[جلسه 1 (24/06/98) 43](#_Toc44583649)

[شرائط لباس مصلی 43](#_Toc44583650)

[مسأله 44 (وجود ساتر برای یکی از دبر و قبل) 43](#_Toc44583651)

[احتمالات در مسأله 43](#_Toc44583652)

[وجه قول به وجوب ستر دبر (صحیحه زراره) 44](#_Toc44583653)

[مناقشه 44](#_Toc44583654)

[جواب از مناقشه 44](#_Toc44583655)

[وجه قول به وجوب ستر قبل 45](#_Toc44583656)

[مناقشه 45](#_Toc44583657)

[وجه قول به تخییر 45](#_Toc44583658)

[مسأله 45 (کیفیت نماز جماعت عراة) 45](#_Toc44583659)

[جواز نماز فرادا و جماعت 45](#_Toc44583660)

[کیفیت نماز جماعت عراة 46](#_Toc44583661)

[مسأله 46 (حکم احتمال وجدان ساتر در آخر وقت) 48](#_Toc44583662)

[عدم جواز بدار به لحاظ حکم واقعی 48](#_Toc44583663)

[جواز بدار به لحاظ استصحاب استقبالی 49](#_Toc44583664)

[رفع شبهه تناقض گویی 49](#_Toc44583665)

[نظر استاد در مسأله 49](#_Toc44583666)

[عدم جواز بدار به لحاظ حکم واقعی به جهت انصراف 49](#_Toc44583667)

[مناقشات در استصحاب استقبالی 50](#_Toc44583668)

[1-عدم اطلاق دلیل استصحاب نسبت به استصحاب استقبالی 50](#_Toc44583669)

[جواب 50](#_Toc44583670)

[2-عدم وجود یقین در خصوص محل بحث 51](#_Toc44583671)

[جلسه 2 (25/06/98) 52](#_Toc44583672)

[شرائط لباس مصلی 52](#_Toc44583673)

[مسأله 47 52](#_Toc44583674)

[فرع أول (وجود دو ثوب و علم اجمالی به حرمت تکلیفی لبس یکی) 52](#_Toc44583675)

[نظر صاحب عروه (لزوم نماز عریانی) 52](#_Toc44583676)

[مناقشه آقای سیستانی (لزوم موافقت احتمالیه) 53](#_Toc44583677)

[وجود دو علم اجمالی 53](#_Toc44583678)

[عدم جریان أصل در محل بحث 54](#_Toc44583679)

[تفاوت سبب تنجیز موافقت قطعیه با سبب تنجیز مخالفت قطعیه 54](#_Toc44583680)

[1-جواب مرحوم تبریزی از مناقشه آقای سیستانی 55](#_Toc44583681)

[اشکال در جواب (نقض به مبنا) 55](#_Toc44583682)

[2-جواب استاد از مناقشه آقای سیستانی 56](#_Toc44583683)

[جلسه 3 (26/06/98) 58](#_Toc44583684)

[شرائط لباس مصلی 58](#_Toc44583685)

[**مسأله 47** 58](#_Toc44583686)

[فرع دوم و سوم (وجود دو ثوب و علم اجمالی به حرمت وضعی لبس یکی) 58](#_Toc44583687)

[1-تفاوت بین حکم لباس غیر مأکول و لباس نجس 58](#_Toc44583688)

[2-عدم تفاوت بین حکم لباس غیر مأکول و لباس نجس 59](#_Toc44583689)

[مناقشه 59](#_Toc44583690)

[حکم قضای نماز در فرض موافقت احتمالیه در ضیق وقت 61](#_Toc44583691)

[نظر مرحوم حکیم (وجوب قضا) 61](#_Toc44583692)

[نظر آقای سیستانی 63](#_Toc44583693)

[مناقشه در فرمایش آقای سیستانی 63](#_Toc44583694)

[بررسی علم اجمالی در مسأله 64](#_Toc44583695)

[جلسه 4 (30/06/98) 65](#_Toc44583696)

[شرائط لباس مصلی 65](#_Toc44583697)

[مسأله 47 65](#_Toc44583698)

[نکته باقیمانده از فرع أول 65](#_Toc44583699)

[دلیل قول به نماز عریانی (تقدیم خطاب مطلق بر مشروط) 65](#_Toc44583700)

[مناقشه أول (عدم صحت تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط) 66](#_Toc44583701)

[مناقشه دوم (عدم تحقق موضوع خطاب مشروط به قدرت) 66](#_Toc44583702)

[نکته باقیمانده از فرع دوم 69](#_Toc44583703)

[دلیل قول به نماز عریانی (تنزیل عرفی عدم امکان احراز امتثال بر عجز از امتثال) 69](#_Toc44583704)

[مناقشه (بی وجه بودن استدلال) 69](#_Toc44583705)

[حکم قضای نماز در فرع أول و دوم 69](#_Toc44583706)

[1-وجوب قضا (تعدد مطلوب) 69](#_Toc44583707)

[2-عدم وجوب قضا (أمر جدید به قضا) 70](#_Toc44583708)

[شبهه عدم وجوب قضا در سعه وقت 70](#_Toc44583709)

[جواب أول از شبهه 70](#_Toc44583710)

[مناقشه در جواب أول 70](#_Toc44583711)

[جواب دوم از شبهه 70](#_Toc44583712)

[علم اجمالی در فرض موافقت احتمالیه در فرع أول و دوم 71](#_Toc44583713)

[مناقشه 71](#_Toc44583714)

[فرع سوم 72](#_Toc44583715)

[بررسی حکم به نماز عریانی در سعه وقت 73](#_Toc44583716)

[بررسی وجه احتیاط در فرض حکم به نماز عریانی 74](#_Toc44583717)

[جلسه 5 (31/06/98) 74](#_Toc44583718)

[شرائط لباس مصلی 74](#_Toc44583719)

[ادامه مسأله 47 74](#_Toc44583720)

[تصویر علم اجمالی برای تنجیز وجوب قضا 74](#_Toc44583721)

[فرع 48 (حکم ستر با لحاف و فرش برای مصلی خوابیده) 76](#_Toc44583722)

[الف) فرض پیچیدن لحاف به دور خود 77](#_Toc44583723)

[ب) فرض انداختن روی بدن یا زیر بدن 77](#_Toc44583724)

[قول أول (لزوم صدق صلاة فی الثوب) 77](#_Toc44583725)

[تفاوت ستر صلاتی با ستر از أجنبی طبق قول أول 78](#_Toc44583726)

[قول دوم (عدم لزوم صدق صلاة فی الثوب) 79](#_Toc44583727)

[مناقشه در فتوای صاحب عروه 79](#_Toc44583728)

[روایت خاص در مورد غیر مأکول اللحم 79](#_Toc44583729)

[جلسه 6 (01/07/98) 81](#_Toc44583730)

[شرائط لباس مصلی 81](#_Toc44583731)

[مسأله 49 (بررسی لزوم شرایط نماز در لباس طویل) 81](#_Toc44583732)

[نظر صاحب عروه 81](#_Toc44583733)

[بررسی نظر صاحب عروه 82](#_Toc44583734)

[مسأله 50 83](#_Toc44583735)

[أدله حرمت لبس «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» 84](#_Toc44583736)

[مکروهات لباس مصلی 86](#_Toc44583737)

[بررسی حکم پوشیدن لباس سیاه 87](#_Toc44583738)

[أدله کراهت یا حرمت لبس لباس سیاه 87](#_Toc44583739)

[عدم علم اجمالی به صدور یکی از روایات مرسله 88](#_Toc44583740)

[نتیجه بحث از حکم لبس لباس سیاه 89](#_Toc44583741)

[مکروهات لباس مصلی 89](#_Toc44583742)

[بررسی حکم پوشیدن لباس سیاه 89](#_Toc44583743)

[جلسه 7 (02/07/98) 90](#_Toc44583744)

[أدله کراهت یا حرمت لبس لباس سیاه 90](#_Toc44583745)

[دلیل چهارم 90](#_Toc44583746)

[بررسی سندی دلیل چهارم 90](#_Toc44583747)

[راههای توثیق قاسم بن یحیی و حسن بن راشد 91](#_Toc44583748)

[راه أول 91](#_Toc44583749)

[مناقشه 91](#_Toc44583750)

[راه دوم 92](#_Toc44583751)

[مناقشه 92](#_Toc44583752)

[راه سوم و مناقشه آن 93](#_Toc44583753)

[دلیل پنجم 93](#_Toc44583754)

[مناقشه 94](#_Toc44583755)

[بررسی استحباب پوشیدن لباس سیاه بر اساس عنوان ثانوی 94](#_Toc44583756)

[بررسی حکم نماز در لباس تمثال دار 95](#_Toc44583757)

[أدله حرمت 95](#_Toc44583758)

[وجه قول مشهور به کراهت 97](#_Toc44583759)

[مناقشه در وجه کراهت 97](#_Toc44583760)

[جواب از مناقشه 98](#_Toc44583761)

[اشکال در جواب 98](#_Toc44583762)

[جلسه 8 (06/07/98) 99](#_Toc44583763)

[مکروهات لباس مصلی 99](#_Toc44583764)

[1-حکم پوشیدن لباس سیاه 99](#_Toc44583765)

[تکمیل أدله قول به عدم کراهت 99](#_Toc44583766)

[روایات مربوط به لبس لباس سیاه در عزای أهل بیت 99](#_Toc44583767)

[عناوین ثانوی در لبس لباس سیاه 100](#_Toc44583768)

[2-حکم نماز در لباس تمثال دار 100](#_Toc44583769)

[وجه محقق همدانی برای عدم حرمت 101](#_Toc44583770)

[مناقشه 101](#_Toc44583771)

[وجه مرحوم داماد برای عدم حرمت 101](#_Toc44583772)

[مناقشه 101](#_Toc44583773)

[وجه دیگر محقق همدانی بر عدم حرمت 102](#_Toc44583774)

[مناقشه 102](#_Toc44583775)

[نتیجه بحث 103](#_Toc44583776)

[حکم پوشیدن در غیر نماز 103](#_Toc44583777)

[رفع حرمت با تغییر تمثال (مرسله ابن أبی عمیر) 103](#_Toc44583778)

[بررسی دلالی 103](#_Toc44583779)

[بررسی سندی (بررسی وثاقت مرسلات و مسندات ابن أبی عمیر) 104](#_Toc44583780)

[1-قبول مراسیل فقط 104](#_Toc44583781)

[2-قبول مسانید در غیر موارد معلوم 104](#_Toc44583782)

[مناقشه 105](#_Toc44583783)

[عدم شمول حکم برای تمثال غیر ذی روح 105](#_Toc44583784)

[جلسه 9 (07/07/98) 107](#_Toc44583785)

[مکروهات لباس مصلی 107](#_Toc44583786)

[3-حکم دهان بند زدن 107](#_Toc44583787)

[انتساب حرمت به شیخ مفید 107](#_Toc44583788)

[روایات دال بر حرمت 107](#_Toc44583789)

[حمل بر کراهت 107](#_Toc44583790)

[مناقشه 108](#_Toc44583791)

[جواب از مناقشه 108](#_Toc44583792)

[4-حکم همراه داشتن آهن 108](#_Toc44583793)

[قول به حرمت 108](#_Toc44583794)

[أدله حرمت 109](#_Toc44583795)

[روایت أول 109](#_Toc44583796)

[مناقشه 109](#_Toc44583797)

[روایت دوم 110](#_Toc44583798)

[مناقشه 110](#_Toc44583799)

[روایت سوم و چهارم 110](#_Toc44583800)

[مناقشه در روایت سوم و چهارم 112](#_Toc44583801)

[5-حکم لبس لباس کفار 112](#_Toc44583802)

[تفصیل در قول به حرمت 113](#_Toc44583803)

[جلسه 10 (08/07/98) 114](#_Toc44583804)

[مکروهات لباس مصلی 114](#_Toc44583805)

[تکمیل بحث راجع به حکم لباس کفار 114](#_Toc44583806)

[روایت أول 115](#_Toc44583807)

[بررسی سندی 115](#_Toc44583808)

[بررسی دلالی 116](#_Toc44583809)

[مناقشه در دلالت 116](#_Toc44583810)

[روایت دوم 117](#_Toc44583811)

[مناقشه سندی 117](#_Toc44583812)

[بررسی دلالی 118](#_Toc44583813)

[مناقشه دلالی 118](#_Toc44583814)

[روایت سوم 119](#_Toc44583815)

[مناقشه سندی 119](#_Toc44583816)

[مناقشه دلالی 119](#_Toc44583817)

[روایت چهارم 119](#_Toc44583818)

[روایت پنجم 120](#_Toc44583819)

[روایت ششم 120](#_Toc44583820)

[روایتی راجع به حکم لبس سواد 121](#_Toc44583821)

[مکان مصلی 122](#_Toc44583822)

[جلسه 11 (09/07/98) 122](#_Toc44583823)

[مکان مصلی 122](#_Toc44583824)

[1-مراد از مکان مصلی 122](#_Toc44583825)

[2-بررسی وجود نص یا اجماع در مسأله 123](#_Toc44583826)

[روایات دال بر بطلان نماز در مکان مغصوب 123](#_Toc44583827)

[روایت أول 123](#_Toc44583828)

[مناقشه 124](#_Toc44583829)

[مناقشه سندی 124](#_Toc44583830)

[مناقشه دلالی 124](#_Toc44583831)

[روایت دوم 124](#_Toc44583832)

[مناقشه 125](#_Toc44583833)

[مناقشه سندی 125](#_Toc44583834)

[مناقشه دلالی 125](#_Toc44583835)

[روایت سوم 126](#_Toc44583836)

[مناقشه 126](#_Toc44583837)

[3-بررسی دخول مسأله در بحث اجتماع أمر و نهی 127](#_Toc44583838)

[کلام مرحوم صدر 127](#_Toc44583839)

[کلام آقای سیستانی 128](#_Toc44583840)

[مناقشه 130](#_Toc44583841)

[جلسه 12 (13/07/98) 131](#_Toc44583842)

[مکان مصلی 131](#_Toc44583843)

[شرطیت اباحه مکان مصلی 131](#_Toc44583844)

[2- تکمیل بحث وجود نص در مسأله 132](#_Toc44583845)

[روایت سوم بر بطلان نماز در مکان مغصوب 132](#_Toc44583846)

[مناقشه 133](#_Toc44583847)

[مناقشه 134](#_Toc44583848)

[3-تکمیل بحث دخول مسأله در بحث اجتماع أمر و نهی 135](#_Toc44583849)

[حکم شک در وحدت یا تعدّد عنوان 137](#_Toc44583850)

[4-بررسی مقربیّت نماز در مکان مغصوب برای عالم عامد 137](#_Toc44583851)

[جلسه 13 (15/07/98) 138](#_Toc44583852)

[مکان مصلی 138](#_Toc44583853)

[شرطیت اباحه مکان مصلی 139](#_Toc44583854)

[4-بررسی مقربیّت نماز در مکان مغصوب 139](#_Toc44583855)

[5-بررسی دخول مسأله در بحث «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» 143](#_Toc44583856)

[جلسه 14 (16/07/98) 145](#_Toc44583857)

[مکان مصلی 145](#_Toc44583858)

[شرطیت اباحه مکان مصلی 146](#_Toc44583859)

[جواز اجتماع أمر و نهی در مورد نماز در مکان مغصوب 146](#_Toc44583860)

[مناقشه أول (تنافی اطلاق به معنای ترخیص در تطبیق با تحریم فعل) 146](#_Toc44583861)

[جواب (حیثی بودن ترخیص) 146](#_Toc44583862)

[مناقشه دوم (عدم امکان اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در فعل واحد) 147](#_Toc44583863)

[جواب (عدم وجود دلیل بر لزوم محبوبیت من جمیع الجهات فرد) 147](#_Toc44583864)

[بررسی حکم نماز در مکان مغصوب بر اساس قول به امتناع 149](#_Toc44583865)

[جلسه 15 (20/07/98) 152](#_Toc44583866)

[مکان مصلی 152](#_Toc44583867)

[شرطیت اباحه مکان مصلی 152](#_Toc44583868)

[2-بررسی وجود نص یا اجماع در مسأله 153](#_Toc44583869)

[ادعای اجماع سید مرتضی و شیخ طوسی 153](#_Toc44583870)

[مناقشه أول (عدم ثبوت اجماع) 153](#_Toc44583871)

[جواب صاحب جواهر از مناقشه 153](#_Toc44583872)

[اشکال در جواب صاحب جواهر 154](#_Toc44583873)

[مناقشه دوم و سوم (عدم افاده علم و مدرکی بودن) 154](#_Toc44583874)

[5-وجه بطلان نماز در مکان مغصوب 155](#_Toc44583875)

[وجه أول (اقتضاء النهی للفساد) 155](#_Toc44583876)

[مناقشه 155](#_Toc44583877)

[بررسی ترکیب نماز با غصب 155](#_Toc44583878)

[ترکیب ذکر با غصب 155](#_Toc44583879)

[ترکیب قیام با غصب 156](#_Toc44583880)

[ترکیب رکوع و سجود با غصب 157](#_Toc44583881)

[بررسی تقوّم رکوع به هویّ 159](#_Toc44583882)

[جلسه 16 (21/07/98) 160](#_Toc44583883)

[مکان مصلی 160](#_Toc44583884)

[شرطیت اباحه مکان مصلی 160](#_Toc44583885)

[نظر مرحوم خویی راجع به اتحاد نماز با غصب 160](#_Toc44583886)

[مناقشات 161](#_Toc44583887)

[مناقشه أول 161](#_Toc44583888)

[جواب از مناقشه أول 161](#_Toc44583889)

[مناقشه دوم 162](#_Toc44583890)

[جواب از مناقشه دوم 162](#_Toc44583891)

[بررسی تقوّم سجود به القای ثقل علی الأرض 163](#_Toc44583892)

[مناقشه سوم 164](#_Toc44583893)

[جلسه 17 (22/07/98) 166](#_Toc44583894)

[مکان مصلی 166](#_Toc44583895)

[شرطیت اباحه مکان مصلی 166](#_Toc44583896)

[حکم نماز در مکان غصبی با واسطه 166](#_Toc44583897)

[حکم نماز در مکان غصبی با واسطه کم 167](#_Toc44583898)

[احتیاط در مسأله به خاطر وجود اجماع 168](#_Toc44583899)

[وجهی دیگر برای قول به بطلان نماز 168](#_Toc44583900)

[مناقشه 169](#_Toc44583901)

[بررسی کلام صاحب منتقی الاصول در مسأله 169](#_Toc44583902)

[فروعات بحث اباحه مکان مصلی 170](#_Toc44583903)

[فرع أول (نماز مالک در خانه استیجاری) 170](#_Toc44583904)

[فرع دوم (تعلّق حق رهن به خانه) 171](#_Toc44583905)

[فرع سوم (تعلق حق دیان به خانه) 172](#_Toc44583906)

[جلسه 18 (11/08/98) 173](#_Toc44583907)

[مکان مصلی 173](#_Toc44583908)

[فروعات بحث اباحه مکان مصلی 173](#_Toc44583909)

[ادامه فرع سوم (تعلّق حق دیان به خانه) 174](#_Toc44583910)

[فرع چهارم (تعلّق حق وصیّت) 176](#_Toc44583911)

[بررسی حکم مسأله بر اساس اقسام وصیّت 176](#_Toc44583912)

[جلسه 19 (12/08/98) 179](#_Toc44583913)

[فروعات بحث اباحه مکان مصلی 179](#_Toc44583914)

[فرع چهارم (تعلّق حق وصیّت) 179](#_Toc44583915)

[**بررسی حکم مسأله بر اساس اقسام وصیّت** 179](#_Toc44583916)

[شرکت در مالیت 179](#_Toc44583917)

[دو مثال برای شرکت در مالیت 181](#_Toc44583918)

[فرع پنجم (تعلّق حق سبق) 183](#_Toc44583919)

[جلسه 20 (12/08/98) 184](#_Toc44583920)

[فروعات بحث اباحه مکان مصلی 184](#_Toc44583921)

[ادامه فرع پنجم (تعلق حق سبق) 185](#_Toc44583922)

[روایات مربوط به تعلّق حق سبق 186](#_Toc44583923)

[روایت أول 186](#_Toc44583924)

[روایت دوم 186](#_Toc44583925)

[روایت سوم 188](#_Toc44583926)

[نتیجه بحث روایی 188](#_Toc44583927)

[تمکیل بحث راجع به تعلّق حقّ دیّان 189](#_Toc44583928)

[جلسه 21 (14/08/98) 191](#_Toc44583929)

[فروعات بحث اباحه مکان مصلی 191](#_Toc44583930)

[تمکیل بحث راجع به تعلّق حقّ دیّان 191](#_Toc44583931)

[حکم نماز جاهل در مکان مغصوب 196](#_Toc44583932)

[نظر مشهور (صحت نماز جاهل قاصر و ناسی قاصر) 196](#_Toc44583933)

[وجه نظر مشهور 196](#_Toc44583934)

[وجه أول (استیفای ملاک) 196](#_Toc44583935)

[مناقشه مرحوم خویی 196](#_Toc44583936)

[نظر مرحوم خویی در مسأله 197](#_Toc44583937)

[وجه دوم (جریان حدیث لاتعاد) 197](#_Toc44583938)

[جلسه 22 (18/08/98) 198](#_Toc44583939)

[فروعات بحث اباحه مکان مصلی 198](#_Toc44583940)

[حکم نماز جاهل در مکان مغصوب 198](#_Toc44583941)

[بطلان نماز بنا بر قول به امتناع 198](#_Toc44583942)

[راه أول برای تصحیح نماز جاهل (جریان حدیث لاتعاد) 198](#_Toc44583943)

[مناقشه أول 198](#_Toc44583944)

[جواب از مناقشه أول 199](#_Toc44583945)

[اشکال نقضی به جواب 199](#_Toc44583946)

[پاسخ از اشکال نقضی 199](#_Toc44583947)

[مناقشه دوم در خصوص شرط های عقلی 200](#_Toc44583948)

[تصحیح مناقشه دوم 201](#_Toc44583949)

[جواب از مناقشه دوم 202](#_Toc44583950)

[اشکال در جواب 202](#_Toc44583951)

[راه دوم برای تصحیح نماز جاهل 202](#_Toc44583952)

[مناقشه کلی در راه أول و دوم برای تصحیح نماز جاهل 204](#_Toc44583953)

[جواب از مناقشه 204](#_Toc44583954)

[جلسه 23 (19/08/98) 205](#_Toc44583955)

[فروعات بحث اباحه مکان مصلی 205](#_Toc44583956)

[حکم نماز جاهل در مکان مغصوب 205](#_Toc44583957)

[تکمله بحث تمسک به حدیث لاتعاد 205](#_Toc44583958)

[تفصیل مرحوم خویی بین ناسی و جاهل بسیط 206](#_Toc44583959)

[مناقشه در تفصیل 206](#_Toc44583960)

[حکم جاهل به فساد با علم به حرمت و غصبیت 209](#_Toc44583961)

[حکم نماز نافله در مکان مغصوب 209](#_Toc44583962)

[جلسه 24 (20/08/98) 211](#_Toc44583963)

[فروعات بحث اباحه مکان مصلی 211](#_Toc44583964)

[بررسی صحت نماز در مکان مغصوب با فرض عدم جریان لاتعاد و مشیر بودن عنوان غصب 211](#_Toc44583965)

[جواز عقلی و عرفی اجتماع أمر و نهی در مطلق و مقیّد 211](#_Toc44583966)

[جواز اجتماع عقلاً و عدم جواز اجتماع عرفاً 212](#_Toc44583967)

[بیان أول (بیان مرحوم صدر) 212](#_Toc44583968)

[مناقشه استاد در بیان أول 213](#_Toc44583969)

[بیان دوم (بیان استاد) 213](#_Toc44583970)

[مناقشه صاحب أضواء و آراء در بیان أول 214](#_Toc44583971)

[جواب از مناقشه صاحب أضواء و آراء 215](#_Toc44583972)

[مسأله 1 215](#_Toc44583973)

[مسأله 2 216](#_Toc44583974)

[صورت أول (نماز بر سقف معتمد بر زمین غصبی) 216](#_Toc44583975)

[صورت دوم (نماز بر سقفی که فضای مصلی یا فضای سقف غصبی باشد) 217](#_Toc44583976)

[جلسه 25 (21/08/98) 217](#_Toc44583977)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 217](#_Toc44583978)

[ادامه مسأله 2 217](#_Toc44583979)

[صورت أول (نماز بر سقف معتمد بر زمین غصبی) 218](#_Toc44583980)

[بطلان نماز به خاطر صدق تصرف در مال غیر 218](#_Toc44583981)

[مناقشه (عدم صدق تصرف) 218](#_Toc44583982)

[حرمت انتفاع به مال غیر 219](#_Toc44583983)

[مناقشه در حرمت انتفاع 219](#_Toc44583984)

[صورت دوم (نماز بر سقفی که فضای مصلی غصبی باشد) 220](#_Toc44583985)

[صورت سوم (نماز بر سقفی که فضای خود سقف غصبی باشد) 220](#_Toc44583986)

[مسأله 3 (حکم نماز در خیمه با فرض اباحه زمین) 221](#_Toc44583987)

[نظر صاحب عروه (بطلان در صورت توقّف انتفاع بر وجود خیمه) 221](#_Toc44583988)

[أقوال راجع به حکم انتفاع به مال غیر 221](#_Toc44583989)

[قول أول (جواز انتفاع مطلقاً) 222](#_Toc44583990)

[قول دوم (حرمت انتفاع مگر در موارد وجود سیره) 222](#_Toc44583991)

[قول سوم (حرمت انتفاع از جانب غاصب فقط) 223](#_Toc44583992)

[جلسه 26 (25/08/98) 223](#_Toc44583993)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 223](#_Toc44583994)

[تدارک مطلب نقل شده از شهید أول ره 223](#_Toc44583995)

[مسأله 3 (حکم نماز در خیمه با فرض اباحه زمین) 225](#_Toc44583996)

[مسأله 4 228](#_Toc44583997)

[مسأله 5 229](#_Toc44583998)

[جلسه 27 (26/08/98) 230](#_Toc44583999)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 230](#_Toc44584000)

[مسأله 6 (حکم نماز در کشتی غصبی) 230](#_Toc44584001)

[مسأله 7 232](#_Toc44584002)

[جلسه 28 (27/08/98) 234](#_Toc44584003)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 234](#_Toc44584004)

[ادامه مسأله 7 234](#_Toc44584005)

[حکم فرض سقوط نخ بخیه دابه از مالیّت 234](#_Toc44584006)

[حکم فرض مالیّت داشتن نخ بخیه دابه 236](#_Toc44584007)

[مسأله 8 237](#_Toc44584008)

[حکم نماز محبوس در مکان مغصوب 237](#_Toc44584009)

[حکم نماز مضطر در مکان مغصوب 239](#_Toc44584010)

[مسأله 9 240](#_Toc44584011)

[جلسه 29 (28/08/98) 240](#_Toc44584012)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 240](#_Toc44584013)

[مسأله 9 240](#_Toc44584014)

[نماز در مکان مباح با اعتقاد به غصبیّت 240](#_Toc44584015)

[بحثی راجع به حرمت تجرّی 241](#_Toc44584016)

[نماز در مکان غصبی با اعتقاد به اباحه 245](#_Toc44584017)

[مسأله 10 245](#_Toc44584018)

[مسأله 11 (مکان های مجهول المالک) 246](#_Toc44584019)

[جلسه 30 (02/09/98) 247](#_Toc44584020)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 247](#_Toc44584021)

[مسأله 11 (نماز در مکان های مجهول المالک) 247](#_Toc44584022)

[اشاره ای به حکم أموال دولتی 247](#_Toc44584023)

[حکم مجهول المالک 248](#_Toc44584024)

[نظر مشهور (صدقه با اذن حاکم شرعی) 248](#_Toc44584025)

[دلیل مشهور 248](#_Toc44584026)

[مناقشه أول مرحوم خویی (عدم لزوم اذن از حاکم شرعی) 249](#_Toc44584027)

[مناقشه دوم مرحوم خویی (عدم لزوم خصوص صدقه) 250](#_Toc44584028)

[نظر استاد در تکمیل نظر مرحوم خویی 252](#_Toc44584029)

[جلسه 31 (03/09/98) 253](#_Toc44584030)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 253](#_Toc44584031)

[مسأله 11 (نماز در مکان های مجهول المالک) 253](#_Toc44584032)

[دلیل بر عام بودن مصرف مجهول المالک 253](#_Toc44584033)

[بررسی سندی 254](#_Toc44584034)

[راههای توثیق موسی بن عمر بن یزید 254](#_Toc44584035)

[راه أول (توثیق عام کامل الزیارات) 254](#_Toc44584036)

[راه دوم (عدم استثنای ابن ولید) 256](#_Toc44584037)

[بررسی دلالی 258](#_Toc44584038)

[کیفیّت قدرمتیقّن گیری در مقام 259](#_Toc44584039)

[جلسه 32 (04/09/98) 260](#_Toc44584040)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 260](#_Toc44584041)

[مسأله 11 (نماز در مکان های مجهول المالک) 260](#_Toc44584042)

[عام بودن مصرف مجهول المالک 260](#_Toc44584043)

[روایت دالّ بر جواز تملّک مجهول المالک 261](#_Toc44584044)

[مناقشه 262](#_Toc44584045)

[اشاره به فائده این نظریه 264](#_Toc44584046)

[اشاره به مشکلات این نظریه و راه حل ها 265](#_Toc44584047)

[جلسه 33 (05/09/98) 268](#_Toc44584048)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 268](#_Toc44584049)

[مسأله 11 (نماز در مکان های مجهول المالک) 268](#_Toc44584050)

[بررسی نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی 268](#_Toc44584051)

[دلیل مجهول المالک بودن أموال دولتی 269](#_Toc44584052)

[راه حل های رفع مشکل مجهول المالک بودن أموال دولتی 270](#_Toc44584053)

[1-شرعیت طولی تصرفات حاکم جائر 271](#_Toc44584054)

[مناقشه 271](#_Toc44584055)

[2-سیره عقلاء 271](#_Toc44584056)

[مناقشه 271](#_Toc44584057)

[3-روایات 272](#_Toc44584058)

[مناقشه 272](#_Toc44584059)

[نتیجه 272](#_Toc44584060)

[4-حرج نوعی 273](#_Toc44584061)

[نکته ای راجع به مؤسسات 273](#_Toc44584062)

[تفاوت بین حکم تکلیفی و وضعی تصرفات حکومت 274](#_Toc44584063)

[مسأله 12 275](#_Toc44584064)

[جلسه 34 (09/09/98) 275](#_Toc44584065)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 275](#_Toc44584066)

[مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس) 275](#_Toc44584067)

[نظر صاحب عروه (فضولی بودن معامله) 275](#_Toc44584068)

[نظر مشهور (فضولی بودن در ثمن شخصی) 276](#_Toc44584069)

[دلیل بر فضولی بودن در ثمن کلی 276](#_Toc44584070)

[مناقشه 276](#_Toc44584071)

[ولایت حاکم شرع بر أموال متعلّق خمس یا زکات 278](#_Toc44584072)

[مناقشه أول (عدم ثبوت ولایت فقیه در این موارد) 278](#_Toc44584073)

[مناقشه دوم (تفصیل بین خمس و زکات) 280](#_Toc44584074)

[بررسی أخبار تحلیل خاص خمس 281](#_Toc44584075)

[جلسه 35 (10/09/98) 282](#_Toc44584076)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 282](#_Toc44584077)

[مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس) 282](#_Toc44584078)

[أخبار تحلیل خمس 282](#_Toc44584079)

[أخبار تحلیل خاص (تحلیل برای نفر دست دوم) 283](#_Toc44584080)

[روایت أول (صحیحه یونس بن یعقوب) 284](#_Toc44584081)

[روایت دوم (معتبره أبی خدیجه) 284](#_Toc44584082)

[روایت سوم (معتبره ریان بن صلت) 286](#_Toc44584083)

[مناقشه در دلالت روایت سوم 287](#_Toc44584084)

[مناقشه در دلالت روایت أول 287](#_Toc44584085)

[جلسه 36 (11/09/98) 289](#_Toc44584086)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 289](#_Toc44584087)

[مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس) 289](#_Toc44584088)

[**روایت دوم (معتبره أبی خدیجه)** 291](#_Toc44584089)

[مناقشه دلالی 292](#_Toc44584090)

[جواب مرحوم خویی از مناقشه 292](#_Toc44584091)

[مناقشه سندی 293](#_Toc44584092)

[جواب أول (تقدیم بر اساس أضبطیّت نجاشی) 294](#_Toc44584093)

[جواب دوم (معارضه تضعیف شیخ با توثیق خودش) 295](#_Toc44584094)

[اشکال مرحوم خویی در جواب دوم 295](#_Toc44584095)

[پاسخ از اشکال مرحوم خویی 296](#_Toc44584096)

[جلسه 37 (12/09/98) 296](#_Toc44584097)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 296](#_Toc44584098)

[مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس) 296](#_Toc44584099)

[ضمان مال غیر مخمّس در صورت تملیک به دیگری 296](#_Toc44584100)

[اشکال در ضمان مال غیر مخمّس در فرض هبه 297](#_Toc44584101)

[جواب أول از اشکال 298](#_Toc44584102)

[مناقشه در جواب 298](#_Toc44584103)

[جواب دوم از اشکال 299](#_Toc44584104)

[ادامه بحث از روایات تحلیل خاص در خمس 299](#_Toc44584105)

[روایت أول (صحیحه یونس بن یعقوب) 299](#_Toc44584106)

[روایت دوم (معتبره أبی خدیجه) 300](#_Toc44584107)

[مناقشه سندی 300](#_Toc44584108)

[وجوه توثیق سالم بن مکرم أبی خدیجه 300](#_Toc44584109)

[وجه أول (تعارض توثیق و تضعیف شیخ و بقای توثیق نجاشی) 301](#_Toc44584110)

[مناقشه أول در وجه أول 301](#_Toc44584111)

[جواب از مناقشه 301](#_Toc44584112)

[مناقشه دوم در وجه أول 302](#_Toc44584113)

[جلسه 38 (17/09/98) 303](#_Toc44584114)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 303](#_Toc44584115)

[مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس) 303](#_Toc44584116)

[روایت دوم (معتبره أبی خدیجه) 304](#_Toc44584117)

[مناقشه سندی 304](#_Toc44584118)

[جواب أول (تعارض تضعیف شیخ طوسی با توثیق او) 304](#_Toc44584119)

[مناقشه در جواب أول 305](#_Toc44584120)

[جواب دوم (اشتباه شیخ طوسی در تضعیف) 305](#_Toc44584121)

[مناقشه در جواب دوم 307](#_Toc44584122)

[جواب سوم (وثوق به خطای شیخ ره در تضعیف) 308](#_Toc44584123)

[بررسی دلالی 309](#_Toc44584124)

[مناقشه أول 309](#_Toc44584125)

[جواب از مناقشه أول 309](#_Toc44584126)

[روایت معارض با أخبار تحلیل خاص (معتبره أبی بصیر) 310](#_Toc44584127)

[جواب أول از معارضه 311](#_Toc44584128)

[اشکال در جواب أول 311](#_Toc44584129)

[جواب دوم 311](#_Toc44584130)

[جلسه 39 (18/09/98) 312](#_Toc44584131)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 312](#_Toc44584132)

[مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس) 312](#_Toc44584133)

[خلاصه ای از بحث خرید با مال غیر مخمّس 312](#_Toc44584134)

[خرید با مال زکوی 313](#_Toc44584135)

[نحوه تعلّق زکات به مال 313](#_Toc44584136)

[1-به نحو شراکت 313](#_Toc44584137)

[2-از قبیل حقّ 314](#_Toc44584138)

[نظر آقای سیستانی 315](#_Toc44584139)

[مناقشه 316](#_Toc44584140)

[جلسه 40 (19/09/98) 318](#_Toc44584141)

[**مسائل بحث اباحه مکان مصلی** 318](#_Toc44584142)

[مسأله 14 318](#_Toc44584143)

[حکم تعلّق خمس و زکات به عین مال 318](#_Toc44584144)

[بررسی شمول أخبار تحلیل خاص راجع به ارث 319](#_Toc44584145)

[حکم تعلّق خمس و زکات به ذمّه میّت 322](#_Toc44584146)

[جلسه 41 (23/09/98) 324](#_Toc44584147)

[مسائل بحث اباحه مکان مصلی 324](#_Toc44584148)

[ادامه مسأله 14 324](#_Toc44584149)

[دلیل عدم جواز تصرف ورثه در ترکه در دین غیر مستوعب 324](#_Toc44584150)

[مناقشه 325](#_Toc44584151)

[أدله انتقال ترکه به ورثه با وجود دین برای میّت 327](#_Toc44584152)

[مناقشه 328](#_Toc44584153)

[مسأله 15 (حکم دین مستوعب) 329](#_Toc44584154)

[**جلسه 42 (24/09/98)** 332](#_Toc44584155)

[مسائل اباحه مکان مصلی 332](#_Toc44584156)

[مسأله 15 332](#_Toc44584157)

[بیان اختلاف کلمات فقهاء در این بحث 332](#_Toc44584158)

[ثمره دار بودن بحث 333](#_Toc44584159)

[بررسی نصوص 334](#_Toc44584160)

[**جلسه 43 (25/09/98)** 338](#_Toc44584161)

[***مسأله 15*** 338](#_Toc44584162)

[کلام محقق قمی راجع به حکم ترکه در فرض وجود دین 338](#_Toc44584163)

[کلام شیخ انصاری 339](#_Toc44584164)

[مناقشه در کلام شیخ انصاری 340](#_Toc44584165)

[مناقشه در کلام محقق قمی 340](#_Toc44584166)

[أدله جواز تصرف در ترکه با ضمان دین و عدم رضایت دیان 342](#_Toc44584167)

[**جلسه 44 (26/09/98)** 346](#_Toc44584168)

[مسأله 15 346](#_Toc44584169)

[حکم تصرف در ترکه با وجود فرزند صغیر 346](#_Toc44584170)

[بررسی مقدار سیره بر تصرف 346](#_Toc44584171)

[فرض شک در وجود سیره و تمسک به عمومات 348](#_Toc44584172)

[مسأله 16 352](#_Toc44584173)

[بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر 352](#_Toc44584174)

[**جلسه 45 (30/09/98)** 354](#_Toc44584175)

[مسائل بحث اباحه مکان 354](#_Toc44584176)

[مسأله 16 354](#_Toc44584177)

[بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر 354](#_Toc44584178)

[دلیل بر لزوم اذن و عدم کفایت رضایت باطنی 355](#_Toc44584179)

[مناقشه مرحوم حکیم در دلیل لزوم اذن 356](#_Toc44584180)

[جواب مرحوم خویی از مناقشات مرحوم حکیم 356](#_Toc44584181)

[بررسی جواب مرحوم خویی 357](#_Toc44584182)

[جواب آقای سیستانی از مناقشات مرحوم حکیم 360](#_Toc44584183)

[بررسی جواب آقای سیستانی 362](#_Toc44584184)

[**جلسه 46 (01/10/98)** 363](#_Toc44584185)

[مسأله 16 363](#_Toc44584186)

[بررسی کفایت رضایت باطنی در جواز تصرف در مال غیر 364](#_Toc44584187)

[دلیل بر لزوم اذن 364](#_Toc44584188)

[کلام آقای سیستانی راجع به لزوم اذن 365](#_Toc44584189)

[مناقشه در کلام آقای سیستانی 365](#_Toc44584190)

[بررسی لزوم اذن در تصرف اعتباری 366](#_Toc44584191)

[نظر امام ره 366](#_Toc44584192)

[نظر مشهور 366](#_Toc44584193)

[نظر آقای سیستانی 367](#_Toc44584194)

[نظر مرحوم تبریزی 367](#_Toc44584195)

[نظرمرحوم خویی 368](#_Toc44584196)

[بررسی لزوم طیب نفس در تصرف اعتباری 368](#_Toc44584197)

[نظر مرحوم تبریزی 368](#_Toc44584198)

[نظر استاد 368](#_Toc44584199)

[تقابل تراضی و اکراه 369](#_Toc44584200)

[توجیه المأخوذ حیائاً کالمأخوذ غصبا 370](#_Toc44584201)

[جلسه 47 (02/10/98) 371](#_Toc44584202)

[مسأله 16 371](#_Toc44584203)

[نکته باقیمانده 371](#_Toc44584204)

[رضایت تقدیری 372](#_Toc44584205)

[خطای در تطبیق نسبت به رضایت 374](#_Toc44584206)

[جلسه 48 (03/10/98) 376](#_Toc44584207)

[مسأله 16 376](#_Toc44584208)

[رضایت تقدیری 376](#_Toc44584209)

[بیان دو مثال در کلام مرحوم خویی 376](#_Toc44584210)

[بررسی صور مربوط به دو مثال مرحوم خویی 378](#_Toc44584211)

[جلسه 49 (07/10/98) 380](#_Toc44584212)

[مسأله 16 380](#_Toc44584213)

[رضایت تقدیری 381](#_Toc44584214)

[بیان دو مثال در کلام مرحوم خویی 381](#_Toc44584215)

[بررسی دو مثال مرحوم خویی 382](#_Toc44584216)

[جلسه 50 (08/10/98) 386](#_Toc44584217)

[مسأله 16 386](#_Toc44584218)

[راههای کشف رضایت 387](#_Toc44584219)

[1-اذن صریح 387](#_Toc44584220)

[بررسی لزوم ظنّ در فرض اذن صریح 387](#_Toc44584221)

[2-اذن فحوی 390](#_Toc44584222)

[جلسه 51 (09/10/98) 391](#_Toc44584223)

[مسأله 16 391](#_Toc44584224)

[راههای کشف رضایت 392](#_Toc44584225)

[1-اذن صریح 392](#_Toc44584226)

[ثمره تعبّدی بودن طریقیّت اذن 392](#_Toc44584227)

[2-اذن فحوی 394](#_Toc44584228)

[3-شاهد حال 395](#_Toc44584229)

[جلسه 52 (10/10/98) 397](#_Toc44584230)

[مسأله 16 397](#_Toc44584231)

[راههای کشف رضایت 397](#_Toc44584232)

[بررسی کفایت ظنّ به رضایت 398](#_Toc44584233)

[کلام صاحب حدائق 398](#_Toc44584234)

[مناقشه 398](#_Toc44584235)

[کلام محقق نراقی 398](#_Toc44584236)

[مناقشه 400](#_Toc44584237)

[توضیحی راجع به ظاهر حال 403](#_Toc44584238)

[جلسه 53 (15/10/98) 404](#_Toc44584239)

[مسأله 17 (اراضی متسعه) 404](#_Toc44584240)

[بررسی دلیل جواز تصرف در اراضی متسعه 404](#_Toc44584241)

[1-سیره متشرعه 404](#_Toc44584242)

[2-اذن امام در تصرف در انفال 405](#_Toc44584243)

[مناقشه در دلیل دوم 406](#_Toc44584244)

[مناقشه اول 407](#_Toc44584245)

[مناقشه دوم 407](#_Toc44584246)

[مناقشه سوم 410](#_Toc44584247)

[جلسه 54 (16/10/98) 411](#_Toc44584248)

[**مسأله 17 (اراضی متسعه)** 411](#_Toc44584249)

[دلیل دوم بر جواز تصرفات یسیره در اراضی متسعه 411](#_Toc44584250)

[مناقشات 411](#_Toc44584251)

[مناقشه أول (لازم آمدن جواز تصرف در خانه های مردم) 411](#_Toc44584252)

[مناقشه دوم (عدم وجود اذن از جانب امام) 412](#_Toc44584253)

[مناقشه سوم (عدم جواز تصرف اغیار در زمین احیاء شده) 413](#_Toc44584254)

[بررسی سببیت احیاء برای ملکیت 413](#_Toc44584255)

[أدله قول به ملکیت 415](#_Toc44584256)

[أدله قول به حق اولویت 416](#_Toc44584257)

[جلسه 55 (17/10/98) 419](#_Toc44584258)

[مسأله 17 (اراضی متسعه) 419](#_Toc44584259)

[بررسی سببیت احیاء برای ملکیت 420](#_Toc44584260)

[نظر مرحوم خویی در مصباح الفقاهه 421](#_Toc44584261)

[بررسی کلام مرحوم خویی 422](#_Toc44584262)

[جلسه 56 (22/10/98) 425](#_Toc44584263)

[**مسأله 17 (اراضی متسعه)** 425](#_Toc44584264)

[بررسی سببیت احیاء برای ملکیت 425](#_Toc44584265)

[کلام مرحوم خویی 425](#_Toc44584266)

[کلام مرحوم امام 429](#_Toc44584267)

[بررسی کلام امام ره 430](#_Toc44584268)

[جلسه 57 (23/10/98) 432](#_Toc44584269)

[**مسأله 17 (اراضی متسعه)** 432](#_Toc44584270)

[***بررسی سببیت احیاء برای ملکیت*** 432](#_Toc44584271)

[دو اشکال سندی از جهت ابی خالد کابلی 433](#_Toc44584272)

[جواب از دو اشکال 434](#_Toc44584273)

[بررسی وثاقت أبی خالد کابلی 435](#_Toc44584274)

[وجه أول 435](#_Toc44584275)

[وجه دوم 435](#_Toc44584276)

[وجه سوم 439](#_Toc44584277)

[وجه چهارم 439](#_Toc44584278)

[بررسی وثاقت عمر بن یزید 440](#_Toc44584279)

[بررسی اعراض مشهور 441](#_Toc44584280)

[نظر استاد (سببیت احیاء برای حق اولویت) 442](#_Toc44584281)

[جلسه 58 (24/10/98) 442](#_Toc44584282)

[**مسأله 17 (اراضی متسعه)** 442](#_Toc44584283)

[***بررسی سببیت احیاء برای ملکیت*** 442](#_Toc44584284)

[کلام مرحوم ایروانی 442](#_Toc44584285)

[کلام مرحوم تبریزی در تأیید محقق ایروانی 443](#_Toc44584286)

[بررسی کلام مرحوم ایروانی و مرحوم تبریزی 445](#_Toc44584287)

[نکته ای از کتاب اقتصادنا 446](#_Toc44584288)

[جلسه 59 (28/10/98) 449](#_Toc44584289)

[مسأله 17 (اراضی متسعه) 449](#_Toc44584290)

[بررسی لزوم اعراض برای ملکیت یا أحقیت محیی دوم 450](#_Toc44584291)

[بررسی حکم زمین احیاء شده در فرض شراء و هبه 452](#_Toc44584292)

[بررسی استفاده جواز تصرف در اراضی متسعه از روایات 454](#_Toc44584293)

[بررسی حکم تصرف در اراضی متسعه مربوط به قصّر 455](#_Toc44584294)

[بررسی اختصاص جواز تصرف به عسر و حرج 455](#_Toc44584295)

[مسأله 18 456](#_Toc44584296)

[جلسه 60 (29/10/98) 456](#_Toc44584297)

[**مسأله 18** 456](#_Toc44584298)

[جواز أکل از بیوت مذکورین در آیه 457](#_Toc44584299)

[وجه عدم ذکر بیوت دختر و پسر در آیه 457](#_Toc44584300)

[مراد از بیوت عمات و بیوت خالات 457](#_Toc44584301)

[بررسی شمول آیه نسبت به عموی پدر و جد 458](#_Toc44584302)

[بررسی معنای صدر آیه 458](#_Toc44584303)

[احتمال أول (عدم اشکال در هم غذا شدن با افراد ناتوان) 458](#_Toc44584304)

[احتمال دوم (ذکر خاص قبل از عام) 459](#_Toc44584305)

[احتمال سوم (مربوط به شرکت در جهاد) 459](#_Toc44584306)

[احتمال چهارم (عدم اشکال در هم غذا شدن با افراد توانمند) 460](#_Toc44584307)

[احتمال پنجم (عدم اشکال در همراه بردن افراد ناتوان به خانه مذکورین در آیه) 460](#_Toc44584308)

[عدم بطلان احتمال سوم 460](#_Toc44584309)

[نتیجه بحث 460](#_Toc44584310)

[بررسی لزوم شاهد حال بر رضایت در حلیت تصرف 461](#_Toc44584311)

[بررسی اختصاص أکل به موارد قابل فساد 462](#_Toc44584312)

[اختصاص أکل به طعام های متعارف 462](#_Toc44584313)

[بررسی کلام فاضل سیوری 463](#_Toc44584314)

[مراد از صدیق در آیه 464](#_Toc44584315)

[بررسی اشتراط جواز أکل به عدم اسراف 464](#_Toc44584316)

[جلسه 61 (30/10/98) 465](#_Toc44584317)

[مسأله 18 465](#_Toc44584318)

[مراد از صدر آیه 465](#_Toc44584319)

[شمول آیه نسبت به نسب با واسطه با الغای خصوصیت 466](#_Toc44584320)

[بررسی شمولیت «أب» نسبت به جد 466](#_Toc44584321)

[بررسی اختصاص أکل به طعام متعارف 467](#_Toc44584322)

[بررسی میزان رضایت لازم برای جواز أکل 469](#_Toc44584323)

[جلسه 62 (01/11/98) 471](#_Toc44584324)

[مسأله 18 471](#_Toc44584325)

[بررسی میزان رضایت لازم برای جواز أکل 472](#_Toc44584326)

[بررسی جواز دخول بدون اذن به خانه مذکورین در آیه 476](#_Toc44584327)

[حکم نماز در خانه مذکورین در آیه 477](#_Toc44584328)

[جلسه 63 (05/11/98) 478](#_Toc44584329)

[مسأله 18 478](#_Toc44584330)

[معارضه آیه با صحیحه حلبی به عموم من وجه 478](#_Toc44584331)

[جواب أول (تقدم آیه بر روایت به خاطر لحاظ موضوع رئیسی) 479](#_Toc44584332)

[مناقشه در جواب أول (عدم پذیرش مبنای لحاظ خصوص موضوع رئیسی) 480](#_Toc44584333)

[جواب دوم (تقدیم آیه به نکته الغاء نکردن عنوان) 482](#_Toc44584334)

[مناقشه در جواب دوم (کفایت عدم لغویت خطاب) 483](#_Toc44584335)

[جواب سوم (حمل آیه بر حکم ظاهری) 484](#_Toc44584336)

[جلسه 64 (06/11/98) 484](#_Toc44584337)

[مسأله 18 484](#_Toc44584338)

[بررسی لزوم ظن نوعی به طیب نفس 485](#_Toc44584339)

[حکم تصرفات دیگر غیر از أکل 486](#_Toc44584340)

[جواز تصدق به طعام موجود در بیت زوج و صدیق 487](#_Toc44584341)

[دلیل أول 487](#_Toc44584342)

[دلیل دوم 487](#_Toc44584343)

[بررسی رجالی سهل بن زیاد 487](#_Toc44584344)

[وجه أول بر توثیق 488](#_Toc44584345)

[مناقشه 488](#_Toc44584346)

[وجه دوم بر توثیق 489](#_Toc44584347)

[مناقشه 489](#_Toc44584348)

[نظریه تعویض سند برای تصحیح سند روایت دوم 490](#_Toc44584349)

[مناقشه در نظریه تعویض سند 490](#_Toc44584350)

[بررسی جواز استفاده از ودیعه 491](#_Toc44584351)

[مسأله 19 492](#_Toc44584352)

[بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغصوب 492](#_Toc44584353)

[جلسه 65 (12/11/98) 493](#_Toc44584354)

[مسأله 19 493](#_Toc44584355)

[بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغصوب 493](#_Toc44584356)

[قول أول (حرمت خروج با خطاب قانونی) 494](#_Toc44584357)

[مناقشه مرحوم آخوند (عدم معقول بودن بقای نهی با وجوب عقلی) 494](#_Toc44584358)

[جواب (عدم تقوّم خطاب قانونی به زاجریت فعلیه) 494](#_Toc44584359)

[دلیل تفصیل آقای سیستانی (حرمت در فرض عدم توبه) 495](#_Toc44584360)

[مناقشه در تفصیل آقای سیستانی 496](#_Toc44584361)

[قول دوم (عدم شمول دلیل حرمت نسبت به خروج) 498](#_Toc44584362)

[مناقشه در قول دوم 499](#_Toc44584363)

[قول سوم (حرمت فعلی و وجوب فعلی خروج) 499](#_Toc44584364)

[مناقشه در قول سوم 500](#_Toc44584365)

[جلسه 66 (13/11/98) 500](#_Toc44584366)

[مسأله 19 500](#_Toc44584367)

[بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغصوب 500](#_Toc44584368)

[قول أول (حرمت خروج با خطاب قانونی) 500](#_Toc44584369)

[قول دوم (عدم شمول دلیل حرمت نسبت به خروج) 500](#_Toc44584370)

[قول سوم (حرمت فعلی و وجوب فعلی خروج) 501](#_Toc44584371)

[دفع استیحاش نسبت به قول سوم 501](#_Toc44584372)

[مناقشه أول (عدم وجوب مقدمه واجب) 501](#_Toc44584373)

[مناقشه دوم (مقدمه نبودن حرکت خروجیه برای واجب) 501](#_Toc44584374)

[جواب از مناقشه دوم 502](#_Toc44584375)

[مناقشه سوم (عدم وجود واجب) 503](#_Toc44584376)

[جواب از مناقشه سوم (واجب بودن ترک حرام ولو به نظر عرفی) 503](#_Toc44584377)

[دفع دخل (عدم محذور در جمع بین مبغوض نفسی و حب غیری) 504](#_Toc44584378)

[جلسه 67 (14/11/98) 506](#_Toc44584379)

[مسأله 19 506](#_Toc44584380)

[بررسی حکم شرعی خروج از مکان مغصوب 506](#_Toc44584381)

[قول چهارم (حرمت قبل از دخول و وجوب بعد از دخول) 506](#_Toc44584382)

[مناقشه أول (محال بودن تعلق أمر و نهی به فعل واحد ولو در دو زمان) 506](#_Toc44584383)

[جواب از مناقشه أول 506](#_Toc44584384)

[قول پنجم (حرمت سابقه و عدم وجوب بالفعل) 508](#_Toc44584385)

[مناقشه مرحوم نائینی 508](#_Toc44584386)

[جواب از مناقشه 509](#_Toc44584387)

[حکم نماز در حال خروج از مکان مغصوب 510](#_Toc44584388)

[جلسه 68 (15/11/98) 511](#_Toc44584389)

[مسأله 19 511](#_Toc44584390)

[حکم نماز در حال خروج از مکان مغصوب در ضیق وقت 511](#_Toc44584391)

[تقدم حرمت غصب بر وجوب اختیاری نماز در تزاحم 512](#_Toc44584392)

[بررسی کمیت نماز ایمایی بر اساس مقدار اتحاد به غصب 513](#_Toc44584393)

[شبهه عدم وجوب نماز أدایی در فرض اتحاد جمیع افعال با غصب 513](#_Toc44584394)

[جواب مرحوم خویی (وجود دلیل بر عدم سقوط نماز) 514](#_Toc44584395)

[اشکال در جواب مرحوم خویی 514](#_Toc44584396)

[جلسه 69 (19/11/98) 517](#_Toc44584397)

[مسأله 19 و 20 517](#_Toc44584398)

[حکم نماز در حال خروج از مکان مغصوب در ضیق وقت 517](#_Toc44584399)

[حکم مضطر به سوء اختیار به مدت طولانی 518](#_Toc44584400)

[1-حکم فرض اتحاد سجده با غصب 518](#_Toc44584401)

[2-حکم فرض اتحاد جمیع افعال نماز با غصب 518](#_Toc44584402)

[مناقشه 518](#_Toc44584403)

[غرابت سقوط نماز در فرض اضطرار به مدت طولانی 519](#_Toc44584404)

[استشهاد به بحث مناطق قطبی در غرابت مذکور 520](#_Toc44584405)

[نکته (عدم امکان جمع بین صحت نماز و مبغوض بودن غصب) 521](#_Toc44584406)

[مناقشه 522](#_Toc44584407)

[حکم مضطر لابسوء الاختیار 523](#_Toc44584408)

[جلسه 70 (20/11/98) 523](#_Toc44584409)

[مسأله 19 و 20 523](#_Toc44584410)

[حکم نماز مضطر لابسوء الاختیار در مقدار زمان خروج 524](#_Toc44584411)

[اباحه به مقدار زمان خروج 524](#_Toc44584412)

[مناقشه به سه بیان 524](#_Toc44584413)

[بیان أول (اضطرار به أصل خروج) 524](#_Toc44584414)

[جواب از بیان أول 524](#_Toc44584415)

[بیان دوم (تعلق عرفی اضطرار به حرام أخف) 525](#_Toc44584416)

[مناقشه در بیان دوم 525](#_Toc44584417)

[بیان سوم (اضطرار به جامع و ترخیص در أخف) 526](#_Toc44584418)

[حکم فرض التفات به غصب در أثنای نماز 528](#_Toc44584419)

[حکم فرض ضیق وقت 529](#_Toc44584420)

[مسأله 21 529](#_Toc44584421)

[جلسه 71 (21/11/98) 530](#_Toc44584422)

[**مسأله 21** 530](#_Toc44584423)

[حکم رجوع مالک از اذن در نماز 530](#_Toc44584424)

[نظر مشهور (وجوب قطع نماز و خروج از مکان) 530](#_Toc44584425)

[کلام شهید أول (وجوب اتمام نماز) 530](#_Toc44584426)

[مناقشه در کلام شهید أول ره 531](#_Toc44584427)

[کلام مرحوم بهبهانی 531](#_Toc44584428)

[کلام مرحوم نائینی 532](#_Toc44584429)

[مناقشه آقای سیستانی در کلام مرحوم نائینی 532](#_Toc44584430)

[مناقشه مرحوم داماد در کلام مرحوم نائینی 533](#_Toc44584431)

[بررسی کلام مرحوم نائینی و مناقشات 533](#_Toc44584432)

[نظر استاد در تفاوت بین رجوع مالک از اذن، در نماز و در دفن میت 534](#_Toc44584433)

[جلسه 72 (27/11/98) 537](#_Toc44584434)

[مسأله 21 537](#_Toc44584435)

[حکم رجوع مالک از اذن در نماز 538](#_Toc44584436)

[کلام مرحوم نائینی 538](#_Toc44584437)

[بررسی حرمت قطع فریضه 538](#_Toc44584438)

[قدرمتیقّن از حرمت قطع فریضه 539](#_Toc44584439)

[حکم رجوع مالک از اذن در فرض تضرر 540](#_Toc44584440)

[نظر مرحوم خویی 540](#_Toc44584441)

[نظر استاد 541](#_Toc44584442)

[نظر مرحوم تبریزی 542](#_Toc44584443)

[نظر آقای سیستانی 542](#_Toc44584444)

[کلام صاحب جواهر در مورد حکم رجوع از اذن در أثنای نماز 543](#_Toc44584445)

[مناقشه مرحوم خویی 543](#_Toc44584446)

[مناقشه استاد 544](#_Toc44584447)

[جلسه 73 (28/11/98) 545](#_Toc44584448)

[مسأله 21 545](#_Toc44584449)

[صور رجوع مالک از اذن 545](#_Toc44584450)

[صورت أول (رجوع از اذن قبل از شروع در نماز با سعه وقت) 545](#_Toc44584451)

[صورت دوم (رجوع از اذن قبل از شروع در نماز با ضیق وقت) 545](#_Toc44584452)

[کلام صاحب جواهر (خواندن نماز اختیاری به خاطر تقدیم اسبق زمانی) 545](#_Toc44584453)

[مناقشه مرحوم خویی 546](#_Toc44584454)

[بررسی کلام صاحب جواهر و مرحوم خویی 546](#_Toc44584455)

