که بین دو واجب مضیق، تراحم باشد مثل تراحم بین انقاد عبد مولا و ابن مولا؛ اما در ما نحن فیه، نماز واجب

موسع است و خصوص این فرد اول وقت که مزاحم با تطهیر مسجد است، امر ندارد بلکه جامع بین آن فرد و افراد دیگر که در آخر وقت هستند امر دارند. پس بین این دو واجب، یکی موسع و دیگری مضیق است و تراحمی نیست که به امر ترتبی نیاز داشته باشیم؛ امر به واجب موسع مطلق است زیرا به خصوص این نماز در وقت وجوب ازاله نجاست از مسجد، امر مضیق نداریم تا بگوییم امر مطلق غیر ممکن است و امر باید به صورت ترتبی باشد که آن را هم صاحب کفایه قبول ندارد. و اگر بناء باشد به ترتب نیاز پیدا کنیم بنای بر قول صاحب کفایه به امتناع ترتب، دیگر راه برای تصحیح نماز بسته می شود زیرا نمی توان ملاک را کشف کرد و کاشف از ملاک، خطاب امر است و این فعلی که ضد واجب اهم است امر مطلق و ترتبی ندارد و لذا معلوم نیست که وافی به ملاک باشد.

این محصل فرمایش آقای خوئی است که در جلد ۳ موسوعه صفحه ۲۶۶ این را بیان کردند.

ما منکر این فرمایش مرحوم خویی نیستیم؛ در اصول مفصل بحث کردیم که در واجب موسع و مضیق نیازی به تصویر ترتب نداریم؛ ولی مرحوم خویی در اصول خلاف این مطلب را فرمودند و صریحاً در اصول در بحث تراحم بیان کرده اند که در مورد واجب موسع و مضیق به قول به امکان ترتب نیاز داریم.

در محاضرات فی اصول الفقه جلد ۳ صفحه ۶۳ فرمودند: «الواجب المضیق لایجتمع مع الترخیص فی تطبیق الواجب الموسع علی الفرد المزاحم لذلك الواجب المضیق»: اگر یک واجب موسعی داشتیم که یک فردش مبتلا به تراحم با واجب مضیق بود مثل همین مثال ابتلاء به وجوب ازاله نجاست از مسجد در اول وقت نماز، امر فوری به تطهیر مسجد با اطلاق امر به این واجب موسع نسبت به این فرد اول وقت سازگار نیست و باید اطلاق امر واجب موسع به لحاظ آن فرد اول وقت به نحو ترتب باشد؛ یعنی ترخیص در تطبیق آن واجب موسع در فرد اول وقت که قوام اطلاق به آن است مشروط و مترتب بر عصیان واجب مضیق بشود.

البته شاید مقصود مرحوم خویی در این بحث این بوده است که: گاهی ترتب در امر به خصوص این فرد اول وقت است و این فرض مورد نزاع است و کسانی مثل صاحب کفایه آن را قبول ندارند؛ اما ترتب اگر برای ترخیص در تطبیق واجب موسع بر این فرد باشد و به عبارت دیگر اطلاق امر واجب موسع بخواهد این فرد اول وقت را شامل شود این، مشروط به عصیان واجب مضیق است و این مطلب را کسی نمی تواند منکر باشد؛ ولی ترتب در اطلاق امر و در ترخیص در تطبیق واجب موسع بر فرد اول وقت که محذوری ندارد. آن محذوری که در نظر صاحب کفایه بود ترتب در دو واجب مضیق بود که ایشان فرمودند محال است.

اگر مقصود مرحوم خویی این است، مطلب خوبی است؛ ولی با ظاهر عبارت ایشان نمی سازد زیرا تعبیر ایشان این است که «اذا كان احدهما أو كلاهما موسعا فلامجال فيه للترتب بوجه». ما هم این را قبول داریم ولی خلاف مبنای مرحوم خویی است و نظر ما هم این است که: هیچ نیازی به ترتب حتی به لحاظ اطلاق امر و ترخیص در تطبیق نیست زیرا ترخیص در تطبیق حیثی است، شارع امر به طبیعی واجب از اذان ظهر تا غروب آفتاب امر می کند و ترخیص در تطبیق بر نماز اول وقت مجعول مستقل نیست تا بگوئیم اطلاقش با وجود امر به آن واجب مضیق که تطهیر فوری مسجد است سازگار نیست. این ترخیص در تطبیق حیثی است و اطلاق خطاب امر مستبطن آن است یعنی امر به طبیعت نماز ظهر و عصر لا بشرط از نماز اول وقت یا نماز وسط وقت یا نماز آخر وقت است. این معنای ترخیص در تطبیق است. ترخیص در تطبیق یک مجعول مستقل نیست تا ما بگوئیم این ترخیص در تطبیق نماز ظهر و عصر بر نماز اول وقت که مبتلا به وجوب ازاله نجاست از مسجد است نمی تواند مطلق باشد چون مستلزم ترخیص در ترک واجب مضیق هست، پس باید ترخیص ترتبی باشد؛ نخیر، ترخیص در تطبیق مجعول مستقل نیست. و لذا اگر در اول وقت یا در وقت موسع، اثناء وقت تطهیر مسجد واجب بود ولی او مبادرت به آن نکرد و مشغول نماز شد نمازش صحیح است و هیچ نیازی هم به قول به امکان ترتب نیست.

این راجع به کسی است که قبل از شروع در نماز ملتفت شود که مسجد نجس شده که وظیفه اش تطهیر مسجد است قبل از این که نماز بخواند البته در صورتی که نماز خواندن منافات عرفیه با مبادرت به تطهیر مسجد داشته باشد.

کلام واقع می شود در مورد کسی که در اثناء نماز ملتفت به نجاست مسجد شود یا اصلاً در اثناء نماز ببیند مسجد نجس شد؛ آیا باید نمازش را قطع کرد و مشغول تطهیر مسجد شود یا نمازش را تمام کند و بعد مسجد را تطهیر کند. که صاحب عروه فرموده اند «و لو علم بالنجاسة أو تنجس فی اثناء الصلاة لایجب القطع للزالة و ان كان فی سعة الوقت بل یشکل جوازه» و این بحث را در جلسه بعد دنبال خواهیم کرد.

**جلسه ۱۱۵ (۹۹/۰۳/۱۸)**

## احکام مسجد

### حکم نجس شدن مسجد در اثنای نماز

بحث در این رابطه بود که اگر کسی در اثنای نماز ملتفت شود که مسجد نجس است آیا واجب است نماز را قطع کند و مشغول تطهیر مسجد شود یا این که واجب است نماز را اتمام کند و بعد از نماز، مشغول تطهیر مسجد شود یا مخیر بین این دو است؟

**نظر صاحب عروه**

صاحب عروه در مقام فرموده اند: «و لو علم بالنجاسة أو تنجس في أثناء الصلاة لا يجب القطع للزالة و ان كان في سعة الوقت بل يشكّل جوازه» یعنی قطع نماز واجب نیست بلکه جواز قطع نماز مشکل است.

و در بحث طهارت و نجاست در عروه الوثقی محشّی جلد ۱ صفحه ۱۷۴ فرموده اند: «إذا علمها أو التفت إليها في أثناء الصلاة فهل يجب اتمامها ثم الازالة أو ابطالها و المبادرة الى الازالة وجهان أو وجوه»؛ یعنی در اثنای نماز علم به نجاست مسجد پیدا کند یا این که در ابتدای نماز غافل بود و نجاست مسجد را فراموش کرده بود و در اثنای نماز ملتفت شد راجع به این که اتمام نماز واجب باشد یا قطع نماز واجب باشد، دو وجه وجود دارد بلکه در مسأله چند وجه وجود دارد.

تعبیر «أو وجوه» در کلام صاحب عروه ممکن است ناظر به احتمال تخیر بین اتمام نماز و بین قطع نماز و اشتغال به ازاله باشد که نظر برخی از جمله مرحوم خوئی است. احتمال هم دارد که نظر صاحب عروه به تفصیل در مسأله باشد که اگر نجاست در اثنای نماز عارض شده به مقتضای استصحاب حرمت قطع نماز، قطع این نماز حرام است ولی اگر قبل از شروع نماز حادث شده، استصحاب وجوب مبادرت و فوریت عرفیه تطهیر مسجد جاری شده و اقتضاء می کند که این نماز قطع شود. به هر حال خود صاحب عروه در آنجا فرموده است «الاقوى وجوب الاتمام»؛ نظر صحیح و قوی این است که مطلقاً واجب است این نماز را تمام کرده و بعد مشغول تطهیر مسجد شود.

**دلیل نظر صاحب عروه**

وجه فرمایش صاحب عروه در فرضی که اتمام نماز منافات با فوریت عرفیه ندارد - مثل این که در اواخر نماز باشد یا مشغول نماز صبح دو رکعتی باشد که سریع نماز را می خواند و بعد سراغ تطهیر مسجد می رود - روشن است زیرا اصلاً بیش از لزوم رعایت فوریت عرفیه دلیل نداریم و فوریت عقلیه لازم نیست و صاحب عروه به این مطلب تصریح کرده اند که معیار در فوریت، فوریت عرفیه است.

و وجه فرمایش صاحب عروه در فرضی که اتمام نماز با فوریت عرفیه منافات دارد - مثل این که اول نماز چهار رکعتی باشد و اگر بخواهد این چهار رکعت را تمام کند با فوریت عرفیه مبادرت به تطهیر مسجد منافات دارد - ممکن است این باشد که اطلاقی در دلیل لزوم فوریت عرفیه تطهیر مسجد، وجود ندارد که شامل اثنای نماز شود؛ زیرا دلیل یا اجماع و تسالم أصحاب است که دلیلی لبی است و قدرمقیّش کسی است که در اثنای نماز است و اجماع، اطلاق لفظی ندارد تا به اطلاق لفظی تمسک شود. و اگر دلیل مثل صحیحہ علی بن جعفر «و سألتُه عن الدابة تبول فيصيب بوله المسجد أو حائطه أو يصلي فيه قبل أن يغسل

قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ<sup>۱</sup>» است مورد آن جایی بود که مکلف، قبل از نماز ملتفت شده و سؤال می کند که «أَيُصَلِّي فِيهِ قَبْلُ أَنْ يَغْسَلَ؟» آیا نماز در این مسجد قبل از تطهیر آن جایز است؟ که ظاهرش این است که می خواهد نماز را شروع کند.

### نظر مرحوم امام و دلیل ایشان

مرحوم امام فتوای به وجوب قطع این نماز در فرضی که اتمام نماز مغلّ به فوریت عرفیه است، داده اند که ممکن است وجهش این باشد که دلیل حرمت قطع نماز یا اجماع است که اطلاقی نسبت به این فرض وجود ندارد یا دلیل حرمت قطع نماز دلیل لفظی است (که ولو اطلاق داشته باشد) لکن از روایات استفاده کردیم که اگر کسی حاجت لازمه ای داشت و خوف فوت آن حاجت را داشت می تواند نماز را قطع کند؛ و دلیل وجوب فوریت عرفیه تطهیر مسجد، برای این روایات موضوع درست می کند و شخص را مصداق کسی که حاجت لازمی دارد که خوف فوت آن دارد، می کند.

### نظر مرحوم خویی و دلیل ایشان

مرحوم خویی قائل به تخییر شده اند و خلاصه فرمایش ایشان این است:

أولاً: فرض مسأله این است که این شخص در أثنای نماز نمی تواند مسجد را تطهیر کند وگرنه اگر بدون انحراف از قبله می تواند چند قدم جلو یا به طرف راست یا به طرف چپ برود و آب بردارد و بیاید آن موضع نجس را بشوید و دوباره از همان جا که نمازش را رها کرده، ادامه دهد در این صورت اتمام نماز با وجوب فوری تطهیر مسجد تراحمی ندارد؛ لذا فرض را باید جایی قرار دهیم که امکان این که در أثنای نماز مسجد را تطهیر کند نباشد حال یا به این خاطر که مستلزم انحراف از قبله است یا این که تطهیر به حدی طول می کشد که صورت نماز با فعل کثیر یا مکث زیاد برای تطهیر مسجد، محو می شود.

ایشان فرموده اند: شاید وجه این که صاحب عروه قائل به وجوب اتمام نماز مطلقاً شده، این باشد که دلیل فوریت تطهیر مسجد بیش از فوریت عرفیه اقتضاء نمی کند و اتمام این نماز با فوریت عرفیه منافات ندارد؛ شبیه این که مسجد نجس شود در حالی که مشغول غذا خوردن باشم که اگر مقدار مختصری غذا خوردن را ادامه دهم منافاتی با فوریت عرفیه تطهیر مسجد ندارد.

۱ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۱۸۸.

به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی ظاهراً مورد نظر صاحب عروه نیست؛ ظاهر این است که صاحب عروه فرض کرده است که اتمام نماز، منافی فوریت عرفیه تطهیر مسجد است و گرنه قبلاً تصریح کردند که معیار در فوریت، فوریت عقلیه نیست بلکه معیار فوریت عرفیه است.

اگر فرض بحث جایی است که اتمام نماز با فوریت عرفیه منافات ندارد پس چرا مرحوم خویی بعداً بحث کرده اند که اگر دلیل وجوب تطهیر فوری مسجد اطلاق لفظی داشته و دلیل حرمت قطع نماز اطلاق لفظی نداشته باشد و مثل اجماع لبی باشد در این صورت قطع نماز و مبادرت به تطهیر مسجد واجب است زیرا در تراحم بین دو تکلیف شرط است که هر دو تکلیف از یک اطلاق لفظی مستفاد باشند و اگر یکی از دو تکلیف از مستفاد از اجماع باشد نسبت به فرض تراحم اطلاق نداشته و لذا اطلاق تکلیف آخر محکم بوده و باید سراغ امتثال آن برویم؛ در حالی که طبق فرض ایشان اگر اتمام نماز مخلّ به فوریت عرفیه تطهیر مسجد نیست در این صورت حتّی اگر دلیل تطهیر فوری مسجد اطلاق لفظی هم داشته باشد مشکلی پیش نمی آید و شخص، نماز را تمام می کند و بعد مشغول تطهیر مسجد می شود. لذا فرض باید در جایی مطرح شود که اتمام نماز مخلّ به فوریت عرفیه است.

مرحوم خویی در ادامه مطالبی فرموده و قائل به تخییر شده اند؛ که به نظر ما این فرمایش ایشان صحیح است و ما نیز به همین خاطر قائل به تخییر شده ایم؛ یعنی این شخص می تواند نمازش را ادامه دهد و بعد مشغول تطهیر مسجد شود و می تواند نمازش را قطع کند و بعد از تطهیر مسجد مشغول نماز شود.

ایشان در تبیین تخییر فرموده اند: دلیل حرمت قطع نماز اجماع است که لبی است و اطلاق لفظی ندارد و شامل این مورد نمی شود. و دلیل وجوب تطهیر مسجد اگر اجماع باشد که لبی بوده و نسبت به این فرض اطلاق ندارد. و اگر دلیل وجوب تطهیر مسجد صحیحه علی بن جعفر باشد که مربوط به قبل از نماز است و محل بحث را شامل نمی شود. و اگر دلیل وجوب تطهیر مسجد روایاتی است که می گوید اگر خواستند کنیفی را مسجد قرار دهند ابتدا روی آن خاک می ریزند تا آن مکان تطهیر شود و بعد آن را مسجد قرار می دهند - که مرحوم خویی از آن، وجوب تطهیر مسجد را استفاده کردند - این روایات هم اقتضاء ندارد که در اثنای نماز، نماز را قطع کرده و مشغول تطهیر مسجد شویم.

خلاصه این که دلیل حرمت قطع نماز لبی بوده و اطلاق ندارد و دلیل وجوب فوری تطهیر مسجد هم نسبت به کسی که در اثنای نماز است اطلاق ندارد و از حرمت قطع نماز و هم از وجوب فوری تطهیر مسجد برائت جاری کرده و نتیجه تخییر می شود.

و نیز اگر فرض کنیم که هر دو دلیل اطلاق لفظی دارد در این صورت بین دو واجب - یعنی وجوب اتمام نماز و وجوب فوری تطهیر مسجد - تراحم شده و چون علم به اهمیت یکی از این دو به نحو معین نداریم و احتمال اهمیت یکی از این دو را نیز به نحو تعیین نمی دهیم تخیر ثابت می شود.

## همراه بردن نجاست به مسجد

صاحب عروه فرموده اند: «لأبأس بأدخال النجاسة غير المتعدية الا اذا كان موجبا للهلك كالكثيرة من العذرة اليابسة مثلا»؛ اگر عین نجاست را وارد مسجد کنند ولی مستلزم تنجیس مسجد نباشد اشکالی ندارد مگر این که عرفاً هتک مسجد باشد که از باب هتک مسجد، حرام است.

این فرمایش صاحب عروه متین است زیرا دلیلی بر منع از ادخال عین نجاست در مسجد نداریم؛

ممکن است گفته شود: اگر دلیل بر حرمت تنجیس مسجد آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نجسٌ فَلَا يَقْرَبُوا

الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَ إِن خِفْتُمْ عِيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾<sup>۱</sup> باشد مفادش این

است که چون مشرکین نجس اند نباید گذاشت وارد مسجد الحرام شوند که این آیه اقتضاء می کند هیچ نجاستی نباید وارد مسجد شود.

لکن عرض کردیم: اولاً این آیه اختصاص به مسجد الحرام دارد. ثانیاً «نجس» در آیه به معنای نجس شرعی نیست بلکه به

معنای پلیدی است؛ یعنی مشرکین پلید اند و ناپاکی معنوی دارند و نباید گذاشت وارد مسجد الحرام شوند.

ممکن است گفته شود: اگر دلیل بر حرمت تنجیس نبوی مرسله باشد «وَرَوَى جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كُتُبِ الْإِسْتِدْلَالِ عَنِ النَّبِيِّ

ص أَنَّهُ قَالَ: جَنَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ النَّجَاسَةَ»<sup>۲</sup> اطلاق داشته و شامل آوردن عین نجاست به مسجد هم می شود.

لکن می گوییم: این نبوی به خاطر ارسال ضعیف است و ظهور عرفی در بیش از حرمت تنجیس مسجد نیز ندارد؛ «جنبوا

مساجدکم النجاسة» یعنی نجاست را عارض بر مسجد قرار ندهید و از این که مسجد شما نجس شود اجتناب کنید.

علاوه بر این که سیره فی الجملة بر این بوده که افرادی که دستشان خونی بوده وارد مسجد می شدند و فرزندان خردسال که طهارت نگرفته بودند به مسجد می آوردند و مشکلی نبود.

۱ سوره توبه، آیه ۲۸.

۲ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۲۲۹، أبواب احکام المساجد، باب ۲۴، ح ۲، ط آل البیت.

## بررسی لزوم اعلام نجاست مسجد در فرض عجز

### نظر صاحب عروه

صاحب عروه فرموده است: و إذا لم يتمكن من الإزالة بأن احتاجت إلى معين و لم يكن سقط وجوبها و الأحوط إعلام الغير إذا لم يتمكن؛ یعنی اگر مکلفی بفهمد که مسجد نجس شده و خودش متمکن از تطهیر مسجد نیست ولی می تواند به دیگران اعلام کند که آن ها مسجد را تطهیر کنند أحوط این است که این کار را انجام دهد.

أما در مسأله ۱۹ از بحث طهارت و نجاست در العروة الوثقی جلد ۱ صفحه ۱۷۴ فرموده است: «هل يجب اعلام الغير اذا لم يتمكن من الإزالة الظاهر العدم اذا كان مما لا يوجب الهتك و الا فهو الاحوط»؛ اگر نجس بودن مسجد هتک مسجد نیست ظاهر و أقوى این است که اگر خودش نمی تواند مسجد را تطهیر کند نیازی نیست به دیگران اعلام کند تا آن ها مسجد را تطهیر کنند؛ بلکه اگر نجس بودن مسجد مستلزم هتک باشد احتیاط واجب این است که اعلام کند. و ایشان در فرض هتک هم فتوا نداده است.

### نظر مرحوم حکیم

در مستمسک جلد ۱ صفحه ۵۱۵ به صاحب عروه اشکال کرده و فرموده اند: مقتضای اطلاق نهی از تنجیس مسجد و یا به تعبیر بهتر مقتضای اطلاق امر به تطهیر مسجد این است که تطهیر مسجد واجب است أعم از این که به مباشرت باشد یا به تسبیب باشد و واجب نیست که شخص به صورت مباشری مسجد را تطهیر کند و واجب، جامع بین مباشرت مکلف نسبت به تطهیر مسجد و تسبیب غیر به آن است و وقتی این جامع واجب باشد و شخص متمکن از مباشرت در تطهیر نباشد از باب مقدمه واجب باید به دیگری اعلام کند تا او را به تطهیر مسجد تسبیب کند. و اگر احتمال بدهیم که با اعلام دیگران به این که مسجد نجس شده، آن ها مسجد را تطهیر می کنند همچنان اعلام واجب است؛ ولی اگر یقین داریم که هر چه اعلام کنیم کسی مسجد را تطهیر نمی کند دیگر اعلام لازم نیست زیرا علم به عجز نسبت به امتثال تکلیف به تطهیر مسجد داریم ولی اگر شک داشته باشیم از موارد شک در امتثال خواهد بود که عقلاً باید احتیاط کرد.

### نظر مرحوم خوئی

مرحوم آقای خوئی نیز در جلد ۳ موسوعه صفحه ۲۸۶ فرموده اند: «لا ينبغي الاشكال في ان نجاسة المسجد اذا استلزمت هتكة لزمت ازالته على كل حال»؛ یعنی در فرضی که تنجس مسجد موجب هتک مسجد است دیگر مثل صاحب عروه نباید احتیاط



کرد بلکه شکی نیست که باید به دیگران اعلام کند تا مسجد را تطهیر کنند؛ زیرا علم داریم که شارع راضی به هتک مسجد نیست مثل این که علم داریم شارع راضی نیست نفس محترمی کشته شود.

اما اگر نجس بودن مسجد، موجب هتک مسجد نیست مثل این که دست انسان متنجس به آب نجس باشد و به فرش مسجد یا زمین مسجد بخورد و نتواند آن را تطهیر کند؛ اینجا صحیح این است که باید اعلام کند تا دیگران آن را تطهیر کنند زیرا غرض شارع از امر به تطهیر مسجد، این نبود که خود مکلف به صورت مباشری مسجد را تطهیر کند؛ بلکه غرض شارع، جامع تطهیر توسط مکلف یا توسط دیگران بود و لذا وقتی می دانم که نمی توانم مسجد را تطهیر کنم در صورتی که به دیگران اعلام نکنم این غرض شارع تقویت می شود. وجوب تطهیر مسجد لازم نیست بالمباشره باشد و بالتسبیب هم می تواند باشد؛ مثل این که شخصی را اجیر کرده و به او پول بدهم که مسجد را تطهیر کند که این هم مصداق تطهیر مسجد است و لذا مسجد باید تطهیر شود؛ حال اگر خودم می توانم انجام می دهم و گرنه باید به دیگری اعلام کنم تا او تطهیر کند چه بدانم اگر اعلام کنم دیگری تطهیر را انجام می دهد و چه شک داشته باشم در این که اگر اعلام کنم دیگری تطهیر می کند یا نه؛ زیرا اگر اعلام نکنم علم به فوت غرض شارع پیدا می کنم و اگر شک در قدرت بر این که می توانم غرض شارع را با اعلام به دیگری تحصیل کنم تا او مسجد را تطهیر کند یا نمی توانم؟ مصداق شک در قدرت بر تحصیل غرض شارع می شود و عقل حکم به احتیاط می کند.

### مناقشه در نظر مرحوم حکیم و مرحوم خویی

به نظر ما این فرمایش مرحوم حکیم و مرحوم خویی اشکال دارد زیرا هر چند لزوم تطهیر مسجد به معنای لزوم جامع بین تطهیر مباشری و تطهیر تسبیبی - که به دیگری بگویم و او به امر من مسجد را تطهیر کند - است؛ اما فرض مسأله در جایی است که تنها کاری که از دست من بر می آید خبر به دیگران است و اگر کسی به خاطر خبر دادن من به مسجد آمد و آن را تطهیر کرد تطهیر او مستند به امر من نیست و با این که من شخصی را برای تطهیر مسجد اجیر بگیرم فرق دارد؛ اگر اجیر من مسجد را تطهیر کند عرفاً تطهیر او نسبت به مسجد به من نسبت داده می شود ولی مجرد خبر دادن به دیگران منشأ نمی شود تطهیر مسجد مستند و منسوب به من شود و بگویند «تو مسجد را تطهیر کردی». من تنها به دیگران خبر می دهم و ممکن است آن ها داعی پیدا کنند و مسجد را تطهیر کنند و لذا تطهیر مسجد توسط دیگران با اعلام من داخل در آن تکلیف به تطهیر مسجد نیست و من مکلف به جامع تطهیر مسجد اعم از مباشری و تسبیبی هستم و اعلام به غیر به این صورت که خود او داعی پیدا کند و مسجد را تطهیر کند نه تطهیر مباشری من است و نه داخل در تطهیر تسبیبی من است.

این که مرحوم خویی فرمودند: «غرض شارع تطهیر مسجد ولو با فعل دیگران است» را قبول داریم و لذا اگر باران هم بیاید و مسجد تطهیر شود غرض شارع حاصل می شود؛ اما آن غرضی که بر من لازم کرده چیست؟ اینجا باید سراغ ظاهر أدله برویم و دلیل به ما چنین گفته است که «طَهَّرَ المسجد» و من نیز از تطهیر مسجد عاجز بوده و نه خود می توانم مسجد را تطهیر کنم و نه می توانم اجیری برای تطهیر مسجد بگیرم و تنها می توانم بنویسم که مسجد نجس است تا مؤمنی آن را ببیند و مسجد را تطهیر کند که فعل او به من مستند نمی شود و به من نمی گویند تو مسجد را تطهیر کردی. این اعلام به چه دلیل لازم است؟! مقتضای اصل برائت این است که لازم نیست و لذا مرحوم صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی جلد ۴ صفحه ۳۱۱ فرموده اند: به نظر ما اعلام غیر واجب نیست؛ بلکه اگر می توانم شخصی را برای تطهیر مسجد اجیر بگیرم واجب است و داخل در جامع بین تطهیر مباحثی و تسبیحی مسجد است که بر من واجب است؛ اما اگر تطهیر مباحثی و تسبیحی برای من مقدور نبود صرف اخبار دیگران و این که در تابلوی مسجد بنویسم وجوبی ندارد.

البته یک اشکال مبنایی به بحوث داریم که در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۱۱۶ (۱۹/۰۳/۹۹)

### احکام مسجد

### احکام تنجیس مسجد

### بررسی لزوم اعلام نجاست مسجد در فرض عجز

بحث راجع به این مطلب بود که: اگر شخصی علم به نجاست مسجد پیدا کند و خودش قادر بر تطهیر آن نباشد آیا لازم است در صورتی که می داند یا احتمال می دهد اگر اعلام کند دیگران مسجد را تطهیر می کنند، به دیگران اعلام کند؟

بیان کردیم مقتضای صناعیت این است که: اگر مکلف می تواند کسی را برای تطهیر مسجد استخدام کند به گونه ای که عرفاً تطهیر مسجد مستند به او باشد این کار واجب است زیرا آنچه بر مکلف واجب است قیام به تطهیر مسجد اعم از مباحثی و تسبیحی است و با فرض تمکن از قیام به تطهیر به صورت تسبیحی این شخص متمکن از ادای واجب خواهد بود؛ اما اگر متمکن از قیام به تطهیر مسجد به صورت مباحثی و تسبیحی نیست و تنها می تواند به دیگران اعلام کند که مسجد نجس شده است و نمی تواند به کسی دستور دهد یا کسی را استخدام کند که مسجد را تطهیر کند، در این صورت مقتضای صناعیت این است که اعلام لازم نیست؛ همان طور که مرحوم صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی فرموده اند؛ زیرا آنچه بر مکلف واجب است

تطهیر مسجد منسوب به او است که این شخص از آن عاجز است و البته قیام دیگران به تطهیر مسجد مسقط تکلیف او می باشد ولی کسی که از امتثال تکلیف عاجز است عقلاً موظّف نیست در ایجاد مسقط تکلیف سعی کند؛ مثل این که شخص در وطن خود به خاطر اجبار شخص ظالم نتواند روزه بگیرد که در این صورت واجب نیست که این شخص سفر رفته و تکلیف به صوم را با سفر کردن ساقط نماید بلکه می تواند در وطن بماند و چون از صوم عاجز است، شارع او را به غیر مقدور تکلیف نمی کند «لایکلف الله نفساً الا وسعها». و در محل بحث این شخص به صورت مباحثی و تسبیحی نمی تواند مسجد را تطهیر کند که تطهیر مسجد عرفاً منتسب به او باشد و عرف بگوید فلانی مسجد را تطهیر کرد ولو با استخدام کارگر؛ در اینجا عقلاً الزامی وجود ندارد که این شخص نجس بودن مسجد را به دیگران اعلام کند تا به دلخواه خودشان مسجد را تطهیر کنند.

البته اشکالی مبنایی به مرحوم صدر داریم که: وجوب تطهیر مسجد یک واجب کفایی است و مرحوم صدر در بیان حقیقت واجب کفایی فرموده اند: در واجب کفایی، طبیعت فعل بدون استناد به یک فاعل معین، متعلّق تکلیف مؤمنین است؛ شارع در واجب عینی می گوید «هر مؤمنی باید نماز بخواند» و آدای نماز که منسوب به هر مؤمنی است بر آن مؤمن واجب شده است ولی در واجب کفایی ذات فعل بر هر مؤمنی واجب شده است؛ مثلاً به زید می گویند «ذات ایجاد تطهیر مسجد بر تو واجب است چه ذات ایجاد تطهیر مسجد مستند به تو باشد یا مستند به تو نباشد» و لذا اگر دیگری هم ذات تطهیر مسجد را ایجاد کند آن فعلی که بر زید واجب شده محقق می شود و تکلیف ساقط می شود.

این معنا، تفسیری در حقیقت واجب کفایی است که برخی از بزرگان مثل مرحوم بروجردی، آقای سیستانی هم به آن قائل اند و مرحوم صدر همین تفسیر را اختیار کرده اند؛ در مقابل تفسیر مشهور این تفسیر بیان شده است که «بر هر شخصی ایجاد فعل مستند به خود او واجب است و لکن اگر دیگری این فعل را ایجاد کرد تکلیف این شخص ساقط می شود»؛ مثلاً تطهیر مسجد بر زید واجب است مادامی که دیگران مسجد را تطهیر نکنند و اگر دیگران مسجد را تطهیر کردند تکلیف زید ساقط می شود اما مکلف به، تطهیر کردن او نسبت به مسجد است. و یا تفسیر مرحوم خویی نسبت به حقیقت واجب کفایی این است که موضوع واجب کفایی کل مکلف نیست بلکه أحد المکلفین است و أحد المکلفین باید مسجد را تطهیر کند.

عرض ما این است که: مرحوم صدر طبق تفسیر واجب کفایی به نظر مشهور یا به نظر مرحوم خویی صحیح بیان کرده اند و اشکال مرحوم صدر به مرحوم خویی وارد است که عاجز از امتثال تکلیف هیچ الزامی ندارد که مسقط تکلیف را اتیان کند و با این که فعل دیگران مسقط تکلیف این شخص است ولی وقتی که متعلّق تکلیف، غیر مقدور است تکلیف ساقط می شود و دیگر نیازی نیست که تلاش کنند دیگران این واجب کفایی را انجام دهند؛ متعلّق تکلیف ذات فعل ولو صدر من فاعل آخر نیست تا

بگوئیم زید متمکن از این واجب است به این که به دیگران اعلام کند تا این فعل را انجام دهند؛ خیر، طبق مسلک مشهور واجب در حق زید، قیام زید به تطهیر مسجد است؛ یا به نظر مرحوم خوئی واجب بر أحد المکلفین قیام او به تطهیر مسجد است و زید هم متمکن از قیام به تطهیر مسجد نیست و شارع هم به غیر مقدور تکلیف نمی کند «لایکلف الله نفسا الا وسعها» و لذا لزومی ندارد به دیگران اعلام کند و تلاش کند که دیگران این مسجد را تطهیر کنند هر چند غرض شارع با قیام دیگران به تطهیر مسجد حاصل می شود ولی دلیل نداریم که این غرض مولا بآی نحو کان، به عهده این مکلف قرار داده شده تا لازم باشد تحصیل کند.

عرض ما به مرحوم صدر این است که: مبنای شما در واجب کفایی این است که ذات فعل بدون استناد به فاعل معین بر عهده هر مکلفی گذاشته می شود؛ پس بر عهده این شخصی که عاجز از قیام مباحثی و تسبیبی به تطهیر مسجد است ذات تطهیر بدون استناد به فاعل معین مسجد گذاشته شده است؛ یعنی اگر دیگری هم به اختیار خودش و به دلخواه خودش مسجد را تطهیر کند، ذات آن فعلی که به عهده هر مکلفی گذاشته شده محقق می شود؛ پس این مکلفی هم که از تطهیری که مستند به او باشد عاجز است، عاجز از واجب نخواهد بود زیرا واجب، تطهیر مستند به او نیست بلکه ذات تطهیر مسجد واجب است ولو مستند به دیگران باشد.

این اشکال به آقای سیستانی نیز وارد است؛ زیرا ایشان با فتوای صاحب عروه موافقت کرده اند و بر کلام صاحب عروه در جلد ۱ صفحه ۷۶ که فرموده اند: «هل يجب اعلام الغير اذا لم يتمكن من الازالة الظاهر العدم اذا كان مما لا يوجب الهتك» حاشیه نزده اند؛ در حالی که واجب کفایی طبق مبنای ایشان واجبی است که ذات فعل بدون استناد به یک فاعل معین به عهده هر مکلف می آید.

مگر این که گفته شود: دلیل وجوب تطهیر مسجد صرفاً اجماع و تسالم اصحاب است و چون دلیل لبی است نسبت به این فرض که خود مکلف متمکن از تطهیر مسجد نیست و تنها متمکن از اعلام غیر است، اطلاق ندارد.

### بررسی وجوب فوری تطهیر برای جنب

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: و اذا كان جنباً و توقفت الازالة على المكث فيه فالظاهر عدم وجوب المبادرة اليها بل يؤخرها الى ما بعد الغسل و يحتمل وجوب التيمم و المبادرة الى الازالة؛ اگر مکلف متوجه نجاست مسجد شود و جنب باشد حق ندارد قبل از غسل، مسجد را تطهیر کند بلکه باید ابتدا غسل جنابت را انجام دهد و بعد مسجد را تطهیر کند. و ممکن است کسی بگوید که تیمم و مبادرت به ازاله واجب است؛ لکن ظاهر این است که این کار واجب نیست.

این فرمایش صاحب عروه متین است؛ زیرا دلیل بر وجوب فوری تطهیر مسجد یا اجماع و تسالم اصحاب است و یا معتبره علی بن جعفر است که فرمود «وَسَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ أَوْ يُصَلِّي فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ<sup>۱</sup>» و از این ها استفاده نمی شود که برای رعایت فوریت عرفیه تطهیر مسجد، با حالت جنابت در مسجد مکث شود و تطهیر صورت بگیرد.

البته توجه شود (همان طور که در کلام صاحب عروه نیز بیان شده است) اگر جنب بتواند از یک درب وارد شده و مسجد را در أثناء بدون مکث تطهیر کند و از درب دیگر بیرون رود به شکلی که «عبور از مسجد، اجتناب از مسجد» صدق کند تطهیر مسجد واجب خواهد بود؛ اما اگر بدون مکث نمی تواند مسجد را تطهیر کند یا مسجد دو درب در مقابل هم ندارد و باید از همان دربی که وارد می شود از همان درب یا موازی آن در کنار درب هم خارج شود به شکلی که صدق نمی کند عبور و مرور کرد و از یک درب مسجد آمد و از درب دیگر مسجد گذشت و رفت؛ این دخول در مسجد یا مکث در مسجد به این شکل حرام است و اطلاق دلیل حرمت، محکم است و اطلاقی در دلیل وجوب مبادرت به تطهیر مسجد نداریم تا بخواهیم بین این دو حکم (حرمت مکث جنب در مسجد، وجوب تطهیر فوری مسجد) تراحم برقرار کنیم و به خاطر تراحم حکم به تخیر کنیم.

البته در صورتی که تأخیر تطهیر مسجد، مستلزم هتک مسجد باشد لازم است مسجد را تطهیر کند حال اگر می تواند تیمم بدل از غسل جنابت انجام می دهد و اگر نمی تواند با همین حال جنابت مشغول تطهیر مسجد می شود تا حرمت مسجد هتک نشود.

## حکم دفن میت در مسجد

آخرین مسأله ای که در بحث احکام مساجد انتخاب کردیم این است که صاحب عروه می فرماید: «لَا يَجُوزُ دَفْنُ الْمَيِّتِ فِي الْمَسْجِدِ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَأْمُونًا مِنَ التَّلْوِثِ بَلْ مُطْلَقًا عَلَى الْإِحْوَاطِ»؛ دفن میت در مسجد جایز نیست در صورتی که امن نداریم از این که بدن میت در خاک متلاشی شده و مسجد را ملوث کند؛ بلکه احتیاط واجب این است که حتی اگر امن از تلویث هم باشد میت را در مسجد دفن نکنیم.

۱ مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج ۱، ص ۱۸۸.

صاحب عروه در بحث دفن میت نیز این مسأله را مطرح کرده و فرموده اند: «لایجوز الدفن فی الاراضی الموقوفة لغير الدفن فلايجوز الدفن فی المساجد و المدارس و نحوهما». و در بحث دفن میت فتوا داده اند که دفن میت در زمین هایی که برای غیر دفن وقف شده است مثل مساجد و مدارس، جایز نیست.

مرحوم خویی در شرح عروه فرموده اند: مشکل دفن میت در مسجد، تلویث نیست زیرا نهایتاً تلویث باطن مسجد است که دلیل بر حرمت ندارد و تنها تنجیس ظاهر مسجد حرام است؛ بلکه مشکل از این جهت است که مسجد برای عبادت وقف شده تا مردم به مسجد آمده و نماز بخوانند و از نماز خواندن در مسجد ثواب بیشتری نصیبشان شود؛ و دفن میت در مسجد با غرض واقف تنافی دارد؛ زیرا وقتی میت را در مسجد دفن می کنند مستلزم این است که مردم روی قبر نماز بخوانند یا در جایی که جلوی آن ها قبر است نماز بخوانند که این کار مکروه بوده و موجب می شود ثواب این نماز کم شود و این، خلاف غرض واقف است.

بله، تصرفاتی مثل خوابیدن که منافاتی با عبادت ندارد اشکال ندارد؛ اما دفن میت و مانند آن در مسجد موجب حزازت و نقص در نماز در مسجد می شود و دلیل بر جواز آن نداریم؛ مگر این که خود واقف مسجد از ابتدا شرط کند که مثلاً من یا نزدیکان من بتوانند در این مسجد دفن شوند و در غیر این صورت این کار جایز نیست.

به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی اشکال دارد؛ احتیاط واجب در دفن میت در مسجد خوب است ولی این که فتوای به حرمت دفن میت در مسجد بدهیم ظاهراً وجهی ندارد؛ زیرا دفن میت در مسجد منافاتی با عنوان مسجدیت ندارد و اگر ثواب نماز در این قسمت که قبر است کمتر شود منافاتی با عنوان مسجدیت پیدا نمی کند؛ مثل این که در قسمتی از مسجد برای پخت غذا آتش روشن کنند که نماز خواندن در آن مکان هم مکروه است اما با عنوان مسجدیت تنافی ندارد؛ مخصوصاً این که وقف مسجد تحریری است و ملک کسی نیست؛ هر تصرفی که منافات با عنوان مسجدیت نداشته باشد جایز است.

بله، اگر مسجد مقبره عمومی شود و عنوان مقبره بر آن صدق کند منافاتی مسجدیت است و جایز نیست. اما اگر واقف ولو بعد از وقف مسجدیت بگوید دوست دارم در این مکان دفن شوم، اگر به احترام او، او را در این مسجد دفن کنند بدون این که مزاحم مصلین شود این صورت را که نمی شود فتوای به حرمت آن داد؛ بلکه خلاف احتیاط واجب را قبول داریم.

## تذکر از بحث سابق

قبل از ورود به بحث اذان و اقامه، مطلبی از بحث مکان مصلی باقی مانده که عرض می کنیم؛

ما عرض کردیم که اگر مکانی بود که شریک داشت بدون اذن شریک نمی شود در آن مکان نماز خواند و نمی شود تصرف کرد؛ چه آن شریک، شریک در عین باشد و چه شریک در مالیت باشد؛ مثلاً وقتی خانه ای به دو برادر ارث می رسد در عین خانه شریک اند و تصرف یکی بدون اذن دیگری در آن مکان جایز نیست و نماز در آن بدون اذن برادر، نماز در مکان غصبی می شود و ایراد پیدا می کند. و اگر زوجه میت با فرزند میت در خانه شریک باشد، شرکت زوجه در قیمت و مالیت این خانه است نه در عین این خانه. ما وفقاً للمشهور عرض کردیم که نماز فرزند میت در این مکان بدون اذن زوجه میت هم مصداق تصرف در مال غیر است.

از آقای سیستانی نقل کردیم که فرمودند: نماز فرزند میت در این مکان بدون اذن زوجه اشکال ندارد زیرا زوجه در عین شریک نیست و شریک در مالیت است و وقتی به فرزند میت اجازه می دهیم که در این مکان، نماز بخواند تصرف در عین مملوک غیر نکرده است.

این مطلب را آقای سیستانی در کتاب الارث در بحث ارث الزوجه در تصحیح جدید بیان کرده اند؛ ولی در منهاج الصالحین چاپ قدیم فرموده بودند تصرف در این منزل بدون اذن زوجه که شریک در مالیت این منزل است جایز نیست. این مطلب با مبنای ایشان نمی ساخت زیرا ایشان معتقد اند که منافع عین، ملک شریک در مالیت و ملک زوجه نیست و اگر ورثه این خانه را اجازه دهند اجرت برای همین ورثه است و به زوجه میت نمی رسد؛ لذا مناسب بود ایشان بفرمایند اگر نماز این ورثه در این منزل و تصرفات این ورثه در این منزل، نقضی در مالیت عین که حق زوجه است ایجاد نمی کند تصرف این ها بلامانع است؛ که عرض کردیم در تصحیح جدید منهاج الصالحین این مطلب را مراعات و اعمال کرده و فرموده اند تصرف سایر ورثه در این منزل که زوجه در مالیت آن شریک است تا نقص در مالیت این خانه ایجاد نکند اشکال ندارد. بحث بعدی راجع به اذان و اقامه است که آیا مستحب است یا طبق آنچه برخی فرموده اند اقامه در نماز واجب است.

## جلسه ۱۱۷ (۹۹/۰۳/۲۰)

### اذان و اقامه

فصل فی الأذان والإقامة: لا إشكال فی تأکید رجحانها فی الفرائض اليومية أداء و قضاء جماعة و فرادی حضرا و سفرا للرجال و النساء و ذهب بعض العلماء إلى وجوبهما و خصه بعضهم بصلاة المغرب و الصبح و بعضهم بصلاة الجماعة و جعلهما شرطاً فی صحتها و بعضهم جعلهما شرطاً فی حصول ثواب الجماعة و الأقوى استحباب الأذان مطلقاً و الأحوط عدم ترك الإقامة للرجال فی غیر موارد السقوط و غیر حال الاستعجال و السفر و ضيق الوقت

برخی از علماء قائل به وجوب اذان و اقامه شده اند و برخی دیگر وجوب اذان و اقامه را مختص به نماز مغرب و صبح کرده اند و برخی دیگر وجوب اذان و اقامه را در خصوص نماز جماعت قائل شده اند و شرط صحت جماعت را اذان و اقامه امام دانسته اند؛ لکن آقای این است که اذان مطلقاً مستحب است ولی نسبت به اقامه در نماز احتیاط مستحب مؤکد است که مردان اقامه را در نماز ترک نکنند.

## أقوال در حکم اذان و اقامه

### قول اول (استحباب اذان و اقامه مطلقاً)

راجع به حکم اذان و اقامه در نماز، مشهور بین أصحاب چه در زمان قدیم بین متقدمین و چه بین متأخرین، استحباب اذان و اقامه است و لکن در مسأله أقوال دیگری وجود دارد که نقل می کنیم؛

### قول دوم (وجوب اذان و اقامه در نماز جماعت)

قول دوم قولی است که مرحوم شیخ مفید در مقنعه صفحه ۹۷ و شیخ طوسی در نهاییه صفحه ۶۴ و ابن براج در المهدّب و ابن حمزه در کتاب الوسیله قائل شده اند که اذان و اقامه در نماز جماعت واجب است. و به این ها نسبت داده شده که اگر نماز جماعت بدون اذان و اقامه برگزار شود جماعت باطل است.

### قول سوم

قول سوم قول سید مرتضی در کتاب جمل العلم و العمل است که اذان و اقامه در نماز صبح و مغرب و نماز جمعه بر همه واجب است؛ اما در غیر این ها بر خصوص مردان در نماز جماعت واجب است و نسبت به اقامه در همه نماز ها چه جماعت چه فرادا، چه نماز صبح و چه ظهر، عصر، مغرب و عشاء بر مردان واجب است.

### قول چهارم (وجوب اذان در نماز صبح و مغرب و وجوب اقامه مطلقاً)

قول چهارم قول منسوب به ابن ابی عقیل است که اقامه در همه نماز ها واجب است ولی اذان در نماز صبح و مغرب واجب است و در غیر این ها مستحب است.



مرحوم خویی به صاحب عروه اشکال کرده اند که: ظاهر عبارت ایشان این است که قائل به وجوب اذان و اقامه مطلقاً داریم؛ در حالی که ظاهراً قائلی به وجوب اذان و اقامه به صورت مطلق نداریم بلکه قول به وجوب اذان همراه با تفصیلی بود که مطرح شد.

به هر حال بحث تارة در حکم اذان و تارة در حکم اقامه واقع می شود؛

## بررسی حکم اذان

### دلیل بر عدم وجوب

مرحوم خویی فرموده اند: برای اثبات عدم وجوب اذان کافی است که اخبار مستفیضه ای داریم که مفادش این است که کسی که همراه با نماز و اقامه نماز بخواند دو صف از ملائکه پشت سر او نماز می خوانند و اگر کسی تنها با اقامه بدون اذان نماز بخواند یک صف از ملائکه پشت سر او نماز می خوانند. این مفاد، بهترین شاهد است که اذان در نماز واجب نیست و گرنه چگونه است که اگر کسی تنها با اقامه نماز بخواند یک صف از ملائکه پشت سر او نماز می خوانند؟! مثلاً در صحیح محمد بن مسلم آمده است: «وَعَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّكَ إِذَا أَذَنْتَ وَأَقَمْتَ صَلَّيْ خَلْفَكَ صَفَّانِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَإِنْ أَقَمْتَ إِقَامَةً بغيرِ أَذَانٍ صَلَّيْ خَلْفَكَ صَفٌّ وَاحِدٌ» و به همین مضمون صحیح حلبی [عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَذَنْتَ وَأَقَمْتَ صَلَّيْ خَلْفَكَ صَفَّانِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَإِذَا أَقَمْتَ صَلَّيْ خَلْفَكَ صَفٌّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ]<sup>۲</sup> است. لذا از این روایات استفاده می شود که اذان در نماز واجب نیست.

بله، برخی از روایات وجود دارد که ممکن است از آن ها وجوب اذان استیناس شود حال یا در مورد نماز جماعت و یا در مورد نماز صبح و مغرب؛

### أدله وجوب اذان در مورد نماز جماعت

أما در مورد نماز جماعت، عمده روایاتی که در این رابطه وارد شده است چنین است:

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۲.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۳.

**دلیل اول (روایت ابی بصیر)**

۱- روایت ابی بصیر: مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ أَ يُجْزَى أَذَانٌ وَاحِدٌ قَالَ إِنْ صَلَّيْتَ جَمَاعَةً لَمْ يُجْزَى إِلَّا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ وَ إِنْ كُنْتَ وَحْدَكَ تُبَادِرُ أَمْرًا تَخَافُ أَنْ يَفُوتَكَ يُجْزِيكَ إِقَامَةٌ إِلَّا الْفَجْرَ وَ الْمَغْرِبَ فَإِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ تُؤْذَنَ فِيهِمَا وَ تُقِيمَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَا يَقْصُرُ فِيهِمَا كَمَا يَقْصُرُ فِي سَائِرِ الصَّلَوَاتِ<sup>۱</sup>.

**مناقشه**

روایت اول به نظر مشهور مشکل سندی دارد زیرا مشتمل بر علی بن ابی حمزه بطائنی است؛ ولی ما با استصحاب وثاقت علی بن ابی حمزه بطائنی را پذیرفته ایم و گفته ایم بعد از تعارض شهادت ابن فضال به کذاب بودن علی بن ابی حمزه بطائنی با شهادت شیخ طوسی در عده به وثاقت او بعد از واقفی شدن این شخص، حالت سابقه علی بن ابی حمزه بطائنی را استصحاب می کنید که قبل از واقفی بودن ظاهر العداله و الوثاقه بود و قدحی در مورد او نسبت به قبل از واقفی شدنش مطرح نبود و استصحاب بقای وثاقت تا آخر را جاری می کنیم و لذا فی حد ذاته دلالت و سند این روایت را می پذیریم.

**دلیل دوم (موثقه عمار)**

۲- موثقه عمار: مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْأَذَانِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ قَالَ لَا يَسْتَقِيمُ الْأَذَانُ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُؤْذَنَ بِهِ إِلَّا رَجُلٌ مُسْلِمٌ عَارِفٌ فَإِنْ عَلِمَ الْأَذَانُ فَادَّنَ بِهِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَارِفًا لَمْ يُجْزِ أَذَانُهُ وَ لَا إِقَامَتُهُ وَ لَا يَقْتَدَى بِهِ وَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يُؤْذَنُ وَ يُقِيمُ لِيُصَلِّيَ وَحْدَهُ فَيَجِيءُ رَجُلٌ آخَرُ فَيَقُولُ لَهُ نَصَلِّيَ جَمَاعَةً فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّيَا بِذَلِكَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يُؤْذَنُ وَ يُقِيمُ<sup>۲</sup>. سؤال می کند که شخصی اذان و اقامه می گوید تا فرادا نماز بخواند و شخص دیگری می آید و می گوید بیاید نماز جماعت بخوانیم. آیا می شود با همان اذان و اقامه آن شخص نماز جماعت برگزار شود؟ حضرت فرمود: خیر، باید برای جماعت اذان و اقامه گفته شود.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۳.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۴.

**مناقشه**

روایت دوم که موثقه عمار است اشکالش این است که در مورد خودش کسی آن را قبول نکرده است؛ وقتی کسی اذان می گوید و دیگری می خواهد به او اقتدا کند لزومی ندارد دو مرتبه اذان را تکرار کند و نیز اگر اقامه بگوید ولی بین اقامه و نماز حرفی نزنند و تنها شخصی که می آید حرف می زند و می گوید «نصلی جماعه»، در این صورت لزومی ندارد اقامه را اعاده کند و کسی قائل به لزوم اعاده اذان و اقامه بر این امام جماعت نیست که ابتدا قصد داشت فرادا نماز بخواند و بعد از اذان و اقامه کسی آمد و درخواست نماز جماعت کرد.

**دلیل سوم (صحیح عبدالله بن سنان)**

۳- صحیح عبدالله بن سنان: وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُجْزِيكَ إِذَا خَلَوْتَ فِي بَيْتِكَ إِقَامَةً وَاحِدَةً بَغَيْرِ أَذَانٍ.<sup>۱</sup> مفهوم روایت این است که اگر نماز فرادا نمی خوانی اقامه تنها مجزی نیست.

**مناقشه**

مرحوم خویی در جواب از روایت سوم فرموده اند: روایت نفرمود «یجزیک عن الأمر الوجوبی» و ممکن است مراد «یجزیک عن الأمر الاستحبابی» باشد؛ یعنی در نماز فرادا اقامه تنها هم از عمل به مستحب مجزی است. انصافاً این فرمایش مرحوم خویی خلاف ظاهر است؛ زیرا شکی نیست که بر منفرد که تنها نماز می خواند اذان مستحب است و اقامه واحده جایگزین اذان در عمل به مستحب نمی شود و لذا نمی شود مراد روایت «یجزیک عن الأمر الاستحبابی» باشد. و ظهور «یجزیک» نیز در اجزای از انجام وظیفه است. لذا به نظر ما دلالت روایت سوم هم تمام است.

**دلیل چهارم (معتبره عیبدالله بن حلبی)**

۴- معتبره عیبدالله بن حلبی: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَانَ إِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فِي الْبَيْتِ أَقَامَ إِقَامَةً وَلَمْ يُؤَذِّنْ.<sup>۲</sup> مفهوم روایت این است که وقتی حضرت به صورت جماعت نماز می خواندند علاوه بر اقامه، اذان هم می گفتند.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۰.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۰.

## مناقشه

روایت چهارم حکایت فعل امام علیه السلام است که در حالی که نماز جماعت می خواندند اذان هم می گفتند اما دلالت ندارد که اذان گفتن واجب بوده است.

## مناقشه در دلالت تمام روایات (وجود معارض)

لذا دلالت روایت سوم و روایت اول (که سند آن را پذیرفتیم) بر وجوب اذان در نماز جماعت تمام است؛ لکن باید از این ظهور در وجوب رفع ید کنیم به خاطر روایاتی که در مورد نماز جماعت آمده است و بیان می کند که اذان گفتن واجب نیست؛

۱- موثق حسن بن زیاد: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا كَانَ الْقَوْمُ لَا يَنْتَظِرُونَ أَحَدًا اكْتَفَوْا بِإِقَامَةٍ وَاحِدَةٍ. ۱ ظاهر تعبیر به «القوم» این است که می خواهند نماز جماعت بخوانند.

۲- صحیحه علی بن رثاب: وَ عَنْهُمَا، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِثَابٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْتُ: تَحْضُرُ الصَّلَاةُ وَ نَحْنُ مُجْتَمِعُونَ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ، تُجْزَوْنَا إِقَامَةً بَغَيْرِ أَذَانٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ» ۲. مورد روایت نماز جماعت است و ظاهر «نحن مجتمعون فی مکان واحد» این است که نماز جماعت می خواندند.

لذا جمع بین روایات اقتضا دارد که اذان در نماز جماعت مستحب مؤکد است منتها مستحب مؤکدتر از اذان گفتن در نماز فرادا است.

## بررسی حکم اذان در نماز صبح و مغرب

اما راجع به اذان گفتن در نماز صبح و مغرب از برخی روایات نیز وجوب آن استفاده شده است؛

## دلیل بر وجوب

۱- صحیحه زراره: وَ رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ إِنَّ أَدْنَى مَا يُجْزَى مِنَ الْأَذَانِ أَنْ يَفْتَتِحَ اللَّيْلَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ وَ يَفْتَتِحَ النَّهَارَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ وَ يُجْزِيكَ فِي سَائِرِ الصَّلَاةِ إِقَامَةٌ بَغَيْرِ أَذَانٍ ۳ ظاهر روایت این است که حداقل چیزی که مجزی است این

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۰.

۲ قرب الإسناد (ط - الحدیث)، ص: ۱۶۳

۳ من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۸۶.

است که ابتدای شب یعنی برای نماز مغرب اذان و اقامه گفته شود و در هنگام شروع در روز که نماز صبح خوانده می شود اذان و اقامه گفته شود؛ اما در بقیه نمازها اقامه بدون اذان مجزی است.

مرحوم خویی اینجا هم فرموده اند: تعبیر به «أدنی ما یجزی عن العمل بالحکم الوجوبی» نکرد و احتمال دارد مراد «أدنی ما یجزی عن العمل بالحکم الاستحبابی» باشد.

عرض کردیم: این مطلب خلاف ظاهر است و ظاهر «یجزی» اجزای از عمل به وظیفه است؛ مخصوصاً این که در همه نمازها ولو غیر از نماز مغرب و صبح به تسالم أصحاب و مفاد روایات، اذان مستحب است و لذا «یجزیک فی سائر الصلوات اقامه بغیر اذان» نمی تواند به معنای «یجزیک عن العمل بالمستحب» باشد و اینجا هم که تعبیر به «أدنی ما یجزی من الأذان أن یفتتح اللیل بأذان و إقامة و یفتتح النهار بأذان و إقامة» دارد خلاف ظاهر سیاق است که مراد «أدنی ما یجزی عن العمل بالمستحب» باشد.

۲- روایت صباح بن سیابه: أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ أَوْ ابْنِ عَمَّارٍ عَنِ الصَّبَّاحِ بْنِ سَيَّابَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَدْعِ الْأَذَانَ فِي الصَّلَاةِ كُلِّهَا فَإِنْ تَرَكْتَهُ فَلَا تَتْرُكُهُ فِي الْمَغْرِبِ وَالْفَجْرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِيهِمَا تَقْصِيرٌ<sup>۱</sup>. اذان در هیچ نمازی را ترک نکن و اگر ترک می کنی در نماز صبح و مغرب ترک نکن زیرا این ها در سفر شکسته نمی شوند.

این روایت به خاطر جهالت صباح بن سیابه ضعیف السند است. از حیث دلالت نیز گفته می شود این تعلیل با وجوب تناسب ندارد و مرحوم خویی نیز فرموده اند این لسان که «فإنه ليس فيهما تقصير» لسان وجوب نیست.

۳- صحیح ابن سنان: عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُؤَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُجْزِيكَ فِي الصَّلَاةِ إِقَامَةٌ وَاحِدَةٌ إِلَّا الْغَدَاةَ وَالْمَغْرِبَ<sup>۲</sup>. در هر نمازی اقامه بدون نماز مجزی است مگر در نماز صبح و مغرب.

سند و دلالت روایت خوب است و مرحوم خویی دلالت این روایت بر وجوب را پذیرفته است زیرا تعبیر به «یجزیک فی الصلاة» کرده است و تعبیر به «یجزیک فی الأذان، یجزیک عن الأذان» نکرده است.

ولی به نظر ما فرقی بین این روایت و صحیح زراره نیست و مرحوم خویی در «أدنی ما یجزی» اشکال کرد که شاید مراد «أدنی ما یجزی عن العمل بالمستحب» باشد و این اشکال در اینجا نیز وجود دارد زیرا تعبیر به «یجزیک عن الصلاة» ندارد

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۹۹.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۰.

بلکه تعبیر به «يجزیک فی الصلاة» دارد یعنی در مورد نماز -همه‌ی نمازها- اقامه واحد مجزی است اما نگفته است از چه چیزی مجزی است و لذا این اشکال مرحوم خویی اینجا می‌آید که شاید مراد روایت «اجزای از عمل به مستحب» باشد. لکن ما این اشکال را نپذیرفتیم و بیان کردیم ظاهر «يجزیک، أدنی ما یجزی» این است که اجزای از عمل به وظیفه را بیان می‌کند و اجزای از عمل به مستحب را نمی‌گوید.

## مناقشه

لذا ظاهر این روایات در وجوب اذان در نماز مغرب و صبح می‌پذیریم ولی قرینه داریم که اذان در نماز مغرب و نماز صبح واجب نیست؛

۱- صحیحہ عمر بن یزید: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ - سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْإِقَامَةِ بِغَيْرِ أَذَانٍ فِي الْمَغْرِبِ فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ مَا أَحَبُّ أَنْ يُعْتَادَ.<sup>۱</sup>

هر چند این صحیحہ در مورد نماز مغرب است که اقامه بدون اذان اشکال ندارد ولی به خاطر این که احتمال تفصیل بین نماز مغرب و نماز صبح نیست لذا حکم نماز صبح نیز فهمیده می‌شود. علاوه بر این که صحیحہ صفوان بن مهران نیز وجود دارد؛

۲- صحیحہ صفوان بن مهران: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّقَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْعَطَّارِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ مِهْرَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ الْأَذَانُ مَثْنَى مَثْنَى وَ الْإِقَامَةُ مَثْنَى مَثْنَى وَ لَا بُدَّ فِي الْفَجْرِ وَ الْمَغْرِبِ مِنْ أَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ فِي الْحَضَرِ وَ السَّفَرِ لِأَنَّهُ لَا يُقَصَّرُ فِيهِمَا فِي حَضَرٍ وَ لَا سَفَرٍ وَ يُجْزِيكَ إِقَامَةٌ بِغَيْرِ أَذَانٍ فِي الظُّهْرِ وَ الْعَصْرِ وَ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ وَ الْأَذَانُ وَ الْإِقَامَةُ فِي جَمِيعِ الصَّلَوَاتِ أَفْضَلُ<sup>۲</sup>

مرحوم خویی فرموده اند: از این روایت استفاده می‌شود که اذان در نماز مغرب و صبح، مستحب است و واجب نیست زیرا تصریح کرده است که «اذان و اقامه در جمیع صلوات افضل است» و لذا تعبیر به «لا بُدَّ فِي الْفَجْرِ وَ الْمَغْرِبِ مِنْ أَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ فِي الْحَضَرِ وَ السَّفَرِ لِأَنَّهُ لَا يُقَصَّرُ فِيهِمَا فِي حَضَرٍ وَ لَا سَفَرٍ» استحباب مؤکد خواهد بود.

به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی قابل جواب است؛ حضرت طبق این صحیحہ فرمودند باید در نماز صبح و نماز مغرب چه در حضر و چه در سفر اذان و اقامه بگویی، ولی در نماز ظهر و عصر و عشاء اقامه بدون اذان مجزی است و بعد فرمود اذان و اقامه در جمیع نمازها افضل است که به این معنا است که در نماز ظهر و عصر و عشاء نیز اذان افضل است؛ و این ذیل ظهور

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۱.