[صورت سوم (رجوع از اذن در أثنای نماز با سعه وقت) 550](#_Toc44584456)

[قول أول (قطع نماز و خواندن نماز اختیاری در خارج این مکان) 550](#_Toc44584457)

[قول دوم (استمرار نماز و عدم أثر برای رجوع مالک از اذن) 550](#_Toc44584458)

[تکمیل أدله حرمت قطع فریضه 551](#_Toc44584459)

[روایت أول 551](#_Toc44584460)

[روایت دوم 551](#_Toc44584461)

[جلسه 74 (29/11/98) 552](#_Toc44584462)

[مسأله 21 552](#_Toc44584463)

[صور رجوع مالک از اذن 552](#_Toc44584464)

[صورت سوم (رجوع مالک از اذن در أثنای نماز در سعه وقت) 553](#_Toc44584465)

[تکمیل أدله حرمت قطع فریضه 553](#_Toc44584466)

[روایت أول 553](#_Toc44584467)

[مناقشه در استدلال به روایت أول بر حرمت قطع فریضه 554](#_Toc44584468)

[روایت دوم 554](#_Toc44584469)

[مناقشه در استدلال به روایت دوم بر حرمت قطع فریضه 555](#_Toc44584470)

[روایت سوم 557](#_Toc44584471)

[مناقشه 557](#_Toc44584472)

[روایت چهارم 558](#_Toc44584473)

[مناقشه 559](#_Toc44584474)

[صورت چهارم (رجوع مالک از اذن در أثنای نماز در ضیق وقت) 560](#_Toc44584475)

[جلسه 75 (10/12/98) 560](#_Toc44584476)

[مسأله 21 560](#_Toc44584477)

[صور رجوع مالک از اذن 560](#_Toc44584478)

[مسأله 22 563](#_Toc44584479)

[لزوم ظهور اذن مالک در طیب نفس 563](#_Toc44584480)

[مسأله 23 (حکم دوران أمر بین نماز در حال خروج و نماز با درک یک رکعت در خارج وقت) 564](#_Toc44584481)

[نظر صاحب عروه (جریان احکام تزاحم و تقدیم نماز ایمائی) 564](#_Toc44584482)

[مناقشه کبروی (عدم جریان تزاحم در فرض عجز از جمع بین واجبات و شرائط ضمنیه) 565](#_Toc44584483)

[مناقشه صغروی 566](#_Toc44584484)

[وجه تقدیم «نماز اختیاری با درک یک رکعت داخل وقت» بر «نماز ایمائی در حال خروج» 566](#_Toc44584485)

[بیان أول (عدم دلیل بر مشروعیت نماز ایمائی در این فرض) 566](#_Toc44584486)

[بیان دوم (شرطیت فعلیّت عجز در أدله) 568](#_Toc44584487)

[خلاصه بحث شرطیت اباحه مکان مصلی 569](#_Toc44584488)

[جلسه 76 (11/12/98) 569](#_Toc44584489)

[مسأله 23 (حکم دوران أمر بین نماز در حال خروج و نماز با درک یک رکعت در خارج وقت) 569](#_Toc44584490)

[شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن) 570](#_Toc44584491)

[تبیین محل بحث 570](#_Toc44584492)

[حکم نماز خواندن در وسیله‌ی در حال حرکت 571](#_Toc44584493)

[أدله عدم جواز 572](#_Toc44584494)

[روایت أول 572](#_Toc44584495)

[مناقشه 573](#_Toc44584496)

[روایت دوم 574](#_Toc44584497)

[مناقشه 574](#_Toc44584498)

[روایت سوم 576](#_Toc44584499)

[جلسه 77 (12/12/98) 577](#_Toc44584500)

[شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن) 577](#_Toc44584501)

[حکم نماز خواندن در وسیله‌ی در حال حرکت 577](#_Toc44584502)

[أدله عدم جواز 577](#_Toc44584503)

[***روایت أول*** 577](#_Toc44584504)

[مناقشه 577](#_Toc44584505)

[***روایت دوم*** 578](#_Toc44584506)

[مناقشه 578](#_Toc44584507)

[***روایت سوم*** 579](#_Toc44584508)

[مناقشه 579](#_Toc44584509)

[روایت چهارم 580](#_Toc44584510)

[مناقشه 580](#_Toc44584511)

[روایت پنجم 581](#_Toc44584512)

[مناقشه 581](#_Toc44584513)

[روایت ششم 582](#_Toc44584514)

[مناقشه 583](#_Toc44584515)

[خلاصه بحث از روایات 583](#_Toc44584516)

[حکم نماز بر روی تاب 583](#_Toc44584517)

[جلسه 78 (13/12/98) 584](#_Toc44584518)

[شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن) 584](#_Toc44584519)

[حکم نماز خواندن در وسلیه‌ی در حال حرکت 585](#_Toc44584520)

[روایات مربوط به سفینه 585](#_Toc44584521)

[روایت أول 585](#_Toc44584522)

[روایت دوم 587](#_Toc44584523)

[روایات معارض 588](#_Toc44584524)

[حل تعارض بین دو طائفه 589](#_Toc44584525)

[بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی 590](#_Toc44584526)

[جلسه 79 (14/12/98) 591](#_Toc44584527)

[**شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)** 591](#_Toc44584528)

[بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی 592](#_Toc44584529)

[روایت أول دال بر لزوم استقرار بدن مصلی 592](#_Toc44584530)

[مناقشه 592](#_Toc44584531)

[روایت دوم 592](#_Toc44584532)

[مناقشه سندی 593](#_Toc44584533)

[مناقشه دلالی 593](#_Toc44584534)

[روایت سوم 594](#_Toc44584535)

[بررسی دلالی 595](#_Toc44584536)

[بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی در سفینه 596](#_Toc44584537)

[جلسه 80 (17/12/98) 598](#_Toc44584538)

[**شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)** 598](#_Toc44584539)

[بررسی شرطیت استقرار بدن مصلی در سفینه 599](#_Toc44584540)

[حکم مضطرّ به نماز در وسیله نقلیه در حال حرکت 600](#_Toc44584541)

[مسأله 24 603](#_Toc44584542)

[مسأله 25 603](#_Toc44584543)

[جلسه 81 (19/12/98) 604](#_Toc44584544)

[شرط دوم (قارّ بودن) 604](#_Toc44584545)

[شرطیت استقرار بدن مصلی در سفینه 604](#_Toc44584546)

[بررسی مبنای مرحوم خویی راجع به حکم تحصیل مقدمات مفوته 604](#_Toc44584547)

[حکم نماز نافله در سفینه 606](#_Toc44584548)

[شرط سوم از شرائط مکان مصلی 607](#_Toc44584549)

[شرط چهارم 610](#_Toc44584550)

[جلسه 82 (20/12/98) 610](#_Toc44584551)

[شرط سوم از شرائط مکان مصلی 610](#_Toc44584552)

[بررسی دلیل بر شرط سوم 611](#_Toc44584553)

[شرط چهارم 612](#_Toc44584554)

[شرط پنجم 612](#_Toc44584555)

[شرط ششم 613](#_Toc44584556)

[بررسی أقوال در تزاحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری 614](#_Toc44584557)

[قول أول (تعیّن قیام) 614](#_Toc44584558)

[قول دوم (تعیّن رکوع و سجود اختیاری) 615](#_Toc44584559)

[قول سوم (تخییر) 615](#_Toc44584560)

[وجوه قول أول 615](#_Toc44584561)

[وجه أول (تقدیم أسبق زمانی در تزاحم) 615](#_Toc44584562)

[مناقشه جواب از این وجه این است که: 615](#_Toc44584563)

[جلسه 83 (21/12/98) 617](#_Toc44584564)

[شرائط مکان مصلی 617](#_Toc44584565)

[شرط ششم 617](#_Toc44584566)

[بررسی أقوال در تزاحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری 617](#_Toc44584567)

[قول أول (تعیّن قیام) 617](#_Toc44584568)

[قول دوم (تعیّن رکوع و سجود اختیاری) 617](#_Toc44584569)

[قول سوم (تخییر) 618](#_Toc44584570)

[وجه قول سوم 618](#_Toc44584571)

[وجوه قول أول (تعیّن نماز ایستاده) 618](#_Toc44584572)

[وجه أول (تقدیم أسبق زمانی در تزاحم) 618](#_Toc44584573)

[مناقشه 618](#_Toc44584574)

[وجه دوم (اطلاق صحیحه جمیل) 619](#_Toc44584575)

[مناقشه 619](#_Toc44584576)

[وجه سوم (أدله خاصه) 619](#_Toc44584577)

[1-صحیحه علی بن یقطین 620](#_Toc44584578)

[2-صحیحه حلبی 620](#_Toc44584579)

[3-مقتضای مفاد برخی روایات 621](#_Toc44584580)

[4-صحیحه حماد بن عثمان 622](#_Toc44584581)

[مناقشه 622](#_Toc44584582)

[1-مناقشه در استدلال به صحیحه علی بن یقطین 622](#_Toc44584583)

[2-مناقشه در استدلال به صحیحه حلبی 623](#_Toc44584584)

[جلسه 84 (24/12/98) 624](#_Toc44584585)

[شرائط مکان مصلی 624](#_Toc44584586)

[شرط ششم 624](#_Toc44584587)

[***بررسی أقوال در تزاحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری*** 624](#_Toc44584588)

[**وجوه قول أول (تعیّن نماز ایستاده)** 624](#_Toc44584589)

[**وجه سوم (أدله خاصه)** 625](#_Toc44584590)

[**3-مقتضای مفاد برخی روایات** 625](#_Toc44584591)

[مناقشه 625](#_Toc44584592)

[4-صحیحه حماد بن عثمان 627](#_Toc44584593)

[مناقشه 627](#_Toc44584594)

[5-صحیحه معاویة بن عمار 628](#_Toc44584595)

[مناقشه 628](#_Toc44584596)

[قول دوم (تعیّن رکوع و سجود اختیاری) 629](#_Toc44584597)

[وجه قول دوم 629](#_Toc44584598)

[(تقدیم رکوع و سجود اختیاری از باب أهم بودن) 629](#_Toc44584599)

[(سنت بودن قیام و فریضه بودن رکوع و سجود) 629](#_Toc44584600)

[مناقشه 630](#_Toc44584601)

[جلسه 85 (25/12/98) 631](#_Toc44584602)

[**شرائط مکان مصلی** 631](#_Toc44584603)

[**شرط ششم** 631](#_Toc44584604)

[***بررسی أقوال در تزاحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری*** 631](#_Toc44584605)

[***قول سوم (تخییر)*** 631](#_Toc44584606)

[وجه قول سوم 632](#_Toc44584607)

[شرط هفتم 633](#_Toc44584608)

[حرمت تقدّم نمازگزار بر قبر معصوم 633](#_Toc44584609)

[دلیل حرمت 634](#_Toc44584610)

[بررسی سندی 634](#_Toc44584611)

[مناقشه أول 634](#_Toc44584612)

[جواب أول از مناقشه 635](#_Toc44584613)

[اشکال أول در جواب أول 635](#_Toc44584614)

[اشکال دوم در جواب أول 636](#_Toc44584615)

[مناقشه دوم 636](#_Toc44584616)

[نظر آقای سیستانی راجع به مناقشه أول و دوم 636](#_Toc44584617)

[جلسه 86 (26/12/98) 637](#_Toc44584618)

[**شرط هفتم** 637](#_Toc44584619)

[حرمت تقدّم نمازگزار بر قبر معصوم 638](#_Toc44584620)

[دلیل حرمت 638](#_Toc44584621)

[بررسی سندی 639](#_Toc44584622)

[مناقشه أول 639](#_Toc44584623)

[جواب أول از مناقشه أول 639](#_Toc44584624)

[جواب دوم از مناقشه أول 640](#_Toc44584625)

[اشکال أول در جواب دوم 641](#_Toc44584626)

[پاسخ از اشکال در جواب دوم 641](#_Toc44584627)

[اشکال دوم در جواب دوم 642](#_Toc44584628)

[مناقشه دوم 642](#_Toc44584629)

[جواب از مناقشه دوم 642](#_Toc44584630)

[مناقشه سوم 643](#_Toc44584631)

[مناقشه چهارم 644](#_Toc44584632)

[جواب از مناقشه سوم 645](#_Toc44584633)

[جلسه 87 (27/12/98) 646](#_Toc44584634)

[**شرط هفتم** 646](#_Toc44584635)

[***حرمت تقدّم نمازگزار بر قبر معصوم*** 646](#_Toc44584636)

[دلیل حرمت 646](#_Toc44584637)

[روایت أول 646](#_Toc44584638)

[بررسی سندی 647](#_Toc44584639)

[مناقشه چهارم 647](#_Toc44584640)

[جواب مرحوم حکیم 647](#_Toc44584641)

[اشکال در جواب 647](#_Toc44584642)

[پاسخ از اشکال 648](#_Toc44584643)

[نتیجه نظر استاد راجع به سند مستند حرمت 648](#_Toc44584644)

[بررسی دلالی 648](#_Toc44584645)

[نتیجه بررسی دلالی روایت 650](#_Toc44584646)

[روایت دوم 650](#_Toc44584647)

[روایت سوم 650](#_Toc44584648)

[نتیجه نهایی راجع به حکم نماز جلوتر از قبر معصوم 651](#_Toc44584649)

[حکم ثانوی نماز جلوتر از قبر معصوم 651](#_Toc44584650)

[حکم نماز مساوی قبر معصوم 652](#_Toc44584651)

[نماز خواندن جلوتر از قبر معصوم با حائل 652](#_Toc44584652)

[شرط هشتم 653](#_Toc44584653)

[شرط نهم 653](#_Toc44584654)

[شرط دهم 653](#_Toc44584655)

[جلسه 88 (28/12/98) 654](#_Toc44584656)

[**شرط دهم (حکم نماز زن و مرد در کنار همدیگر)** 654](#_Toc44584657)

[استثنای حکم در مکه 654](#_Toc44584658)

[أقوال 655](#_Toc44584659)

[روایات 655](#_Toc44584660)

[طائفه أول (نهی مطلق از نماز زن و مرد در کنار هم) 655](#_Toc44584661)

[طائفه دوم (جواز نماز خواندن زن در کنار مرد) 656](#_Toc44584662)

[طائفه ثالثه (عدم اشکال با فاصله ده ذراع) 657](#_Toc44584663)

[طائفه رابعه (عدم اشکال با فاصله یک وجب) 658](#_Toc44584664)

[بررسی جمع بین روایات 659](#_Toc44584665)

[جلسه 89 (05/01/99) 660](#_Toc44584666)

[**شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)** 660](#_Toc44584667)

[بررسی أقوال 661](#_Toc44584668)

[دلیل قول مشهور قدماء (بطلان نماز با فاصله کمتر از ده ذراع) 662](#_Toc44584669)

[دلیل قول متأخّرین (کراهت) 662](#_Toc44584670)

[دلیل أول (روایات) 662](#_Toc44584671)

[روایت أول 662](#_Toc44584672)

[مناقشه سندی 663](#_Toc44584673)

[روایت دوم 663](#_Toc44584674)

[مناقشه سندی 663](#_Toc44584675)

[مناقشه دلالی 664](#_Toc44584676)

[روایت سوم 664](#_Toc44584677)

[مناقشه 665](#_Toc44584678)

[دلیل دوم 666](#_Toc44584679)

[مناقشه 666](#_Toc44584680)

[دلیل سوم 666](#_Toc44584681)

[مناقشه 667](#_Toc44584682)

[جلسه 90 (06/01/99) 667](#_Toc44584683)

[**شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)** 667](#_Toc44584684)

[مقدار فاصله لازم بین زن و مرد 668](#_Toc44584685)

[أدله کفایت یک وجب 669](#_Toc44584686)

[مناقشه آقای سیستانی (در أدله کفایت یک وجب) 671](#_Toc44584687)

[جواب از مناقشه 672](#_Toc44584688)

[نتیجه بحث 673](#_Toc44584689)

[معیار در بحث: نماز صحیح یا أعم؟ 673](#_Toc44584690)

[جلسه 91 (09/01/99) 674](#_Toc44584691)

[**شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)** 674](#_Toc44584692)

[معیار در بحث: نماز صحیح یا أعم؟ 675](#_Toc44584693)

[رافع حکم حرمت یا کراهت 676](#_Toc44584694)

[1-وجود حائل 676](#_Toc44584695)

[2-فاصله ده ذراع 677](#_Toc44584696)

[3-تأخّر زن از مرد 678](#_Toc44584697)

[4-اختلاف ارتفاع موضع نماز 679](#_Toc44584698)

[بررسی اختصاص حکم نسبت به متأخّر در نماز خواندن 679](#_Toc44584699)

[وجه أول برای اختصاص حکم نسبت به متأخّر 680](#_Toc44584700)

[مناقشه 681](#_Toc44584701)

[جلسه 92 (10/01/99) 681](#_Toc44584702)

[**شرط دهم (حکم نماز زن و مرد در کنار همدیگر)** 681](#_Toc44584703)

[بررسی اختصاص حکم نسبت به متأخّر در نماز خواندن 681](#_Toc44584704)

[وجه دوم برای اختصاص حکم نسبت به متأخّر 682](#_Toc44584705)

[بررسی وجه دوم 682](#_Toc44584706)

[بررسی سندی 682](#_Toc44584707)

[بررسی دلالی 683](#_Toc44584708)

[مسأله 26 685](#_Toc44584709)

[بررسی شمول حکم نسبت به محارم 685](#_Toc44584710)

[بررسی شمول حکم نسبت به غیر بالغ 685](#_Toc44584711)

[جلسه 93 (11/01/99) 687](#_Toc44584712)

[شرط دهم (حکم نماز زن و مرد یک مکان) 687](#_Toc44584713)

[مسأله 27 (شمول حکم نسبت به نافله) 687](#_Toc44584714)

[مسأله 28 (شمول حکم نسبت به فرض اضطرار) 688](#_Toc44584715)

[شمول حکم نسبت به اضطرار غیر مستوعب 691](#_Toc44584716)

[بررسی حقّ تقدم در مکان تنگ برای مرد 692](#_Toc44584717)

[جلسه 94 (12/01/99) 693](#_Toc44584718)

[شرط دهم (حکم نماز زن و مرد یک مکان) 693](#_Toc44584719)

[مسأله 29 (شمول حکم نسبت به فرض نماز خواندن خصوص مرد) 693](#_Toc44584720)

[حکم نماز زن در فرض عدم اشتغال مرد به نماز 694](#_Toc44584721)

[مسأله 30 696](#_Toc44584722)

[حکم نماز بر پشت بام کعبه 696](#_Toc44584723)

[حکم نماز در داخل کعبه 698](#_Toc44584724)

[طائفه أول (نهی از نماز فریضه) 698](#_Toc44584725)

[طائفه دوم (جواز نماز فریضه در داخل کعبه) 699](#_Toc44584726)

[جمع أول بین دو طائفه (حمل جواز بر ضرورت) 699](#_Toc44584727)

[جمع دوم (حمل نهی بر کراهت) 700](#_Toc44584728)

[جلسه 95 (13/01/99) 700](#_Toc44584729)

[شرائط سجدگاه مصلی 700](#_Toc44584730)

[بررسی شرطیّت طهارت موضع سجده 700](#_Toc44584731)

[دلیل روایی 701](#_Toc44584732)

[دلیل أول 701](#_Toc44584733)

[مناقشه 702](#_Toc44584734)

[دلیل دوم 703](#_Toc44584735)

[مناقشه 704](#_Toc44584736)

[جواب مبنایی از مناقشه 704](#_Toc44584737)

[جلسه 96 (16/01/99) 705](#_Toc44584738)

[شرائط سجدگاه مصلی 705](#_Toc44584739)

[بررسی شرطیّت طهارت موضع سجده 706](#_Toc44584740)

[مناقشه در وجود اجماع در مسأله 706](#_Toc44584741)

[جواب از مناقشه 706](#_Toc44584742)

[بررسی دلیل لفظی بر شرطیت طهارت 707](#_Toc44584743)

[نتیجه بحث از دلیل لفظی غیر از اجماع 708](#_Toc44584744)

[جنس سجدگاه مصلی 710](#_Toc44584745)

[حکم سجده بر پول 710](#_Toc44584746)

[بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان 710](#_Toc44584747)

[دلیل عدم جواز 711](#_Toc44584748)

[دلیل جواز سجده بر پنبه و کتان 711](#_Toc44584749)

[جلسه 97 (17/01/99) 712](#_Toc44584750)

[شرائط سجدگاه مصلی 712](#_Toc44584751)

[بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان 713](#_Toc44584752)

[روایات مانعه 713](#_Toc44584753)

[روایات مجوزه 713](#_Toc44584754)

[نظر مرحوم خویی راجع به روایات مجوزه 713](#_Toc44584755)

[نظر مرحوم خویی راجع به جمع دلالی (استقرار تعارض) 714](#_Toc44584756)

[نظر مرحوم خویی راجع به مقتضای صناعت بعد از تساقط 716](#_Toc44584757)

[بررسی نظر مرحوم خویی 716](#_Toc44584758)

[جمع دلالی شیخ عبدالکریم حائری 718](#_Toc44584759)

[جلسه 98 (18/01/99) 719](#_Toc44584760)

[شرائط سجدگاه مصلی 719](#_Toc44584761)

[بررسی حکم سجده بر پنبه و کتان 719](#_Toc44584762)

[جمع دلالی شیخ عبدالکریم حائری بین روایات مجوزه و مانعه 719](#_Toc44584763)

[حکم سجده بر کاغذ 721](#_Toc44584764)

[أقوال در مسأله 721](#_Toc44584765)

[منشأ اختلاف أقوال 722](#_Toc44584766)

[روایات در مسأله 722](#_Toc44584767)

[روایت أول (صحیحه صفوان) 723](#_Toc44584768)

[مناقشه 723](#_Toc44584769)

[روایت دوم (صحیحه علی بن مهزیار) 723](#_Toc44584770)

[مناقشه 724](#_Toc44584771)

[روایت سوم 724](#_Toc44584772)

[مناقشه 724](#_Toc44584773)

[جواب مرحوم خویی از مناقشه در روایت دوم 725](#_Toc44584774)

[جواب أول 725](#_Toc44584775)

[جواب دوم 725](#_Toc44584776)

[جواب سوم 726](#_Toc44584777)

[جلسه 99 (19/01/99) 726](#_Toc44584778)

[**شرائط سجدگاه مصلی** 726](#_Toc44584779)

[حکم سجده بر کاغذ 726](#_Toc44584780)

[دلیل جواز سجده بر کاغذ مطلقاً 727](#_Toc44584781)

[مناقشات 727](#_Toc44584782)

[مناقشه أول 727](#_Toc44584783)

[مناقشه دوم 728](#_Toc44584784)

[وجوه مرحوم خویی برای دلالت بر جواز سجده بر کاغذ مطلقاً 728](#_Toc44584785)

[وجه أول 728](#_Toc44584786)

[مناقشه در وجه أول 728](#_Toc44584787)

[وجه دوم 729](#_Toc44584788)

[مناقشه در وجه دوم 729](#_Toc44584789)

[وجه سوم 729](#_Toc44584790)

[مناقشه در وجه سوم 729](#_Toc44584791)

[تعارض اطلاق صحیحه علی بن مهزیار با اطلاق صحیحه هشام 730](#_Toc44584792)

[جواب های مرحوم خویی از معارضه 730](#_Toc44584793)

[جواب أول 730](#_Toc44584794)

[مناقشه در جواب أول 731](#_Toc44584795)

[جواب دوم 731](#_Toc44584796)

[مناقشه در وجه دوم 732](#_Toc44584797)

[جواب سوم 732](#_Toc44584798)

[بررسی جواب سوم 733](#_Toc44584799)

[جلسه 100 (20/01/99) 733](#_Toc44584800)

[شرائط سجدگاه مصلی 733](#_Toc44584801)

[حکم شک در جواز سجود بر چیزی 734](#_Toc44584802)

[انواع شک (مفهومیه و مصداقیه) 734](#_Toc44584803)

[احتیاط در شبهه مفهومیه محل بحث 734](#_Toc44584804)

[مناقشه مرحوم داماد (جریان برائت) 734](#_Toc44584805)

[تکمیل مناقشه مرحوم داماد 735](#_Toc44584806)

[جواب از مناقشه مرحوم داماد و اختیار قول به احتیاط 736](#_Toc44584807)

[جلسه 101 (23/01/99) 739](#_Toc44584808)

[شرائط سجدگاه مصلی 739](#_Toc44584809)

[حکم سجده بر شیء منفصل از زمین 739](#_Toc44584810)

[حکم شبهه مفهومیه «أرض أو نبات الارض» 739](#_Toc44584811)

[بررسی جریان استصحاب موضوعی 740](#_Toc44584812)

[بررسی جریان استصحاب حکمی 742](#_Toc44584813)

[حکم شبهه مصداقیه «الأرض أو نبات الارض» 743](#_Toc44584814)

[حکم سجده بر معدن 743](#_Toc44584815)

[حکم سجده بر قیر 744](#_Toc44584816)

[جلسه 102 (24/01/99) 745](#_Toc44584817)

[شرائط سجدگاه مصلی 745](#_Toc44584818)

[حکم سجده بر قیر 745](#_Toc44584819)

[حل تعارض بین دو طائفه روایات 746](#_Toc44584820)

[حمل طائفه مجوّزه بر ضرورت یا تقیّه 746](#_Toc44584821)

[حمل طائفه مانعه بر کراهت 746](#_Toc44584822)

[مناقشه 746](#_Toc44584823)

[حکم بعد از تعارض 747](#_Toc44584824)

[جواب از مناقشه در حمل طائفه مانعه بر کراهت 748](#_Toc44584825)

[حکم سجده برخاکستر و ذغال 748](#_Toc44584826)

[مسأله 1 749](#_Toc44584827)

[مسأله 2 749](#_Toc44584828)

[جلسه 103 (25/01/99) 750](#_Toc44584829)

[شرائط سجدگاه مصلی 750](#_Toc44584830)

[مسأله 3 750](#_Toc44584831)

[مسأله 4 750](#_Toc44584832)

[مسأله 5 751](#_Toc44584833)

[مسأله 6 752](#_Toc44584834)

[مسأله 7 753](#_Toc44584835)

[مسأله 8 754](#_Toc44584836)

[مسأله 9 755](#_Toc44584837)

[مسأله 10 755](#_Toc44584838)

[جلسه 104 (26/01/99) 755](#_Toc44584839)

[شرائط سجدگاه مصلی 755](#_Toc44584840)

[مسأله 11 (حکم سجده بر خوردنی در بعض أوقات یا بعض بلدان) 756](#_Toc44584841)

[مسأله 12 (سجده بر گُل غیر خوردنی) 757](#_Toc44584842)

[مسأله 13 (سجده بر میوه کال) 757](#_Toc44584843)

[مسأله 14 (سجده بر ثمره غیر مأکول) 758](#_Toc44584844)

[مسأله 15 (سجده بر تنباکو و سیگار) 759](#_Toc44584845)

[مسأله 16 (سجده بر گیاهان روییده روی آب) 759](#_Toc44584846)

[مسأله 17 (سجده بر قبقاب و کفش چوبی) 760](#_Toc44584847)

[جلسه 105 (27/01/99) 760](#_Toc44584848)

[شرائط سجدگاه مصلی 760](#_Toc44584849)

[مسأله 18 (حکم سجده بر کنف) 761](#_Toc44584850)

[مسأله 19 (حکم سجده بر چوب و برگ پنبه) 761](#_Toc44584851)

[مسأله 20 (حکم سجده بر دسته شمشیر) 761](#_Toc44584852)

[مسأله 21 (حکم سجده بر پوست میوه ها) 761](#_Toc44584853)

[مسأله 22 (حکم سجده بر کاغذ) 762](#_Toc44584854)

[مسأله 23 (حکم فرض اضطرار) 763](#_Toc44584855)

[نظر صاحب عروه 763](#_Toc44584856)

[نظر مرحوم خویی 764](#_Toc44584857)

[نظر مرحوم خویی 764](#_Toc44584858)

[روایات در مقام 764](#_Toc44584859)

[جلسه 106 (30/01/99) 766](#_Toc44584860)

[شرائط سجدگاه مصلی 766](#_Toc44584861)

[نکته باقیمانده از مسأله 17 766](#_Toc44584862)

[نکته باقیمانده از مسأله 22 767](#_Toc44584863)

[ادامه مسأله 23 (حکم فرض اضطرار) 769](#_Toc44584864)

[روایات در مقام و بررسی آن 769](#_Toc44584865)

[جلسه 107 (31/01/99) 772](#_Toc44584866)

[ادامه مسأله 23 (حکم فرض اضطرار) 772](#_Toc44584867)

[أقوال در مسأله 772](#_Toc44584868)

[ادامه بحث از روایات 773](#_Toc44584869)

[مسأله 24 778](#_Toc44584870)

[جلسه 108 (01/02/99) 779](#_Toc44584871)

[مسأله 24 779](#_Toc44584872)

[حکم سجده بر زمین سست 779](#_Toc44584873)

[روایت در مسأله 779](#_Toc44584874)

[حکم چسبیدن مهر به پیشانی 780](#_Toc44584875)

[حکم فرض عجز از شرط سجود 781](#_Toc44584876)

[مسأله 25 (حکم سجده بر زمین گل آلود) 781](#_Toc44584877)

[حکم نماز با سجده حرجی 783](#_Toc44584878)

[مسأله 26 784](#_Toc44584879)

[مسأله 27 (مفقود شدن مهر در أثنای نماز) 784](#_Toc44584880)

[جلسه 109 (02/02/99) 785](#_Toc44584881)

[ادامه مسأله 27 (مفقود شدن مهر در أثنای نماز) 785](#_Toc44584882)

[مسأله 28 (سجده سهوی بر ما لایصح السجود علیه) 786](#_Toc44584883)

[بررسی حکم مسأله بر اساس مبانی 787](#_Toc44584884)

[حکم جرّ پیشانی به ما یصح السجود علیه 790](#_Toc44584885)

[جلسه 110 (10/03/99) 791](#_Toc44584886)

[احکام مسجد 791](#_Toc44584887)

[مسأله 11 791](#_Toc44584888)

[بررسی لزوم قصد قربت در وقف 791](#_Toc44584889)

[بررسی اعتبار قبض در صحت وقف 794](#_Toc44584890)

[بررسی صحت وقف معاطاتی 796](#_Toc44584891)

[جلسه 111 (11/03/99) 797](#_Toc44584892)

[احکام مسجد 797](#_Toc44584893)

[مسأله 11 797](#_Toc44584894)

[بررسی اعتبار قصد قربت، قبض و صیغه در وقف 797](#_Toc44584895)

[وجه عدم اعتبار 798](#_Toc44584896)

[وجه اعتبار 798](#_Toc44584897)

[نظر استاد 798](#_Toc44584898)

[تفصیل در اعتبار صیغه در وقف (بین وقف مکان و منزل) 799](#_Toc44584899)

[مناقشه در تفصیل 799](#_Toc44584900)

[مسأله 12 800](#_Toc44584901)

[امکان تفکیک بین وقف زمین و بناء 800](#_Toc44584902)

[اختصاص مسجد به طائفه خاص 800](#_Toc44584903)

[مناقشه 801](#_Toc44584904)

[مسأله 13 802](#_Toc44584905)

[حکم تخریب مسجد برای تعمیر یا انتفاع 802](#_Toc44584906)

[حکم تخریب مسجد برای توسعه کمی یا کیفی 802](#_Toc44584907)

[دلیل جواز تخریب 802](#_Toc44584908)

[مناقشه در دلیل جواز تخریب 803](#_Toc44584909)

[جلسه 112 (12/03/99) 804](#_Toc44584910)

[احکام مسجد 804](#_Toc44584911)

[دلیل مرحوم خویی بر جواز تخریب مسجد برای توسعه 804](#_Toc44584912)

[مناقشه 804](#_Toc44584913)

[دلیل استاد بر جواز تخریب برای توسعه 805](#_Toc44584914)

[فصل 15 في بعض أحكام المسجد 805](#_Toc44584915)

[حرمت تزیین مسجد با طلا 805](#_Toc44584916)

[دلیل أول (اسراف بودن) 806](#_Toc44584917)

[مناقشه 806](#_Toc44584918)

[دلیل دوم (بدعت) 806](#_Toc44584919)

[مناقشه مرحوم خویی 806](#_Toc44584920)

[جواب از مناقشه 806](#_Toc44584921)

[مناقشه استاد 807](#_Toc44584922)

[حکم نقاشی مسجد 807](#_Toc44584923)

[1-حکم تصویر غیر موجودات زنده 807](#_Toc44584924)

[2-حکم تصویر موجودات زنده 808](#_Toc44584925)

[حکم بیع مسجد و لوازم آن 808](#_Toc44584926)

[حرمت تنجیس مسجد 809](#_Toc44584927)

[جلسه 113 (13/03/99) 810](#_Toc44584928)

[احکام مسجد 810](#_Toc44584929)

[حکم تزیین مسجد با طلا 810](#_Toc44584930)

[حکم بیع مسجد و لوازم آن 811](#_Toc44584931)

[حرمت تنجیس مسجد 812](#_Toc44584932)

[بررسی أدله لفظی 813](#_Toc44584933)

[دلیل أول (صحیحه علی بن جعفر) 813](#_Toc44584934)

[مناقشه 814](#_Toc44584935)

[دلیل دوم (صحیحه حلبی) 814](#_Toc44584936)

[مناقشه 815](#_Toc44584937)

[دلیل سوم (نبوی منقول) 815](#_Toc44584938)

[مناقشه 815](#_Toc44584939)

[دلیل چهارم (صحیحه أبی حمزه ثمالی) 815](#_Toc44584940)

[مناقشه 816](#_Toc44584941)

[نتیجه بحث 817](#_Toc44584942)

[جلسه 114 (17/03/99) 817](#_Toc44584943)

[احکام مسجد 817](#_Toc44584944)

[حرمت تنجیس مسجد 817](#_Toc44584945)

[ادامه بررسی أدله لفظی 817](#_Toc44584946)

[تکمیل بحث از دلیل أول (صحیحه علی بن جعفر) 817](#_Toc44584947)

[مناقشه در دلیل أول 818](#_Toc44584948)

[جواب از مناقشه 818](#_Toc44584949)

[اشکال در جواب از مناقشه 818](#_Toc44584950)

[وجوب فوری تطهیر مسجد 819](#_Toc44584951)

[فوریت عرفیه یا عقلیه 819](#_Toc44584952)

[مناقشه در دلالت أمر تطهیر بر فوریت 820](#_Toc44584953)

[جواب از مناقشه (تفصیل در دلالت أمر بر فوریت) 820](#_Toc44584954)

[صحت نماز با ترک تطهیر 820](#_Toc44584955)

[تقریب مرحوم خویی 821](#_Toc44584956)

[جلسه 115 (18/03/99) 823](#_Toc44584957)

[احکام مسجد 823](#_Toc44584958)

[حکم نجس شدن مسجد در أثنای نماز 823](#_Toc44584959)

[نظر صاحب عروه 824](#_Toc44584960)

[دلیل نظر صاحب عروه 824](#_Toc44584961)

[نظر مرحوم امام و دلیل ایشان 825](#_Toc44584962)

[نظر مرحوم خویی و دلیل ایشان 825](#_Toc44584963)

[همراه بردن نجاست به مسجد 827](#_Toc44584964)

[بررسی لزوم اعلام نجاست مسجد در فرض عجز 828](#_Toc44584965)

[نظر صاحب عروه 828](#_Toc44584966)

[نظر مرحوم حکیم 828](#_Toc44584967)

[نظر مرحوم خویی 828](#_Toc44584968)

[مناقشه در نظر مرحوم حکیم و مرحوم خویی 829](#_Toc44584969)

[جلسه 116 (19/03/99) 830](#_Toc44584970)

[احکام مسجد 830](#_Toc44584971)

[احکام تنجیس مسجد 830](#_Toc44584972)

[بررسی لزوم اعلام نجاست مسجد در فرض عجز 830](#_Toc44584973)

[بررسی وجوب فوری تطهیر برای جنب 832](#_Toc44584974)

[حکم دفن میت در مسجد 833](#_Toc44584975)

[تذکّر از بحث سابق 834](#_Toc44584976)

[جلسه 117 (20/03/99) 835](#_Toc44584977)

[اذان و اقامه 835](#_Toc44584978)

[أقوال در حکم اذان و اقامه 836](#_Toc44584979)

[قول أول (استحباب اذان و اقامه مطلقاً) 836](#_Toc44584980)

[قول دوم (وجوب اذان و اقامه در نماز جماعت) 836](#_Toc44584981)

[قول سوم 836](#_Toc44584982)

[قول چهارم (وجوب اذان در نماز صبح و مغرب و وجوب اقامه مطلقاً) 836](#_Toc44584983)

[بررسی حکم اذان 837](#_Toc44584984)

[دلیل بر عدم وجوب 837](#_Toc44584985)

[أدله وجوب اذان در مورد نماز جماعت 837](#_Toc44584986)

[دلیل أول (روایت أبی بصیر) 838](#_Toc44584987)

[مناقشه 838](#_Toc44584988)

[دلیل دوم (موثقه عمار) 838](#_Toc44584989)

[مناقشه 839](#_Toc44584990)

[دلیل سوم (صحیح عبدالله بن سنان) 839](#_Toc44584991)

[مناقشه 839](#_Toc44584992)

[دلیل چهارم (معتبره عبیدالله بن حلبی) 839](#_Toc44584993)

[مناقشه 840](#_Toc44584994)

[مناقشه در دلالت تمام روایات (وجود معارض) 840](#_Toc44584995)

[بررسی حکم اذان در نماز صبح و مغرب 840](#_Toc44584996)

[دلیل بر وجوب 840](#_Toc44584997)

[مناقشه 842](#_Toc44584998)

[جلسه 118 (21/03/99) 843](#_Toc44584999)

[اذان و اقامه 843](#_Toc44585000)

[أدله وجوب اذان مطلقاً 843](#_Toc44585001)

[دلیل أول 844](#_Toc44585002)

[دلیل دوم 844](#_Toc44585003)

[دلیل سوم 844](#_Toc44585004)

[بررسی حکم اقامه 846](#_Toc44585005)

[أقوال 846](#_Toc44585006)

[عدم وجوب اقامه بر زنان 847](#_Toc44585007)

[أدله وجوب اقامه 847](#_Toc44585008)

[روایت أول (موثقه عمار) 847](#_Toc44585009)

[روایت دوم (صحیحه ابن سنان) 848](#_Toc44585010)

[روایت سوم 848](#_Toc44585011)

[جلسه 119 (24/03/99) 849](#_Toc44585012)

[اذان و اقامه 849](#_Toc44585013)

[حکم اقامه 850](#_Toc44585014)

[أدله وجوب اقامه 850](#_Toc44585015)

[روایت چهارم (صحیحه حلبی) 850](#_Toc44585016)

[مناقشه 850](#_Toc44585017)

[روایت پنجم (موثقه سماعه) 851](#_Toc44585018)

[روایت ششم 852](#_Toc44585019)

[بررسی دلالت روایت 852](#_Toc44585020)

[روایت هفتم 853](#_Toc44585021)

[روایت هشتم 853](#_Toc44585022)

[مناقشه 853](#_Toc44585023)

[روایت نهم 854](#_Toc44585024)

[مناقشه 854](#_Toc44585025)

[نتیجه بحث از أدله وجوب اقامه 854](#_Toc44585026)

[قرائن عدم وجوب اقامه 854](#_Toc44585027)

[قرینه أول 855](#_Toc44585028)

[مناقشه 855](#_Toc44585029)

[قرینه دوم 855](#_Toc44585030)

[مناقشه 856](#_Toc44585031)

[جواب از مناقشه 856](#_Toc44585032)

[اشکال در جواب 856](#_Toc44585033)

[قرینه سوم 856](#_Toc44585034)

[مناقشه 857](#_Toc44585035)

[قرینه چهارم 857](#_Toc44585036)

[مناقشه 857](#_Toc44585037)

[جلسه 120 (25/03/99) 858](#_Toc44585038)

[اذان و اقامه 858](#_Toc44585039)

[حکم اقامه 858](#_Toc44585040)

[قرائن عدم وجوب اقامه 858](#_Toc44585041)

[قرینه پنجم (اجماع مرکب) 858](#_Toc44585042)

[مناقشه 859](#_Toc44585043)

[قرینه ششم (لو کان لبان) 860](#_Toc44585044)

[مناقشه 860](#_Toc44585045)

[جواب از مناقشه 861](#_Toc44585046)

[قرینه هفتم (احتمال ارتکاز متشرعه) 861](#_Toc44585047)

[نتیجه بحث در مورد حکم اقامه 862](#_Toc44585048)

[حکم اقامه در فرض استعجال و سفر و ضیق وقت 862](#_Toc44585049)

[اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه 862](#_Toc44585050)

[موارد استحباب اذان 863](#_Toc44585051)

[اقسام اذان 863](#_Toc44585052)

[عدم مشروعیت اذان اعلام 863](#_Toc44585053)

[مناقشه 864](#_Toc44585054)

[بررسی لزوم قصد قربت در أقسام اذان 864](#_Toc44585055)

[جلسه 121 (26/03/99) 865](#_Toc44585056)

[اذان و اقامه 865](#_Toc44585057)

[حکم اقامه در ضیق وقت 865](#_Toc44585058)

[اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه 866](#_Toc44585059)

[استحباب سه مرتبه الصلاة برای بقیه نماز های واجب 867](#_Toc44585060)

[استحباب گفتن اذان و اقامه در گوش نوزاد 869](#_Toc44585061)

[استحباب اذان در مواقع وحشت از جن 870](#_Toc44585062)

[استحباب اذان در گوش انسان بداخلاق 871](#_Toc44585063)

[قصد قربت در اذان اعلام 872](#_Toc44585064)

[جلسه 122 (27/03/99) 874](#_Toc44585065)

[اذان و اقامه 874](#_Toc44585066)

[تعداد فصول اذان 874](#_Toc44585067)

[أقوال 874](#_Toc44585068)

[أدله مشهور (اذان 18 فصل و اقامه 17 فصل) 875](#_Toc44585069)

[أدله مخالف مشهور 877](#_Toc44585070)

[نظر مرحوم خویی راجع به حل معارضه 879](#_Toc44585071)

[نظر آقای سیستانی راجع به حل معارضه 879](#_Toc44585072)

[مناقشه در نظر آقای سیستانی 880](#_Toc44585073)

[نتیجه 881](#_Toc44585074)

[جلسه 123 (31/03/99) 881](#_Toc44585075)

[اذان و اقامه 881](#_Toc44585076)

[فصول اقامه 881](#_Toc44585077)

[کیفیت اقامه 882](#_Toc44585078)

[اختلاف روایات 882](#_Toc44585079)

[مقتضای صناعت (حمل بر مراتب استحباب) 884](#_Toc44585080)

[روایت شاهد جمع 884](#_Toc44585081)

[مناقشه در شاهد جمع 884](#_Toc44585082)

[استحباب صلوات بعد از نام پیامبر صلی الله علیه و آله 885](#_Toc44585083)

[شهادت ثالثه در اذان و اقامه 885](#_Toc44585084)

[مباحث پیرامون شهادت ثالثه 886](#_Toc44585085)

[جلسه 124 (01/04/99) 887](#_Toc44585086)

[اذان و اقامه 887](#_Toc44585087)

[شهادت ثالثه در اذان 887](#_Toc44585088)

[أقوال 887](#_Toc44585089)

[قول أول (استحباب نفسی) 887](#_Toc44585090)

[قول دوم (جزئیت رجائیه) 887](#_Toc44585091)

[مناقشه در قول دوم 889](#_Toc44585092)

[جواب از مناقشه 890](#_Toc44585093)

[قول سوم (جزئیت مستحبه) 890](#_Toc44585094)

[بررسی قول سوم 891](#_Toc44585095)

[جلسه 125 (02/04/99) 894](#_Toc44585096)

[اذان و اقامه 894](#_Toc44585097)

[شهادت ثالثه 894](#_Toc44585098)

[أقوال 894](#_Toc44585099)

[قول سوم (جزئیت مستحبه) 894](#_Toc44585100)

[بررسی استشهاد به کلام فقهاء 895](#_Toc44585101)

[بررسی استدلال به روایات 896](#_Toc44585102)

[بررسی اولویت اذان نسبت به تشهد در گفتن شهادت ثالثه 898](#_Toc44585103)

[قول چهارم (بدعت) 899](#_Toc44585104)

[بررسی قول چهارم 899](#_Toc44585105)

[شبهه ذکر شهادت ثالثه در اقامه 900](#_Toc44585106)

[نتیجه بحث 900](#_Toc44585107)

[جلسه 126 (03/04/99) 901](#_Toc44585108)

[اذان و اقامه 901](#_Toc44585109)

[شهادت ثالثه در اذان 901](#_Toc44585110)

[جواز شهادت ثالثه در نماز 901](#_Toc44585111)

[دلیل أول 901](#_Toc44585112)

[مناقشه 901](#_Toc44585113)

[دلیل دوم 902](#_Toc44585114)

[مناقشه 902](#_Toc44585115)

[دلیل سوم 902](#_Toc44585116)

[مناقشه 903](#_Toc44585117)

[تکرار حیعلات 903](#_Toc44585118)

[تقلیل در اذان و اقامه برای مرأة 904](#_Toc44585119)

[تقلیل در اذان و اقامه برای مسافر و مستعجل 905](#_Toc44585120)

[اکتفاء به اذان یا اقامه در سفر 907](#_Toc44585121)

[ترجیع در اذان 907](#_Toc44585122)

[تکرار فصول اذان 908](#_Toc44585123)

# جلسه 1 (24/06/98)

**خلاصه مباحث گذشته:**

بحث در رابطه با مسأله 43 صاحب عروه بود و مراتب ستر عورت و حکم نماز عریانی بیان شد.

# شرائط لباس مصلی

# مسأله 44 (وجود ساتر برای یکی از دبر و قبل)

إذا وجد ساترا لإحدى عورتيه‌ ففي وجوب تقديم القبل أو الدبر أو التخيير‌ بينهما 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 (صحیحه زراره)

ظاهراً وجه کلام صاحب عروه تعبیر در صحیحه زراره است؛

[مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ خَرَجَ مِنْ سَفِينَةٍ عُرْيَاناً- أَوْ سُلِبَ ثِيَابُهُ وَ لَمْ يَجِدْ شَيْئاً يُصَلِّي فِيهِ- فَقَالَ يُصَلِّي إِيمَاءً- وَ إِنْ كَانَتِ امْرَأَةً جَعَلَتْ يَدَهَا عَلَى فَرْجِهَا- وَ إِنْ كَانَ رَجُلًا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى سَوْأَتِهِ ثُمَّ يَجْلِسَانِ فَيُومِئَانِ إِيمَاءً وَ لَا يَسْجُدَانِ- وَ لَا يَرْكَعَانِ فَيَبْدُوَ مَا خَلْفَهُمَا تَكُونُ صَلَاتُهُمَا إِيمَاءً بِرُءُوسِهِمَا- قَالَ وَ إِنْ كَانَا فِي مَاءٍ أَوْ بَحْرٍ لُجِّيٍّ لَمْ يَسْجُدَا عَلَيْهِ- وَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمَا التَّوَجُّهُ فِيهِ يُومِيَانِ فِي ذَلِكَ إِيمَاءً- رَفْعُهُمَا تَوَجُّهٌ وَ وَضْعُهُمَا.[[1]](#footnote-1)] در این روایت به خاطر محذور «آشکار شدن خلف» دستور به ایمای به رکوع 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 عورتهما» 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 ارکعوا و اسجدوا که در قرآن ذکر شده است رکوع و سجود اختیاری است و ایمای به رکوع و سجود، عرفاً رکوع و سجود نیست و لذا اگر کسی رکوع و سجود اختیاری را ترک کند به فریضه اخلال وارد کرده است و رکوع و سجود ایمائی هم در هنگام اضطرار نازل منزله رکوع و سجود اختیاری می باشد) و ستر قبل سنّت 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 «فیبدوا 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 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 بپوشاند 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 صناعت تخییر است زیرا دو واجب است که از جمع بین آن دو عاجز هستیم و لذا مخیر خواهیم بود.

# مسأله 45 (کیفیت نماز جماعت عراة)

يجوز للعراة الصلاة متفرقين‌ و يجوز بل يستحب لهم الجماعة و إن استلزمت للصلاة جلوسا و أمكنهم الصلاة مع الانفراد قياما فيجلسون و يجلس الإمام وسط الصف و يتقدمهم بركبتيه و يومئون 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 عراة هم جایز باشد بلکه در روایت أبی البختری تعبیر «تباعدوا فی المجالس» ذکر شده است [عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيُّ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنِ السِّنْدِيِّ 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 يَبْتَغِي ثِيَاباً- فَإِنْ لَمْ يَجِدْ صَلَّى عُرْيَاناً جَالِساً يُومِئُ إِيمَاءً- يَجْعَلُ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ- فَإِنْ كَانُوا جَمَاعَةً تَبَاعَدُوا فِي الْمَجَالِسِ- ثُمَّ صَلَّوْا كَذَلِكَ فُرَادَى[[2]](#footnote-2)] 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 أول صحیحه ابن سنان است؛ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْمٍ صَلَّوْا جَمَاعَةً وَ هُمْ عُرَاةٌ قَالَ يَتَقَدَّمُهُمُ الْإِمَامُ بِرُكْبَتَيْهِ وَ يُصَلِّي بِهِمْ جُلُوساً وَ هُوَ جَالِسٌ.[[3]](#footnote-3)

روایت دوم معتبره اسحاق بن عمار است؛ سَعْدٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَبَلَةَ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَوْمٌ قُطِعَ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقُ فَأُخِذَتْ ثِيَابُهُمْ فَبَقُوا عُرَاةً وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يَصْنَعُونَ فَقَالَ يَتَقَدَّمُهُمْ إِمَامُهُمْ فَيَجْلِسُ وَ يَجْلِسُونَ خَلْفَهُ فَيُومِئُ إِيمَاءً بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ وَ هُمْ يَرْكَعُونَ وَ يَسْجُدُونَ خَلْفَهُ عَلَى وُجُوهِهِمْ.[[4]](#footnote-4)

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 أبی 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 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 «اذا کان حیث لایراه أحد فلیصل قائما» 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 حتّی در این حال به صورت نشسته نماز بخوانند که در این صورت می گوییم روایت ابن مسکان هم اطلاق دارد و شامل نماز جماعت هم می شود و بعد از تعارض و تساقط، به اطلاقات ایستاده خواندن نماز «الصحیح یصلی قائما»، رجوع می شود.

و در روایت ابن مسکان [عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي رَجُلٍ عُرْيَانٍ لَيْسَ مَعَهُ ثَوْبٌ قَالَ إِذَا كَانَ حَيْثُ لَا يَرَاهُ أَحَدٌ فَلْيُصَلِّ قَائِماً‌[[5]](#footnote-5)] 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 أولاً روایت ابن سنان و اسحاق بن عمار نماز به صورت نشسته را در فرضی مطرح می کند که شخص أمن از ناظر محترم ندارد که متعارف هم به همین شکل است. ثانیاً بر فرض اطلاق آن شامل فرض أمن 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 مأموم تفاوت گذاشته است؛ امام باید برای رکوع و سجود ایماء کند و فرض هم عدم أمن از ناظر محترم است ولی مأمومین رکوع و سجود اختیاری را در حالت نشسته انجام می دهند که البته باید بر فرضی حمل کنیم که مأمومین أمن از ناظر محترم دارند و نیز در یک صف قرار گرفته باشند وگرنه اگر مأمومین در دو صف قرار بگیرند مأمومین صف دوم عورت مأمومین صف أول را می بینند و ظاهر روایت هم این است که وجه فرق بین کیفیت نماز امام و کیفیت نماز مأموم این است که عورت امام دیده نشود.

لکن شهید اول در ذکری نسبت به این مطلب استبعاد کرده و فرموده‌اند: 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 أول ره می گوییم؛ به خاطر نص معتبره اسحاق بن عمار این تفاوت مقبول واقع شده است.

ما احتمال می دهیم که شهید أول ره، اسحاق بن عمار را فطحی می دانسته اند (و ایشان در أحوال اسحاق بن عمار ایشان را فطحی معرفی می کنند) و شهید أول 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 فیبدوا 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 «فیبدوا ما خلفهما» بر فرض وجود ناظر محترم حمل شود دیگر به محل بحث که مختص فرض عدم وجود ناظر محترم است ربطی نخواهد داشت.

# مسأله 46 (حکم احتمال وجدان ساتر در آخر وقت)

الأحوط بل الأقوى تأخير الصلاة عن أول الوقت إذا لم يكن عنده ساتر و احتمل وجوده في آخر الوقت‌

**صاحب عروه می فرماید:** اگر ساتری نزد شخص وجود نداشته باشد و احتمال بدهد در آخر وقت یافت شود أحوط بلکه أقوی این است که نماز را از ابتدای وقت تأخیر بیندازد.

**این مسأله 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 خویی 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 معذّر 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 لاتعاد 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 لاتعاد، اعاده لازم نیست؛ زیرا نماز در لباس نجس داخل در مستثنیات حدیث لاتعاد و از ارکان خمسه نیست به این خاطر که ظاهر طهور، طهور از حدث است.

**ولی مرحوم خویی در این مسأله حدیث لاتعاد 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 لاتعاد 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 عریانا بدل اضطراری است و بدل اضطراری نسبت به این که کسی از صرف الوجود واجب اختیاری عاجز باشد، انصراف دارد وگرنه 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 «المریض یصلی جالساً» گفته نمی شود که اگر شخصی ابتدای وقت مریض باشد ولی در أثنای وقت سالم می شود می تواند نماز نشسته بخواند؛ به این خاطر که معنای آن این است که «من لم یقدر لمرضه علی صلاته قائما فی تمام الوقت یصلی جالساً». لذا وجه این که اگر شخص بداند عذر او در أثنای 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 ساتر پیدا می کند.

### مناقشات در استصحاب استقبالی

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

#### 1-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 متیقّن 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 الیقین بالشک أبداً» این است که جنس یقین نباید با جنس شک نقض شود. بله مورد صحیحه زراره 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 ردّ کرده اند که ما همین اشکال را بیان می کنیم که دلیل استصحاب نسبت به استصحاب استقبالی اطلاق دارد.

#### 2-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 أثنای روز حائض خواهد شد یا نه؛ استصحاب استقبالی جاری می کند که تا شب، حیض نخواهد شد و أثر 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 أثنای وقت برای شما ساتر پیدا می شود نسبت به «صلاة مع الساتر بین الطلوعین» تمکن و قدرت دارید؟ قطعاً می گویید 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 نانوایی ها بسته باشد ولی صبح، نانوایی ها شروع به کار کنند آیا عبد نسبت به «تهیه نان برای صبحانه فردا» قدرت دارد یا ندارد؟ در این مثال، زمان حال که نانوایی 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 خویی زمان را (بین الطلوعین) از قید واجب حذف کرده است و قید عجز قرار داده است یعنی «من عجز عن الصلاة الاختیاریه عجزاً مستمراً إلی الطلوع یصلی عریاناً» که با این کار، حرف مرحوم خویی 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 الطوعین» 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 رجاءً نماز عریانی بخواند ولی باید تا آخر وقت مواظب باشد و فحص کند.

# جلسه 2 (25/06/98)

# شرائط لباس مصلی

# مسأله 47

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 را مطرح کرده اند؛**

## فرع أول (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 «لاتغصب، لاتلبس 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.

شبیه 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 جدیده 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 قطعیه و وجوب موافقت قطعیه؛ و شخص نسبت به وجوب موافقت قطعیه، تمکن ندارد زیرا اگر شخص بخواهد علم اجمالی به حرمت لبس یکی از دو لباس را موافقت قطعیه کند منجرّ به مخالفت قطعیه علم اجمالی به وجوب لبس یکی از دو لباس، خواهد شد به این خاطر که موافقت قطعیه دلیل حرمت غصب به این است که از هر دو لباس اجتناب شده و نماز به صورت عریان خوانده شود.

پس موافقت قطعیه هر دو علم اجمالی با هم ممکن نیست و لذا این دو علم اجمالی به لحاظ اقتضای موافقت قطعیه با هم تعارض می کنند و از تأثیر می افتند ولی اقتضای علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه 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 قطعیه نشود.

به نظر ایشان اگر موافقت قطعیه ممکن نشد عقل به موافقت ظنیه و بعد به موافقت احتمالیه تنزّل 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 أمر 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 أقوی باشد یا محتمل أقوی باشد؛ یعنی اگر این فعل، واجب باشد وجوبش قوی است ولی اگر حرام باشد حرمتش شدید نیست. ولی اگر اصول شرعیه با هم تعارض کنند و تنها عقل، حکم به تخییر کند دیگر نمی توان أقوائیت احتمال یا محتمل را نادیده گرفت بلکه امتثال درجه بندی دارد؛ درجه أول، امتثال یقینی و بعد امتثال ظنی و بعد امتثال احتمالی و بعد امتثال وهمی؛ و عقل تجویز نمی کند وقتی موافقت قطعیه ممکن نیست موافقت وهمیه کافی باشد.

در اشتباه واجب به حرام اصول شرعیه 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 قطعیه خواهد بود و لذا در این فرض، تنها حکم عقل وجود دارد و عقل تجویز نمی کند که اگر موافقت قطعیه 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 قطعیه با سبب تنجیز مخالفت قطعیه

**آقای سیستانی مطلب دیگری نیز بیان نموده‌اند 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 قطعیه تأثیر ندارند، ولی مخالفت قطعیه هر دو حرام است؛ این مطلب مبتنی بر نظر ما می باشد که سبب تنجیز موافقت قطعیه را غیر از سبب تنجیز مخالفت قطعیه می دانیم بر خلاف محقق عراقی که علم اجمالی را هم سبب برای حرمت مخالفت قطعیه و هم برای وجوب موافقت قطعیه می داند به این خاطر که علم اجمالی منجّز واقع تکلیف است؛ و لذا اگر مبنای محقق عراقی را داشتیم ممکن بود بگوییم اشکال ندارد که یک علم اجمالی موافقت قطعیه شود و علم اجمالی دیگر مخالفت قطعیه شود. ولی به نظر ما سبب وجوب موافقت قطعیه، علم اجمالی نیست بلکه احتمال تکلیف در اطراف علم اجمالی سبب وجوب موافقت قطعیه 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، منجّز وجوب موافقت قطعیه است ولی منجّز حرمت مخالفت قطعیه خود علم اجمالی است و علم اجمالی به جامع تعلّق 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. أما این که نباید این لباس را بپوشم که مخالفت احتمالیه است به خاطر علم اجمالی نیست بلکه حکم عقلاء است که احتمال مقرون به علم اجمالی را منجّز می دانند یعنی احتمال مقرون به علم اجمالی منجّزیت عقلائیه دارد ولی اینکه علم اجمالی به جامع تکلیف نباید مخالفت قطعیه شود منجّزیت عقلیه دارد؛ چون عقل، علم اجمالی را بیان بر جامع می داند. ایشان می فرماید علم اجمالی تنها می تواند معلوم را منجّز کند و بیش از آن را نمی تواند منجّز 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 مبیّن و واضح می شود و آنچه با این علم اجمالی مبیّن شده است این است که أحدهما مغصوب؛ و لکن عقلاء، احتمال تکلیف در اطراف علم اجمالی را منجّز می دانند و منجّزیت عقلائیه می شود.

این مطلب، مبنای آقای سیستانی است و لذا ایشان فرموده است وقتی سبب ها تفاوت کرد و سبب منجزیت حرمت مخالفت قطعیه با سبب منجزیت وجوب موافقت قطعیه متفاوت شد، این دو علم اجمالی نسبت به تنجیز موافقت قطعیه با هم تزاحم دارند ولی حرمت موافقت قطعیه تنجّز 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 قطعیه 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 مغصوب یا حریر بوده است حدیث لاتعاد در حق او جاری شده و دیگر نماز، اعاده و قضا ندارد زیرا این شخص مقصّر نبوده است.

این مطالب محصّل فرمایش آقای سیستانی است.

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

مرحوم استاد این مبنا را قبول نداشتند که امتثال درجه بندی دارد و می فرمودند وقتی موافقت قطعیه ممکن نشد همین که مخالفت قطعیه نکند، کفایت می کند و موافقت ظنیه و احتمالیه 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 نُه ظرف آب را بخورد و تنها یک ظرف آب را نخورد تا مخالفت قطعیه 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 قطعیه ممکن نبود و أصل شرعی هم وجود نداشت در این صورت، عقل موافقت ظنیه را لازم می داند.

#### 2-جواب استاد از مناقشه آقای سیستانی

**به نظر ما این فرمایش آقای سیستانی ناتمام است؛**

در دوران أمر بین محذرین در جایی که واجب به حرام اشتباه می شود (و مثال برای اشتباه واجب به حرام زیاد است؛ مرحوم خویی 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 این‌که قسم خورده آن را انجام دهد، تا انجام آن واجب باشد؛ فلذا أمر الف دایر بین وجوب و حرمت و از مصادیق دوران امر بین محذورین خواهد شد.) بحث اصولی وجود دارد که آیا متعیّن است هر دو تکلیف را موافقت احتمالیه کنم یا جایز است که یک تکلیف را موافقت قطعیه و در نتیجه، دیگری را مخالفت قطعیه کنم؛ این بحث اصولی بحثی مشکل است و مشهور قائل به لزوم موافقت احتمالیه شده اند و این مطلب مؤیّد‌های عقلائی 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 فتوضّأ»؛ 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 فیه شارع فرموده است «من لایقدر علی الساتر یصلی عاریا» 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 فیه 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 یقدر علی الساتر» است و اگر حکم عقل به وجوب احتیاط در ثوبین مشتبهین به غصب، 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 هذین الثوبین» را انکار نمی کند به این خاطر که احتمال مقرون به علم اجمالی است و این حکم منشأ می شود که موضوع «من تمکن من الساتر یصلی 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 هذین الثوبین» دست کشید و لذا اگر علم اجمالی به حرمت لبس أحدهما موضوع برای حکم به وجوب موافقت قطعیه شود و بر خطاب «ان قدرت فصل مع الساتر» ورود پیدا کند دیگر علم اجمالی به وجوب صلاة فی أحد هذین الثوبین بالوجدان از بین می رود.

و انصاف این است که عرف، علم اجمالی أول را رافع قدرت در صلاة مع الساتر می داند کما این که در علم اجمالی به غصبیت أحد المائین مشتبهین نیز عرف، شخص را قادر بر وضو نمی بیند؛ و «الممتنع شرعاً کالممتنع تکویناً» 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 غصب، مشروط به قدرت نیست «لاتغصب، لاتلبس الحریر» و تنها در طرف دیگر مشروط به قدرت است «من لایجد الساتر یصلی عریاناً». 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 قطعیه 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 3 (26/06/98)

# شرائط لباس مصلی

**مسأله 47**

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.

### 1-تفاوت بین حکم لباس غیر مأکول 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 38 [إذا انحصر ثوبه في الحرير‌

فإن كان مضطرا إلى لبسه لبرد أو غيره فلا بأس بالصلاة فيه و إلا لزم نزعه و إن لم يكن له ساتر 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 فيصلي فيه ثمَّ يصلي عاريا‌] در دوران أمر 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 أمر 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.

### 2-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 متعیّن باشد کما هو الظاهر، و اگر قبول کنیم که در فرض انحصار ثوب در نجس، نماز عریانی متعیّن باشد (ولو به نظر ما مبنای صاحب عروه صحیح است که نماز در نجس متعیّن 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 أجزای 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 مشتبهین، 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 أول 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 أول، 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 أول، که فی علم الله راه مسجد است را بپیماید و لکن چون این شخص احراز نکرده است راه أول 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 بروجردی 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.)

**تذکّر:** در مثالی که می داند یکی از دو آب نجس است مکلف می توانست با آب أول 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 يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ جَرَّةٍ وُجِدَ فِيهَا خُنْفَسَاءُ قَدْ مَاتَتْ قَالَ أَلْقِهَا وَ تَوَضَّأْ مِنْهُ وَ إِنْ كَانَ عَقْرَباً فَأَرِقِ الْمَاءَ وَ تَوَضَّأْ مِنْ مَاءٍ غَيْرِهِ وَ عَنْ رَجُلٍ مَعَهُ إِنَاءَانِ فِيهِمَا مَاءٌ وَقَعَ فِي أَحَدِهِمَا قَذَرٌ وَ لَا يَدْرِي أَيُّهُمَا هُوَ لَيْسَ يَقْدِرُ عَلَى مَاءٍ غَيْرِهِ قَالَ يُهَرِيقُهُمَا جَمِيعاً وَ يَتَيَمَّمُ[[6]](#footnote-6)]؛ این روایت دلیل نمی شود که در همه جا این گونه حکم کنیم؛ لذا خود فقها، فرموده اند مکلف در ثوبین مشتبهین باید در صورت تمکّن، احتیاط کند. و در ثوبین مشتبهین به نجس که صحیحه صفوان به این احتیاط تصریح می کند «یصلی فیهما جمیعاً» [سَعْدٌ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا بَوْلٌ وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ خَافَ فَوْتَهَا وَ لَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِمَا جَمِيعاً[[7]](#footnote-7)].

پس بحث، در فرض ضیق وقت است؛ که به نظر ما مکلف متمکن از نماز در ساتر 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 نفرموده 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 احتمالیه انجام می دهد.

و لذا به نظر ما، صاحب عروه می بایست در فرع أول نیز حکم به «یصلی فی أحدهما» می کرد و حکم صاحب عروه به نماز عریانی در فرع أول 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 احتمالیه در ضیق وقت

#### نظر مرحوم حکیم (وجوب قضا)

حال اگر شخص، موافقت احتمالیه 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 احتمالیه تنزّل کرد و شخص موافقت احتمالیه 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 أمر جدید نیست؛

**توضیح این که: بین بزرگان اختلاف است؛**

**برخی بزرگان همچون صاحب کفایه، مرحوم نائینی، مرحوم خویی و برخی از أعلام از معاصرین مانند آقای سیستانی فرموده اند؛** قضای نماز به أمر جدید است و موضوع آن «فوت» است و لذا در فرض موافقت احتمالیه در صدق فوت واجب شک ایجاد می شود و استصحاب عدم اتیان به واجب، عنوان فوت را اثبات نمی کند و فوت أمری 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 أمر 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 أمر به أداء وجود دارد و ملاکی در طبیعت نماز وجود دارد و با أمر 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 أصل 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 أصل طبیعت است و لذا معلوم می شود تعدد مطلوب وجود دارد و أصل طبیعت یک وجوب و طبیعت در وقت یک وجوب دیگر دارد.

**بعد مرحوم حکیم فرموده اند:** أصل نماز با ساتر مباح، أمر دارد و أمر به نماز با ساتر مباح در وقت، از بین رفت و لکن أمر به طبیعت نماز با ساتر 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 ساتر مباح قضا نماید.

این مطلب، محصل فرمایش مرحوم حکیم بود.

**تذکّر:** قاعده حیلوله که از صحیحه 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 ساتر مشتبه نماز می خواند شک داشت که نماز، صحیح است و لذا قاعده حیلوله شامل این فرض نمی شود. اتفاقاً اینجا مصداق «متی شککت فی وقت فریضه أنک لم تصلها فصلها» ممکن است بر آن منطبق شود.

#### نظر آقای سیستانی

**آقای سیستانی فرموده اند؛**

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

**ثانیاً:** قضا به أمر 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؛**

1-أما جریان حدیث لاتعاد، طبق مبنای خود ایشان است که می فرمایند حدیث لاتعاد، 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 لاتعاد از غیر جاهل و ناسی، انصراف دارد و شامل ملتفت ولو معذور باشد نمی شود و ظاهر حدیث لاتعاد 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 لاتعاد می گوید لازم نیست نماز را اعاده کنی.

**نتیجه فرمایش آقای سیستانی در حدیث لاتعاد این است که**: اگر زنی بخواهد نماز بخواند و تکبیر نماز را بگوید و فرزند بازیگوش او چادر را کشید و به طرف دیگر خانه برد و اگر این زن بخواهد 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 لاتعاد 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 أمثال آن هم وجود ندارد؛ آقای سیستانی می فرماید روی همین فرش نماز می خواند زیرا اخلال به غیر ارکان است و مشمول حدیث لاتعاد است.

و لکن ما این مطلب را قبول نداریم و می گوییم حدیث لاتعاد از ملتفت ولو معذور باشد انصراف دارد.

2-أما این که آقای سیستانی فرمودند «استصحاب عدم اتیان» فوت را اثبات نمی کند؛ صحیح است و شاید موضوع وجوب قضا، فوت الفریضه باشد؛ و البته کلام مرحوم حکیم را قبول داریم که از أمر به قضا، کشف می شود که ملاک علاوه بر خصوصیت وقت به طبیعت نیز تعلّق گرفته است و لکن کلام در این است که آیا وجوب هم به طبیعت تعلّق گرفته است؟ شاید شارع، تکلیف را متوجّه طبیعت نکرده باشد و تکلیف را متوجّه «صلاة فی الوقت» کرده باشد و فرموده باشد «اگر نماز در وقت فوت شود شما را مکلّف به قضا می کنم» که در این صورت با شک در فوت، در وجوب قضاء شک می شود و برائت از وجوب قضا، جاری می شود.

3-أما 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 أن یستمر عدم الاتیان إلی آخر الوقت» می باشد و بسیط بودن خلاف ظاهر است؛ لذا عدم الاتیان در أول وقت، بالوجدان ثابت است و استصحاب هم می گوید تا آخر وقت، اتیان نماز محقق نشد لذا موضوع ثابت می شود. لذا مهم این است که می گوییم شاید موضوع وجوب قضا، عنوان «فوت الفریضه» باشد.

### بررسی علم اجمالی در مسأله

أما 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 می شود و فرض هم این است که حدیث لاتعاد جاری نمی شود و برائت از وجوب قضا، برائت در أطراف علم اجمالی است که جاری نمی شود.

# جلسه 4 (30/06/98)

# شرائط لباس مصلی

# مسأله 47

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 نمودند؛

## نکته باقیمانده از فرع أول

فرع أول 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 قطعیه هر دو، ممکن نیست نوبت به موافقت احتمالیه 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 تمکن من الصلاة فی الساتر یصلی فی 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 یتمکن من الصلاة فی الساتر یصلی عریاناً» محقق می شود.

#### مناقشه أول (عدم صحت تقدیم خطاب مطلق بر خطاب مشروط)

مرحوم استاد در جلد 6 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 مقیّد 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 ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[[8]](#footnote-8) مقیّد 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 تزاحم 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 مقیّد لبی عام، که حکم عقل است، یا مقید لفظی عام، که ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[[9]](#footnote-9) 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) صحیحه علی بن جعفر:** [وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قُطِعَ عَلَيْهِ أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْيَاناً وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ إِنْ أَصَابَ حَشِيشاً يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَتَمَّ صَلَاتَهُ بِرُكُوعٍ وَ سُجُودٍ وَ إِنْ لَمْ يُصِبْ شَيْئاً يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْمَأَ وَ هُوَ قَائِمٌ‌[[10]](#footnote-10)]

[عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْعَمْرَكِيِّ الْبُوفَكِيِّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ قَوْمٍ صَلَّوْا جَمَاعَةً فِي سَفِينَةٍ أَيْنَ يَقُومُ الْإِمَامُ وَ إِنْ كَانَ مَعَهُمْ نِسَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُونَ أَ قِيَاماً يُصَلُّونَ أَمْ جُلُوساً قَالَ يُصَلُّونَ قِيَاماً فَإِنْ لَمْ يَقْدِرُوا عَلَى الْقِيَامِ صَلَّوْا جُلُوساً هُمْ وَ يَقُومُ الْإِمَامُ أَمَامَهُمْ وَ النِّسَاءُ خَلْفَهُمْ وَ إِنْ ضَاقَتِ السَّفِينَةُ قَعَدْنَ النِّسَاءُ وَ صَلَّى الرِّجَالُ وَ لَا بَأْسَ أَنْ تَكُونَ النِّسَاءُ بِحِيَالِهِمْ‌ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قُطِعَ عَلَيْهِ أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْيَاناً وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ إِنْ أَصَابَ حَشِيشاً يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَتَمَّ صَلَاتَهُ بِالرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ وَ إِنْ لَمْ يُصِبْ شَيْئاً يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْمَى وَ هُوَ قَائِمٌ][[11]](#footnote-11)

**ب) صحیحه زراره**: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع رَجُلٌ خَرَجَ مِنْ سَفِينَةٍ عُرْيَاناً أَوْ سُلِبَ ثِيَابُهُ وَ لَمْ يَجِدْ شَيْئاً يُصَلِّي فِيهِ فَقَالَ يُصَلِّي إِيمَاءً فَإِنْ كَانَتِ امْرَأَةً جَعَلَتْ يَدَهَا عَلَى فَرْجِهَا وَ إِنْ كَانَ رَجُلًا وَضَعَ يَدَهُ عَلَى سَوْأَتِهِ ثُمَّ يَجْلِسَانِ فَيُومِئَانِ إِيمَاءً وَ لَا يَسْجُدَانِ وَ لَا يَرْكَعَانِ فَيَبْدُو مَا خَلْفَهُمَا تَكُونُ‌ صَلَاتُهُمَا إِيمَاءً بِرُءُوسِهِمَا قَالَ وَ إِنْ كَانَا فِي مَاءٍ أَوْ بَحْرٍ لُجِّيٍّ لَمْ يَسْجُدَا عَلَيْهِ وَ مَوْضُوعٌ عَنْهُمَا التَّوَجُّهُ فِيهِ يُومِئَانِ فِي ذَلِكَ إِيمَاءً رَفْعُهُمَا تَوَجُّهٌ وَ وَضْعُهُمَا.[[12]](#footnote-12)

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 الطریق، تمام لباس هایش را دزدیدند و این شخص، عریان باقی مانده است. و تعبیر «لم یجد شیئاً یصلی فیه» که در صحیحه زراره 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 مأکول 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 سیستانی 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 سیستانی ایراد داریم ولی طبق مبانی ما، بعید نیست در فتوا، حکم به «یصلی فی أحدهما» کنیم یا مطلب در تعلیقه سابقه آقای خویی بر عروه (در العروة الوثقی المحشی) را بگوییم که «فیه اشکال»؛ و نتیجه «فیه اشکال» و 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 أمر 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 خویی در تعلیقه أخیره، عقلاً حرام می دانند و برخی مثل آقای سیستانی، واجب می دانند و لذا دوران أمر بین محذورین می شود. ولی نماز عریانی، دوران أمر بین محذورین نیست و قابل احتیاط است و تنها نسبت به «یصلی فی أحدهما» دوران أمر 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.[[13]](#footnote-13)

**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 تزاحم وجود دارد مثل این که مولا گفته است «اسق ولدی ماءاً» و نیز «ان قدرت فتوضّأ» و یک آب هم وجود دارد که در این مثال تزاحم وجود دارد (أمثال مرحوم خویی در این مثال می فرمایند: خطاب «اسق ولدی ماءاً» 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: «لاتغسل وجهک بالماء الکذایی» 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 فتوضّأ» 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 لبس 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.

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

## 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 أول 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 متمکّن از عمل صحیح نیست»؛ یعنی همان طور که اگر کسی متمکّن 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 باشم 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 أول تفاوت دارد؛ زیرا در فرع أول، حرمت تکلیفیه وجود داشت ولی در این فرع، حرمت تکلیفیه وجود ندارد.

### حکم قضای نماز در فرع أول 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؟

#### 1-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 أصل 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، متوجّه مکلف می شود و أمر به «صل فی الوقت» با گذشت زمان از بین رفت ولی أمر به «صل» مشکوک الامتثال است و اشتغال یقینی، مقتضی فراغ یقینی می باشد.

#### 2-عدم وجوب قضا (أمر جدید به قضا)

ما عرض کردیم که: دلیلی وجود ندارد که از ابتدای وقت، دو تکلیف متوجّه 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 أول 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 أول

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 [عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفُضَيْلِ‌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: مَتَى مَا اسْتَيْقَنْتَ أَوْ شَكَكْتَ فِي وَقْتِ صَلَاةٍ أَنَّكَ لَمْ تُصَلِّهَا أَوْ فِي وَقْتِ فَوْتِهَا صَلَّيْتَهَا فَإِنْ شَكَكْتَ بَعْدَ مَا خَرَجَ وَقْتُ الْفَوْتِ فَقَدْ دَخَلَ حَائِلٌ فَلَا إِعَادَةَ عَلَيْكَ مِنْ شَكٍّ حَتَّى تَسْتَيْقِنَ فَإِنِ اسْتَيْقَنْتَ فَعَلَيْكَ إِعَادَةُ أَنْ تُصَلِّيَهَا فِي أَيِّ حَالٍ كُنْتَ[[14]](#footnote-14)] 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 اداءً 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 أنک لم تصلها فصلها» نداریم؛ زیرا در ضیق وقت نمی تواند هر دو نماز را بخواند. فرض این است که قدرمتیقنّن «فصلها» أداء است که ما می گوییم متفاهم عرفی این است که اگر اداء 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 احتمالیه در فرع أول 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 ألف، ثوب غیر مباح باشد.

#### مناقشه

به نظر ما این علم اجمالی منجّز نیست؛

**أولاً**: این علم اجمالی از احتیاط ناقص تشکیل شده است[[15]](#footnote-15)؛

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 أدایی 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 منجّز است ولی ما بیان کرده ایم که دلیلی بر منجّزیت این علم اجمالی وجود ندارد زیرا در این علم اجمالی اگر طرف أول ترک شود، علم تفصیلی به طرف دوم پیدا می شود یعنی اگر مکلف نماز أدایی بدون طهارت را ترک کند علم تفصیلی به وجوب قضا، پیدا می کند و دلیلی بر وجوب احتیاط وجود ندارد.

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

أما 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 أدایی است و تنها علم اجمالی مذکور، منجّز 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 منجّز نیست و نسبت به علم به تکلیف هم موافقت قطعیه ممکن نیست و لذا موافقت احتمالیه می شود و از وجوب قضا نیز برائت جاری می شود.[[16]](#footnote-16)

**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 مخیّر بین نماز در یکی از دو ثوب است؛ و جایی که یک طرف علم اجمالی، قاعده اشتغال دارد در طرف دیگر علم اجمالی، أصل 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 منذوره، 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 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 أول: صاحب سرائر در فرع سوم یعنی نجس مشتبه، 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 عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا بَوْلٌ وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ خَافَ فَوْتَهَا وَ لَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِمَا جَمِيعاً[[17]](#footnote-17)]. ایشان فرموده اند برخی أصحاب 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 دهم 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 نیّت دلیلی بر اعتبار ندارد و لذا شخص می تواند بدون یادگیری مسائل، احتیاط کرده و بین قصر و تمام جمع کند. شرع، جزم در نیّت 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.

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

مطلب دوم:

مرحوم آل یاسین در عروه حاشیه ای دارند: در فرع أول (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 5 (31/06/98)

# شرائط لباس مصلی

# ادامه مسأله 47

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 منجّز برای وجوب قضا بیان شد، عرض می کنیم؛

برخی یک علم اجمالی مطرح می کنند که مثلاً بر شخص فاقد الطهورین، یا أدای 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 منجّز نیست؛

**بیان أول این است که:** به نظر ما، منشأ تنجّز علم اجمالی، تعارض اصل برائت در أطراف است که در این صورت عقل، علم اجمالی را نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجّز قرار می دهد. و لذا اگر أصل در بعض اطراف، بدون معارض جاری شود و ارتکاز عقلاء، مانعی از جریان أصل در أطراف 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 أصل برائت در طرف أداء را، مستنکر نمی دانند؛ یعنی وجه این که أصل برائت در أطراف 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 أصل را استنکار نکنند، در این صورت أصل 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 وگرنه ممکن است کسی به «لاصلاة 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 گوییم أصل برائت از وجوب أداء، خلاف مرتکز عقلا نمی باشد.

**سؤال:** اگر نسبت به نماز أدایی 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 أدایی بدون طهارت، علم اجمالی بالفعل نخواهد بود و علم اجمالی بالفعل در صورتی است که لازم باشد نماز أدایی بدون طهارت را انجام بدهد.

**جواب:** کسی که فاقد الطهورین است می داند یا الآن شارع، تکلیف «صل بلاطهارة» 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 أصل برائت از وجوب أدا 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 أدای نماز در داخل وقت نیست و ممکن است تمام مصلحت نماز در داخل وقت را استیفا نکند، اشکالی ندارد؛ زیرا بالأخره در وجوب أدا، 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 مأکول 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 مأکول اللحم، نماز خوانده است که در این صورت قضا لازم می شود؛ زیرا مشهور حدیث لاتعاد را جاری نمی دانند. و علم اجمالی که تصویر شد (که یا نماز خواندن در این لباس واجب است اگر از مأکول اللحم باشد و یا قضای نماز در فرضی که در این لباس، نماز خوانده می شود واجب است اگر آن لباس از غیر مأکول اللحم باشد[[18]](#footnote-18)) با بیانی که مطرح شد منجّز نخواهد بود.

**بیان دوم بر عدم تنجّز این علم اجمالی این بود که**: با قطع نظر از این علم اجمالی، نسبت به أصل تکلیف به أدای نماز، علم تفصیلی به «یجب 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 قطعیه ممکن نیست عقل در حکم خود، تنزّل کرده و موافقت احتمالیه را منجّز می کند ولو علم اجمالی وجود نداشته باشد. و قطعاً نماز در این لباس بر مکلف، متعیّن نیست؛ زیرا ترجیح بدون مرجّح است و لذا یک طرف علم اجمالی منجّز دیگری دارد و علم اجمالی هیچ تأثیری در تنجیز این طرف، ندارد و لذا این علم اجمالی، صلاحیّت تنجیز ندارد.

# فرع 48 (حکم ستر با لحاف و فرش برای مصلی خوابیده)

المصلي مستلقيا أو مضطجعا لا بأس بكون فراشه أو لحافه نجسا أو حريرا أو من غير المأكول‌ إذا كان له ساتر غيرهما و إن كان يتستر بهما أو باللحاف فقط فالأحوط كونهما مما تصح فيه الصلاة‌

بحث در رابطه با کیفیت ساتر نماز، در حال استلقاء (بر پشت خوابیدن) و در حال اضطجاع (به پهلو خوابیدن) است:

**صاحب عروه می فرماید**: اگر ساتر 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 ساتر مکلف، فرش یا لحاف باشد احتیاط واجب آن است که شرایط لباس نمازگزار را داشته باشد.

**در توضیح فرمایش صاحب عروه می گوییم:**

## 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 أول (لزوم صدق صلاة 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 «عریانٌ تحت اللحاف» 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؛

1-وَ سَأَلَ مُحَمَّدٌ الْحَلَبِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ أَجْنَبَ فِي ثَوْبِهِ وَ لَيْسَ مَعَهُ ثَوْبٌ غَيْرُهُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ غَسَلَهُ[[19]](#footnote-19)

2-صحیحه صفوان: [سَعْدٌ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: كَتَبْتُ إِلَيْهِ أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ كَانَ مَعَهُ ثَوْبَانِ فَأَصَابَ أَحَدَهُمَا بَوْلٌ وَ لَمْ يَدْرِ أَيُّهُمَا هُوَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ وَ خَافَ فَوْتَهَا وَ لَيْسَ عِنْدَهُ مَاءٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يُصَلِّي فِيهِمَا جَمِيعاً[[20]](#footnote-20)]

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 أجنبی طبق قول أول

توجه شود که ستر صلاتی به نظر این بزرگان با ستر از أجنبی متفاوت است؛ ستر از ناظر محترم، با تاریکی و آب کدر که جسد را بپوشاند، کفایت می کند؛ ولی چنین ستری، 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.

**تذکّر:** ملحفه اگر روی دوش انداخته شود حالت لفّ دارد مثل رداء است ولی اگر در حالت خوابیده روی بدن خود بیندازد «صلی فی اللحاف» 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، لبس 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 نیندازد؛ زیرا این کار، جزء نماز یا شرط نماز نیست و تنها لبس الثوب، جزء یا شرط نماز است.

و أما روایت [وَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ قُطِعَ عَلَيْهِ أَوْ غَرِقَ مَتَاعُهُ فَبَقِيَ عُرْيَاناً وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ كَيْفَ يُصَلِّي قَالَ إِنْ أَصَابَ حَشِيشاً يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَتَمَّ صَلَاتَهُ بِرُكُوعٍ وَ سُجُودٍ وَ إِنْ لَمْ يُصِبْ شَيْئاً يَسْتُرُ بِهِ عَوْرَتَهُ أَوْمَأَ وَ هُوَ قَائِمٌ‌[[21]](#footnote-21)] تعبّد خاص است که فرموده است اگر لباس نداشت با برگ درخت یا چیز دیگر خود را بپوشاند که این مطلب، بحث دیگری است.

### قول دوم (عدم لزوم صدق صلاة 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 بگوییم که صدق «صلی فیه» لازم نیست:

[عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلَ زُرَارَةُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّعَالِبِ وَ الْفَنَكِ وَ السِّنْجَابِ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْوَبَرِ فَأَخْرَجَ كِتَاباً زَعَمَ أَنَّهُ إِمْلَاءُ رَسُولِ اللَّهِ ص أَنَّ الصَّلَاةَ فِي وَبَرِ كُلِّ شَيْ‌ءٍ حَرَامٍ أَكْلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ شَعْرِهِ وَ جِلْدِهِ وَ بَوْلِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْ‌ءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ لَا تُقْبَلُ تِلْكَ الصَّلَاةُ حَتَّى تُصَلِّيَ فِي غَيْرِهِ مِمَّا أَحَلَّ اللَّهُ أَكْلَهُ ثُمَّ قَالَ يَا زُرَارَةُ هَذَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ص فَاحْفَظْ ذَلِكَ يَا زُرَارَةُ فَإِنْ كَانَ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ فَالصَّلَاةُ فِي وَبَرِهِ وَ بَوْلِهِ وَ شَعْرِهِ وَ رَوْثِهِ وَ أَلْبَانِهِ وَ كُلِّ شَيْ‌ءٍ مِنْهُ جَائِزَةٌ إِذَا عَلِمْتَ أَنَّهُ ذَكِيٌّ قَدْ ذَكَّاهُ الذَّبْحُ فَإِنْ كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا قَدْ نُهِيتَ عَنْ أَكْلِهِ وَ حَرُمَ عَلَيْكَ أَكْلُهُ فَالصَّلَاةُ فِي كُلِّ شَيْ‌ءٍ مِنْهُ فَاسِدَةٌ ذَكَّاهُ الذَّبْحُ أَوْ لَمْ يُذَكِّهِ[[22]](#footnote-22)]

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 لایؤکل لحمه باشد «صلی مع ما لایؤکل 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 لایؤکل 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 قدرمتیقّن معیّت 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 لایؤکل 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 لایؤکل 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 ملوّث 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 متلطّخ به بول و روث می شود مجازاً «صلی فی بوله» صدق می کند و به معنای «صلی فی ثوب متلطّخ ببول ما لایؤکل لحمه» می باشد. و اگر جسد مصلی نیز متلطّخ به بول باشد به همین شکل معنا 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 لایؤکل لحمه باشد اشکال ندارد؛ بلکه اگر محمول مصلی هم از ما لایؤکل 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، معیّت را می فهمد و این مطلب که «بول و روث، ثوب مصلی را ملوّث 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 6 (01/07/98)

# شرائط لباس مصلی

# مسأله 49 (بررسی لزوم شرایط نماز در لباس طویل)

إذا لبس ثوبا طويلا جدا‌ و كان طرفه الواقع على الأرض الغير المتحرك بحركات الصلاة نجسا أو حريرا أو مغصوبا أو مما لا يؤكل فالظاهر عدم صحة الصلاة ما دام يصدق أنه‌ لابس ثوبا كذائيا نعم لو كان بحيث لا يصدق لبسه بل يقال لبس هذا الطرف منه كما إذا كان طوله عشرين ذراعا 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 مأکول 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 مأکول 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 خیّاط، بدون ساتر 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 أول به صورت مطلق صحیح نیست و باید تفصیل داد؛

1-در مورد غصب، أصلاً مشکلی پیش نمی آید؛؛ زیرا طبق نظر کسانی که مغصوب بودن ساتر را اشکال می کنند، تنها همان بخشی که ساتر است نباید غصبی باشد و غصبی بودن بخش دیگر که ساتر نیست، باعث بطلان نماز نمی شود. و کسانی مثل صاحب عروه که مغصوب 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، غصب است و لذا حرکت صلاتیه، سبب غصب محرم و مبغوض می باشد؛ طبق این نظر نیز، نماز با لباس طویل که گوشه آن غصبی است موجب بطلان نماز نمی شود؛ زیرا فرض این است که قسمت مغصوب، با حرکات صلاتیه به حرکت درنمی آید و حرکت صلاتیه، سبب غصب محرم نمی شود [و كان طرفه الواقع على الأرض الغير المتحرك بحركات الصلاة].

2-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 مانعیّت «لبس ثوباً بعضه حریر» نیست تا نماز باطل باشد بلکه موضوع مانعیّت «لبس الحریر، صلی فی الحریر» است که صادق نیست. (اگر پارچه پنج متری را دور خود بپیچد 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، برائت از مانعیّت و برائت از حرمت جاری می کنیم.

3-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 عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ 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 وَ لَا مُسْكِرٌ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَا تَدْخُلُهُ وَ لَا تُصَلِّ فِي ثَوْبٍ قَدْ أَصَابَهُ خَمْرٌ أَوْ مُسْكِرٌ حَتَّى تَغْسِلَ.[[23]](#footnote-23)» می باشد؛ زیرا در این فرض نیز «ثوبٌ أصابه خمر» صدق می کند؛ زیرا معنای این تعبیر، «ثوب 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 50

الأقوى 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 شُمِشک 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**: أقوی این است که نماز در آنچه ظهر قدم را می پوشاند ولی ساق را نمی پوشاند، جایز است.

ولی مشهور قدماء نماز در چیزی که روی پا را بپوشاند ولی ساق را نپوشاند، حرام می دانند؛

1-در مقنعه می فرماید: و لا بأس للرجل أن يصلي في النعل العربي بل صلاته فيها أفضل[[24]](#footnote-24). و لا يجوز أن يصلي في النعل السندي حتى ينزعها. و لا تجوز الصلاة في الشمشك. و يصلي في الخف و الجرموق إذا كان له ساق.[[25]](#footnote-25)

2-و شیخ طوسی در خلاف و نهایه نیز همین مطلب را بیان فرموده است؛ در نهایه فرموده است: «و يستحبّ الصّلاة في النّعل العربيّ. و لا بأس بالصّلاة في الخفّين و الجرموقين إذا كان لهما ساق»[[26]](#footnote-26) خفّ به معنای چکمه بزرگ یا کوتاه است و همین کفش هایی که مردم می پوشند خفّ است و در مقابل نعلین قرار دارد.

3-و در مراسم می فرماید: و لا بأس بالصلاة في الخف و الجرموقيه و النعل العربي. فأما النعل السندي و الشمشك- فلا صلاة فيهما إلا الصلاة على الموتى خاصة.[[27]](#footnote-27)

4-و در مهذب ابن براج چنین آمده است: و اما الذي لا تصح فيه على حال فهو: الإبريسم المحض... و الشمشك، و النعل السندي.[[28]](#footnote-28)

5-و در شرایع، تعمیم داده است: لا يجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم كالشمشك‌ و يجوز فيما له ساق كالجورب و الخف و يستحب في النعل العربية.[[29]](#footnote-29)

6-و در معتبر، این مطلب را به شیخ مفید و شیخ طوسی نسبت می دهد؛ و لا تجوز الصلاة فيما يستر ظهر القدم ليس له ساق‌

كالنعل السندي، و الشمشك قاله الشيخان في النهاية و المقنعة[[30]](#footnote-30)

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 متأخّرین قائل به جواز شده اند.

## أدله حرمت لبس «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق»

1-یکی از استدلال های قدماء به مرفوعه ای است که ابن حمزه در وسیله نقل کرده است: قَالَ وَ رُوِيَ أَنَّ الصَّلَاةَ مَحْظُورَةٌ فِي النَّعْلِ السِّنْدِيِّ وَ الشُّمِشْكِ.[[31]](#footnote-31)

**در اشکال به این استدلال می گوییم**: أولاً 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 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.

2-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:** أولاً معلوم نیست که «ما یستر ظهر القدم و لایغطی الساق» را نپوشیده 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 نپوشیده 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.

3-استدلال دیگر این است که: پیغمبر صلی الله علیه و آله فرموده اند: «صلوا کما رأیتمونی اصلی»؛

**در جواب از این استدلال می گوییم**: أولاً 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 وگرنه 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 متوجّه 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 الغیبه 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 يَجُوزُ لِلرَّجُلِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ فِي رِجْلَيْهِ بَطِيطٌ لَا يُغَطِّي الْكَعْبَيْنِ أَمْ لَا يَجُوزُ الْجَوَابُ: جَائِزٌ[[32]](#footnote-32) در قاموس «بطیط» را این گونه معنا می کند «خفٌ 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.

البته صاحب عروه قائل به کراهت شده اند و در فصل دیگر آن را از مکروهات شمرده اند: الثالث و العشرون ما يستر ظهر القدم من غير أن يغطي 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 لایغطی 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 أخبار من بلغ، «بلغ الثواب علی ترکه»، ثابت می شود. که این مباحث در بحث أخبار من بلغ بررسی شده است و در آن مناقشه شده است.

# مکروهات لباس مصلی

فصل فيما يكره من اللباس حال الصلاة‌ و هي أمور أحدها الثوب الأسود حتى للنساء عدا الخف و العمامة و الكساء و منه العباء و المشبع منه أشد كراهة...

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 أول، 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 خویی قائل شده اند لباسی که مشتمل بر تمثال موجود ذی روح است، پوشیدن آن در نماز حرام است. و مرحوم خویی 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 أولین 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؛

1-عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُكْرَهُ الصَّلَاةُ[[33]](#footnote-33) إِلَّا فِي ثَلَاثَةٍ الْخُفِّ وَ الْعِمَامَةِ وَ الْكِسَاءِ.[[34]](#footnote-34)

قدر مسلّم 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 گوییم**: أولاً روایت مرسله است خصوصاً این که مرسله برقی است که متّهم به اکثار روایت از ضعفاء می باشد. ثانیاً به نظر ما کراهت، ظهوری در حرمت ندارد و لذا از این روایت حرمت استفاده نمی شود.

2-مرسله أبی علی أشعری: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ حُذَيْفَةَ بْنِ مَنْصُورٍ قَالَ: كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بِالْحِيرَةِ فَأَتَاهُ رَسُولُ أَبِي جَعْفَرٍالْخَلِيفَةِ يَدْعُوهُ فَدَعَا بِمِمْطَرٍ أَحَدُ وَجْهَيْهِ أَسْوَدُ وَ الْآخَرُ أَبْيَضُ فَلَبِسَهُ ثُمَّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَمَا إِنِّي أَلْبَسُهُ‏ وَ أَنَا أَعْلَمُ أَنَّهُ لِبَاسُ‏ أَهْلِ‏ النَّارِ[[35]](#footnote-35): 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 أهل جهنّم است ولی با این حال به خاطر تقیّه آن را می پوشم.

وجه لباس أهل نار بودن همان سیاهی لباس است که در مرسله فقیه نیز به آن اشاره شده است: [مرسله فقیه: وَ سُئِلَ الصَّادِقُ ع- عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْقَلَنْسُوَةِ السَّوْدَاءِ فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا فَإِنَّهَا لِبَاسُ أَهْلِ النَّار[[36]](#footnote-36)]

**در جواب از این روایت می گوییم**: أولاً 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 أهل نار است این است که لباس سیاه شعار بنی العباس شده بوده است و لباس سیاه، لباس أعداء بوده است و این حکم در رابطه با یک قضیه خارجیه است. لذا به خاطر این که لباس سیاه، شعار دشمنان أهل بیت شده است حرام است و سیاه بودن آن تأثیری در حکم ندارد. و لذا وقتی احتمال دارد وجه این حکم، شعاریّت برای أعداء باشد دیگر نمی توان به این روایت استدلال کرد که در حال کنونی که لباس سیاه، لباس أعداء نمی باشد، همچنان کراهت ثابت است.

3- مرسله فقیه: وَ سُئِلَ الصَّادِقُ ع- عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْقَلَنْسُوَةِ السَّوْدَاءِ فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا فَإِنَّهَا لِبَاسُ أَهْلِ النَّار[[37]](#footnote-37)

**در جواب از این روایت می گوییم**: روایت مرسله است و اعتبار ندارد. البته در کافی سندی برای آن ذکر می کند [عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَسِّنِ بْنِ أَحْمَدَ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أُصَلِّي فِي الْقَلَنْسُوَةِ السَّوْدَاءِ فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا فَإِنَّهَا لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ.[[38]](#footnote-38)] 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 أعداء بوده است.

4-مرسله صدوق: وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِيمَا عَلَّمَ أَصْحَابَهُ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ‌[[39]](#footnote-39): 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 أئمه توجّه نمی کردند و با هر وسیله ای ولو با مخالفت با أئمه می خواستند با بنی العباس مبارزه کنند و ائمه را به سازشکاری و عدم مبارزه، متّهم می کردند؛ لذا دواعی بر جعل این که لباس سیاه بنی العباس لباس أهل نار است زیاد بوده است و لذا وثوق اجمالی به صدور این روایات پیدا نمی کنیم.

علاوه بر این که برخی از این موارد، ممکن است قضیه خارجیه باشد و قضیه خارجیه اطلاق ندارد و در آن زمان به این خاطر که لباس سیاه، شعار دشمنان أهل بیت شده بود، از آن منع کردند. مؤیّد 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 ع وَ عَلَيْهِ دُرَّاعَةٌ سَوْدَاءُ وَ طَيْلَسَانٌ أَزْرَقُ.[[40]](#footnote-40) 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 تزاحم ملاکی می کند؛ اگر شعار عزاداری أهل بیت باشد عنوانی راجح خواهد شد «و من یعظّم شعائر الله فإنها من تقوی 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 أهمیت آن و یا شبهه حرمت آن، بحث شود؛

# بررسی حکم پوشیدن لباس سیاه

مورد أول، 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.

# جلسه 7 (02/07/98)

## أدله کراهت یا حرمت لبس لباس سیاه

## دلیل چهارم

### بررسی سندی دلیل چهارم

روایت چهارم که در جلسه قبل بیان شد، مرسله صدوق بود: وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع فِيمَا عَلَّمَ أَصْحَابَهُ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ‌[[41]](#footnote-41)

این روایت در خصال و علل الشرایع 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 بْنِ عُبَيْدٍ الْيَقْطِينِيُّ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ وَ مُحَمَّدِ 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 يُصْلِحُ لِلْمُسْلِمِ فِي دِينِهِ وَ دُنْيَاهُ‏ قَالَ ع إِنَّ الْحِجَامَةَ تُصَحِّحُ الْبَدَنَ وَ تَشُدُّ الْعَقْلَ ... َ لَا تَأْكُلُوا الطِّحَالَ فَإِنَّهُ بَيْتُ الدَّمِ الْفَاسِدِ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ‏ فِرْعَوْن‏...[[42]](#footnote-42)

وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى الْيَقْطِينِيِّ عَنِ الْقَاسِمِ‌ بْنِ يَحْيَى عَنْ جَدِّهِ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ جَدِّي عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ ع قَالَ فِيمَا عَلَّمَ أَصْحَابَهُ لَا تَلْبَسُوا السَّوَادَ فَإِنَّهُ لِبَاسُ فِرْعَوْنَ‌[[43]](#footnote-43)

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.

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 يحيى‌ بن الحسن بن راشد، مولى المنصور. روى عن جدّه. ضعيف»[[44]](#footnote-44).

### راههای توثیق قاسم بن یحیی و حسن بن راشد

#### راه أول

**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 دراین کتاب نقل نکرده اند این عبارت را ذکر می کند که «و قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثا روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم و سميته كتاب كامل الزيارات: ما به جمیع روایات نه در باب زیارات و نه در غیر آن، احاطه نداریم؛ ولی به آنچه از طریق ثقات از أصحاب 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 أول صحیح نیست.

#### 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 عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ ع الْمَقْتُولِ بِكَرْبَلَاءَ‌؛ قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا أَتَيْتَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِ ع فَاغْتَسِلْ عَلَى‌ شَاطِئِ الْفُرَاتِ ثُمَّ الْبَسْ ثِيَاباً طَاهِرَةً ثُمَّ امْشِ حَافِياً فَإِنَّكَ فِي حَرَمٍ مِنْ حَرَمِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ حَرَمِ رَسُولِهِ ص... فَتُصَلِّي سِتَّ رَكَعَاتٍ وَ قَدْ تَمَّتْ زِيَارَتُكَ هَذِهِ الزِّيَارَةُ رِوَايَةُ الْحَسَنِ بْنِ رَاشِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ ثُوَيْرٍ عَنِ الصَّادِقِ ع.[[45]](#footnote-45) الْوَدَاعُ‌؛ مِنْ رِوَايَةِ يُوسُفَ الْكُنَاسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تُوَدِّعَهُ فَقُلْ السَّلَامُ... وَ قَدْ أَخْرَجْتُ فِي كِتَابِ الزِّيَارَاتِ وَ فِي كِتَابِ مَقْتَلِ الْحُسَيْنِ ع أَنْوَاعاً مِنَ الزِّيَارَاتِ وَ اخْتَرْتُ هَذِهِ لِهَذَا الْكِتَابِ لِأَنَّهَا أَصَحُّ الزِّيَارَاتِ عِنْدِي مِنْ طَرِيقِ الرِّوَايَةِ وَ فِيهَا بَلَاغٌ وَ كِفَايَةٌ‌»[[46]](#footnote-46)

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 فی مقادیر اموره تهبط إلیکم و تصدر من بیوتکم».

##### مناقشه

این راه، بهتر از راه أول 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 حجّت می دانستند؛ و لکن ما، این مبنا را قبول نداریم و ثقه 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 أعلمیت که موضوع حکم اند، برای ما مفید خواهد بود.

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 مکثر 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

5-روایت دیگر در رابطه با کفش سیاه وارد شده است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَمَذَانِيِّ عَنْ حَنَانِ بْنِ سَدِيرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ فِي رِجْلِي نَعْلٌ‏ سَوْدَاءُ فَقَالَ يَا حَنَانُ مَا لَكَ وَ لِلسَّوْدَاءِ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ فِيهَا ثَلَاثَ خِصَالٍ تُضْعِفُ الْبَصَرَ وَ تُرْخِي الذَّكَرَ وَ تُورِثُ الْهَمَّ وَ مَعَ ذَلِكَ مِنْ لِبَاسِ الْجَبَّارِينَ قَالَ فَقُلْتُ فَمَا أَلْبَسُ مِنَ النِّعَالِ قَالَ عَلَيْكَ بِالصَّفْرَاءِ فَإِنَّ فِيهَا ثَلَاثَ خِصَالٍ تَجْلُو الْبَصَرَ وَ تَشُدُّ الذَّكَرَ وَ تَدْرَأُ الْهَمَّ وَ هِيَ مَعَ ذَلِكَ مِنْ لِبَاسِ النَّبِيِّينَ.[[47]](#footnote-47) مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْهَمَذَانِيِّ همان ابوسمینه است که ضعیف می باشد.

این روایت در مورد نعل سوداء است و نسبت به لباس أسود، اطلاق ندارد و اتّفاقاً در نقل دیگر «ما لک و النعل السوداء» وارد شده است. و در روایت «يُكْرَهُ السَّوَادُ إِلَّا فِي ثَلَاثَةٍ: الْخُفِّ، وَ الْعِمَامَةِ، وَ الْكِسَاءِ» 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 أخباری 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 کان 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 أهل بیت دو عنوان ثانوی وجود دارد: عنوان أول این که لباس سیاه پوشیدن، از شعائر الاهی شده است ﴿ذلِكَ وَ مَنْ يُعَظِّمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوب﴾[[48]](#footnote-48) 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 ﴿وَ الْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُم﴾[[49]](#footnote-49) که در این آیه، اشاره شده که خدا بدن را از شعائر قرار داده است. و ما فعلاً به این جهت اصرار نداریم.

أما عنوان ثانوی دوم این است که: ترک پوشیدن لباس سیاه، منشأ وهن و سستی و خلل در عزاداری أهل بیت می شود و اگر نگوییم بعض مراتب آن، واجب کفایی است قطعاً عنوان ثانوی رافع کراهت، وجود دارد ولذا به نظر ما، این بحث واضح است.

# بررسی حکم نماز در لباس تمثال دار

مورد دوم از مکروهات لباس مصلی، نماز در لباسی است که تمثال دارد یا نماز در انگشتری که تصویر روی آن وجود دارد که مشهور قائل به کراهت شده اند؛ ولی شیخ طوسی، فتوای به حرمت داده است: «و لا يصلى في ثوب فيه تماثيل، و لا في خاتم كذلك[[50]](#footnote-50)»، «و لا يصلّي الإنسان في ثوب فيه تماثيل. و لا يجوز الصّلاة فيها، و لا الخاتم الذي فيه صورة»[[51]](#footnote-51).

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 خویی 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؛

1-صحیحه 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 ثَوْبِ‏ دِيبَاجٍ‏ فَقَالَ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ التَّمَاثِيلُ فَلَا بَأْسَ.[[52]](#footnote-52)

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.

2-صحیحه محمد بن مسلم: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ 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.[[53]](#footnote-53)

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، بأس 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.

3-صحیحه علی بن جعفر: قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الثَّوْبِ يَكُونُ فِيهِ تَمَاثِيلُ أَوْ فِي عَلَمِهِ أَ يُصَلَّى فِيهِ‌ قَالَ لَا يُصَلَّى فِيهِ‌[[54]](#footnote-54)

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 فیه» بیان شده است و لذا منافاتی ندارد که در غیر نماز نیز، حرام باشد؛ مثلاً اگر خود امام علیه السلام بفرمایند «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.

4-موثقه سماعه: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لِبَاسِ الْحَرِيرِ وَ الدِّيبَاجِ فَقَالَ أَمَّا فِي الْحَرْبِ فَلَا بَأْسَ بِهِ وَ إِنْ كَانَ فِيهِ تَمَاثِيلُ.[[55]](#footnote-55)

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

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

5-موثقه عمار: وَ سَأَلَ عَمَّارُ بْنُ مُوسَى أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَجُوزُ لَهُ أَنْ‌ يُصَلِّيَ وَ بَيْنَ يَدَيْهِ مُصْحَفٌ مَفْتُوحٌ فِي قِبْلَتِهِ قَالَ لَا قُلْتُ وَ إِنْ كَانَ فِي غِلَافِهِ قَالَ نَعَمْ وَ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ بَيْنَ يَدَيْهِ تَوْرٌ فِيهِ نَضُوحٌ قَالَ نَعَمْ- قُلْتُ يُصَلِّي وَ بَيْنَ يَدَيْهِ مِجْمَرَةُ شَبَهٍ قَالَ نَعَمْ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ فِيهَا نَارٌ قَالَ لَا يُصَلِّي حَتَّى يُنَحِّيَهَا عَنْ قِبْلَتِهِ وَ عَنِ الصَّلَاةِ فِي ثَوْبٍ يَكُونُ فِي عَلَمِهِ مِثَالُ طَيْرٍ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ قَالَ لَا وَ عَنِ الرَّجُلِ يَلْبَسُ الْخَاتَمَ فِيهِ نَقْشُ مِثَالِ الطَّيْرِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ قَالَ لَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيه[[56]](#footnote-56)

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 فیه» 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 تَمَاثِيلُ.[[57]](#footnote-57)

صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع: وَ سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ- أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع- عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الْمُعْلَمِ فَكَرِهَ مَا فِيهِ مِنَ التَّمَاثِيلِ[[58]](#footnote-58): 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» أعم 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.

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 فقهی‌ای که ایجاد شده است؛ مثل این‌که در مجلسی صحبت از این فرع فقهی شده و همگان به دنبال جواب رفته‌اند.[[59]](#footnote-59)

#### جواب از مناقشه

**مرحوم محقق همدانی فرموده اند**: لفظ کراهت، ظهور در حرمت ندارد؛ ولی اگر امام علیه السلم تعبیر «اکره» را به کار ببرند و کراهت 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 کراهت اصطلاحیه ندارد؛ و أما تعبیر «من، خوشم نمی آید و من، این کار را دوست ندارم» برای بیان حرام الاهی کافی نیست؛ بله 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 یعجبنی 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 «أکره» به معنای «بدم می آید» است و به معنای «خوشم نمی آید» نیست.

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفٍ التَّمَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ- أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ ع هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يُكْرَهُ فَقَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ ع يَكْرَهُ الْحَلَالَ.[[60]](#footnote-60) یکره یعنی بدش می آمد 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 أما راجع به لبس در غیر نماز، در جلسه بعد بحث خواهیم کرد.

# جلسه 8 (06/07/98)

# مکروهات لباس مصلی

# 1-حکم پوشیدن لباس سیاه

## تکمیل أدله قول به عدم کراهت

مورد أول 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 أهل بیت

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

1-در چندین کتاب از جمله شرح نهج البلاغه ابن أبی الحدید جلد 16 صفحه 22، اثبات الوصیه صفحه 133، سیر أعلام النبلاء جلد 3 صفحه 267، می گویند: امام حسن علیه السلام در شهادت أمیر 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 أهل بیت معرفی می کردند که یک دسته از این مدافعان، بنی العباس بودند که به عنوان انتقام جویی از قاتلین أهل بیت، لباس سیاه می پوشیدند و بعد معلوم شد ادّعای دفاع از أهل بیت، دروغ بوده است؛ و عده ای دیگر که خود را مدافع أهل بیت می دانستند، در مقابل بنی العباس بوده و با آن ها درگیر بودند که این دسته هم با أهل بیت نبودند و این دسته، انگیزه جعل کراهت لبس لباس أسود را داشته اند و احتمال این انگیزه، زیاد است.

**توجّه 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.

2- در کتاب البدایه و النهایه جلد 4 صفحه 288 و فتح الباری جلد 9 صفحه 402 نقل شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله به أسماء بنت عمیس فرمودند که در شهادت جعفر طیّار، لباس سیاه بپوشد.

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

4-در روایتی در بحار جلد 31 صفحه 127، 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 أولی شود، با وجود چند عنوان ثانوی در عزای أهل بیت، کراهتش برطرف می شود؛

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

2-مصداق احیای أمر أهل بیت بودن؛ اگر در ایام محرم و صفر به محیطی که لباس مشکی به تن می‌کنند، بروید متوجه خواهید شد که این عمل از جانب آنان مصداقی از احیاء امر أهل بیت بوده و این دسته مشمول «رحم الله من أحیا أمرنا» هستند.

3- مصداق اظهار حزن بودن؛ در روایت بیان شده است: «کل فزع مکروه إلا علی الحسین علیه السلام» و فزع 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 أصلاً 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.

# 2-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 صناعت، 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 «اکره ذلک» را به کار برده اند و حال آن که، تعبیر «من، خوشم نمی آید» با حرمت الاهی، سازگاری ندارد. [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 تَمَاثِيلُ.[[61]](#footnote-61) صحیحه محمد بن اسماعیل بن بزیع: وَ سَأَلَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ بَزِيعٍ- أَبَا الْحَسَنِ الرِّضَا ع- عَنِ الصَّلَاةِ فِي الثَّوْبِ الْمُعْلَمِ فَكَرِهَ مَا فِيهِ مِنَ التَّمَاثِيلِ[[62]](#footnote-62)]

### مناقشه

**در جواب از کلام محقق همدانی می گوییم؛**

**أولاً:** معلوم نیست امام علیه السلام تعبیر «أنا اکره 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 أول، با حرمت سازگاری دارد و لذا تعبیر «لم یکن علی یکره الحلال[[63]](#footnote-63)» 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؛**

بر فرض فقهای 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 کالنص 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: وَ بِالْإِسْنَادِ [عَبْدُ اللَّهِ بْنُ جَعْفَرٍ فِي قُرْبِ الْإِسْنَادِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ جَدِّهِ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع] قَالَ: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْخَاتَمِ يَكُونُ فِيهِ نَقْشُ تَمَاثِيلِ سَبُعٍ أَوْ طَيْرٍ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَالَ لَا بَأْسَ.[[64]](#footnote-64)

در این روایت از نماز در انگشتری 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؛**

**أولاً:** 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 اکثار روایت حمیری که از أجلّاء بوده است را دلیل بر وثاقت می دانند. برخی مثل آقای زنجانی فرموده اند شاید وجه اکثار از عبدالله بن حسن این بوده است که نزدیکترین سند به امام علیه السلام را داشته باشد و لذا نام کتاب هم «قرب الأسناد یا قرب الإسناد» گذاشته شده است و چون وجهی عرفی برای اکثار روایت یافت شد، دیگر وثاقت عبدالله بن حسن، ثابت نمی شود.

**ثانیاً:** بر فرض، اکثار 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 است؛ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الثَّوْبِ يَكُونُ فِيهِ تَمَاثِيلُ أَوْ فِي عَلَمِهِ أَ يُصَلَّى فِيهِ‌ قَالَ لَا يُصَلَّى فِيهِ‌[[65]](#footnote-65) 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 صناعت، 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 صحیحه محمد بن مسلم اطلاق وجود داشت: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ 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.[[66]](#footnote-66) مفهوم این روایت چنین بود «اذا لم تغیّر الصورة منه ففیه بأس» و مورد روایت، مورد نماز نبود و لذا ممکن است کسی بگوید اطلاق دارد.

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

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

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

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي التِّمْثَالِ يَكُونُ فِي الْبِسَاطِ فَتَقَعُ عَيْنُكَ عَلَيْهِ وَ أَنْتَ تُصَلِّي قَالَ إِنْ كَانَ بِعَيْنٍ وَاحِدَةٍ فَلَا بَأْسَ وَ إِنْ كَانَ لَهُ عَيْنَانِ فَلَا[[67]](#footnote-67): 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 دلالی

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.

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 صحیحه محمد بن مسلم به آن اشاره شد «اذا غیرت الصوره».

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

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

#### 1-قبول مراسیل فقط

مرحوم امام، مراسیل ابن أبی 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 أبی عمیر عن رجل» باشد می توان به آن روایت عمل کرد ولی اگر تعبیر «ابن أبی عمیر عن مسعدة بن صدقه» باشد باید وثاقت مسعدة بن صدقه 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 ثقه» اشکال دارد و مهم کلام نجاشی است که فرموده است: «عمل الأصحاب بمراسیله» 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 أصحاب، به مراسیل عمل می کردند ولی مسانید را مورد بررسی قرار می دادند این باشد که وقتی ابن أبی 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.

#### 2-قبول مسانید در غیر موارد معلوم

**محقق حلی در معتبر اشکالی مطرح فرموده اند**:

مسانید ابن أبی عمیر مقبول بوده و مراسیل مقبول نیست؛ زیرا ثابت شده است ابن أبی عمیر از عده ای از ضعفاء، روایت نقل کرده است؛ مانند أبن أبی حمزه بطائنی و وهب بن وهب؛ لذا عبارت شیخ ره «لایروون و لایرسلون عن ثقه» به «إلا عن ضعاف» تخصیص خورده است؛ حال، وقتی ابن أبی 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 ثقه» 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 ثقه» وجود دارد و علم به تخصیص «لایرسلون إلا عن ثقه» وجود ندارد و شاید ابن أبی 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 ثقه، موجب از بین رفتن اعتبار شهادت آن ثقه، 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 أبی عمیر از علی بن أبی حمزه بطائنی نقل می کند به این معنا باشد که ابن أبی عمیر او را ثقه می داند نه این که ثقه 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 أبی 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 أبی 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 ثقه این است که شهادت ثقه 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 أبی 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، أعم 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، صحیحه علی بن جعفر است؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنِ الْعَمْرَكِيِّ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّارِ وَ الْحُجْرَةِ فِيهَا التَّمَاثِيلُ أَ يُصَلَّى فِيهَا فَقَالَ لَا تُصَلِّ فِيهَا وَ فِيهَا شَيْ‌ءٌ يَسْتَقْبِلُكَ إِلَّا أَنْ لَا تَجِدَ بُدّاً فَتَقْطَعَ رُءُوسَهَا وَ إِلَّا فَلَا تُصَلِّ فِيهَا‌[[68]](#footnote-68) : 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 مؤیّد انصراف است؛

الْحَسَنُ بْنُ الْفَضْلِ الطَّبْرِسِيُّ فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: رُبَّمَا قُمْتُ أُصَلِّي وَ بَيْنَ يَدَيَّ وِسَادَةٌ- فِيهَا تَمَاثِيلُ طَائِرٍ فَجَعَلْتُ عَلَيْهِ ثَوْباً- وَ قَالَ قَدْ أُهْدِيَتْ إِلَيَّ طِنْفِسَةٌ مِنَ الشَّامِ- فِيهَا‌ تَمَاثِيلُ طَائِرٍ فَأَمَرْتُ بِهِ فَغُيِّرَ رَأْسُهُ- فَجُعِلَ كَهَيْئَةِ الشَّجَرِ وَ قَالَ- إِنَّ الشَّيْطَانَ أَشَدُّ مَا يَهُمُّ بِالْإِنْسَانِ إِذَا كَانَ وَحْدَهُ.[[69]](#footnote-69)

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، مؤیّد است؛ زیرا سند روایت مرسل است.

و ظاهر «غیّرت الصوره» در صحیحه محمد بن مسلم [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ 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.[[70]](#footnote-70)] 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 مفهومیه باشد که تمثال شامل موجود غیر زنده هم می شود یا نه، مقتضای أصل برائت 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.

# جلسه 9 (07/07/98)

# مکروهات لباس مصلی

# 3-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، دهان‌بند 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 يصلي و عليه لثام حتى يكشف عن جبهته موضع السجود و يكشف عن فيه لقراءة القرآن. و كره للمرأة أن تصلي و عليها نقاب مع التمكن و الاختيار.[[71]](#footnote-71)

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؛

صحیحه محمد بن مسلم؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ رِبْعِيٍّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَ يُصَلِّي الرَّجُلُ وَ هُوَ مُتَلَثِّمٌ فَقَالَ أَمَّا عَلَى الْأَرْضِ فَلَا وَ أَمَّا عَلَى الدَّابَّةِ فَلَا بَأْسَ[[72]](#footnote-72): در این روایت می فرماید اگر مرد، روی زمین نماز می خواند نباید لثام (ماسک، دهان‌بند) ببندد.

### حمل بر کراهت

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

صحیحه عبدالله بن سنان؛ وَ سَأَلَ الْحَلَبِيُّ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سِنَانٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع هَلْ يَقْرَأُ الرَّجُلُ فِي صَلَاتِهِ وَ ثَوْبُهُ عَلَى فِيهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ‌[[73]](#footnote-73): آیا مرد می تواند در حالی که ثوب خود را بر دهان بسته است قرائت نماز را انجام دهد؟ حضرت فرمود: اشکالی ندارد.