۲ علل الشرائع، ج ۲، ص: ۳۳۷

ندارد در این که در نماز صبح و مغرب هم اذان از ترک اذان افضل است یعنی مستحب است و این معنا خلاف ظاهر است و تعبیر «الاذان والاقامه فی جمیع الصلوات افضل» برای توسعه بیان فضیلت اذان و اقامه در جمیع صلوات است و با بیان قبلی منافات ندارد که اذان و اقامه در نماز صبح و مغرب مما لا بد منه باشد. لذا به نظر ما صحیح این است که به همان صحیح عمر بن یزید به ضمّ عدم فصل اکتفاء کنیم.

نکته ای بیان می کنیم و این بحث را تمام می کنیم؛ مرحوم خوئی فرموده اند ممکن است برای عدم وجوب اذان در نماز مغرب و نماز صبح به صحیح حلبی که قبلاً خواندیم، استیناس کنیم؛ **وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلِيٍّ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَانَ إِذَا صَلَّى وَحْدَهُ فِي الْبَيْتِ أَقَامَ إِقَامَةً وَلَمْ يُؤَذِّنْ**<sup>۱</sup>. تعبیر «کان» و این که امام باقر علیه السلام این طور بود ظاهر در این است که روش حضرت استمرار داشت و به مقتضای اطلاق فهمیده می شود که در نماز مغرب و صبح نیز حضرت در منزل اذان نمی گفتند.

لکن انصافاً این معنا تمام نیست؛ زیرا همین که حضرت در نماز ظهر و عصر و عشاء به صورت مستمر اذان نگویند کافی است که تعبیر مذکور صدق کند؛ علاوه بر این که بر فرض نسبت به نماز مغرب و نماز صبح اطلاق داشته باشد اطلاق قابل تنقید است و ظاهر روایات قبلی این بود که باید در نماز مغرب و صبح اذان گفته شود. و لذا عمده برای قول به عدم وجوب اذان در نماز مغرب و صبح، صحیح عمر بن یزید است؛ علاوه بر این که به قول مرحوم خوئی دلیل خامسی در فقه غیر از کتاب و سنت و اجماع و عقل داریم و آن، دلیل «لو کان لبان» است و حکم به این مهمی و محل ابتلائی (وجوب اذان گفتن در نماز صبح و مغرب) اگر ثابت می بود بر شیعه مخفی می ماند؟! قطعاً مخفی نمی ماند و لذا از این، کشف می شود که اذان در نماز صبح و مغرب مثل بقیه نمازها وجوب ندارد.

## جلسه ۱۱۸ (۹۹/۰۳/۲۱)

### اذان و اقامه

#### أدله وجوب اذان مطلقاً

بحث راجع به حکم اذان و اقامه در نماز بود؛ عرض کردیم ظاهراً کسی قائل به وجوب اذان به طور مطلق نشده است؛ ولی ممکن است از برخی روایات وجوب اذان استظهار شود؛

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۰.

## دلیل اول

مثلاً در موثقۀ عمار می فرماید: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بُدَّ لِلْمَرِيضِ أَنْ يُؤْذَنَ وَيُقِيمَ إِذَا أَرَادَ الصَّلَاةَ وَلَوْ فِي نَفْسِهِ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ سُلٍّ فَإِنْ كَانَ شَدِيدَ الْوَجَعِ قَالَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُؤْذَنَ وَيُقِيمَ لَأَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ؛ یعنی مریض اگر می خواند نماز بخواند باید اذان و اقامه بگوید و حتی اگر نمی تواند به اذان و اقامه تکلم کند حدیث نفس کند. از امام علیه السلام سؤال شد که اگر این مریض درد شدید دارد حکم چیست؟ حضرت فرمودند «لابد من أن يؤذن و يقيم..» انصافاً ظهور این موثقۀ در وجوب اذان و اقامه در مطلق نماز های واجب، واضح است.

## دلیل دوم

و نیز در صحیحۀ حلبی آمده است: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الثُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ وَ نَسِيتَ أَنْ تُؤْذَنَ وَ تُقِيمَ ثُمَّ ذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَانْصَرِفْ فَأَذِّنْ وَ أَقِمَّ وَ اسْتَفْتَحِ الصَّلَاةَ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ رَكَعْتَ فَاتِمَّ عَلَى صَلَاتِكَ؛ اگر فراموش کردی اذان و اقامه را بگویی و مشغول نماز شدی؛ اگر قبل از رکوع متوجه شدی نماز را قطع کن و اذان و اقامه را بگو و دوباره نماز را شروع کن ولی اگر بعد از رکوع ملتفت شدی نماز را ادامه می دهی.

## دلیل سوم

روایت دیگری وجود دارد که اختلاف شده که این روایت ظاهر در وجوب اذان و اقامه است یا ظاهر در استحباب آن دو است؛ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ حَتَّى دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّمَا الْأَذَانُ سُنَّةٌ.<sup>۳</sup> مرحوم محقق همدانی و مرحوم بروجردی از این روایت استظهار کرده اند که: مفاد آن نفی وجوب اذان و اقامه است زیرا فرموده است «فإنما الاذان سنّه» که سنّت ظاهر در مستحب در مقابل فریضه به معنای واجب است؛ ولی آقای سیستانی

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۰.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۴.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۵.



استظهار کرده اند که سنت در این روایت به همان معنای معهود یعنی «ما سنّه النبی» در مقابل «ما فرضه الله» است که شامل واجباتی که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را تشریع کرده بود می شود.

مرحوم بروجردی در نهایت التقرير جلد ۱ صفحه ۴۸۰ در تعلیل این که ظاهر «سنّه» در این روایت استحباب در مقابل وجوب است فرموده اند: اگر مراد از سنت «ما أوجبہ النبی» باشد با این که برای امر به مزی در نماز تعلیل ذکر شود تناسب ندارد؛ حضرت فرمودند شخصی که فراموش کرده است اذان و اقامه را بگوید و داخل در نماز شده است نمازش را ادامه بدهد و در بیان علت مزی در نماز فرموده اند به این خاطر که اذان سنت است که حکم به مزی با این که اذان چیزی باشد که پیامبر آن را واجب کرده است تناسب ندارد؛ بلکه می فرماید چون اذان مستحب است و این شخص فراموش کرده است اذان را بگوید و وارد نماز شده است دیگر نمازش را ادامه دهد.

علاوه بر این که اذان چیزی نیست که پیامبر آن را تشریع کرده باشد بلکه خدای متعال آن را تشریع کرده و در قرآن آمده است: ﴿وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾<sup>۱</sup>، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾<sup>۲</sup> و در شب معراج هم خدا پیامبر را به اذان و اقامه امر کرده است و لذا اذان، تشریع پیامبر نیست تا گفته شود مراد از سنت «ما سنّه النبی ولو كان واجبا» است.

آقای سیستانی در جواب فرموده اند: اتفاقاً با توجه به این که زراره سؤال می کند ظاهر در این است که مرتکز زراره این بوده است که اگر عمداً اذان و اقامه را ترک می کرد و نماز را شروع می کرد باید بر می گشت و اذان و اقامه را بگوید و لذا از فرض نسیان سؤال می کند و حضرت هم در جواب می فرماید نماز را ادامه دهد زیرا اذان سنت است؛ و این تعلیل هم به امر معهود در ذهن زراره است زیرا قاعده «السنة لاتنقض الفريضة» قاعده ای است که خود زراره از امام باقر علیه السلام در ذیل حدیث لاتعداد نقل می کند و این قاعده بر واجبات نماز غیر از ارکان تطبیق شده است: رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ فَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ.<sup>۳</sup> و حضرت در روایت محل بحث بیان می کند که اذان سنت است و لذا طبق قاعده «السنة لاتنقض الفريضة» ترک سهوی اذان و اقامه ترک سنت است و اگر فراموش کند و وارد نماز شود نمازش محکوم به بطلان نیست و شبیه کسی است که حمد و سوره را فراموش کند و وارد رکوع شود که حکم به صحت نماز او کرده اند.

۱ سوره مائده، آیه ۵۸.

۲ سوره جمعه، آیه ۹.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۲.

أما این که در شب معراج خدا پیامبر را به اذان گفتن امر کرد، ربطی ندارد به این که حکم اذان در حق جمیع مسلمین حکمی باشد که پیامبر تشریع کرده باشد؛ همان واجبات غیر رکنی نماز مثل قرائت و تشهد نیز خدای متعال به پیامبر امر کرد لکن در روایت فرموده اند قرائت و تشهد سنت است؛ زیرا امر مسلمین به قرائت و تشهد و مانند آن از پیامبر صادر شده بود. به نظر ما این روایت مجمل است؛ نه دلالت بر وجوب اذان و نه دلالت بر استحباب آن می کند؛ سنت محتمل است به معنای سنت در مقابل واجب باشد و ممکن است به معنای سنت در مقابل ما فرضه الله باشد. و این که آقای سیستانی فرموده اند در ذهن زراره این بوده است که اگر عمداً اذان و اقامه را ترک کند نمازش باطل است صحیح نیست؛ زیرا مردم به خاطر استحباب اذان و اقامه مقید بودند اذان و اقامه بگویند و لذا وقتی فراموش می کردند می خواستند ببینند راهی دارد که برگردند و عمل به استحباب اذان و اقامه کنند یا دیگر وقت آن گذشته است و باید نماز را ادامه بدهد، که حضرت فرمود باید نماز را ادامه بدهد. به هر حال، عرض کردیم برخی از روایات مثل موثقه عمار و صحیح حلی ظاهر در وجوب اذان مطلقاً یعنی در جمیع نماز های واجب است؛ لکن روایات دیگری بود که از آن ها فهمیدیم اذان واجب نیست و مستحب است؛ علاوه بر این که «لو کان لبان» اگر اذان ولو فی الجملة واجب می بود حکم آن بر مسلمین مخفی نمی ماند که هم مشهور بین عامه و هم شیعه استحباب اذان باشد.

## بررسی حکم اقامه

### أقوال

أما راجع به اقامه، مشهور بین فقهاء استحباب اقامه است؛ أما برخی از فقهاء قائل به وجوب آن شده اند؛ از شیخ طوسی و سید مرتضی نقل شده است که قائل به وجوب اقامه شده اند و در بین متأخرین صاحب حدائق قائل به وجوب اقامه شده است و صاحب عروه هم تعبیر کرد که أحوط اقامه است که فی حد نفسه اگر بخواهیم حساب کنیم احتیاط واجب است ولو ما بعید نمی دانیم ایشان نظر به احتیاط استحبابی مؤکد داشته باشد ولی اگر بخواهیم به این جمله نظر کنیم همان طور که مرحوم خوبی تعبیر کرده اند «احتاط فیهِ السید الماتن» صاحب عروه در بحث وجوب اقامه احتیاط کرده است ولو مشهور عدم وجوب آن است.

## عدم وجوب اقامه بر زنان

قبل از بیان روایات ظاهر در وجوب اقامه نکته ای را بیان می کنیم: از ابن ابی عقیل و جماعتی نقل شده است که گفته اند اقامه حتی بر زنان در نماز واجب است با این که این مطلب خلاف صریح روایات است؛ مثلاً در صحیحہ جمیل بن درّاج آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَرْأَةِ عَلَيْهَا أَذَانٌ وَإِقَامَةٌ قَالَ لَا.<sup>۱</sup> با وجود این روایات که برخی از آن ها صحیحہ اند چطور ابن ابی عقیل فتوای به وجوب اقامه حتی در زنان داده است برای ما روشن نیست.

## أدله وجوب اقامه

به هر حال، روایاتی که ظاهر در وجوب اقامه است جمعی از روایات است که عمده آن را عرض می کنیم؛

## روایت اول (موثقه عمار)

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بُدَّ لِلْمَرِيضِ أَنْ يُؤَذِّنَ وَيُقِيمَ إِذَا أَرَادَ الصَّلَاةَ وَلَوْ فِي نَفْسِهِ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ سُلٍّ فَإِنْ كَانَ شَدِيدَ الْوَجَعِ قَالَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُؤَذِّنَ وَيُقِيمَ لَأَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ<sup>۲</sup>

در ظهور این روایت در وجوب اقامه شکی نیست؛ لکن همان طور که مرحوم خوبی فرموده اند اگر این خطاب متضمن امر به اذان و اقامه بود می گفتیم قرینه بر ترخیص در مورد ترک اذان داریم ولی قرینه بر ترخیص در ترک اقامه نداریم و به ظهور امر در وجوب أخذ می کنیم؛ لکن این روایت نفی حقیقت کرده است و فرموده است «لا صلاة إلا بأذان و اقامة» که یا باید مقصود از نفی آن، نفی کمال باشد و یا نفی مشروعیت باشد و عرفیت ندارد به لحاظ اذان بگوئیم نفی کمال کرده است و به لحاظ اقامه بگوئیم نفی مشروعیت کرده است و شبیه استعمال لفظ در اکثر از معنا خواهد شد. و چون در مورد اذان قرینه داریم که نفی در این روایت نفی کمال است و «لا صلاة إلا بأذان» به معنای «لا صلاة كاملة الا بأذان» است و یقیناً در نماز، اذان واجب نیست، لذا دیگر نسبت به اقامه هم نمی توانیم به ظهور این روایت در وجوب اقامه تمسک کنیم.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۵.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۰.

**روایت دوم (صحیح ابن سنان)**

وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ ابْنِ سَنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُجْزِيكَ فِي الصَّلَاةِ إِقَامَةٌ وَاحِدَةٌ إِلَّا الْغَدَاةَ وَالْمَغْرِبَ.<sup>۱</sup>

در نماز ها اقامه کافی است و اذان لازم نیست مگر در نماز صبح و مغرب که باید اذان هم گفته شود.

مرحوم خویی در دلالت این روایت مناقشه کرده و فرموده اند: «يجزيك عن الوجوب» نگفته است و شاید مراد روایت

«يجزيك عن الاستحباب» باشد یعنی در عمل به مستحب در نماز اکتفای به اقامه مجزی است.

انصافاً این فرمایش تمام نیست؛ ظاهر روایت اجزای از عمل به وظیفه است، نه اجزای از عمل به مستحب. خود مرحوم خویی

قبلاً در موسوعه جلد ۱۳ صفحه ۲۳۰ فرمودند ظاهر «تجزيك في الصلاة» وجوب است و فرمودند «صحیحة ابن سنان عن

أبي عبد الله (عليه السلام)» قال: تجزئك في الصلاة إقامة واحدة إلا الغداة والمغرب» و هذه لا بأس بدلالاتها للتصريح فيها

بالإجزاء عن الصلاة لا عن الأذان»

**روایت سوم**

روایت سومی که دلالت بر وجوب اقامه در نماز می کند با مضمون «الاقامة من الصلاة» است که در سه روایت از صالح بن

عقبه نقل شده است:

در کافی چنین نقل کرده است: مُحَمَّدٌ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ أَبِي

هَارُونَ الْمَكْفُوفِ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَا أَبَا هَارُونَ الْإِقَامَةُ مِنَ الصَّلَاةِ فَإِذَا أَقَمْتَهُ فَلَا تَتَكَلَّمْ وَلَا تَوَمَّ يَدِكَ.<sup>۲</sup>

و شیخ طوسی چنین نقل کرده است: عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ يُونُسَ الشَّيْبَانِيِّ

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أُوذِّنُ وَأَنَا رَاكِبٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَأَقِيمُ وَأَنَا رَاكِبٌ قَالَ لَا قُلْتُ وَأَقِيمُ وَرَجُلِي فِي الرُّكَّابِ قَالَ لَا

قُلْتُ فَأَقِيمُ وَأَنَا قَاعِدٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَأَقِيمُ وَأَنَا مَاشٍ قَالَ نَعَمْ مَاشٍ إِلَى الصَّلَاةِ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِذَا أَقَمْتَ الصَّلَاةَ فَأَقِمْ مُتَرَسِّلًا فَإِنَّكَ فِي

الصَّلَاةِ قَالَ قُلْتُ قَدْ سَأَلْتُكَ أَقِيمُ وَأَنَا مَاشٍ قُلْتُ لِي نَعَمْ فَيَجُوزُ أَنْ أَمْشِيَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ نَعَمْ إِذَا دَخَلْتَ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ فَكَبَّرْتَ

وَأَنْتَ مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ ثُمَّ مَشَيْتَ إِلَى الصَّلَاةِ أَجْزَاكَ ذَلِكَ وَ إِذَا كَانَ الْإِمَامُ كَبَّرَ لِلرُّكُوعِ كُنْتَ مَعَهُ فِي الرُّكْعَةِ لِأَنَّهُ إِنْ أَدْرَكَتَهُ وَهُوَ

رَاكِعٌ لَمْ تُدْرِكِ التَّكْبِيرَ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ فِي الرُّكُوعِ.<sup>۳</sup> یعنی وقتی برای نماز اقامه گفتی آرام اقامه بگو زیرا در نماز هستی.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۱.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۶.

۳ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۲.

و کلینی چنین نقل می کند: وَبِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يَقُمُ أَحَدُكُمْ الصَّلَاةَ وَهُوَ مَاشٍ وَلَا رَاكِبٌ وَلَا مُضْطَجِعٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضًا وَلَيْتَمَكَّنُ فِي الْإِقَامَةِ كَمَا يَتِمَكَّنُ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ فِي الْإِقَامَةِ فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ<sup>۱</sup>

گفته می شود مفاد این روایت این است که اقامه محکوم به حکم نماز است و «الاقامة من الصلاة» و نماز که واجب است اقامه هم واجب است.

به نظر ما سند روایت ضعیف است؛ زیرا صالح بن عقبه که راوی در حدیث است ضعیف است ولو در کامل الزیارات آمده است و از رجال کامل الزیارات است و نیز از رجال تفسیر قمی است و لکن ما نظریه توثیق رجال کامل الزیارات یا رجال تفسیر قمی را قبول نداریم و تنها توثیق مشایخ بدون واسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات را قبول داریم که صالح بن عقبه از مشایخ بدون واسطه نیست. علاوه بر این که ابن غضائری در مورد او گفته است «کذاب غال کثیر المناکیر لایلتفت إلیه». از جهت دلالت نیز قابل مناقشه است؛ زیرا قطعاً «الاقامة من الصلاة» به معنای این که اقامه حقیقتاً جزء نماز باشد نیست؛ زیرا روایات مستفیضه داریم که «الصلاة أولها التكبير و آخرها التسليم» و لذا قطعاً «الاقامة من الصلاة» تنزیل است و بیان حقیقت نمی کند؛ و اطلاق ندارد که «إذا أقمت و أنت فی الصلاة» به این معنا خواهد بود که چون نماز واجب است پس اقامه هم واجب است؛ بلکه عرفاً به این معنا است که شما در حال اقامه، احکام نماز را مراعات کن حال یا مطلقاً و یا احکامی که در همین روایات ذکر شده است؛ وگرنه قطعاً کسی که شروع در اقامه می کند داخل در نماز نشده است. و لذا این روایت هم دلیل بر وجوب اقامه نیست. و بقیه روایات را در جلسه آینده بیان خواهیم کرد.

## جلسه ۱۱۹ (۹۹/۰۳/۲۴)

### اذان و اقامه

بحث در رابطه با روایاتی بود که برای وجوب اقامه به آن استدلال شده بود؛

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۶.

**حکم اقامه****أدله وجوب اقامه**

اولین روایت، موثقه عمار بود که فرمود «لا صلاة إلا بأذان و اقامه»؛ دومین روایت صحیحه ابن سنان بود؛ **وَعَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُجْزِيكَ فِي الصَّلَاةِ إِقَامَةٌ وَاحِدَةٌ إِلَّا الْغَدَاةَ وَالْمَغْرِبَ.**<sup>۱</sup>؛ در نماز مجزی است فقط اقامه بگویی ولو بدون اذان، مگر در نماز صبح و مغرب که اذان هم باید بگویی. دلالت این دو روایت بر وجوب اقامه در نماز را پذیرفتیم.

روایت سوم روایت صالح بن عقبه بود که مفادش این بود که «الاقامة من الأذان»؛ یعنی اقامه جزء نماز است. گفته شده بود مفاد روایت این است که هر حکمی که نماز دارد، اقامه هم همان حکم را دارد و چون نماز واجب است اقامه نیز واجب است. که جواب از این روایت را در جلسه قبل بیان کردیم.

**روایت چهارم (صحیحه حلبی)**

روایت چهارم صحیحه حلبی است: **أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدِ الْأَعْرَجِ وَابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ وَنَسِيتَ أَنْ تُؤَدِّنَ وَتُقِيمَ ثُمَّ ذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَانْصَرِفْ فَأَدِّنْ وَأَقِمَّ وَاسْتَفْتَحِ الصَّلَاةَ وَإِنْ كُنْتَ قَدْ رَكَعْتَ فَأَتِمَّ عَلَى صَلَاتِكَ.**<sup>۲</sup>

تقریب استدلال به این صحیحه بر وجوب اقامه به دو بیان است؛

بیان اول این است که: بگوییم ظاهر امر به انصراف و اذان و اقامه، وجوب است و ما قرینه ای بر حمل آن بر استحباب نداریم. بیان دوم این است که: بگوییم با توجه به این که قطع نماز واجب فی حد ذاته حرام است و تا با یک واجبی تراحم نکند تجویز آن جایز نخواهد بود؛ و اگر اقامه واجب نمی بود و مستحب می بود نمی گفتند که از حرمت قطع فریضه دست بر می داریم و برای انجام یک عمل مستحب نماز را قطع کن.

**مناقشه**

به نظر ما هر دو بیان اشکال دارد؛

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۱.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۴.

اشکال بیان اول این است که: در مقابل این صحیح، قرینه داریم که اگر انسان بعد از شروع نماز متوجه شود اذان و اقامه نگفته است قطع نماز واجب نیست و لذا امر به قطع نماز در این صحیح باید بر استحباب حمل شود؛ و آن قرینه، صحیح زراره است؛ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ رَجُلٍ نَسِيَ الْآذَانَ وَالْإِقَامَةَ حَتَّى دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّمَا الْآذَانُ سُنَّةٌ<sup>۱</sup>؛ طبق این صحیح زراره همین که داخل در نماز شویم و متوجه شویم اذان و اقامه را فراموش کرده ایم نیازی به قطع نماز نیست و نماز را ادامه می دهیم. ممکن است کسی بگوید: صحیح زراره اعم از قبل از رکوع و بعد از رکوع است و لذا به قرینه صحیح حلبی بر فرض تذکر و التفات به فراموش کردن اذان و اقامه بعد از دخول در رکوع حمل می شود.

لکن این مطلب صحیح نیست؛ زیرا این تقييد عنوان «دخل في صلاته» را الغاء می کند و ظاهر صحیح زراره این است که نفس عنوان دخول در نماز، موضوعیت دارد و رکوع کردن در نماز موضوعیت ندارد و لذا صحیح زراره قرینه می شود که صحیح حلبی بر استحباب حمل شود.

اشکال بیان دوم این است که: دلیل حرمت قطع اگر اطلاق لفظی هم داشته باشد توسط روایات دیگر قابل تقييد است کما این که حرمت قطع، به مواردی تقييد خورده است که انسان بدهکارش را می بیند و برای استیفای دینش نمازش را قطع می کند و سراغ بدهکارش می رود با این که حفظ مال در این مورد واجب نیست؛ اما حرمت قطع در اینجا تخصیص خورده است و چه اشکالی دارد حرمت قطع نماز بر فرض ثابت باشد و اطلاق لفظی هم داشته باشد تخصیص به جایی بخورد که انسان بفهمد اذان و اقامه را ولو مستحب است فراموش کرده است.

### روایت پنجم (موثقه سماعه)

روایت پنجم موثقه سماعه است: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا يُصَلِّي الْغَدَاةُ وَالْمَغْرِبُ إِلَّا بِالْآذَانِ وَالْإِقَامَةِ وَرُخِّصَ فِي سَائِرِ الصَّلَوَاتِ بِالْإِقَامَةِ وَالْآذَانُ أَفْضَلُ<sup>۲</sup>.  
دلالة این موثق بر وجوب اقامه به نظر ما تمام است؛ زیرا روایت بیان می کند که «نماز صبح و مغرب را نخوان مگر با اذان و اقامه، ولی در نمازهای دیگر اقامه بگویی کافی است هر چند بهتر است اذان هم بگویی» و ظاهر آن وجوب اقامه در هر نمازی است.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۵.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۹۹.

## روایت ششم

روایت ششم موثقه عمار است؛ وَ رَوَى عَنْهُ عَمَّارُ السَّابَّاطِيُّ أَنَّهُ قَالَ إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَأَذِّنْ وَأَقِمَّ وَأَفْصِلْ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ بِقُعُودٍ أَوْ بِكَلَامٍ أَوْ تَسْبِيحٍ وَقَالَ سَأَلْتُهُ كَمْ الَّذِي يُجْزِي بَيْنَ الْأَذَانِ وَالْإِقَامَةِ مِنَ الْقَوْلِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ<sup>۱</sup> گفته می شود ظاهر موثقه وجوب اقامه است.

## بررسی دلالت روایت

مرحوم خویی فرموده اند: ممکن است کسی اشکال کند که در امر به اذان در این روایت و امر به فصل بین اذان و اقامه، قرینه بر عدم وجوب داریم. مقتضای ظهور در وحدت سیاق این است که از امر به اقامه نیز دیگر اراده وجوب نشده باشد. مرحوم خویی فرموده اند: لکن به نظر ما این اشکال وارد نیست؛ زیرا ما در اصول گفته ایم که وجوب و استحباب به حکم عقل است و خطاب امر اگر مقرون به ترخیص در ترک باشد عقل، حکم به استحباب می کند و اگر مقرون به ترخیص در ترک نباشد عقل، حکم به وجوب می کند و خطاب امر به اقامه، مقرون به ترخیص در ترک نیست و لذا عقل، حکم به وجوب می کند.

به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی مبناءً صحیح نیست و ما در اصول عرض کرده ایم تا خطاب، ظهور اطلاقی در کشف از وجوب پیدا نکند عقل، حکم به وجوب نمی کند و خطاب مجمل که کاشف از اراده لزومی مولا نیست موضوع حکم عقل به لزوم امتثال نیست؛ لکن بهتر این بود که ادعا شود که اقتران خطاب امر به مستحب، مانع از ظهور اطلاقی آن در وجوب نیست مثل «اغتسل للجمعه و الجنابه» که «اغتسل للجمعه» قرینه بر عدم وجوب دارد ولی ظهور «اغتسل للجنابه» در وجوب مختل نمی شود.

البته ممکن است کسی اینجا بگوید چون قبل از امر به اقامه خطاب امر به اذان و بعد از امر به اقامه خطاب امر به فاصله انداختن بین اذان و اقامه وجود دارد و ما خطاب امر قبل از «اقم» و خطاب بعد از آن را بر استحباب حمل کنیم دیگر ظهور خطاب «اقم» در وجوب مختل می شود. این، شبهه ای است که ممکن است کسی اینجا مطرح کند.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۸۵.



## روایت هفتم

روایت هفتم صحیح زراره است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: إِذَا نَسِيتَ صَلَاةً أَوْ صَلَّيْتَهَا بِغَيْرِ وُضوءٍ وَ كَانَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ صَلَّوَاتٍ فَأَبْدَأْ بِأَوَّلِهِنَّ فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامَةٍ لِكُلِّ صَلَاةٍ....<sup>۱</sup>

انصافاً دلالت این روایت بر وجوب تمام است؛ وقتی ظاهر امر به اقامه در نماز قضاء، وجوب است و گفتیم برای نماز قضاء هم باید اقامه گفت به طریق اولی باید برای نماز أداء اقامه گفته شود.

## روایت هشتم

روایت هشتم صحیح جمیل بن درّاج است؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْمَرْأَةِ عَلَيْهَا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ قَالَ لَا.<sup>۲</sup>

گفته می شود ظاهر اختصاص این مطلب به نساء این است که نساء با رجال در این حکم تفاوت دارند و نفی اذان و اقامه در نساء به معنای نفی مشروعیت آن نیست زیرا قطعاً اذان و اقامه بر زنان مشروع است بلکه مراد از آن، نفی وجوب اذان و اقامه بر زنان است و چون ظاهر روایت این است که زنان و مردان در این حکم فرق می کنند نتیجه می گیریم که بر مردان اذان و اقامه فی الجمله واجب است ولو در این حد که اقامه واجب باشد هر چند اذان مستحب باشد و همین مقدار اختلاف کافی است.

## مناقشه

جواب از این روایت این است که: در این روایت در سؤال سائل مطرح شد که «هل علی النساء اذان و اقامه» و ذکر عنوان و وصف در کلام سائل ظهور در مفهوم ندارد و همین کافی است که امام علیه السلام به این جهت که آن استحباب مؤکّدی که اذان و اقامه بر مردان دارد بر زنان نداشته باشد سؤال سائل را تصدیق کنند و او سؤال کرد که آیا بر زنان اذان و اقامه هست؟ حضرت فرمود نخیر؛ یعنی واجب نیست و آن استحباب مؤکّدی که در حق مردان است در حق زنان وجود ندارد. به قول مرحوم خوئی درست است که ما قائل به مفهوم وصف فی الجمله هستیم و «أكرم العالم العادل» ظهور دارد در این که مطلق

<sup>۱</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۲۹۱.

<sup>۲</sup> الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۵.

عالم واجب الاکرام نیست وگرنه ذکر وصف عادل لغو می بود؛ لکن این در جایی است که وصف در کلام امام علیه السلام فرض شود نه این که در کلام سائل بیان شود و لذا استدلال به این روایت نیز تمام نیست.

## روایت نهم

روایت نهم صحیحہ حلبی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُؤَدِّنَ الرَّجُلُ مَنْ غَيْرِ وَضُوءٍ وَلَا يُقِيمُ إِلَّا وَهُوَ عَلَى وَضُوءٍ<sup>۱</sup>.

گفته می شود این که شرط اقامه، وضوء داشتن است و حضرت فرمود نباید اقامه بگویند مگر این که با وضوء باشد نشان می دهد که اقامه مستحب نیست وگرنه اگر اقامه مثل اذان مستحب می بود چه لزومی داشت که با طهارت و وضوء اقامه بگوئیم.

## مناقشه

اشکال این استدلال هم واضح است زیرا ممکن است عملی ذاتاً مستحب باشد ولی شرائطی داشته باشد که اگر بخواهیم به آن مستحب عمل کنیم باید به آن شرایط ملتزم باشیم مثل این که طهارت در نماز نافله شرط است و نماز نافله نیز بدون وضوء صحیح نیست ولی اصل نافله مستحب است.

## نتیجه بحث از أدله وجوب اقامه

به هر حال، این ها مجموعه ای از روایات بود که دلالت عمده آن ها بر وجوب اقامه تمام بود و لذا همان طور که مرحوم خوئی فرموده اند مقتضی برای وجوب اقامه در نماز تمام است.

## قرائن عدم وجوب اقامه

اما باید بررسی کرد که آیا مانعی وجود دارد؟ یعنی قرینه ای بر عدم وجوب اقامه در نماز داریم که به خاطر آن از ظهور این روایات در وجوب اقامه رفع ید کنیم؟

قرائنی برای عدم وجوب اقامه ذکر شده است که آن ها را بررسی می کنیم؛

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۴.

## قرینه اول

گفته شده است که در روایات صحیحیه بیان شده است کسی که با اذان و اقامه نماز بخواند دو صف از ملائکه پشت سر او نماز می خوانند و اگر تنها با اقامه نماز بخواند یک صف از ملائکه پشت سر او نماز می خوانند؛ یعنی نماز او به نماز جماعت تبدیل می شود. با توجه به این که تبدیل نماز جماعت به فرادا واجب نیست و مستحب است این روایت قرینه می شود بر این که اقامه در نماز واجب نیست.

## مناقشه

آقای سیستانی این قرینه را پذیرفته اند ولی مرحوم خویی نپذیرفته و فرموده اند؛ این که یک صف از ملائکه پشت سر انسان نماز بخواند منشأ شود که بگوییم این عمل مستحب است وجهی ندارد؛ شاید از لوازم نماز صحیح، این است که یک صف از ملائکه پشت سر انسان نماز می خوانند و جماعتی که از انسان ها تشکیل می شود مستحب است ولی شاید از لوازم نماز صحیحی که هر مؤمنی می خواند این است که حداقل یک صف واحد از ملائکه پشت سر او نماز می خوانند و قرینه ای نداریم که بگوییم این که یک صف واحد از ملائکه پشت سر مؤمن نماز بخواند از لوازم نماز صحیح نیست بلکه از لوازم نمازی است که مستحبات در آن مراعات شده باشد. و لذا این روایت قرینه بر رفع ید از ظهور روایات سابقه در وجوب اقامه نمی شود. به نظر می رسد این اشکال مرحوم خویی اشکال واردی باشد.

## قرینه دوم

در صحیح زراره بیان کرد عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْإِذَاانَ وَالْإِقَامَةَ حَتَّى دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَمُضْ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّمَا الْإِذَاانُ سُنَّةٌ<sup>۱</sup>

مرحوم بروجردی فرمود «سنّه» در این روایت ظهور در مستحب دارد؛ طبق فرمایش ایشان دلالت این روایت بر استحباب اقامه واضح است؛ نگویید در این روایت فرمود «فإنما الاذان سنّه» و نفرمود «انما الاقامه سنّه»؛ زیرا در جواب می گوییم اذان در این روایت به معنای اعم از اذان و اقامه است زیرا سائل فرض کرد «رجل نسی الاذان و الاقامه حتی دخل فی الصلاة» و لذا تعلیل این که «انما الاذان سنّه» به معنای «انما الاذان و الاقامه سنّه» خواهد بود.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۵.

## مناقشه

مرحوم خویی در اشکال به این استدلال فرموده اند: این استدلال مبتنی بر این است که «سنّة» به معنای مستحب و در مقابل واجب باشد ولی این، واضح نیست و سنت معانی مختلفی دارد و یک معنایش در مقابل واجب است و یک معنای دیگرش «ما سنّه النبی» در مقابل «ما فرضه الله» است که همان معنایی است که در حدیث لاتعداد برای سنت بیان شده است: رَوَى زُرَّارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ أَنَّهُ قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةِ الظُّهُورِ وَالْوَقْتِ وَالْقِبْلَةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَالتَّشَهُدُ سُنَّةٌ فَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ.<sup>۱</sup> یعنی قرائت و تشهد سنت است و ترک سهوی این ها موجب بطلان نماز نیست. در حالی که بدون اشکال قرائت و تشهد در نماز، واجب است. شاید در این روایت محل بحث نیز مراد از «فإنما الاذان سنّه» این باشد که «فإنما الاذان و الاقامه مما شرعهما النبی و لیس فريضة إلهیه» و اثرش این است که نماز با ترک سهوی این ها باطل نمی شود.

## جواب از مناقشه

آقای سیستانی فرموده اند: قبول داریم که «سنّة» به معنای «ما سنّه النبی» است ولی از این که سائل نسیان اذان و اقامه را فرض کرد و حضرت فرمود نماز را ادامه بدهد و قطع نکند چون اذان سنت است، می فهمیم حضرت حکم اقامه را همان حکم اذان دانسته است و هر حکمی اذان دارد اقامه نیز همان حکم را دارد و لذا در جواب سائل فرمود «انما الاذان سنّه» و ما چون از خارج فهمیده ایم که اذان مستحب است حکم اقامه را هم می فهمیم که حکم اذان دارد و مستحب است.

## اشکال در جواب

انصافاً این فرمایش آقای سیستانی ناتمام است زیرا از این روایت می فهمیم حکم اقامه در مورد نسیان مثل حکم اذان است و بیش از این استفاده نمی شود که اگر در حال علم و عمد، اقامه را ترک کنیم مثل این است که اذان را ترک کرده ایم و هر حکمی که ترک عمدی اذان داشت ترک عمدی اقامه نیز همان حکم را دارد. و لذا این قرینه دوم نیز به نظر ما تمام نیست.

## قرینه سوم

گفته می شود در صحیح حماد که در وسائل الشیعه جلد ۵ صفحه ۴۵۹ بیان شده، حضرت به حماد کیفیت نماز را با تفصیل آن بیان کرده اند ولی اقامه در نماز در آنجا بیان نشده است و اگر واجب می بود حضرت آن را بیان می کرد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۱۵۲.

## مناقشه

این قرینه هم به نظر ما صحیح نیست؛ زیرا در صحیح حماد حضرت أجزای داخلیه نماز از تکبیرة الاحرام تا سلام نماز را بیان کرده اند و اقامه از أجزای داخلیه نماز نیست و در اقامه دو احتمال است؛ یکی این که شرط نماز باشد مثل وضوء، دوم این که واجب نفسی قبل از نماز باشد و فرق این دو احتمال این است که اگر واجب نفسی باشد و عمداً اذان و اقامه را ترک کند نمازش صحیح است و فقط گناه کرده است ولی اگر شرط باشد نمازش باطل است. ولی به هر حال اقامه از أجزای داخلی نماز نیست و صحیح حماد در بیان مطلق شرایط یا واجبات نفسیه قبل و بعد از نماز ظهور ندارد بلکه در خصوص أجزای داخلی نماز وارد شده است و لذا این قرینه هم به نظر ما تمام نیست.

## قرینه چهارم

قرینه چهارم روایت ابی بصیر است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ شُعَيْبِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقِيمَ الصَّلَاةَ حَتَّى أَنْصَرَفَ أَوْ يُعِيدُ صَلَاتَهُ قَالَ لَا يُعِيدُهَا وَلَا يَعُودُ لِمِثْلِهَا.<sup>۱</sup>

گفته می شود تعبیر به «و لا یعود لمثلها» ظاهر در این است که نماز با ترک عمدی اقامه صحیح است ولی دیگر تکرار نکند و این لسان، لسان استحباب است. گفته می شود نسیان چیزی نیست که در اختیار انسان باشد تا حضرت بفرماید دیگر تکرار نکن و لذا معلوم می شود مورد روایت فرض ترک عمدی اقامه بوده است ولو تعبیر در سؤال «رجل نسی» بوده است.

## مناقشه

انصافاً این استدلال تمام نیست؛

أولاً: روایت به خاطر وجود علی بن سندی که مجهول است ضعف سند دارد. ثانیاً: این که بگوییم «لا یعیدها و لا یعود لمثلها» قرینه بر این است که مورد، مورد عمد بوده است و نسیان در سؤال را بر عمد حمل کنیم اصلاً قابل التزام نیست و تعبیر به نسیان در مورد عمد، رکیک و غلط است. چرا نگوییم که «و لا یعود لمثلها» برای این بوده است که این مطلب را به شخص تذکر دهند که تلاش کند فراموش نکند زیرا بسیاری از نسیان ها ناشی از عدم اهتمام است و اگر انسان به مطلبی اهمیت بدهد کمتر فراموش می کند. ثالثاً: این روایت نهایت، وجوب شرطی اقامه را نفی می کند و می گوید اقامه شرط صحت نماز نیست؛

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۳.

اما قول جماعتی که قائل شده اند اقامه قبل از نماز وجوب نفسی دارد و باید هنگام شروع در نماز اقامه گفته شود و اگر گفته نشود نماز باطل نمی شود، با این روایت نمی توان قول این ها را ابطال کرد. و روایت با این می سازد که روایت واجب نفسی است ولی اگر نگفتی و نماز خواندی نمازت صحیح است ولی دیگر این کار را تکرار نکن و این واجب نفسی را ترک نکن. لذا این قرینه نیز به نظر ما تمام نیست و در جلسات آینده بقیه قرائن را بررسی خواهیم کرد.

## جلسه ۱۲۰ (۹۹/۰۳/۲۵)

### اذان و اقامه

#### حکم اقامه

#### قرائن عدم وجوب اقامه

بحث راجع به وجوب اقامه در نماز بود که عرض کردیم روایات زیادی ظاهر در وجوب اقامه در نماز اند و لذا برخی مثل صاحب حدائق قائل به وجوب اقامه در نماز شده اند و ظاهر صاحب عروه این است که نسبت به اقامه گفتن در هر نماز احتیاط واجب می کنند. و مرحوم شیخ محمدرضا آل یاسین در ذیل این عبارت صاحب عروه که فرموده است: «الاحوط عدم ترک الاقامة للرجال» حاشیه زده و فرموده اند: «و لكنها ليست شرطاً في صحة الصلاة على الاقوى» که ظاهر کلام ایشان این است که احتیاط وجوبی را در اقامه گفتن در نماز به لحاظ تکلیفی پذیرفته اند. در جلسه قبل قرائنی بر عدم وجوب اقامه در نماز بیان شد که در تمام این قرائن مناقشه کردیم؛ همان طور که مرحوم خوئی مناقشه کرده اند.

#### قرینه پنجم (اجماع مرکب)

برخی به اجماع مرکب تمسک کرده اند که قدماء یا قائل به وجوب اذان و اقامه با هم بوده اند و یا قائل به استحباب اذان و اقامه با هم بوده اند و کسی قائل به استحباب اذان و وجوب اقامه نشده است و چون بر عدم وجوب اذان دلیل وجود دارد به ضمیمه عدم قول به فصل، عدم وجوب اقامه هم ثابت می شود.

## مناقشه

مرحوم خویی در جواب فرموده اند: هر چند کسانی مثل علامه ره در مختلف به این اجماع مرکب تمسک نموده اند و لکن صحیح نیست؛

أولاً: احراز اجماع تبعی بر ملازمه بین حکم اذان و اقامه به حیثی که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد مشکل است؛ زیرا فقهاء -چه قائلین به وجوب اذان و اقامه و چه قائلین به استحباب اذان و اقامه- به روایاتی در مقام استدلال کرده اند و لذا این اجماع، مدرکی است و کاشف از رأی معصوم نیست و اگر به این نتیجه برسیم که مفاد روایات نسبت به اذان، عدم وجوب و نسبت به اقامه، وجوب است مانعی نیست که به آن ملتزم شویم.

ثانیا: صغرای اجماع مرکب بر عدم فرق بین حکم اذان و اقامه، ممنوع است؛ زیرا سید مرتضی قائل به وجوب اقامه در نماز بر مردان شده است ولی اذان را واجب ندانسته است و به ابن ابی عقیل نسبت داده شده که در غیر نماز صبح و مغرب فقط اقامه واجب است ولی در نماز صبح و مغرب، اذان و اقامه با هم واجب است.

این فرمایش مرحوم خویی هر چند فرمایش متینی است؛ اما نسبت قول به وجوب اقامه به سید مرتضی به نظر ناتمام است؛ هر چند سید مرتضی در کتاب جمل العلم و العمل صفحه ۵۷ فرموده است: «الاذان و الاقامة یجبان علی الرجال دون النساء فی کل صلاة جماعة و یجبان علیهم فرادی فی الفجر و المغرب و صلاة الجمعة و الاقامة من السنن المؤکدة و الاقامة دون الاذان تجب علی من ذکرناه من الرجال فی کل صلاة مكتوبة» و این ذیل موهم این است که ایشان اقامه را بر رجال در هر نماز فریضه واجب می داند؛ ولی بعید نیست که وجوب در اینجا به معنای استحباب مؤکد باشد به قرینه این که در تعبیر ایشان آمد: «و الاقامة من السنن المؤکدة».

علاوه بر این که سید مرتضی در المسائل الناصرات صفحه ۱۷۷ تصریح کرده است: «قد اختلف قول اصحابنا فی الاذان و الاقامة فقال قوم ان الاذان و الاقامة من السنن المؤکدة فی جمیع الصلوات و لیسوا بواجبین و ان کان فی صلاة الجماعة و فی الفجر و المغرب و صلاة الجمعة اشد تأکیداً و هذا الذی أختاره و أذهب الیه و ذهب بعض اصحابنا الی ان الاذان و الاقامة واجبان علی الرجال خاصة دون النساء فی کل صلاة جماعة و یجبان علیهم جماعة و فرادی فی الفجر و المغرب و صلاة الجماعة و الاقامة دون الاذان یجب علیهم فی باقی الصلوات المكتوبات». بعد سید مرتضی فرموده است: «و الدلالة علی صحة ما اخترناه ان الاصل نفی الوجوب فمن ادعاه علیه الدلیل الموجب للعلم و لانه لاخلاف فی ان الاذان و الاقامة مشروع و مسنون و فیهما فضل کثیر و انما الوجوب فی الخلاف و الوجوب زائد علی الحکم المجمع علیه فیهما فمن ادعاه فعلیه الدلیل لامحالة و

بعد فان الاذان و الاقامة مما يعم البلوى به و يتكرر فعله في اليوم و الليلة فلو كان واجبا حتما لورد وجوبه و لورد مثله فيما يوجب العلم و يرفع الشك»

و همین طور در رسائل الشریف المرتضی جلد ۱ صفحه ۲۷۴ از ایشان چنین نقل کرده است: «الاذان و الاقامة ليسا بفرضين على تحقيق المذهب بل هما مسنونان و ان كانت الاقامة من الاذان اشد استحبابا فمن اراد الفضيلة اذن و اقام لكل واحدة من الصلاتين و يجوز ان يأذن و يقيم دفعة واحدة لهما كما يجوز ان يترك الاذان و الاقامة فيهما.»

پس ظاهر سید مرتضی هم این است که قائل به وجوب اقامه در نماز به طور مطلق نیست.

به هرحال اصل این اشکال مرحوم خوئی در رابطه با این اجماع مرکب تمام است.

### قرینه ششم (لو کان لبان)

پس چه چیزی مانع شده که مثل مرحوم خوئی فتوای به وجوب اقامه در نماز بدهند یا لااقل مثل صاحب عروه نسبت به اقامه گفتن در نماز احتیاط واجب کنند؟

مرحوم خویی فرموده است: وجه این که ما به وجوب اقامه در نماز فتوا نمی دهیم و یا مثل صاحب عروه احتیاط واجب نمی کنیم این است که اقامه در نماز از مسائل عام البلوی است و هر مکلفی در هر روز، پنج بار مبتلا می شود و لذا اگر اقامه در نماز واجب می بود بر شیعه و فقهای شیعه مخفی نمی ماند بلکه از واضحاتی می شد که همه مؤمنین آن را می دانستند؛ اگر اقامه واجب بوده و این همه روایات هم ظاهر در وجوب اقامه بیان شده و در مرأی و مسمع فقهاء بوده چطور جز افراد نادری و تعداد کمی از فقهاء قائل به وجوب اقامه در نماز نشده اند؟! معلوم می شود که از این روایات بیش از استحباب نفهیمده اند و به همین جهت ما قائل به عدم وجوب اقامه می شویم و ان کان الاحتیاط فی الاقامة مما لا ینبغي تركه.

این فرمایشی است که مرحوم خوئی در موسوعه جلد ۱۳ صفحه ۲۴۲ بیان کردند.

### مناقشه

ممکن است کسی در استدلال مناقشه کرده و بگوید: فقهاء در عصر غیبت در روایات اجتهاد می کردند و اگر مشهور قدماء طبق اجتهادشان قائل به عدم وجوب چیزی می شدند و فتوای به عدم وجوب می دادند، بین شیعه نیز عدم وجوب شایع می شد و لذا عدم شیوع کشف نمی کند که حکم شرعی عدم وجوب است.

شبیه این اشکال در بحث وجوب وفای به وعده مطرح شده است که مفاد روایات، وجوب وفای به وعده است ولی مرحوم خویی طبق بیان «لو کان لبان و اشتهر» فتوای به عدم وجوب وفای به وعده داده اند؛ ولی برخی از فقهاء لااقل احتیاط واجب



کرده اند بر اساس روایات که بیان می کند اگر کسی وعده بدهد و خلف وعده کند «فلمقت الله تعرض» یا از برخی روایات استفاده می شود کسی که خلف وعده می کند منافق است. آقای سیستانی، آقای زنجانی نسبت به وجوب وفای به وعده احتیاط واجب کرده اند و به خاطر این است که آقای وحید خراسانی نیز احتیاط واجب کرده اند؛ زیرا آنچه در ذهن این بزرگان است این است که صرف این که جمعی از فقهاء یا حتی یک فقیه بزرگ که سیطره علمی بر علماء و مردم دارد فتوای به عدم وجوب داده و قول به عدم وجوب بین مردم و فقهای که تابع آن عالم بزرگ بوده اند مشهور شده، دلیل نمی شود که حکم شرعی واقعی هم عدم وجوب باشد.

### جواب از مناقشه

انصاف این است که: احتمال این که فتوای فقهای متقدمین مثل سید مرتضی و شیخ طوسی و مشهور به عدم وجوب اقامه در نماز ناشی از اجتهاد خاصی باشد احتمالی عرفی نیست؛ اساساً ما می گوئیم اگر اقامه واجب بود در زمان خود ائمه، سیره اصحاب ائمه بر این می شد که باید اقامه در نماز گفته شود و وجوب اقامه نزد اصحاب ائمه واضح می شود و بعد میان فقهاء وجوب اقامه واضح می شد و مفاد روایات هم وجوب اقامه است. چطور فتوای به عدم وجوب اقامه شایع شد؟! حتی سید مرتضی که قول به وجوب اقامه به او نسبت داده شده است صحیح نیست و دیدیم ایشان قائل به وجوب اقامه نیست. شیخ طوسی که واضح است قائل به وجوب اقامه نیست زیرا هم در کتاب نهاییه و هم در خلاف، صریحاً فرموده است اذان و اقامه در نماز، واجب نیست؛ در خلاف جلد ۱ صفحه ۲۸۵ بر عدم وجوب اذان و اقامه استدلال کرده اند: «الاصل براءة الذمة و ایجاب شیء یحتاج الی دلیل و ایضا قوله تعالی یا ایها الذین آمنوا فاعسلوا وجوهکم فأوجب علی من یمیز الصلاة الوضوء و لم یوجب علیه الاذان و الاقامة» یا در نهاییه صفحه ۶۴ فرموده اند: «الاذان و الاقامة سنتان مؤکدتان فی جمیع الفرائض من الصلوات الخمس لاینبغی ترکهما مع الاختیار و لو ان انسانا اقتصر علی الاقامة وحدها فی جمیع الصلوات اجزأه فان ترک الاقامة ایضا کانت صلاته ماضیه و لم یجب علیه اعادتها الا انه یکون تارکاً فضلاً و مهملاً سنة»

### قرینه هفتم (احتمال ارتکاز متشرعه)

بلکه طبق آنچه در اصول بیان کرده ایم ممکن است برای اثبات عدم وجوب اقامه در نماز به این مطلب استدلال کنیم که احتمال می دهیم در زمان صدور این روایات که امر به اقامه در نماز کرده اند، ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب بوده است و ارتکاز متشرعی به مثابه قرینه حالیه متصله به خطاب است و مانع از انعقاد ظهور آن در وجوب می شود. لذا ممکن است با

این بیان در اصل ظهور این روایت در وجوب مناقشه کنیم و بگوییم ظهور این روایات در وجوب به خاطر احتمال عقلایی ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب که قرینه حالیه متصله است، محرز نخواهد بود.

## نتیجه بحث در مورد حکم اقامه

لذا اقوی این است که اقامه در نماز واجب نیست هر چند مقتضای احتیاط استحبابی مؤکد است.

## حکم اقامه در فرض استعجال و سفر و ضیق وقت

صاحب عروه در ادامه فرموده است: «الاحوط عدم ترک الاقامة للرجال فی غیر موارد السقوط و غیر حال الاستعجال و السفر و ضیق الوقت»؛ این احتیاط صاحب عروه که ظاهر در احتیاط وجوبی است نسبت به گفتن اقامه در نماز در غیر مواردی است که دلیل بر سقوط اقامه داریم که بعداً بحث خواهد شد و در غیر حال عجله داشتن و یا سفر و ضیق وقت است. ما برای این فرمایش صاحب عروه وجهی نمی بینیم؛ این که در حال استعجال اقامه ساقط باشد دلیل ندارد؛ بله، روایت داریم که اگر انسان نسبت به کاری مستعجل بود و عجله داشت (مثل این که می خواست به سرویس برود یا می خواست کاری انجام دهد که عرفاً نیاز به عجله دارد) سوره در نماز ساقط می شود؛ اما راجع به اقامه دلیلی بر سقوط اقامه در حال استعجال نداریم.

و نیز دلیلی بر سقوط اقامه در سفر نداریم و تنها دلیل بر سقوط اذان در سفر وارد شده است. و یا نسبت به ضیق وقت دلیل نقلی بر سقوط اقامه نداریم. بله مقتضای قاعده این است که بین وجوب اقامه و رعایت وقت در تمام نماز تراحم می شود و باید ملاحظه اهم و مهم کرد.

## اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه

در ادامه صاحب عروه فرموده است: «و هما مختصان بالفرائض الیومیه و ما فی سائر الصلوات الواجبة فیقال الصلاة ثلاث مرات» اذان و اقامه مختص نمازهای یومیه است و در نمازهای واجب دیگر سه مرتبه «الصلاة» گفته می شود؛ مثلاً نماز آیات که می خوانید سه بار بگویید «الصلاة الصلاة الصلاة».

البته روایتی که بیان می کند سه مرتبه «الصلاة» گفته شود در مورد نماز عید فطر و عید قربان است و لذا در غیر نماز عید مثل نماز آیات به قصد رجاء گفته شود. این، مطلبی است که مناسب بود صاحب عروه تذکر دهند. امام قدس سره در حاشیه عروه فرموده اند: «یأتی بها فی غیر العیدین رجاءاً»؛ یا حتی ممکن است بگوییم سه بار گفته «الصلاة»، در موردی است که نماز عید

را با جماعت برگزار کنیم و روایت راجع به نماز عیدی که فرادا برگزار می شود نگفته که سه بار «الصلاة» گفته شود و لذا مرحوم خویی فرموده اند: «الظاهر اختصاص الاستحباب بالصلاة جماعة»

## موارد استحباب اذان

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: «نعم يستحب الاذان في الاذن اليمنى من المولود و الاقامة في اذنه اليسرى يوم تولده أو قبل ان تسقط سرته و كذا يستحب الاذان في الفلوات عند الوحشة من الغول و سحرة الجن و كذا يستحب الاذان في اذن من ترك اللحم اربعين يوما و كذا كل من ساء خلقه و الاولى ان يكون في اذنه اليمنى و كذا الدابة اذا ساء خلقها» این ها چیزهایی است که رجاء گفته می شود.

## اقسام اذان

بعد صاحب عروه فرموده اند: «ثم ان الاذان قسمان اذان الاعلام و اذان الصلاة. و يشترط في اذان الصلاة كالاقامة قصد القرية بخلاف اذان الاعلام فانه لا يعتبر فيه و يعتبر ان يكون اول الوقت و اما اذان الصلاة فمتصل بها و ان كان في آخر الوقت» این عبارت صاحب عروه چند مطلب را بیان کرده است؛ مطلب اول این است که اذان دو قسم است: اذان اعلام و اذان نماز. و این قول مشهور است.

## عدم مشروعیت اذان اعلام

مرحوم بروجردی در مشروعیت اذان اعلام مناقشه کرده و فرموده اند: صاحب جواهر برای مشروعیت اذان اعلام، به سیره متشرعه تمسک کرده و ادعاء فرموده که برخی از روایات هم دلیل بر آن است؛ مثل صحیحہ معاویة بن وهب: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَدَّنَ فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ سَنَةً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ<sup>۱</sup>.

مرحوم بروجردی فرموده اند: لکن سیره متشرعه دلیل ندارد زیرا قدرمتیقن آن، اذانی است که اول وقت می گویند و اول وقت می خواهند نماز جماعت بخوانند؛ اما این که اذان اعلامی باشد که به دنبال آن، نماز خوانده نمی شود خارج از قدرمتیقن از سیره است و قدرمتیقن از سیره همان اذان نماز است که وقتی جماعت برگزار می شد مؤذن با صدای بلند اذان می گفت که اذان نماز هم به حساب می آمد.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۳.

و همین طور این روایات مثل صحیحہ معاویہ بن وهب، ظهور ندارد که اذان اعلام در مقابل اذان نماز، مشروع است؛ زیرا فرمود: «من اذن فی مصر من امصار المسلمین وجبت له الجنة» و نگفت چطور اذان بگوید و در مقام بیان شرایط آن نیست و قدر متیقن این است که اذانی بگوید که مصداق اذان اعلام است و لکن همان، اذان صلاتی باشد که بعدش نماز می خوانند؛ و روایت نسبت به اذان اعلامی که بعد از آن در مسجد نماز خوانده نمی شود اطلاق ندارد. و لذا مشروعیت اذان فقط برای اعلام به دخول وقت، دلیل ندارد ولی اگر رجائاً گفته شود اشکالی ندارد و از باب اخبار من بلغ هم می شود گفت که برای این اذان اعلامی به او ثواب می دهند.

### مناقشه

انصافاً این فرمایش مرحوم بروجردی که در نهایت التقریر جلد ۱ صفحه ۴۸۴ بیان شده، خلاف مرتکز متشرعی است؛ مرتکز متشرعی این است که اذان اعلام مشروع است و لو نماز با تأخیر فاحش خوانده بشود. اول ظهر اذان می گویند ممکن است نماز ظهر و عصر را ساعت‌ها بعد بخوانند، این مرتکز مشرعه است که اذان اعلام مشروع است و لذا بعید نیست بگوییم اذان اعلام در مقابل اذان صلات مشروع است.

### بررسی لزوم قصد قربت در أقسام اذان

و اما آنچه که صاحب عروه فرموده که در اذان نماز دو چیز شرط است: یکی قصد قربت، دیگری اتصال به نماز؛ ولی در اذان اعلام قصد قربت و اتصال به نماز معتبر نیست؛ نسبت به این که اتصال به نماز در اذان نمازی معتبر است در اذان اعلام معتبر نیست واضح است. اما این که در اذان نماز قصد قربت معتبر است، در اذان اعلام قصد قربت معتبر نیست واضح نیست و باید وجهش را بررسی کنیم.

باید بگوییم که دلیل بر اعتبار قصد قربت در اذان اعلام نداریم؛ لذا اگر کسی فقط برای این که پول بگیرد اذان اعلام بگوید و قصد قربت هم نکند یا برای این که به مردم نشان دهد که صدایش خوب است اذان اعلام بگوید، دلیل نداریم که صحیح نیست و استحباب اذان اعلام مقید به قصد قربت است؛ در سیره متشرعه نیز اذان اعلام ولو بدون قصد قربت مستحب است.

در مورد اذان نماز هم دلیل لفظی بر اعتبار قصد قربت نداریم ولی مرتکز متشرعی این است که اذان نماز مثل خود نماز از عبادت است و عمده دلیل بر قصد قربت در عبادات، مرتکز متشرعه است و گر نه ما در مورد وضوء و غسل هم دلیلی بر لزوم قصد قربت نداریم و دلایلش فقط ارتکاز متشرعه است.

پس این که آقای سیستانی در حجیت این ارتکاز متشرعه بر لزوم قصد قربت در اذان نماز اشکال کرده اند که «شاید این ارتکاز متشرعه ناشی از فتوی فقهاء باشد» به نظر می آید که عرفی نباشد و مطمئناً این ارتکاز متشرعه سابق بر فتوای فقهاء است؛ مثل اعتبار قصد قربت در غسل جنابت که طبق ارتکاز متشرعه است و این که بگوییم شاید ناشی از فتوای فقهاء باشد أمر مستبعدی است.

## جلسه ۱۲۱ (۹۹/۰۳/۲۶)

### اذان و اقامه

بحث راجع به وجوب اقامه در نماز بود؛ عرض کردیم صاحب عروه نسبت به گفتن اقامه در نماز احتیاط واجب کردند و اتفاقاً در کتاب سؤال و جواب - که مشتمل بر استفتاءات از صاحب عروه است - در صفحه ۸۴ چنین ذکر شده است: «من علیه من اليومية الفريضة فوائت كثيرة فلو اكتفى على الواجبات وترك المستحبات بأسرها بان اتى بعد النية والتحريمة والقراءة فى الركوع والسجود بذكر تسبيحة صغيرة وفى التشهد بالشهادتين من غير ضم وحده لاشريك له أو عبده ورسوله والسلام بالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته يجزيكم عند جنابكم ام لا؟ الجواب: الاقتصار فى القضاء بل فى الاداء على الواجبات لامانع منه الا انه لايجوز فى الركوع والسجود التسبيحة الصغرى اقل من ثلاث مرات والاحوط عندى عدم ترك الاقامة بالنسبة الى الرجال فى كل صلاة اداء كانت أو قضاء الا فى ضيق الوقت والسفر أو نحو من ذلك من موارد السقوط»

### حكم اقامه در ضيق وقت

البته مرحوم خوبی راجع به آنچه که در این استفتاء و همین طور در عروه فرموده است که «اقامه در فرض ضيق وقت ساقط می شود» فرموده اند: اگر اقامه واجب باشد دلیلی بر سقوط آن در ضيق وقت نداریم بلکه در بحث تراحم اقامه با حفظ وقت داخل می شود.

ولی به نظر ما حق با صاحب عروه است؛ زیرا ارتکاز متشرعه در فرضی که «وقت تنگ است و مکلف نمی تواند تمام رکعات را در وقت درک کند» بر این است که اقامه واجب نیست و سیره متشرعه هم بر همین بوده و گرنه اگر نسبت به «کسی که یک رکعت از نماز را در وقت درک می کند ولی بقیه رکعات را در وقت درک نمی کند» بحث تراحم مطرح شود، وجهی نداریم بگوییم اقامه ساقط است؛ حداقل از باب عدم احراز اهمیت حفظ وقت در تمام رکعات نسبت به اقامه گفتن، مکلف در اقامه گفتن مجاز است؛ بلکه ممکن است به خاطر سبق زمانی بگوییم اقامه گفتن لازم است.

نکته: فرض تراحم بین اقامه و ادراک وقت اختیاری نسبت به ادراک تمام رکعات نماز، مبتنی بر این است که اقامه واجب نفسی باشد اما اگر اقامه شرط نماز باشد - که مبنای مرحوم خوئی است و می فرمایند ظاهر اولی دلیل که می گوید «لا صلاة الا باذان و اقامة» یا «يجزیک فی الصلاة اقامة واحدة بغیر اذان» این است که اقامه گفتن شرط صحت نماز است - از بحث تراحم خارج می شود و وقتی مکلف متمکن از حفظ جمیع أجزاء و شرایط یک واجب واحد نیست همان طور که مرحوم خوئی بارها فرموده اند داخل در بحث تعارض شده و بعد از تساقط دلیل شرطیت اقامه و دلیل شرطیت وقت در تمام رکعات، تخییر بین این دو ثابت می شود.

## اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه

صاحب عروه در ادامه فرمود اند: «و هما مختصان بالفرائض اليومية»؛ اذان و اقامه مختص به فرائض یومیه هستند؛ یعنی در غیر نمازهای پنج گانه، بقیه نمازهای واجب و یا مستحب اذان و اقامه ندارد؛ مثلاً نماز آیات اذان و اقامه ندارد. و این مطلب، مورد فتوای مشهور است بلکه از هیچ کس نقل خلاف در مسأله نشده است.

ممکن است کسی بگوید: اطلاق بعض روایات شامل همه نمازها می شود؛ مثلاً در موثقۀ عمار [فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارِ السَّابَّاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بُدَّ لِلْمَرِيضِ أَنْ يُؤْذَنَ وَيُقِيمَ إِذَا أَرَادَ الصَّلَاةَ وَ لَوْ فِي نَفْسِهِ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ سِئَلٍ فَإِنْ كَانَ شَدِيدَ الْوَجَعِ قَالَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُؤْذَنَ وَيُقِيمَ لِأَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِأَذَانٍ وَإِقَامَةٍ<sup>۱</sup>] آمده بود که مریض نباید اذان و اقامه را ترک کند «لانه لا صلاة الا باذان و اقامة» و این روایت شامل همه نمازها می شود؛ یا موثقۀ دیگر عمار [و رَوَى عَنْهُ عَمَّارُ السَّابَّاطِيُّ أَنَّهُ قَالَ إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَأُذِّنْ وَ أَقِمْ وَ أَفْصِلْ بَيْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ بِقُعُودٍ أَوْ بِكَلَامٍ أَوْ تَسْبِيحٍ وَ قَالَ سَأَلْتُهُ كَمْ الَّذِي يُجْزِي بَيْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ مِنَ الْقَوْلِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ<sup>۲</sup>] که در خصوص نمازهای واجب است اعم از نمازهای واجب یومیه یا واجب غیر یومیه مثل نماز آیات است.

جواب از موثقۀ اول عمار این است که: این موثقۀ به صدد بیان مشروعیت اذن و اقامه نیست؛ زیرا در مورد مریضی است که بخاطر بیماری، سختش است که اذان و اقامه بگوید و حضرت در مورد این مریض فرمودند باید اذان و اقامه بگوید چون نماز بدون اذان و اقامه نمی شود؛ قدرمتیقن روایت، مواردی است که نماز با اذان و اقامه مشروع است و از این روایت تأکید بر این

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۰.

۲ من لا يحضره الفقيه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۸۵.

مطلب استفاده می‌شود که باید این اذان واقامه را بگویند. مؤید این مطلب این است که هیچ کس در مطلق صلوات و لو صلوات مستحبه قائل به اذان و اقامه نشده است.

جواب از موثقه دوم عمار این است که: هر چند اطلاق آن هر فریضه ای را شامل می‌شود؛ اما نماز فریضه به معنای نماز واجب نیست که شامل نماز آیات نیز بشود. قدرمقیّن نماز فریضه، نمازی است که در قرآن آمده است؛ زیرا شاید فریضه در مقابل سنت باشد نه این که در مقابل مستحب باشد و فریضه در مقابل سنت به معنای «ما فرضه الله، ما قدره الله» در مقابل «ما سنّه النبی» است و آنی که در قرآن ذکر شده است نمازهای یومیه است؛ نهایت این است که نماز عید هم شامل شود از این جهت که برخی گفته اند آیه «فصل لربک و انحر» اشاره به نماز عید قربان دارد؛ یا آیه «قد أفلح من تزکی و ذکر اسم ربّه فصلی» اشاره به نماز عید فطر دارد. پس نهایت در قرآن نمازهای یومیه و نماز عید فطر و عید قربان آمده است.

البته ما راجع به نماز عید فطر و عید قربان روایت صحیحه داریم که اذان و اقامه در آن مشروع نیست؛ صحیحه عبدالله بن سنان: «الحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَلَاةُ الْعِيدَيْنِ رَكْعَتَانِ بِلَا أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ لَيْسَ قَبْلَهُمَا وَلَا بَعْدَهُمَا شَيْءٌ»<sup>۱</sup> یا در صحیحه زراره آمده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ لَيْسَ فِي يَوْمِ الْفِطْرِ وَالْأَضْحَى أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ أَذَانُهُمَا طُلُوعُ الشَّمْسِ إِذَا طَلَعَتْ خَرَجُوا وَلَيْسَ قَبْلَهُمَا وَلَا بَعْدَهُمَا صَلَاةٌ وَمَنْ لَمْ يُصَلِّ مَعَ إِمَامٍ فِي جَمَاعَةٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ وَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ»<sup>۲</sup>؛ نتیجه این که در ذیل موثقه عمار فقط نمازهای پنج گانه یومیه باقی می‌ماند و نماز عید فطر و عید قربان را روایت صحیحه خارج می‌شوند.

## استحباب سه مرتبه الصلاه برای بقیه نمازهای واجب

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: «و اما فی سایر الصلوات الواجبة فيقال الصلاة ثلاث مرات»

دلیل این مطلب، صحیحه اسماعیل بن جابر است: وَ رَوَى إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ أَرَأَيْتَ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ هَلْ فِيهِمَا أَذَانٌ وَإِقَامَةٌ قَالَ لَيْسَ فِيهِمَا أَذَانٌ وَلَا إِقَامَةٌ وَلَكِنْ يُنَادَى الصَّلَاةُ الصَّلَاةُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَلَيْسَ فِيهِمَا مَنْبَرُ الْمَنْبَرِ لَا يُحَرِّكُ مِنْ مَوْضِعِهِ وَلَكِنْ يُصْنَعُ لِلْإِمَامِ شِبْهُ الْمَنْبَرِ مِنْ طِينٍ فَيَقُومُ عَلَيْهِ فَيَخْطُبُ النَّاسَ ثُمَّ يَنْزِلُ<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> استاد «صلاة العيد» فرمودند که ظاهراً از وسائل نقل فرموده اند.

<sup>۲</sup> تهذيب الاحكام، شيخ طوسي، ج ۳، ص ۱۲۸.

<sup>۳</sup> الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ۳، ص ۴۵۹.

<sup>۴</sup> من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۵۰۹.

این روایت از نظر سندی معتبر است؛ زیرا شیخ طوسی این روایت را به سند صحیح از اسماعیل بن جابر نقل می کند و نیز شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه به اسناد خودش از اسماعیل بن جابر نقل می کند و هر چند اسناد صدوق به اسماعیل بن جابر مشتمل بر محمد بن موسی المتوکل است که در کلمات قدماء توثیق خاص ندارد، ولی به نظر ما ثقة است؛ زیرا اولاً شیخ صدوق در مشیخه این شخص را در حدود ۴۸ مورد در طریق خودش به کتب أصحاب و روایات أصحاب ذکر کرده است و بارها راجع به او تعبیر «رضی الله عنه» را به کار برده است که کاشف از وثاقت او است. ثانیاً ابن طاووس در فلاح السائل فرموده است که بر وثاقت این شخص اتفاق است.

و وثاقت اسماعیل بن جابر را نیز بناء بر مبنای ما می توان اثبات کرد؛ زیرا او از مشایخ صفوان است که شیخ طوسی در عده فرموده است: «صفوان و بزنی و ابن ابی عمیر به این شناخته شده اند که جز از ثقة روایت نمی کنند: عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة»؛ علاوه بر این که شیخ طوسی در رجال راجع به او فرموده است: «إسماعیل بن جابر الخثعمی الکوفی، ثقة ممدوح، له أصول رواها عنه صفوان بن یحیی»<sup>۱</sup> و این اسماعیل بن جابر خثعمی همین اسماعیل بن جابر جعفری است؛ یا خثعمی تصحیف لفظ جعفری است یا ایشان دو لقب داشته است؛ و دلیل این که می گوییم این ها یک نفر اند این است که هیچ کدام از رجالین هر دو را با هم و در کنار هم ذکر نکرده اند؛ مثلاً شیخ طوسی در رجال اسماعیل بن جابر خثعمی را مطرح می کند، نجاشی اسماعیل بن جابر جعفری را مطرح می کند و هر دو هم می گویند راوی کتاب اسماعیل بن جابر، صفوان بن یحیی است. و مؤید این مطلب این است که در نسخه رجال شیخ طوسی که پیش شیخ عنایة الله بوده طبق آنچه که در معجم الرجال است این بوده که «اسماعیل بن جابر جعفری ثقة ممدوح» و در نسخه نقد الرجال فاضل تفرشی هم همین طور است. لذا یا خثعمی تصحیف جعفری است یا اگر صحیح باشد لقب آخری برای همین اسماعیل بن جابر جعفری است.

و لذا سند روایت تمام است.

روایت در خصوص نماز عید فطر و عید قربان فرموده قبل از نماز به جای اذان و اقامه سه بار می گویند «الصلاة الصلاة»

مرحوم خویی فرموده اند: از کلمه «ینادی» استفاده می شود که موردش نماز جماعت بوده است و راجع به نماز فرادا تعبیر به «ینادی» نمی کنند. که انصافاً فرمایش متینی است.

۱ رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۲۵.



از طرف دیگر -همان طور که مرحوم خویی بیان فرموده اند- این روایت ولو در مورد نماز جماعت در عید فطر وارد شده است؛ لکن به حسب فهم عرفی، نکته نداء به نماز با گفتن سه بار «الصلاة الصلاة الصلاة» اختصاص به نماز جماعت در عید فطر و عید قربان ندارد و اگر برای نماز آیاتی که به شکل جماعت خوانده می شود بخواهند نداء کنند عرفاً همین گفتن سه بار «الصلاة» مستحب خواهد بود

## استحباب گفتن اذان و اقامه در گوش نوزاد

صاحب عروه در ادامه فرموده است: نعم يستحب الأذان في الاذن اليمنى من المولود و الإقامة في أذنه اليسرى يوم تولده أو قبل أن تسقط سرتة: مستحب است در گوش راست نوزاد اذان و در گوش چپش اقامه بگویند.

منشأ این فتوا معتبره سکونی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ وَلِدَ لَهُ مَوْلُودٌ فَلْيُؤْذِنْ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى بِأَذَانِ الصَّلَاةِ وَلْيَقُمْ فِي الْيُسْرَى فَإِنَّهَا عِصْمَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ<sup>۱</sup>

ولی در روایت حفص کناسی از امام صادق علیه السلام نقل می کند: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبَانَ عَنْ حَفْصِ الْكُنَاسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَرُّوا الْقَابِلَةَ أَوْ بَعْضَ مَنْ يَلِيهِ أَنْ تُقِيمَ الصَّلَاةَ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى فَلَا يُصِيبُهُ لَمَمٌ وَلَا تَابِعَةٌ أَبَدًا<sup>۲</sup>. می فرماید به قابله یا کسی که امر نوزاد را اداره می کند بگوید اقامه نماز را در گوش راستش بگوید.

به نظر ما این روایت حفص کناسی سنداً ضعیف است؛ زیرا حفص توثیق ندارد و لکن اگر سنداً تمام بود ما این امر به اقامه در گوش راست را با آن امری که در موثق سکونی به اقامه گفتن در گوش چپ است این گونه جمع عرفی می کردیم که حمل بر تخیر می کردیم؛ لکن چون سند این روایت را قبول نداریم این فرمایش صاحب عروه متین است که فرمود «يستحب الاذان في اذن اليمنى من المولود و الإقامة في اذنه اليسرى»

اما این که فرمود «این استحباب در روز تولد نوزاد است» ظاهراً منشأ آن این است که در روایت حفص کناسی فرمود «مروا القابله» و قابله در روز تولد نوزاد کنار او است؛ لکن با توجه به این که در ادامه تعبیر «بعض من يليه» دارد اختصاصی به آن روز پیدا نمی کند؛ مگر این که کسی بگوید روایت حفص و همین طور موثق سکونی به روز اول و روز تولد انصراف دارد؛ لکن ما وجهی برای این انصراف نمی بینیم.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۲۴.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۲۳.

أما این که فرمود «این استحباب در روز افتادن ناف است» منشأ آن روایت ابن یحیی رازی است: وَعَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ الصَّقَلِيِّ عَنْ أَبِي يَحْيَى الرَّازِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا وُلِدَ لَكُمْ الْمَوْلُودُ أَى شَيْءٍ تَصْنَعُونَ بِهِ قُلْتُ لَا أَدْرِ مَا يُصْنَعُ بِهِ قَالَ فَخُذْ عَدْسَةً جَاوِشِيرَ فِدْفُهُ بِمَاءٍ ثُمَّ قَطِّرْ فِي أَنْفِهِ فِي الْمَنْخَرِ الْأَيْمَنِ قَطْرَتَيْنِ وَ فِي الْأَيْسَرِ قَطْرَةً وَ أَذُنْ فِي أُذُنِهِ الْأَيْمَنِ وَ أَقِمْ فِي الْأَيْسَرِ تَفْعَلُ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ تَقْطَعَ سُرَّتَهُ فَإِنَّهُ لَا يَفْزَعُ أَبَدًا وَ لَا تُصِيبُهُ أُمُّ الصَّبِيَّانِ<sup>۱</sup>

این روایت به خاطر مجهول بودن ابن یحیی ضعف سند دارد؛ لکن با غمض عین از ضعف سند، بیان نکرده است که در روز افتادن ناف، اذان گفتن در گوش راست و اقامه گفتن در گوش چپ نوزاد مستحب است بلکه می فرماید تا آن روز این کار را انجام دهیم یعنی از روز ولادت تا روز افتادن ناف این کار را انجام دهید.

## استحباب اذان در مواقع وحشت از جن

صاحب عروه می فرماید: و کذا يستحب الاذان في الفلوات عند الوحشة من الغول و سحرة الجن.

منشأ این فتوا برخی از روایات است؛

۱- وَقَالَ الصَّادِقُ ع - إِذَا تَغَوَّلَتْ لَكُمْ الْغُولُ فَادْثُونَا<sup>۲</sup> که در من لایحضره الفقیه نقل شده است و وسائل الشیعه این روایت را به این شکل نقل می کند: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا تَوَلَّعَتْ بِكُمْ الْغُولُ فَادْثُونَا<sup>۳</sup>. یعنی هر گاه غول به شما بپردازد یعنی شما را اذیاء کند اذان بگویید که سند هر دو ضعیف است؛ روایت فقیه مرسله است که هر چند مرسله جزمی صدوق است که برخی بزرگان مثل مرحوم امام آن را معتبر می دانند ولی ما قبول نداریم.

۲- عَنْهُ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَهْلِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ سَلَامِ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ جَابِرِ الْجَعْفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمُؤَذِّنُ الْمُحْتَسِبُ كَالشَّاهِرِ بِسَيْفِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الْقَاتِلِ بَيْنَ صَفَيْنِ وَ قَالَ مَنْ أَدَّنَ احْتِسَابًا سَبْعَ سِنِينَ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا ذَنْبَ لَهُ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا تَغَوَّلَتْ لَكُمْ الْغِيلَانُ فَادْثُونَا بِأَذَانِ الصَّلَاةِ وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يُحْشَرُ الْمُؤَذِّنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ طَوَالَ الْأَعْنَاقِ<sup>۴</sup> سند روایت ضعیف است و بیان می کند هر گاه غول در بیابان در نظر شما بیاید اذان بگویید.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۷، ص ۴۳۶.

۲ من لایحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۹۸.

۳ وسائل الشیعه، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۴۵۵، أبواب الاذان و الاقامه، باب ۴۶، ح ۱، ط آل البيت.

۴ استاد از وسائل الشیعه نقل فرمودند و تعبیر «بکم» دارد.

۵ المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج ۱، ص ۴۸.

مناسب است عبارتی را از مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب قرانی جلد ۳ صفحه ۵۹۹ نقل کنیم؛ ایشان می فرماید: «این غول طائفه‌ای از جن یا شیاطین هستند و در بعضی جاها مثل حوالی نجف اشرف بسیار می‌باشند و از بسیار کس شنیده‌ام که چون به صحرا می‌رفتیم در نظر ما می‌آمد و با ما بود و صحبت می‌داشتیم و چون اسم خدای تعالی را، آیه الکرسی را می‌خواندیم که مبادا غول باشد، به شکل منار دراز می‌شدند و پنهان می‌شدند. و جمعی می‌گفتند وقتی اذان را شروع می‌کردیم می‌گریختند. و جمعی منکرند و تأویل می‌کنند که محض خیال است». بعد مرحوم مجلسی اول فرموده است: «بر تقدیر تسلیم (بر فرض بگوییم خیال است) دعاها و قرآن و اذان رفع خیال‌های باطل نیز می‌کنند»

### استحباب اذان در گوش انسان بد اخلاق

صاحب عروه می فرماید: و کذا يستحب الاذان فی اذن من ترک اللحم اربعین یوماً و کذا کل من ساء خلقه و الاولی ان یکون فی اذنه الیمنی.

مستند این فتوا روایاتی است؛ صحیح هاشم بن سالم: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اللَّحْمُ يُنَبِّتُ اللَّحْمَ وَ مَنْ تَرَكَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا سَاءَ خُلُقُهُ وَ مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ فَادْنُوا فِي أُذُنِهِ.<sup>۱</sup>

در فوائد خوردن گوشت می فرماید خوردن گوشت باعث روییدن گوشت انسان می شود. و این روایت بیان می کند که اگر چهل روز گوشت خورده نشود باعث می شود که اذان گفتن در گوش این شخص مستحب شود. و نیز هر کس سوء خلق پیدا کند مستحب است در گوش او اذان بگوییم.

اما منشأ این که صاحب عروه فرمود: «و الاولی ان یکون فی اذنه الیمنی» این روایت است: عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْوَاسِطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ قَرْمًا وَ إِنَّ قَرَمَ الرَّجُلِ اللَّحْمُ فَمَنْ تَرَكَهُ أَرْبَعِينَ يَوْمًا سَاءَ خُلُقُهُ وَ مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ فَادْنُوا فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَ رَوَاهُ عَنْ الْمُحْسَنِ عَنْ أَبَانَ عَنِ الْوَاسِطِيِّ<sup>۲</sup>: ان لكل شيء قرما: یعنی هر چیزی یک خواستی دارد، گرم همان طور که در مجمع البحرين گفتند شدت شهوت است. ولی سند روایت به خاطر مجهول بودن واسطی، ضعیف است. ولی از باب تسامح در أدله سنن، عمل به این روایت اشکال ندارد.

صاحب عروه می فرماید: «و کذا الدابة اذا ساء خلقها»: مستحب است در گوش دابه هم اگر بد اخلاقی کند اذان بگوییم.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۶، ص ۳۰۹.

۲ المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج ۲، ص ۴۶۵.

مستند این مطلب این روایت است: عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي حَفْصٍ الْأَبَانِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ قَالَ كُلُوا اللَّحْمَ فَإِنَّ اللَّحْمَ مِنَ اللَّحْمِ وَ اللَّحْمُ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ مَنْ لَمْ يَأْكُلِ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ يَوْمًا سَاءَ خُلُقُهُ وَ إِذَا سَاءَ خُلُقُ أَحَدِكُمْ مِنْ إِنْسَانٍ أَوْ دَابَّةٍ فَأَذْنُوا فِي أُذُنِهِ الْأَذَانَ كُلَّهُ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ أَيُّمَا أَهْلُ بَيْتٍ لَمْ يَأْكُلِ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً سَاءَتْ أَخْلَاقُهُمْ<sup>۱</sup>

روایت مرسله است و ابی حفص ابان هم مجهول است ولی از باب تسامح در أدله سنن عمل به این روایت اشکال ندارد و به قصد رجاء به این روایت عمل می کنیم ان شاء الله ثواب می بریم.

## قصد قربت در اذان اعلام

صاحب عروه می فرماید: ثُمَّ إِنْ الْأَذَانَ قِسْمَانِ أَذَانَ الْإِعْلَامِ وَ أَذَانَ الصَّلَاةِ وَ يَشْتَرِطُ فِي أَذَانَ الصَّلَاةِ كَالْإِقَامَةِ قِصْدُ الْقُرْبَةِ بِخِلَافِ أَذَانَ الْإِعْلَامِ فَإِنَّهُ لَا يُعْتَبَرُ فِيهِ

می فرماید قصد قربت در اذان اعلام معتبر نیست ولی در اذان نماز معتبر است؛ ما عرض کردیم وجه اعتبار قصد قربت در اذان نماز، ارتکاز قطعی متشرعه است. راجع به اذان اعلام در صورتی که اطلاق لفظی در روایات اذان اعلام داشته باشیم می توانیم برای نفی اعتبار قصد قربت به آن تمسک کنیم؛ مثلاً اگر صحیحہ معاویہ بن وهب «عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَذَّنَ فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ سَنَةً وَجِبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ<sup>۲</sup>» را دلیل بر مشروعیت اذان اعلام قرار دهیم می توانیم به اطلاق لفظی آن تمسک کرده و قصد قربت را نفی کنیم؛ لکن ممکن است بگوییم (که مرحوم بروجردی بیان کرده اند) این روایت فرض نکرده است که این اذان، اذان اعلام است و تنها بیان کرده است که همان اذان مشروع را کسی اگر یک سال بگوید بهشت برای او واجب می شود در این صورت قدرمتیقن، اذان نماز است که مؤذن بالای مأذنه می گوید و عملاً اذان اعلام هم می شود؛ اما مشروعیت اذان اعلام بدون این که مصداق اذان نماز باشد، از این روایت استفاده نمی شود.

اگر این اشکال مرحوم بروجردی را مطرح کنیم یا بگوییم «وجبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ» به اذان به قصد قربت انصراف دارد باید سراغ سیره برویم؛ و ما بعید نمی دانیم که سیره متشرعه بر استحباب اذان اعلام بوده است و لو در صورتی که پول به افراد بدهند که اذان اعلام بدهند و مؤذن هم قصد قربت نکند.

حال اگر شک کنیم که اذان اعلام، مشروط به قصد قربت است یا نه، نوبت به اصل عملی می رسد؛

۱ المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج ۲، ص ۴۶۶.

۲ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۳.

مرحوم خویی فرموده اند: نمی توان به اصل برائت رجوع کرد و باید سراغ استصحاب عدم جعل شرطیت (شرطیت قصد قربت برای استحباب اذان اعلام) برویم؛ ایشان در وجه عدم رجوع به اصل برائت در موسوعه جلد ۱۳ صفحه ۲۵۳ فرموده اند: «رفع ما لایعلمون» وجوب احتیاط را نفی می کند و در مستحبات وجوب احتیاطی مطرح نیست و اگر بحث حسن احتیاط است با حدیث رفع، حسن احتیاط از بین نمی رود.

در مورد فرمایش مرحوم خویی می گوئیم:

اولاً: این فرمایش ایشان بر خلاف مبنای اصولی ایشان است؛ ایشان در اصول فرموده اند برائت شرعیه از وجوب شرطی شرط مشکوک جاری می شود؛ یعنی اگر شک کنیم عمل مستحبی، مشروط به شرط زایدی است یا نه، برائت از وجوب شرطی این شرط مشکوک جاری می شود و این برائت برای کسی که می خواهد به این مستحب عمل کند رفع ثقل می کند و این شخص می تواند با ترک این شرط مشکوک هم به این مستحب عمل کند.

ثانیاً: بر فرض مثل مرحوم آقای صدر بگوئیم برائت شرعیه برای نفی شرطیت مشکوک در مستحبات جاری نمی شود، استصحاب عدم جعل شرطیت به نظر مرحوم خویی اشکال دارد؛ خود مرحوم خویی در بحث برائت فرموده اند با استصحاب در أقل و اکثر ارتباطی نمی توانیم وجوب اکثر را نفی کنیم؛ چه فرق می کند؟ اینجا هم شما می خواهید بگوئید اذان با قصد قربت مستحب نیست و ذات اذان مستحب است و می خواهید استصحاب عدم استحباب مقید جاری کنید. ایشان فرموده اند این استصحاب، با استصحاب عدم جعل حکم مطلق معارضه می کند؛ یعنی استصحاب عدم جعل وجوب اکثر با استصحاب عدم جعل وجوب أقل لا بشرط تعارض می کند؛ اینجا هم استصحاب عدم جعل اذان مشروط به قصد قربت با استصحاب عدم جعل استحباب اذان لا بشرط از قصد قربت تعارض می کند. البته بهتر بود بگوئیم استصحاب برای نفی استحباب اذان مقید به قصد قربت، اصل مثبت است و استحباب اذان لا بشرط از قصد قربت را اثبات نمی کند.

خلاصه این که اگر نوبت به اصل عملی برسد کار مشکل می شود. این که بتوانیم با اصل عملی، استحباب ذات اذان اعلام و لو بدون قصد قربت را ثابت کنیم اصل مثبت می شود. بلکه اگر کسی رجاءاً اذان اعلام بگوید؛ به این معنا که بگوید کسی که اذان اعلام بدون قصد قربت بگوید ان شاء الله به مستحب عمل کرده است، امید است به مستحب عمل کرده باشد و این امر نیازی به اصل عملی ندارد.

این مطلب در رابطه با استحباب اذان اعلام بود؛ اما این که فصول اذان چه عددی است، مشهور بین فقهای امامیه این است که

فصول اذان ۱۸ تا است و لذا صاحب عروه فرموده است: «و فصول الاذان ثمانية عشر الله اكبر اربع مرات شهد ان لا اله الا الله شهد ان محمدا رسول الله حي على الفلاح حي على الصلاة حي على خير العمل الله اكبر لا اله الا الله كل واحدة مرات» و در مسأله اقوال دیگری وجود دارد که در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

## جلسه ۱۲۲ (۹۹/۰۳/۲۷)

### اذان و اقامه

### تعداد فصول اذان

### اقوال

بحث راجع به کیفیت اذان و اقامه بود. صاحب عروه مثل مشهور فرمودند فصول اذان ۱۸ عدد و فصول اقامه ۱۷ عدد است؛ اما این مطلب از مسلمت بین مسلمین نیست.

عامه بر خلاف شیعه «لا اله الا الله» را در آخر اذان یکبار می گویند در حالی که شیعه دو بار می گویند. و بین خود عامه از جهات دیگر اختلاف است؛ مثلاً فقهای کوفی مثل أبوحنیفه و سفیان ثوری و ابن ابی لیلی مثل مشهور شیعه چهار بار در ابتدای اذان «الله اکبر» می گفتند ولی فقهای مدینه مثل مالک، دو بار می گفتند ولی نقل شده است که «أشهد ان لا اله الا الله و أشهد أن محمد رسول الله» را چهار مرتبه می گفتند. فقهای مکه هم «الله اکبر» ابتدای اذان و هم «أشهد ان لا اله الا الله و أشهد أن محمد رسول الله» را چهار مرتبه می گفتند که نقل شده است مذهب شافعی همین گونه است.

اما در شیعه برخی از فقهاء مثل شیخ صدوق در هدایه، فصول اذان را ۲۰ عدد می دانند و «الله اکبر» آخر اذان را چهار مرتبه می دانند و فصول اقامه را ۲۲ عدد می دانند یعنی همان اذان به همراه دو مرتبه «قد قامت الصلاة» به این تعداد می رسد: «قال الصادق علیه السلام: الأذان والإقامة مثنی مثنی، و هما اثنان و أربعون حرفاً، والإقامة اثنان و عشرون حرفاً» با این که مشهور فقهای شیعه فصول اقامه را ۱۷ فصل می دانستند و «الله اکبر» ابتدای اذان را دو مرتبه، و آخر اقامه هم «لا اله الا الله» یک مرتبه گفته می شود.

<sup>۱</sup> الهدایة فی الأصول و الفروع، ص: ۱۳۱

نظر مرحوم صدوق بر خلاف مشهور است و قول مشهور است همان است که شیخ ره در نهاییه و نیز در خلاف «الأذان عندنا ثمانية عشر كلمة، و في أصحابنا من قال عشرون كلمة»<sup>۱</sup> مطرح کرده است و تعبیر «فی أصحابنا» اشاره به قول مرحوم صدوق دارد.

### أدله مشهور (اذان ۱۸ فصل و اقامه ۱۷ فصل)

برای بررسی منشأ این اختلاف باید به روایات مراجعه کنیم؛ برخی روایات دلیل بر نظر مشهور است که عمده آن را بیان می کنیم؛

۱- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجَعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ الْأَذَانَ وَالْإِقَامَةَ خَمْسَةً وَثَلَاثُونَ حَرْفًا فَعَدَّ ذَلِكَ بِيَدِهِ وَاحِدًا وَاحِدًا الْأَذَانَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ حَرْفًا وَالْإِقَامَةَ سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفًا<sup>۲</sup>.

سند این روایت مشتمل بر اسماعیل جعفری است که مردد بین سه نفر است؛ اسماعیل بن جابر جعفری، اسماعیل بن عبدالرحمن جعفری و اسماعیل بن عبد الخالد جعفری؛ اسماعیل بن عبدالرحمن ثقة است؛ زیرا نجاشی در حق او گفته است «كان وجهاً في أصحابنا» [بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفي ابن أخي خيثمة و إسماعيل. كان وجهاً في أصحابنا و أبوه و عمومته، و كان أوجههم إسماعيل. و هم بيت بالكوفة من جعفي<sup>۳</sup>].

اسماعیل بن عبد الخالد جعفری را نیز نجاشی صریحاً توثیق کرده است و تعبیر «ثقه» در مورد او با کار برده است. ولی اسماعیل بن جابر جعفری شبهه عدم توثیق دارد؛ زیرا شیخ طوسی در رجال گفته است «إسماعيل بن جابر الخثعمي الكوفي، ثقة ممدوح، له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى»<sup>۴</sup> و لذا گفته می شود ممکن است این شخص غیر از اسماعیل بن جابر جعفری باشد و شاید این شخص توثیق نشده باشد. و به شهادت نجاشی راوی روایت کیفیت اذان اسماعیل بن جابر جعفری است.

به نظر ما اسماعیل بن جابر جعفری ثقة است؛ هم به خاطر این که از مشایخ صفوان است و شیخ طوسی در عده فرموده است «صفوان و بن زنطی و ابن ابی عمیر عرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة»، و هم به خاطر این که اسماعیل بن جابر توسط شیخ طوسی توثیق شده است و آن نسخه رجالی که در دست ما وجود دارد و می فرماید «اسماعيل بن جابر الخثعمي

۱ الخلاف، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۲۷۸.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۲.

۳ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۱۱۰.

۴ رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۱۲۴.