موثقه سماعه: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فَيَتْلُو الْقُرْآنَ وَ هُوَ مُتَلَثِّمٌ 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.[[74]](#footnote-74)

#### مناقشه

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

##### جواب از مناقشه

در جواب گفته می شود؛ نماز بر روی دابّه، 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.

# 4-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: و لا تجوز الصّلاة إذا كان مع الإنسان شي‌ء من حديد مشهّر‌ مثل السّكّين و السّيف. فإن كان في غمد أو قراب فلا بأس بذلك و المفتاح إذا كان مع الإنسان، لفّه في شي‌ء. و لا يصلّي و هو معه مشهّر. و إذا كان مع المصلّي دراهم سود، لم يكن بالصّلاة فيها بأس إذا كانت مواراة.[[75]](#footnote-75) (درهم سود از آهن بوده است و لذا می فرماید اگر پنهان شود نماز در آن، اشکال ندارد)

و نیز مرحوم صدوق فرموده اند؛ و لا تجوز الصلاة في شي‌ء من الحديد، إلا إذا كان سلاحا[[76]](#footnote-76). و گفته اند که ابن براج نیز قائل به حرمت شده است. و حتّی 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 نزده 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 أول

1-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 أُكَيْلٍ النُّمَيْرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْحَدِيدِ أَنَّهُ حِلْيَةُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبَ حِلْيَةُ أَهْلِ الْجَنَّةِ وَ جَعَلَ اللَّهُ الذَّهَبَ فِي الدُّنْيَا زِينَةَ النِّسَاءِ فَحَرَّمَ عَلَى الرِّجَالِ لُبْسَهُ وَ الصَّلَاةَ فِيهِ وَ جَعَلَ اللَّهُ الْحَدِيدَ فِي الدُّنْيَا زِينَةَ الْجِنِّ 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 مَعَهُ السِّكِّينُ فِي خُفِّهِ لَا يَسْتَغْنِي عَنْهُ أَوْ فِي سَرَاوِيلِهِ مَشْدُوداً وَ الْمِفْتَاحُ يَخْشَى إِنْ وَضَعَهُ ضَاعَ أَوْ يَكُونُ فِي وَسَطِهِ الْمِنْطَقَةُ مِنْ حَدِيدٍ قَالَ لَا بَأْسَ بِالسِّكِّينِ وَ الْمِنْطَقَةِ لِلْمُسَافِرِ أَوْ فِي وَقْتِ ضَرُورَةٍ وَ كَذَلِكَ الْمِفْتَاحُ إِذَا خَافَ الضَّيْعَةَ وَ النِّسْيَانَ وَ لَا بَأْسَ بِالسَّيْفِ وَ كُلِّ آلَةِ السِّلَاحِ فِي الْحَرْبِ وَ فِي غَيْرِ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ الصَّلَاةُ فِي شَيْ‌ءٍ مِنَ الْحَدِيدِ فَإِنَّهُ نَجَسٌ مَمْسُوخٌ.[[77]](#footnote-77)

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 خفّه». و هم چنین تعبیر به «أنه حلیة أهل النار» مقتضی تعمیم است.

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: وَ رُوِيَ إِذَا كَانَ الْمِفْتَاحُ فِي غِلَافٍ فَلَا بَأْسَ‌[[78]](#footnote-78) و لکن این روایت، مرسله است و اعتبار ندارد. و همچنین در تهذیب چنین می گوید؛ وَ قَدْ قَدَّمْنَا رِوَايَةَ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ أَنَّ الْحَدِيدَ مَتَى كَانَ فِي غِلَافٍ فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِيهِ.[[79]](#footnote-79) 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

2- قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ مُوسَى بْنِ بَابَوَيْهِ الْقُمِّيُّ الْفَقِيهُ نَزِيلُ الرَّيِّ مُصَنِّفُ هَذَا الْكِتَابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ أَرْضَاهُ رُوِيَ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ 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 عَنِ الْأَكْلِ عَلَى الْجَنَابَةِ وَ قَالَ إِنَّهُ يُورِثُ الْفَقْرَ... وَ نَهَى عَنِ التَّخَتُّمِ بِخَاتَمِ صُفْرٍ أَوْ حَدِيدٍ وَ نَهَى أَنْ يُنْقَشَ شَيْ‌ءٌ مِنَ الْحَيَوَانِ عَلَى الْخَاتَمِ...[[80]](#footnote-80)

#### 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

3-موثقه سکونی؛ 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.[[81]](#footnote-81) این روایت نیز راجع به انگشتر آهنی است.

4- 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 خَاتَمُ حَدِيدٍ قَالَ لَا وَ لَا يَتَخَتَّمُ بِهِ الرَّجُلُ فَإِنَّهُ مِنْ لِبَاسِ أَهْلِ النَّارِ وَ قَالَ لَا يَلْبَسُ الرَّجُلُ الذَّهَبَ وَ لَا يُصَلِّي فِيهِ لِأَنَّهُ مِنْ لِبَاسِ أَهْلِ الْجَنَّةِ...[[82]](#footnote-82)

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

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

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

وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الطَّسْتِ يَكُونُ فِيهِ تَمَاثِيلُ أَوِ الْكُوزِ أَوِ التَّوْرِ يَكُونُ فِيهِ تَمَاثِيلُ أَوْ فِضَّةٌ قَالَ لَا يُتَوَضَّأُ مِنْهُ وَ لَا فِيهِ وَ عَنِ الرَّجُلِ إِذَا قَصَّ أَظْفَارَهُ بِالْحَدِيدِ أَوْ أَخَذَ مِنْ‌ شَعْرِهِ أَوْ حَلَقَ قَفَاهُ قَالَ فَإِنَّ عَلَيْهِ أَنْ يَمْسَحَهُ بِالْمَاءِ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ سُئِلَ 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 الذَّهَبَ لِبَاسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ.[[83]](#footnote-83)

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 عَلِيِّ 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؛

وَ أَمَّا- مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ 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 سُئِلَ فَإِنْ صَلَّى وَ لَمْ يَمْسَحْ مِنْ ذَلِكَ بِالْمَاءِ قَالَ يُعِيدُ الصَّلَاةَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ نَجَسٌ وَ قَالَ لِأَنَّ الْحَدِيدَ لِبَاسُ أَهْلِ النَّارِ وَ الذَّهَبَ لِبَاسُ أَهْلِ الْجَنَّةِ.[[84]](#footnote-84)

در این روایت تعبیر «الحدید نجس» دارد وتعبیر به «الحدید نجس ممسوخ[[85]](#footnote-85)» ندارد. لکن نجاست آهن، به قول شیخ طوسی، مخالف با أخبار کثیره است و مخالف سیره قطعیه است زیرا آهن را به عنوان چاقو، شمشیر، زره و أمثال 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 «أین یذهب، أین 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 ع إِنَّ عَمَّاراً السَّابَاطِيَّ رَوَى عَنْكَ رِوَايَةً قَالَ وَ مَا هِيَ قُلْتُ رَوَى أَنَّ السُّنَّةَ فَرِيضَةٌ فَقَالَ أَيْنَ يَذْهَبُ أَيْنَ‌ يَذْهَبُ لَيْسَ هَكَذَا حَدَّثْتُهُ إِنَّمَا قُلْتُ لَهُ مَنْ صَلَّى فَأَقْبَلَ عَلَى صَلَاتِهِ لَمْ يُحَدِّثْ نَفْسَهُ فِيهَا أَوْ لَمْ يَسْهُ فِيهَا أَقْبَلَ اللَّهُ عَلَيْهِ مَا أَقْبَلَ عَلَيْهَا فَرُبَّمَا رُفِعَ نِصْفُهَا أَوْ رُبُعُهَا أَوْ ثُلُثُهَا أَوْ خُمُسُهَا وَ إِنَّمَا أَمَرْنَا بِالسُّنَّةِ لِيَكْمُلَ بِهَا مَا ذَهَبَ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ.][[86]](#footnote-86)

با این حال، شیخ طوسی فرموده اند که عمار، در حدیث ثقه 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 خَاتَمُ حَدِيدٍ قَالَ لَا وَ لَا يَتَخَتَّمُ بِهِ الرَّجُلُ فَإِنَّهُ مِنْ لِبَاسِ أَهْلِ النَّار» و لکن باید از ظهور روایت در حرمت، رفع ید کنیم زیرا اگر حرمت ثابت می بود آشکار می شد «لو کان 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 أحادیث کثیره مخالف است و خلاف سیره قطعیه متشرعه است و قابل عمل نیست.

توجّه شود که: قابل التزام نبودن تعلیل «نجس ممسوخ» در مورد آهن باعث نمی شود أصل حکم را در حدّ کراهت، قبول نکنیم و سند موثقه عمار خوب است و روایت موسی بن أکیل 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.

# 5-حکم لبس لباس کفار

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

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

## 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[[87]](#footnote-87)؛ و روایت مربوط به «لاتلبسوا لباس أعدائی» ضعیف السند است و در سند آن، اسماعیل بن مسلم قرار دارد: وَ رَوَى إِسْمَاعِيلُ بْنُ مُسْلِمٍ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ- أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَ لَا يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَ لَا يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي[[88]](#footnote-88)؛ مطاعم أعداء مثل پیتزا است که غذای مختص کفار است و أعداء در مقابل مؤمنین است.

البته پوشیدن صلیب، حرام است و حتّی اگر چوب، فروخته شود با علم به این که این چوب ها برای صلیب، خریداری می شود «یبیع الخشب ممن یعلم أنه یصنعه صلبانا» جایز نخواهد بود که در روایت به آن، اشاره شده است و وقتی بیع 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 الشرایع 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 عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ إِلَى نَبِيٍّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا تَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَ لَا تَطْعَمُوا طَعَامَ أَعْدَائِي وَ لَا تَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي‌[[89]](#footnote-89)

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 عدوّ خدا تلقّی می شود یعنی تکثیر ظاهری کفار و سیاهی لشکر کفار می شود و انسان جزء آنها محسوب می شود؛ لذا اگر این تالی فاسد در بین نباشد مثل این‌که شخصی کت و شلوار غربی می‌پوشد و جامعه نیز وی را به عنوان مسلمان متجدد مأب می‌شمارد 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.

وگرنه 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 کننده‌ی آن از زمره‌ی کفار محسوب نمی‌شود» 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 صناعت این است که با قطع نظر از اشکال دلالی بیان شده، قائل به حرمت شویم.

و قضیه خارجیه بودن با تعلیل «فَتَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي‌» سازگار نیست.

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

# جلسه 10 (08/07/98)

# مکروهات لباس مصلی

# تکمیل بحث راجع به حکم لباس کفار

ممکن است روایاتی دیگر، غیر از روایت «لاتلبسوا لباس أعدائی»، راجع به لباس کفار بیان شود؛

## روایت أول

أَحْمَدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيُّ فِي الْمَحَاسِنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ جَمِيعاً عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ ع أَنَّ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع كَانَ لَا يُنْخَلُ لَهُ الدَّقِيقُ- وَ كَانَ ع يَقُولُ لَا تَزَالُ هَذِهِ الْأُمَّةُ بِخَيْرٍ- مَا لَمْ يَلْبَسُوا لِبَاسَ الْعَجَمِ وَ يَطْعَمُوا أَطْعِمَةَ الْعَجَمِ- فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ ضَرَبَهُمُ اللَّهُ بِالذُّلِّ.[[90]](#footnote-90)

## بررسی سندی

**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 ثقه باشد در صحت سند روایت، کافی است و عبدالله بن مغیره ثقه است هر چند محمد بن سنان، محل بحث است.

و أما طلحة بن زید، 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 المفضل عن حميد عن أبي محمد القاسم بن إسماعيل القرشي عن طلحة بن زيد[[91]](#footnote-91)» و قطعاً ظهور عرفی این تعبیر، توثیق طلحه است و نمی شود کتابی که نقل أحادیث است، معتمد باشد ولی خود صاحب کتاب، معتمد و مورد وثوق نباشد؛ البته در مورد کتاب علمی اگر تعبیر «له کتاب معتمد» به کار برده شود، احتمال می رود که با عقل خود، کتاب را مورد اعتماد بدانند و توجّهی به نویسنده آن نکنند ولی ظهور عرفی تعبیر «له کتاب معتمد» در مورد کتابی که مرتبط با نقل أحادیث و امور تعبدی است، مورد اعتماد بودن مؤلف کتاب است.

و این که کسی بگوید: «شاید دوره ای ثقه و دوره ای غیر ثقه 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 أواخر عمر او باشد؛ زیرا در توثیق بیان نکرده اند که این توثیق برای أیام 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 أحادیث آن شخص است و لذا تمام أحادیث او، قابل أخذ خواهد بود. و ظاهر تعبیر «کتابه معتمد» این است که طلحه، ثقه بوده است؛ زیرا در تاریخ بیان نشده است که طلحه، گاهی غیر ثقه و گاهی ثقه بوده است؛ لذا وقتی اشاره ای به تغییر أحوال 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 دلالی

در روایت بیان می کند که: وقتی برای حضرت، آرد می آوردند، حضرت اجازه نمی دادند آرد را الک 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 وَ جَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَ لَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا أَ مَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ- وَ لِلّهِ الْعِزَّةُ وَ لِرَسُولِهِ وَ لِلْمُؤْمِنِينَ فَالْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزاً وَ لَا يَكُونُ ذَلِيلًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ إِنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ وَ الْمُؤْمِنَ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْ‌ءٌ»[[92]](#footnote-92)

### مناقشه در دلالت

**به نظر ما این استدلال تمام نیست؛**

**أولاً:** این‌که رفاه‌زدگی یا لبس لباس کفار موجب خوار شدن می‌شود؛ این مقدار موجب حرمت نمی شود؛ زیرا مقصود از این تعابیر این است که چنین شخص یا جامعه‌ای دیگر آن عزت سابق را نخواهد داشت؛ و واضح است که حفظ عزّت سابق، واجب نیست؛ مگر این که گفته شود حفظ عزّت جامعه اسلامی، واجب است و کاری که منجرّ به کم شدن عزّت جامعه اسلامی می شود، حرام است؛ اگر از خارج این مطلب را ضمیمه کنیم حرمت ثابت می شود وگرنه 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 معمّم، 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 منجرّ به اذلال می شود و نتیجه نهایی آن اذلال می شود و مستند به خود شخص نمی شود، حرام نخواهد بود.

**ثانیاً:** قطعاً این مضمون که «حضرت نمی گذاشت آرد را الک 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 ذلّت ها را قبول می کنند و از برخی آرمان های خود دست بر می دارد و این مطلب، أمری طبیعی است. و لذا استفاده از غذا و لباس عجم (که حالت رفاه زدگی دارد و ظاهراً آن ها مرفّه بوده اند) که در مآل و نتیجه ممکن است باعث رفاه طلبی و ذلّت 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 أحکامی است که اگر می بود آشکار می شد «لو کان لبان» مثل این که برخی تزیّی به زیّ کفار و تلبّس به لباس کفار را حرام می دانند.[[93]](#footnote-93)

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 مَنِ اتَّخَذَ الْمَلْسَ.[[94]](#footnote-94): ملس نام کفشی بوده است؛ و حضرت می فرماید این کفش را نپوش؛ زیرا کفش فرعون است و فرعون أولین 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 50 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.

راجع به این مطلب باید بررسی شود که آیا أحمد بن محمد بن عیسی در أحکام فقهیه الزامیه از قاسم بن یحیی اکثار 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 اکثار نمی رسد. به هر حال اگر اکثار در أحکام فقهی الزامی ثابت شود، وثاقت ثابت خواهد شد.

## بررسی دلالی

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 دلالی

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 وگرنه لباس فرعون هم مشمول همین حکم می شد. علاوه بر این که، این کفش در زمان نهی أمیر 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 أولین 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 تعدّی کرد. و تعدّی از فرعون که مدّعی ربوبیّت 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[[95]](#footnote-95) حریز: عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ قَالَ النَّحْرُ الِاعْتِدَالُ فِي الْقِيَامِ أَنْ يُقِيمَ صُلْبَهُ وَ نَحْرَهُ وَ قَالَ لَا تُكَفِّرْ فَإِنَّمَا يَصْنَعُ ذَلِكَ الْمَجُوسُ وَ لَا تَلَثَّمْ وَ لَا تَحْتَفِزْ وَ لَا تُقْعِ عَلَى قَدَمَيْكَ وَ لَا تَفْتَرِشْ ذِرَاعَيْكَ.[[96]](#footnote-96)

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

وَ رَوَى الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ يَزِيدَ بْنِ خَلِيفَةَ قَالَ: رَآنِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَطُوفُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ وَ عَلَيَّ بُرْطُلَةٌ فَقَالَ لِي بَعْدَ ذَلِكَ قَدْ رَأَيْتُكَ تَطُوفُ حَوْلَ الْكَعْبَةِ وَ عَلَيْكَ بُرْطُلَةٌ لَا تَلْبَسْهَا حَوْلَ الْكَعْبَةِ فَإِنَّهَا مِنْ زِيِّ الْيَهُودِ.[[97]](#footnote-97)

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، متزیّی به زیّ یهود شدن، جایز نیست و دلالت ندارد که به صورت مطلق، نمی تواند متزیّی به زیّ یهود شد.

## روایت پنجم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُوَيْدٍ قَالَ: نَظَرَ إِلَيَّ أَبُو الْحَسَنِ ع وَ عَلَيَّ نَعْلَانِ مَمْسُوحَتَانِ فَأَخَذَهُمَا وَ قَلَبَهُمَا ثُمَّ قَالَ لِي أَ تُرِيدُ أَنْ تَهَوَّدَ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّمَا وَهَبَهُمَا لِي إِنْسَانٌ قَالَ فَلَا بَأْسَ.[[98]](#footnote-98)

در روایت، راوی می گوید دو نعلی که دارای پارگی بود (مثل شلوار هایی که مقداری بریدگی و پارگی دارد) بر پا داشتم؛ 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 متزیّی 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 سوید 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 مَنِ اتُّخِذَ لَهُ الْفُقَّاعُ فِي الْإِسْلَامِ بِالشَّامِ- يَزِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ لَعَنَهُمَا اللَّهُ- فَأُحْضِرَ وَ هُوَ عَلَى الْمَائِدَةِ- وَ قَدْ نَصَبَهَا عَلَى رَأْسِ الْحُسَيْنِ ع- فَجَعَلَ يَشْرَبُهُ وَ يَسْقِي أَصْحَابَهُ إِلَى أَنْ قَالَ- فَمَنْ كَانَ مِنْ شِيعَتِنَا- فَلْيَتَوَرَّعْ عَنْ شُرْبِ الْفُقَّاعِ- فَإِنَّهُ شَرَابُ أَعْدَائِنَا- فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَيْسَ مِنَّا- وَ لَقَدْ حَدَّثَنِي أَبِي عَنْ آبَائِهِ- 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.[[99]](#footnote-99)

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 تطبیق کرده است که فقّاع 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 فقّاع، حرام بوده است و حضرت برای تقبیح بیشتر خوردن فقّاع، بیان کردند که یزید أولین کسی بود که برای او فقّاع را تهیه کردند و او أولین شخصی بود که فقّاع را مرسوم کرد. و لذا شاید به این خاطر که مراد از طعام أعداء، طعامی که أعداء بما هم أعداء استفاده می کنند، باشد تطبیق صورت گرفته است؛ یعنی مراد از طعام أعداء، طعام حرام است و فقّاع هم یکی از طعام های حرام است.

البته ما بیان می کردیم که «لاتلبسوا لباس أعدائی» 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 أعدائی» و عدم احتمال حرام بودن طعام مختص به کفار و نیز به خاطر ذیل روایت که تعبیر «فتکونوا أعدائی» 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 الرَّقِّيِّ قَالَ كَانَتِ الشِّيعَةُ تَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ لُبْسِ السَّوَادِ قَالَ فَوَجَدْنَاهُ قَاعِداً عَلَيْهِ جُبَّةٌ سَوْدَاءُ وَ قَلَنْسُوَةٌ سَوْدَاءُ وَ خُفٌّ أَسْوَدُ مُبَطَّنٌ بِسَوَادٍ قَالَ ثُمَّ فَتَقَ نَاحِيَةً مِنْهُ وَ قَالَ أَمَا إِنَّ قُطْنَهُ أَسْوَدُ وَ أُخْرِجَ مِنْهُ قُطْنٌ أَسْوَدُ ثُمَّ قَالَ بَيِّضْ قَلْبَكَ وَ الْبَسْ مَا شِئْتَ‌[[100]](#footnote-100)

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.

# مکان مصلی

بحث بعدی، مکان مصلی است که صاحب عروه فرموده است: مکان مصلی شرایطی دارد و أولین 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 11 (09/07/98)

# مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر عليه و لو بوسائط‌ و ما شغله من الفضاء في قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها. و يشترط فيه أمور؛‌ أحدها: إباحته‌ 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 و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية كفى في البطلان و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح‌

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

## 1-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[[101]](#footnote-101). 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.

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؟

## 2-بررسی وجود نص یا اجماع در مسأله

نماز در مکان مغصوب، 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 المغصوب، ندارد؛ بلکه تنها تعبیر به لاتغصب، دارد و لذا اگر کسی در مکان مغصوب 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 مغصوب را صحیح می دانند؛

و در نتیجه اجماع ادّعا شده بر امتناع اجتماع أمر و نهی و بر بطلان نماز در مکان مغصوب، صحیح نیست؛ زیرا فضل بن شاذان در این رابطه رساله می نویسد و صحت نماز در مکان مغصوب 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 مغصوب به آن استدلال شده است.

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

### روایات دال بر بطلان نماز در مکان مغصوب

### روایت أول

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ 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 وَ جَلَّ بِهِ فَأَنْفَقُوهُ فِيمَا نَهَاهُمُ اللَّهُ عَنْهُ مَا قَبِلَهُ مِنْهُمْ وَ لَوْ أَخَذُوا مَا نَهَاهُمُ اللَّهُ عَنْهُ فَأَنْفَقُوهُ فِيمَا أَمَرَهُمُ اللَّهُ بِهِ مَا قَبِلَهُ مِنْهُمْ حَتَّى يَأْخُذُوهُ مِنْ حَقٍّ وَ يُنْفِقُوهُ فِي حَقٍّ.[[102]](#footnote-102)

**در استدلال بر این روایت برای اثبات بطلان نماز در مکان مغصوب گفته می شود**؛ در روایت بیان می کند که اگر مردم، آنچه خدای متعال أمر 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 امتثال واجب، صرف کنند خدای متعال آن را نمی پذیرد؛ و گفته می شود خدای متعال از مکان مغصوب نهی کرده است و مکلف آن را می گیرد و در نماز، صرف می کند؛ یا آب مغصوب 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 گوییم**:

#### 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 بالسیئه فلایجزی إلا مثلها»، لذا 36 ثواب برایم باقی می ماند» که حضرت در جواب فرمودند: این کار، ثوابی ندارد و خدای متعال تنها از متّقین قبول می کند «انما یتقبل الله من المتقین».

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 مغصوب را به دست آورد.

### روایت دوم

**روایت تحف العقول**: ... يَا كُمَيْلُ لَيْسَ الشَّأْنَ أَنْ تُصَلِّيَ وَ تَصُومَ وَ تَتَصَدَّقَ الشَّأْنُ أَنْ تَكُونَ الصَّلَاةُ بِقَلْبٍ نَقِيٍّ وَ عَمَلٍ عِنْدَ اللَّهِ مَرْضِيٍّ وَ خُشُوعٍ سَوِيٍّ وَ انْظُرْ فِيمَا تُصَلِّي‏ وَ عَلَى مَا تُصَلِّي إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ وَجْهِهِ وَ حِلِّهِ فَلَا قَبُول...‏[[103]](#footnote-103): 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.

#### مناقشه

#### مناقشه سندی

سند روایت به نظر ما ضعیف است. و این که برخی گفته اند: در ابتدای تحف العقول فرموده است: «فتأملوا معاشر شيعة المؤمنين ما قالته أئمتكم ع و ندبوا إليه و حضوا عليه و انظروا إليه بعيون قلوبكم و اسمعوه بآذانها و عوه بما وهبه الله لكم و احتج به عليكم من العقول السليمة و الأفهام الصحيحة و لا تكونوا كأنداكم‏ الذين يسمعون الحجج اللازمة و الحكم البالغة صفحا و ينظرون فيها تصفحا و يستجيدونها قولا و يعجبون بها لفظا فهم بالموعظة لا ينتفعون و لا فيما رغبوا يرغبون و لا عما حذروا ينزجرون فالحجة لهم لازمة و الحسرة عليهم دائمة بل خذوا ما ورد إليكم عمن فرض الله طاعته عليكم و تلقوا ما نقله الثقات‏ عن السادات‏ بالسمع و الطاعة و الانتهاء إليه و العمل به و كونوا من التقصير مشفقين و بالعجز مقرين‏»[[104]](#footnote-104) و این تعبیر، شهادت به این مطلب است که تمام أحادیث 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 أحادیث أئمه را شنیدند و عمل نکردند؛ بلکه شما آنچه از ثقات از أئمه 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

**دلالت هم اشکال دارد**؛ زیرا تعبیر عدم قبول، ظهوری در بطلان ندارد. علاوه بر این که قائل به جواز اجتماع أمر و نهی می گوید این نماز، از حیث این نمازی که می خواند «من وجهه و حلّه» است و البته از حیثی که غصب 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 غصبی از حیث اطلاق أمر، من وجهه و حله می باشد مثل این که شخصی در مکان غصبی، خیاطت مأمور به را انجام دهد، غصبی بودن مکان موجب نمی شود که خیاطت، من وجهه و حله نباشد. و فرض هم این است که از دلیل حرمت غصب، مانعیّت برای نماز، استفاده نشده است.

### روایت سوم

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

وَ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع‏ أَنَّهُ سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا حَالُ شِيعَتِكُمْ فِيمَا خَصَّكُمُ اللَّهُ بِهِ إِذَا غَابَ غَائِبُكُمْ وَ اسْتَتَرَ قَائِمُكُمْ فَقَالَ ع مَا أَنْصَفْنَاهُمْ إِنْ وَاخَذْنَاهُمْ وَ لَا أَحْبَبْنَاهُمْ إِنْ عَاقَبْنَاهُمْ بَلْ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَسَاكِنَ‏ لِتَصِحَّ عِبَادَتُهُمْ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاكِحَ لِتَطِيبَ‏ وِلَادَتُهُمْ‏ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَتَاجِرَ لِيَزْكُوَ أَمْوَالُهُم‏[[105]](#footnote-105)

#### 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 أتمّ است که صحت همراه اعطای ثواب است؛ زیرا روایت بیان می کند که «ما اموال را حلال کردیم تا ولادت طیّب شود» و در روایت بیان می کند که «کل الناس أولاد بغایا»: 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 أموال 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 متعلّق 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 عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ قَالَ: كَتَبَ إِلَيَّ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّ كُلَّ عَمَلٍ عَمِلَهُ النَّاصِبُ فِي حَالِ ضَلَالِهِ أَوْ حَالِ نَصْبِهِ ثُمَّ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِ وَ عَرَّفَهُ 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.[[106]](#footnote-106) یعنی اگر یک مخالف، مستبصر شود به تمام أعمال گذشته 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 أعمال 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.

## 3-بررسی دخول مسأله در بحث اجتماع أمر و نهی

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

### کلام مرحوم صدر

**مرحوم صدر در توضیح این مطلب فرموده اند**: غصب 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 تصرّف کرده اید ولی غصب نکرده اید. (و در نماز در مکان مغصوب، استیلاء و غصبی محقق نمی شود و تنها در مال غیر، تصرّف صورت می گیرد و لذا باید سراغ دلیل بر حرمت تصرف در مال غیر برویم)

و دلیل بر حرمت تصرّف در مال غیر، موثقه سماعه است:

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ‏ أَخِيهِ الْحَسَنِ عَنْ زُرْعَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ فَاعْقِلُوهُ 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 يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا وَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ‏ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ‏ وَ لَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً.[[107]](#footnote-107)

این روایت ظهوری ندارد در این که عنوان «تصرّف در مال غیر» حرام است و شاید مشیر به حرام بودن افعال خارجی باشد؛ یعنی أکل 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 «غصب یا تصرف در مال غیر» متعلّق نهی نخواهد بود.

و شرط در جواز اجتماع أمر و نهی، تعدّد عنوان است و اگر عنوان غصب و عنوان تصرّف 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 أمر به صرف الوجود نماز با وجود نهی از غصب یا نهی از تصرّف 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 أفعال خارجی با عنوان خودشان است.

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

### کلام آقای سیستانی

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

غصب، استیلای بر مال غیر است و نسبت آن، با تصرف در مال غیر یکسان نیست؛ و چه بسا غاصبی که تصرّفی در مال غیر نداشته باشد با این که استیلای عرفی بر آن دارد و چه بسا متصرفی که استیلای 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 وسائل، خودش را کنار می کشد) ولی تصرّف 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 أرضی 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 متعلّق نهی است؛ یعنی سجود علی الأرض، واجب و سجود علی الأرض مملوکة للغیر، حرام خواهد شد.

**به نظر ما فرمایش آقای سیستانی نیاز به تکمله دارد؛**

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

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ الشَّيْبَانِيُّ وَ عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الدَّقَّاقُ وَ الْحُسَيْنُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ هِشَامٍ الْمُؤَدِّبُ 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 مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلِي إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَئِنْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلِّهَا وَ أَرْغِمْ أَنْفَ الشَّيْطَانِ‏ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَى نَاحِيَتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلَّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سُلِّمَ فَلَا خِيَارَ فِيهِ لِصَاحِبِهِ احْتَاجَ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ أَوْ لَمْ يَحْتَجْ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوِ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفَهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مَلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِ‏ نَبِيٍّ فَمَنْ ظَلَمَنَا كَانَ مِنْ جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ وَ كَانَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى‏ أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ‏ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي تَنْبُتُ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يُخْتَنُ هَلْ يُخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُقْطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَضِجُّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ السِّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ هَلْ تَجُوزُ صَلَاتُهُ فَإِنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قِبَلَكَ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عَبَدَةِ الْأَصْنَامِ أَوْ عَبَدَةِ النِّيرَانِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ السِّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ مِنْ أَوْلَادِ عَبَدَةِ الْأَصْنَامِ وَ النِّيرَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الضِّيَاعِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ أَدَاءِ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرْفِ مَا يَفْضُلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَاباً لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّباً إِلَيْنَا فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ‏ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَقَدِ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حُرِّمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَكَلَ مِنْ أَمْوَالِنَا شَيْئاً فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَاراً وَ سَيَصْلَى سَعِيراً وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَتِنَا ضَيْعَةً وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قَيِّمٍ يَقُومُ بِهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاجَهَا وَ مَئُونَتَهَا وَ يَجْعَلُ مَا يَبْقَى مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ صَاحِبُ الضَّيْعَةِ قَيِّماً عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الثِّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا يَمُرُّ بِهَا الْمَارُّ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَ يَأْكُلُهُ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ لَهُ فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَ يَحْرُمُ عَلَيْهِ حَمْلُه‏[[108]](#footnote-108)

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 74، بحث مکان مصلی که تقریرات بحث ایشان است، این روایت را بیان کرده اند و فرموده اند این روایت غیر معتبر است.

#### مناقشه

**أولاً:** 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، ثقه بوده اند و نمی توان تصوّر 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 ترضّی هم بر این چهار نفر کرده است.

نتیجه این می شود که روایتی وجود دارد که عنوان تصرّف در آن، ذکر شده است و عرفی نیست که گفته شود عنوان تصرّف 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 موثقه «لایحل دم امرئ مسلم و لاماله إلا بطیبة نفسه» سماعه کافی است و در این موثقه، متعلّق حرمت حذف شده است زیرا حرمت خود مال معنا ندارد بلکه باید چیزی مثل تصرف، اتلاف، انتفاع و أمثال آن در تقدیر گرفته شود؛ برای یافتن متعلّق محذوف، باید أثر ظاهر مال را بررسی کنیم؛

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

نکته: آقای سیستانی حذف متعلّق را ظاهراً مفید عموم می دانند ولی به نظر ما حذف متعلّق موجب اجمال است و لکن به نظر ما همه جا اجمال ایجاد نمی شود بلکه در جایی که أثر ظاهر در کار نباشد حذف متعلّق موجب اجمال می شود مثلاً در «حرمت علیکم امّهاتکم» أثر ظاهر آن ازدواج است و لذا مجمل نیست و در اینجا هم وقتی گفته می شود «أموالکم و دمائکم علیکم حرام» که در صدر موثقه آمده است به این معنا خواهد بود که أموال مسلمان حریم دارد یعنی حق تعرّض به آن را نداریم.

و انصافاً هم ظاهر عرفی و هم ارتکاز عقلایی این است که: یک عنوان جامع متعلّق حکم عقلاء به قبح و متعلّق 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 أمر و نهی با تعدّد عنوان خواهد بود.

# جلسه 12 (13/07/98)

# مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر عليه و لو بوسائط‌ و ما شغله من الفضاء في قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها. و يشترط فيه أمور؛‌ أحدها: إباحته‌ 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 و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا 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 شرطیّت 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 وَ الْإِخْرَاجِ كَرَجُلٍ دَخَلَ دَارَ قَوْمٍ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ فَصَلَّى فِيهَا فَهُوَ عَاصٍ فِي دُخُولِهِ الدَّارَ وَ صَلَاتُهُ جَائِزَةٌ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ لِأَنَّهُ مَنْهِيٌّ عَنْ ذَلِكَ صَلَّى أَوْ لَمْ يُصَلِّ وَ كَذَلِكَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا غَصَبَ ثَوْباً أَوْ أَخَذَهُ وَ لَبِسَهُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَصَلَّى فِيهِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ جَائِزَةً وَ كَانَ عَاصِياً فِي لُبْسِهِ ذَلِكَ الثَّوْبَ لِأَنَّ ذَلِكَ لَيْسَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ لِأَنَّهُ مَنْهِيٌّ عَنْ ذَلِكَ صَلَّى أَوْ لَمْ يُصَلِّ وَ كَذَلِكَ لَوْ أَنَّهُ لَبِسَ ثَوْباً غَيْرَ طَاهِرٍ أَوْ لَمْ يُطَهِّرْ نَفْسَهُ أَوْ لَمْ يَتَوَجَّهْ نَحْوَ الْقِبْلَةِ لَكَانَتْ صَلَاتُهُ فَاسِدَةً غَيْرَ جَائِزَةٍ لِأَنَّ ذَلِكَ مِنْ شَرَائِطِ الصَّلَاةِ وَ حُدُودِهَا لَا يَجِبُ إِلَّا لِلصَّلَاةِ[[109]](#footnote-109)» و ظاهر کلینی که بر این مطلب، تعلیقه نزده اند این است که این مطلب را قبول دارند.

## 2- تکمیل بحث وجود نص در مسأله

### روایت سوم بر بطلان نماز در مکان مغصوب

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

وَ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ ع‏ أَنَّهُ سَأَلَهُ بَعْضُ أَصْحَابِهِ فَقَالَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مَا حَالُ شِيعَتِكُمْ فِيمَا خَصَّكُمُ اللَّهُ بِهِ إِذَا غَابَ غَائِبُكُمْ وَ اسْتَتَرَ قَائِمُكُمْ فَقَالَ ع مَا أَنْصَفْنَاهُمْ إِنْ وَاخَذْنَاهُمْ وَ لَا أَحْبَبْنَاهُمْ إِنْ عَاقَبْنَاهُمْ بَلْ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَسَاكِنَ‏ لِتَصِحَّ عِبَادَتُهُمْ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاكِحَ لِتَطِيبَ‏ وِلَادَتُهُمْ‏ وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَتَاجِرَ لِيَزْكُوَ أَمْوَالُهُم‏[[110]](#footnote-110)

**مفاد مرسله عوالی اللئالی این است که**: ما أهل بیت در عصر غیبت، مساکن را هر چند متعلّق حق خمس باشد، برای شیعیان اباحه می کنیم تا عبادت آن ها صحیح شود؛ کنیزی که متعلّق حق امام است (مثل این که غنیمت است که «الغنیمة کلها للامام اذا کان القتال بغیر اذن منه و خمسها للامام اذا کان القتال بإذن منه») یا لاأقل کنیزی که متعلّق خمس است و فرزند از این کنیز برای غیر شیعه، طیب ولادت ندارد[[111]](#footnote-111)؛ ولی ما أهل 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 تصرّفاتی که در أموال می کنند را هم مباح کردیم تا أموالشان پاک باشد.

**گفته می شود؛** قدر متیقّن از این روایت این است که اگر از روی علم و عمد در مکانی مغصوب 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 مغصوب پیش نیاید و عبادتشان صحیح باشد.

#### مناقشه

**در جواب گفته می شود؛**

**أولاً:** روایت مرسله است خصوصاً از ابن أبی جمهور احسائی صاحب کتاب غوالی اللئالی 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 «وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاكِحَ لِتَطِيبَ‏ وِلَادَتُهُمْ‏»، 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 الصحه 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 موقّت 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 «وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاكِحَ لِتَطِيبَ‏ وِلَادَتُهُمْ‏» قرینه داریم که طیب ولادت به معنای بالاتر از ولد الزنا نبودن است؛ ولی قرینه نداریم که صحت عبادت را توجیه کنیم و ظاهر «نبیح لهم المساکن لتصح عبادتهم»، 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 مغصوب فی الجمله 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 «وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاكِحَ لِتَطِيبَ‏ وِلَادَتُهُمْ‏» به معنای زنازادگی باشد؛**

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْعَبَّاسِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ إِنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا يَفْتَرُونَ وَ يَقْذِفُونَ مَنْ خَالَفَهُمْ فَقَالَ لِي الْكَفُّ عَنْهُمْ أَجْمَلُ ثُمَّ قَالَ وَ اللَّهِ يَا أَبَا حَمْزَةَ إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَوْلَادُ بَغَايَا مَا خَلَا شِيعَتَنَا قُلْتُ كَيْفَ لِي بِالْمَخْرَجِ مِنْ هَذَا فَقَالَ لِي يَا أَبَا حَمْزَةَ كِتَابُ اللَّهِ الْمُنْزَلُ يَدُلُّ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى جَعَلَ لَنَا- أَهْلَ الْبَيْتِ سِهَاماً ثَلَاثَةً فِي جَمِيعِ الْفَيْ‌ءِ ثُمَّ قَالَ عَزَّ وَ جَلَّ وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ‌ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ فَنَحْنُ أَصْحَابُ الْخُمُسِ‌ وَ الْفَيْ‌ءِ وَ قَدْ حَرَّمْنَاهُ عَلَى جَمِيعِ النَّاسِ مَا خَلَا شِيعَتَنَا ...[[112]](#footnote-112)

#### مناقشه

أولاً: سند آن، ضعیف است و علی بن عباس متّهم 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 ع صَدِيقٌ لَا يَكَادُ يُفَارِقُهُ إِذَا ذَهَبَ مَكَاناً فَبَيْنَمَا هُوَ يَمْشِي مَعَهُ فِي الْحَذَّاءِينَ وَ مَعَهُ غُلَامٌ لَهُ سِنْدِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهُمَا إِذَا الْتَفَتَ الرَّجُلُ يُرِيدُ غُلَامَهُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ فَلَمْ يَرَهُ فَلَمَّا نَظَرَ فِي الرَّابِعَةِ قَالَ يَا ابْنَ الْفَاعِلَةِ أَيْنَ كُنْتَ قَالَ فَرَفَعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع يَدَهُ فَصَكَّ بِهَا جَبْهَةَ نَفْسِهِ ثُمَّ قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ تَقْذِفُ أُمَّهُ قَدْ كُنْتُ أَرَى أَنَّ لَكَ وَرَعاً فَإِذَا لَيْسَ لَكَ وَرَعٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ أُمَّهُ سِنْدِيَّةٌ مُشْرِكَةٌ فَقَالَ أَ مَا عَلِمْتَ أَنَّ لِكُلِّ أُمَّةٍ نِكَاحاً تَنَحَّ عَنِّي قَالَ فَمَا رَأَيْتُهُ يَمْشِي مَعَهُ حَتَّى فَرَّقَ الْمَوْتُ بَيْنَهُمَا.[[113]](#footnote-113)

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 ملأ این 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 أولی، مسلمان نیز مشمول این قاعده خواهد بود. و اتّهام زنازادگی به غیر شیعه، خلاف سیره قطعیه أئمه 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 نیّت او این باشد که مهر او را ندهد «فهو عند الله زان»؛ این توجیه همان عبارت أخرای 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 «وَ نُبِيحُ لَهُمُ الْمَنَاكِحَ لِتَطِيبَ‏ وِلَادَتُهُمْ‏» به معنای زنازادگی باشد؛**

وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانٍ الْكَلْبِيِّ عَنْ ضُرَيْسٍ الْكُنَاسِيِّ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَ تَدْرِي مِنْ أَيْنَ دَخَلَ عَلَى النَّاسِ الزِّنَا- فَقُلْتُ لَا أَدْرِي فَقَالَ مِنْ قِبَلِ خُمُسِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ- إِلَّا لِشِيعَتِنَا الْأَطْيَبِينَ- فَإِنَّهُ مُحَلَّلٌ لَهُمْ وَ لِمِيلَادِهِمْ. وَ رَوَاهُ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ ضُرَيْسٍ مِثْلَهُ[[114]](#footnote-114)

سند کلینی به روایت قطعاً صحیح است؛ لکن معنای زنا در این روایت، زنای فقهی نیست؛ بلکه مراد این است که با دید ملائکة 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 نیّت عدم پرداخت مهر توسط پدرش، زنا زاده نمی شود.

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

## 3-تکمیل بحث دخول مسأله در بحث اجتماع أمر و نهی

بیان کردیم که مقتضای قاعده این است که نماز در مکان مغصوب مصداق اجتماع أمر و نهی است.

این که آقای صدر و آقای سیستانی فرموده اند عنوان تصرف در مال غیر، متعلّق نهی نیست و افعال خارجی متعلّق نهی است و عنوان غصب و عنوان تصرف در مال غیر، عنوان مشیر است؛ مثلاً عنوان «السجود علی أرض الغیر» متعلّق حرمت است نه این که تصرف در مال غیر متعلّق حرمت باشد.

انصافاً این مطلب خلاف ظاهر است.

**آقای صدر فرموده اند**: در عبارت ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَ تُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُون﴾[[115]](#footnote-115) عنوان «دخول در بیوت دیگران» متعلّق نهی است یا طبق عبارت «لا تأکلوا أموالکم بینکم بالباطل» عنوان أکل، متعلّق حرمت است. (لذا عنوان دخول در ملک غیر و أکل مال غیر، متعلّق حرمت است و عنوان کلی تصرف در مال غیر، متعلّق حرمت نیست.)

**در جواب می گوییم:** 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 یتصرف فی مال الغیر بدون اذنه»؟!

و أما مراد از أکل در آیه «لاتأکلوا أموالکم بینکم بالباطل»، استیلاء است؛ و هر چند ما قبول می کنیم که استیلاء، عنوانی غیر از تصرف در مال غیر است و استیلاء ولو مصداق تصرف نباشد حرام است و غصب عرفی هم همان استیلاء است؛ لکن می گوییم منافاتی ندارد که عنوان کلی تصرف در مال غیر نیز حرام باشد. و در اثبات حرمت عنوان کلی تصرف در مال غیر، معتبره أسدی [فلایحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه] کفایت می کند.

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

عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوهُ 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 يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ وَ لَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً.[[116]](#footnote-116)

ظاهر «فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ» این است که تصرف در مال غیر حرام است و مراد از حرام بودن این است که أموال مسلمین حریم دارد و انسان نباید متعرض آن شود و کسی که مثلاً باغ دیگری را غصب نمی کند ولی بدون اذن صاحب باغ، وارد باغ می شود و در آن استراحت می کند عرفاً مشمول این روایت می شود ولو این که غصبی انجام نداده است. کما این که در مورد أمانت دار هم، همیشه این طور نیست که غصب انجام دهد بلکه گاهی امروز و فردا می کند که این شخص چه بسا استیلای عرفی بر أمانت ندارد و در صندوق امانات منزلش قرار داده است ولی مالک را از مالش منع می کند.

**آقای سیستانی فرمودند**: عقلاء، افعال خارجی را حرام می دانند و عنوان «تصرف در مال غیر» را قبیح نمی دانند.

**این کلام صحیح نیست**؛ زیرا در خارج عناوین زیادی وجود دارد مثل کون فی أرض الغیر، شرب ماء الغیر، أکل 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» متعلّق حرمت است.

**و بر فرض، عقلاء متعلّق حرمت را عنوان تصرف قرار نداده باشند می گوییم**: ظاهر تعابیر شارع این است که خود عنوان تصرف را متعلّق 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، متعلّق حرمت است یا این که حرمت به عناوین خارجی تعلّق گرفته است و اجتماع أمر و نهی با وحدت عنوان حاصل می شود، نتیجه تابع أخس مقدمتین خواهد بود؛ زیرا اطلاق أمر به سجود، شامل سجود در أرض غیر می شود؛ به این خاطر که قائل به جواز اجتماع أمر 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 أمر نیست. (و البته کسانی مثل مرحوم خویی که قائل به امتناع اجتماع أمر 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 تعدد عنوان می باشیم و برای تمسک به اطلاق أمر، شک در وحدت عنوان کفایت می کند).

## 4-بررسی مقربیّت نماز در مکان مغصوب 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 مغصوب نماز بخواند، عمل او مبغوض مولا و مبعّد از مولا است؛ لذا این شبهه وجود دارد که دیگر این عمل، صلاحیّت مقربیّت ندارد.

امام قدس سره و آقای زنجانی فرموده اند: نماز در مکان مغصوب صلاحیّت مقربیّت 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 مقربیّت، مکانی نیست که بگوییم نمی شود انسان هم به خدا نزدیک شود و هم از خدای متعال دور شود؛ بلکه مقربیّت به معنای امتثال أمر خدا به داعی امتثال أمر او، است و این شخص هم به داعی امتثال أمر 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 نیّت، برای تقرّب کافی است؛ لذا مرحوم امام فرموده اند اگر اجماعی بر بطلان نماز در مکان مغصوب وجود نداشته باشد، فتوای به صحّت نماز در مکان مغصوب عالما عامداً داده می شود. و آقای زنجانی فرموده اند اجماعی وجود ندارد و فضل بن شاذان قائل به صحت نماز در مکان مغصوب شده است و لذا فتوا می دهیم که اگر کسی از روی علم و عمد در مکان مغصوب، نماز بخواند، نمازش صحیح است.

در جلسه بعد، این بیان را بررسی خواهیم کرد.

# جلسه 13 (15/07/98)

# مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر عليه و لو بوسائط‌ و ما شغله من الفضاء في قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها. و يشترط فيه أمور؛‌ أحدها: إباحته‌ 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 و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا 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 شرطیّت اباحه مکان مصلی، در جهاتی واقع شد؛**

## 4-بررسی مقربیّت نماز در مکان مغصوب

**بیان شد که به نظر ما، نماز در مکان مغصوب، از مصادیق اجتماع أمر و نهی است**؛ زیرا ظاهر أدله این است که عنوان «تصرف در مال غیر» حرام است و أفعال خارجیه به عناوین تفصیلیه‌اش، متعلّق حرمت نیستند؛ مثلاً «سجود در أرض غیر» بما هو سجود، منهی عنه نیست بلکه عنوان «لایحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه» متعلّق نهی است؛ لذا بحث جواز اجتماع أمر و نهی پیش می آید و چون در اصول، قائل به جواز اجتماع أمر و نهی شده ایم، معتقدیم نماز در مکان مغصوب مشمول اطلاق أمر صلاة است و اگر شخص، جاهل قاصر باشد یا ناسی باشد، نماز او مقرّب به مولا است.

ولی اگر عالم عامد باشد یا جاهل به حکم که مقصر در تعلیم است باشد (مثل این که جاهل است که غصب 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 غصب کرده است یا خمس آن را نداده است و هنگام نماز، غصب را فراموش کرده است) محل بحث است که آیا مقرّب به مولا می تواند باشد؟

**مقدمه ای راجع به واجب توصلی؛** ما قائل به جواز اجتماع أمر و نهی شدیم و اطلاق أمر شامل این نماز می شود؛ لذا اگر واجب، توصلی بود مشکلی ایجاد نمی شود؛ مثل این که میّت را در مکان مغصوب، دفن کنند یا با کفن غصبی، کفن کنند که این دفن و کفن، امتثال أمر به دفن و کفن می باشد و اطلاق أمر 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 غصب خلاص کنی.

ولی کسانی مثل مرحوم خویی، که قائل به امتناع اجتماع أمر و نهی می باشند، می گویند در صورتی که علم به مغصوب بودن یا متعلّق خمس بودن کفن یا محل دفن میّت 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 أمر به تدفین و تکفین میت شامل فرض غصب نشود دیگر کاشفی از ملاک برای کفن غصبی و محل غصبی وجود ندارد و کاشف از ملاک، تنها اطلاق أمر بود که با قول به امتناع، این اطلاق از بین می رود و مقیّد می شود؛ یعنی گویا شارع چنین گفته است: «ادفن المیّت فی محل مباح، اکفن المیّت فی کفن مباح». پس باید دقّت داشت که صرف توصّلی بودن یک عمل، موجب کشف ملاک در حال غصب، نیست؛ بله اگر مولا بگوید «تطهیر متنجّس به ماء مباح واجب است»، در این صورت می فهمیم که ماء مغصوب نیز ملاک تطهیر خبث را دارد و عرفی است؛ ولی واضح نیست که ملاک در تدفین میّت و تکفین میّت، با مال مغصوب 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 أمر به صلاة یا أمر به غسل میّت شامل این نماز در مکان مغصوب 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 مبعّدیّت و مبغوضیت مولا، صلاحیّت مقربیّت 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 «سوّد الله وجهک»؛ یعنی وقتی عمل مبغوض مولا است ارتکاز متشرعی قبول نمی کند که شخص به مولا بگوید: ای مولا! من برای تو وضو می گیرم. لذا صلاحیّت مقربیّت 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 أمر 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 مغصوب 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 أمر 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 مقرّب به خدا نباید مبعّد و مبغوض خدا باشد؛ یعنی فعل واحدی که مبغوض خدا است صلاحیّت مقربیّت ندارد. یعنی داعی مکلّف در اتیان أصل واجب مهم نیست و مهم ارتکاز است که این فعل را صالح برای مقربیّت نمی بیند.

**نکته:** دقّت شود که در بحث نماز در مکان مغصوب، چه بسا عرف ترکیب را انضمامی ببینند و نماز و غصب 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 تصرّف می کنی؟! چرا این کار زشت را انجام می دهی که خدا از آن، بدش می آید؟! با این حال، خواهیم بگوییم این عمل، صلاحیّت مقربیّت دارد، خلاف مرتکز است.

**تذکّر:** توجّه شود که وقتی گفته می شود این عمل او صلاحیّت مقربیّت ندارد به این معنا نیست که به این شخص گفته شود که نماز نخوان؛ بلکه معنایش این است که در آن مکان مغصوب 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 غصب 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 لله» 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 أصل 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 مغصوب بدش می آید؛ ولی فعل شخصی که جاهل قاصر است مبغوض نیست هر چند مفسده غصب 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. توجّه شود که ما ارتکاز را بر عدم صلاحیّت این عمل، برای مقربیّت می دانیم و اگر در این مطلب، شک ایجاد شود می توان به اطلاق أمر تمسّک 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 مغصوب، باطل است ولی نماز جاهل و ناسی در مکان مغصوب، صحیح است و نکته این حکم، همین مطلبی بود که بیان کردیم.

**در مقابل نظر مشهور، دو نظر دیگر وجود دارد؛**

**نظر أول نظر مرحوم خویی است؛**

**مرحوم خویی فرموده اند**: نماز در مکان مغصوب در جایی که واقعاً نهی از غصب ثابت باشد، باطل است؛ لذا به نظر ایشان ناسی در صورتی که قاصر باشد به این خاطر که واقعاً تکلیف ندارد اطلاق أمر شاملش می شود؛ ولی خطاب شامل جاهل بسیط و متردّد 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، جهل 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 بیّنه خانه را خرید و وقتی هم نماز می خواند قاعده ید و بینه را ترسیم می کند و نماز می خواند یعنی موقع نماز ها تردیدش باقی بوده است؛ در چنین فرضی نماز این شخص، باطل است؛ زیرا نهی واقعی از غصب 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 مغصوب بر اساس حدیث لاتعاد قابل تصحیح است (هر چند وضوی با آب مغصوب با حدیث لاتعاد قابل تصحیح نیست)؛ زیرا ارکان نماز در مورد نماز در مکان مغصوب، 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 لاتعاد می شود.

مرحوم خویی طبعاً حدیث لاتعاد 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 اخلال بزند به سجود مأمور به اخلال وارد کرده است و مشمول حدیث لاتعاد نیست؛ و یکی از آن شرایط، اباحه مکان است که طبق برهان امتناع اجتماع أمر و نهی، از اطلاق لاتغصب، تقیّد أمر به سجود و این که مشروط است در مکان مباح باشد را کشف می کنیم و لذا سجده در مکان مغصوب 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 مغصوب حتّی عالماً عامداً صحیح است؛ البته برای آقای زنجانی در فتره ای شبهه ای ایجاد شد که هر چند عقلاً اجتماع أمر و نهی جایز است ولی آیا عرف، اطلاق خطاب «صل» را شامل نماز در مکان مغصوب می داند؟ یعنی وثوق نوعی پیدا می کند که خطاب مولا مطلق است یا نه؟ به این خاطر که به نظر ایشان، حجّیت ظهور، مختص فرض وثوق نوعی به ظهور است و لذا کسانی که حجیت ظهور را مطلق می دانند به مشکلی برخورد نمی کنند و أمر به صلاة شامل نماز در مکان مغصوب می شود. یعنی شبهه ایشان این است که این ظهور ها 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 أمر تشکیک شود می توان به أصل برائت رجوع کرد؛ یعنی وقتی شما قائل به جواز اجتماع أمر و نهی می باشید و در حجیت اطلاق «صل» نسبت به نماز در مکان مغصوب دچار تردید شدید؛ چرا أصل برائت را جاری نمی کنید؟! زیرا به نظر ایشان در حجیّت اطلاق شک داریم و تقیّد أمر صلّ به نماز در مکان مباح ثابت نشده است و لذا به أصل برائت از قید رجوع می شود. ظاهراً آن گونه که نقل شده است ایشان به خاطر أصل برائت، به فتوای به صحت نماز در مکان مغصوب از روی علم و عمد، برگشتند. و آقای زنجانی به أصل 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 مغصوب برای عالم عامد و جاهل مقصر و ناسی مقصر، باطل است ولی نماز در مکان مغصوب برای جاهل قاصر و ناسی قاصر، صحیح است.

**نکته: این که آقای صدر فرموده اند**: نماز در مکان مغصوب بنا بر احتیاط واجب ولو در حالت نسیان باطل است، به این نکته است که ایشان عنوان غصب را عنوان مشیر می دانند و نهی به عنوان ذاتی فعل مثل سجود بر أرض غیر، رفته است که دیگر از بحث اجتماع أمر و نهی با تعدد عنوان، خارج می شود و وحدت عنوان (اسجد، لاتسجد علی أرض الغیر) حاصل می شود. و نکته دیگر این که به نظر ایشان، نسیان رافع تکلیف نیست و تنها رافع تنجّز 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 مغصوب حتّی در فرض جهل و نسیان هم باطل است. البته ما مبنای ایشان را قبول نکردیم.

## 5-بررسی دخول مسأله در بحث «اقتضاء النهی عن العبادة 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 مغصوب، ربطی به کبرای اجتماع أمر و نهی ندارد و به بحث «اقتضاء النهی عن العبادة 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 أمر و نهی در جایی است که متعلّق أمر و متعلّق نهی، دو طبیعت باشند که بین آن ها نسبت عموم من وجه باشد و أمر 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» أمر به طبیعت تعلّق می گیرد و نهی به حصه ای از آن طبیعت تعلّق می گیرد و عنوان واحد است اطلاقش أمر دارد ولی مقیّدش أمر ندارد؛ مانند «صل و لاتصل فی الحمام»؛ و اجماع وجود دارد که نهی از عبادت، مقتضی فساد است. ولی در مسأله اجتماع أمر و نهی، اجماعی وجود ندارد و اختلاف وجود دارد.

لذا وقتی ثابت شد که عنوان غصب و عنوان تصرف در مال غیر حرام نیست و افعال خارجیه به عناوین تفصیلیه، متعلّق حرمت اند پس از بحث اجتماع أمر و نهی خارج می شود؛ زیرا أمر به «سجود» به نحو صرف الوجود تعلّق گرفته است و نهی هم به عنوان غصب 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 مغصوب اجماع وجود دارد معلوم می شود علماء این بحث را در مسأله اجتماع أمر و نهی که اختلاف زیاد در آن وجود دارد، مندرج نکرده اند؛ بلکه بحث از «نماز در مکان مغصوب» 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 مکلّف أمری به صرف الوجود صلاة دارد و یک نهی مولوی از صلاة در مکان مغصوب دارد و طریقه عقلائیه این نیست که عقلاء بگویند مولا باید أمر خود را مقیّد کند و به صورت «صل فی مکان مباح» بیان کند؛ بلکه طریقه عقلائیه این است که وقتی نماز در مکان مغصوب وافی به ملاک باشد أمر صلّ مطلق باشد یعنی أمر لابشرط به نماز تعلّق بگیرد و نهی از حصه ای از آن که نماز در مکان مغصوب 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 أمر را امتثال کرده است و هم نهی را عصیان کرده است زیرا قرص در أول صبح که ناشتا است مصلحت ملزمه خوردن قرص را استیفاء می کند ولی وقتی با شکم ناشتا می خورد موجب التهاب معده می شود و مقتضای طریقه عقلائیه این است که أمر 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 مغصوب هم امتثال أمر به صرف الوجود است و هم عصیان نهی از صلاة در مکان مغصوب است ولو وحدت عنوان وجود داشته باشد.

**و این هم که گفته می شود:** مبعّد مولا صلاحیّت برای مقربیّت ندارد، صحیح نیست و همین که أصل نماز به خاطر خدای متعال انجام شود در مقربیّت، 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 أمر و نهی بیان شده است که بین بحث اجتماع أمر و نهی و بحث «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» تقابل وجود ندارد و اگر در بحث اجتماع أمر 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 أمر ندارد و نهی دارد در این صورت، صغرای مسأله «اقتضاء النهی عن العبادة للفساد» محقق می شود. ما در اصول عرض کردیم که حتّی 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 أمر و نهی، عنوان واحد داشته باشد.

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

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

# جلسه 14 (16/07/98)

# مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر عليه و لو بوسائط‌ و ما شغله من الفضاء في قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها. و يشترط فيه أمور؛‌ أحدها: إباحته‌ 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 و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا 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 شرطیّت اباحه مکان مصلی، در جهاتی واقع شد؛**

## جواز اجتماع أمر و نهی در مورد نماز در مکان مغصوب

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

### مناقشه أول (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 أمر در صورتی نسبت به مکان مغصوب اطلاق دارد که مولا در تطبیق ترخیص دهد و بگوید «انت مرخص فی تطبیق الصلاة المأمور به علی الصلاة فی مکان المغصوب»؛ 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 مغصوب تطبیق کنی و هم بگوید: بر تو، نماز در مکان مغصوب به عنوان غصب حرام است.