ثقه» به احتمال قوی مشتمل بر تصحیف است؛ زیرا هم در نسخه رجال شیخ طوسی که دست مرحوم قهپایی که صاحب کتاب مجمع الرجال بوده و هم در رجال شیخ طوسی که نزد مرحوم تفرشی صاحب کتاب نقد الرجال بوده است اسماعیل بن جابر جعفی است و بر فرض خثعمی باشد این خثعمی لقب آخری برای اسماعیل بن جابر جعفی است زیرا شیخ طوسی در رجال در مورد اسماعیل بن جابر خثعمی می‌فرماید «له اصول رواه عنه صفوان بن یحیی: یعنی اصولی دارد که راوی آن صفوان بن یحیی است» و نجاشی هم راجع به اسماعیل بن جابر جعفی می‌گوید «له کتاب رواه عنه صفوان بن یحیی» [إسماعیل بن جابر الجعفی روی عن أبی جعفر و أبی عبد الله علیهما السلام، و هو الذی روی حدیث الأذان. له کتاب ذکره محمد بن الحسن بن الولید فی فهرسته، أخبرنا أبو الحسن علی بن أحمد قال: حدثنا محمد بن الحسن، قال: حدثنا محمد بن الحسن عن محمد بن عیسی عن صفوان بن یحیی عنه<sup>۱</sup>] و شیخ طوسی فقط اسماعیل بن جابر خثعمی را گفته است با این که اسماعیل بن جابر جعفی صاحب کتاب است و نجاشی نیز فقط اسماعیل بن جابر جعفی را گفته است با این که خثعمی صاحب کتاب است و دأب این بزرگان این بوده است که تمام أصحاب کتب و تصانیف شیعه را ذکر کنند و لذا معلوم می‌شود این دو نفر اند و خثعمی و جعفی عنوان برای یک نفر اند که شیخ طوسی آن را توثیق کرده است. لذا روایت به نظر ما صحیحه است.

٢- مُحَمَّدٌ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ قَالَ: يَا زُرَّارَةُ تَفْسَحُ الْأُذَانَ بِأَرْبَعِ تَكْبِيرَاتٍ وَ تَخْتُمُهُ بِتَكْبِيرَتَيْنِ وَ تَهْلِيلَتَيْنِ.<sup>٢</sup>

و شیخ طوسی همین روایت را نقل می کند که دلالت بر اذان به کیفیت مشهور می کند: **و رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّادَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ يَا زُرَّادَةُ فَتَفْتَحِ الْأَذَانَ بِأَرْبَعِ تَكْبِيرَاتٍ وَ تَخْتُمُهُ بِتَكْبِيرَتَيْنِ وَ تَهْلِيلَتَيْنِ وَ إِنْ شِئْتَ زِدْتَ عَلَى التَّوْبِ حَى عَلَى الْفَلَاحِ مَكَانَ الصَّلَاةِ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ.**<sup>۳</sup>

٣- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يُؤَذِّنُ فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَتَّى فَرَّغَ مِنَ الْأَذَانِ وَقَالَ فِي آخِرِهِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.<sup>٢</sup>

١ رجال النجاشي، شيخ النجاشي، ج ١، ص ٣٢.

٢ الكافي، محمد بن يعقوب كليني، ج ٣، ص ٣٠٣.

٣ استبصار، شیخ طوسی، ج ١، ص ٣٠٩.

٤ استبصار، شیخ طوسی، ج ١، ص ٣٠٦.



این روایت سنداً و دلالتاً خالی از اشکال نیست؛ زیرا معلی بن خنیس توسط نجاشی و دیگران تضعیف شده است؛ البته روایات صحیحی ای راجع به مقام او و این که او اهل بهشت است داریم ولی این، منافات ندارد که به خاطر این که شیعه‌ی محکمی بود و در این راه کشته شد خدا او را به مقام رفیع شهادت نائل کرد و اهل بهشت شد اما در زندگی در نقل روایات چندان ثقه نبوده است.

و از حیث دلالت هم حکایت فعل است و بیان می کند که امام علیه السلام این گونه اذان گفتند و دلیل بر وجوب این کیفیت نیست و شاید از این باب بوده است که این اذان، افضل است.

۴- وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنِ فَضَالَةَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَكَلِيبِ الْأَسَدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ حَكَى لَهُمَا الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ فَقَالَ - اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِقَامَةُ كَذَلِكَ. ۱

دلالیت این روایت بر این که کیفیت اذان به همان نحو مشهور است که ۱۸ فصل دارد و دلالتش تمام است.

اما ممکن است برخی در سند اشکال کنند که ابوبکر حضرمی و کلیب اسدی توثیق ندارند. مرحوم خویی با توجه به این که این دو از رجال کامل الزیارات اند وثاقتشان را اثبات می کرد که از این نظر برگشتند که هر کسی که در اسناد کامل الزیارات باشد ثقه است.

أما به نظر ما کلیل اسدی از مشایخ صفوان و ابن أبی عمیر است و ما مشایخ صفوان و ابن أبی عمیر را به خاطر شهادت شیخ طوسی در عده ثقه می دانیم؛ و از روایات استفاده می شود که ابی بکر حضرمی از أجلاء أصحاب امام صادق علیه السلام بوده است و هیچ قدحی در مورد او وارد نشده است که منشأ می شود وثوق به حسن ظاهر او پیدا کنیم که أماره عدالت است.

## أدله مخالف مشهور

این ها روایاتی است که دلیل بر قول مشهور است؛ لکن در مقابل، روایات دیگری وجود دارد که دلالت می کند اذان مشتمل بر چهار تکبیر اول آن نیست بلکه اول اذان هم دو مرتبه تکبیر کافی است؛

١ استبصار، شیخ طوسی، ج ١، ص ٣٠٦.

۱- صحیحہ صفوان جمال: أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَالِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ الْأَذَانَ مَثْنَى مَثْنَى وَالْإِقَامَةَ مَثْنَى مَثْنَى.<sup>۱</sup>

گفته می شود که «الأذان مثنی مثنی» یعنی دو تا دو تا است پس الله اکبر اول اذان هم دو تا است.

۲- صحیحہ عبدالله بن سنان: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْأَذَانِ فَقَالَ تَقُولُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.<sup>۲</sup>

در این روایت فقرات اذان را دو بار تکرار کرده است.

۳- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السَّنْدِيِّ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ وَ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: لَمَّا أَسْرَى بِرَسُولِ اللَّهِ ص فَبَلَغَ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَأَذَّنَ جَبْرِئِيلُ ع وَ أَقَامَ فَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ صَفَّ الْمَلَائِكَةُ وَ النَّبِيُّونَ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ فَقُلْنَا لَهُ كَيْفَ أَذَّنَ فَقَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِقَامَةُ مِثْلُهَا إِلَّا أَنْ فِيهَا - قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ قَدْ قَامَتِ الصَّلَاةُ بَيْنَ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ وَ بَيْنَ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ص بِلَالًا فَلَمْ يَزَلْ يُؤَذِّنُ بِهَا حَتَّى قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ص.<sup>۳</sup>

در این روایت تکبیر اول اذان دو بار ذکر شده است.

سند این روایت به خاطر اشتغال بر علی بن سندی که توثیق ندارد ضعیف است؛ هر چند اصل این روایت را کافی به سند صحیح نقل کرده است «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَّارَةَ وَ الْفُضْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ:

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۳.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۵.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۵.

۴ استاد «فضیل» خواندند.

لَمَّا أُسْرِيَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى السَّمَاءِ فَبَلَغَ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَأَذَّنَ جَبْرِئِيلُ وَأَقَامَ فَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَصَفَّ الْمَلَائِكَةُ وَالتَّبِيُّونَ خَلْفَ مُحَمَّدٍ ص<sup>۱</sup> و لكن در نقل کافی کیفیت اذان ذکر نشده است.

### نظر مرحوم خویی راجع به حل معارضه

مرحوم خویی در موسوعه جلد ۱۳ صفحه ۲۵۵ فرموده اند: بین این طائفه از روایات که تکبیر اول اذان را دو بار ذکر کرده است با طائفه سابقه که تکبیر در اول اذان را چهار بار ذکر کرده است جمع عرفی اقتضاء می کند که طائفه اولی را بر افضلیت حمل کنیم زیرا طائفه دوم صریح در اجزای دو بار تکبیر گفتن در اول اذان است و از ظهور طائفه اولی در وجوب چهار بار تکبیر گفتن اول اذان رفع ید می کنیم.

نگوید سیره متشرعه بر این بوده و الآن هم همین طور است که چهار بار در ابتدای اذان تکبیر می گویند؛ زیرا سیره متشرعه کاشف از وجوب نیست؛ مثلاً سیره متشرعه بر قنوت گرفتن در نماز است با این که مستحب است.

### نظر آقای سیستانی راجع به حل معارضه

آقای سیستانی فرموده اند: مقتضای صناعیت این است که فتوا به همان کیفیت مشهور بدهیم و بگوییم چهار بار تکبیر اول اذان لازم است؛ زیرا صحیحیه صفوان جمال که می گوید «الاذان مثنی مثنی» در مقابل نظر عامه است که «لا اله الا الله» را مفرد می گفتند و مثنی یعنی زوج است و فرد نیست و منافات ندارد که تکبیر اول اذن را دو بار دو بار بگوییم که چهار بار می شود. اما راجع به صحیحیه عبدالله بن سنان: نظر ما این است که خبر ثقه در صورتی که مفید وثوق و اطمینان به صدور باشد حجت است و حجیت تعبیه ندارد و ما از صحیحیه عبدالله بن سنان وثوق به صدور پیدا نمی کنیم؛ زیرا ابن سنان شخص معروفی بوده و أصحاب احادیث او را زیاد نقل می کردند و مشتمل بر اختلاف متن بود و ما این را ملاحظه کرده ایم که در روایات مختلف ابن سنان اختلاف متن وجود دارد مثل روایاتی که در باب حد بلوغ و در باب عصیر عنبی دارد و لذا بعید نیست که دو بار دیگر الله اکبر از نسخه های کتاب عبدالله بن سنان ساقط شده است. روایت بیان می کند «تقول الله اكبر الله اكبر» و شاید در ادامه دو بار دیگر ذکر شده و سقط شده است و با وجود روایات متعددی که چهار بار تکبیر در ابتدای اذان می گوید دیگر وثوق به صدور این صحیحیه عبدالله بن سنان به این کیفیت پیدا نمی کنیم.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۲.

و صحیحہ ابن ابی عمیر نیز همین طور است؛ زیرا بخشی از کتاب او زیر باران از بین رفته است و ابن ابی عمیر تصحیح قیاسی می کرده است یعنی اجتهاد می کرده است که این سند که او نقل می کند چگونه است و اگر نمی فهمید تعبیر «عن بعض أصحابنا» می شد و از مراسیل ابن ابی عمیر قرار می گرفت. و در متن نسبت به مواردی که زیر باران از بین رفته بود تصحیح قیاسی می کرد و متن را با اجتهاد خودش یا دیگران با اجتهاد خودشان کشف می کردند و چه بسا در متن حدیث ابن ابی عمیر چهار بار الله اکبر بوده است و دو بار آن حذف شده است و ابن ابی عمیر در کتابش آنی که موجود بوده دو بار بوده با این که اصل نسخه چهار بار بوده و زیر باران پاک شده است، این احتمال وجود دارد.

بعد ایشان فرموده است: بر فرض راجع به صحیحہ عبدالله بن سنان در این نقل اشکال نکنیم باید جمع عرفی کنیم و چون عبدالله بن سنان خزینہ دار خلفای عباسی بوده است و نجاشی می گوید «کان خازناً للمنصور و المهدی و الهادی و الرشید» [عبد الله بن سنان بن طریف مولى بنی هاشم، یقال مولى بنی ابی طالب، و یقال مولى بنی العباس. کان خازناً للمنصور و المهدی و الهادی و الرشید، کوفی، ثقة، من أصحابنا، جلیل، لا یطعن علیه فی شیء<sup>۱</sup>] و لذا مثل علی بن یقطین در مظان این بوده است که تقیه کند و جوری عمل نکند که نزد خلفای بنی العباس متهم نشود و لذا چه بسا امام علیه السلام به او این نحوه اذان که ابتدای آن دو مرتبه تکبیر گفته شود را آموزش داد تا او با چهار بار الله اکبر گفتن راز شیعه بودنش فاش نشود این احتمال وجود دارد و مقتضای جمع عرفی این است که صحیحہ عبدالله بن سنان را بر تقیه حمل کنیم و امام علیه السلام از باب این که او تقیه کند خواسته که این گونه اذان بگوید.

ایشان فرموده اند: وجه دیگر برای رفع ید از روایات طائفه ثانیه وجود دارد و آن وجه، اعراض مشهور است که موهن است.

### مناقشه در نظر آقای سیستانی

انصافاً این فرمایش آقای سیستانی قابل مناقشه است:

این که مشهور اعراض کرده اند صحیح است و لکن مرحوم خویی فرمودند شاید مشهور از باب این که کیفیت اذان افضل است و یا به تعبیری که ما عرض می کنیم اوفق به احتیاط است آن کیفیت را پذیرفته اند.

اما این که ایشان فرمود احتمال دارد تکبیر سوم و چهارم از صحیحہ عبدالله بن سنان سقط شده باشد انصافاً خلاف مرتکز عرفی در باب حجیت خبر ثقه است؛ علاوه بر این که به نظر ما دلیل روایی بر حجیت خبر ثقه داریم و خبر ثقه هر چند مفید

۱ رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج ۱، ص ۲۱۴.

و ثوق به صدور نباشد حجّت است. و همین طور عرفی نیست که بگوییم از صحیحہ ابن اُبی عمیر دو تکبیر سقط شده است. و این که بگوییم امام علیہ السلام به عبدالله بن سنان این گونه فرموده تا او تقیہ کند جمع عرفی نیست.

## نتیجہ

و لذا فرمایش مرحوم خویی صناعی است که بگوئیم چهار بار الله اکبر گفتن ابتدای اذان مستحب است و دو بار هم بگوئیم کافی است.

جلسہ ۱۲۳ (۹۹/۰۳/۳۱)

## اذان و اقامه

بحث راجع به اذان و اقامه بود؛ صاحب عروه فرمودند فصول اذان ۱۸ و فصول اقامه ۱۷ عدد است. راجع به فصول اذان بحث کردیم.

## فصول اقامه

آنچه صاحب عروه در رابطه با ۱۷ فصل داشتن اقامه فرموده اند، موافق مشهور است که در ابتدای اقامه دو مرتبه الله اکبر گفته می شود و بعد از «حی علی خیر العمل» دو مرتبه «قد قامت الصلاة» گفته می شود و در انتها هم یک بار «لا اله الا الله» گفته می شود. بر این مطلب ادعای اجماع هم شده است.

ولی صدوق در کتاب هدایه فرموده اند: اذان ۲۰ فصل و اقامه ۲۲ فصل دارد؛ یعنی همان اذان بدون این که چیزی از آن کم شود به همراه دو مرتبه «قد قامت الصلاة» بعد از «حی علی خیر العمل» اقامه می شود. شاید مستند صدوق در کتاب هدایه روایت کلب اسدی و ابی بکر حضرمی، باشد که بعد از بیان فصول اذان فرمودند «و الاقامه کذلک» [وَعَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَكَلِيبِ الْأَسَدِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ حَكَی لَهُمَا الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ فَقَالَ - اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص حَى عَلَى الصَّلَاةِ حَى عَلَى الصَّلَاةِ حَى عَلَى الْفَلَاحِ حَى عَلَى الْفَلَاحِ حَى عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَى عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِقَامَةُ كَذَلِكَ ] البته در این روایت، فصول

١ استبصار، شیخ طوسی، ج ١، ص ٣٠٦.

اذان ۱۸ عدد است زیرا الله اکبر در آخر اذان دو مرتبه است؛ بر خلاف آنچه که صدوق در هدایه فرموده و چهار بار الله اکبر را در آخر اذان تکرار می کند؛ ولی از این جهت که می فرماید اقامه مثل اذان است و از طرفی مسلم است که اقامه دو مرتبه «قد قامت الصلاة» دارد نتیجه این می شود که مثل اذان به همراه دو مرتبه «قد قامت الصلاة» است.

لکن این روایت باید توجیه شود؛ یا باید بگوییم «و الاقامة كذلك» اجمالاً اقامه را مثل اذان قرار داده است نه تفصیلاً؛ یعنی تقریباً اقامه مثل اذان است. یا این که بر استحباب و مراتب فضیلت حمل کنیم به خاطر روایات دیگری که در مقام است.

مرحوم شیخ طوسی در کتاب نهاییه می فرماید: در اقامه ۱۷ فصل است و لکن روایات دیگری وجود دارد که اگر کسی به آن ها عمل کند گناه کار نیست: بعد از این که اذان را ۱۸ فصل و اقامه را ۱۷ فصل بیان می کنند که مجموعاً ۳۵ فصل می شود می فرماید: «و هذا الذي ذكرناه من فصول الأذان والإقامة هو المختار المعمول عليه. و قد روى سبعة و ثلاثون فصلاً في بعض الروايات. و في بعضها ثمانية و ثلاثون فصلاً، و في بعضها اثنان و أربعون فصلاً فأما من روى سبعة و ثلاثين فصلاً، فإنه يقول في أول الإقامة أربع مرّات «الله أكبر»، و يقول في الباقي كما قدمناه. و من روى ثمانية و ثلاثين فصلاً، يضيف الى ما قدمناه من قول: «لا إله إلا الله» مرّة أخرى في آخر الإقامة. و من روى اثنين و أربعين فصلاً، فإنه يجعل في آخر الأذان التكبير أربع مرّات، و في أول الإقامة أربع مرات، و في آخرها أيضاً مثل ذلك أربع مرّات، و يقول: «لا إله إلا الله» مرّتين في آخر الإقامة. فإن عمل عامل على إحدى هذه الروايات، لم يكن مأثوماً» یعنی روایت شده که ۳۷ فصل است یعنی دو فصل بیشتر است که اول اقامه به جای دو تکبیر، چهار تکبیر گفته می شود. و روایت شده که اذان و اقامه ۳۸ فصل دارد که در نتیجه اقامه ۲۰ فصل پیدا می کند که چهار بار الله اکبر در ابتدای اقامه گفته می شود و لا اله الا الله در آخر اقامه دو مرتبه گفته می شود. و روایت داریم اذان و اقامه ۴۲ فصل دارد که در این صورت آخر اذان به جای دو تکبیر، چهار تکبیر می گوید و در آخر اقامه به جای دو بار تکبیر، چهار بار تکبیر بگوید. و هر کس طبق این روایات عمل کند گناه نکرده است.

این روایاتی که شیخ طوسی بیان می کند سند ندارد و لذا قابل اعتماد نیست.

## کیفیت اقامه

## اختلاف روایات

راجع به کیفیت اقامه، روایات معتبره نیز اختلاف دارند؛

۱ النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۶۸.

مثلاً در صحیحہ صفوان جمال آمده است: «أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ صَفْوَانَ الْجَمَّالِ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ الْأَذَانُ مَثْنَى مَثْنَى وَالْإِقَامَةُ مَثْنَى مَثْنَى» اذان دو تا دو تا است و اقامه نیز دو تا دو تا است.

در صحیحہ معاویة بن وهب چنین آمده است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْأَذَانُ مَثْنَى مَثْنَى وَالْإِقَامَةُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً.<sup>۱</sup>

طبعاً این دو روایت با هم اختلاف دارند؛ مفاد صحیحہ معاویة بن وهب این است که کلمات اقامه یکبار گفته می شود و تکرار نمی شود.

روایت سوم صحیحہ عبدالله بن سنان است: وَ- مَا رَوَاهُ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ وَ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْإِقَامَةُ مَرَّةً مَرَّةً إِلَّا قَوْلَ اللَّهِ أَكْبَرُ فَإِنَّهُ مَرَّتَانِ.<sup>۲</sup>

مفاد صحیحہ این است که به غیر از الله اکبر که دو بار گفته می شود بقیه فصول اقامه یکبار گفته می شود. لذا این صحیحہ هم با صحیحہ صفوان تعارض دارد. ولی با صحیحہ معاویة بن وهب قابل جمع است و می توان تعبیر «الاقامة واحدة واحدة» را مقید به «الا الله اكبر» کرد.

روایت چهارم معتبره اسماعیل جعفی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ الْأَذَانُ وَالْإِقَامَةُ خَمْسَةٌ وَ ثَلَاثُونَ حَرْفًا فَعَدَّ ذَلِكَ بِيَدِهِ وَاحِدًا وَاحِدًا الْأَذَانُ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ حَرْفًا وَالْإِقَامَةَ سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفًا.<sup>۳</sup>

این معتبره همان روایتی است که مشهور بر اساس آن فتوا داده اند؛ البته این معتبره توضیح نداده است که اقامه چگونه ۱۷ فصل دارد ولی با سیره متشرعه و فتوای مشهور، روشن می شود که کیفیت اقامه همان کیفیت مشهور است که ۱۷ فصل دارد.

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۳.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۷.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۷.

۴ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۲.

**مقتضای صناع (حمل بر مراتب استحباب)**

مرحوم خویی راجع به این روایات فرموده اند: مقتضای صناع، حمل بر اختلاف مراتب استحباب است؛ زیرا أصل اقامه مستحب است و در اوامر وارده در مستحبات که اختلاف دارند مقتضای صناع و جمع عرفی این است که گفته شود مراتب استحباب مختلف است و مرتبه اعلای استحباب این است که دو بار دو بار اقامه بگوییم و مرتبه أدنای استحباب این است که یکبار یکبار اقامه بگوییم و فصول اقامه را تکرار نکنیم.

**روایت شاهد جمع**

ایشان فرموده اند: فقط به خاطر صحیحی که ابی همام از این جمع عرفی دست بر می داریم؛ مُحَمَّدٌ بْنُ عَلِيٍّ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي هَمَّامٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ قَالَ: الْإِذَاذُ وَالْإِقَامَةُ مَثْنِيٌّ مَثْنِيٌّ وَقَالَ إِذَا أَقَامَ مَثْنِيٌّ مَثْنِيٌّ وَلَمْ يُؤْذِنْ أَجْزَاهُ فِي الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ وَمَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَاحِدَةً وَاحِدَةً وَلَمْ يُؤْذِنْ لَمْ يُجْزِهِ إِلَّا بِأَذَانٍ<sup>۱</sup> مفاد روایت این است که اگر انسان اذان نکوید و تنها اقامه بگوید باید دوبار دوبار فصول اقامه را تکرار کند ولی اگر اذان بگوید کافی است که انسان یکبار فصول اقامه را تکرار کند.

این صحیحی شاهد جمع می شود که «الاقامة مثنی مثنی» را بر جایی که اقامه گفته نمی شود حمل کنیم و «الاقامة واحدة واحدة» را بر جایی که اذان گفته می شود حمل کنیم.

**مناقشه در شاهد جمع**

به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی تمام نیست؛ زیرا مبتنی بر این است که ما با خطاب سوم، بین دو خطاب اول که با هم متباین اند جمع عرفی ایجاد کنیم؛ دو خطاب اول با هم متباین بوده و یکی تعبیر «الاقامة مثنی مثنی» و دیگری «الاقامة واحدة واحدة» را بیان می کند؛ حال این که این دو خطاب جمع عرفی داشته و بر مراتب استحباب حمل می شوند یا جمع عرفی ندارند بحث دیگری است ولی به لحاظ موضوع و محمول فی حد ذاته با هم متباین اند؛ این که خطاب سومی بخواهد بین این دو جمع عرفی موضوعی ایجاد کند و «الاقامة مثنی مثنی» را بر جایی که بدون اذان است حمل کنیم و «الاقامة واحدة واحدة» را بر جایی که همراه با اذان است حمل کنیم جمع عرفی نیست.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۲۸۰.



لذا به نظر ما همان بیان اول مرحوم خویی خوب است که این ها بر مراتب فضیلت و استحباب حمل می شود و در عین حال قبول داریم که صحیحه اُبی همام در فرضی که اقامه بگوئیم و اذان نگوییم می گوید «واحدة واحدة» مجزی نیست و صحیحه معاویه بن وهب را تخصیص می زند که می گوید «الاقامة واحدة واحدة»، و نتیجه این می شود که فصل های اقامه در صورتی که بدون اذان باشد باید دوبار تکرار شود و اگر همراه با اذان باشد افضل این است که دوبار دوبار گفته شود ولی جایز است و اقل مرتبه استحباب این است که یکبار گفته شود.

## استحباب صلوات بعد از نام پیامبر صلی الله علیه و آله

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: و يستحب الصلاة على محمد و آله عند ذکر اسمہ

یعنی بعد از «أشهد أن محمداً رسول الله» مستحب است «صلی الله علیه و آله» گفته شود و در این مطلب شکی نیست و این مطلب مسلم است بلکه مرحوم خویی فرموده است ظاهر مثل صحیح زرارہ «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ إِذَا أَذَنْتَ فَأَفْصَحْ بِالْأَلْفِ وَالْهَاءِ وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ كُلَّمَا ذَكَرْتَهُ أَوْ ذَكَرَهُ ذَاكِرٌ فِي أَذَانٍ وَ غَيْرِهِ»<sup>۱</sup> و وجوب صلوات بر محمد و آل محمد در هنگام ذکر اسم حضرت یا شنیدن نام حضرت در اذان یا غیر اذان است؛ لکن چون این مسأله از مسائل عام البلوی است و اگر این مطلب واجب می بود نزد متشرعه واضح می شد «لو كان لبان»؛ در حالی که معظم فقهاء فتوای به وجوب نداده اند مگر فقهای معدودی از جمله ظاهر صاحب وسائل این است که واجب است، و سیره و ارتکاز متشرعه بر وجوب نیست و لذا همان طور که مشهور گفته اند قائل به استحباب هستیم که اگر نام حضرت را در اذان و اقامه یا غیر آن گفتیم یا شنیدیم صلوات بر محمد و آل محمد بفرستیم.

## شهادت ثالثه در اذان و اقامه

صاحب عروه در ادامه فرموده است: و أما الشهادة لعلی ع بالولاية و إمرة المؤمنين فليست جزء منهما

شهادت ثالثه «أشهد أن علياً ولي الله» جزء اذان و اقامه نیست؛ برخی از بزرگان مثل آسید عبدالهادی شیرازی حاشیه زده اند «الا أنها تستحب فيهما» یک مستحب مستقلى که ظرفش اذان و اقامه باشد شهادت ثالثه است؛ مستحب نفسی و مستحب مستقلى است که ظرفش اذان و اقامه است و جزء اذان و اقامه نیست که بدون آن، اذان و اقامه باطل باشد. راجع به شهادت ثالثه کلماتی از فقهای امامیه آمده است که ابتدا آن ها را نقل می کنیم؛

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۳.

مرحوم صدوق در کتاب فقیه، عبارت تندی دارد؛ ایشان در کیفیت اذان فرموده است: وَ الْمَفُوضَةُ لِعَنَّهُمُ اللَّهُ قَدْ وَضَعُوا أَخْبَاراً وَ زَادُوا فِي الْأَذَانِ - مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ مَرَّتَيْنِ وَ فِي بَعْضِ رَوَايَاتِهِمْ بَعْدَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى بَدَلَ ذَلِكَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا مَرَّتَيْنِ وَ لَا شَكَّ فِي أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ وَ أَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا وَ أَنَّ مُحَمَّدًا وَ آلَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ وَ لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي أَصْلِ الْأَذَانِ وَ إِنَّمَا ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِيُعْرَفَ بِهَذِهِ الزِّيَادَةِ الْمُتَهَمُونَ بِالتَّفْوِيزِ الْمُدْلَسُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي جُمْلَتِنَا<sup>۱</sup>

مقصود ایشان از مفوضه کسانی است که قائل اند امر خلق به ائمه علیهم السلام تفویض شده است که از غلات به حساب می آیند.

مرحوم شیخ طوسی در نهاییه فرموده اند: وَ أَمَّا مَا رَوَى فِي شَوَازِ الْأَخْبَارِ مِنْ قَوْلٍ: «أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ وَ آلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ» فَمِمَّا لَا يَعْمَلُ عَلَيْهِ فِي الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ. فَمِنْ عَمَلٍ بِهَا كَانَ مَخْطِئًا.<sup>۲</sup>

ایشان در مبسوط فرمود اند: فَأَمَّا قَوْلُ: أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَ آلَ مُحَمَّدٍ خَيْرَ الْبَرِيَّةِ عَلَى مَا وَرَدَ فِي شَوَازِ الْأَخْبَارِ فَلَيْسَ بِمَعْمُولٍ عَلَيْهِ فِي الْأَذَانِ وَ لَوْ فَعَلَهُ الْإِنْسَانُ يَأْتِمُ بِهِ غَيْرُ أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَضِيلَةِ الْأَذَانِ وَ لِإِكْمَالِ فَصُولِهِ.<sup>۳</sup>

### مباحث پیرامون شهادت ثالثه

در اینجا چند بحث مطرح می شود؛ یکی این که قول مشهور که شهادت ثالثه جزء اذان و اقامه نیست صحیح است؟ برخی قائل شده اند که با أدله می توان ثابت کرد شهادت ثالثه جزء اذان و اقامه است.

بحث دوم این است که اگر طبق نظر مشهور، شهادت ثالثه جزء اذان و اقامه نباشد، گفتن شهادت ثالثه در اذان و اقامه بدون قصد جزئیت جایز است؟ برخی شبهه بدعت را راجع به آن بیان کرده اند که باید از آن بحث شود.

بحث سوم این است که شهادت ثالثه در اقامه به خصوص مشکل ایجاد نمی کند؟ از این حیث که در روایات داریم کسی که در آثنای اقامه تکلم کند باید اقامه را اعاده کند چون اقامه از نماز است «فإن الإقامة من الصلاة» و تکلم یعنی آنچه نه ذکر الله است و نه ذکر النبی است و نه دعاء است و نه قرائت قرآن است. و لذا جلّ فقهاء می گویند در نماز نمی شود «أشهد أن علیاً ولی الله» را گفت زیرا تکلم به کلامی است که مصداق ذکر خدا و ذکر پیامبر و ذکر قرائت قرآن و مصداق دعاء نیست.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۲۹۰.

۲ النهاية في مجرد الفقه و الفتوى، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۶۹.

۳ المبسوط في فقه الإمامية، شيخ طوسي، ج ۱، ص ۹۹.

## جلسه ۱۲۴ (۹۹/۰۴/۰۱)

## اذان و اقامه

## شهادت ثالثه در اذان

## أقوال

## قول أول (استحباب نفسی)

بحث راجع به شهادت ثالثه در اذان و اقامه بود؛ مشهور بین فقهای شیعه این است که شهادت ثالثه «یعنی أشهد أن علیاً ولی الله» جزء اذان نیست یعنی نه تنها جزء واجب اذان و اقامه نیست که متسالم علیه بین أصحاب است؛ بلکه جزء مستحب اذان و اقامه هم نیست و مثل قنوت نماز که جزء مستحب نماز است نمی باشد؛ لکن ذکر شهادت ثالثه در اذان و اقامه به قصد استحباب نفسی شهادت به ولایت در هر حال مانعی ندارد. این قول، قول مشهور بین فقهای شیعه است.

## قول دوم (جزئیت رجائیة)

در مسأله سه قول دیگر نیز وجود دارد؛

قول أول این است که هر چند دلیلی بر این که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان یا اقامه است نداریم و لذا کسی نمی تواند شهادت ثالثه در اذان یا اقامه به قصد جزئیت جزماً بگوید زیرا تشریع محرم است ولی به قصد رجائیة مستحبیه، گفتن آن مانعی ندارد و مشمول اخبار من بلغ خواهد بود.