#### جواب (حیثی بودن ترخیص)

**جواب کلام مرحوم خویی این است که**: قوام اطلاق أمر، به ترخیص فعلی در تطبیق نیست بلکه منوط به ترخیص حیثی و به تعبیر آقای سیستانی منوط به ترخیص وضعی است؛ یعنی اطلاق أمر، متقوم به این است که از حیث امتثال این أمر، ترخیص در تطبیق بر این فرد وجود دارد؛ لذا می توان تعبیر به ترخیص حیثی کرد؛ یعنی از حیث امتثال أمر، 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 أمر متقوّم به این نیست که از جمیع جهات ترخیص در ارتکاب این فرد بدهد؛ مثلاً در مورد أمر در «ادفن المیت فی مکان»، شما از حیث أمر به دفن میّت، ترخیص در تطبیق این دفن در مکان مغصوب، 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 محبوبیت و مبغوضیت در فعل واحد)

**اشکال دوم این است که:** اجتماع محبوبیت و مبغوضیت در فعل واحد، محال است؛ مثلاً وقتی گفته می شود نماز در مکان مغصوب 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 مغصوب هم محبوب مولا و هم مبغوض مولا می شود که این مطلب، صحیح نیست.

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

**این اشکال نیز صحیح نیست**؛ زیرا دلیلی بر لزوم محبوبیت 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 أمر 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 أمر و نهی با تعدد عنوان هستیم و البته چون نماز، فعل تعبّدی است نیاز است مکلّف، قصد قربت کند؛ بلکه به نظر ما لازم است این فعل، عرفاً صلاحیّت مقربیّت 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 مغصوب نماز خوانده باشند، ولی در مورد عالم عامد، هر چند اتیان به أصل نماز به داعی الاهی است (زیرا نماز را ترک نکرده است و نخوابیده 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 مغصوب نماز می خواند عرفاً نمی تواند بگوید که این نماز را لله انجام دادم. لذا هر چند أصل این که شخص بی نماز نیست و نماز می خواند برای خدا است ولی این نمازی که در مکان مغصوب 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، حجّ لله، توضّأ 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 مغصوب و وضوی با آب مغصوب 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 أمر و نهی با تعدد عنوان، مشکلی در صحت نماز در مکان مغصوب در فرض جهل قصوری و یا نسیان قصوری وجود ندارد؛ و در فرض علم و عمد و أمثال آن اگر مشکل عدم صلاحیّت عمل مبغوض برای مقربیّت نمی بود ما نیز مثل امام ره می گفتیم که نماز در مکان مغصوب عالماً عامداً هم صحیح است. (و البته امام ره به خاطر اجماع، احتیاط واجب کرده اند)

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

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

مرحوم آخوند، مرحوم نائینی و مرحوم استاد در صورتی قائل به امتناع اجتماع أمر و نهی شده اند که معنون واحد باشد و تعدد عنوان منشأ تعدّد 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.

**أما راجع به نماز در مکان مغصوب**؛ مشهور، نماز در مکان مغصوب را ترکیب اتّحادی 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 اتّحادی 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 حتّی 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 مغصوب 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 إلی البشره» است و اگر آب، مباح باشد و تنها منزل غصبی باشد «وصول الماء إلی البشره» 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 المغصوب است که مصداق غصب است؛ یا جریان آب بر مصب غصبی مثل این که آّب از بدن جاری می شود و روی مکان غصبی می ریزد که این هم مصداق غصب است ولی خود غسل که «وصول الماء إلی البشره» 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 دقّت ها در بحث نماز نیز باید در نظر گرفته شود و باید بحث را با دقّت پیش ببریم و لذا بنای بحث بر دقّت عقلی است تا بعد ببینیم که آیا این دقّت ها صحیح است یا نه؛ کما این که آقای سیستانی به صورت عرفی بحث را جلو برده اند که عرف، نماز در مکان مغصوب را قبیح می داند و با فعل خارجی که مصداق تصرف در مال غیر است متّحد می بیند و این تطبیقات، تطبیقات عقلی است.

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

**مرحوم خویی فرموده اند:** أولین 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:** تکلّم 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 تصرّف 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 دقّت هم حساب شود مصداق تصرفی که عقلائاً حرام است نخواهد بود؛ یعنی کسی که در مکان مغصوب تکلّم می کند گناه بیشتری نسبت به کسی که در مکان مغصوب تکلّم نمی کند مرتکب نمی شود.

**علاوه بر این که:** تکلّم که یک أمر 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 تکلّم 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 متّحد نیستند؛ زیرا غصب، مقوله أین است ولی قیام، مقوله وضع است (یعنی نسبة بعض أجزاء الجسم مع بعض الآخر)؛ یعنی واجب است انسان در بخشی از نماز، ارتباط أجزای 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 «یقوم فی مکان، یجلس فی مکان، یرکع فی مکان» 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 «یصلی 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 هیئة القیام» واجب می باشد که با «القیام فی الأرض» اتّحاد 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 أجزای 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 دقّت ها، دقّت عقلی است و عرف، قیام در أرض غیر را مصداق غصب می بیند.

# جلسه 15 (20/07/98)

# مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر عليه و لو بوسائط‌ و ما شغله من الفضاء في قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها. و يشترط فيه أمور؛‌ أحدها: إباحته‌ 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 و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا 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 شرطیّت اباحه مکان مصلی، در جهاتی واقع شد؛**

## 2-بررسی وجود نص یا اجماع در مسأله

### ادعای اجماع سید مرتضی و شیخ طوسی

بحث در مورد نماز در مکان مغصوب بود: مرحوم سید مرتضی در ناصریات بر بطلان نماز در مکان مغصوب ادعای اجماع کرده است: «لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة، و لا في الثوب المغصوب؛ هذا صحيح، و هو مذهب جميع أصحابنا و المتكلمين من أهل العدل إلا الشاذ منهم، فان النظام خالف في ذلك و زعم أنها مجزئة، و يذهبون الى إن الصلاة في‌ الدار المغصوبة لا تجزئ، و الى ذلك ذهب أبو علي، و أبو هاشم، و من عداهما من المحققين المدققين. و قال سائر الفقهاء: إن الصلاة في الدار المغصوبة و الثوب المغصوب مجزئة»[[117]](#footnote-117) یعنی جمیع أصحاب شیعه و نیز معمول متکلمین از معتزله مانند ابو علی و ابو هاشم و بقیه محققین معتزلی، نماز در دار مغصوب را باطل می دانند ولی عده ای شاذّ از معتزله مثل ابو اسحاق نظام و نیز سایر فقهاء یعنی فقهای عامه غیر از أکثر متکلمین معتزله، قائل به صحت نماز در مکان مغصوب هستند.

مرحوم شیخ نیز در خلاف می فرماید: «لا تجوز الصلاة في الدار المغصوبة و لا في الثوب المغصوب مع الاختيار. و أجاز الفقهاء بأجمعهم ذلك، و لم يوجبوا إعادتها مع قولهم: أن ذلك منهي عنه. و وافقنا كثير من المتكلمين في ذلك مثل أبي علي الجبائي و أبي هاشم و كثير من أصحابهما» در اینجا شیخ طوسی، فقهای عامه را در مقابل متکلمین معتزله و شیعه قرار داده است: فقهای عامه، نماز در مکان مغصوب 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 مغصوب 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 أثنای عده از منزل است که حرام است ولی مبطل طلاق نیست.

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 أثنای 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 أثنای حیض حرام است و نهی به طلاق در أثنای حیض تعلّق گرفته است ولی در مورد خروج، نهی به خروج در أثنای 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 نفرموده 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 أثنای حیض را نباید به نماز در مکان مغصوب یا خروج زن در أثنای عده، قیاس کنید بلکه باید با وقوع نماز در أثنای 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 أثنای حدث را باطل می دانید ولی نماز در مکان مغصوب را به این خاطر که نهی به عنوان «نماز در مکان مغصوب» تعلّق نگرفته است، صحیح می دانید و می گویید 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 أثنای 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 مغصوب 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 مغصوب 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 مغصوب بلکه نماز در لباس مغصوب شده باشد و تنها محقق در معتبر وضو با آب مباح در مکان غصبی را صحیح می دانند؛ لکن سخن این است که وقتی ظاهر فضل بن شاذان این است که نماز در مکان مغصوب 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.

## 5-وجه بطلان نماز در مکان مغصوب

**بحث در این بود که وجه بطلان نماز در مکان مغصوب چیست؟**

### وجه أول (اقتضاء النهی للفساد)

بزرگان ما از روز أول که استدلال بر بطلان ذکر کرده اند استدلال عقلی ذکر کرده اند که شارع از نماز در مکان مغصوب 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 مغصوب» نهی نشده ایم بلکه از غصب، نهی شده ایم و باید بررسی کنیم که ترکیب بین غصب و نماز، ترکیب اتّحادی است و در خارج یک فعل است یا نه؛ اگر در خارج دو فعل باشد، متعلّق أمر 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 أمر و نهی چیست؛ اگر در این مسأله قائل به جواز اجتماع أمر 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 غصب

**و لذا بحث در این واقع شد که ترکیب نماز با غصب، اتحادی است یا انضمامی است؛**

#### ترکیب ذکر با غصب

أولین کاری که در نماز انجام می شود ذکر و قرائت است که ترکیب آن با غصب، انضمامی است.

#### ترکیب قیام با غصب

دومین کار در نماز، قیام است؛

در کلمات برخی از فقهای گذشته مثل سید مرتضی گفته شده است که فعل صلاتی مثل قیام، با غصب متّحد است و نمی شود هم أمر 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 مغصوب که از مقوله أین است، اتّحاد 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 أین 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 أرض غیر باشد و مستشکل می گوید مقوله قیام، مقوله وضع است که با مقوله أین که «کون فی أرض 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 أرض الغیر، متّحد 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 أرض الغیر» متّحد نخواهد بود که از مقوله تصرف است و اگر شک کنیم در این که عرف، قیام را با «کون فی أرض الغیر» متّحد می داند یا نه، کافی است که بتوانیم به أصل برائت از تقیّد قیام به این که در أرض 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 أرض الغیر» از مقوله أین است و این ها با هم اتّحاد 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 تکلّم ما مقارن با تکلم فی مکان، است ولی این تقارن، ترکیب را اتّحادی 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» متّحد می شود و همین طور جلوس در حال تشهد، باید «جلوس عن استقرار» باشد که با غصب متّحد 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[[118]](#footnote-118) در حال سیر است و در مکان معیّنی 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 غصب اتحاد دارد یا نه به برائت از تقیّد 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 غصب، متّحد نمی باشد کما این که جلوس که در حال تشهد واجب است، با غصب متّحد نیست.

#### ترکیب رکوع و سجود با غصب

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 غصب 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 إلی الرکوع مقوّم رکوع و هوی إلی السجود مقوم سجود است و هویّ نیز حرکت در أرض غیر است که مصداق غصب است و لذا یقیناً هویّ و خم شدن مصداق غصب است.

**اگر کسی اشکال کند که:** وقتی انسانی، مکانی را غصب می کند دیگر هوی إلی الرکوع او غصب زائدی نخواهد بود و چه این شخص بایستد و چه به رکوع خم شود عرفاً یک غصب انجام داده است.

**در جواب گفته می شود**؛ ما دنبال این مطلب نیستیم که ثابت کنیم هوی إلی الرکوع، غصب زائد است بلکه دنبال این مطلب هستیم که ثابت کنیم هوی إلی الرکوع مصداق غصب است تا اتّحاد 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 الرکوع 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 متقوّم به هوی الی الرکوع است یا نه؟

برای روشن شدن بحث، فرض اضطرار را بیان می کنیم؛ شخصی که مضطرّ است در مکانی غصبی بماند باید نماز را بخواند و رکوع او غصب زائد نخواهد بود زیرا عرف این شخص را مضطر 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 2 صفحه 426 فرموده اند:** هوی إلی الرکوع مثل خود رکوع از مقوله وضع است.

و به نظر ایشان هوی إلی الرکوع 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 الرکوع این گونه است و اشکال مختلف از بدن مصلی، هوی إلی الرکوع 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 قارّ است و از مقوله أین 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 أین 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 إلی الرکوع را ایجاد کند.

لذا روشن است که هوی إلی الرکوع از مقوله أین است و لکن اگر هویّ واجب باشد (که صاحب کتاب أضواء و آراء در اصول اصرار داشتند که هویّ إلی الرکوع مقوم رکوع است و در نماز، واجب است) ترکیب آن با غصب، ترکیب اتّحادی خواهد بود.

##### بررسی تقوّم رکوع به هویّ

دو وجه ممکن است ذکر شود برای این که «هوی إلی الرکوع» از واجبات نماز است و صرف مقدمه تحقق رکوع نیست؛ زیرا مقدمه واجب، شرعاً واجب نیست؛

**وجه أول این است که**: اگر شارع تعبیر به «کن راکعاً» می کرد، در این صورت «هوی إلی الرکوع» مقدمه واجب می شد؛ ولی شارع تعبیر به «ارکعوا مع الراکعین» 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 «اذا قرء علیک آیة العزیمة 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 نیّت 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 نیّت کند که سر و گردن را شستم و در ادامه نیّت 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 الرکوع» انجام شود؛ یعنی «هوی إلی الرکوع» 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 الرکوع» علّت احداث است و خود احداث نیست و علّت داخل در معلول نیست و لذا «هوی إلی الرکوع» مقدمه واجب خواهد بود.

**و لذا وجه أول برای اثبات واجب بودن «هوی إلی الرکوع» 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 الرکوع» 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 إلی الرکوع» مقوّم رکوع باشد بلکه صدق رکوع بر انحنایی است که مسبوق به قیام است.

و لذا «هوی إلی الرکوع» مقوّم واجب نیست.

# جلسه 16 (21/07/98)

# مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر عليه و لو بوسائط‌ و ما شغله من الفضاء في قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها. و يشترط فيه أمور؛‌ أحدها: إباحته‌ 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 و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية كفى في البطلان و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح‌

# شرطیت اباحه مکان مصلی

## نظر مرحوم خویی راجع به اتحاد نماز با غصب

**مرحوم خویی راجع به اتحاد تصرف در مال غیر با افعال نماز فرمودند**: تنها فعلی که با غصب (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 مجرّد مماسّه با زمین بدانیم دیگر سجود با غصب 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 إلی السجود است که با غصب، متّحد 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 سبعه او بر مکان مباح واقع شود نمازش صحیح خواهد بود.

### مناقشات

**این فرمایش مرحوم خویی با اشکالاتی مواجه شده است؛**

### مناقشه أول

**اشکال أول که از کلمات مرحوم محقق اصفهانی در نهایة الدرایه جلد 2 صفحه 349 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 متقوّم به «کون علی الأرض» می باشد و فرقی ندارد که سجود را مماسّه یا القای ثقل معنا کنیم؛ یعنی حتّی اگر سجود را به مماسّه 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 أین مقوّم آن نیست ولی «سجود علی الأرض» متقوّم به مقوله أین است و لذا سجود با غصب، متحد خواهد شد.

#### جواب از مناقشه أول

**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 أجزای زمین باشد و لذا اگر القای ثقل را در سجده لازم نداند و مماسّه 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 غصب، متحد نخواهد بود.

### مناقشه دوم

**اشکال دوم اشکال آقای سیستانی است**؛ سجود به معنای مجرّد مماسه است ولی افعال صلاتی عرفاً مصداق تصرف در أرض غیر است مخصوصاً اگر بگوییم از نظر عقلاء عنوان تصرف حرام نیست بلکه افعال خارجی مثل أکل و شرب و غسل و سجود و رکوع حرام است و این دقّت های عقلی صحیح نیست؛ لذا عرفاً سجود در مکان غصبی، مصداق تصرّف محرم است ولو سجود را مجرّد 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 فرشی که مواضع سبعه روی آن قرار می گیرد مباح باشد و تنها زمینی که روی آن فرش انداخته شده است غصبی باشد، در این صورت عرفاً سجود مصداق تصرف در مال غیر نخواهد بود؛ وقتی این شخص وارد این مکان شد، کون فی أرض 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 فرشی 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، متّحد شود مثل این که کسی در مکان مغصوب پیراهنی بدوزد که اگر واقعاً این مکان مغصوب نمی بود نمی توانست پیراهن را بدوزد ولی با این حال، دوختن لباس مردم در ملک غیر با غصب متّحد 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 مغصوب 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 أجزای 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 أرض غیر حرام است با این که فعل سجود، عین کون فی أرض غیر است مطلب دیگری است؛ کون فی أرض غیر زمانی حاصل شد که وارد زمین غصبی شدم و اگر یک ساعت در یک گوشه ای بنشینم مصداق کون فی أرض غیر است و غصب محرّم است ولی این که روی فرش و مهری که غصبی 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، متوجّه می شود؛ البته اگر فرش یا مهر نماز، غصبی باشد سجده به این فرش، مصداق غصب خواهد بود هر چند در سجود، مجرّد مماسّه را کافی بدانیم.

لذا در فرضی که مهر و فرش، غصبی نمی باشد عقلاً سجود با غصب اتّحاد ندارد و اگر به عرف توضیح دهیم یا می پذیرد و یا در پذیرش عرف، شک می کنیم که به أصل عملی رجوع می کنیم؛ می گوییم شاید عرف، بپذیرد و مصداق اجتماع أمر و نهی نباشد و این سجود مقیّد به سجود در مکان مباح نشود و أصل، برائت از تقیّد سجود به کونه فی مکان مباح، است.

خلاصه این اشکال این بود که: آقای سیستانی فرمودند چه سجود، مماسّه 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، مجرّد 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 مجرّد مماسه باشد مشکلی ایجاد نمی شود و سجود، مصداق غصب نخواهد بود و ترکیب نماز در مکان مغصوب با غصب، 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 مقدمةً بیان می کنیم که این فرض، صحیح نیست و سجود به معنای القای ثقل نیست؛**

مرحوم استاد در دروس فی مسائل علم الاصول جلد 2 صفحه 380 تأمّل کرده اند و فرموده اند «فی تقوّم السجود بالقاء الثقل تأمّل» 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 أمثال ماشین و قطار، اعتماد علی الأرض دارد و چرخ آن ها روی زمین است. ولی اگر بگوییم سجود، مجرّد 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 نیتجه 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 متقوّم 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 توهّم 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، متقوّم 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 وگرنه 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، مجرّد 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 أول 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 أول 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 فرشی 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 وگرنه در مثالی که بیان شد شخصی که در طبقه دوم قرار دارد در حالی که طبقه أول 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، متّحد 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، متّحد 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 دقّت القای ثقل بر سنگ زیر فرش محقق می شود ولی آیا حرمت تصرف در مال غیر عقلائاً 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 اطلاقش اشکال دارد و باید گفت در هر جا که تصرف در شیء مغصوب صادق باشد اتحاد ایجاد می شود و لکن خیلی از موارد، تصرف در شیء مغصوب 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.

**تذکّر**: فرض بحث در مورد سجود که مجرد مماسه است یا القای ثقل علی الأرض است، در جایی است که فرش و مهر مباح باشد وگرنه 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 مغصوب، غصب است. لذا بحث در جایی است که فرش و مهر مباح است.

# جلسه 17 (22/07/98)

# مکان مصلی

فصل فی مکان المصلی؛ و المراد به ما استقر عليه و لو بوسائط‌ و ما شغله من الفضاء في قيامه و قعوده و ركوعه و سجوده و نحوها. و يشترط فيه أمور؛‌ أحدها: إباحته‌ 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 و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية كفى في البطلان و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح‌

# شرطیت اباحه مکان مصلی

## حکم نماز در مکان غصبی با واسطه

بحث راجع به نماز در مکان مغصوب بود و بیان کردیم که طبق موازین صناعت، نماز در مکان مغصوب 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 أول 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 34 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 للغیر 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 أول 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 إلی السجود است غصب است؛ ولی خود سجود از مقوله وضع است و جزء دیگر سجود به اعتبار این که سجود علی الأرض، واجب است مماسّه با مکان است و مماسّه 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 أول دیگری بسازد و مهمانی وارد خانه شود و نمازش را بر روی سقف طبقه دوم بخواند عرفاً گفته نمی شود در ملک مالک طبقه أول 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 مغصوب 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 می گوییم عرفاً کسی که روی فرش یا تخت مباح قرار می گیرد تصرفی در سنگ زیر آن انجام نمی دهد 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؛ بله اگر مستقیم روی سنگ ها 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 نمی کند؛ مثال دیگری بیان می کنیم تا مطلب واضح تر شود؛ اگر یک پلاستیک غصبی زیر فرش انداخته شده باشد و مهمان روی فرش راه برود آیا عرفاً تصرف در مال غیر محقق می شود؟!! و حداقل این است که شک می کنیم که آیا عرفاً این تصرف، تصرف در مال غیر است یا نه، و أصل برائت جاری می کنیم.

## احتیاط در مسأله به خاطر وجود اجماع

این مطالب، خلاصه عرض ما است و لکن چون اجماع بر بطلان نماز در مکان مغصوب نقل شده است و غیر از فضل بن شاذان همه قائل به بطلان شده اند به جز برخی متأخّرین مثل آقای زنجانی و مرحوم امام (که در صورت نبود اجماع قائل به صحت شده اند) و لذا أحوط وجوباً این است که نماز در مکان مغصوب از روی علم و عمد باطل است و از این فتوای مشهور که کاد أن یکون اجماعا، نمی توان گذشت؛ ولی طبق صناعت می شد قائل به صحت نماز در مکان مغصوب شد.

## وجهی دیگر برای قول به بطلان نماز

**برخی آقایان گفته اند**: 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 إلی الرکوع مقدمه قریبه رکوع است هر چند از حقیقت رکوع خارج است و به قول امام ره در روایت تعبیر به «أهوی إلی الرکوع» دارد که معلوم می شود که رکوع أمری است و هوی به سوی آن أمری دیگر است؛ ولی به هر حال هوی الی الرکوع مقدمه قریبه رکوع و هوی إلی السجود مقدمه قریبه سجود است. و اگر بخواهیم مطلب ایشان را تکمیل کنیم می گوییم مقارنات قریبه به افعال نماز نیز مشتمل بر غصب است و عرف، این نماز را مبعّد از مولا می داند و صالح برای مقربیّت نمی داند.

### مناقشه

**جواب این است که**: این مثال با این که شخص در أثنای نماز مرتکب حرام شود چه فرقی دارد؟!! وقتی ترکیب انضمامی بود و عرف هم با توضیح این ترکیب انضمامی را متوجّه 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 مغصوب باطل است؛ ولی وضو و غسل در مکان مغصوب صحیح است در حالی که در وضو و غسل هم مقدمات قریبه اش غصب است؛ آیا واقعاً عرف نمی پذیرد که وضوی با آب مباح در مکان غصبی، صحیح باشد؟ با این که مقدمه قریبه اش غصب است و ریختن آب به صورت مصداق غصب است و جاری شدن آب و ریختن به مکان هم مصداق غصب است؛ عرف این حرف ها را می زند؛ ولی می گوید چه ربطی به وضو دارد و مقدمه یا مؤخّره یا مقارن با وضو حرام است ولی خود وضو که مصداق غصب نیست. و این مثال ها شبیه خیاطت ثوب یا قرائت قرآن در مکان مغصوب می باشد که ترکیبش انضمامی است و عرف می پذیرد.

## بررسی کلام صاحب منتقی الاصول در مسأله

**صاحب منتقی الاصول فرموده اند:** طبق صناعت، نماز در مکان مغصوب صحیح است حتّی اگر سجود متقوّم به اعتماد علی الأرض باشد؛ زیرا تقیّدٌ جزءٌ و قیدٌ خارجٌ؛ سجود مقیّد به این قید است و این قید که القای ثقل علی الأرض باشد حرام است؛ ولی حرمت قید موجب بطلان مقیّد نمی شود؛ مثل این که کسی با ساتر مغصوب نماز بخواند که ذات شرط یعنی تستّر به ساتر مغصوب حرام است؛ ولی ذات شرط که واجب نیست بلکه تقیّد الصلاة بهذا الشرط، کون الصلاة فی حال وجود هذا الشرط واجب است و در اینجا هم «کون السجود فی حال القاء الثقل علی الأرض» واجب است هر چند نفس القای ثقل علی الأرض حرام است. و اگر احتمال هم بدهیم که «القاء الثقل علی الأرض» جزء سجود نیست و شرط سجود است کافی است که حکم به صحت نماز شود و از تقیّد سجود به این که در أرض مباح باشد، برائت جاری می کنیم.

**انصافاً این فرمایش منتقی الاصول خلاف ظاهر است**؛ اگر واقعاً قوام مفهوم سجود به «القاء الثقل علی الأرض» است ظاهرش این است که جزء سجود است نه این که تقیّد به آن داخل در مفهوم سجود باشد.

## فروعات 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

صاحب عروه در اینجا فروعی ذکر می کند؛

### فرع أول (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 متعلّق 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 (تعلّق حق رهن به خانه)

اگر خانه متعلّق 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 راهن 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»[[119]](#footnote-119)

طبق صناعت تصرف راهن یا تصرف دیگران به اذن راهن اشکالی ندارد؛ زیرا خانه برای خود راهن است و این تصرف نیز مزاحم حق مرتهن نیست؛ بله 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 راهن در خانه تصرف کند؛ زیرا مالک نیست.

و روایت نبوی مرسله بوده و اعتبار ندارد. و علامه درجایی دیگر به اجماع تمسّک کرده است که اجماع منقول هم به نظر ما حجّت نیست؛ بلکه در صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه حلبی چنین آمده است؛

عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ رَهَنَ جَارِيَتَهُ عِنْدَ قَوْمٍ أَ يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَطَأَهَا قَالَ إِنَّ الَّذِينَ ارْتَهَنُوهَا‌ يَحُولُونَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ ذَلِكَ قُلْتُ أَ رَأَيْتَ إِنْ قَدَرَ عَلَيْهَا خَالِياً قَالَ نَعَمْ لَا أَرَى هَذَا عَلَيْهِ حَرَاماً.[[120]](#footnote-120)

در این روایت بیان می کند که اگر راهن، جاریه مرهونه را وطی 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 راهن در مال مرهون جایز نیست و تنها آقای خویی 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.

### فرع سوم (تعلق حق دیان به خانه)

اگر خانه میّت، متعلّق حقّ دیان باشد تمام ترکه به ورثه منتقل می شود؛ ولی متعلّقاً لحق الدیّان منتقل می شود و مشهور گفته اند که نماز در این خانه بدون اذن دیّان جایز نیست و طبعاً امثال آقای سیستانی اشکال می کنند و این اشکال وارد است که؛ اگر تصرف ورثه با حق دیّان منافات ندارد چه اشکالی دارد؟! فعلاً ورثه در خانه سکونت می کنند و در آن نماز می خوانند و هر موقع دیّان بخواهند حق خود را بگیرند این خانه موجود است. و صرف این که این خانه متعلّق حق غیر است دلیل نمی شود که مالک این خانه نتواند در این خانه تصرف کند بلکه تضییع حق نباید انجام دهد و خانه متعلّق حق دیّان است؛ ولی ملک دیّان 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 أولین 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 میّت باقی است و این گونه نیست که کل ترکه متعلّقاً لحق الدیّان 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 میّت و ورثه در خانه شریک می باشند و ورثه به اندازه ده میلیون با میّت شریک اند.

أما بخشی که مخالف نظر ایشان است این است که فرموده اند: جایز نیست ورثه بدون اذن وصی میّت یا حاکم شرع، در خانه نماز بخوانند؛ زیرا شرکت پدر در خانه به نحو اشاعه است یعنی در مثال مذکور، یک دهم خانه برای میّت است و تصرف در مال مشاع بدون اذن شریک جایز نیست؛ ولی مرحوم خویی در مسأله 15 و نیز در بحث حج، متوجه شده اند که این مطلب خلاف مبنای ایشان است لذا فرموده اند شرکت میّت در ترکه به نحو کلی فی المعیّن 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، أدای دین صورت بگیرد و لذا معلوم می شود که شرکت میّت به نحو کلی فی المعیّن است و این مطلب مرحوم خویی صحیح است و جهتش هم این است که مقدارش مشخص است و درصد نیست؛ لذا اگر وصیّت می کرد که یک دهم مالم برای زید است به صورت مشاع می شد؛ ولی میّت این گونه نگفته است و تنها گفته است که به مقدار ده میلیون تومان بدهکار است.

و در کلی فی المعیّن شریک آخر نسبت به مقدار کمتر کلی فی المعیّن حق تصرف دارد مثلاً اگر از کتاب فروش یکی از کتاب ها را به نحو کلی فی المعیّن 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 میّت 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 ماندند و نیّت هم دارند که أدای دین کنند.

و لذا دین میّت 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 علیه و علی آبائه فی هذه الساعه و فی کل ساعه ولیاً و حافظاً و قاعداً و ناصراً و دلیلاً و عیناً حتی تسکنه أرضک طوعاً و تمتّعه فیها طویلا.

# جلسه 18 (11/08/98)

# مکان مصلی

## فروعات 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

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 میّت به ورثه منتقل می شود ولی متعلّق حق دیان است و تصرف در ترکه، بدون اذن دیّان 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 میّت باقی می ماند و میّت با ورثه به اندازه بدهکاری خود در ترکه شریک است و این شرکت، به نحو کلی فی المعیّن است و لذا اگر میت غیر از این خانه اموال دیگری داشته باشد که جوابگوی بدهی وی باشد، تصرف ورثه‌ی وی در آن خانه بلااشکال خواهد بود.

وجه این که بدهکاری به نحو کلی فی المعیّن 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 میّت تلف شود و تنها به اندازه بدهکاری او باقی بماند، آن مقدار برای میّت خواهد بود و با آن، بدهکاری میّت 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 المعیّن 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 المعیّن این است که تصرف در مقدار کمتر از سهم شریک، نیاز به استیذان از شریک ندارد و با فرض این که شرکت کلی فی المعیّن است دیگر دلیلی بر منع از تصرف در کمتر از سهم شریک، وجود ندارد؛ علاوه بر این که سیره قطعیه 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 مبالات دینی نبوده است؛ زیرا نمی شود همه متشرعه را بی مبالات فرض کرد.

لذا اشکال أول این است که دیّان میّت هیچ حقی نسبت به ترکه ندارند و مقدار دین بر ملک میّت به نحو کلی فی المعیّن باقی است و اگر هم میّت با ورثه به نحو اشاعه شریک باشد باز ربطی به دیّان 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 متعلّق حق دیان به ورثه منتقل شود ولی تصرفی که منافاتی با حق دیّان 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 رتبیه ندارد و می تواند بعدیّت تزاحمیه باشد؛ مثل این که کسی بگوید «أنا مسلم قبل أن أکون عراقیاً» که معنایش این است که در فرض تزاحم بین اسلامیّت و عراقیّت، اسلامیّت را مقدم می کنم؛ و در عبارت «الارث بعد الدین» نیز بیش از این ظهور ندارد که در فرض تزاحم 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 بعدیت رتبیّه 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 رتبیه است یا مراد بعدیّت تزاحمیه 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 ملکیّت میّت باقی است.

**نکته:** این اختلاف نظرثمره دارد؛ به طور مثال: دین متوفایی که وام اخذ کرده و به بانک بدهکار است درحالی که وام خویش را بیمه‌ نکرده تا بدهی‌اش 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 بلااشکال است چرا که تصرف ورثه در أموال 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 میّت طلبکار بوده است و تا بدهی میّت 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 میّت به ذمّه ورثه را قبول کند یعنی ضمان شرعی محقق شود که ورثه بدهکار می شوند نه این که ضمان تعهّد صورت بگیرد. و بدون ابراء یا انتقال ذمه و به صرف رضایت، خانه به ورثه منتقل نمی شود. راه دیگر این است که وصی میّت یا حاکم شرع طبق مصلحت میّت به ورثه، اذن در تصرف دهد با این که به مقدار دین بر ملک میّت باقی مانده است. و طبق نظر مشهور انتقال خانه به ورثه با مشکلی مواجه نیست و تنها انتقال متعلّقا لحق الدیان صورت می گیرد و فرض هم این است که بانک هم در صورت پرداخت اقساط هیچ مشکلی ندارند.

### فرع چهارم (تعلّق حق وصیّت)

صاحب عروه فرموده است: اگر میّت به ثلث وصیت کند ورثه، بدون تنفیذ وصیت نمی توانند در خانه نماز بخوانند و نمازشان باطل است.

#### بررسی حکم مسأله بر اساس اقسام وصیّت

به نظر ما وصیّت، چند قسم دارد که حکم آن ها متفاوت است؛

**قسم أول وصیّت تملیکیه به شیء معیّن است**؛ مثل این که می گوید «ان متّ فداری ملک زید» که با فوت موصی، خانه ملک موصی له خواهد شد و أصلاً بحث تعلّق حق مطرح نمی شود.

و البته بحث است که قبول وصیّت 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 وصیّت می شود. ولی به نظر مشهور قبول موصی له در نفوذ وصیّت، 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 میّت 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[[121]](#footnote-121) تنها در فرض شرط مقارن است که تا موصی له قبول نکند ملک موصی له نمی شود و بر ملک میّت باقی می ماند که طبق نظر مشهور 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 وصیّت عهدیه به شیء معیّن است**؛ مثل این که بگوید «ان متّ فأعطوا 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 أو 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 وصیّت 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 وصیّت، تنفیذ نشده است اگر ولی میّت مثل وصیّ 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 وصیّت متعارفه وجود دارد که میّت به ورثه اذن می دهد که در فتره متعارفه که تقصیر در عمل به وصیت تلقّی 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 وصیّت میت و تقسیم ترکه می پردازند و این مقدار تأخیر متعارف اشکالی ندارد.

نکته: در فرض قبل وصیّت 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 اصلا 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 أمر هم در کنار امور دیگر پرداخته شود.

**قسم سوم وصیت تملیکیه به مبلغ معیّن است**؛ مثل این که بگوید «ده میلیون از ترکه برای زید باشد» که زید با ورثه به نحو کلی فی المعیّن شریک می شود زیرا مبلغ، معیّن است؛ لذا اگر غیر از خانه، مال دیگری وجود داشته باشد تصرف ورثه در خانه اشکالی نخواهد داشت.

**قسم چهارم وصیّت عهدیه به مبلغ معیّن است**؛ مثل این که بگوید «بعد از من ده میلیون به زید بدهید» که در این فرض، میّت با ورثه در این مبلغ، شریک است و به نحو کلی فی المعیّن بر ملک میّت 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 معیّن و وصیت به کسر مشاع این است و ظاهر وصیت به مبلغ معیّن 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 وصیّت فرصت دارند و اگر این شرط ارتکازی نبود یا زمان متعارف به پایان برسد تصرف ورثه در اموال میّت 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 اموالم را صرف امور خیریه کنید یا ثلث اموالم را برای نماز و روزه خودم خرج کنید» که آقای سیستانی فرموده اند ظاهر این وصیّت، مشاع است ولی شرکت در عین نیست بلکه شرکت در مالیّت اموال است و عین ثلث برای ورثه است و لذا ورثه می توانند از مال دیگری قرض بگیرند و با آن، ثلث میّت را پرداخت کنند و چون میّت با ورثه در مالیّت 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 19 (12/08/98)

## فروعات 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 (تعلّق حق وصیّت)

صاحب عروه فرمودند: اگر میّت به ثلث وصیت کند ورثه، بدون تنفیذ وصیت نمی توانند در خانه نماز بخوانند و نمازشان باطل است.

**بررسی حکم مسأله بر اساس اقسام وصیّت**

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 میّت 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 وصیّت، مشاع است ولی شرکت در عین نیست بلکه شرکت در مالیّت اموال است و عین ثلث برای ورثه است و لذا ورثه می توانند از مال دیگری قرض بگیرند و با آن، ثلث میّت را پرداخت کنند و چون میّت با ورثه در مالیّت 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 همسرم باشد» که ظهوری در وصیت به مالیت ندارد بلکه ظاهرش این است که یک چهارم از عین أموالش برای همسر او می باشد و لذا اگر چهار خانه یکسان داشته باشد یکی از آن ها برای همسر میّت می باشد؛ ولی در وصیت به ثلث، متعارف این است که موصی نظری به أعیان ترکه ندارد بلکه می خواهد ارزش ثلث أموالش 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 مالیّت (طبق نظر مرحوم امام و آقای سیستانی) این است که**: تصرف بقیه شرکاء در عین جایز است تا زمانی که تصرف، منافی با حق شریک در مالیّت نباشد؛ مانند سهم زوجه از ساختمان و باغ که اگر میّت 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 میّت حاصل شده است برای زوجه است و زوجه در مالیّت منافع بلکه در عین منافع 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 میّت 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 مالیّت پذیرفته شود مثل شرکت زوجه در مالیّت 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 مالیّت، در منافع 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 منافع یا اجرت منافع 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 بفروشند 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 بالنسبة، مالیت و قیمت رأس و جلد را أخذ 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 خویی 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، سهیم باشد. و ما دلیل قانع کننده ای بر سهیم بودن شریک در مالیت نسبت به منافع و اجرت، پیدا نکردیم.

خلاصه این که مرحوم خویی 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 أو 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 قیمتاً» 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 میّت می ماند و در آن عزاداری می شود. و میّت 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 میّت 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، میّت مالک می شود تا چه برسد به فرضی که ملکیت از قبل وجود داشته است و قرار است این ملکیت برای میّت 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 (تعلّق حق سبق)

**صاحب عروه فرموده است**: اگر کسی حق سبق به مکانی پیدا کند، مثل این که در مباحات أصلی مثل بیابان، فرشی پهن کند و دیگری بدون اجازه در آن مکان نماز بخواند، بنا بر أقوی 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 بحرالعلوم در دره نجفیه می فرماید**: «و الغصب فی مشترک کالمسجد غیر مزیل صحة التعبّد»[[122]](#footnote-122) 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 احیاء 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 الأقوی خلافه» و مرحوم امام فرموده اند این کلام صاحب عروه أقوی 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 گوییم 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 أمر 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 20 (12/08/98)

## فروعات 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

## 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 أول 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 أول 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 بقاءاً دفع این شخص، به ایستادن در مکان باشد و اگر این شخص دوم از این مکان برود این شخص أول، 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 أول جلو بیاید مشکلی نخواهد داشت و مزاحمت او به بستن درب مسجد یا گماشتن دیگری است؛ ولی اگر شخص أول 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 درنتیجه نماز با حرام متّحد 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 أول در این مکان قرار گیرد و چه بسا شخص دوم در این مکان نباشد ولی نگذارد شخص أول 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 مبغوض است (که البته ما این ادّعا را قبول نداریم و برای ما واضح نیست)؛ جواب نهایی این است که نهایت می توانید بگویید کون فی هذا المکان 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 أرض غیر است و در اینجا نماز، مصداق تصرف در أرض 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 المکان باشد، و لکن با افعال صلاتی متّحد 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 تعلّق حق سبق

البته سه روایت راجع به حق السبق وجود دارد و ممکن است کسی از این روایات استفاده کند که تصرف دیگران در مکانی که حق سبق وجود دارد حرام است؛

### روایت أول

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 أَوِ الْحِيرَةِ أَوِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي يُرْجَى فِيهَا الْفَضْلُ فَرُبَّمَا خَرَجَ الرَّجُلُ يَتَوَضَّأُ فَيَجِي‌ءُ آخَرُ فَيَصِيرُ مَكَانَهُ قَالَ مَنْ سَبَقَ إِلَى مَوْضِعٍ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ يَوْمَهُ وَ لَيْلَتَهُ.[[123]](#footnote-123)

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 إلی موضع فهو أحق به یومه و لیلته»؛ گفته می شود که مفاد روایت این است که شخص سابق، أحقّ به این موضع است؛ یعنی این مکان، متعلّق حق غیر است نه این که صرفاً دفع آن شخص حرام است. و نماز در این مکان، نماز در مکانی می شود که متعلّق حق غیر است و اشکال پیدا می کند.

### روایت دوم

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ 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 وَ كَانَ لَا يَأْخُذُ عَلَى بُيُوتِ السُّوقِ كِرَاءً.[[124]](#footnote-124)

سند روایت خوب است: کافی از محمد بن یحی عطّار 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 خویی فرموده است که طلحة بن زید از رجال کامل الزیارات است و طبق کلام ابن قولویه که فرموده است «و قد علمنا أنا لا نحيط بجميع ما روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثا روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم»[[125]](#footnote-125)؛ 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 خویی 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 بلاواسطه 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 أصحاب 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)

**وجه این که طلحة 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 این‌که 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 أماره 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 أول 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 أول 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 أبی عمیر: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُوقُ الْمُسْلِمِينَ كَمَسْجِدِهِمْ يَعْنِي إِذَا سَبَقَ إِلَى السُّوقِ كَانَ لَهُ مِثْلَ الْمَسْجِدِ.[[126]](#footnote-126)

و ما مراسیل ابن أبی عمیر را وفاقاً 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 المکان» 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.

انصاف این است که از این روایات بیش از نکته عقلائیه 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 إلی مکان 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 أول 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 تعلّق حقّ دیّان

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 خویی 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 زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع- عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ عَلَيْهِ دَيْناً وَ تَرَكَ عَبْداً لَهُ مَالٌ فِي التِّجَارَةِ وَ وَلَداً وَ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَالٌ وَ مَتَاعٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ اسْتَدَانَهُ الْعَبْدُ فِي حَيَاةِ سَيِّدِهِ فِي تِجَارَتِهِ وَ إِنَّ الْوَرَثَةَ وَ غُرَمَاءَ 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 يُضَمَّنُوا دَيْنَ الْغُرَمَاءِ جَمِيعاً فَيَكُونُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ لِلْوَرَثَةِ فَإِنْ أَبَوْا كَانَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ لِلْغُرَمَاءِ يُقَوَّمُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ ثُمَّ يُقْسَمُ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ بِالْحِصَصِ فَإِنْ عَجَزَ قِيمَةُ الْعَبْدِ وَ مَا فِي يَدِهِ عَنْ أَمْوَالِ الْغُرَمَاءِ رَجَعُوا عَلَى الْوَرَثَةِ فِيمَا بَقِيَ لَهُمْ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ تَرَكَ شَيْئاً قَالَ وَ إِنْ فَضَلَ مِنْ قِيمَةِ الْعَبْدِ وَ مَا كَانَ فِي يَدِهِ عَنْ دَيْنِ الْغُرَمَاءِ رُدَّ عَلَى الْوَرَثَةِ.[[127]](#footnote-127)

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 دیّان میّت تنازع کردند که ما برای دین خود، این عبد و مالی که در دست او می باشد را تملّک 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 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 طلبکار ها 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، اباء 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 اباء 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 حقّ 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 اختصام پرداخت اند) دیّان حق دارند ترکه میّت را نگه دارند تا حساب معلوم شود و نگذارند ورثه، ترکه را تقسیم کنند تا دست طلبکار ها 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 دیّان راضی شوند که بعداً پرداخت شود.

# جلسه 21 (14/08/98)

## فروعات 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

## تمکیل بحث راجع به تعلّق حقّ دیّان

در جلسه قبل، مطلبی تکمیلی راجع به دین میّت بیان کردیم که در این جلسه این مطلب را بیشتر توضیح می دهیم؛

**راجع به دین میّت، سه نظر وجود دارد؛**

**نظر أول، نظر مشهور است؛** مراد از «الارث بعد الدین» در آیات و روایات، بعدیّت تزاحمیه است یعنی تمام ترکه به ورثه منتقل می شود ولی حق دیان در ترکه محفوظ است و نباید تصرف ورثه در ترکه، مزاحم أدای دین باشد.

**نظر دوم نظر مرحوم خویی و مرحوم تبریزی است**؛ مراد از «الارث بعد الدین» بعدیت رتبیه و لحاظیه است یعنی شارع در ترکه میّت، ابتدا دین را لحاظ می کند و بعد ما عدای دین، ارث می شود و به مقدار دین بر ملک میّت 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» بعدیّت خارجیه است یعنی تا ورثه، دین میّت را أداء نکند تمام ترکه بر ملک میّت باقی می ماند ولو سال ها طول بکشد یعنی ابتدا باید دین را أداء کنند و بعد از أدای 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 زمانیه و خارجیه است و مراد از «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» بعدیت زمانیه 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 رتبیه و لحاظیه است.

ولی روایاتی مطرح می شود که انصافاً دلالت آن بر مدّعای محقق داماد قوی است ولی کسی به بعدیّت 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 أدای دین أصلاً مالک نمی شوند.

**عمده روایت که انصافاً بر فرمایش محقق داماد دلالت می کند روایت عبّاد بن صهیب است؛**

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ فَرَّطَ فِي إِخْرَاجِ زَكَاتِهِ فِي حَيَاتِهِ فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ حَسَبَ جَمِيعَ مَا كَانَ فَرَّطَ 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.[[128]](#footnote-128)

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 أمثال 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 میّت بدهکار باشد «لیس للورثه شیء حتّی یؤدّوا ما أوصی به من الزکاة»؛ یعنی ورثه مالک هیچ چیزی نیستند تا این که زکات میّت 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 أدای 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 يُبْدَأُ بِهِ مِنَ الْمَالِ الْكَفَنُ ثُمَّ الدَّيْنُ ثُمَّ الْوَصِيَّةُ ثُمَّ الْمِيرَاثُ.[[129]](#footnote-129)

**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 میّت 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 أول دین پرداخت شود و بعد کفن میّت خریداری شود و میّت 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، صحیحه سلیمان بن خالد است؛**

ابْنُ 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 الْإِخْوَةَ وَ الْأَخَوَاتِ مِنَ الْأُمِّ فَإِنَّهُمْ لَا يَرِثُونَ مِنْ دِيَتِهِ شَيْئاً.[[130]](#footnote-130)

مفهوم روایت این است که اگر مقتول دین داشته باشد ورثه مقتول ارث نمی برند و لذا مراد این روایت نیز بعدیّت 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 «اذا کان علی المیّت دین فلایرثوا الورثه الدیه إلی أن یؤدوا دین المیّت» می داند ولی ما این قید را متعیّن نمی دانیم و شاید قید «فلایرث الورثه تمام الدیه» باشد مخصوصاً اگر گفته شود که «دیه» اسم مجموع آن مقدار است یعنی لا یرث تمام الدیه: از تمام و مجموع دیه ارث نمی برد نه این که اگر میّت دین داشته باشد از هیچ چیز ارث نمی برند.

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 أدای 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 عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ بِإِسْنَادٍ لَهُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمُوتُ وَ يَتْرُكُ عِيَالًا وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَ يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَالِهِ قَالَ إِنِ اسْتَيْقَنَ أَنَّ الدَّيْنَ الَّذِي عَلَيْهِ يُحِيطُ بِجَمِيعِ الْمَالِ فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسَطِ الْمَالِ.[[131]](#footnote-131)

این روایت تفصیل می دهد که اگر یقین وجود داشته باشد که دین به اندازه تمام ترکه است از ترکه مخارج عیال میّت 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 انفاق 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 انفاق 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 انفاق 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 حتّی 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 أدای دین آسان است که ارث به ورثه منتقل نمی شود و بر ملک میّت ولو به مقتضای استصحاب ملکیّت میّت، باقی می ماند ولی اگر دین زیاد نیست یا اگر زیاد است أدای آن آسان نیست ارث به ورثه می رسد و حق دارند در مال تصرف کنند.

علاوه بر این جمع عرفی، سیره قطعیه 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 أموال تصرف می کردند؛ در روایتی بیان شده است که پیامبر صلی الله علیه و آله خواستند بر شخصی نماز بخوانند و وقتی متوجّه شدند بدهکار است بر آن شخص، نماز نخوانده و فرمودند خودتان بر جنازه نماز بخوانید تا این که یکی از فامیل های میّت 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 أهمیّت دین را بدانند و در أدای دین سهل انگاری نکنند وگرنه «مات رسول الله و 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 میّت، از خانه بیرون روند و قبل از أدای دین، در خانه تصرف نکنند متشرعه این گونه عمل نمی کنند. و میّت 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 أدای 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 أدای 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 معیّن است و گاهی وصیت به مال کلی است؛ اگر مال معیّن باشد که منعزل است ولی در مال کلی صرف کنار گذاشتن و افراز 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 للقرینیه 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 أعلام در کتاب الحج فرموده اند ظاهر روایت همین است که انتقال بعد از أدای دین است ولی باید توجیه کرد و وجه هایی که ذکر می کنند صحیح نیست و متعرّض آن نمی شویم. أما 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 انفاق کرد که ظاهرش این است که ارث بردن متوقّف بر أدای 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 متعرّض این بحث نشده اند. اگر در آینده مطالب جدیدتری پیدا شد بیان خواهیم کرد.

# حکم نماز جاهل در مکان مغصوب

**صاحب عروه می فرماید**: و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالما عامدا و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية كفى 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 مغصوب صحیح است ولی اگر خود ناسی غاصب باشد و موقع نماز، فراموش کند مقصّر است و نمازش باطل است.

## وجه نظر مشهور

اگر مشهور قائل به جواز اجتماع أمر و نهی می بودند این مطلب صحیح می بود زیرا در فرض علم و عمد، عمل بر وجه مبغوضیّت صادر می شود و در مورد قاصر، مبغوضیت وجود ندارد و چون اجتماع جایز است اطلاق أمر شامل او می شود.

ولی مشهور قائل به امتناع اجتماع أمر 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 أمر به نماز شامل او بشود.

### وجه أول (استیفای ملاک)

مرحوم صاحب کفایه فرموده است: نکته صحت، وفای این نماز به ملاک است؛ یعنی نماز در مکان مغصب از روی جهل یا نسیان أمر ندارد ولی وافی به ملاک أمر است و مسقط أمر 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 متنجّس أمر می کند که وقتی با آب غصبی شسته شود عرف می گوید ملاک حاصل می شود ولی صلاة، ملاک تعبّدی دارد و وقتی أمر 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 أصلاً احتمال نمی دهد این مکان، مغصوب باشد و «یحرم علیک هذا الغصب» در مورد او أثر ندارد و وقتی نهی واقعی در حق او ساقط است اطلاق أمر شامل حال او می شود. ولی جاهل متردّد 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 أماره موجود در آن زمان، نماز بخواند نمازش باطل خواهد بود زیرا نهی واقعی وجود داشته است و أثر آن حسن احتیاط بوده است.

البته به نظر مرحوم خویی مهم این است که در دو سجده ملتفت و متردّد باشد و أول نماز مهم نیست؛ یعنی اگر در دو سجده نماز در یکی از رکعات شاک باشد حکم به بطلان نماز او می شود ولی اگر تنها در یک سجده شاک و متردد باشد و در سجده دوم غافل باشد نمازش صحیح است.

### وجه دوم (جریان حدیث لاتعاد)

**مرحوم تبریزی به استاد خود مرحوم خویی اشکال کرده اند که**: چرا حدیث لاتعاد 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 ساتر مغصوب حدیث لاتعاد جاری کردند در اینجا به چه وجهی حدیث لاتعاد را جاری نمی کنند.

ادامه بحث را در جلسه آینده دنبال خواهیم کرد.

# جلسه 22 (18/08/98)

# فروعات بحث اباحه مکان مصلی

## حکم نماز جاهل در مکان مغصوب

**صاحب عروه می فرماید**: و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالما عامدا و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية كفى 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 مغصوب 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 أمر و نهی اند، اگر نهی واقعاً ساقط شود مانعی نیست که اطلاق أمر، شامل این شخص بشود ولی اگر نهی در واقع ثابت باشد، مانع عقلی از اطلاق أمر وجود دارد؛ و در موارد جهل بسیط (یعنی جهل همراه با تردید) خطاب نهی ثابت است و لغو نیست و أثر آن حسن احتیاط است و البته در مورد ناسی، غافل و جاهل مرکب که احتمال غصبی بودن مکان را نمی دهد، نهی أثر ندارد و چون غافل است حسن احتیاط هم معنا ندارد و لذا شمول نهی نسبت به آنها لغو است و لذا اطلاق أمر به نماز شامل ناسی، غافل و جاهل مرکب می شود.

**در اینجا چند مطلب است که لازم است بررسی شود؛**

### راه أول برای تصحیح نماز جاهل (جریان حدیث لاتعاد)

**مطلب أول این که:** چرا مرحوم خویی به حدیث لاتعاد تمسّک نکردند؟! مرحوم تبریزی با این که با استاد خود، مرحوم خویی، هم مسلک بودند فرموده اند: حدیث لاتعاد نماز جاهل قاصر در مکان مغصوب را تصحیح می کند.

وجه این که مرحوم خویی قائل به جریان حدیث لاتعاد نیستند ممکن است دو أمر باشد؛

#### مناقشه أول

1-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 مغصوب نماز بخواند، اخلال به غیر رکن وارد کرده است و حدیث لاتعاد 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 لابشرط بودن أمر 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 أمر نسبت به این سجود، محال است یعنی أمر 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 لاتعاد جاری می شود زیرا اخلال به یک سجده، اخلال به رکن نیست.

##### جواب از مناقشه أول

**جواب از این فرمایش مرحوم خویی این است که**؛ در حدیث لاتعاد «لاتعاد الصلاة إلا من خمس: السجود المأمور به و الرکوع المأمور به» نیامده است و ظاهر حدیث لاتعاد این است که اگر سجود عرفی انجام شود کافی است.

##### اشکال نقضی به جواب

**مرحوم خویی اشکال نقضی کرده اند که:** لازمه این که حدیث لاتعاد 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 لاتعاد 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، مختلّ 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 متوجّه شود ابتدا سجدتین و بعد رکوع را انجام داده است نمازش صحیح باشد.

**ثانیاً:** به نظر ما نیز حدیث لاتعاد 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 سجدتین 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 أصلاً معنای اخلال به رکوع همین است وگرنه در صورت فراموشی چهار رکوع در نماز، بعد از نماز چهار رکوع انجام می داد و با حدیث لاتعاد نماز را تصحیح می کرد؛ و حداقل شک وجود دارد که این اخلال، اخلال به رکوع باشد.[[132]](#footnote-132) 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 لاتعاد در مورد آن، جاری می شود.

#### مناقشه دوم در خصوص شرط های عقلی

2-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 أمر و نهی محال است حکم عقل است و شارع آن را بیان نکرده است؛ برخی از معاصرین در کتاب قرائات فقهیة معاصرة فرموده اند حدیث لاتعاد این شرط ها را حتّی در اخلال به شرط اباحیّت ساتر، 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 لاتعاد این است که ناظر به أجزاء و شرایط خود نماز است و ناظر به أحکام دیگر نیست؛ مثلاً در فرض نماز در ساتر مغصوب از روی جهل، اگر شارع شرطیّت اباحه ستر را بردارد خلاف حکم عقل و محال است مگر این که شارع نهی از غصب را بردارد و سالبه به انتفاء موضوع کند ولی با وجود نهی از غصب، نفی شرطیّت اباحه ساتر خلاف حکم عقل است زیرا به معنای التزام به اطلاق أمر و جواز اجتماع أمر و نهی در این مورد است.

و حدیث لاتعاد، نهی از غصب را نیز بر نمی دارد زیرا ناظر به آن نیست و تنها بیان می کند که اخلال به سنّت موجب بطلان فریضه نمی شود و ربطی به احکام دیگر مثل «یحرم الغصب» ندارد.

و حدیث لاتعاد، شرطیّت ساتر را نیز نمی تواند بر دارد؛ زیرا فرض این است که شخص، جاهل به غصبیت ساتر است و عذر او اخلال به شرطیّت اباحه است و اخلالی 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 متوجّه شد که ستر محقق نشده است، به شرطیّت ستر خلل وارد کرده است و حدیث لاتعاد شامل او می شود.

**خلاصه اشکال صاحب قرائات فقهیه معاصره این است که**: حدیث لاتعاد 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 لاتعاد 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 لاتعاد شامل نماز در ساتر مغصوب 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 مغصوب، حدیث لاتعاد را جاری کرد.

**اگر کسی اشکال کند که**: اگر در فرض مذکور (که شخص در ساتر مغصوب 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 مغصوب از روی جهل نماز بخواند چون با جهل، شرطیّت اباحه را اخلال زده است حدیث لاتعاد 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 لاتعاد شامل حال او نمی شود.

**و لکن این توجیه ثبوتی در سجود صحیح نیست**؛ زیرا اگر شارع از جزئیت 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 لاتعاد آن را بر نمی دارد (و رفع ید از شرطیّت اباحه مکان برای سجده، خلاف حکم عقل است و رفع ید از حرمت غصب، با حدیث لاتعاد ممکن نیست و حدیث لاتعاد ناظر به أجزاء و شرایط نماز است و ربطی به حرمت غصب که فریضه و ما قدّره الله است.)

توجه شود که فرض بر این است که دو سجده بر مکان مغصوب بوده است و فریضه در مکان مغصوب بوده است و لذا اگر حدیث لاتعاد، جزئیت سجده را بردارد باید جزئیت هر دو سجده را بردارد که اخلال به فریضه و خلاف مفاد حدیث لاتعاد است.

##### جواب از مناقشه دوم

**ممکن است گفته شود**؛ چه اشکالی دارد نماز در مکان مغصوب أمر 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 سنّت، صحیح است و فریضه با اخلال به سنّت، منتقض نمی شود نه این که نمازی باطل باشد ولی به خاطر وافی بودن به معظم ملاک، مسقط أمر باشد.

خلاصه عرض ما این است؛ ظاهر «السنة لاتنقض الفریضه» این است که اخلال به سنّت از روی عذر، موجب بطلان و انتقاض صلاة مفروضه نیست؛ یعنی اخلال به سنّت معفوّ است و حرمت غصب، سنّت نیست که معفوّ باشد، و سجود نیز فریضه است و لذا وجهی برای جریان حدیث لاتعاد وجود ندارد. و لذا به نظر ما تمسّک مرحوم تبریزی به حدیث لاتعاد برای تصحیح نماز در مکان مغصوب، اشکال دارد.

### راه دوم برای تصحیح نماز جاهل

**مطلب دوم این است که؛ به نظر ما می توان نماز جاهل در مکان مغصوب را از طریق دیگری تصحیح کرد؛**

جاهل متردّد قطعاً به واسطه ادله‌ای همچون حدیث رفع، قاعده سوق، قاعده ید و غیره، ترخیص شرعی بر نماز در مکان مغصوب دارد و البته این ترخیص شرعی به ملاک جهل است؛ و واقع مطلب این است که نهی شارع از غصب، مقرون به ترخیص در ارتکاب در حال جهل 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 جهل است؛ و ما در اصول بیان کرده ایم که أمر به یک شیء با نهی کراهتی از بعض أفراد آن به عنوان آخر، قابل جمع است؛ مثلاً بودن در أماکن تهمت ولو موجب هتک نفس نباشد به جهت «اتّقوا مواضع التهم» کراهت دارد؛ حال اگر کسی در این أماکن نماز بخواند نمازش صحیح است و نهی کراهتی از نماز در این مکان به عنوانی دیگر(کون فی مواضع التهم) 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 أثر وجود نهی، حسن احتیاط است.

**و لذا این فرع بیان شده است که**؛ اگر کسی وسواس باشد اگر وضو بگیرد و دوباره بخواهد وضو بگیرد اعتماد به وسوسه کرده که حرام نیست ولی نهی کراهتی دارد [روایت بیان می کند و أی 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 لاتتبعوا خطوات الشیطان هم مانند اتّقوا 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 أول او باطل شده بود یا واقعاً وضوی أول 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 لاحرج 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؛ لاحرج به ملاک مصلحت تسهیل به صورت مطلق است و رفع ما لایعلمون به ملاک تسهیل در حال جهل است.

### مناقشه کلی در راه أول 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 ادّعا 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 تعدد 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 أمر هم شامل آن می شود زیرا فرض این است که نهی ساقط می شود (یا انشاءاً 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 مبغوضیت و مبعدیت 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 أمر به خصوص این نماز تعلّق نگرفته است.

# جلسه 23 (19/08/98)

# فروعات بحث اباحه مکان مصلی

## حکم نماز جاهل در مکان مغصوب

**صاحب عروه می فرماید**: و إنما تبطل الصلاة إذا كان عالما عامدا و أما إذا كان غافلا أو جاهلا أو ناسيا فلا تبطل نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية كفى في البطلان و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح‌

### تکمله بحث تمسک به حدیث لاتعاد

**بحث راجع به نماز در مکان مغصوب از روی جهل و نسیان بود**؛ بیان کردیم مرحوم استاد برای تصحیح این نماز، به حدیث لاتعاد تمسّک کرده اند با این که قائل به امتناع اجتماع أمر و نهی می باشند و نهی از غصب شامل جاهل متردّد نیز می شود و نهی ساقط نیست و لذا محال است این نماز با وجود نهی از غصب، أمر داشته باشد؛ و تنها راه تمسّک به حدیث لاتعاد این است که بگوییم این نماز أمر ندارد ولی چون وافی به ملاک است مسقط أمر است.

**اشکال ما این بود که**؛ تعبیر حدیث لاتعاد «السنّة لاتنقض الفریضه» است؛ یعنی فریضه که نماز است با اخلال به سنّت، منتقض و باطل نمی شود و بعید نیست ظاهر تعبیر مذکور این باشد که این نماز، امتثال أمر است نه این که امتثال أمر نیست و به خاطر وافی بودن به ملاک یا معظم ملاک، مسقط أمر است و این معنا خلاف ظاهر است و یا لاأقل شمول حدیث لاتعاد نسبت به آن، مشکوک است.

و لذا تمسّک به حدیث لاتعاد برای تصحیح این نماز، مشکل است؛ هر چند در کتاب قرائات فقهیة معاصره، با این که همین اشکال را به شکل گسترده تر در کل شرطیّت اباحه، یعنی چه در سجود و چه در ساتر، بیان کرده اند، ولی در منهاج الصالحین فرموده اند نماز در مکان مغصوب از روی جهل یا نسیان صحیح است با این که ایشان حدیث لاتعاد را در مورد شرطیّت اباحه جاری نمی دانستند و خصوصاً این که ایشان در کتاب أضواء و آراء، ادّعا می کنند که عرف تمام افعال صلاتی را مصداق تصرف محرم در مال غیر می داند و عرف حتّی قرائت قرآن در أرض مغصوبه 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 «غصب» عنوان مشیر نیست بلکه عنوان متأصّل است؛ بر خلاف شهید صدر که در بحوث جلد 3 صفحه 48 «غصب» را عنوان مشیر به افعال و عناوین ذاتی گرفته اند یعنی وحدت عنوان وجود دارد و أمر به نماز و نهی از غصب 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 نزدند؛ لذا به خاطر وحدت عنوان، قطعاً اجتماع أمر و نهی جایز نیست و این نماز أمر ندارد و حدیث لاتعاد هم جاری نیست.

خلاصه این که تنها توجیه برای قول ایشان به صحت نماز این است که بگوییم ایشان بعداً عنوان «غصب» را عنوان متأصّل دانسته اند (کما هو الصحیح) و لذا تعدّد عنوان حاصل می شود و چون ایشان مثل استاد خود مرحوم صدر قائل به جواز اجتماع أمر و نهی می باشد صحت نماز، بدون اشکال خواهد بود؛ یعنی این نماز هم به عنوان غصب، نهی دارد و هم أمر به جامع صلاة تعلّق گرفته است و این أمر بر این نماز، منطبق است و نیازی به حدیث لاتعاد نیست و نماز عالم عامد به این خاطر که عملش مبعّد است و صلاحیّت مقربیّت و عبادیّت ندارد فتویً أو احتیاطاً باطل است ولی نماز جاهل قاصر و ناسی صلاحیّت مقربیّت دارد و صحیح خواهد بود.

و ما نیز طبق جواز اجتماع أمر و نهی پیش آمدیم و عنوان غصب را عنوان متأصّل 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 صلاحیّت مقربیّت و عبادیّت 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 أمر 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 أمر 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 أول این است که**: تکلیف ناسی لغو است و شمول «لاتغصب» نسبت به او أثری 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 صلاحیّت مقربیّت ندارد) بر خلاف شمول آن نسبت به جاهل بسیط که أثر 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 أثر فعلی نمی داند و همین که اگر واصل شود مؤثّر و محرّک باشد کافی است و غرض از خطاب مطلق و قانونی این است که این خطاب موجود باشد و اگر به کسی واصل شد محرّک و مؤثّر باشد و این أثر تعلیقی (محرکیّت علی تقدیر الوصول) أثری 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 «لایکلف الله نفساً إلا وسعها» خطاب را مقیّد به قدرت کرده است و لذا قدرت شرط تنّجز نخواهد بود بلکه شرط خود تکلیف است. و لذا ما در بحث قدرت قائل هستیم که قدرت شرط تنجّز نیست و شرط تکلیف است خصوصاً این که در مورد عاجز، أثر تعلیقی «لو وصل کان محرّکا» نیز وجود ندارد.

ولی در غیر عاجز مثل ناسی و جاهل مرکب أثر تعلیقی «لو وصل کان محرکاً» وجود دارد و از نظر عرف همین مقدار برای اطلاق تکلیف کافی است وگرنه 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 أمر بین محذورین بقای تکلیف أثر 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 أثر خطاب قانونی تحریک تعلیقی و تحریک در فرض وصول است «لو وصل کان محرکاً» و این أثر 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 أمّتی» ظهوری در رفع واقعی تکلیف ندارد بلکه به معنای رفع مسئولیت فعل نسیانی است و و لذا «رفع ما لایعلمون» 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 مغصوب فرموده** اند: «یشکل الحکم بالصحه حتی فی حال الجهل و النسیان»؛ زیرا معتقد اند که نهی از غصب، عنوان مشیر است و قابل اجتماع با اطلاق أمر به وضو نیست و نهی از غصب در حال نسیان ساقط نیست و لذا در حال نسیان نیز لاتغصب مانع از اطلاق أمر به وضو می شود. در بحث صلاة در مکان مغصوب فرموده اند که نماز در مکان مغصوب به خاطر سجود آن، علی الأحوط باطل است[[133]](#footnote-133) و نسبت به حکم حال جهل و نسیان توضیحی نداده اند ولی در بحث وضوی با آب مغصوب 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 غصب 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 أسهل 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 حتّی 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 مقربیّت و عبادیتّ ایجاد نمی کند مثل فرض اکراه بر بودن در مکان مغصوب که فعل بودن در مکان مغصوب 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 غصب کند؟ که هر چند بودن در آن مکان برای مکرَه حلال است و صدور فعل از مکره مبغوض نیست ولی مکرِه 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 گوییم این فرد، محبوب تعیینی است بلکه می گوییم 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.

**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 مغصوب بخواند؛ که از نظر مرحوم خویی نسبت به سجده واحده که رکن نیست حدیث لاتعاد جاری می شود و شبیه ساتر مغصوب 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 حتّی دو سجده در مکان مغصوب از روی جهل را تصحیح کرده اند که بیان شد.

## حکم جاهل به فساد با علم به حرمت و غصبیت

**صاحب عروه فرموده است**: نعم لا يعتبر العلم بالفساد فلو كان جاهلا بالفساد مع علمه بالحرمة و الغصبية كفى في البطلان

لازم نیست که مکلف، علم به بطلان و فساد نماز داشته باشد و صرف علم به غصب و حرمت تصرف، برای بطلان نماز کافی است و لذا اگر کسی فکر کند اجتماع أمر 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 مبغوض می شود و مبغوض، صلاحیّت مقربیّت ندارد علاوه بر این که فرض این است که فی علم الله، اجتماع أمر 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 غصبیت، نهی منجّز دارد و نهی منجّز مانع از اطلاق أمر است؛ مگر این که قائل به جریان حدیث لاتعاد یا قائل به اجزای حکم ظاهری از واقعی شویم؛ شبیه این که در بحث ترتّب کفّاره بیان می کنند که علم به ترتّب 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 مغصوب

صاحب عروه فرموده است: و لا فرق بين النافلة و الفريضة في ذلك على الأصح‌

این مطلب اشاره به مطلبی دارد که شهید أول ره به نقل محقق حلی در ذکری نقل می کند؛ یعنی ایشان فرموده است که محقق حلی نماز نافله در مکان مغصوب را صحیح دانسته اند ولی صاحب عروه در این عبارت می فرماید فرقی بین نافله و فریضه نیست و وقتی فریضه در مکان مغصوب باطل باشد نافله نیز در مکان مغصوب باطل خواهد بود.

**شهید أول در ذکری فرموده اند**: محقق حلی در معتبر فرموده است: «حكم النافلة حكم الفريضة هنا و كذا الطهارة، و في المعتبر: لا تبطل في المكان المغصوب، لان الكون ليس جزءا منها و لا شرطا فيها. و يشكل: بأن الأفعال المخصوصة من ضرورتها المكان، فالأمر بها أمر بالكون مع انّه منهي عنه»[[134]](#footnote-134) 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 في مكان مغصوب مع العلم بالغصبية اختيارا‌ و هو مذهب الثلاثة و أتباعهم، و وافق الجبائيان و أحمد في إحدى الروايتين و خالف الباقون. لنا صلاة منهي عنها و النهي يدل على فساد المنهي، لا يقال: هذا باطل بالوضوء‌ في المكان المغصوب، و بإزالة عين النجاسة بالماء المغصوب، و بأن النهي يدل على الفساد حيث يكون النهي متناولا لنفس العبادة و ليس في صورة النزاع كذلك، بل النهي متناول لعارض خارج عن ماهية الصلاة فلا يكون مبطلا، لأنا نقول: الفرق بين الوضوء في المكان و الصلاة فيه ان الكون بالمكان ليس جزءا من الوضوء و لا شرطا فيه.»[[135]](#footnote-135)و طبق این عبارت، نظر محقق حلی ره به وضوء است و کاری به نافله ندارد.

و ظاهراً شهید أول ره به حافظه اعتماد کرده است و این مسأله أمری 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 أصلی متوجّه خطای در نقل شده ایم و لذا تا می توانید با اعتماد به حافظه، مطالب را بیان نکنید و به مدارک أصلی مراجعه کنید.

و این کلام محقق در معتبر، صحیح است و وضوی در مکان مغصوب با غصب، اتّحاد ندارد مگر طبق کلامی که از أضواء و آراء نقل کردیم که به نظر ایشان همه این افعال وضوء با غصب محرّم، متّحد 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[[136]](#footnote-136) با این که حتّی 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 مقیّد به أمری کند بحث دیگری است.

**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 مغصوب، نماز شب بخواند طبق مبنای صحیح که سجود در أرض غیر منشأ اتحاد نماز با غصب است، دیگر سجود در أرض غیر در نماز ایمائی وجود ندارد و نماز با غصب متّحد 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 24 (20/08/98)

## فروعات بحث اباحه مکان مصلی

## بررسی صحت نماز در مکان مغصوب با فرض عدم جریان لاتعاد و مشیر بودن عنوان غصب

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 أمر و نهی در مطلق و مقیّد

بر فرض خطاب مربوط به حرمت تصرف در مال غیر «لایحل 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 تعلّق گرفته باشد؛ مانند «لاتدخلوا بیوتا غیر بیوتکم، لاتغسلوا بماء مملوک للغیر، ‌لاتکونوا فی ارض مملوکة‌ للغیر و هکذا». طبق این مبنا، نماز در مکان مغصوب از موارد أمر بدلی به یک مطلق و نهی از مقید خواهد شد مثل «صل و لاتصل فی الحمام»؛ حال اگر ظهور مقیّد مثل «لاتصل فی الحمام» در ارشاد به مانعیت باشد «صل» را با آن تقیید می زنیم ولی اگر ارشاد به مانعیّت 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 غصب، «صل و لاتصل فی مکان مغصوب» خواهد بود می گوییم: قطعاً «لاتصل فی مکان مغصوب» ارشاد به مانعیت نیست و نهی، تکلیفی است و لذا قائل به جواز اجتماع أمر و نهی و صحت نماز در مکان مغصوب می شویم و نماز در مکان مغصوب هم امتثال أمر است و هم عصیان نهی است. البته چون نماز، عبادت است نماز در مکان مغصوب در حال علم و عمد، مبعّد از مولی است و صلاحیّت عبادیت و مقربیّت ندارد و تنها در حال جهل و نسیان صحیح است و دیگر برای تصحیح نماز نیازی به حدیث لاتعاد و سقوط أمر نداریم؛ مانند این که مولا به ملاک رفع عطش خطاب «اشرب ماءً» 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 أمر «اشرب ماءً» را امتثال کرده است و نهی «لاتشرب الماء البارد» را عصیان کرده است. و وجهی ندارد خطاب «اشرب ماءً» مقید به «اشرب ماءً غیر بارد» شود. و این مطلب را آقای سیستانی 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، أمر بدلی و صرف الوجودی «صلّ» است و عنوان مقیّد نهی تکلیفی «لاتصل فی الحمام» است که در این فرض وحدت عنوان وجود دارد.

### جواز اجتماع عقلاً و عدم جواز اجتماع عرفاً

### بیان أول (بیان مرحوم صدر)

مرحوم صدر در فرض مطلق و مقیّد قائل به امتناع عرفی اجتماع أمر و نهی شده اند؛ زیرا به نظر ایشان عرفاً از «لاتصل فی الحمام» کشف می شود که «صلّ» مقید است مگر این که «لاتصل فی الحمام» ارشاد به قلت ثواب باشد.

و مرحوم صدر قبول دارند که به نظر عقلی، اجتماع أمر 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 ماءًا» این است که حب فعلی به جامع تعلّق گرفته است و حب فعلی به جامع، مستتبع حب هر فرد در هنگام ترک سائر أفراد 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» مبغوض مولا است و نمی شود یک فعل به عنوان واحد هم محبوب مولا و هم مبغوض او باشد و لذا از این جهت صحت نماز در مکان مغصوب به نظر عرفی مشکل پیدا می کند.

ولی اگر دلیل بر أمر یا نهی، لبی باشد ظهور در محبوبیت فعلیه این فرد و مبغوضیت 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 أفسد به فاسد واجب است ولی محبوب فعلی مولا نیست.

#### مناقشه استاد در بیان أول

**البته ما نیز مثل صاحب کتاب أضواء و آراء این فرمایش بحوث را رد کردیم و لکن نوع ردّ متفاوت است؛**

ما این طور به بحوث اشکال کردیم که وجدانا حب به جامع در جامع بدلی به خارج سرایت نمی کند و خارج محصّل 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 عدم 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 أولی 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 «لاتشرب الماء البارد» این است که شرب ماء بارد مفسده تامه دارد و مصلحت تامه ندارد؛ بله اگر از خارج علم به وجود ملاک پیدا کنیم که شرب آب سرد، رفع عطش می کند پس ملاک «اشرب ماءاً» وجود دارد و سردرد می آورد پس ملاک «لاتشرب الماء البارد» وجود دارد، بحث دیگری است ولی ظهور عرفی «لاتشرب 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 حتّی امتناعی ها در بحث تعدد عنوان فرموده اند اگر نهی از غصب ساقط شود (به خاطر اضطرار، اکراه، نسیان)، مانعی برای اطلاق أمر وجود نخواهد داشت و نماز صحیح خواهد بود؛ أما در «اکرم عالما» و «یحرم اکرام العالم الفاسق» کسی قائل به اطلاق أمر با سقوط نهی نشده است؛ یعنی اگر به خاطر اضطرار، اکرام عالم فاسق حلال شود ولی امتثال أمر 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 مدّعا است.

اگر می گویید با این که نهی تحریمی است ظهورش در تخصیص است می گوییم 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 اکارم العالم الفاسق» خواهد شد.

#### مناقشه صاحب أضواء و آراء در بیان أول

**در کتاب أضواء 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 «لاتکرم العالم الفاسق»؛ در حالی که طبق مسلک استاد ما صاحب بحوث، مولا نمی تواند چنین مطلبی را بگوید؛ زیرا مولا در خطاب «اکرم عالما عادلا» 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 مبغوض 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 أمر و نهی در مطلق و مقید ثابت شود.

##### جواب از مناقشه صاحب أضواء و آراء

**به نظر ما این نقص صاحب کتاب أضواء و آراء صحیح نیست**؛ زیرا وقتی به صورت عام مجموعی تعبیر به «اکرم زیدا و عمرواً» 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 «لاتکرم 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 «اکرم عالماً عادلا» 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 أضواء و آراء را که مطابق با نظر آقای سیستانی است و قائل به جواز عرفی اجتماع أمر و نهی در مطلق و مقیّد شده اند را نیز قبول نکردیم؛ بلکه قائل شدیم که هر چند به لحاظ عقل، اجتماع ممتنع نیست ولی ظهور عرفی خطاب نهی از مقیّد این است که مقیّد 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 «لاتذبح بغیر السکین» که ارشاد به مانعیت ذبح به غیر سکین است بحثی نیست.

## مسأله 1

إذا كان المكان مباحا‌ و لكن فرش عليه فرش مغصوب فصلى على ذلك الفرش بطلت صلاته و كذا العكس‌

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 أمری 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 أمری خارج از سجده خواهد بود و با سجده متّحد نیست تا موجب بطلان نماز شود) لذا طبق صناعت 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 صناعت نیست.

## مسأله 2

إذا صلى على سقف مباح‌ و كان ما تحته من الأرض مغصوبا فإن كان السقف معتمدا على تلك الأرض تبطل الصلاة عليه و إلا فلا‌ لكن إذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوبا أو كان الفضاء الفوقاني الذي يقع فيه بدن المصلي مغصوبا بطلت في الصورتين‌

**در این مسأله چند صورت بیان شده است؛**

### صورت أول (نماز بر سقف معتمد بر زمین غصبی)

**صورت أول 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 مغصوب اعتماد دارد ولی فضای نمازگزار غصبی نیست)؛ وجه بطلان نماز این است که بودن روی سقفی که بر شیء مغصوب 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 تلقّی نمی شود. و البته از مکان مغصوب انتفاع می برد چون این سقف، بر شیء مغصوب 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 لاأقل مجمل است و قدرمتیقّن 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 مغصوب را نیز صحیح دانستیم ولی لااقل در فرض مذکور نماز صحیح است مثلاً اگر طبقه أول 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 مغصوب اعتماد نداشته باشد و پایه های آن را در أطراف زمین غصبی گذاشته باشند که آن أطراف 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 25 (21/08/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## ادامه مسأله 2

إذا صلى على سقف مباح‌ و كان ما تحته من الأرض مغصوبا فإن كان السقف معتمدا على تلك الأرض تبطل الصلاة عليه و إلا فلا‌ لكن إذا كان الفضاء الواقع فيه السقف مغصوبا أو كان الفضاء الفوقاني الذي يقع فيه بدن المصلي مغصوبا بطلت في الصورتين‌

**بیان شد که در این مسأله چند صورت بیان شده است؛**

## صورت أول (نماز بر سقف معتمد بر زمین غصبی)

**صورت أول 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)

### بطلان 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 متوقّف بر رفتن روی فرش نیست و فضا هم ملک غیر نیست (بخلاف سقف که انتفاع از آن متوقّف بر این است که بر پایه ای استوار باشد) لکن عرض ما این است که بالأخره در اینجا هم هر چند انتفاع از سقف متوقّف 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، استیلای بر ملک غیر و یا لاأقل استیلای بر منافع ملک غیر پیدا کرده است ولی مهمان که بر خانه استیلایی 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، اتّحاد 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:** متعلّق در «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» حذف شده است و حذف متعلّق، مفید عموم نیست؛ وجه حذف متعلّق 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؟ قدرمتیقّن این است که تصرف در مال غیر حرام است و لذا دلیلی بر حرمت انتفاع به مال غیر نداریم. و البته اگر قدرمتیقّن از این روایت را حرمت استیلاء بر مال غیر بدانیم، دلیل دیگری مثل معتبره أبی جعفر أسدی «لایحل لأحد أن یتصرف 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 متعلّق مفید عموم است می گوییم: افاده عموم در صورتی است که أثر ظاهر در بین نباشد در حالی که در مورد «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه»، تصرف أثر 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 أثر ظاهر «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» خواهد شد.

لذا به نظر ما انتفاع به مال غیرحرام 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، مغصوب 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 مغصوب 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 مغصوب بناء کرده است کار حرامی انجام داده است و نیز کار کسی که مالک این سقف شده است و سقف را از این فضای مغصوب 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 أول 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 مغصوب هر چند حرام است ولی با افعال صلاتی اتّحاد ندارد و نماز صحیح خواهد بود.

## مسأله 3 (حکم نماز در خیمه با فرض اباحه زمین)

إذا كان المكان مباحا و كان عليه سقف مغصوب‌ فإن كان التصرف في ذلك المكان يعد تصرفا في السقف بطلت الصلاة فيه و إلا فلا فلو صلى في قبة سقفها أو جدرانها مغصوب و كان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها إن لم يكن جدار أو سقف أو كان عسرا و حرجا كما في شدة الحر أو شدة البرد بطلت الصلاة و إن لم يعد تصرفا فيه‌ فلا و مما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغصوبة فإنها تبطل إذا عدت تصرفا في الخيمة بل تبطل على هذا إذا كانت أطنابها أو مساميرها غصبا كما هو الغالب إذ في الغالب يعد تصرفا 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 مغصوب باشد؛ در صورتی که انتفاع از این زمین عرفاً بدون نصب این خمیه میسور 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 میسور 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 أول (جواز انتفاع مطلقاً)

**قول أول قول جمعی از بزرگان از جمله مرحوم خویی است**: انتفاع از خیمه مطلقاً جایز است هر چند غصب خیمه و استیلای 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 أصلاً 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 ماندن در آن زمین ممکن نمی بود و حیوانات درّنده 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 استیلای 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 متوقّف 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 «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة 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 أمثال 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 سیستای در بحث استدلالی است**؛ اگر انتفاع از جانب غاصب خیمه باشد مصداق تصرف در مال غیر است و انتفاع از خیمه به تبع استیلای بر خیمه و استیلای 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 خمیه 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 أول 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 استیلای 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 26 (25/08/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## تدارک مطلب نقل شده از شهید أول ره

مطلبی را از کتاب ذکری شهید ره بیان کردیم[[137]](#footnote-137) 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 مغصوب را صحیح می دانند و ما بیان کردیم که ریشه آن، نسبتی است که شهید أول 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 استفاده این انتساب از کلام شهید أول ره صحیح نیست؛ زیرا شهید أول ره در ذکری این گونه فرموده اند: «حكم النافلة حكم الفريضة هنا. و كذا الطهارة، و في المعتبر: لا تبطل في المكان المغصوب، لان الكون ليس جزءا منها و لا شرطا فيها. و يشكل: بأن الأفعال المخصوصة من ضرورتها المكان، فالأمر بها أمر بالكون مع انّه منهي عنه، و هو الذي قطع به الفاضل، قال: و كذا لو أدّى الزكاة أو قرأ القرآن المنذور في المكان المغصوب لا يجزئان. اما الصوم في المكان المغصوب فجزم بصحته، لانه لا مدخل للكون فيه»[[138]](#footnote-138) 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 أول 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 أول 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 أول 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 متوقّف 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 حتّی فرموده اند قرائت منذوره، در مکان مغصوب نیز باطل است؛ زیرا قرائت قرآن متوقّف 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 أدای خمس و زکات در مکان مغصوب باطل است؛ زیرا أدای زکات بدون این که انسان در مکانی باشد ممکن نیست و مقدمه این افعال، کون فی المکان است و چون کون فی المکان حرام است أدای زکات هم باطل است؛ البته أدای 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 أول ره در ذکری به معتبر صحیح بوده است و البته أصل مطالبی که بیان کرده اند به نظر ما اشکال دارد و کون فی المکان در حقیقت وضو أخذ 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 متقوّم به کون فی المکان نیست بلکه مقدمه آن است و البته مقدمه هم کون فی هذا المکان نیست بلکه «کون فی مکان ما» مقدمه است و «کون فی مکان ما» واجب نیست؛ زیرا تحصیل 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 مغصوب 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 راجح بود که اگر با نصب سلّم مغصوب 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 أمر صورت بگیرد و گفته شود «اگر صعود به سلّم مغصوب 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 مضی زمان عصیان مقدمه به ذی المقدمه أمر 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 المغصوب داشتی وضو بگیر؛ و این ترتّب را ما ممکن می دانیم و به نظر ما اشکالی ندارد که قبل از تحقق عصیان به مکلف بگوید که اگر در این چند دقیقه کون فی المکان المغصوب داری وضو بگیر و فرض این است که وضو در غیر این مکان، ممکن نیست و أمر به وضو مشروطاً به تحقق عصیان نهی از غصب، مشکلی ندارد.

## مسأله 3 (حکم نماز در خیمه با فرض اباحه زمین)

إذا كان المكان مباحا و كان عليه سقف مغصوب‌ فإن كان التصرف في ذلك المكان يعد تصرفا في السقف بطلت الصلاة فيه و إلا فلا فلو صلى في قبة سقفها أو جدرانها مغصوب و كان بحيث لا يمكنه الصلاة فيها إن لم يكن جدار أو سقف أو كان عسرا و حرجا كما في شدة الحر أو شدة البرد بطلت الصلاة و إن لم يعد تصرفا فيه‌ فلا و مما ذكرنا ظهر حال الصلاة تحت الخيمة المغصوبة فإنها تبطل إذا عدت تصرفا في الخيمة بل تبطل على هذا إذا كانت أطنابها أو مساميرها غصبا كما هو الغالب إذ في الغالب يعد تصرفا فيها و إلا فلا‌

**صاحب عروه فرمودند**: اگر سقف یا خیمه، مغصوب 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 مغصوب نباشد بلکه میخ یا طناب آن مغصوب 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 گوید 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 استیلای 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، مالیّت داشته باشد جایز نیست.

**نظر ما این است که**: به لحاظ فنّی 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، علّت 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 عقلائاً 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 فنّی 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 قدرمتیقّن آن شامل انتفاع نمی شود و یا ظهور در أثر 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 قبح کار این مهمان در انتفاع به کولر را متوجّه نمی شویم.

و به نظر ما در جواز انتفاع به مال غیر، فرقی نیست که مالیّت داشته باشد یا مالیّت 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 مالیّت دارد؛ در این دو مثالی که انتفاع از کولر گازی مالیّت 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 تکسّب کند موجب نمی شود انتفاع 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 جذّاب 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 مغصوب، باطل نیست و حرام هم نیست و اگر غاصب باشد غصب او نسبت به خیمه حرام است.

**تذکّر**: 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 متوقّف 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 أما حقّ 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 أمر 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 4

تبطل الصلاة على الدابة المغصوبة‌ بل و كذا إذا كان رحلها أو سرجها أو وطاؤها غصبا بل و لو كان المغصوب نعلها‌

**صاحب عروه می فرماید**: اگر کسی روی دابه نماز بخواند و خود دابّه یا روانداز آن یا زین آن یا وطاؤ 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 مغصوب، 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 دابّه غصبی باشد نماز روی دابّه مصداق تصرف در نعل نخواهد بود و لذا نماز صحیح است.

## مسأله 5

قد يقال ببطلان الصلاة على الأرض التي تحتها تراب مغصوب‌ و لو بفصل عشرين ذراعا و عدم بطلانها إذا كان شي‌ء آخر مدفونا فيها و الفرق بين الصورتين مشكل و كذا الحكم بالبطلان 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 مغصوب 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 مغصوب است ولی اگر القای ثقل نمی کند نماز صحیح است و این نکته در تراب مغصوب نیز جریان دارد؛ در هر دو اگر مغصوب به گونه ای باشد که با برداشتن آن در سطح ظاهری زمین تأثیری نگذارد (که نشانه عدم القای ثقل بر آن مغصوب است) نماز صحیح است.

و انصافاً این اشکال مرحوم خویی وارد است.

# جلسه 27 (26/08/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 6 (حکم نماز در کشتی غصبی)

إذا صلى في سفينة مغصوبة بطلت‌ و قد يقال بالبطلان إذا كان لوح منها غصبا و هو مشكل على إطلاقه بل يختص البطلان بما إذا توقف الانتفاع‌ بالسفينة على ذلك 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 متوقّف 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 مغصوب نیست و باطل نخواهد بود.

**مرحوم خویی فرموده اند**؛ اگر روی این تخته قرار گرفته و بر آن سجده می کند و یکی از مواضع سبعه 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 اتّحاد ندارد. و انصافاً این اشکال مرحوم خویی 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، مالیّت داشته باشد انتفاع حرام است و در لوح محل بحث انتفاع از آن لوح مالیّت 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، مالیّت داشته باشد و عقلاء در مقابل این انتفاع بذل مال می کنند، در این صورت عقلاء برای این منفعت اعتبار ملکیّت 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 مالیّت دارد و به خاطر مالیّت داشتن به عنوان ملک مستأجر اعتبار شده است و هر چند عین برای مالک است ولی انتفاع از آن استیلای بر منفعتی است که مالیّت 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 مالیّت دارد و عقلاء می گویند با این کار، منفعت لوح مغصوب را استیفاء می کند و این منفعت مالیّت دارد و این کار حرام است؛ البته افعال صلاتی با استیفای منفعت اتّحاد 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 استیفای 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 استیلای بر عین، منفعت سکنی را استیفاء می کند و استیلای بر عینی که منفعت آن ملک غیر است حرام است؛ زیرا استیلای بر عین عرفاً استیلای 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 للغیر 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 استیلای بر عین، استیلای 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 یتصرف 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 قابلیّت 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.

## مسأله 7

ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط خرجها (جرحها[[139]](#footnote-139)) بخيط مغصوب‌ و هذا أيضا مشكل لأن الخيط يعد تالفا و يشتغل ذمة الغاصب بالعوض إلا إذا أمكن رد الخيط إلى مالكه مع بقاء ماليته‌

**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 مالیّت آن ممکن باشد و عرفاً نخ تالف نباشد نخ ملک مالک أصلی خواهد بود و نماز روی آن باطل است.

**کلام صاحب عروه اشکال دارد؛**

**اشکال أول این است که:** این مبنا که در موارد دیگر نیز تکرار کرده اند عرفی نیست و به نظر ما حتّی اگر مالیّت 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 ملکیّت أجزای باقی مانده مال مغصوب برای صاحب أصلی جمع بین عوض و معوّض می شود.

به عنوان مثال اگر شخصی کوزه دیگری را بشکند و أجزای 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 أجزای شکسته برای متلف است به این خاطر که نمی شود صاحب کوزه هم طلبکار کوزه باشد و هم أجزای 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.

أما اگر گفته شود که مشکل جمع بین عوض و معوض در جایی است که تالف مالیّت نداشته باشد و در مثال گوسفند با ذبح گوسفند مالیّت 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.

**ادّعای ما این است که**: در جایی که مالیّت مال تالف از بین برود مثل أجزای کوزه شکسته که مالیت ندارد، مال از ملک مالک خارج نمی شود زیرا از مالیّت 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 خویی در این مسأله با صاحب عروه موافقت کرده است که اگر عرفاً مال تالف باشد و مالیّت نداشته باشد از ملک مالک أصلی 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 مالیّت ندارد ولی ملکیّت دارد و تصرف غاصب در أجزای 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 مالیّت افتاده است ولی ملک مالک است؛ به ایشان می گوییم خیط مغصوب در لباس با خیط مغصوب در در بخیه بدن حیوان چه تفاوتی دارد؟!

سقوط از مالیت به دو صورت است:

1-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 می خواهم از این مال انتفاع ببرم، و این که مال از مالیت ساقط و تلف شده است ربطی به دیگران و از جمله متلف ندارد.

2-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 28 (27/08/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## ادامه مسأله 7

ربما يقال ببطلان الصلاة على دابة خيط خرجها (جرحها[[140]](#footnote-140)) بخيط مغصوب‌ و هذا أيضا مشكل لأن الخيط يعد تالفا و يشتغل ذمة الغاصب بالعوض إلا إذا أمكن رد الخيط إلى مالكه مع بقاء ماليته‌

### حکم فرض سقوط نخ بخیه دابه از مالیّت

**صاحب عروه فرمودند**: اگر جراحت حیوان با نخ غصبی دوخته شود در صورتی که ردّ نخ بخیه به مالک با بقای مالیّت نخ ممکن است نماز بر روی حیوان مشکل پیدا می کند، ولی اگر ردّ نخ بخیه بدون پاره کردن آن ممکن نیست نخ بخیه عرفاً تالف 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 ملکیّت مالک نمی شود؛ لذا اگر شخصی جراحت خود را با پانسمان غصبی ببندد هر چند آن پانسمان دیگر مالیّت 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 مالیّت 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 اذنه» عرفاً شامل چیزی که مالیّت ندارد ولی ملکیّت دارد -مثل پانسمان محل بحث- می شود. علاوه بر این که تصرف در آنچه مالیّت ندارد ولی ملکیّت دارد در نظر عقلاء ظلم است و عمومات ظلم و عدوان شامل آن می شود و صرف تلف مالیّت موجب خروج مال از ملکیت مالک أصلی نمی شود و وقتی مالک راضی به تصرف در پانسمانی که غاصب به دست خود بسته نباشد بقاءً هم ظلم وجود دارد و عقلاء نیز ظلم می دانند.

و اگر در بقای ملکیّت شک صورت بگیرد استصحاب بقای ملکیّت 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 یتصرف فی مال غیره بدون اذنه» یا عمومات ظلم و عدوان تمسّک 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 مالیّت ساقط می شود.

**و جالب این است که:** مرحوم خویی 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 خویی 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 مالیّت 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 ذمّه غاصب آمده است؛ و این مطلب خلاف مرتکز عرف است.

### حکم فرض مالیّت داشتن نخ بخیه دابه

**مطلب دیگر این است که صاحب عروه فرموده است**: اگر نخ بخیه مالیّت 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 متوقّف بر وجود خمیه باشد، انتفاع حرام می شود و نماز باطل می شود.

**این مطلب صاحب عروه اشکال دارد**؛ و به نظر ما حتّی 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.[[141]](#footnote-141) و بر فرض انتفاع به مال غیر در این صورت حرام باشد با نماز بر روی این دابّه 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.

## مسأله 8

المحبوس في المكان المغصوب يصلي فيه قائما مع الركوع و السجود‌ إذا لم يستلزم تصرفا زائدا على الكون فيه على الوجه المتعارف كما هو الغالب و أما إذا استلزم تصرفا زائدا فيترك ذلك الزائد و يصلي بما أمكن من غير استلزام و أما المضطر إلى الصلاة في المكان المغصوب فلا إشكال في 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 لاحرج 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 فرشی 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 دهم و فضایی را اشغال می کنم 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 في الأرض الذي هو أمر في قبال الاستيلاء و الإتلاف كما مرّ لا نعقل له معنى عدا إشغال الفضاء المجاور لها الذي لا يختلف الحال فيه و لا يتغير عما هو عليه باختلاف الطوارئ، و الهيئات باعتراف الخصم، و أما مجرّد المماسة مع سطح الأرض فهي و إن اختلفت سعة و ضيقاً و لم تكن من لوازم الكون كما ذكر لكنها بما هي مماسة لا تعدّ تصرفاً في الأرض بالضرورة و إلّا لزم على المحبوس اختيار الوقوف على الجلوس مهما أمكن، بل اختيار الوقوف على إحدى قدميه بقدر الإمكان تقليلًا للمماسة، و ليس كذلك قطعاً كما لا قائل به أصلًا»[[142]](#footnote-142)

و لذا نماز اختیاری در مکان مغصوب برای شخص محبوس جایز بلکه واجب است مگر این که فرش غصبی جلوی او باشد و با سجده کردن تصرف در فرش غصبی 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، غصب آن نیست تماس با فرش هم غصب نخواهد بود و اگر تماس با فرش مصداق غصب محرم است تماس با سنگ فرش هم مصداق غصب 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، غصب زائد است؛ زیرا اگر بایستم به اندازه دو پا با شیء مغصوب 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 عبای دیگران و أمثال 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 فنّی 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 أثر 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 استیحاش دارد. در ارتکاز عقلاء این بوده است که اگر کسی را در مکان غصبی حبس می کردند بین خوابیدن و راه رفتن و نشستن فرقی نمی گذاشتند و محدودیّت به جهت محقق نشدن غصب 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 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 اذنه» 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 مبغوض 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 مغصوب

**فرض دوم در این مسأله مربوط به کسی است که مضطر به نماز در مکان مغصوب 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 مغصوب است.

حال در همین مثال اگر شخص مضطر به جامع باشد یعنی با خواندن نماز ایمائی نیز اضطرارش برطرف می شود (مثل این که می تواند بهانه مریضی و درد زانو بیاورد) شبیه فرض أول 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 گوییم 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 اضطرار 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 مغصوب شود حرمت برطرف می شود و نماز در مکان مغصوب صحیح خواهد بود؛ زیرا بطلان نماز از باب امتناع اجتماع أمر و نهی بود و اضطرار حرمت را برداشت. و توجه شود که فرض بحث اضطرار است یعنی صرف این نیست که اگر نماز نخواند نمازش فوت می شود بلکه اگر در اتاق حاکم جائر نماز نخواند او را زندان می کنند و لذا در همان ابتدای وقت مضطر به خواندن نماز است. و نماز در مکان غصبی با نماز در حریر تفاوت دارد؛ زیرا مانعیّت 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 «لاتلبس الحریر» تعبیر «لاتصل فی الحریر» نیز وجود دارد و موجب بطلان نماز می شود؛ و لکن در بحث غصب تنها تعبیر «یحرم الغصب» و حرمت تکلیفی وجود دارد و مانع از صحت نماز وجود حرمت تکلیفی و قول به امتناع اجتماع أمر و نهی بود که با رفتن حرمت تکلیفی مانع از صحت برداشته می شود.

## مسأله 9

إذا اعتقد الغصبية و صلى فتبين الخلاف‌ فإن لم يحصل منه قصد القربة بطلت و إلا صحت و أما إذا اعتقد الإباحة فتبين الغصبية‌ فهي صحيحة من غير إشكال‌

اگر کسی با اعتقاد به غصبیّت مکان، نماز را خواند و بعد متوجّه شد مکان غصبی نبوده است تجرّی کرده است و صاحب عروه نماز را در صورت تمشّی 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 29 (28/08/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 9

إذا اعتقد الغصبية و صلى فتبين الخلاف‌ فإن لم يحصل منه قصد القربة بطلت و إلا صحت و أما إذا اعتقد الإباحة فتبين الغصبية‌ فهي صحيحة من غير إشكال‌

### نماز در مکان مباح با اعتقاد به غصبیّت

اگر کسی با اعتقاد به غصبیّت مکان، نماز را خواند و بعد متوجّه شد مکان غصبی نبوده است تجرّی کرده است.

صاحب عروه در صورت تمشّی 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 مغصوب نخوانده است ولی همین نماز در این مکان مصداق تجرّی است و حرام است و دیگر نمی تواند متعلّق أمر 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، صلاحیّت زاجریّت داشته باشد نماز در آن مکان را رها می کند و اگر اعتقاد به حرمت، صلاحیّت زاجریّت نداشته باشد اگر شارع هم حرمت را بیان کند بالاتر از اعتقاد به حرمت متجرّی 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 متجرّی از ابتدا اعتقاد به حرمت دارد و زاجر او نیست.

**ما دو اشکال به استدلال مشهور بیان کردیم؛**

**أولاً:** 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 مسلّم زاجریّت آن أقوی 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 أقوی در زاجریّت است.

**ثانیاً:** در فرض اعتقاد به حرمت، انشای حرمت تجرّی لغو است ولی روح حرمت که مبغوضیّت تجری است محفوظ است و مولا از تجرّی بدش می آید و تجرّی قبیح و ظلم به مولا است

**آقای سیستانی فرموده اند**: آیه ﴿وَ قَطَّعْنَاهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ أَسْبَاطاً أُمَماً وَ أَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنِ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْبَجَسَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْناً قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ وَ ظَلَّلْنَا عَلَيْهِمُ الْغَمَامَ وَ أَنْزَلْنَا عَلَيْهِمُ الْمَنَّ وَ السَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَ مَا ظَلَمُونَا وَ لكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[[143]](#footnote-143) 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 گوییم**؛ 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 لکن کانوا انفسهم یظلمون» به معنای «لاتضره 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 تخیّل این که أجنبیه 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 مبغوضیّت وجود دارد ولو این که حرمت انشایی لغو باشد؛ مانند این که مرحوم خویی در ناسی مقصّر فرموده اند که اگر خود شخص غاصب باشد و در هنگام نماز غصب را فراموش کند به خاطر نسیان شمول خطاب «لاتغصب» نسبت به او لغو است ولی مبغوض بودن فعل محفوظ است و مبغوضیّت فعل با اطلاق أمر 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 سنّت دارد:«عَلِيٌّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ يُونُسَ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَا مِنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا وَ فِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ»[[144]](#footnote-144) 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 تضییع 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 أمر 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 أمر 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 مبغوض است؛ بلکه طبق روایت «ما من شیء إلا و فیه کتاب أو سنّه» شبهه این است که تجرّی شیءٌ 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 جیزی 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 أولی 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.

أما به هر حال شبهه مبغوضیّت وجود دارد که تجرّی نمی تواند مرضیّ خداوند باشد پس مبغوض است و اجتماع مبغوضیّت و محبوبیت هم محال است.

**تذکّر:** 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 واضحات 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 وهر چند مصداق طغیان و تجاسر و تعدّی شدن بر مولا شده است آن فعل حرام نیست و بر همان حکم أولی 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، مغصوب است و تجرّی می کند ولی احتمال صحّت نماز را بدهد وگرنه 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 نزده 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 معنون به عنوان قبیح است که صلاحیّت مقربیّت 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 مقربیّت داشته باشد و عمل قبیح صلاحیّت مقربیّت ندارد. مانند شخصی که در شب أول ماه رمضان که نزدیکی مستحب است با زوجه خود با اعتقاد به این که زن أجنبیه است (و یا حجّت بر آن) هم بستر می شود که این فعل صلاحیّت مقربیّت ندارد و این شخص نمی تواند این فعلی که انجام می دهد را به عنوان فعل مستحب در شب أول 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 منجّز نشود مانع از صحّت 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 مبغوض است ولی اگر قاصر باشد نهی واقعی منجّز 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 صلاحیّت زاجریّت به هیچ وجهی ندارد و لذا بقای نهی لغو خواهد بود.

توجه شود که ما هر چند قائل به جواز اجتماع أمر و نهی می باشد و لکن چون نماز أمری تعبّدی است لذا اگر نهی منجّز وجود داشته باشد دیگر عمل صلاحیّت مقربیّت 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 مقرّب باشد و تنها به خاطر اجماع قائل به بطلان نماز شده اند.

## مسأله 10

الأقوى صحة صلاة الجاهل بالحكم الشرعي و هي الحرمة‌ و إن كان الأحوط البطلان خصوصا في 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 مقصّر 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 صلاحیّت مقربیّت ندارد هر چند جاهل مقصّر و همچنین عامد می توانند قصد تقرب کنند لکن عمل صلاحیّت تقرب ندارد. و کسانی مثل مرحوم خویی که قائل به امتناع اجتماع أمر و نهی اند نه تنها نماز جاهل مقصّر بلکه نماز جاهل قاصر ملتفت را نیز باطل می داند.

## مسأله 11 (مکان های مجهول المالک)

الأرض المغصوبة المجهول مالكها لا يجوز التصرف فيها‌ و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعي و كذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها دارا أو غيرها ثمَّ جهل المالك فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي‌

**صاحب عروه فرموده است**: تصرف و نماز در مکان های غصبی مجهول المالک 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 أرضی، 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 المالک اند که صاحب عروه فرموده است باید سراغ حاکم شرعی رفت.

**مرحوم خویی فرموده است**: وظیفه مکلف در مجهول المالک بر اساس روایات، صدقه است و اذن حاکم شرع هم لازم نیست.

**مرحوم خویی دو مطلب را بیان کردند**: أول این که مصرف مجهول المالک صدقه است و مشکل این می شود که شخصی که می خواهد داخل زمین مجهول المالک 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 «تصدّق» 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 المالک بحث خواهیم کرد.

# جلسه 30 (02/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 11 (نماز در مکان های مجهول المالک)

الأرض المغصوبة المجهول مالكها لا يجوز التصرف فيها‌ و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعي و كذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها دارا أو غيرها ثمَّ جهل المالك فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي‌

**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 أموال دولتی

گاهی برخی از أموال دولتی بر اساس برخی مبانی از مصادیق بحث مجهول المالک می شود؛ توضیح این که ممکن است برخی أموال، مالک معلوم نداشته باشند؛ ولی گاهی ملکی دولتی است که غصبی بودن آن احراز نمی شود که طبق نظر مشهور ملک شخصیّت 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 ملکیّت دولت اند این نظر را اختیار کرده اند.

کسانی مثل مرحوم خویی و آقای سیستانی قائل به مالکیّت دولت نیستند؛ البته نه از این جهت که دولت صلاحیّت 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 اجاره آن بر فقرای شیعه صدقه بدهد.

### دلیل مشهور

**دلیل مشهور روایات است؛**

**صحیحه 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 جُعِلْتُ فِدَاكَ تَأْذَنُ لِي فِي السُّؤَالِ فَإِنَّ لِيَ مَسَائِلَ قَالَ سَلْ عَمَّا شِئْتَ قَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ رَفِيقٌ كَانَ لَنَا بِمَكَّةَ فَرَحَلَ عَنْهَا إِلَى مَنْزِلِهِ وَ رَحَلْنَا إِلَى مَنَازِلِنَا فَلَمَّا أَنْ صِرْنَا فِي الطَّرِيقِ أَصَبْنَا بَعْضَ مَتَاعِهِ مَعَنَا فَأَيَّ شَيْ‌ءٍ نَصْنَعُ بِهِ قَالَ فَقَالَ تَحْمِلُونَهُ حَتَّى تَحْمِلُوهُ 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 جُعِلْتُ فِدَاكَ قَالَ عَلَى أَهْلِ الْوَلَايَةِ[[145]](#footnote-145).

**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 متوجّه 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 أهل 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.

#### مناقشه أول مرحوم خویی (عدم لزوم اذن از حاکم شرعی)

**مرحوم خویی فرموده است**: کیفیّت مصرف مجهول المالک صدقه است؛ ولی لزوم اذن از حاکم شرعی، خلاف اطلاق «تصدق بثمنه» 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 بثمنه» اعمال ولایت کرده باشند و با همین دستور، اذن داده باشند؛ زیرا امام علیه السلام هم مفتی و هم ولی أمر بودند و نیازی نداشتند که تعبیر «تصدق بثمنه 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: أول این که از اموری باشد که احراز کنیم شارع راضی به اهمال آن نیست و نباید زمین بماند. دوم این که أصل أولی حرمت تصرف باشد؛ قدرمتیقّن 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 أموال یتیم و غائب و نیز خود یتیم راضی به تعطیل و اهمال و تلف شدن نیست و از طرف دیگر أصل، عدم ولایت بر تصرف در أموال یتیم و غائب است «لایحل مال امری مسلم إلا بطیبة 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 قدرمتیقّن گیری کرد و قدرمتیقّن 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 تصدّی برای أمر حکومت از اموری است که می دانیم شارع راضی به تعطیل کردن و اهمال آن نیست و «لابد للناس من أمیر» مردم نیاز به حاکم دارند؛ از طرف دیگر أصل، عدم ولایت بر أموال عامه و بر تصرف در شؤون حکومت است که قدرمتیقّن این است که فقیه عادل متصدّی شود.

**بر اساس این مطلب، مرحوم خویی و مرحوم استاد می فرمودند**: در مواردی که أصل أولی 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 میّت از حاکم اذن گرفته شود ولی وقتی مال از خود شخص یا متبرّع باشد دیگر نیازی به اذن حاکم شرعی نیست و أصل أولی اقتضای جواز می کند و با شک در مشروط بودن غسل و کفن و دفن میّت به اذن حاکم شرعی، برائت از شرطیّت جاری می شود و لذا مرحوم خویی در این مثال قائل به ولایت فقیه نشده اند. این مطلب محصّل فرمایش مرحوم خویی است.

ایشان این مبنا را در مقام تطبیق کرده و فرموده اند: در مقام دلیل «تصدق بثمنه» اطلاق دارد و لزوم استئذان از حاکم شرعی با این اطلاق لفظی نفی می شود و لذا أصل 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، أصل أولی 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 قدرمتیقّن این گونه است.

### مناقشه دوم مرحوم خویی (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 أصل أولی عدم جواز تصرف در مال غیر است لذا تصرف در سهم امام جایز نیست مگر به مقدار متیقّن که اذن از حاکم شرع است.

**مرحوم خویی 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 أموالش را به فرزندانش بدهیم، در چنین موردی دیگر حق نداریم أموال 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 أولویت 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 أمر تقلیدی هم نیست تا تقلید صورت بگیرد.

**لذا مرحوم امام فرموده اند**: تنها توجیه سهم امام، قول به ولایت فقیه است؛ یعنی فقیه بر أمر 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 أصلاً 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 أمر 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 أول 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 وَ إِنِّي قَدْ خِفْتُ فِيهِ عَلَى نَفْسِي فَلَوْ أَصَبْتُ صَاحِبَهُ دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ وَ تَخَلَّصْتُ مِنْهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ اللَّهِ إِنْ لَوْ أَصَبْتَهُ كُنْتَ تَدْفَعُهُ إِلَيْهِ قَالَ إِي وَ اللَّهِ قَالَ فَأَنَا وَ اللَّهِ مَا لَهُ صَاحِبٌ غَيْرِي قَالَ‌ فَاسْتَحْلَفَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى مَنْ يَأْمُرُهُ قَالَ فَحَلَفَ قَالَ فَاذْهَبْ فَاقْسِمْهُ فِي إِخْوَانِكَ وَ لَكَ الْأَمْنُ مِمَّا خِفْتَ مِنْهُ قَالَ فَقَسَمْتُهُ بَيْنَ إِخْوَانِي.[[146]](#footnote-146)

محمد بن أحمد بن یحیی از أجلّاء 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 أبی یزید نقل می کند و صدوق در مشیخه به روایات داود بن أبی یزید سند صحیح ذکر می کند؛

و ما كان فيه عن داود بن أبي يزيد فقد رويته عن أبي- رضي اللّه عنه- عن سعد بن عبد اللّه، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن العبّاس بن معروف، عن أبي محمّد الحجّال، عن داود بن أبي يزيد[[147]](#footnote-147)

و لذا سند روایت با سند صدوق تصحیح می شود.

امام علیه السلام در مورد مال مجهول المالک فرمودند که صاحب آن من هستم که ظاهرش این است که ولی أمر مجهول المالک امام علیه السلام است و ظهور دارد در این که ولی أمر ولایت بر مال مجهول المالک دارد و در هر موضعی که بخواهد مصرف می کند.

# جلسه 31 (03/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 11 (نماز در مکان های مجهول المالک)

الأرض المغصوبة المجهول مالكها لا يجوز التصرف فيها‌ و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعي و كذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها دارا أو غيرها ثمَّ جهل المالك فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي‌

بحث در زمین یا منزلی بود که مجهول المالک است یا معلوم المالک 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 المالک 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 المالک

ما عرض کردیم بعید نیست بگوییم مصرف مجهول المالک 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[[148]](#footnote-148) عَنْ مُوسَى بْنِ عُمَرَ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ رَجُلٌ إِنِّي قَدْ أَصَبْتُ مَالًا وَ إِنِّي قَدْ خِفْتُ فِيهِ عَلَى نَفْسِي فَلَوْ أَصَبْتُ صَاحِبَهُ دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ وَ تَخَلَّصْتُ مِنْهُ قَالَ فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع وَ اللَّهِ إِنْ لَوْ أَصَبْتَهُ كُنْتَ تَدْفَعُهُ إِلَيْهِ قَالَ إِي وَ اللَّهِ قَالَ فَأَنَا وَ اللَّهِ مَا لَهُ صَاحِبٌ غَيْرِي قَالَ‌ فَاسْتَحْلَفَهُ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى مَنْ يَأْمُرُهُ قَالَ فَحَلَفَ قَالَ فَاذْهَبْ فَاقْسِمْهُ فِي إِخْوَانِكَ وَ لَكَ الْأَمْنُ مِمَّا خِفْتَ مِنْهُ قَالَ فَقَسَمْتُهُ بَيْنَ إِخْوَانِي.[[149]](#footnote-149)

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 أول (توثیق عام کامل الزیارات)

راه أول 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 روي عنهم في هذا المعنى و لا في غيره لكن ما وقع لنا من جهة الثقات من أصحابنا رحمهم الله برحمته و لا أخرجت فيه حديثا روي عن الشذاذ من الرجال يؤثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم و سميته كتاب كامل الزيارات[[150]](#footnote-150): ابن قولویه در این عبارت در دیباجه کامل الزیارات می فرماید که ما به همه أحادیث در باب زیارات أئمه 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 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 تعجّب 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 أخرجت فيه حديثا روي عن الشذاذ من الرجال يأثر ذلك عنهم عن المذكورين غير المعروفين بالرواية المشهورين بالحديث و العلم»؛ یعنی ابن قولویه بیان می کند که از افراد شاذّ 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 المشهورین بالحدیث المعروفین بالعلم از این فرد شاذّ و ضعیف، نقل حدیث می کنند من هم از او ولو بدون واسطه نقل حدیث می کنم. و ایشان «شذاذ» را به معنای «ضعفاء» گرفته اند و عبارت را چنین معنا می کنند: «یروی غیرُ المعروفین بالروایه و غیر المشهورین بالحدیث و العلم ذلک الحدیثَ عن هؤلاء الشذاذ». به عبارت دیگر ابن قولویه شرط عدم نقل از ضعفاء را این نکته گرفته است که نقّاد حدیث (مثل محمد بن حسن بن ولید) از او نقل حدیث نکرده باشند ولی اگر نقّاد حدیث از او نقل حدیث کرده باشند شاذّ تقویت می شود هر چند توثیق نمی شود.

**انصافاً این فرمایش آقای سیستانی اشکال دارد؛**

**أولاً**: ظاهر «و لا أخرجت فيه حديثا رُوي عن الشذاذ من الرجال» این است که حدیثی که با واسطه از شاذّ نقل شده است را در کتاب ذکر نمی کنم و برای حدیثی که بدون واسطه از شاذّ نقل می شود تعبیر «و روی عن الشذاذ» به کار برده نمی شود.

**ثانیاً**: «شذّاذ» به معنای «ضعاف» نیست بلکه به معنای افراد گمنام است و شاذّ 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 «یأثر ذلک عنهم»: یعنی «ینقل و یروی الحدیث عن الأئمه: این شذّاذ احادیث را از ائمه نقل می کنند» و اگر «یؤثر ذلک عنهم» باشد به معنای «أحادیثی که از شذّاذ 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 أئمه علیهم السلام رجوع می کند و اگر «یُؤثَر» خوانده شود که مجهول است ضمیر «عنهم» به شذاذ رجوع می کند) و تعبیر «غیر معروفین بالعلم و غیر المشهورین» وصف شذّاذ 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 يحيى بن عمران بن عبد الله بن سعد بن مالك الأشعري القمي‌: أبو جعفر، كان ثقة في الحديث. إلا أن أصحابنا قالوا: كان يروي عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالي عمن أخذ و ما عليه في نفسه مطعن في شي‌ء و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثني من رواية محمد بن أحمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني، أو ما رواه عن رجل، أو يقول بعض أصحابنا، أو عن محمد بن يحيى المعاذي، أو عن أبي عبد الله الرازي الجاموراني، أو عن أبي عبد الله السياري، أو عن يوسف بن السخت، أو عن وهب بن منبه، أو عن أبي علي النيشابوري (النيسابوري)، أو عن أبي يحيى الواسطي، أو عن محمد بن علي أبي سمينة، أو يقول في حديث، أو كتاب و لم أروه، أو عن سهل بن زياد الآدمي، أو عن محمد بن عيسى بن عبيد بإسناد منقطع، أو عن أحمد بن هلال، أو محمد بن علي الهمداني، أو عبد الله بن محمد الشامي، أو عبد الله بن أحمد الرازي، أو أحمد بن الحسين بن سعيد، أو أحمد بن بشير الرقي أو عن محمد بن هارون، أو عن ممويه بن معروف، أو عن محمد بن عبد الله بن مهران، أو ما ينفرد (يتفرد) به الحسن بن الحسين اللؤلؤي و ما يرويه عن جعفر بن محمد بن مالك، أو يوسف بن الحارث، أو عبد الله بن محمد الدمشقي. قال أبو العباس بن نوح: و قد أصاب شيخنا أبو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد في ذلك كله و تبعه أبو جعفر بن بابويه رحمه الله على ذلك إلا في محمد بن عيسى بن عبيد فلا أدري ما رابه فيه، لأنه كان على ظاهر العدالة و الثقة.[[151]](#footnote-151)

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 می‌کردیم که چه بسا استثنای ابن ولید ناظر به مواردی بوده است که اشکال آن‌ها بر وی محرز بوده است و اما این‌که ایشان به ابقی روایات عمل کرده باشند معلوم نیست و چه بسا مشکوکاتی نیز در بین باقی موارد بوده است که چون اشکال آن‌ها محرز نشده است، در مستثنی ذکر نشده‌اند؛ 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 بجمیع کتبه و روایاته.. قال الصدوق الا ما کان ...» وجود دارد و ظاهر أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته 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 استنثای 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 ثقه نباشد حجّت باشد و شاید خبر مفید وثوق نوعی ولو ثقه نباشد را حجّت می دانسته است و به این خاطر که أکثر مضامین روایات موسی بن عمر بن یزید مطابق با ضوابط بوده است، به آن اعتماد می کرده است و مبنای ابن ولید در باب حجیّت خبر را نمی دانیم تا بدانیم که آیا با مبنای ما متّحد 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 حجّال از داوود بن أبی یزید نقل می کند که هر دو ثقه اند؛

[وَ 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 فَوَ اللَّهِ لَوْ أَصَبْتَهُ كُنْتَ تَدْفَعُ إِلَيْهِ قَالَ إِي وَ اللَّهِ‌ قَالَ ع فَلَا وَ اللَّهِ مَا لَهُ صَاحِبٌ غَيْرِي قَالَ وَ اسْتَحْلَفَهُ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى مَنْ يَأْمُرُهُ قَالَ فَحَلَفَ قَالَ اذْهَبْ فَاقْسِمْهُ فِي إِخْوَانِكَ وَ لَكَ الْأَمَانُ فِيمَا خِفْتَ قَالَ فَقَسَمَهُ بَيْنَ إِخْوَانِهِ‌[[152]](#footnote-152)] 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 أبی زید فقد رویته عن فلان...» که سندش صحیح است؛ و ما كان فيه عن داود بن أبي يزيد فقد رويته عن أبي- رضي اللّه عنه- عن سعد بن عبد اللّه، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن العبّاس بن معروف، عن أبي محمّد الحجّال، عن داود بن أبي يزيد[[153]](#footnote-153)

**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 حجّال 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 الحجّال» است و لکن تعبیر «ما کان فیه عن داود بن أبی یزید» است که اطلاق دارد و در آخر سند هم «عن الحجّال 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 فقرای 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 واضحه 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 تملّک و ابقاء مخیّر است و دلیل خاص داریم ولی در مجهول المالک اطلاق روایت محکّم 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 گوییم انصافاً عرف مجهول المالک را از امور حسبیّه می داند؛ وقتی أمر 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 متّهم 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 أمر دارد و بدون ولی أمر 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 وگرنه ایشان تصریح می کنند که در اموری که محتاج به رجوع به ولی أمر است در عصر غیبت باید به فقیه عادل رجوع شود.