مثلاً مرحوم مجلسی أول در روضة المتقین جلد ۲ صفحه ۲۴۵ در ذیل کلام صدوق که تعبیر کرد «وَالْمُفَوَّضَةُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ قَدْ وَضَعُوا أَخْبَاراً وَ زَادُوا فِي الْأَذَانِ - مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ مَرَّتَيْنِ وَ فِي بَعْضِ رَوَايَاتِهِمْ بَعْدَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى ذَلِكَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيًّا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا مَرَّتَيْنِ وَ لَا شَكَّ فِي أَنَّ عَلِيًّا وَلِيُّ اللَّهِ وَ أَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقًّا وَ أَنَّ مُحَمَّدًا وَ آلَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ وَ لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي أَصْلِ الْأَذَانِ وَ إِنَّمَا ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِيُعْرَفَ بِهَذِهِ الزِّيَادَةِ الْمُتَهَمُونَ بِالتَّفْوِيزِ الْمُدْلَسُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي جُمْلَتِنَا»<sup>۱</sup> مرحوم مجلسی أول در شرح این عبارت من لایحضره الفقیه به آن اشکال کرده است که «الجزم بأن هذه الأخبار من موضوعاتهم مشکل، مع أن الأخبار التي ذكرنا في الزيادة والنقصان و ما لم

۱ من لا يحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۹۰.

نذکره کثیره، و الظاهر أن الأخبار بزيادة هذا الكلمات أيضا كانت في الأصول و كانت صحيحة أيضا كما يظهر من المحقق و العلامة و الشهيد رحمهم الله فإنهم نسبوها إلى الشذوذ و الشاذ ما يكون صحيحا غير مشهور، مع أن الذي حکم بصحته أيضا شاذ كما عرفت، فبمجرد عمل المفوضة أو العامة على شيء لا يمكن الجزم بعدم ذلك أو الوضع إلا أن يرد عنهم صلوات الله عليهم ما يدل عليه و لم يرد مع أن عمل الشيعة كان عليه في قديم الزمان و حديثه، و الظاهر أنه لو عمل عليه أحد لم يكن مأثوما إلا مع الجزم بشرعيته فإنه يكون مخطئا؛ یعنی این که مرحوم صدوق جازم به این است که روایات وارده در جزئیت شهادت ثالثه در اذان، از جعلیات مفوضه (که غلات شیعه بودند) است مشکل است. و وقتی روایاتی در رابطه با شهادت ثالثه در اذان داریم که ظاهر این است که این روایات در کتاب های اصول شیعه بوده است و روایات صحیحه بوده است؛ همان طور که ظاهر کلام محقق حلی و علامه حلی و شهید اول است زیرا تعبیر به روایات شاذّه کرده اند و شاذّ، روایتی است که صحیح است ولی مشهور نیست. و به مجرد عمل مفوضه به این روایات، انسان جزم به وضع و جعل روایات پیدا نمی کند و عمل شیعه در گذشته و حال هم بر ذکر شهادت ثالثه در اذان بوده است و لذا چه اشکالی دارد که انسان به رجای جزئیت شهادت ثالثه، آن را در اذان و اقامه بیان کند.

یا مرحوم حکیم در مستمسک جلد ۵ صفحه ۵۴۴ فرموده اند: چه اشکالی دارد قاعده تسامح در أدله سنن را پیاده کنیم؛ وقتی روایاتی راجع به جزئیت شهادت ثالثه در اذان وجود دارد و ما احتمال صدق این روایات را می دهیم چه مانعی دارد به رجای جزئیت، شهادت ثالثه بگوییم؛ همان طور که به قصد استحباب مطلق هم می توانیم بگوییم زیرا در حدیثی در احتجاج آمده است: «و رَوَى الْقَاسِمُ بْنُ مُعَاوِيَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع هَؤُلَاءِ يَرَوُونَ حَدِيثًا فِي مِعْرَاجِهِمْ أَنَّهُ لَمَّا أُسْرِيَ رَسُولُ اللَّهِ رَأَى عَلَى الْعَرْشِ مَكْتُوبًا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ غَيْرُوا كُلَّ شَيْءٍ حَتَّى هَذَا؟ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمَّا خَلَقَ الْعَرْشَ كَتَبَ عَلَيْهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْمَاءَ كَتَبَ فِي مَجْرَاهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ - وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْكُرْسِيَّ كَتَبَ عَلَى قَوَائِمِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اللَّوْحَ كَتَبَ فِيهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ إِسْرَافِيلَ كَتَبَ عَلَى جَبْهَتِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ جَبْرَائِيلَ كَتَبَ عَلَى جَنَاحَيْهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ السَّمَاوَاتِ كَتَبَ فِي أَكْنَافِهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْأَرْضِينَ كَتَبَ فِي أَطْبَاقِهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْجِبَالَ كَتَبَ فِي رُءُوسِهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ

وَجَلَّ الشَّمْسُ كَتَبَ عَلَيْهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْقَمَرَ كَتَبَ عَلَيْهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ هُوَ السَّوَادُ الَّذِي تَرَوْنَهُ فِي الْقَمَرِ فَإِذَا قَالَ أَحَدُكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَلْيَقُلْ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ»<sup>۱</sup>

مرحوم حکیم در مستمسک فرموده اند: در عصر ما شهادت ثالثه از شعائر مؤمن بودن و رمز تشیع است و از این جهت، رجحان شرعی پیدا می کند بلکه چه بسا واجب می شود البته به عنوان جزئیت در اذان نیست.

ایشان فرموده اند: از اینجا وجه آنچه علامه مجلسی در بحار فرموده اند معلوم می شود که «وَأَقُولُ لَا يَبْعَدُ كَوْنُ الشَّهَادَةِ بِالْوَلَايَةِ مِنَ الْأَجْزَاءِ الْمُسْتَحْبَةِ لِلْأَذَانِ لِشَهَادَةِ الشَّيْخِ وَالْعَلَامَةِ وَالشَّهِيدِ وَغَيْرِهِمْ بِوُرُودِ الْأَخْبَارِ بِهَا»<sup>۲</sup>

## مناقشه در قول دوم

مرحوم خویی به مرحوم حکیم اشکال کرده اند:

قطعاً شهادت ثالثه جزء اذان نیست و راهی برای این که با قاعده تسامح در أدله سنن، استحباب شهادت ثالثه را در اذان اثبات کنیم وجود ندارد؛

زیرا اولاً قاعده تسامح در أدله سنن استحباب را اثبات نمی کند و صرفاً اثبات می کند که از آن ولو از باب تفضل ثواب برده می شود و به کسی که رجاء این کار را انجام می دهد ثواب می دهند نه این که این کار «یعنی الذی بلغه الثواب» مستحب باشد.

ثانیاً موضوع اخبار من بلغ، بلوغ ثواب فقط است و در اینجا عدم ثواب هم وارد شده است زیرا راوی این روایات استحباب شهادت ثالثه در اذان، شیخ طوسی و صدوق اند و خودشان فرموده اند قطع به کذب این روایات وجود دارد.

ثالثاً که اگر شهادت ثالثه جزء اذان بود لاأقل از أئمه طاهره نقل می شد که یکبار شهادت ثالثه را در اذان گفته اند در حالی که همچون چیزی نبوده است که نشان می دهد قطعاً شهادت ثالثه جزء اذان و اقامه ولو جزء مستحب آن نیست.

أما روایت احتجاج که به طور عموم بیان می کند «فَإِذَا قَالَ أَحَدُكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَلْيَقُلْ عَلِيُّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ»

ضعیف السند است و قابل استدلال نیست مگر از باب تسامح در أدله سنن که آن را قائل نیستیم. و شاید این که در بحار

۱ احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج ۱، ص ۱۵۸.

۲ بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۸۱، ص ۱۱۱.

فرمودند شهادت ثالثه از اجزای مستحب اذان است به همین روایت احتجاج استناد کرده اند و یا به شهادت شیخ طوسی و شیخ صدوق به وجود روایات شاذّه استناد کرده اند که جواب آن را مطرح کردیم.

مرحوم خویی در ادامه فرموده اند: و لكنّ الذي يهون الخطب أننا في غنى من ورود النص، إذ لا شبهة في رجحان الشهادة الثالثة في نفسها بعد أن كانت الولاية من متممات الرسالة و مقومات الايمان، و من كمال الدين بمقتضى قوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم بل من الخمس التي بنى عليها الإسلام، و لا سيما و قد أصبحت في هذه الأعصار من أجلى أنحاء الشعار و أبرز رموز التشيع و شعائر مذهب الفرقة الناجية، فهي إذن أمر مرغوب فيه شرعاً و راجح قطعاً في الأذان و غيره، و إن كان الإتيان بها فيه بقصد الجزئية بدعة باطلة و تشريعاً محرماً حسبما عرفت.<sup>۱</sup>

### جواب از مناقشه

انصاف این است که: احتمال جزئیت مستحبی شهادت ثالثه در اذان را نمی شود نفی کرد؛ بر فرض این روایاتی که به تعبیر شیخ صدوق مفوضه مطرح کرده اند روایات جعلی بوده است و لكن احتمال ثبوتی دارد که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان باشد و لذا چه اشکالی دارد که کسی به قصد رجاء آن را بیاورد. و این که ائمه علیهم السلام یکبار هم این را در اذان نگفته اند درست است علنی نفرموده اند ولی شاید به خاطر تقیه بوده است، حال یا تقیه بر خودشان و یا تقیه بر شیعه. و شاید به صورت سرّی شهادت ثالثه را بیان می کرده اند و لذا احتمال جزئیت شهادت ثالثه در اذان را نمی شود نفی کرد و در نتیجه این قول دوم مقتضای صناعیت است.

### قول سوم (جزئیت مستحبه)

قول سوم قول به جزئیت مستحبی شهادت ثالثه در اذان است؛ برخی قائل اند که حتماً شهادت ثالثه جزء مستحب اذان است مثل این که قنوت در نماز جزء مستحب است و کتابی هم در این رابطه به نام «الشهادة الثالثة» نوشته شده است که هم اثبات می کند شهادت ثالثه جزء مستحب اذان و اقامه است بلکه اثبات می کند که در تشهد نماز هم شهادت ثالثه مستحب است بر خلاف نظر جلّ فقهاء که شهادت ثالثه در نماز را مبطل نماز می دانند به این جهت که شهادت ثالثه ذکر الله و ذکر النبی و دعاء و قرائت قرآن نیست بلکه مصداق تکلمی که خارج از این عناوین است و تکلم در نماز مبطل نماز است. و وقتی در تشهد نماز

۱ موسوعة الامام الخوئي، السيد أبو القاسم الخوئي، ج ۱۳، ص ۲۶۰.

مستحب باشد به طریق اولی در اذان و اقامه مستحب خواهد بود و این مطلب را در این کتاب به خیلی از فقهای شیعه نسبت داده اند.

### بررسی قول سوم

ما قبل از این که کلماتی که از فقهای شیعه و نیز روایات مطرح شود، این را عرض کنیم که بحث ما در ذکر اُسمای اُئمه در نماز به نحوی که مصداق دعاء باشد یا متمم ذکر خدا باشد نیست و قطعاً ذکر اسم اُئمه در نماز رجحان دارد یا به عنوان دعاء مثل «اللهم صلّ و سلّم علی الأئمه» ولو با ذکر اسم اُئمه به تفصیل که مصداق دعاء و مصداق مناجات الربّ است که در نماز مستحب است و یا اگر بخواهد متمم ذکر خدا باشد قطعاً اشکال ندارد مثل «وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض علی ملّة ابراهیم و دین محمد صلی الله علیه و آله و ولایة امیر المؤمنین» که مرحوم شیخ طوسی در کتاب اقتصاد صفحه ۲۶۰ این را مطرح کرده اند که مصداق ذکر الله و متمم ذکر الله است و مشکلی ندارد؛ یا مثلاً بگویند «اللهم انی أتوجهّ إلیک و أتقرّب إلیک بمن أوجبت حقهم علیّ محمد و علی و الحسن و الحسین و علی بن الحسین و محمد بن علی و جعفر بن محمد و موسی بن جعفر و علی بن موسی و محمد بن علی و علی بن محمد و الحسن بن علی و الحجة بن الحسن» که مرحوم حلبی در کافی مطرح می کند. این هم قطعاً اشکال ندارد زیرا مصداق ذکر الله است و حتّی در نماز اشکال ندارد تا چه برسد به این که کسی بخواهد در اذان و اقامه دعاء کند ولو جزء اذان نیست.

پس بحث در شهادت ثالثه ای است که بخواهد به عنوان شهادت ثالثه «أشهد أنّ علیاً ولی الله» در نماز یا اذان مطرح شود که مشهور فقهای شیعه در نماز جایز ندانسته بلکه مبطل نماز می دانند ولی در اذان از باب استحباب مطلق نه از باب جزئیّت اذان مانعی برای آن نمی بینند.

برخی از کلمات فقها را که در کتاب «الشهادة الثالثة» ذکر فرموده اند مطرح می کنیم؛

راجع به این که شهادت ثالثه جزء اذان است به کلماتی که دال بر این بود که روایاتی در این رابطه است استشهاد کرده اند.

جواب این است که خود مرحوم صدوق فرموده اند این روایات، روایاتی است که مفوّضه آن ها را جعل کرده اند.

أما شهادت ثالثه در تشهد نماز که گفته اند خیلی از فقها قائل به استحباب آن شده اند و به طریق اولی در اذان هم مستحب خواهد بود؛ در این رابطه به کلام جمله ای از فقها استشهاد کرده اند:

از جمله مرحوم سلار در کتاب المراسم العلویه صفحه ۷۳ که بیان کرده اند در تشهد نماز گفته شود «وَأَنْ عَلِيَا نَعَمَ الْإِمَامُ» و در آخر هنگام سلام هم بگوید «السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلامُ عَلَى الْأَئِمَّةِ الرَّاشِدِينَ السَّلامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ».

البته این ذیل در کتاب من لایحضره الفقیه جلد ۱ صفحه ۳۱۹ آمده است که در تشهد نماز در رکعت آخر بگوید «...السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلامُ عَلَى مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ السَّلامُ عَلَى الْأَئِمَّةِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ السَّلامُ عَلَى جَمِيعِ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَمَلَائِكَتِهِ السَّلامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ...»

همین طور صاحب حدائق در جلد ۸ صفحه ۴۵۱، وقتی تشهد نماز را مطرح می کند می فرماید مستحب است در تشهد نماز گفته شود: «أشهد أنك نعم الرب و ان محمدا (صلى الله عليه و آله) نعم الرسول و ان على بن أبى طالب (عليه السلام) نعم المولى» و در هنگام سلام هم می گوید: «السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلامُ عَلَيْكَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ الطَّاهِرِينَ السَّلامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ»

مرحوم فاضل نراقی در مستند الشیعه جلد ۵ صفحه ۳۳۴ می فرماید: تشهد اُکمل این است که متن موثقه أبی بصیر یا متن فقه الرضا را بخواند و بعد وقتی متن فقه الرضا را نقل می کند همین است: «أشهد أنك نعم الرب، و أن محمداً نعم الرسول، و أن على بن أبى طالب نعم الولی، و أن الجنة حقّ و النار حقّ و الموت حقّ و البعث حقّ، و أن الساعة آتیة لا ریب فیها، و أن الله یبعث من فی القبور» و هنگام سلام هم چنین می گوید: «السَّلامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلامُ عَلَيْكَ وَ عَلَى أَهْلِ بَيْتِكَ الطَّيِّبِينَ، السَّلامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ»

مفاد کلام این بزرگان این است که در تشهد، شهادت به ولایت امیر المؤمنین علیه السلام مستحب است. البته ایشان به کلام شیخ مفید در مقنعه صفحه ۱۲۵ نیز استناد می کند که در دعای قنوت نماز و تر می فرماید صیغه تشهد را بخواند و صیغه تشهد این است: «اللهم فإني أشهد على حين غفلة من خلقتك أنك أنت الله لا إله إلا أنت و أن محمداً عبدك المرتضى و نبيك المصطفى أسبغت عليه نعمتك و أتممت له كرامتك و فضلت لكرامته آله فجعلتهم أئمة الهدى» تا به اینجا می رسد که «اللهم صل على محمد عبدك و رسولك و آله الطاهرين أفضل ما صليت على أحد من خلقتك و بارك على محمد و آل محمد كأفضل ما باركت على أحد من خلقتك اللهم صل على أمير المؤمنين و وصی رسول رب العالمين اللهم صل على الحسن و الحسين سبطي الرحمة و إمامي الهدى و صل على الأئمة من ولد الحسين على بن الحسين و محمد بن على و جعفر بن محمد و موسى



بن جعفر و علی بن موسی و محمد بن علی و علی بن محمد و الحسن بن علی و الخلف الحجة عليهم السلام اللهم اجعله الإمام المنتظر و القائم الذي به ينتصر»

این استشهاد صحیح نیست؛ زیرا آنچه شیخ مفید در مقنعه ذکر فرموده اند یا ذکر الله است یا ذکر النبی است و یا دعاء است و هیچ کدام شهادت به ولایت امیر المؤمنین و یا اهل بیت علیهم السلام نیست و لذا به کلام شیخ مفید در مقنعه نمی شود استناد کرد ولی کلام فقهای که ایشان نام برده اند نشان می دهد که در تشهد نماز می توان شهادت به ولایت دارد و گفته می شود به طریق اولی در اذان هم این کار مستحب است.

ایشان کلام علامه در منتهی را ذکر می کند که قائل به استحباب شهادت ثالثه در نماز فضلاً عن الاذان، شده اند؛ زیرا در منتهی در بحث مبطل بودن تکلم در نماز در جلد ۵ صفح ۲۹۲ می فرماید: «المطلب الثانی عشر: لا بأس بأصناف الكلام الذي ينجى به الربّ تعالى لما رواه الشيخ في الصحيح، عن علي بن مهزيار قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يتكلم في صلاة الفريضة بكلّ شيء ينجى ربه؟ قال: «نعم». و عن الحلبيّ قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمى الأئمة عليهم السلام في الصلاة، قال: «أجلهم». و من هذا الباب كلّ ذكر يقصد به تنبيه غيره.» تعبیر «أجلهم» یعنی ذکر ائمه را به اجمال در نماز بیان کن.

در کتاب الشهادة الثالثة فرموده اند: از این عبارت معلوم می شود که علامه حلی ره نیز ذکر شهادت ثالثه را در تشهد نماز مستحب می داند.

جواب این است که: این عبارت دلالت بر این مطلب ندارد تا بعد بگوییم اگر شهادت ثالثه را در نماز مستحب می داند پس به طریق اولی در اذان مستحب می داند؛ ذکر ائمه به اجمال یا تفصیل می تواند در ضمن دعاء یا در ضمن ذکر خدا باشد که عرض کردیم ولی اگر در ضمن دعاء و ذکر خدا نباشد و به صورت «أشهد أن علياً ولي الله» باشد تکلمی خواهد بود که از عناوین راجحه‌ی در نماز خارج خواهد بود و تکلم مبطل نماز است. و اتفاقاً علامه حلی در کتاب منتهی جلد ۴ صفحه ۳۸۱ شهادت ثالثه در اذان را به صراحت نفی می کند: «و أما ما روى في الشاذ من قول ان علياً ولي الله، و آل محمد خير البرية فمما لا يعول عليه. قال الشيخ في المبسوط: فإن فعله لم يكن آثماً. و قال في النهاية: كان مخطئاً» و لذا نمی توان به ایشان نسبت داد که حال که شهادت ثالثه در نماز را مستحب می داند پس به طریق اولی در اذان هم مستحب می داند؛ ایشان شهادت ثالثه در نماز را هم نگفت مستحب باشد بلکه مناجات الرب می تواند مشتمل بر ذکر اسامی ائمه باشد و بگوید «اللهم انی اسألك بحق الأئمة

عليهم السلام كذا» «اللهم صل على الأئمة عليهم السلام» و تعبیر «عليهم السلام» را هم به قصد دعاء می گوید و به قصد انشای سلام نمی گوید.

## جلسه ۱۲۵ (۹۹/۰۴/۰۲)

### اذان و اقامه

### شهادت ثالثه

### أقوال

بحث در رابطه با شهادت ثالثه در اذان بود؛ عرض کردیم چهار قول در مسأله وجود دارد؛ قول اول قول منسوب به مشهور است که شهادت ثالثه نه جزء واجب در اذان است (که این مطلب متسالم علیه بین فقهاء است) و نه جزء مستحب آن است. بله، به عنوان این که شهادت به ولایت امیر المؤمنین علیه السلام در هر حال مستحب نفسی است ذکر آن هم در اذان فی حدّ نفسه مستحب است؛ لکن نباید قصد کنند که این شهادت ثالثه جزء اذان است.

قول دوم قول برخی مثل مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین و مرحوم حکیم در مستمسک است که چون احتمال جزئیت مستحبیه شهادت ثالثه در اذان وجود دارد، گفتن شهادت ثالثه در اذان به قصد رجای جزئیت اشکال ندارد. ما عرض کردیم این قول أقرب به ذهن است.

### قول سوم (جزئیت مستحبیه)

قل سوم قول برخی است به این که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان است. مرحوم مجلسی دوم در بحار فرموده اند: «و أقول لا یبعد كون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان لشهادة الشيخ والعلامة والشهيد وغيرهم بورود الأخبار بها؛ قال الشيخ في المبسوط فأما قول أشهد أن علياً أمير المؤمنين و آل محمد خير البرية على ما ورد في شواذ الأخبار فليس بمعمول عليه في الأذان و لو فعله الإنسان لم يأت به غير أنه ليس من فضيلة الأذان و لا كمال فصوله. و قال في النهاية فأما ما روى في شواذ الأخبار من قول أن علياً ولي الله و أن محمداً و آل خير البشر فمما لا يعمل عليه في الأذان و الإقامة فمن عمل به كان مخطئاً»<sup>۱</sup>

۱ بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۸۱، ص ۱۱۱.

عرض کردیم این قول سوم صحیح نیست؛ این که از تعبیر شیخ طوسی و علامه حلی و شهید اول که اخبار شاذّه ای راجع به استحباب شهادت ثالثه در اذان وارد شده است، استفاده کنیم که خبر شاذّ، خبری است که مشهور به آن عمل نکرده اند و جهی ندارد؛ خبر شاذّ، از خبر صحیح و ضعیف اعم است و این که بگویند فلان خبر شاذّ است به این معنا نیست که آن خبر صحیح است.

### بررسی استشهاد به کلام فقهاء

و این که برخی در کتاب الشهادة الثالثة به کلمات برخی از فقهاء و برخی از روایات برای اثبات استحباب شهادت ثالثه در اذان به عنوان جزء مستحب اذان استشهاد کرده اند غیر از کلامی که سلار در مراسم و صاحب حدائق و فاضل نراقی در مستند شیعیه در رابطه با شهادت ثالثه در نماز داشت وجه دیگری برای این مطالب نمی بینیم.

۱- مثلاً ایشان در کتاب الشهادة الثالثة به این کلام سید مرتضی در رسائل السید المرتضی جلد ۱ صفحه ۲۷۹ استشهاد می کنند:

«هل يجب في الأذان - بعد قول «حي على خير العمل» - محمد و علي خير البشر؟ الجواب: ان قال: محمد و علي خير البشر علي ان ذلك من قوله خارج من لفظ الأذان، جاز، فإن الشهادة بذلك صحيحة، و ان لم يكن فلا شيء عليه»؛ ایشان گفته اند تعبیر «و ان لم يكن فلا شيء عليه» به این معنا است که اگر این شخصی که شهادت ثالثه را می گوید قصد هم نکند که این شهادت ثالثه جزء اذان نیست گناه نکرده است و این مطلب نشان می دهد که ایشان شهادت ثالثه را جزء اذان می داند و گر نه اگر جزء اذان نباشد و کسی این را به قصد جزئیت در اذان بگوید تشریع محرم و بدعت خواهد بود.

این استشهاد به کلام ایشان درست نیست؛ سیاق این کلام این است که «محمد و علي خير البشر» خارج از لفظ اذان است و «و ان لم يكن فلا شيء عليه» یعنی ولو جزء اذان نیست گفتن این، مانعی ندارد؛ و گر نه اگر ایشان معتقد بود که «محمد و علي خير البشر» جزء مستحب اذان است بیچاندن جواب و این که بگویند «ان قال: محمد و علي خير البشر علي ان ذلك من قوله خارج من لفظ الأذان، جاز» معنا نداشت. علاوه بر این که بر فرض غیر صحیح، سید مرتضی قائل به این باشد که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان است دلیلی بر آن اقامه نکرده است.

۲- یا ایشان در کتاب الشهادة الثالثة به کلام ابن براج در مهذب جلد ۱ صفح ۹۰ تمسک می کند: «و يستحب لمن اذن أو أقام

أن يقول في نفسه عند حي على خير العمل: آل محمد خير البرية مرتين» و گفته اند که ایشان نیز قائل به استحباب شهادت ثالثه در اذان بوده اند.

این استشهاد هم صحیح نیست؛ زیرا تعبیر «أَنْ يَقُولَ فِي نَفْسِهِ» ظاهر در این است که جزء اذان نیست و بیان می کند که اگر در کنار اذان و در وسط اذان یا اقامه این را بگوید مستحب است یعنی مستحب نفسی است که همان قول اول می شود که قائل به استحباب نفسی شهادت ثالثه در هر حال از جمله در اذان و اقامه بودند.

۳- و نیز در همین کتاب الشهادة الثالثة به فتوای شیخ طوسی در کتاب اقتصاد صفحه ۲۶۰ تمسک می کنند: «و یستفتح الصلاة بقوله «الله أكبر»، و لا تتعد الصلاة إلا بهذا اللفظ المخصوص، و لا تتعد بغيره من الألفاظ و ان كان بمعناه. و تكبيرة الإحرام فريضة بها تتعد الصلاة، فإن أراد السنة في الفضيلة كبر ثلاث مرات، و يرفع عند كل تكبيرة يديه الى حد شحمتي أذنيه، و يقول بعد الثلاث تكبيرات «اللهم أنت الملك الحق لا إله إلا أنت، عملت سوءاً و ظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب إلا أنت».

ثم يكبر تكبيرتين آخرين مثل ما قدمناه و يقول «ليبك و سعديك و الخير في يديك و الشر ليس إليك لا ملجأ و لا منجى و لا مفر إلا إليك، سبحانك و حنانك سبحانك رب البيت». ثم يكبر تكبيرتين آخرين و يقول بعد هما «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَ دِينَ مُحَمَّدٍ وَ وَلايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيَايَ وَ مَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، لَا شَرِيكَ لَهُ وَ بِذَلِكَ أُمِرْتُ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ». و الفرض من ذلك تكبيرة واحدة» یعنی بعد از تکبیر نماز «وجهت وجهی ...» را می خواند.

این استشهاد به کلام شیخ طوسی صحیح نیست؛ این کلام شیخ طوسی در اقتصاد که بعد از هفت تکبیر قبل از نماز که یکی از این ها تکبیرة الاحرام است این جمله را بگوید ربطی به شهادت ثالثه ندارد و چیزی که ایشان مطرح کرد ذکر خدا است «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَ دِينَ مُحَمَّدٍ وَ وَلايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ...»

این، مناجات الرب و ذکر الرب است که هر چه در نماز بگوییم بدون مانع است و ربطی به شهادت ثالثه در نماز ندارد تا بگوییم به اولویت قطعیه وقتی در نماز شهادت ثالثه مستحب است در اذان هم مستحب است.

### بررسی استدلال به روایات

در این کتاب به برخی روایات استدلال شده که شهادت ثالثه در تشهد نماز، مستحب است به ضمیمه این مطلب که به اولویت قطعیه در اذان هم مستحب است.

جواب این است که: هیچ روایت معتبری که دلالت کند بر این که شهادت ثالثه در تشهد نماز مستحب است نداریم. بله در کتاب فقه الرضا آمده است که مستحب است در تشهد بگوید «و أشهد أن علياً نعم المولى» و یا در تفسیر منسوب به امام عسکری

علیه السلام آمده است؛ لکن فقه الرضا سند معتبر ندارد و اصلاً معلوم نیست کتاب روایت باشد و شاید کتاب فتوا باشد؛ حال یا کتاب تکلیف شلمغانی است یا کتاب دیگری است.

اما این که ایشان به برخی روایات استدلال می کنند:

۱- روایت سوره بن کلب «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ سُورَةَ بْنِ كَلْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنْ أَدْنَى مَا يُجْزَى مِنَ التَّشْهَدِ فَقَالَ الشَّهَادَتَانِ»<sup>۱</sup> یعنی کمترین چیزی که در تشهد مجزی است شهادت به وحدانیت و شهادت به رسالت است. از این روایت معلوم می شود که حدّ اعلایی هم داریم که این دو شهادت به همراه شهادت ثالثه است و حدّ ادنی این دو شهادت است.

این مطلب وجهی ندارد؛ بر فرض این روایت سنداً تمام باشد و ما از ناحیه سوره اشکال نکنیم به این خاطر که توثیقش ثابت نیست؛ دلالت این روایت این است که در تشهد، شهادتین کافی است و لذا آقای سیستانی فرموده اند در تشهد کافی است که بگویند «أشهد أن لا اله الا الله و أشهد أن محمداً صلى الله عليه و آله عبده و رسوله» در مقابل بقیه مستحبات تشهد؛ اما چه چیزی در تشهد مستحب است این روایت ظهوری در آن ندارد و لذا نباید از مصداق ذکر الله و ذکر النبی و دعاء و قرائت قرآن خارج شود وگرنه مصداق «من تكلم أعاد الصلاة» خواهد شد.

۲- و همین طور ایشان به روایت بکر بن حبيب أحمسی تمسک می کنند: «كِتَابُ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ حَبِيبٍ الْأَحْمَسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَنِ التَّشْهَدِ كَيْفَ كَانُوا يَقُولُونَ قَالَ كَانُوا يَقُولُونَ أَحْسَنَ مَا يَعْلَمُونَ وَ لَوْ كَانَ مُوقَّتًا هَلَكَ النَّاسُ»<sup>۲</sup> بهترین چیزی که می دانستند در تشهد می گفتند و اگر تشهد محدود به یک الفاظ خاصی بود و موقت بود یعنی باید کلمات خاصه ای می گفتند مردم به مشکل بر می خوردند. لذا از این روایت استفاده می شود که تشهد، محدود نیست پس شهادت ثالثه را می توان در آن گفت.

استدلال به این روایت بر جزئیت شهادت ثالثه صحیح نیست؛ زیرا اولاً سند این روایت ضعیف است زیرا بکر بن حبيب أحمسی توثیق ندارد. ثانیاً مفاد روایت این است که تشهد صیغه خاصی ندارد و بهترین چیز هایی که مردم می دانستند در تشهد می گفتند؛ اما نه این که بدون رعایت ضوابط باشد ولو مصداق تکلم باشد که ذکر الله و ذکر النبی و دعاء و مناجات الرب و قرائت قرآن نیست؛ وگرنه لازمه اش این است که هر مطلبی که انسان آن را خوب می شمارد بتواند در تشهد بگوید و مثلاً

۱ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۳۷.

۲ بحار الانوار، محمد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج ۸۲، ص ۲۸۲.

بحث های علمی را در تشهد مطرح کند، بحث های اجتماعی را در تشهد مطرح کند، افرادی که انسان های خوبی می داند در تشهد شهادت به خوبی و عدالت آن ها بدهد؛ و این مطلب قابل التزام نیست.

نفرماید شهادت ثالثه فی حد نفسه مستحب است. بله، ما این را قبول داریم و چه چیزی بهتر از شهادت ثالثه بعد از شهادتین است؛ لکن باید در عناوین کلیه که در نماز مجاز است داخل شود.

۳-ایشان به صحیح حلی نیز استناد کرده است: **وَقَالَ الْحَلِيُّ لَهُ أَسْمَى الْأَئِمَّةَ ع فِي الصَّلَاةِ قَالَ أَجْمَلُهُمْ**<sup>۱</sup> ذکر ائمه در نماز تجویز شده است و فرموده است «أَجْمَلُهُمْ» اجمالاً بگو، بهتر است اجمالاً بگویی. و لذا شهادت ثالثه در نماز هم جایز است. این استدلال هم صحیح نیست؛ ما مشکلی با اسمای ائمه در نماز نداریم؛ لکن باید در ضمن عناوین کلیه جایز در نماز مثل دعاء، مناجات الرب باشد مثل «اللهم صل على أئمة المؤمنين» یا «وَجْهَتْ وَجْهِي لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ عَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ وَدِينِ مُحَمَّدٍ وَوَلَايَةِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» و ما با این تعابیر مشکلی نداریم و این روایت در مقام این است که ذکر ائمه در نماز جایز است و جواب امام علیه السلام از حیث این است که فرمود «أَجْمَلُهُمْ»؛ اما این که در کجا و به چه نحو جایز است در مقام بیان نیست و تنها در مقام بیان این است که بهتر است تفصیلاً نام نبوی و اجمالاً نام نبوی؛ و اطلاق ندارد که حتّی به نحو شهادت به ولایت ائمه هم می تواند باشد که نه مصداق ذکر الله و نه ذکر النبی و نه مصداق مناجات الرب و نه مصداق دعاء است و لذا اطلاق «من تکلم فی الصلاة أعاد الصلاة» شامل شهادت ثالثه در نماز می شود و حتّی اگر بدون قصد جزئیت کسی آن را بگوید مبطل نماز است.

### بررسی اولویت اذان نسبت به تشهد در گفتن شهادت ثالثه

ثانیاً بر فرض در تشهد نماز دلیل داشته باشیم که می توان «أشهد أن علیاً نعم المولا» و «أشهد أن علیاً ولی الله» را در نماز گفت؛ این که بخواهیم از تشهد در نماز به اذان تعدّی کنیم جز قیاس هیچ وجهی ندارد؛ ما چه می دانیم ملاکات احکام چیست؟! چه بسا در نماز که سرّاً خوانده می شود مستحب باشد یا جایز باشد شهادت ثالثه را بگوید، ولی در اذان که بالای مناره های مساجد گفته می شود شاید مصلحت نبوده است شهادت ثالثه گفته شود و نمی توان قیاس کرد و بر اساس نماز، نتیجه گرفت که در اذان هم شهادت ثالثه مستحب است. و لذا به نظر ما قول سوم هیچ وجهی ندارد و باید در احکام شرعی تابع شرع و اهل بیت که مبین شرع اند باشیم: «إليهم يلحق التالي، لا تقدموا بين يدي الله و رسوله» ما نباید بر خدا و پیامبر پیشی بگیریم.

۱ من لا يحضره الفقيه، شيخ صدوق، ج ۱، ص ۳۱۷.

**قول چهارم (بدعت)**

قول چهارم این است که شهادت ثالثه در اذان ولو بدون قصد جزئیت بدعت است؛ برخی از اعلام در رساله عملیه نوشته اند که نباید شهادت ثالثه به نحوی گفته شود که شبیه فصول دیگر اذان شود؛ اگر بگوییم «أشهد أن لا اله الا الله أشهد أن محمدا رسول الله أشهد أن عليا ولي الله» چون این ها مشابه هم اند به ذهن مردم چنین می رسد که این ها همه از اجزای اذان اند و این کار عرفاً بدعت خواهد بود.

**بررسی قول چهارم**

به نظر ما این مطلب هم وجهی ندارد؛ البته این فرمایشی که برخی از اعلام فرموده اند به عنوان حکم اولی فرموده اند و گرنه قبول دارند که اگر ترک شهادت ثالثه در اذان موجب تضعیف تشیع شود به عنوان ثانوی واجب است و این مطلب، مطلب بسیار مهمی است و ما معتقدیم بر فرض این شبهه مطرح باشد و ما نتوانیم از این شبهه جواب دهیم که شهادت ثالثه فی حد نفسه در اذان جایز نیست اما امروز ترک آن در اذان مساوق با تضعیف تشیع است و به عنوان ثانوی حرام است.

اما نیازی به این مطلب هم نیست و اصل این شبهه هم به نظر ما ناتمام است؛ اگر رسماً اعلام کنیم که ما شهادت ثالثه را جزء اذان نمی دانیم و از باب این که شعار تشیع است آن را در اذان می گوئیم ولی به هیچ وجه جزء اذان نیست آیا این کار مصداق بدعت و مصداق تشریع محرم است؟! عرف این کار را مصداق بدعت نمی داند. وقتی اذان لا بشرط از گفتن مطالب دیگر در ضمنش است و بشرط لا نیست و ما نیز اعلام کنیم که ما شهادت ثالثه را جزء اذان نمی دانیم ولی چون ما شیعه هستیم و شهادت به وحدانیت خدا و رسالت پیغمبر را در تحقق ایمان کافی نمی دانیم و بدون ولایت علی و اولاد علی هیچ کس مؤمن نیست و لذا می خواهیم شعار ایمان را در اذان بیان کنیم، مصداق بدعت نخواهد بود؛ و گرنه باید بگوییم هر چه که در کنار اذان بیان کنند بدعت است مثلاً اگر ابتدای اذان «سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر» گفته شود که عادت شده است بدعت خواهد بود و آخر اذان هم که عادت شده «و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين» گفته می شود بدعت خواهد بود.

نگوئید این موارد مشابه فصول اذان نیست؛ زیرا این ها فرقی با هم ندارند و وقتی عادت شود که در کنار اذان می گویند ممکن است به ذهن برخی چنین برسد که این ها هم جزء اذان است و لازم نیست مشابه فصول اذان باشد تا بدعت شود؛ و این که پیشنهاد می شود به جای شهادت ثالثه چنین بگوییم «أشهد أن محمداً رسول الله صلی الله علیه و علی أمير المؤمنين علی علیه السلام»، در رابطه با این جمله هم شبهه بدعت مطرح می شود که به نظر ما شبهه قابل جوابی است.

لذا استحباب نفسی شهادت ثالثه در اذن و غیر اذان قابل انکار نیست و هیچ انتزاع بدعت از آن نمی شود و عرض کردیم اگر هم این شبهه مطرح باشد الآن ترک آن در اذان مصداق واضح تضعیف تشیع است و به عنوان ثانوی حرام است و مرحوم حکیم هم در مستمسک اشاره داشتند که از شعار تشیع شده است و فی الجمله واجب هم است.

### شبهه ذکر شهادت ثالثه در اقامه

اما راجع به شهادت ثالثه در اقامه شبهه ای که مطرح است این است که مصداق تکلم است و تکلم در اقامه مبطل اقامه و موجب اعاده اقامه است.

جواب این است که: روایات در مورد تکلم در اقامه مختلف است و برخی مثل صحیح محمد بن مسلم «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَتَكَلَّمُ إِذَا أَقَمْتَ لِلصَّلَاةِ فَإِنَّكَ إِذَا تَكَلَّمْتَ أَعَدْتَ الْإِقَامَةَ»<sup>۱</sup> تکلم را موجب اعاده اقامه می داند. ولی در مقابل صحیح حماد بن عثمان بیان می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ حَمَادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنِ الرَّجُلِ يَتَكَلَّمُ بَعْدَ مَا يُقِيمُ الصَّلَاةَ قَالَ نَعَمْ»<sup>۲</sup> و جمع عرفی بین این روایات اقتضا می کند که اگر انسان در اثنای اقامه تکلم کند مستحب است اقامه اعاده شود ولی اقامه باطل نمی شود و لذا این اشکال هم وارد نیست.

### نتیجه بحث

لذا طبق استحباب نفسی شهادت ثالثه، می توانیم آن را در اذان و اقامه بگوییم بلکه شهادت ثالثه شعار تشیع و رمز تشیع است.

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۱.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۱.



## جلسه ۱۲۶ (۹۹/۰۴/۰۳)

## اذان و اقامه

## شهادت ثالثه در اذان

بحث در شهادت ثالثه به اینجا رسید که ذکر شهادت ثالثه در اذان مستحب نفسی است و مانعی ندارد که کسی آن را به رجای جزئیت مستحبیه بیاورد؛ زیرا محتمل است که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان باشد. و این که از ائمه علیهم السلام نقل نشده که در اذان، شهادت ثالثه گفته باشند کاشف از این نیست که شهادت ثالثه استحباب نفسی و جزئیت مستحبی ندارد زیرا شرایط تقیه اقتضا نمی کرد علناً در اذان، شهادت ثالثه را بگویند.

## جواز شهادت ثالثه در نماز

اما شهادت ثالثه در نماز خارج از ذکر خدا و ذکر پیامبر و مناجات الرب و دعاء و قرائت قرآن است و مصداق تکلّمی است که خارج از این موارد است و لذا عمومات «من تكلّم أعاد الصلاة» اقتضاء می کند که جایز نباشد.

## دلیل اول

برخی به مثل روایتی که در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام تمسک کرده اند: که شهادت ثالثه بزرگترین طهور نماز است: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْعَسْكَرِيُّ ع فِي تَفْسِيرِهِ عَنْ آبَائِهِ ع عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص قَالَ: مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الطُّهُورُ وَ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ - وَ تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ - وَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً بِغَيْرِ طُهُورٍ - وَ لَا صَدَقَةً مِنْ غُلُولٍ - وَ إِنَّ أَعْظَمَ طُهُورٍ الصَّلَاةِ الَّذِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ - وَ لَا شَيْئاً مِنَ الطَّاعَاتِ مَعَ فَقْدِهِ - مُوَالَاةُ مُحَمَّدٍ ص لِأَنَّهُ سَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ - وَ مُوَالَاةُ عَلِيٍّ ع بِأَنَّهُ سَيِّدُ الْوَصِيِّينَ - وَ مُوَالَاةُ أَوْلِيَائِهِمَا وَ مُعَادَاةُ أَعْدَائِهِمَا.<sup>۱</sup>

## مناقشه

این استدلال عجیب است؛ زیرا آنچه در این روایت ذکر شده است اصل ولایت اهل بیت است و شهادت ثالثه ذکر نشده است و لذا از آن به عنوان اعظم طهور نماز یاد شده که بدون آن، نماز قبول نمی شود و این مطلب ربطی به ذکر شهادت ثالثه در نماز ندارد. علاوه بر این که سند این حدیث ضعیف است و این تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام ثابت نیست.

۱ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۱، ص ۳۹۸، أبواب الوضوء، باب ۱۵، ح ۲۰، ط آل البيت.

## دلیل دوم

برخی ممکن است برای اثبات استحباب شهادت ثالثه در نماز به روایاتی تمسک کنند: که مفادش «ذکر علی عبادۀ، ذکر الأئمه ولده عبادۀ» است [عنه<sup>۱</sup> قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُوسَى بْنِ الْمُتَوَكِّلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْكُوفِيِّ عَنْ مُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَنْ عَمِّهِ الْحُسَيْنِ بْنِ يَزِيدَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَالِمِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَعْدِ بْنِ طَرِيفٍ عَنْ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ذَكَرُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عِبَادَةٌ وَذِكْرُ اللَّهِ عِبَادَةٌ وَذِكْرُ الْأَئِمَّةِ مِنْ وَلَدِهِ عِبَادَةٌ ... قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا ذَاكَ قَالَ أَمَّا السَّمَاءُ فَأَنَا وَ أَمَّا الْبُرُوجُ فَالْأَئِمَّةُ بَعْدِي أُولَئِهِمْ عَلَيَّ وَ آخِرُهُمُ الْمَهْدِيُّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ<sup>۲</sup>]

## مناقشه

جواب از این استدلال این است که: عبادت بودن ذکر علی علیه السلام دلیل بر مشروعیت آن در نماز نیست؛ مگر هر عبادتی را می توان در اثنای نماز به جا آورد؟! سجده تلاوت هم عبادت است ولی در اثنای نماز نمی شود آن را به جا آورد؛ یا طواف خانه خدا عبادت است ولی در اثنای نماز نمی شود به جا آورد.

## دلیل سوم

اما آنچه در کافی نقل شده است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ شَبِعَتْنَا الرَّحْمَاءُ بَيْنَهُمُ الَّذِينَ إِذَا خَلَوْا ذَكَرُوا اللَّهَ إِنْ ذَكَرْنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ إِنْذَا ذَكَرْنَا ذَكَرَ اللَّهُ وَ إِذَا ذَكَرَ عَدُونَا ذَكَرَ الشَّيْطَانُ<sup>۳</sup>.

به نظر ما سند این روایت قابل تصحیح است؛ زیرا مشتمل بر علی بن ابی حمزه بطائنی است که با استصحاب وثاقت، روایات او را معتبر دانستیم.

ممکن است گفته شود: اطلاق تنزیل «إِنْ ذَكَرْنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ إِنْذَا ذَكَرْنَا ذَكَرَ اللَّهُ وَ إِذَا ذَكَرَ عَدُونَا ذَكَرَ الشَّيْطَانُ» اقتضاء می کند بگوئیم هر حکمی ذکر الله دارد ذکر اهل بیت هم همان حکم را دارد و ذکر الله در نماز قطعاً مشروع و مستحب است پس ذکر ائمه هم همین حکم را دارد.

<sup>۱</sup> (۵) یعنی الصدوق.

<sup>۲</sup> الاختصاص، الشيخ المفيد، ج ۱، ص ۲۲۴.

<sup>۳</sup> کافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۲، ص ۱۸۶.

## مناقشه

جواب این است که: ظاهر روایت که بیان می کند «ذکر ما از ذکر خدا است» این است که در مقام تنزیل نیست و نمی خواهد احکام شرعی ذکر خدا را بر ذکر اهل بیت مترتب کند و در مقام بیان یک مصداق ذکر الله به معنای موسّع است؛ ذکر الله به معنای مضیق همان ذکر عرفی خدا است که در نماز، مشروع و مستحب است ولی ذکر خدا یک معنای موسّعی دارد که شامل ذکر اهل بیت هم می شود. و مؤید این است که در ادامه می فرماید «إِنَّا إِذَا ذُكِّرْنَا ذُكِرَ اللَّهُ وَإِذَا ذُكِرَ عَدُونَا ذُكِرَ الشَّيْطَانُ».

## تکرار حیعات

صاحب عروه در ادامه می فرماید: لا بأس بالتكرير في حي على الصلاة أو حي على الفلاح للمبالغة في اجتماع الناس و لكن الزائد ليس جزء من الأذان: تکرار «حي على الصلاة» یا «حي على الفلاح» بیش از دو بار برای اعلام بیشتر به مردم برای حضور در نماز جماعت مانعی ندارد ولی نباید قصد جزئیت نسبت به آن صورت گرفته شود.

مستند این فتوا روایت علی بن ابی حمزه است: مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّ مُؤَذِّنًا أَعَادَ فِي الشَّهَادَةِ وَفِي حَيِّ عَلَى الصَّلَاةِ أَوْ حَيِّ عَلَى الْفَلَاحِ الْمَرَّتَيْنِ وَالثَّلَاثَ وَكَثَّرَ مِنْ ذَلِكَ إِذَا كَانَ إِمَامًا يُرِيدُ جَمَاعَةَ الْقَوْمِ لِيَجْمَعَهُمْ لَمْ يَكُنْ بِهِ بَأْسٌ<sup>۱</sup>. این روایت تکرار «أشهد أن لا اله الا الله» و «أشهد أن محمدا رسول الله» را نیز حلال کرده است.

ما علی بن ابی حمزه بطائنی را به مقتضای استصحاب، ثقة می دانیم ولو برخی مثل مرحوم خوبی اشکال می کنند.

روایت دیگری که در خصوص «حي على الفلاح» تکرار را بیان کرده است صحیحه زرارّه است:

و رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ يَا زُرَّارَةُ تَفْتَحُ الْأَذَانَ بِأَرْبَعِ تَكْبِيرَاتٍ وَتَخْتُمُهُ بِتَكْبِيرَتَيْنِ وَتَهْلِيلَتَيْنِ وَإِنْ شِئْتَ زِدْتَ عَلَى التَّوْبِيبِ - حَيٌّ عَلَى الْفَلَاحِ مَكَانَ الصَّلَاةِ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ<sup>۲</sup>. این روایت می فرماید اگر خواستی «حي على الفلاح» را زیاده تر بگو.

راجع به «تتوب» که در این روایت بیان شده است معانی مختلفی ذکر شده است؛ برخی گفته اند «تتوب» به معنای «الصلاة خیر من النوم» گفتن است و برخی گفته اند «تتوب» به این معنا است که بین اذان نماز صبح و اقامه نماز صبح دو مرتبه «حي على الصلاة» و دو مرتبه «حي على الفلاح» گفته شود.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۳.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۹.

شهید اول می فرماید: أجمعنا على ترك التثويب في الأذان، سواء فسر الصلاة خير من النوم، أو بما يقال بين الأذان والإقامة من الحيعلتين مثنى في أذان الصبح أو غيرها، إلا ما قاله ابن الجنيد من انه لا بأس بالتثويب في أذان الفجر خاصة و تكرير ذلك، و ما يأتي من قول الجعفی. و رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام بالنداء و التثويب في الإقامة محمولة على التقية، و كذا غيرها<sup>۱</sup>

ابن اثیر تثویب را به گفتن «الصلاة خير من النوم» تفسیر کرده است و فرموده است تثویب از «ثاب يثوب» به معنای «رجع» می آید؛ وقتی «حی علی الصلاة» گفته می شود امر به مبادرت به نماز بیان می شود و وقتی «الصلاة خير من النوم» گفته می شود باز رجوع به همان مطلب قبلی می شود و امر به مبادرت به نماز صورت می گیرد.

به هر حال، متن روایت مجمل است و «ان شئت زدت على التثويب» یعنی «الصلاة خير من النوم» گفته شود و «حی علی الفلاح» هم اضافه بر آن گفته شود یا معنای دیگری دارد؟ این روایت مجمل است ولی به هر حال به فرمایش مرحوم خویی وقتی بنا است بدون قصد جزئیت فصول اذان را تکرار کنیم دلیل بر منع نداریم زیرا اذان به شرط لا از زیاده نیست و مثل نماز نیست که در هر رکعت باید یک رکوع باشد؛ دو بار «حی علی الصلاة» گفتن لازم است ولی این که بیشتر گفته شود بدون این که قصد مستحب بودن و امر داشتن آن شود علی القاعده بدون مانع است.

## تقلیل در اذان و اقامه برای مرأه

صاحب عروه در ادامه می فرماید: و يجوز للمرأة الاجتزاء عن الأذان بالتكبير و الشهادتين بل بالشهادتين و عن الإقامة بالتكبير و شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله

زن ها می توانند به جای اذان «الله اكبر أشهد ان لا اله الا الله أشهد ان محمدا رسول الله» بگویند؛ بلکه می توانند «الله اكبر» را هم نگویند. و می توانند به جای اقامه «الله اكبر و أشهد ان لا اله الا الله و أن محمدا رسول الله» بگویند. مستند این مطالب برخی از روایات است؛

۱- صحیحہ عبد الله بن سنان: و عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ وَ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنِ الْمَرْأَةِ تُؤَذِّنُ لِلصَّلَاةِ فَقَالَ حَسَنٌ إِنْ فَعَلَتْ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ أَجْزَأُهَا أَنْ تُكَبِّرَ وَ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ ص.<sup>۲</sup>

۱ ذکرى الشيعه، محمد بن مكى (الشهيد الاول)، ج ۳، ص ۲۰۱.

۲ تهذيب الاحكام، شيخ طوسى، ج ۲، ص ۵۸.

۲- صحیح زرارہ: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَذِينَةَ عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع النَّسَاءُ عَلَيْهِنَّ أَذَانٌ فَقَالَ إِذَا شَهِدْتَ الشَّهَادَتَيْنِ فَحَسْبُهَا.<sup>۱</sup> این صحیح اقتضاء می کند که الله اکبر هم لازم نباشد.

أما مستند راجع به اقامه؛

۱- صحیحہ اُبی مریم انصاری است: أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ إِقَامَةُ الْمَرْأَةِ أَنْ تُكَبِّرَ وَ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ.<sup>۲</sup>

۲- در روایتی که صدوق در علل نقل می کند ظاهرش این است که در اقامه برای زن ها کافی است که «أشهد ان لا اله الا الله و

أشهد أن محمداً رسول الله» بگویند و «الله أكبر» هم لازم نیست: وَ فِي الْعِلَلِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ عِيسَى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ زُرَّارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: قُلْتُ لَهُ الْمَرْأَةُ عَلَيْهَا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ فَقَالَ - إِنْ كَانَتْ سَمِعَتْ أَذَانَ الْقَبِيلَةِ -<sup>۳</sup> فَلَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِنَ الشَّهَادَتَيْنِ.<sup>۴</sup>

اگر کسی اذان قبيله را بشنود اذان ساقط می شود ولو مرد باشد؛ اما در مورد زن فرمود برای اقامه هم شهادتین بگویند کافی است

در سند این روایت عیسی بن محمد است که توثیق ندارد و لذا در متن عروه نفرمود در مورد اقامه «لا بأس بالاكْتفاء

بالشهادتين» را بیان نکرد بلکه «عن الإقامة بالتكبير و شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا عبده و رسوله» را بیان کرد که مستند به صحیحہ اُبی مریم انصاری است.

## تقلیل در اذان و اقامه برای مسافر و مستعجل

صاحب عروه در ادامه فرموده است: و يجوز للمسافر و المستعجل الإتيان بواحد من كل فصل منهما

کسی که مسافر است یا کاری دارد که عجله دارد می تواند به جای تکرار فصول اذان، هر فصل را یکبار بگوید و در اقامه هم به همین نحو عمل کند.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۵۷.

۲ الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج ۳، ص ۳۰۵.

۳ در علل این گونه نقل شده است: قُلْتُ لَهُ الْمَرْأَةُ عَلَيْهَا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ تَسْمَعُ أَذَانَ الْقَبِيلَةِ فَلَيْسَ عَلَيْهَا شَيْءٌ وَ إِلَّا فَلَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِنَ الشَّهَادَتَيْنِ (علل الشرائع، ج ۲، ص: ۳۵۵)

۴ وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملی، ج ۵، ص ۴۰۷، أبواب الاذان و الاقامة، باب ۱۴، ح ۸، ط آل البيت.

مستند این مطلب روایت قاسم بن عروه است: **الْحُسَيْنُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْإِذَاانُ يُقْصَرُ فِي السَّفَرِ كَمَا تُقْصَرُ الصَّلَاةُ وَالْإِذَاانُ وَاحِدًا وَاحِدًا وَالْإِقَامَةُ وَاحِدَةٌ وَاحِدَةٌ.<sup>۱</sup>**

مرحوم خویی فرموده اند: سند روایت مشتمل بر قاسم بن عروه است که توثیق ندارد؛ تنها یک رساله صاغانیه است که منسوب به شیخ مفید است و در آنجا قاسم بن عروه را توثیق کرده است؛ لکن انتساب این کتاب به شیخ مفید ثابت نیست و لذا کسی که در سفر می خواهد در اذان هر فصل را یکبار بگوید باید رجاء این گونه بگوید و به قصد جزمی استحباب این نوع اذان، نگوید.

لکن به نظر ما قاسم بن عروه ثقه است؛ زیرا از مشایخ ابن ابی عمیر است و شیخ طوسی شهادت داده است که مشایخ ابن ابی عمیر ثقات اند.

راجع به تقصیر مسافر نسبت به اقامه نماز و اکتفاء کردن به یکبار، به روایت نعمان رازی استدلال شده است: **سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بِشِيرٍ عَنْ نِعْمَانَ الرَّازِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ يُجْزِيكَ مِنَ الْإِقَامَةِ طَائِقٌ طَائِقٌ فِي السَّفَرِ.<sup>۲</sup>** سند روایت ضعیف است زیرا توثیق نعمان رازی ثابت نیست.

ممکن است کسی به ذیل روایت قاسم بن عروه تمسک کند: **الْحُسَيْنُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: الْإِذَاانُ يُقْصَرُ فِي السَّفَرِ كَمَا تُقْصَرُ الصَّلَاةُ وَالْإِذَاانُ وَاحِدًا وَاحِدًا وَالْإِقَامَةُ وَاحِدَةٌ وَاحِدَةٌ.<sup>۳</sup>**

آنچه در وسائل و وافیه بیان شده تعبیر «الاقامة واحده» است و «الاقامة واحده واحده» بیان نشده است و «الاقامة واحده» شاید به این معنا باشد که چه در سفر و چه در حضر باید به یک شکل اذان گفت برخلاف اذان که اذان در حضر با اذان در سفر با هم تفاوت دارد.

اما این که در حال استعجال می شود یکبار به فصول اقامه و اذان اکتفاء کرد؛ در مورد اذان صحیحه ابی عبیده حدّاء وارد شده است: **مَا رَوَاهُ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَدَّاءِ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يُكَبِّرُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً فَقُلْتُ لَهُ لِمَ تَكَبِّرُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كُنْتَ مُسْتَعْجِلًا فِي الْإِذَاانِ.<sup>۴</sup>**

۱ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۸.

۲ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۸.

۳ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۸.

۴ استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۷.

ممکن است کسی بگوید این روایت فقط مربوط به تکبیر است و تعبیر «یکبر واحدة واحدة فی الاذان» را مطرح کرده است؛ لکن در جواب گفته می شود که تعبیر «واحدة واحدة» نشان می دهد مراد از تکبیر، تمام فصول اذان است و گرنه باید تعبیر به «یکبر واحدة» می کرد.

راجع به کوتاه کردن اقامه در فرض استعجال و این که تنها یک فصل از اقامه در حال استعجال گفته شود هیچ حدیثی نداریم؛ مگر این که کسی بگوید در صحیحہ معاویہ بن وهب آمده است: **فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْأَذَانُ مَثْنَى مَثْنَى وَالْإِقَامَةُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً<sup>۱</sup>** و قدرمتن از آن، این است که در حال سفر و در حال استعجال به یکبار گفتن فصول اقامه اکتفاء می کنیم و مرحوم شیخ طوسی این گونه معنا فرموده اند. که قبلاً به آن اشکال کردیم.

## اکتفاء به اذان یا اقامه در سفر

صاحب عروه در ادامه می فرماید: کما يجوز ترك الأذان و الاكتفاء بالإقامة بل الاكتفاء بالأذان فقط یعنی در سفر می توان اذان را ترک کرد و فقط اقامه گفت که مستند آن برخی از روایات صحیحہ مثل صحیحہ عبدالرحمن بن ابی عبدالله است: **و رَوَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ يُجْزَى فِي السَّفَرِ إِقَامَةٌ بَغَيْرِ أَذَانٍ<sup>۲</sup>** اما تعبیر «بل الاكتفاء بالأذان فقط» و این که در سفر می شود فقط اذان گفته شود و اقامه گفته نشود، هیچ وجهی ندارد و ما هیچ حدیثی پیدا نکردیم که بیان کند حدیث بدون اقامه مشروع است و ظاهر اذان و استحباب اذان در نماز در فرضی است که بعد از آن اقامه گفته شود؛ حال اگر کسی در سفر بخواهد رجاءاً فقط اذان بگوید یا در غیر سفر رجاءاً فقط بخواهد اذان بگوید اشکال ندارد ولی دلیلی بر مشروعیت قطعیه آن و استحباب قطعی آن نداریم.

## ترجیع در اذان

صاحب عروه می فرماید: و یکره الترجیع علی نحو لا یكون غناء و إلا فیحرم اگر اذان یا اقامه را به نحوی غنائی بگویند حرام است که واضح است؛ ولی اگر ترجیع بدون غناء باشد مکروه است.

<sup>۱</sup> استبصار، شیخ طوسی، ج ۱، ص ۳۰۷.

<sup>۲</sup> من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج ۱، ص ۲۹۱.

دلیلی بر کراهت اذان در صورتی که همراه ترجیع باشد نداریم؛ بله در فقه الرضا آمده است: «لیس فیهما ترجیع و لاتردد» و لکن فقه الرضا اعتباری ندارد.

## تکرار فصول اذان

صاحب عروه می فرماید: و یکره تکرار الشهادتین جهراً بعد قولهما سرا أو جهراً بل لا یبعد کراهة مطلق تکرار واحد من الفصول إلا للإعلام

تکرار فصول اذان بیش از مقداری که لازم است مکروه است؛ مگر این که به غرض اعلام برای اجتماع مردم باشد؛ البته کراهت دلیل ندارد مگر روایت علی بن ابی حمزه که سابقاً نقل کردیم: مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بصيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّ مُؤَذِّنًا أَعَادَ فِي الشَّهَادَةِ وَ فِي حَيِّ عَلَى الصَّلَاةِ أَوْ حَيِّ عَلَى الْفَلَاحِ الْمَرَّتَيْنِ وَ الثَّلَاثَ وَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِذَا كَانَ إِمَامًا يُرِيدُ جَمَاعَةَ الْقَوْمِ لِيَجْمَعَهُمْ لَمْ يَكُنْ بِهِ بَأْسٌ.<sup>۱</sup>

مفهوم روایت این است که در غیر این صورت «فیه بَأْسٌ» که حمل بر کراهت می شود؛ لکن استدلال به این روایت مبتنی بر توثیق علی بن ابی حمزه بطائنی است. علاوه بر این که ممکن است بگوییم محل ابتلاء را بیان کرده است؛ این صورتی که محل ابتلاء بوده و این ها را به خاطر اجتماع مردم تکرار می کردند، فرموده است مشکلی ندارد؛ اما این که بدون انگیزه تکرار شود داعی بر آن نیست مگر کسی بخواهد تشریع کند و قصد استحباب کند که حرام است. کلام در موارد سقوط اذان واقع می شود که ان شاء الله در سال آینده دنبال خواهد شد. اللهم کن لوليک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه فی هذه الساعه و فی کل ساعه ولیاً و حافظاً و قاعداً و ناصراً و دليلاً و عیناً حتی تسکنه أرضک طوعاً و تمتعه فیها طویلاً.

۱ تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج ۲، ص ۶۳.