### کیفیّت قدرمتیقّن گیری در مقام

**آقای سیستانی فرموده اند**: در مجهول المالک های کلی قدرمتیقّن فقیه عادل مقبول لدی عامة 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 عادلی ولایت دارد و آقای سیستانی أموال دولت ها را مجهول المالک می داند به این خاطر که در ولایت شرعی متصدّیان اشکال می کنند هر چند در صلاحیّت شخصیّت حقوقی دولت برای مالک شدن اشکال نمی کنند. ما فعلا وارد این بحث ها نمی شویم.

وجه این که ما بیان کردیم قدرمتیقّن 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 گوییم 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 الواقعه فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا» وجود دارد) و نمی گوییم که مقبول لدی العامه بودن احتمال دخالت ندارد یا عارف بودن به مصارف مجهول المالک احتمال دخالت ندارد؛ و لذا در قدرمتیقّن گیری می گوییم یک شرط این است که فقیه یا مأموذن از جانب فقیه باشد و لاأقل 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 بثمنه» امام علیه السلام اعمال ولایت کرده اند و صدقه دادن خصوصیت ندارد.

آقای سیستانی أموال 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 حتّی بزرگانی که ایران آمدند و در نظام داخل شدند در رساله خود گفته اند «أموال البنوک الحکومیه مجهول المالک» مگر دولتی که ولی شرعی آن را اداره کند و لذا أموال بانک های کویت، عراق، پاکستان، افغانستان و أمثال آن مجهول المالک است و کارمند بانک فقیر نیست تا بتواند حقوق خود را از أموال بانک بگیرد؛ که در این رابطه راه حل های پیچیده ای بیان کرده اند که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

# جلسه 32 (04/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 11 (نماز در مکان های مجهول المالک)

الأرض المغصوبة المجهول مالكها لا يجوز التصرف فيها‌ و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعي و كذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها دارا أو غيرها ثمَّ جهل المالك فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي‌

## عام بودن مصرف مجهول المالک

بحث راجع به مجهول المالک بود و صحیحه داود بن أبی یزید را بیان کردیم؛

وَ 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 فَوَ اللَّهِ لَوْ أَصَبْتَهُ كُنْتَ تَدْفَعُ إِلَيْهِ قَالَ إِي وَ اللَّهِ‌ قَالَ ع فَلَا وَ اللَّهِ مَا لَهُ صَاحِبٌ غَيْرِي قَالَ وَ اسْتَحْلَفَهُ أَنْ يَدْفَعَ إِلَى مَنْ يَأْمُرُهُ قَالَ فَحَلَفَ قَالَ اذْهَبْ فَاقْسِمْهُ فِي إِخْوَانِكَ وَ لَكَ الْأَمَانُ فِيمَا خِفْتَ قَالَ فَقَسَمَهُ بَيْنَ إِخْوَانِهِ‌[[154]](#footnote-154)

بیان کردیم که ظاهر روایت این است که ولایت مال مجهول المالک با ولی أمر است که در زمان معصومین امام معصوم بوده است و در عصر معصوم، قدرمتیقّن فقیه عادل مقبول نزد عامه مؤمنین است که بر أمر مجهول المالک ولایت دارد و به نظر ما خلافاً للمشهور، مصرف آن خصوص صدقه نیست و این که در روایت صحیحه تعبیر «تصدق علی أهل الولایه» را بیان کرد به عنوان تعیین مصرف در آن مورد بر اساس ولایت بر آن مال، بوده است؛ زیرا صحیحه داود بن أبی یزید دلالت می کند که اختیار مجهول المالک با ولی أمر است و اگر مصرف خاصی متعیّن می بود تعبیر «والله ما له صاحب غیری» به کار برده نمی شد؛ چرا که عرفی نیست مثلاً در بانک که مصرف أموالش مشخص است رئیس بانک تعبیر کند که «صاحب این أموال من هستم» بلکه تعبیر مذکور در صورتی عرفی است که آن شخص بر صرف أموال 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 «قسّمه 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 أبی یزید هم فقیر باشد تعبیر «اخوانک» 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 أبی یزید محسوب می شود.

و اما این‌که گفته شود روایت شامل مجهول المالک نمی‌شود صحیح نیست؛ چرا که روایت مطلق بوده و «أصبت مالا» مختص لقطه نیست و اگر از أموال حکومت غیر شرعی چیزی به دست بیاید نیز این تعبیر صادق است و البته تعبیر «اصبت 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 تملّک و صدقه دادن و حفظ آن برای مالکش مخیّر است.

## روایت دالّ بر جواز تملّک مجهول المالک

**نکته؛** محقق همدانی و مرحوم ایروانی راجع به مجهول المالک فرموده اند: صحیحه 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 مَهْزِيَارَ قَالَ: كَتَبَ إِلَيْهِ أَبُو جَعْفَرٍ ع وَ قَرَأْتُ أَنَا كِتَابَهُ إِلَيْهِ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ قَالَ إِنَّ الَّذِي أَوْجَبْتُ فِي سَنَتِي هَذِهِ وَ هَذِهِ سَنَةُ عِشْرِينَ وَ مِائَتَيْنِ فَقَطْ لِمَعْنًى مِنَ الْمَعَانِي أَكْرَهُ تَفْسِيرَ الْمَعْنَى كُلِّهِ خَوْفاً مِنَ الِانْتِشَارِ وَ سَأُفَسِّرُ لَكَ بَقِيَّتَهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ‌ إِنَّ مَوَالِيَّ أَسْأَلُ اللَّهَ صَلَاحَهُمْ أَوْ بَعْضَهُمْ قَصَّرُوا فِيمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ فَعَلِمْتُ ذَلِكَ وَ أَحْبَبْتُ أَنْ أُطَهِّرَهُمْ وَ أُزَكِّيَهُمْ بِمَا فَعَلْتُ فِي عَامِي هَذَا مِنَ الْخُمُسِ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى خُذْ مِنْ أَمْوالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِها وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ أَ لَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقاتِ وَ أَنَّ اللّهَ هُوَ التَّوّابُ الرَّحِيمُ وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتُرَدُّونَ إِلى عالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وَ لَمْ أُوجِبْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ وَ لَا أُوجِبُ عَلَيْهِمْ إِلَّا الزَّكَاةَ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ إِنَّمَا أُوجِبُ عَلَيْهِمُ الْخُمُسَ فِي سَنَتِي هَذِهِ فِي الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ الَّتِي قَدْ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ وَ لَمْ أُوجِبْ عَلَيْهِمْ ذَلِكَ فِي مَتَاعٍ وَ لَا آنِيَةٍ وَ لَا دَوَابَّ وَ لَا خَدَمٍ وَ لَا رِبْحٍ رَبِحَهُ فِي تِجَارَةٍ وَ لَا ضَيْعَةٍ إِلَّا ضَيْعَةً سَأُفَسِّرُ لَكَ أَمْرَهَا تَخْفِيفاً مِنِّي عَنْ مَوَالِيَّ وَ مَنّاً مِنِّي عَلَيْهِمْ لِمَا يَغْتَالُ السُّلْطَانُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَ لِمَا يَنُوبُهُمْ فِي ذَاتِهِمْ فَأَمَّا الْغَنَائِمُ وَ الْفَوَائِدُ فَهِيَ وَاجِبَةٌ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَ اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ‌ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّهِ وَ ما أَنْزَلْنا عَلى عَبْدِنا يَوْمَ الْفُرْقانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعانِ وَ اللّهُ عَلى 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 يُعْرَفُ لَهُ صَاحِبٌ وَ مَا صَارَ إِلَى مَوَالِيَّ مِنْ أَمْوَالِ الْخُرَّمِيَّةِ الْفَسَقَةِ فَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ أَمْوَالًا عِظَاماً صَارَتْ إِلَى قَوْمٍ مِنْ مَوَالِيَّ فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ شَيْ‌ءٌ مِنْ ذَلِكَ فَلْيُوصِلْ إِلَى وَكِيلِي وَ مَنْ كَانَ نَائِياً بَعِيدَ الشُّقَّةِ‌ فَلْيَتَعَمَّدْ لِإِيصَالِهِ 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 بِمَئُونَتِهِ وَ مَنْ كَانَتْ ضَيْعَتُهُ لَا تَقُومُ بِمَئُونَتِهِ فَلَيْسَ عَلَيْهِ نِصْفُ سُدُسٍ وَ لَا غَيْرُ ذَلِكَ.[[155]](#footnote-155)

در این روایت بیان می کند که «مالی که پیدا می شود و مالک آن را نمی شناسید باید خمس آن را بدهید»؛ یعنی تملّک آن بر شما جایز است و تنها باید خمس آن را پرداخت کنید. و لذا بر اساس این صحیحه تملّک مجهول المالک 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 تملّک مجهول المالک بعد از اخراج خمس است و لکن به مضمون آن، فتوا نمی دهد.

### مناقشه

**به نظر ما این روایت دلالتی بر جواز تملّک مجهول المالک به صورت مطلق نمی کند؛**

**أولاً:** روایت در مقام بیان این حیث نیست و می فرماید هر مالی که أخذ می شود یعنی تملّک 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 صاحبٌ در موردش صدق می کند را می شود تملّک 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 تملّک مال العدو الذی یصطلم» و از این حیث در مقام بیان نیست؛ بلکه در مقام این است که اگر مال عدو را تملّک صحیح کردی مصداق فائده است و باید خمس آن را پرداخت کنی.

پس روایت یا ناظر به لقطه است که بنابر قول به جواز تملک آن، می‌توان بعد از یکسال آن را تملک کرد. و یا اگر ناظر به بحث مجهول المالک باشد اطلاق ندارد و قدر متیقن از آن جایی است که اصلا ندانیم مال مذکور مالکی دارد و یا ندارد؛ اما این‌که مطلق مجهول المالک را بتوان تملک کرد از روایت بر نمی‌آید.

**ثانیاً:** به قول بزرگانی مثل مرحوم خویی بین «لایعرف صاحبه» و «لایعرف له صاحب» تفاوت وجود دارد و در تعبیر أول أصل وجود صاحب معلوم است و ما آن را نمی شناسیم ولی در تعبیر دوم أصل 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 قطعا در بلدی متولد شده و از پدری تکون 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، قدرمتیقّن است.

خلاصه اشکال دوم این‌که ظهور اطلاقی روایت -به این‌که 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 این‌که نسخ دیگری تعبیر «لایعرف له صاحب» را ضبط کرده‌اند، 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 تملّک 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 أَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْ‌ءٍ فَأَنَّ لِلّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِذِي الْقُرْبى وَ الْيَتامى وَ الْمَساكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ» را بیان کرد که ظاهرش این است که به صدد بیان حکم الله است.

و لذا تنها اشکال این است که جواز تملّک مجهول المالک به صورت مطلق از آن استفاده نمی شود. و تنها روایت داود بن أبی یزید باقی می ماند که به نظر ما دلالت آن بر ولایت ولی أمر بر مجهول المالک تام است و لذا مشکلاتی که مرحوم خویی و مرحوم تبریزی به واسطه‌ی قائل شدن به مجهول المالک بودن اموال دولتی و انحصار مصرف آن در صدقه، با آن مواجه شده بودند، مرتفع می‌شود.

بررسی نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی

توضیح این که: نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی، نظریه ای رایج است و بزرگانی مانند شیخ حسین حلّی، مرحوم حکیم، مرحوم خویی، مرحوم تبریزی و آقای سیستانی این نظریه را اختیار کرده اند؛ همچنین شخصیتی مثل شهید صدر که متفکّر و آشنا با مسائل روز بوده است و به صدد حل مشکلات فقهی اجتماعی روز بوده است نتوانسته نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی (که نظریه مشکل سازی است) را حل کند؛ در مقابل مرحوم امام أموال دولت ها را حتّی دولت های طاغوتی را ملک دولت می دانستند و لذا در زمان طاغوت با أموال دولت معامله ملکیّت دولت می کردند و معتقد بودند که سیره عقلاء یا متشرعه بوده است که با أموالی که در اختیار دولت های جائر بوده است معامله ملک دولت های جائر می کردند مگر این که بدانند به ناحق گرفته شده است.

لذا نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی نظریه ای پرطرفدار است و انصافاً از نظر فنّی جواب و ردّ 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 أموال دولتی، فوائدی 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، خمسی به ذمّه 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 ذمّه 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 خویی 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 ملکیّت 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 أموال دولتی بنا بر این که مصرف آن صدقه باشد بسیار زیاد بود. همین الآن آقای سیستانی با کسانی مواجه است که بر تقلید مرحوم خویی باقی مانده اند؛ مقلّدین 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 تملّک کنند. لکن مرحوم خویی 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 مقلّدین مرحوم خویی 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 می‌شوند؛ لکن آخذ این اموال، اموال مذکور را برای خود برمی‌دارند. حال باید برای این‌که اموال از ملکیت فقراء به ملکیت آخذین آن در آید، توجیهی بیابیم؛

**توجیهی که مرحوم خویی در اوائل ارائه داده اند برای این که أموال فقیر به ملک خود شخص دربیاید، این بود که**: کار شخص آخذ 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 أجرت کارش، بخش زیادی از پول را به عنوان اجرت کار خود بردارد و بخش مختصری را به فقراء 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 می‌کنند و بر فرض نیّت توکیل را داشته باشد دیگر به صدد پرداخت صدقه بخشی از آن مال نخواهد بود. لذا این بخش از مشکل به خاطر متعیّن 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 متعیّن 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 تملّک 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 أولی در نظریه مجهول المالک است وگرنه 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 أموال 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 أصلاً 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 4 درصد یا 18 درصد یا 1 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 أموال 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 سیستانی این کار صورت می گیرد و لذا آن پول، قرض الحسنه می شود و آقای سیستانی اجازه داده اند که اقساط قرض الحسنه را به بانک پس بدهید اما کارمزد را نیز شما نمی‌دهید بلکه بانک به جبر قانونی از شما اخذ می‌کند 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 بفرماید 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.

**تذکّر:** این بحث ها الکلام یجرّ 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 سیستانی 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 ها 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 سیستانی عقد کارمندی را تنفیذ می کنند البته به این شرط که صلاحیّت تنفیذ وجود داشته باشد؛ برخی از قرارداد ها غرری است و حقوق معلوم نیست. و این اشکال به آقای سیستانی 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 کارمندها می گیرند مجهول المالک است و آقای سیستانی 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 کارمندها به وکالتی که از فقراء داریم پول را أخذ کنند و أکثر 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 خلافش 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 أموال دولتی است أولاً، 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 أموال دولت ها مجهول المالک نیست بحث مفصلی می طلبد که جای آن در این مقام نیست.

**تذکّر:** وقتی این مطالب بیان می شود گاهی به نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی استخفاف می شود و لکن باید بگوییم بزرگانی مثل آسید محمد باقر صدر و برخی شاگردان ایشان که أهل 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 حکّام 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 أموال 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 أمثال 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 أموال در بانک ها جمع می شود و برخی از افرادی که پول از آن ها گرفته می شود از قصّر (صبی و مجنون) اند.

# جلسه 33 (05/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 11 (نماز در مکان های مجهول المالک)

الأرض المغصوبة المجهول مالكها لا يجوز التصرف فيها‌ و لو بالصلاة و يرجع أمرها إلى الحاكم الشرعي و كذا إذا غصب آلات و أدوات من الآجر و نحوه و عمر بها دارا أو غيرها ثمَّ جهل المالك فإنه لا يجوز التصرف و يجب الرجوع إلى الحاكم الشرعي‌

## بررسی نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی

**نکته ای راجع به بحث دیروز بیان می کنیم؛**

ما خلاصه استدلال طرفین در این بحث که «آیا أموال 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 توجّه 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 مالکیّت دولت ها است و دیگر این که تصرفات غیر مالک نافذ نیست و لذا با معاملاتی که انجام می دهند برای آن ها ملکیّت 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 أموال 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 أموال دولتی

**دلیل مجهول المالک بودن أموال دولتی این است که**؛ تصرف باید از مالک یا ولی مالک یا ولی شرعی مالک صادر شود وگرنه تصرف، نافذ نخواهد بود؛ مثلاً اگر مادری أموال فرزند خود را بفروشد، نافذ نخواهد بود.

بحث ما در مورد حکومت‌های غیر شرعی است و بدون شک شارع ولایت امر متولیان چنین حکومت‌هائی را قبول ندارد. وگرنه در مورد حکومت های شرعی مثل حکومت أمیر المؤمنین و حکومت مالک أشتر 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؟!

أشخاص مثل رئیس جمهور و رئیس بانک، می توانند به دیگران وکالت بدهند که دیگران در أموال خصوصی آنها تصرف کنند ولی نمی توانند به دیگران وکالت دهند که در أموال عامه تصرف کنند و تنها ولی شرعی می تواند اذن دهد.

و این که کسی بگوید هر کسی منتخب أکثریّت مردم باشد ولایت شرعیه دارد صحیح نیست؛ زیرا ولی شرعی شرایط دارد «و لعمری ما الامام إلا العالم بالکتاب 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 متصدّی عرفی اند امضاء نشده است؛ شبیه شخصی که به واسطه‌ی کودتا چند صباحی حکومت را دست بگیرد که قرار دادهای وی ملغا بوده و معتبر نیست، چرا که دنیا او را به رسمیّت 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 می گیرد و یا پول های دیگری که مردم راضی نیستند و شرعیت ندارد، بحث دیگری است؛ بحث ما أعم است و حتّی شامل فرض که شخص پولی را داخل بانک بگذارد می شود که این شخص پول را به کارمند بانک قرض نمی دهد؛ زیرا این کارمند یا بازنشسته می شود و یا به شعبه دیگر منتقل می شود و لذا پولی که به بانک داده می شود به شخصیّت حقوقی بانک قرض داده می شود. و شخصی که پول را أخذ می کند چه ولایتی بر شخصیت حقوقی بانک دارد که پول را از طرف او قبول می کند؛ مثل این که کسی پسری را از خیابان پیدا کرده باشد و این پسر دارای أموالی باشد که در این مثال، شخص مذکور حق تصرف در أموال 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 بحث های صغروی بیان شود که حاکم چه شرایطی باید داشته باشد؛ لکن از جهت کبروی ندیدیم کسی اشکال کند و حکومت أمیر المؤمنین صلوات الله و سلامه علیه، مسلّماً ولایت شرعی بر امور عامه دارد و در آن بحثی نیست. لکن فرض کنید کسی که در عراق یا کویت زندگی می کند و با دولت قرارداد می بندد، سرپرست دولت چه ولایت شرعی دارد؟

و این که گفته شود وکالت وجود دارد صحیح نیست زیرا برخی از دولت ها منتخب مردم نیستند و در مواردی که منتخب مردم هستند بر اساس رأی أکثریّت مردم است و این که أکثریّت شخصی را حاکم خود قرار دهند موجب ولایت بر أقلیّت و بر امور عامه نمی شود.

## راه حل های رفع مشکل مجهول المالک بودن أموال دولتی

**در جواب از این اشکال، که قوی است و ما از نظر فنّی واقعاً در حل آن دچار مشکل شده ایم، راه حل هایی ذکر می شود؛**

## 1-شرعیت طولی تصرفات حاکم جائر

**راه حل مرحوم ایروانی این است که**: حاکم جائر 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 متصدّی این منصب شود و لکن حال که متصدّی شده است باید امور کشور را اداره کند؛ شبیه این که کسی کودکی را برباید 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.

## 2-سیره عقلاء

راه حل دوم برای نافذ بودن تصرفات دولت ها، چه شرعی و چه غیر شرعی، تمسّک به سیره عقلاء در زمان شارع است که در زمان شارع حکومت های غیر شرعی مثل حکومت بنی أمیّه و حکومت بنی عبّاس وجود داشته و مردم با آن ها نسبت به تصرفاتی که در أموال 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 أصلی کشف این ارتکاز است؛ زیرا در آن زمان دولت ها در أموال 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 أول 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 أموال عامه را نافذ می دانستند؟! این ارتکاز محرز نیست؛ البته صغرویاً 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 ذهنیّتی داشتند؛ یعنی آیا شیعه در زمان یزید، تصرفات او را نافذ می دانست تا بگوییم أئمه 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 أئمه علیهم السلام می فرمودند قبول کنید زیرا حقی که در بین المال دارید بیش از این مقدار است و بیان نکردند که این أشخاص 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 أصل تصرّفات بدون ولایت شرعی است و حرام است.

## 3-روایات

**وجه سوم روایات است**: از آن استفاده شده است که شیعه می تواند أموال را طبق قانون دولت ها أخذ 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 فیه أحدا».

### مناقشه

این مطلب بیش از این دلالت نمی کند که أئمه فی الجمله أخذ أموال توسط شیعه را امضاء کرده اند؛ نه این که تصرفات حکومت را امضاء کرده باشند و تصرفات آن ها در أموال 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 أموال معامله تصرف صحیح کرد، نداریم؛ لذا بزرگانی مثل شهید صدر و برخی از شاگردان ایشان که متفکّر بودند و به صدد حل مشکلات اجتماعی بودند قائل به مجهول المالک بودن أموال دولتی، به جز حکومت های شرعی، شده اند.

توجّه شود که وقتی کسی پول در بانک می گذارد (که معنایش قرض به بانک است) از آنجا که آخذ 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 أول 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 أمثال آن که چه بسا به زور از مردم گرفته می شود) مخلوط می شود و مجهول المالک می شود و رضایت صاحب أموال هم احراز نمی شود.

## 4-حرج نوعی

ما از این جهت که نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی مستلزم حرج 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 مسلتزم حرج نوعی شود.

**و ممکن است کسی بگوید**: حرج نوعی در صورتی است که قائل به مبنای صدقه دادن مجهول المالک شویم؛ لکن اگر مبنای آقای سیستانی را قبول کنیم و بگوییم أمر مجهول المالک به ید ولی أمر شرعی است دیگر حرج نوعی نخواهد داشت و طبق اجازه ولی أمر شرعی عمل می شود. پس این که مصرف مجهول المالک صدقه باشد مستلزم حرج 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 مالکیّت 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 متوجّه می شویم که مصرف آن خصوص صدقه نیست. و فعلاً بیش از این مقدار بیان نمی کنیم.[[156]](#footnote-156)

دلیل مالکیّت 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 أئمه 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 أئمه 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 مؤسّسات حقوقی می شود از باب قوانینی است که اگر مؤسّسه ای ورشکسته شد دیگر به أموال شخصی هیئت مدیره کاری نداشته باشند وگرنه 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 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 مالکیّت 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 أکثریّت 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 أول قرار گرفته اند در رابطه با پول أخذ 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 أول 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 عقلائیه در این رابطه در زمان أئمه نبوده است و ادعای آن و امضای شارع ادّعایی بیش نیست و اگر سیره ثابت بود بزرگان ما در این رابطه توقّف 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 سیستانی 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 أکثریت جامعه موجب شرعیّت 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 حتّی راجع به مؤسّسات 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 شخصیّت حقیقی می دانستند).

## مسأله 12

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 34 (09/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس)

إذا اشترى دارا من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضوليا‌ 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 مخمّس (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 مخمّس أدای ثمن کند و قصد او هم أداء از پول غیر مخمّس بوده باشد؛ در این صورت نیز بعید نیست حکم بیع فضولی جاری شود. البته صاحب عروه این مطلب را در اینجا بیان نفرموده است بلکه در مسأله 8 از مسائل لباس مصلی بیان کرده اند [مسأله 8: إذا استقرض ثوبا 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 أصلا لا من الحلال و لا من الحرام أيضا كذلك و لا يبعد ما ذكراه و لا يختص بالقرض و لا بالثوب بل لو اشترى أو استأجر أو نحو ذلك و كان من نيته عدم أداء العوض أيضا 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 أدای 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 البیع» شامل آن می شود و مشکل تنها در نحوه‌ی پرداخت ثمن است و لذا تنها أدای ثمن نافذ نخواهد بود. و در بیع سلم، قبض ثمن در مجلس شرط است و در بیع صرف قبض ثمن و مثمن در مجلس شرط است ولی در بقیه بیع ها قبض ثمن و مثمن شرط نیست و لذا با معامله کلی بیع صحیح خواهد بود.[[157]](#footnote-157)

### 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 متعلّق خمس بدهد عرف می گوید این شخص، خانه را با پول حرام یا متعلّق 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 متعلّق خمس، ثمن را أداء کند و با توجّه 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 أدای 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 8 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 أدای از مال حرام یا متعلّق خمس داشته باشد، مشکلی ندارد؛

در موثقه سکونی چنین می فرماید: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ إِسْمَاعِيلَ السَّكُونِيِّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ آبَائِهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّ رَجُلًا سَرَقَ أَلْفَ دِرْهَمٍ فَاشْتَرَى بِهَا جَارِيَةً أَوْ أَصْدَقَهَا امْرَأَةً فَإِنَّ الْفَرْجَ لَهُ حَلَالٌ وَ عَلَيْهِ تَبِعَةُ الْمَالِ.[[158]](#footnote-158)

**قطعاً عرف، این موثقه را از شرای جاریه به ثمن شخصی مسروق، منصرف می بیند؛**

در مورد «سرق ألف درهم فاشتری بها جاریة» نظر عرفی مهم است و حضرت نفرمودند «اگر چیزی خریداری کنی و قصد داشته باشی ثمن را با مال حرام أداء کنی، اشترای با مال حرام صدق می کند»؛ لذا بیان مذکور، بیانی عرفی است و به نظر ما حتّی اگر قصد أدای با ثمن حرام نداشته باشد و بعداً تصمیم بگیرد با ثمن حرام، أدای ثمن کند عرف «اشتری 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 أدای 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 «اشتری بمال الحرام» صدق می کند و عرف می گوید «این شخص با مال دزدی خانه را خریداری کرد»؛ لذا معلوم می شود صدق «اشتری بمال الغیر» دو استعمال دارد؛ یک استعمال به این لحاظ است که با چه پولی أداء 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 أدای 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[[159]](#footnote-159) و باید خانه را برگردانی» و مشتری می تواند به بایع اعتراض کند که «هر چند قصد من، أدای 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 أداء از مال حرام، ثمن را پرداخت کند.

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 مؤیّد ذکر کردیم و معتقدیم علی القاعده شراء به ثمن کلی فی الذمه هیچ اشکالی ایجاد نمی کند.

## ولایت حاکم شرع بر أموال متعلّق خمس یا زکات

**صاحب عروه فرمودند**: بیع نسبت به یک پنجم مال که متعلّق خمس است یا نسبت به یک دهم مال که متعلّق 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 أول (عدم ثبوت ولایت فقیه در این موارد)

اشکال أول 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 متوقّف بر آن است، در اینجا چنین می گوید که ضرورت حفظ نظام جامعه، متوقّف بر این نیست که حاکم شرع کار این افراد را تصحیح کند؛ اگر خانه را با مال متعلّق خمس خریداری کرده است، خمس را پرداخت کند تا عملاً معامله نافذ شود.

و این اشکال از نظر فنّی انصافاً قوی است و در أدله ولایت فقیه اطلاقی وجود ندارد؛ ولایت فقیه از باب امور حسبیه 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 أولی این است که همه حق تصدی در امور حسبیه را ندارند و قدرمتیقّن گیری می کنیم و می گوییم مسلّم، فقیه بودن مانع نیست و محتمل است که شرط باشد و لذا قدرمتیقّن این می شود که برای فقیه جایز است که متصدّی شود مانند حفظ أموال قصّر و غیّب و مانند آن؛ أما این که شخصی با ثمن متعلّق خمس خانه ای خریداری کند وجهی برای ولایت حاکم شرع وجود نخواهد داشت. لذا اشکال از نظر فنّی 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 موقّت خوانده شود و البته زمان عقد باید به اندازه ای باشد که دختر در داخل آن زمان، صلاحیّت استمتاع پیدا کند (مثل این که عقد موقّت 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، محرمیّت حاصل می شود زیرا در محرمیّت با زن بابا، دخول شرط نیست و به صرف عقد، محرمیّت 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 قصّر، ولایت مربوط به أموال است و در جهت حفظ أموال آن ها است تا بعداً با از بین رفتن مالشان، فقیر و محتاج نشوند: ﴿وَ لاَ تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَ ارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَ اكْسُوهُمْ وَ قُولُوا لَهُمْ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[[160]](#footnote-160) و نیز روایاتی راجع به حفظ أموال قصّر، بیان شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: مَاتَ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا وَ لَمْ يُوصِ فَرُفِعَ أَمْرُهُ إِلَى قَاضِي الْكُوفَةِ فَصَيَّرَ عَبْدَ الْحَمِيدِ الْقَيِّمَ بِمَالِهِ وَ كَانَ الرَّجُلُ خَلَّفَ وَرَثَةً صِغَاراً وَ مَتَاعاً وَ جَوَارِيَ فَبَاعَ عَبْدُ الْحَمِيدِ الْمَتَاعَ فَلَمَّا أَرَادَ بَيْعَ الْجَوَارِي ضَعُفَ قَلْبُهُ فِي بَيْعِهِنَّ إِذْ لَمْ يَكُنِ الْمَيِّتُ صَيَّرَ إِلَيْهِ الْوَصِيَّةَ وَ كَانَ قِيَامُهُ فِيهَا بِأَمْرِ الْقَاضِي لِأَنَّهُنَّ فُرُوجٌ قَالَ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع وَ قُلْتُ لَهُ يَمُوتُ الرَّجُلُ مِنْ أَصْحَابِنَا وَ لَا يُوصِي إِلَى أَحَدٍ وَ يُخَلِّفُ جَوَارِيَ فَيُقِيمُ الْقَاضِي رَجُلًا مِنَّا لِيَبِيعَهُنَّ أَوْ قَالَ يَقُومُ بِذَلِكَ رَجُلٌ مِنَّا فَيَضْعُفُ قَلْبُهُ لِأَنَّهُنَّ فُرُوجٌ فَمَا تَرَى فِي ذَلِكَ قَالَ فَقَالَ إِذَا كَانَ الْقَيِّمُ بِهِ مِثْلَكَ وَ مِثْلَ عَبْدِ الْحَمِيدِ فَلَا بَأْسَ»[[161]](#footnote-161) 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 شخصیه نیستند؛ یعنی دنبال این مطلب هستند که مصلحت عامه امت اسلامی چه اقتضایی دارد.

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 مخمّس یا غیر مزکّی 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 ذمه خود را بریء 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 أموال را صرف حوزات علمیه می کند باعث نمی شود که در بیع فضولی در محل بحث هم در مورد خرید مال با مال غیر مخمّس بتواند احراز رضایت کند زیرا اگر در مورد سهم امام علیه السلام احراز رضایت ممکن باشد دیگر در سهم سادات این أمر، ممکن نیست.

### مناقشه دوم (تفصیل بین خمس و زکات)

گفته می شود در أمر خمس و زکات باید تفصیل داده شود؛ در خمس اگر بعد از این که مکلّف، خانه را با مال متعلّق 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 ثمّ ملک» است؛ مشهور قائل به عدم صحت این معامله اند که حتّی با اجازه لاحقه این شخص، تصحیح نمی شود. و برخی مثل مرحوم خویی 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 مزکّی پرداخت کند معامله صحیح خواهد بود؛

صحیحه عبدالرحمن بن أبی عبدالله؛ حَمَّادُ بْنُ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ لَمْ يُزَكِّ إِبِلَهُ أَوْ شَاتَهُ عَامَيْنِ فَبَاعَهَا عَلَى مَنِ اشْتَرَاهَا أَنْ يُزَكِّيَهَا لِمَا مَضَى قَالَ نَعَمْ تُؤْخَذُ مِنْهُ زَكَاتُهَا وَ يَتْبَعُ بِهَا الْبَائِعَ أَوْ يُؤَدِّيَ زَكَاتَهَا الْبَائِعُ.[[162]](#footnote-162)

فعلاً نظر ما به تعبیر «أو یؤدّی زکاتها البایع» است؛ یعنی اگر شخصی شتر یا گوسفندی که متعلّق 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 مزکّی، چیزی را خریداری کرده است اگر بعداً زکات آن را ولو از مال آخری بدهد معامله نافذ خواهد بود. و لذا حتّی اگر در مسأله «من باع ثمن ملک» در نفوذ معامله مشکل داشتیم در مورد زکات مشکلی وجود ندارد زیرا دلیل خاص داریم.

### بررسی أخبار 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، متعلّق 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 ابیح 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 متعلّق خمس باشد و به شخص دیگر که شیعه اثنا عشری است تملیک شود بر او حلال خواهد بود.

و به این أخبار 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 ملکیّت حاصل می شود؛ نهایت، خمس آن مال به ذمّه آن شخص واهب قرار می گیرد؛ لذا أخبار 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 متعلّق خمس پرداخت شود اگر با عین مال مخمّس باشد بایعی که شیعه اثنا عشری است مالک ثمن می شود و خمس به خانه منتقل می شود و اگر خانه را با ثمن کلی فی الذمه خریداری کند معامله صحیح خواهد بود و وقتی مشتری با پول متعلّق 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 (صحیحه یونس بن یعقوب، معتبره أبی خدیجه) است و مرحوم محقق عراقی روایت سومی را (معتبره ریان بن صلت) نیز بیان می کند که در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

# جلسه 35 (10/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس)

إذا اشترى دارا من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضوليا‌ 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 مکلّف با عین ثمن متعلّق 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 أدای از ثمن حرام، در حکم معامله شخصیه با ثمن حرام است، در این صورت، معامله نسبت به مقدار خمس، فضولی خواهد بود.

## أخبار تحلیل خمس

**بیان کردیم که أخباری راجع به تحلیل خمس وجود دارد**؛ یک دسته أخبار تحلیل عام است که برخی بر اساس این أخبار 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 أخبار تحلیل خاص است که برخی از فقهاء مثل مرحوم خویی 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 این‌که شیعی اثناعشری باشد، آن مال بر وی حلال است؛ مثل این که مشتری با ثمن متعلّق خمس، خانه را خریداری کند که ثمن، ملک بایع می شود. و مرحوم خویی فرموده است ظاهر ملکیّت 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 مثمن 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 متعلّق خمس، أداء صورت بگیرد خانه ملک مشتری می شود و ثمن شخصی ملک بایع می شود و چون مشتری این مال متعلّق خمس را اتلاف کرده است، خمس آن به ذمّه او خواهد آمد. و همین طور اگر مال متعلّق خمس را هدیه دهد یا اباحه کند (مثل این که برنجی که متعلّق خمس است را جلوی مهمان قرار دهد) که در این صورت تصرف در هدیه و غذای اباحه شده جایز است و خمس به ذمّه مالک أصلی می آید و ضامن خمس خواهد بود.

**البته مشهور أخبار 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 متعلّق 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 قدرمتیقّن این است که فقیه عادل متصدّی 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 میزبان می خورد را نیز پرداخت نمایید.

**البته برخی گفته اند**: اگر شخصی مکلّف 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 متعلّق خمس را بسوزاند که ضامن خمس و بدهکار خواهد شد. و ما فعلاً وارد این بحث های جزئی نمی شویم.

## أخبار تحلیل خاص (تحلیل برای نفر دست دوم)

مستند فرمایش مرحوم خویی، 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 أول (صحیحه یونس بن یعقوب)

وَ رُوِيَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْقَمَّاطِينَ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ تَقَعُ فِي أَيْدِينَا الْأَرْبَاحُ وَ الْأَمْوَالُ وَ تِجَارَاتٌ نَعْرِفُ أَنَّ حَقَّكَ فِيهَا ثَابِتٌ وَ إِنَّا عَنْ ذَلِكَ مُقَصِّرُونَ فَقَالَ ع مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِنْ كَلَّفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ[[163]](#footnote-163)

شخصی از قمّاطین (که شغلی بوده است) به حضرت بیان می کند که در دست ما ارباح و أموالی و تجاراتی 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 متعلّق خمس است ولی آن را أخذ می کنیم و مصرف می کنیم و در أدای 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 «حقّک» 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 رسید، مال متعلّق 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 تعلّق می گرفت؛ یعنی مورد روایت مربوط به نفر دست دوم است که مالی که متعلّق خمس است به نفر دوم منتقل شده است. لذا ارث از کسی که خمس نمی دهد، مصداق این روایت خواهد بود.

### روایت دوم (معتبره أبی خدیجه)

أبی خدیجه سالم بن مکرم راوی روایت است که به نظر ما ثقه است: عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلِّلْ لِيَ الْفُرُوجَ فَفَزِعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِماً يَشْتَرِيهَا أَوِ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثاً يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئاً أَعْطَاهُ[[164]](#footnote-164) قَالَ هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبِ وَ الْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَ الْحَيِّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَ اللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَ اللَّهِ مَا أَعْطَيْنَا أَحَداً ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيثَاقٌ.[[165]](#footnote-165)

أبی خدیجه می گوید: من نشسته بودم که شخصی به امام صادق علیه السلام عرض کرد «حلل لی الفروج»؛ حضرت با تعجّب وحشت گونه نگاهی به این شخص کردند (یعنی به حسب علم عادی حضرت از این نحوه پرسش، اظهار تعجّب 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 بربایم؛ 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 متعلّق 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 متعلّق 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 متعلّق خمس بوده است به دست این شخص رسیده است و این شخص این مال که شخص أول 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 أخبار 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 أموال را گرفته و در آن تصرف کنند زیرا نفر دست دوم می شود.

### روایت سوم (معتبره ریان بن صلت)

وَ رَوَى الرَّيَّانُ بْنُ الصَّلْتِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع مَا الَّذِي يَجِبُ عَلَيَّ يَا مَوْلَايَ فِي غَلَّةِ رَحًى فِي أَرْضِ قَطِيعَةٍ لِي وَ فِي ثَمَنِ سَمَكٍ وَ بَرْدِيٍّ وَ قَصَبٍ أَبِيعُهُ مِنْ أَجَمَةِ هَذِهِ الْقَطِيعَةِ فَكَتَبَ يَجِبُ عَلَيْكَ فِيهِ الْخُمُسُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى.[[166]](#footnote-166): 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 بردیّ (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 أشعری قمی ثقه است که نجاشی راجع به او می گوید «ريان بن الصلت الأشعري القمي‌ أبو علي روى عن الرضا عليه السلام، كان ثقة صدوقا. ذكر أن له كتابا 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[[167]](#footnote-167)» و سند شیخ طوسی در تهذیب به ریان بن صلت صحیح است زیرا در فهرست چنین می گوید: «الريان بن الصلت‌ له كتاب 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»[[168]](#footnote-168) که سند أجلّایی 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 باشم 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 أولاً و بالذات مبیع متعلّق خمس بود و اگر بیع فضولی باشد دیگر ثمن، متعلّق خمس نخواهد بود و لذا معلوم می شود که امام علیه السلام ولایت مالک بر بیع مال متعلّق خمس را پذیرفته اند. تعبیر محقق عراقی چنین است: «الأقوى ولاية المالك على بيع ما فيه الخمس و تعلّق حقّهم بثمنه كما يشهد له رواية ثمن البردي و القصب. (آقا ضياء).»[[169]](#footnote-169) 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 الجمله، نفوذ بیع را می فهمیم ولی در مقام بیان نیست تا از آن اطلاق گیری کنیم و قدرمتیقّن 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 فهیمدیم و شاید نفوذ بیع از باب امضای ولایی حاکم بوده است. و لذا عمده، دو روایت أول 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 أول

**صحیحه یونس دو اشکال دارد و نمی تواند برای اثبات تحلیل خاص به آن استدلال کرد؛**

أولاً: «نعرف أنّ حقک فیها 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 حقّ 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 إلیه 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.

و لذا این روایت از أخبار مطلقه تحلیل خواهد شد و فرض این است که أخبار مطلقه تحلیل جواب داده شده است که با أخبار وجوب خمس تعارض دارد. ولی اگر تحلیل خاص ثابت شود دیگر معارضه ای با أخبار وجوب خمس نخواهد داشت و آن ها را تخصیص می زند.

البته مرحوم آقای خوئی برای حل تعارض بین اخبار وجوب خمس و اخبار مطلقه‌ی تحلیل جوابی ذکر کرده‌اند به این‌که: هر چند اخبار وجوب خمس با اخبار تحلیل مطلق تباین دارد؛ لکن خطاب سومی وجود دارد که نسبت به نفر دست أول خمس واجب است که مرحوم خویی 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» أخص 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 خمسه: نفر دست أول باید خمس را بدهد» و روایات معتبره ای بر این خطاب سوم دلالت می کند، و لذا أخبار تحلیل مطلق مختص به نفر دست دوم خواهد شد و أخبار مطلقه وجوب خمس نیز بر نفر دست أول 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 أول این شد که: روایت مطلق است و مختص به نفر دست دوم نیست و لذا با أخبار 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 أقلیّت بوده است و حکّام 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 أولی 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 مفهومیه 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 أولی سرایت نمی کند و آقای زنجانی نیز اطلاق خطاب أول را محکم می دانند.

و توجّه شود که تعبیر «نعرف 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.[[170]](#footnote-170) 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 مجرّد 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 أخذ مال می شد.

# جلسه 36 (11/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس)

إذا اشترى دارا من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضوليا‌ 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، أخبار 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 مخمّس 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).

ولی کسانی که قائل به تحلیل خاص می باشند یک پنجم خانه را متعلّق خمس می دانند زیرا شارع بیع را امضاء کرد و لذا خمس به خانه منتقل می شود و یک پنجم آن ملک أصحاب 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 سنّی باشد، قائل به تحلیل اند؛ لذا اگر شیعه ای از أهل تسنّن، مالی که متعلّق خمس بوده است را خرید کند به طور مسلّم 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 أموال را به عنوان خمس کنار گذاشته باشند خیلی بعید است؛ چرا که با این کار، شیعیان دچار ورشکستگی می شوند. و قطعاً برخی از أموال أهل تسنّن متعلّق خمس بوده است مثل باغ کشاورزی که جزء مؤونه نیست تا خمس نداشته باشد، یا تاجری که أموال او متعلّق خمس می باشد.

اختلاف بین مشهور و فقهایی مثل مرحوم خویی در مورد کسی است که معتقد به خمس است ولی (از روی عصیان یا جهل یا نسیان) ملتزم به أدای 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، متعلّق خمس است تصرف در آن ثمن برای بایع اشکالی ندارد. و ایشان از تحلیل کشف می کند که خمس به منتقل إلیه تعلّق 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 ظاهرش این است که با ثمن شخصی معامله می کند)

**اشکالاتی در رابطه با أخبار تحلیل بیان شده است؛**

**أول:** در دلالت یا سند این روایات اشکال وجود دارد.

**دوم:** بر فرض تصرف در مال غیر مخمّس بر منتقل إلیه شیعی حلال باشد و شارع اذن داده باشد، دلیل نمی شود که شارع معامله را امضاء کرده باشد.

**لذا اشکال أول که اشکال دلالی و سندی روایات بود را پیگیری می کنیم؛**

در مقام دو روایت وجود داشت: صحیحه یونس بن یعقوب که سند آن اشکالی ندارد و تنها در دلالت آن مناقشه شد.

روایت دوم روایت سالم بن مکرم أبی خدیجه است؛

**روایت دوم (معتبره أبی خدیجه)**

عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلِّلْ لِيَ الْفُرُوجَ فَفَزِعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِماً يَشْتَرِيهَا أَوِ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثاً يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئاً أَعْطَاهُ[[171]](#footnote-171) قَالَ هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبِ وَ الْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَ الْحَيِّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَ اللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَ اللَّهِ مَا أَعْطَيْنَا أَحَداً ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيثَاقٌ.[[172]](#footnote-172)

**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 «شیئا 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 أدای خمس نیست (منتقل منه یعنی میّتی که از او ارث رسیده است یا شخصی که هدیه داده است).

و توجه شود که سیره قطعیه، 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 عداه نکند ولی اطلاقات أدله تحلیل را تقیید بزند، ادّعای بزرگی است و با اتّخاذ 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 متعلّق خمس معامله ای انجام دهد، خمس به بدل آن تعلّق می گیرد و اگر متعلّق خمس را با هبه و أمثال آن (مثل این که معامله با ثمن کلی فی الذمه باشد و ثمن شخصی متعلّق خمس را به عنوان أداء پرداخت کند که موجب اتلاف خمس خواهد بود) اتلاف کند، خمس به ذمّه 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 متعلّق خمس را بدون امضای معامله حلال کرده باشد؛ شبیه این که غاصبی پول زید را بابت أدای 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 أدای 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 منِ 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 أدله 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 حتّی اگر نفر دست أول با عین پول متعلّق خمس، ازدواج موقّت کند یا کنیز خریداری کند امام علیه السلام به خاطر طیب ولادت فرزندان شیعه، تحلیل کرده اند «لتطیب ولادتهم» (از این جهت ازدواج موقّت را مثال می زنیم که اگر مهریه در ازدواج دائم متعلّق خمس باشد بطلان مهر موجب بطلان ازدواج نمی شود و لذا طیب ولادت علی القاعده است ولی اگر مهر در ازدواج موقّت امضاء نشود موجب بطلان ازدواج موقت می شود زیرا مقوّم عقد موقّت، 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 أول 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 أبی خدیجه وجود دارد و با این که نجاشی فرموده است «ثقه ثقه» [سالم بن مكرم بن عبد الله‌

أبو خديجة و يقال: أبو سلمة الكناسي. يقال صاحب الغنم مولى بني أسد الجمال. يقال: كنيته كانت أبا خديجة و أن أبا عبد الله عليه السلام كناه أبا سلمة، ثقة ثقة، روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام. له كتاب يرويه عنه عدة من أصحابنا. أخبرنا علي 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 أبي خديجة بكتابه][[173]](#footnote-173) و کشی می گوید «محمد بن مسعود عیاشی نقل می کند که از ابن فضال پرسیدم که أبی 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 أبی خدیجه انسان خوبی بوده است و متحرّز از کذب بوده است. [مَا رُوِيَ فِي أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ‌: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ، عَنِ اسْمِ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ، فَقُلْتُ لَهُ ثِقَةٌ فَقَالَ: صَالِحٌ وَ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَ كَانَ جَمَّالًا، وَ ذَكَرَ 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 تَكْتَنِ بِأَبِي خَدِيجَةَ! قُلْتُ فَبِمَ أَكْتَنِي فَقَالَ بِأَبِي سَلَمَةَ، وَ كَانَ سَالِمٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي الْخَطَّابِ، وَ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ يَوْمَ بُعِثَ عِيسَى بْنُ مُوسَى بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ، وَ كَانَ عَامِلَ الْمَنْصُورِ عَلَى الْكُوفَةِ إِلَى أَبِي الْخَطَّابِ، لَمَّا بَلَغَهُ أَنَّهُمْ قَدْ أَظْهَرُوا الْإِبَاحَاتِ وَ دَعَوُا النَّاسَ إِلَى نُبُوَّةِ أَبِي الْخَطَّابِ، وَ إِنَّهُمْ يَجْتَمِعُونَ فِي الْمَسْجِدِ وَ لَزِمُوا الْأَسَاطِينَ يُوَرُّونَ النَّاسَ أَنَّهُمْ قَدْ لَزِمُوهَا لِلْعِبَادَةِ، وَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَجُلًا فَقَتَلَهُمْ جَمِيعاً، لَمْ يُفْلِتْ مِنْهُمْ إِلَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَاتٌ فَسَقَطَ بَيْنَ الْقَتْلَى يُعَدُّ فِيهِمْ، فَلَمَّا جَنَّهُ اللَّيْلُ خَرَجَ مِنْ بَيْنِهِمْ فَتَخَلَّصَ، وَ هُوَ أَبُو سَلَمَةَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ الْجَمَّالُ الْمُلَقَّبُ بِأَبِي خَدِيجَةَ، فَذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّهُ تَابَ وَ كَانَ مِمَّنْ يَرْوِي الْحَدِيثَ][[174]](#footnote-174)

**لکن گفته می شود این توثیق با تضعیف شیخ در فهرست و استبصار معارضه می کند؛**

شیخ ره در فهرست می فرماید:«سالم بن مكرم‌: يكنى أبا خديجة، و مكرم يكنى أبا سلمة‌ ضعيف، له كتاب، 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 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».[[175]](#footnote-175)

و در استبصار می گوید:

«فَأَمَّا مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ 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 وَ إِنَّمَا تَحْرُمُ عَلَى النَّبِيِّ ص وَ عَلَى الْإِمَامِ الَّذِي يَكُونُ بَعْدَهُ وَ عَلَى الْأَئِمَّةِ ع.

فَهَذَا الْخَبَرُ لَمْ يَرْوِهِ غَيْرُ أَبِي خَدِيجَةَ وَ إِنْ تَكَرَّرَ فِي الْكُتُبِ وَ هُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لِمَا لَا احْتِيَاجَ إِلَى ذِكْرِهِ وَ يَجُوزُ مَعَ تَسْلِيمِهِ أَنْ يَكُونَ مَخْصُوصاً بِحَالِ الضَّرُورَةِ وَ الزَّمَانِ الَّذِي لَا يَتَمَكَّنُونَ فِيهِ مِنَ الْخُمُسِ فَحِينَئِذٍ يَجُوزُ لَهُمْ أَخْذُ الزَّكَاةِ بِمَنْزِلَةِ الْمَيْتَةِ الَّتِي تَحِلُّ عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَ يَكُونُ النَّبِيُّ وَ الْأَئِمَّةُ ع مُنَزَّهِينَ عَنْ ذَلِكَ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَصُونُهُمْ عَنْ هَذِهِ الضَّرُورَةِ تَعْظِيماً لَهُمْ وَ تَنْزِيهاً وَ الَّذِي يَدُلُّ عَلَى ذَلِكَ‌ مَا رَوَاهُ عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: لَوْ كَانَ عَدْلٌ مَا احْتَاجَ هَاشِمِيٌّ وَ لَا مُطَّلِبِيٌّ إِلَى صَدَقَةٍ 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 يَكُونَ مِمَّنْ تَحِلُّ لَهُ الْمَيْتَةُ»[[176]](#footnote-176)

یعنی ضعف أبی خدیجه به خاطر مطلبی است که نیازی به توضیح ندارد؛ لذا معلوم می شود شیخ طوسی مشکل أبی 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 توقّف کرده است و محقق أردبیلی صاحب جامع الرواة فرموده است این شخص، ضعیف است.

##### جواب أول (تقدیم بر اساس أضبطیّت 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 تتبّع 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 أضبطیّت 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 مرجّح باشد مگر طبق مبنای شیخ ره که هر مزیّتی 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 أبی خدیجه را قبول نکرده اند؛ و أبی خدیجه علاوه بر این روایت، روایات دیگری نیز دارد که مهم است.

##### جواب دوم (معارضه تضعیف شیخ با توثیق خودش)

جواب أول جوابی است که آشیخ محمد تقی شوشتری در قاموس الرجال بیان کرده اند؛ شیخ طوسی در کتاب فهرست و استبصار وی را تعضیف 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 مکره 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 خویی در جواب دوم

مرحوم خویی 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 الجمعه» و «لاتجب صلاة الجمعه» و بگوییم تعارض و تساقط می کنند و بعد به سراغ روایت محمد بن مسلم برویم که می گوید «تجب صلاة الجمعه»؛ در حالی که روایت محمد بن مسلم در عرض روایت زراره که «تجب صلاة الجمعه» را بیان می کند داخل در معارضه است و نباید جدای از دو روایت دیگر محاسبه کرد.

البته در جلد أول تنقیح صفحه 353 و 224 در پاورقی کلام قاموس الرجال بیان شده است و لکن پاورقی ربطی به مرحوم خویی ندارد و مقرّر 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 حجت باشد و لذا اشتباه حجّت و لاحجت خواهد بود و دیگر با توثیق نجاشی معارضه نخواهد کرد.

و اگر توثیق و تضعیف شیخ طوسی اجتهادی نباشد و ناشی از أمر 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 الجمعه» و شخصی دیگر بیان کند که امام علیه السلام در همان واقعه فرمودند «لاتجب صلاة الجمعه» 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 أخبار رجوع خواهیم کرد.

# جلسه 37 (12/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس)

إذا اشترى دارا من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضوليا‌ 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 مخمّس در صورت تملیک به دیگری

بحث در این رابطه بود که حکم کسی که ثمن یا مثمن را از مال متعلّق خمس قرار می دهد چیست؟ آیا طبق قاعده معامله نسبت به یک پنجم آن فضولی است و نیاز به اجازه «من له ولایة الاجازه» دارد که مشهور می گویند فقیه عادل ولایت اجازه دارد و یا طبق أخبار تحلیل خاص اگر منتقل إلیه شیعه اثنا عشری باشد تصرف در مال بر نفر دست دوم حلال است ولو هنگامی که در ید منتقل منه بوده است متعلّق خمس بوده است؟

برخی أخبار تحلیل خاص را قبول کرده اند و کسانی مثل مرحوم خویی، مرحوم تبریزی و آقای سیستانی می فرمایند در معاوضه شخصیه، خمس به عوض منتقل می شود و لذا اگر خانه ای متعلّق خمس باشد و به شیعه ای فروخته شود آن خانه ملک طلق آن شیعه می شود و دیگر متعلّق خمس نخواهد بود و لکن ثمن، متعلّق خمس خواهد بود. و اگر کسی مالی را به شیعه ای هدیه دهد تصرف در آن هدیه طبق أخبار تحلیل خاص بر آن شیعه حلال است ولی چون عوض ندارد خمس به ذمه شخص هدیه دهنده می آید.

## اشکال در ضمان مال غیر مخمّس در فرض هبه

**و لکن نقل کرده اند که برخی از أعلام قدس سره فرموده اند**: ذمّه هدیه دهنده به خمس مشغول نخواهد شد؛ زیرا خمس به عین تعلّق 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 امضا 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 معوّض 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 منِ مالک به تویِ 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 أول از اشکال

**و به همین جهت برخی از أعلام در کتاب خمس به صدد توجیه برآمده اند**؛ شارع و امام معصوم و یا مقنّن که بر تشریع قضایای حقیقی ولایت دارد از ابتدا به نحو قضیه حقیقیه گفته است «لاتملّک 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 غصب، آخرین جزء قرار بگیرد مثل این که صاحب هندوانه از ابتدا اعلام عمومی کند که راضی به غصب نیستم ولی برای کسانی که از آن هندوانه می خورند راضی هستم و لذا وقتی غاصب، هندوانه را غصب کرده و دیگری را مهمان می کند کار او علت أخیره 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 غصب داشته باشد متجرّی خواهد بود).

اما این‌که 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 عقلائی نیست؛ لذا تصحیح عقلائی ضمان منتقل منه، بسیار مشکل است. بله در بحث اضطرار، خود مکلفی که مضطر به أکل مال غیر شود حکم تکلیفی او برداشته می شود ولی حکم ضمان برداشته نمی شود و «من أتلف مال الغیر» شاملش می شود ولی در مثال هندوانه که شخص هندوانه را می خورد یا در مال غیر مخمّس که منتقل إلیه آن را مصرف می کند، به صدد این مطلب هستیم که بگوییم تصرف خود منتقل إلیه 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 مخمّس 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 أخبار تحلیل خمس از این موارد انصراف دارد.

حال اگر بگویید شاید ما أصل تحلیل را نپذیریم می گوییم 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 المهنّأ و علیهم الوزر» مثل این که کافری خمری را به کافر دیگر بفروشد و پول آن را بابت بدهی به مسلمان بدهد.

## ادامه بحث از روایات تحلیل خاص در خمس

## روایت أول (صحیحه یونس بن یعقوب)

وَ رُوِيَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْقَمَّاطِينَ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ تَقَعُ فِي أَيْدِينَا الْأَرْبَاحُ وَ الْأَمْوَالُ وَ تِجَارَاتٌ نَعْرِفُ أَنَّ حَقَّكَ فِيهَا ثَابِتٌ وَ إِنَّا عَنْ ذَلِكَ مُقَصِّرُونَ فَقَالَ ع مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِنْ كَلَّفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ[[177]](#footnote-177)

مرحوم خویی از روایت اول تعبیر به صحیحه 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 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 أبی عمیر می باشد و مشایخ ابن أبی عمیر ثقات می باشند «طبق کلام شیخ طوسی در عده: صفوان و بزنطی و ابن أبی عمیر انهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه»

## روایت دوم (معتبره أبی خدیجه)

عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلِّلْ لِيَ الْفُرُوجَ فَفَزِعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِماً يَشْتَرِيهَا أَوِ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثاً يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئاً أَعْطَاهُ[[178]](#footnote-178) قَالَ هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبِ وَ الْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَ الْحَيِّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَ اللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَ اللَّهِ مَا أَعْطَيْنَا أَحَداً ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيثَاقٌ.[[179]](#footnote-179)

روایت دوم معتبره أبی 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 «شیئا أعطیه» نمی گویند ، توسعه سؤال فهمیده می شود و اختصاصی به نساء و اماء ندارد.

### مناقشه سندی

اشکال شد که سالم بن مکرم أبی 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.

### وجوه توثیق سالم بن مکرم أبی خدیجه

**وجوهی برای توثیق أبی خدیجه بیان شد:**

### وجه أول (تعارض توثیق و تضعیف شیخ و بقای توثیق نجاشی)

وجه أول در قاموس الرجال بیان شده است که علامه حلی در خلاصة الرجال فرموده اند که شیخ طوسی أبی 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 أول در وجه أول

**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 الجمعه» و «لاتجب صلاة الجمعه» اگر از زراره باشد و «تجب صلاة الجمعه» از محمد بن مسلم باشد در این صورت «تجب صلاة الجمعه» از زراره و محمد بن مسلم هر دو با «لاتجب صلاة الجمعه» معارض خواهد بود و هیچ فقیهی 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 لااحتیاج إلی ذکره» را بیان کرد و با وجود این تعبیر، وثوق مشکل خواهد بود.

و اگر کسی بگوید ما از باب انسداد می گوییم (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 أعظم از عدم اعتقاد به ولایت أئمه است.

#### مناقشه دوم در وجه أول

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 أبی 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، أبی خدیجه را توثیق می کند. و لذا أصل مدّعای مرحوم شوشتری ثابت نخواهد بود.

أما اگر «وثقه فی موضع» ثابت می شد کلام قاموس الرجال قابل تصحیح بود و اشکال مرحوم خویی قابل جواب است؛

زیرا اگر شیخ طوسی اتّخاذ رأی می کند و رأی رجالی است در بحث قول أهل 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 أخیر عمل می کنند و نمی گویند شاید الآن 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 أخیر عمل می کنند و نمی گویند شاید در این شهادت نیز اشتباه کرده باشند؛ با این بیان چون شهادت أخیره معلوم نیست باز اشتباه حجّت به لاحجّت 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 الجمعه» و «لاتجب صلاة الجمعه» 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؛ شبیه 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 أعضاء 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 خویی انتخاب کرده اند و وجه دیگر نیز به نظر ما صحیح است.

# جلسه 38 (17/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس)

إذا اشترى دارا من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضوليا‌ 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 أخبار تحلیل خاص بود؛ جمعی از أعلام از جمله مرحوم خویی بر این أخبار استدلال کردند که اگر مال متعلّق خمس، از دست کسی که عصیاناً 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 متعلّق خمس نباشد، که در این صورت تصرف در خانه بر مشتری شیعه حلال است.

برای اثبات تحلیل خاص به صحیحه یونس بن یعقوب و صحیحه سالم بن مکرم أبی خدیجه استدلال شد؛ مطالبی راجع به روایت سالم بن مکرم باقی مانده که عرض می کنیم؛

### روایت دوم (معتبره أبی خدیجه)

عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلِّلْ لِيَ الْفُرُوجَ فَفَزِعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِماً يَشْتَرِيهَا أَوِ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثاً يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئاً أَعْطَاهُ[[180]](#footnote-180) قَالَ هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبِ وَ الْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَ الْحَيِّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَ اللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَ اللَّهِ مَا أَعْطَيْنَا أَحَداً ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيثَاقٌ.[[181]](#footnote-181)

### 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 أبی عمیر (از این جهت که ابن أبی عمیر چند مرتبه از او نقل حدیث کرده است) تعارض و تساقط می کند.

#### جواب أول (تعارض تضعیف شیخ طوسی با توثیق او)

**سه جواب برای این اشکال بیان شد. جواب أول 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 عقلائاً توثیق و تضعیف شیخ ره تعارض و تساقط می کند و توثیقات دیگران بدون معارض می شود و فرقی ندارد که بگوییم توثیق و 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 لاحجّت حاصل می شود. و اگر مطمئن هستیم که شیخ ره از نظر خود برنگشته 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 أول

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 مکرم 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 متأخّرین 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 شاذّی 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 مکرم را تضعیف کرده است ولو معارض با توثیق او معارض باشد، دیگر وثوقی به توثیق نجاشی باقی نخواهد ماند.

اما اگر حجیت 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 قدرمتیقّن، حجیّت قول رجالیونی است که معارض ندارد.

#### جواب دوم (اشتباه شیخ طوسی در تضعیف)

مرحوم خویی فرموده اند؛ تضعیف شیخ ره ناشی از یک اشتباه است؛ ایشان فکر می کرده است سالم بن مکرم همان سالم بن أبی سلمه کندی سجستانی است که نجاشی راجع به او فرموده است: «سالم بن أبي سلمة الكندي السجستاني‌ حديثه ليس بالنقي، و إن كنا لا نعرف منه إلا خيرا. له كتاب، أخبرني عدة من أصحابنا عن جعفر بن محمد قال: حدثني أبي و أخي قالا: حدثنا محمد بن يحيى عن علي بن محمد بن علي بن سعد الأشعري قال: حدثنا محمد بن سالم بن أبي سلمة، عن أبيه بكتابه»[[182]](#footnote-182) و ابن غضائری فرموده است «سالم بن أبي سلمة، الكنديّ، السجستانيّ روى عنه ابنه محمّد، لا يعرف، و روى عنه غيره. و هو ضعيف، و روايته مختلطة»[[183]](#footnote-183)

قرینه بر اشتباه شیخ طوسی این است که ایشان در فهرست می فرماید: «سالم بن مكرم‌: يكنى أبا خديجة، و مكرم يكنى أبا سلمة‌ ضعيف، له كتاب، 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 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».[[184]](#footnote-184) 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 خدیجه بود و امام صادق علیه السلام کنیه او را به «أبو سلمه» تغییر دادند؛ [مَا رُوِيَ فِي أَبِي خَدِيجَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ‌: مُحَمَّدُ بْنُ مَسْعُودٍ، قَالَ سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ عَلِيَّ بْنَ الْحَسَنِ، عَنِ اسْمِ أَبِي خَدِيجَةَ قَالَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ، فَقُلْتُ لَهُ ثِقَةٌ فَقَالَ: صَالِحٌ وَ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْكُوفَةِ وَ كَانَ جَمَّالًا، وَ ذَكَرَ 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 تَكْتَنِ بِأَبِي خَدِيجَةَ! قُلْتُ فَبِمَ أَكْتَنِي فَقَالَ بِأَبِي سَلَمَةَ، وَ كَانَ سَالِمٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي الْخَطَّابِ، وَ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ يَوْمَ بُعِثَ عِيسَى بْنُ مُوسَى بْنِ عَلِيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْعَبَّاسِ، وَ كَانَ عَامِلَ الْمَنْصُورِ عَلَى الْكُوفَةِ إِلَى أَبِي الْخَطَّابِ، لَمَّا بَلَغَهُ أَنَّهُمْ قَدْ أَظْهَرُوا الْإِبَاحَاتِ وَ دَعَوُا النَّاسَ إِلَى نُبُوَّةِ أَبِي الْخَطَّابِ، وَ إِنَّهُمْ يَجْتَمِعُونَ فِي الْمَسْجِدِ وَ لَزِمُوا الْأَسَاطِينَ يُوَرُّونَ النَّاسَ أَنَّهُمْ قَدْ لَزِمُوهَا لِلْعِبَادَةِ، وَ بَعَثَ إِلَيْهِمْ رَجُلًا فَقَتَلَهُمْ جَمِيعاً، لَمْ يُفْلِتْ مِنْهُمْ إِلَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ أَصَابَتْهُ جِرَاحَاتٌ فَسَقَطَ بَيْنَ الْقَتْلَى يُعَدُّ فِيهِمْ، فَلَمَّا جَنَّهُ اللَّيْلُ خَرَجَ مِنْ بَيْنِهِمْ فَتَخَلَّصَ، وَ هُوَ أَبُو سَلَمَةَ سَالِمُ بْنُ مُكْرَمٍ الْجَمَّالُ الْمُلَقَّبُ بِأَبِي خَدِيجَةَ، فَذَكَرَ بَعْدَ ذَلِكَ أَنَّهُ تَابَ وَ كَانَ مِمَّنْ يَرْوِي الْحَدِيثَ][[185]](#footnote-185)

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 أبی سلمه می شود.

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 آن که 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 می کرده است که این دو نام، برای یک شخص است.

##### مناقشه در جواب دوم

**انصاف این است که این جواب وجهی ندارد:**

**أولاً:** این که مرحوم خویی فرمودند شیخ ره کنیه «أبو سلمه» را برای مکرم ذکر می کند در حالی که این کنیه برای پسر او سالم است؛ در جواب می گوییم: 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 «ابوالحسن» است.

**ثانیاً:** بر فرض شیخ ره اشتباه کرده باشد و «أبوسلمه» کنیه مکرم نباشد، منشأ نمی شود 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 مكرم، أبو خديجة‌ الجمال الكوفي، مولى بني أسد»[[186]](#footnote-186) درحالی که راجع به سالم بن أبی سلمه در ترجمه پسرش محمد، فرموده است: «محمد بن سالم بن أبي سلمة‌، له كتاب، أخبرنا به ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن علي بن محمد بن أبي سعيد القيرواني [القزواني عن محمد بن سالم بن أبي سلمة السجستاني»[[187]](#footnote-187) و بعید است که شیخ طوسی این اشتباه فاحش را انجام داده باشد و دلیلی ندارد.

أما این که «نام سالم بن أبی سلمه سجستانی» در فهرست ذکر نشده است دلیل نمی شود و شاید فکر می کرده است که کتاب برای فرزند او است. و نجاشی می گوید که محمد، کتاب پدر خود، سالم بن أبی 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 می باشد (و البته شاید نجاشی اشتباه کرده است و کتاب برای پسر باشد). و این طور نیست که همه علومی که نزد نجاشی بوده است نزد شیخ طوسی هم بوده باشد (یا همه علومی که نزد شیخ طوسی بوده است نزد نجاشی هم بوده باشد) و 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 أبی 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 أبی سلمه سجستانی را در این کتب ندیده است و لذا ذکر نکرده است.

و انصاف این است که جزم مرحوم خویی به این که شیخ طوسی سالم بن مکرم أبی خدیجه را با سالم بن أبی 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 الْحَسَنِ 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 وَ إِنَّمَا تَحْرُمُ عَلَى النَّبِيِّ ص وَ عَلَى الْإِمَامِ الَّذِي يَكُونُ بَعْدَهُ وَ عَلَى الْأَئِمَّةِ ع. فَهَذَا الْخَبَرُ لَمْ يَرْوِهِ غَيْرُ أَبِي خَدِيجَةَ وَ إِنْ تَكَرَّرَ فِي الْكُتُبِ وَ هُوَ ضَعِيفٌ عِنْدَ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ لِمَا لَا احْتِيَاجَ إِلَى ذِكْرِهِ»[[188]](#footnote-188)

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 سابقه‌ای یافت نمی شود جز این‌که در جوانی از أصحاب أبی الخطاب شد، و حاکم عباسی کوفه، أصحاب أبی الخطاب را به این خاطر که برای أبی الخطاب ادّعای نبوّت 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 إلی ذکره» 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 می باشد و این احتمال عقلایی نیست که بگوییم در أیامی که با أبوالخطاب بود و جنگید، أحادیثی را جعل کرده و برای بزرگان أصحاب 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 أحادیثی که قبلاً بیان کرده است جعلی بوده است. و شیخ طوسی ره هم اشاره نکرده است که شاید این أحادیث مربوط به قبل از توبه أبوخدیجه باشد بلکه به طور مطلق می فرماید ضعیف است.

لذا اگر وثوق شخصی نباشد لاأقل وثوق نوعی به خطای شیخ طوسی ره وجود دارد و لذا توثیق نجاشی و ابن فضال و ابن أبی عمیر بدون معارض می شود و لذا سند به نظر ما تمام است و مشکلی ندارد.

### بررسی دلالی

به نظر ما دلالت روایت تمام است.

#### مناقشه أول

رجل أول در روایت از تحلیل فروج سؤال کرد و رجل دوم همان کلام رجل أول را توضیح می دهد و لذا تمام فقرات «خَادِماً يَشْتَرِيهَا[[189]](#footnote-189) أَوِ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثاً يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئاً أَعْطیه» 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 متعلّق خمس، ازدواج موقّت صورت گیرد صحیح است و اگر ازدواج دائم صورت بگیرد حزازتی ندارد؛ یعنی هر چند فقهیاً مهر حرام، ازدواج دائم را باطل نمی کند ولی ازدواج با مهر حرام مشتمل بر حزازت است و طیب ولادت کامل برای فرزندان نمی آورد؛ لکن امام علیه السلام فرمود اگر مهر متعلّق حق باشد مشکلی نیست.

##### جواب از مناقشه أول

انصاف این است که مختص کردن کلام رجل دوم به مناکح، خلاف ظاهر است: این که بگوییم مراد از «شیئاً أعطیه» 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، مهری که با آن ازدواج می کند یا خود زنی که با او ازدواج می کند در صورتی که سابقه أمه بودن داشته باشد، یا میراثی که به او می رسد، چیزی که به او اعطاء می کنند» و بیان می کند که رجل أول 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 أمرأه 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 أخبار تحلیل خاص (معتبره أبی 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 أَبَانٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَمِعْتُهُ يَقُولُ مَنِ اشْتَرَى شَيْئاً مِنَ الْخُمُسِ لَمْ يَعْذِرْهُ اللَّهُ اشْتَرَى مَا لَا يَحِلُّ لَهُ.[[190]](#footnote-190)

هر کسی، مالی که متعلّق خمس است را خریداری کند مثل این که خانه متعلّق خمس را خریداری کند، نزد خداوند معذور نخواهد بود. و در روایت تعبیر «اشتری بالخمس» نکرد که مراد این باشد که ثمن متعلّق خمس است بلکه ظاهر روایت این است که مثمن متعلّق خمس است.

اطلاق روایت شامل شیعی اثنا عشری که مال متعلّق 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 أبی خدیجه و صحیحه یونس در خصوص مشتری شیعه است و لکن أعم از این است که آن مال، متعلّق خمس است یا متعلّق 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 أبوخدیجه است. و شراء غیر شیعی نسبت به مال متعلّق خمس مورد افتراق معتبره أبی بصیر است. و شراء شیعی نسبت به مال متعلّق خمس، مورد اجتماع می شود و با تعارض و تساقط به عمومات وجوب خمس، رجوع می شود.

### جواب أول از معارضه

**مرحوم خویی فرموده است**: سند روایت ضعیف است.

### اشکال در جواب أول

**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 ذكرته في هذا الكتاب عن الحسين بن سعيد فقد اخبرنى به الشيخ ابو عبد اللّه محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد اللّه و احمد بن عبدون كلهم عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه محمد بن الحسن بن الوليد و اخبرنى به أيضا ابو الحسين ابي جيد القمي عن محمد بن الحسن بن الوليد عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعيد، و رواه أيضا محمد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن الحسن الصفار عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد[[191]](#footnote-191)]. و حسین بن سعید از فضاله از ابان بن عثمان از أبوبصیر نقل می کند و لذا سند، موثّق 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 متعلّق خمس حلال نیست و حکم أولی 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 لشیعتنا حلال»؛ پس معتبره أبی بصیر أصل این که خمس حقّ امام علیه السلام است و اقتضاء می کند مال متعلّق 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 یعذره 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 گوییم**؛

مورد افتراق تنها عامه نیستند تا با کنار رفتن آن ها، روایت أخص مطلق شود بلکه روایت أبی بصیر شامل غیر شیعه اثنا عشری مثل زیدی ها، واقفی ها، فطحی ها و أمثال آن می شود و بیان حکم أئمه 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 یعذره الله».

و در مورد شیعه نیز حکم أولی 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 أولی را بیان کردند و در زمان حضرت همان حکم أولی 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 إلی یوم القیامه ثابت است و لذا تحلیل خاص به نظر ما ثابت است.

در جلسه بعد راجع به خرید با مال متعلّق زکات، بحث خواهیم کرد.

# جلسه 39 (18/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## مسأله 13 (خرید با مال غیر مزکّی یا غیر مخمّس)

إذا اشترى دارا من المال الغير المزكى أو الغير المخمس يكون بالنسبة إلى مقدار الزكاة أو الخمس فضوليا‌ 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

## خلاصه ای از بحث خرید با مال غیر مخمّس

بحث در این بود که اگر کسی با ثمن متعلّق خمس یا زکات، خانه ای خریداری کند، حکم نماز در آن خانه چیست؟ راجع به خرید خانه با ثمن متعلّق 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 أدای ثمن با ثمن متعلّق خمس صحیح است و ذمّه مشتری به خمس مشغول خواهد بود.

و اگر ثمن شخصی باشد و با عین پول متعلّق خمس، خانه را خریداری کرده باشد؛ طبق نظر مرحوم خویی و مرحوم تبریزی و آقای سیستانی که فرموده اند أخبار تحلیل ظهور در امضای معامله دارد، خمس از ثمن به خانه منتقل می شود و یک پنجم خانه ملک أصحاب خمس می شود و تصرف مشتری در خانه قبل از أدای خمس آن جایز نخواهد بود.

در حالی که طبق نظر مشهور که أخبار تحلیل را در مورد شیعی غیر ملتزم به أدای 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 أهمیتی نمی دهد که ثمن متعلّق خمس است یا متعلّق خمس نیست و با گرفتن پول متعلّق خمس هم راضی است که در خانه تصرف صورت بگیرد.

## خرید با مال زکوی

راجع به نحوه تعلّق زکات در ضمن مسأله 9 لباس مصلی به صورت مفصل بحث کردیم؛

## نحوه تعلّق زکات به مال

### 1-به نحو شراکت

خلاصه بحث این شد که در بحث زکات یک مبنا شرکت أصحاب زکات -یعنی عنوان فقراء- در مال متعلّق زکات است؛ مثلاً أصحاب خمس در 40 گوسفند به اندازه یک گوسفند شریک اند؛

1- امام ره قائل به شرکت در عین به نحو اشاعه شدند و لذا یک چهلم زکات ملک أصحاب زکات می شود.

2-مرحوم خویی و مرحوم صدر و مرحوم تبریزی قائل شده اند که شرکت أصحاب زکات در مال به نحو شرکت در مالیّت است؛ یعنی مالیّت یک چهلم گوسفند ها ملک أصحاب زکات است؛ در این صورت تصرف، جایز نیست؛ مثل زوجه که از قیمت و مالیّت یک هشتم بناء، ارث می برد که تصرف در خانه، تصرف در مالی است که یک هشتم مالیّت آن ملک غیر است و لذا «لایحل مال امری مسلم إلا بطیبة نفسه» شامل آن می شود.

3-برخی مثل صاحب عروه قائل به شرکت به نحو کلی فی المعیّن 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 أصحاب زکات است و تصرف در تمام این چهل گوسفند به صورت یکجا حرام خواهد بود ولی تصرف در 39 گوسفند اشکالی ندارد؛ توجه شود که از نظر عرف در کلی فی المعیّن، تملیک عین خارجی صورت می گیرد و یک فرد معیّن به صورت مردّد ملک أصحاب 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 المعیّن 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 أشرک الفقراء فی أموال الأغنیاء» [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 وَ الْفُقَرَاءِ فِي الْأَمْوَالِ فَلَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَصْرِفُوا إِلَى غَيْرِ شُرَكَائِهِمْ[[192]](#footnote-192)]؛ در این روایت تعبیر به «أشرک» کرد و ظاهر آن شرکت است حال یا به نحو اشاعه در عین (که نظر امام ره است) یا به نحو شرکت در مالیّت (که نظر مرحوم خویی است) و یا به نحو کلی فی المعیّن (که نظر صاحب عروه است).

### 2-از قبیل حقّ

**اگر بگوییم زکات به نحو تعلّق حق است، باید بررسی کنیم این حق به چه نحوی است؛**

1-اگر تعلّق حق زکات به نحو حقّ 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 تملّک 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، متعلّقاً لحق الجنایة به مشتری منتقل می شود و اساساً ولی مقتول دیگر با مالک أصلی کاری ندارد و سراغ مشتری می رود (و فرض این است که مشتری عالم به تعلّق 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 بریء می شود.

2-و اگر تعلّق 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 خویی 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 راهن 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

**3-آقای سیستانی فرموده اند:** از روایتی استفاده می شود زکات به نحو حقّ است و به نحو شرکت (در مالیّت یا اشاعه یا کلی فی المعین) نیست؛ و این حق مانند حق جنایه و حق رهانه نیست بلکه به نحو حق آخری است[[193]](#footnote-193).

**مستند آقای سیستانی صحیحه عبدالرحمن بصری است؛**

حَمَّادُ بْنُ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ لَمْ يُزَكِّ إِبِلَهُ أَوْ شَاتَهُ عَامَيْنِ فَبَاعَهَا عَلَى مَنِ اشْتَرَاهَا أَنْ يُزَكِّيَهَا لِمَا مَضَى قَالَ نَعَمْ تُؤْخَذُ مِنْهُ زَكَاتُهَا وَ يَتْبَعُ بِهَا الْبَائِعَ أَوْ يُؤَدِّيَ زَكَاتَهَا الْبَائِعُ.[[194]](#footnote-194)

شخصی گوسفندانی داشت که زکات به آن ها تعلّق 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 تعلّق گرفته است باید بگوییم بیش از چهل گوسفند داشته است تا اگر در سال أول 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 بریء می شود.

**آقای سیستانی فرموده اند: از این روایت نکاتی استفاده می شود؛**

**أول:** از روایت استفاده می شود که معامله صحیح است؛ زیرا تعبیر به «یتبع بها البایع» می کند و اگر بیع، نسبت به یک چهلم نافذ نمی بود و فضولی می بود، مشتری یک چهلم ثمن المسمّی 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 المسمّی 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 تعلّق زکات به نحو حقّ است و به نحو شرکت در عین نیست وگرنه بیع، فضولی می شد.

**دوم:** از روایت استفاده می شود که تعلّق 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 أشرک الفقراء فی أموال الأغنیاء» و ظاهر «فیما سقت السماء العشر» و ظاهر «فی کل أربعین شاة شاة» شرکت است و نمی توان انکار کرد که ظاهر این موارد شرکت است؛ و به نظر ما این روایت صحیحه، صلاحیّت 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 متوجّه 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 أصلی 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، تعبّداً 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 أدای 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 أدای 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 أدای زکات، تصرف متلف انجام ندهد. لذا روایت بیش از این ظهور ندارد که بعد از أدای زکات توسط مشتری، معامله نافذ می شود و مثمن 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 أدای 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 المسمّی را أخذ 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 أدای زکات توسط مشتری، حکم به نفوذ معامله سابق می کند و کأنّه مشتری مالک این چهل گوسفند شده است ومشتری می تواند پول زکات را به این خاطر که در ابتدا به عهده بایع بوده است، أخذ 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 أولی أدله که شرکت است پایبند می مانیم.

# جلسه 40 (19/09/98)

**مسائل بحث اباحه مکان مصلی**

## مسأله 14

من مات و عليه 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 أموالی 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 أموال دولتی در کشور های اسلامی را اتلاف می کنند اگر می توانند به همان اداره، که مالک آن أموال است، برگردانند باید به همان اداره برگردانند و اگر نمی توانند باید صدقه دهند و این هم از قبیل ردّ مظالم است. [نکته: دولت حتّی به نظر قائلین به نظریه مجهول المالک بودن أموال دولتی، صلاحیّت مالک شدن دارد ولی نیاز به تنفیذ حاکم شرع دارد و حاکم شرع تنفیذ کرده است و أموال وزارت خانه و اداره ملک آنها می باشد و لذا تصرف در آن موجب ضمان است]

**صاحب عروه فرموده است**: اگر ذمّه میّت به مظالم یا خمس یا زکات مشغول باشد، ورثه نمی توانند در ترکه تصرف کنند و حتّی 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 ذمّه آمده است و میّت، بدهکار خمس و زکات است؛ مثل این که مال متعلّق خمس و زکات را اتلاف کرده باشد که زکات و خمس به ذمّه 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 مخمّس و غیر مزکّی بود و این فرض، ارث بردن مال غیر مخمّس و غیر مزکّی است) و طبیعتاً مشهور می فرمایند ورثه باید خمس را أداء کنند و أصحاب 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 مالیّت شود و قائل باشد که در فرض شرکت در مالیّت، تصرف بدون اذن شریک جایز نیست، ورثه حق تصرف نخواهند داشت. و اگر کسی مانند صاحب عروه و آقای زنجانی قائل شود که تعلّق 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 متعیّناً متعلّق 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 تعلّق 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 أخبار تحلیل است.

## بررسی شمول أخبار تحلیل خاص راجع به ارث

در صورتی که میّت از روی عصیان یا جهل (ولو جهل قصوری؛ مثل این که مقلّد کسی است که قائل به عدم لزوم خمس در هدیه باشد) یا نسیان، خمس را نپرداخته باشد، و آن أموال به ورثه ارث برسد، راجع به شمول أخبار تحلیل خاص نسبت به ارث اختلاف است؛

**مرحوم خویی فرموده است**: اگر خمس به عین تعلّق گرفته باشد «تقع فی أیدینا الأموال» [که در روایت مربوط به تحلیل خاص بیان شده است: وَ رُوِيَ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فَدَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنَ الْقَمَّاطِينَ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ تَقَعُ فِي أَيْدِينَا الْأَرْبَاحُ وَ الْأَمْوَالُ وَ تِجَارَاتٌ نَعْرِفُ أَنَّ حَقَّكَ فِيهَا ثَابِتٌ وَ إِنَّا عَنْ ذَلِكَ مُقَصِّرُونَ فَقَالَ ع مَا أَنْصَفْنَاكُمْ إِنْ كَلَّفْنَاكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ[[195]](#footnote-195)] صدق می کند ولی اگر خمس به ذمّه میّت آمده باشد دین میّت خواهد بود و لذا طبق دلیل «من بعد وصیه یوصی بها أو 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 أیدینا» صدق نمی کند. البته مرحوم خویی در بحث استدلالی چنین می فرمایند 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 تعلّق گرفته باشد و چه به ذمّه میّت آمده باشد عرفاً «تقع فی أیدینا الأموال» صدق می کند و نیز تعبیر «میراثاً یصیبه» [که در روایت دیگر أخبار تحلیل خاص بیان شده است: عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلِّلْ لِيَ الْفُرُوجَ فَفَزِعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِماً يَشْتَرِيهَا أَوِ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثاً يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئاً أَعْطَاهُ[[196]](#footnote-196) قَالَ هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبِ وَ الْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَ الْحَيِّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَ اللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَ اللَّهِ مَا أَعْطَيْنَا أَحَداً ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيثَاقٌ.[[197]](#footnote-197)] صدق می کند؛ بلکه به نظر مشهور که مطابق با نظر آقای سیستانی است اگر میّت دینی داشته باشد تمام ترکه متعلّقاً لحق الدیّان به ورثه منتقل می شود؛ لذا طبق نظر مشهور، تعبیر «تقع فی أیدینا الأموال، میراثاً یصیبه» حقیقتاً صدق می کند. و طبق نظر مرحوم خویی که مقدار خمس بر ملک میّت 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 أیدینا الأموال یا میراثاً یصیبه، حاصل شده است. و انصافاً این مطلب آقای سیستانی، مطلبی کاملاً عرفی است.

**مرحوم تبریزی فرموده اند**: أخبار تحلیل خاص مطلقاً شامل ارث نمی شود؛ در مورد خمسی که به ذمّه آمده است به این جهت که دین بر ملک میّت باقی می ماند و به ورثه منتقل نمی شود و لذا «تقع فی أیدینا، میراثاً یصیبه» 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 می‌آید و هر آن‌چه از وجودش عدمش لازم آید باطل است؛ توضیح این که مفاد اخبار تحلیل، انتقال خمس از عین به ذمه‌ی منتقل منه (که در مقام مورثِ میت است) است، تا این‌که 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 ذمه‌ی وی است- اداء نشود به ورثه انتقال نمی‌یابد. لذا به دلالت اخبار تحلیل خمس متعلق به عین مبدل به دین در ذمه‌ی میت شده و ماترک به مقدار دین مذکور به ورثه انتقال نمی‌یابد.مرحوم استاد به همین مقدار برای ما توضیح دادند و ما در این مطلب اشکال می کنیم که «أو میراثاً یصیبه»، «تقع فی أیدینا الأموال» اطلاق دارد و شامل دین و عین خمس می شود و وقتی عین متعلّق خمس به ورثه تحلیل می شود خمس به ذمّه میّت می آید و در صورتی که میّت، 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 میّت منتقل می شود.

**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 أهل زمان خود تحلیل کرده است؛ و امام زمان عج در توقیع اسحاق بن یعقوب فرموده است «و أما الخمس فقد ابیح لشیعتنا إلی أن یظهر أمرنا»[[198]](#footnote-198). 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 این‌که قائل به تحلیل خاص شده و بگوییم مفاد تحلیل خاص، صرفا تحلیل برای نفر دست دوم است و از طرفی مردمی که خمس پرداخت می‌کنند کم نیستند لذا می‌توان نیاز سادات را از خمسی که اشخاص به عنوان دست اول پرداخت می کنند تامین کرد.

البته ما سند توقیع اسحاق بن یعقوب که در صدر آن تعبیر «و أما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا» 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» ذکری 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 الواقعه فارجعوا فیها إلی رواة حدیثنا، 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 احتمال دارد خمسی که سائل در سؤال خود مطرح کرده است مربوط به أموالی بوده است که از دیگران، در حالی که متعلّق 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 حلیّت این دو روایت صحیحه 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 زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع‌ قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع هَلَكَ النَّاسُ فِي بُطُونِهِمْ وَ فُرُوجِهِمْ لِأَنَّهُمْ لَمْ يُؤَدُّوا إِلَيْنَا حَقَّنَا أَلَا وَ إِنَّ شِيعَتَنَا مِنْ ذَلِكَ وَ آبَاءَهُمْ فِي حِلٍّ»[[199]](#footnote-199) که این روایت را از أخبار عام تحلیل شمرده اند و بحث از آن و جواب هایی که علماء داده اند، مفصل است.

**نکته:** اگر میّت وصیت کرده باشد خمس مالش را در راه خیر مصرف کنند، باید به وصیت او عمل شود و تعبیر «تقع فی أیدینا» مربوط به أموالی است که متعلّق 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 تعلّق گرفته اند که حکم آن، همان حکم در مسأله سابق است. و راجع به این که أخبار تحلیل شامل أخبار ارث می شود یا نه، بحث کردیم. و البته صاحب عروه تعلّق خمس را به نحو کلی فی المعیّن 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 تعلّق خمس و زکات به ذمّه میّت

لکن أصل این مسأله راجع به دیون میّت است و بیان می کند که دین میّت نسبت به مظالم و خمس و زکات، مانع از تصرف ورثه است و حتّی نماز ورثه در خانه میّت جایز نیست؛

**اشکال ما به صاحب عروه این است که**: چه وجهی برای منع ورثه از تصرف در ترکه وجود دارد؛

1-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 ورشکسته هایی که تمام دارایی آن ها مکفی به دین نباشد خیلی کم است و احراز این که ورثه های این أشخاص نیز در ترکه تصرف می کردند مشکل است.

**2-اگر دین، غیر مستوعب باشد اشکال ما به صاحب عروه این است که؛**

**أولاً:** سیره قطعیه وجود دارد که ورثه در ترکه تصرف می کردند؛ زیرا به هر حال نوعاً مردم بدهکار بوده اند و از دنیا می رفتند ولو این که به قصاب محل و مغازه دار محل یا حمامی محلّ، 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 أموات، بدهکار بوده اند ولی ورثه آن ها در أموال آن ها قبل از أدای دین، تصرف می کردند و لذا حرمت تصرف خلاف سیره قطعیه متشرعه است.

**ثانیاً از نظر فنی نیز باید بررسی کنیم؛**

1-اگر بگوییم دین، مانع از ارث نیست و ترکه متعلّقاً لحق الدیّان به ورثه منتقل می شود و مراد از «من بعد وصیه یوصی بها أو دین» بعدیّت تزاحمیه است؛ یعنی هر چند ترکه به ورثه منتقل می شود ولی حقّ دیّان در مقام أداء مقدّم بر ارث است و ارث نباید مانع از حق دیّان شود؛ مانند تعبیر «أنأ مسلم قبل أن أکون عراقیاً» که مراد آن، بعدیّت تزاحمیه است یعنی در هنگام تزاحم بین مسلم بودن و عراقی بودن، مقتضای مسلم بودن را تقدیم می کنم؛ و این نظر، نظر مشهور است و آقای سیستانی مدافع این نظریه می باشد؛ طبق این نظر، تصرف ورثه در ترکه تا جایی که موجب تضییع حق دیّان نباشد اشکالی ندارد.

2-و اگر بگوییم بعدیّت در ارث، بعدیّت رتبیه و لحاظیه است؛ یعنی مقدار دین بر ملک میّت باقی می ماند و ما عدای آن به ورثه منتقل می شود (و به تعبیر عرفی معنای «الارث بعد الدین» این است که مقدار دین به کنار، بقیه به ارث می رسد) و میّت با ورثه به نحو کلی فی المعیّن شریک خواهد بود؛ زیرا مقدار دین معیّن است و سهم مشاع (مثل یک سوم، یک پنجم) نیست و لذا ظهور در کلی فی المعیّن دارد، (کما این که اگر میّت وصیت کند که یک میلیون از أموالم برای زید است ظاهرش این است که این یک میلیون را موصی له مالک است و لذا اگر ارث میّت بعد از موتش کم یا زیاد شود سهم موصی له تغییر نمی کند؛ در حالی که اگر به نحو مشاع می بود و مثلاً یک دهم برای موصی له می شد، با کم و زیاد شدن ارث، سهم موصی له نیز تغییر می کرد). و البته شراکت به نحو کلی فی المعیّن در مالیّت ترکه است[[200]](#footnote-200)؛ زیرا ورثه می توانند از مال آخری دین میّت را پرداخت کنند که نشان می دهد شرکت در عین نیست: این نظر، نظر مرحوم خویی است و به نظر ما نیز ظاهر «الارث بعد الدین» بعدیت رتبیه است و روایت تعبیر به «الارث بعد أداء الدین» نکرد؛ طبق این نظر، تصرف ورثه در ما عدای کلی فی المعیّن اشکال ندارد.

3-مبنای دیگر مبنای مرحوم داماد است که بعدیّت در آیه، بعدیّت خارجیه است؛ یعنی تا دین میّت أداء 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 بعدیّت خارجیه مسلّم 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 41 (23/09/98)

# مسائل بحث اباحه مکان مصلی

## ادامه مسأله 14

من مات و عليه 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 حتّی به نماز خواندن در آن، قبل از أدای حقوق میّت جایز نیست.

ظاهر عبارت این است که برای ورثه حتّی در دین غیر مستوعب، تصرف در ترکه میّت 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 بعدیّت در آیه مربوط به ارث، بعدیّت خارجیه است یعنی بعد از عمل به وصیت و أدای دین، ترکه به ورثه میّت منتقل می شود و تا دین میّت أداء نشود ترکه بر ملک میّت، 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 میّت را أداء نکنند أموال میّت به هیچ وجه به ورثه منتقل نمی شود؛

**مثلاً در موثقه عباد بن صهیب چنین آمده است**: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ فَرَّطَ فِي إِخْرَاجِ زَكَاتِهِ فِي حَيَاتِهِ فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ حَسَبَ جَمِيعَ مَا كَانَ فَرَّطَ 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[[201]](#footnote-201)»؛ یعنی اگر میّت زکات را نپرداخته باشد و بدهکار زکات باشد، ورثه مالک هیچ چیز نمی شوند مگر این که آن زکات را که دین بر میّت است، أداء کنند.

انصافاً ظاهر روایت این است که بعدیّت ارث، بعدیّت خارجیه است یعنی مال میّت بعد از أدای دین میّت، به ورثه منتقل می شود.

و در روایت مالک بن عطیّه که سند آن صحیح است چنین آمده است؛ «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مُكَاتَبٍ مَاتَ وَ لَمْ يُؤَدِّ مُكَاتَبَتَهُ وَ تَرَكَ مَالًا وَ وَلَداً 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 الْمُكَاتَبَةِ وَ إِنْ كَانَ كَاتَبَهُ بَعْدُ 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 شَيْئاً فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَى ابْنِهِ»[[202]](#footnote-202)؛ 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 قطعیه متشرعیه است که این سیره تا امروز استمرار داشته است و این سیره قطعاً ردع نشده است وگرنه استمرار پیدا نمی کرد و سیره قطعیه 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 بقّال محله بدهکار می باشد.

علاوه بر این که صحیحه عبدالرحمن بن حجاج بر خلاف این دو توجیه، دلالت می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ بِإِسْنَادٍ لَهُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمُوتُ وَ يَتْرُكُ عِيَالًا وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَ يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَالِهِ قَالَ إِنِ اسْتَيْقَنَ أَنَّ الدَّيْنَ الَّذِي عَلَيْهِ يُحِيطُ بِجَمِيعِ الْمَالِ فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسَطِ الْمَالِ- حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ هَاشِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ إِنْ كَانَ يُسْتَيْقَنُ أَنَّ الَّذِي تَرَكَ يُحِيطُ بِجَمِيعِ دَيْنِهِ فَلَا يُنْفَقُ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُسْتَيْقَنُ فَلْيُنْفَقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسَطِ الْمَالِ[[203]](#footnote-203)» 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 میّت 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 أهلیکم» خواهد شد.

لذا طبق این روایت اگر یقین به استیعاب جمیع ترکه نداریم جایز است برای ورثه میّت، مصرف شود و ظاهرش این است که أموال برای خود ورثه می باشد که برای آن ها مصرف می شود.

به نظر ما این صحیحه 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 اصلا 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 للورثه شیء حتّی یؤدوا ما أوصی به من الزکاة» این است که «لیس للورثة شیء یتصرفون فیه کیف شاؤوا حتّی یؤدوا ما أوصی به من الزکاة». و ظاهر سیره و صحیحه عبدالرحمن بن حجاج این است که ورثه در مال خودشان تصرف می کنند، نه این که در مال میّت تصرف می کنند و مرتکز در أذهان این مطلب است. و قدرمتیقّن 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 می‌ماند 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.

## أدله انتقال ترکه به ورثه با وجود دین برای میّت

بعضی به برخی روایات استدلال کرده اند و فرموده اند با وجود دین میّت، تمام ترکه به ورثه منتقل می شود و لذا با این روایات، بعدیّت تزاحمیه اثبات می شود و بعدیت خارجیه (توقف انتقال ترکه به اداء دین) و نیز بعدیت رتبیه که نظر مرحوم خوئی و منسوب به اکثر است (بقاء مقدار دین به ملک میت، و انتقال ما بقی به ورثه)، نفی می‌شوند. و بعدیّت تزاحمیه نظریه منسوب به مشهور در کلامه علامه حلی ره است که فرموده است «انتقال جمیع ترکه متعلّقاً 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 بعدیّت تزاحمیه دارد؛ برخی روایات مؤیّد بعدیّت تزاحمیه است که ذکر می کنیم؛

1-صحیحه زراره: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ حَلَّتْ عَلَيْهِ الزَّكَاةُ وَ مَاتَ أَبُوهُ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَ يُؤَدِّي زَكَاتَهُ فِي دَيْنِ أَبِيهِ وَ لِلِابْنِ مَالٌ كَثِيرٌ فَقَالَ إِنْ كَانَ أَبُوهُ أَوْرَثَهُ مَالًا ثُمَّ ظَهَرَ عَلَيْهِ دَيْنٌ لَمْ يَعْلَمْ بِهِ يَوْمَئِذٍ فَيَقْضِيَهُ عَنْهُ قَضَاهُ مِنْ جَمِيعِ الْمِيرَاثِ وَ لَمْ يَقْضِهِ مِنْ زَكَاتِهِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ أَوْرَثَهُ مَالًا لَمْ يَكُنْ أَحَدٌ أَحَقَّ بِزَكَاتِهِ مِنْ دَيْنِ أَبِيهِ فَإِذَا أَدَّاهَا فِي دَيْنِ أَبِيهِ عَلَى هَذِهِ الْحَالِ أَجْزَأَتْ عَنْهُ.[[204]](#footnote-204) 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 أصل 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 مالاً» و تعبیر «قضاه من جمیع المیراث» را به کار برد یعنی تمام مال را به عنوان میراث محسوب کرد و تنها فرمود که دین را از أصل میراث أداء کنید و از ثلث أداء نکنید.

2- در صحیحه أبی ولّاد حنّاط چنین آمده است: وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي وَلَّادٍ الْحَنَّاطِ قَالَ سُئِلَ أَبُو 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 يُنْظَرُ فِي ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ الْمَأْمُورُ زَوَّجَهَا إِيَّاهُ قَبْلَ أَنْ يَمُوتَ الْآمِرُ ثُمَّ مَاتَ الْآمِرُ بَعْدَهُ فَإِنَّ الْمَهْرَ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ الْمِيرَاثِ بِمَنْزِلَةِ الدَّيْنِ وَ إِنْ كَانَ زَوَّجَهَا إِيَّاهُ بَعْدَ مَا مَاتَ الْآمِرُ فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَى الْآمِرِ وَ لَا عَلَى الْمَأْمُورِ وَ النِّكَاحُ بَاطِلٌ[[205]](#footnote-205): یعنی 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 میّت، ارث است و لکن دین از أصل این ارث برداشته می شود.

3-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 وَ لَمْ يَتْرُكْ مَا يُكَفَّنُ بِهِ أَشْتَرِي لَهُ كَفَنَهُ مِنَ الزَّكَاةِ فَقَالَ أَعْطِ عِيَالَهُ مِنَ الزَّكَاةِ قَدْرَ مَا يُجَهِّزُونَهُ فَيَكُونُونَ هُمُ الَّذِينَ يُجَهِّزُونَهُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ لَا أَحَدٌ يَقُومُ بِأَمْرِهِ فَأُجَهِّزُهُ أَنَا مِنَ الزَّكَاةِ قَالَ كَانَ أَبِي يَقُولُ إِنَّ حُرْمَةَ بَدَنِ الْمُؤْمِنِ مَيِّتاً كَحُرْمَتِهِ حَيّاً فَوَارِ بَدَنَهُ وَ عَوْرَتَهُ وَ جَهِّزْهُ وَ كَفِّنْهُ وَ حَنِّطْهُ وَ احْتَسِبْ بِذَلِكَ مِنَ الزَّكَاةِ وَ شَيِّعْ جَنَازَتَهُ قُلْتُ فَإِنِ اتَّجَرَ عَلَيْهِ بَعْضُ إِخْوَانِهِ بِكَفَنٍ آخَرَ وَ كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَ يُكَفَّنُ بِوَاحِدٍ وَ يُقْضَى دَيْنُهُ بِالْآخَرِ قَالَ لَا لَيْسَ هَذَا مِيرَاثاً تَرَكَهُ إِنَّمَا هَذَا شَيْ‌ءٌ صَارَ إِلَيْهِ بَعْدَ وَفَاتِهِ فَلْيُكَفِّنُوهُ بِالَّذِي اتُّجِرَ عَلَيْهِ وَ يَكُونُ الْآخَرُ لَهُمْ يُصْلِحُونَ بِهِ شَأْنَهُمْ.[[206]](#footnote-206)

شخصی از دنیا می رود و پول کفن ندارد؛ مؤمنین از زکات برای او کفن خریداری می کنند و بعد شخصی دیگر برای این میّت کفنی می آورد (اتّجر 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 میّت را با آن کفن کنند) لذا یک کفن از زکات و یک کفن از برادران دینی برای او مهیّا می شود و این میّت، بدهکار نیز می باشد؛ آیا با یکی از آن دو میّت را کفن کنیم و با دیگری دین میّت را أداء کنیم؟ حضرت فرمودند: نه، این کفن میراث نیست تا دین از آن، أداء 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 میّت رسیده است و لذا این روایت هم بیان می کند که تمام مال میّت ولو دین داشته باشد، ارث است.

### مناقشه

انصاف این است که صرف تعبیر به «میراث» ظهوری در میراث فعلی ندارد و تنها «ما ترکه المیّت 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 میّت، میراث می گوید. و از این روایات استفاده نمی شود که تمام ترکه ولو میّت بدهکار باشد، به ورثه منتقل می شود و لاأقل مقتضای جمع بین این روایات و بین ظهور «الارث بعد الدین» در بعدیّت رتبیه، همین است؛ از یک طرف بیان می کند که أولین 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 أموال بعد از دین و وصیت به ارث برده می شود.

## مسأله 15 (حکم دین مستوعب)

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 رضاء‌ 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

**صاحب عروه می فرماید**: اگر دین میت، مستغرق ترکه باشد تصرف در ترکه برای ورثه و غیر ورثه، قبل از أدای دین جایز نیست و نیز در دین غیر مستوعب (مثل این که ده هزار تومان به مغازه محله بدهکار باشد) تصرف قبل از أدای 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 طلبکار ها وجود نداشته باشد تصرف و حتّی نماز در خانه جایز نخواهد بود و همان زمانی که میّت فوت می کند باید ورثه از خانه بیرون بروند و مجلس عزا را در جایی دیگر برقرار کنند. و همچنین اگر میّت، 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 قلیلا و ...» مثال متعارف برای علم به رضایت دیان است.

**امام قدس سره در حاشیه بر کلام صاحب عروه، فرموده** **اند**: «محلّ تأمّل في التصرّفات الجزئيّة المتعارفة في أمر التجهيز و لوازمه‌ المتداولة المعمولة، و أولى بذلك الدين الغير المستغرق، بل لا يبعد جواز التصرّفات الغير الناقلة أو المعدمة لمحلّ الحقّ مع بنائهم على أداء الدين و عدم تسامحهم فيه في غير المستغرق»: عدم جواز تصرفات جزئیه متعارفه در دین مستغرق، محل تأمل است و این حکم در دین غیر مستغرق أولی 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 أدای دین مستوعب نباشد، اشکالی ندارد مثل این که چند روزی در خانه بمانند؛ و وجه جواز تصرف این است که ترکه، متعلّقاً لحق الدیّان به ورثه منتقل می شود و لذا اگر تصرف ورثه، منافاتی با حق دیّان نداشته باشد اشکالی نخواهد داشت.

فقهاء در این مسأله اختلاف شدید دارند؛

شیخ طوسی ره در خلاف فرموده اند: «إذا مات و خلف تركة، و عليه دين، فان كان الدين يحيط بالتركة لم ينتقل التركة إلى وارثه، و كانت مبقاة على حكم ملك الميت، فان قضى الدين من غيرها ملكها الوارث الآن، و ان كان الدين محيطا ببعض التركة لم ينتقل قدر ما أحاط الدين به منها إلى ورثته، و انتقل إليهم ما عداه. و به قال الإصطخري من أصحاب الشافعي و قال أبو حنيفة: ان كان الدين محيطا بالتركة لم ينتقل إلى الورثة كما قلناه، و ان لم يكن محيطا بها انتقلت كلها إلى الورثة و قال الشافعي و أصحابه إلا الإصطخري: إن التركة ينتقل كلها إلى الورثة، سواء كانت وفق الدين أو أكثر، و الدين باق في ذمة الميت، و تعلق حق الغرماء بها كالرهن، و لهم أن يقضوا الدين من عين التركة و من غيرها.

دليلنا: قوله تعالى «وَ لَكُمْ نِصْفُ ما تَرَكَ أَزْواجُكُمْ- إلى قوله- مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصى بِها أَوْ دَيْنٍ» فأخبر أن ذلك لهم بعد الدين، و كذلك في قوله «يُوصِيكُمُ اللّهُ فِي أَوْلادِكُمْ» الآية. و لأن التركة لو انتقلت إلى الوارث لوجب إذا كان في تركته من يعتق على وارثه أن يعتق عليه، مثل أن ورث الرجل أباه أو ابنه، بيانه كان له أخ مملوك و ابن المملوك حر، فمات الرجل و خلف أخاه مملوكا، فورثه ابن المملوك، فإنه لا يعتق عليه إذا كان على الميت 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 ينعتق و يبطل حق الغرماء، و قد أجمعنا على خلافه[[207]](#footnote-207)» اگر دین مستوعب باشد ترکه میّت به وراث منتقل نمی شود و بر ملک میّت باقی می ماند و اگر ورثه یا أفراد دیگر، دین میّت را از مال دیگری أداء کنند ورثه مالک ترکه میّت می شوند؛ ولی اگر دین، مستوعب نباشد مقدار دین غیر مستوعب بر ملک میّت باقی می ماند و ما عدای آن به ورثه منتقل می شود؛ معلوم می شود که شیخ ره در خلاف، نظر بعدیّت رتبیه را قبول دارد.

محقق حلی نیز در شرایع شبیه کلام شیخ طوسی ره را بیان کرده است.

**شهید ثانی ره در مسالک فرموده اند**: «إنما لم تنتقل التركة مع وجود الدّين إلى الوارث لأن اللّه تعالى جعل الإرث بعد الدّين، لقوله تعالى مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِها أَوْ دَيْنٍ، فإذا كان الدّين مستوعبا لم يتحقّق الإرث، إذ ليس بعده شي‌ء يورث. و إن لم يستوعب فالفاضل عنه ينتقل إلى الوارث، عملا بظاهر الآية. و هذا اختيار الشيخ و الأكثر.

و قيل: ينتقل إلى الوارث مطلقا، لكنّه يمنع من التصرّف فيها إلى أن يوفي‌ الدّين، لاستحالة بقاء ملك بغير مالك، و الميّت لا يقبل الملك، و الديّان لا تنتقل إلى ملكهم إجماعا، و لا إلى غير الوارث، فتعيّن انتقالها إلى الوارث. و تحمل الآية على الملك المستقرّ بعد الدّين و الوصيّة، جمعا بين الأدلّة. و هذا أقوى.

و تظهر الفائدة في النماء المتخلّل بين الوفاة و وفاء الدّين، فعلى مذهب المصنف يتبع العين في تعلّق الدّين به و تقديمه على حقّ الوارث، و على الثاني يكون للوارث مطلقا.

فعلى ما اخترناه يمنع الوارث من التصرّف في التركة- كمنع الراهن من التصرّف في ماله المرهون- إلى أن يوفي الدّين منها أو من غيرها، و هو مخيّر في جهات القضاء. و لو لم يستوعب التركة ففي منعه من التصرّف مطلقا، أو فيما قابل الدّين خاصّة، وجهان أجودهما الثاني، لكن يكون التصرّف مراعى بوفاء الباقي بالدّين، فلو قصر لتلف أو نقص لزم الوارث الإكمال. فإن تعذّر الاستيفاء منه ففي تسلّط المدين أو الحاكم على نقض تصرّفه اللازم في الزائد وجهان أجودهما ذلك»[[208]](#footnote-208)

شهید ره قولی که شیخ ره در خلاف بیان کرد را اختیار أکثر، می داند. و لکن أقوی به نظر خود ایشان این است که تمام ترکه متعلّقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می شود.

**شهید ثانی ره فرموده اند**؛ فائده این نزاع در نماء متخلّل ظاهر می شود و اگر میّت مثلاً 4 گاو داشته باشد، گوساله ای که از این گاوها متولد می شود تابع أصل است و دین به آن تعلّق می گیرد و لذا اگر دیون میّت بیش از این چهار گاو باشد، گوساله هایی که از این گاو ها متولد شده است نیز بابت أداء دین باید پرداخت شود. ولی طبق نظر شهید ثانی ره، چهار گاو متعلّقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می شود و لذا گوساله این گاو ها برای ورثه است هر چند دین میّت بیش از این چهار گاو باشد.

**جلسه 42 (24/09/98)**

# مسائل اباحه مکان مصلی

## مسأله 15

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 رضاء‌ 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

### بیان اختلاف کلمات 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 الميّت دين يحيط بها، فإنها بلا خلاف بيننا‌ لا يدخل في ملك الغرماء، و لا ملك الورثة، و الميّت فقد انقطع ملكه و زال فتبقى موقوفة على قضاء الدّين، فالشي‌ء الموصى به بعد موت الموصي و قبل قبول الموصى له، يبقى موقوفا على القبول، لا يدخل في ملك أحد مثل التركة سواء.[[209]](#footnote-209)

یعنی هیچ اختلافی نیست که ترکه در ملک ورثه و دیان داخل نمی شود بلکه موقوف بر أدای دین است و تا ورثه، دین را أداء نکنند متوقّف 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 الدین» است. و می فرمایند به نظر ما خلافی 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 أکثر قائل اند که این ده میلیون بر ملک میّت باقی می ماند ولی به نظر خود شهید ثانی، ده میلیون متعلّقاً لحق الدیان به ورثه منتقل می شود و علامه حلی ره در تذکره فرموده اند أشهر، قول به انتقال جمیع ترکه به ورثه است.

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 مهجوریّت ورثه در تصرف در ترکه است که ترکه حتّی 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 أکثر 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، متعلّقاً 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 أدای 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 الشرایع، شهید أول در حواشی بر کتاب الارث قواعد، شهید ثانی در مسالک، محقق سبزواری در کفایه) فرموده اند تصرف ورثه در ترکه در صورتی که موجب تضییع حق دیّان نشود، اشکالی ندارد. و ظاهر عبارت صاحب مناهل این است که جواز تصرف ورثه مورد اتّفاق 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 أکثر 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 دیّان 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 دیّان به آن تعلّق می گیرد.

**ثمره دوم راجع به اختلاف مذکور، این است که**: اگر قبل از أدای دین، یکی از وراث از دنیا برود، در صورتی که قائل شویم قبل از أدای دین (توسط خود ورثه یا شخص متبرّع و یا با ابراء دیّان)، 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 بعدیّت خارجیه است که تا دین میّت در خارج أداء نشود هیچ چیز به ورثه منتقل نمی شود و این مطلب مفاد برخی روایات نیز بود، لکن ظاهر این است که بعد از أدای دین، ترکه به همان ورثه ای منتقل می شود که در حین موت مورث، وجود داشته است و ظاهر أدله، 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 وراث، دیان دین میّت را ابراء کردند یا این که متبرّعی دین میّت را أداء کرد طبق نظر ما که بعدیّت رتبیه را قبول کردیم و بیان کردیم که به مقدار دین به ورثه منتقل نمی شود و بعدیت تزاحمیه 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 وراثی منتقل می شود که در زمان موت مورث وجود داشته اند؛ حال این انتقال ملکیّت 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 ملکیّت به سبب سابق و مقتضی سابق حاصل شده است و نتیجه ملکیّت 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 أولاد او وقف کند و نسل زید منقطع شود و یا باغی را وقف کند و باغ بودن حیثیّت 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، أداء نشود چیزی به ورثه منتقل نمی شود؛

**عمده نصوص، موثقه عباد بن صهیب بود؛**

«مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبَّادِ بْنِ صُهَيْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي رَجُلٍ فَرَّطَ فِي إِخْرَاجِ زَكَاتِهِ فِي حَيَاتِهِ فَلَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ حَسَبَ جَمِيعَ مَا كَانَ فَرَّطَ 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[[210]](#footnote-210)»

و در معتبره زراره چنین آمده است: «حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنِ ابْنِ رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع- عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ عَلَيْهِ دَيْناً وَ تَرَكَ عَبْداً لَهُ مَالٌ فِي التِّجَارَةِ وَ وَلَداً وَ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَالٌ وَ مَتَاعٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ اسْتَدَانَهُ الْعَبْدُ فِي حَيَاةِ سَيِّدِهِ فِي تِجَارَتِهِ وَ إِنَّ الْوَرَثَةَ وَ غُرَمَاءَ 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 يُضَمَّنُوا دَيْنَ الْغُرَمَاءِ جَمِيعاً فَيَكُونُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ لِلْوَرَثَةِ فَإِنْ أَبَوْا كَانَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ لِلْغُرَمَاءِ يُقَوَّمُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ ثُمَّ يُقْسَمُ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ بِالْحِصَصِ فَإِنْ عَجَزَ قِيمَةُ الْعَبْدِ وَ مَا فِي يَدِهِ عَنْ أَمْوَالِ الْغُرَمَاءِ رَجَعُوا عَلَى الْوَرَثَةِ فِيمَا بَقِيَ لَهُمْ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ تَرَكَ شَيْئاً قَالَ وَ إِنْ فَضَلَ مِنْ قِيمَةِ الْعَبْدِ وَ مَا كَانَ فِي يَدِهِ عَنْ دَيْنِ الْغُرَمَاءِ رُدَّ عَلَى الْوَرَثَةِ[[211]](#footnote-211)» یعنی ورثه تا دین میّت را پرداخت نکنند و یا دین میّت را ضامن نشوند، چیزی به ورثه منتقل نمی شود.

و در صحیحه 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 عَطِيَّةَ قَالَ: سُئِلَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ مُكَاتَبٍ مَاتَ وَ لَمْ يُؤَدِّ مُكَاتَبَتَهُ وَ تَرَكَ مَالًا وَ وَلَداً 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 الْمُكَاتَبَةِ وَ إِنْ كَانَ كَاتَبَهُ بَعْدُ 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 شَيْئاً فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَى ابْنِهِ»[[212]](#footnote-212)

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 میت تصرف می کردند و این که ابن ادریس می فرماید در عدم ملکیّت ورثه قبل از أدای 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 می شود؛ بلکه شهید ثانی ره این قول را قول أکثر دانست و علامه حلی ره فرمود قول أشهر این است که تمام ترکه متعلّقاً 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 میّت، 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 میّت 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 تعیّنی وجود ندارد که یک معنا را انتخاب کنیم و شاید معنای روایت «لیس للورثة شیء یتصرفون فیه کیف شاؤوا» 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 میّت، به این جهت است که ورثه را مالک ما عدای دین می دانند و خلاف مرتکز است که بگوییم اگر میّت، ده هزار تومان بدهکار باشد أموال میّت 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 الذي يقوى في نفسي، انه لا ينتقل بالموت، بل بانضمام القبول من الموصى له، لا بمجرد الموت، و الذي يدل على صحة ذلك، أنه لا خلاف بين أصحابنا انه إذا رد الموصى له الوصية بعد موت الموصى، فإن الشي‌ء الموصى به يعود إلى الورثة، و يقسم قسمة الميراث، للذكر مثل حظ الأنثيين، فلو انتقل الى ملك الموصى له بالموت، ما كان كذلك، بل كان يكون هبة منه، و صلة و عطيّة للورثة، فيكون ذكرهم و أنثاهم فيها سواء، و أيضا فإنه يبعد ان يدخل الشي‌ء في ملك مالك بغير قبوله و اختياره، لانه ليس في أصول مذهبنا ذلك، و لا لأصحابنا فتوى بذلك، و لا وردت به اخبار عن الأئمة الأطهار، و لا وضعه مصنف منهم في كتابه، و لا أودعه تصنيفه، و لا اجمعوا عليه، و الأصل ان لا ملك، فمن ادعى دخول الأشياء في الأملاك بغير رضا المالكين و لا قبولهم، فإنه يحتاج الى دليل قاهر. و الذي يمكن ان يقال على استدلال شيخنا أبي جعفر، و تفصيله «من انه ليس بملك للميّت و لا للورثة» فما بقي الا ان يكون داخلا في ملك الموصى له.

يقال ما تقول في التركة إذا كان على الميّت دين يحيط بها، فإنها بلا خلاف بيننا‌ لا يدخل في ملك الغرماء، و لا ملك الورثة، و الميّت فقد انقطع ملكه و زال فتبقى موقوفة على قضاء الدّين، فالشي‌ء الموصى به بعد موت الموصي و قبل قبول الموصى له، يبقى موقوفا على القبول، لا يدخل في ملك أحد مثل التركة سواء.[[213]](#footnote-213)»

البته عبارت در مورد دین محیط به تمام ترکه است. و این عبارت منشأ شده است که شیخ انصاری و علمای دیگر، استظهار کنند که در دین غیر مستوعب نیز مال به ورثه منتقل نمی شود زیرا در این عبارت تعبیر «موقوفة علی قضاء الدین» دارد یعنی بعد از قضای دین، مقداری از ترکه باقی می ماند و لذا حکم فرض دین غیر مستوعب را نیز از همین عبارت استفاده کرده اند. لکن انصاف این است که ممکن است این استظهار از کلام ابن ادریس صحیح نباشد و کلام ایشان ناظر به دین مستوعب باشد.

به هر حال سیره با توجه به ارتکاز، کاشف از این است که ترکه، ملک ورثه شده است و به این جهت، تصرف جایز است.

ابن ادریس نیز در دین مستوعب از این جهت که ظاهر «من بعد وصیة یوصی بها أو دین» بعدیت رتبیه است قبول دارد که چیزی به ورثه نمی رسد هر چند این مطلب را غیر اختلافی دانسته و به نظر ما «لاخلاف» ایشان صحیح نیست ولی به هر حال نظر خود ایشان در دین مستوعب، مشخص است.

روایت دوم که دلیل گرفته شد بر این که روایت عباد بن صهیب را توجیه کنیم صحیحه عبدالرحمن بن حجاج بود؛

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي نَصْرٍ بِإِسْنَادٍ لَهُ أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ يَمُوتُ وَ يَتْرُكُ عِيَالًا وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ أَ يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ مِنْ مَالِهِ قَالَ إِنِ اسْتَيْقَنَ أَنَّ الدَّيْنَ الَّذِي عَلَيْهِ يُحِيطُ بِجَمِيعِ الْمَالِ فَلَا يُنْفِقُ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ لَمْ يَسْتَيْقِنْ فَلْيُنْفِقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسَطِ الْمَالِ- حُمَيْدُ بْنُ زِيَادٍ عَنِ ابْنِ سَمَاعَةَ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ هَاشِمٍ وَ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع مِثْلَهُ إِلَّا أَنَّهُ قَالَ إِنْ كَانَ يُسْتَيْقَنُ أَنَّ الَّذِي تَرَكَ يُحِيطُ بِجَمِيعِ دَيْنِهِ فَلَا يُنْفَقُ عَلَيْهِمْ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ يُسْتَيْقَنُ فَلْيُنْفَقْ عَلَيْهِمْ مِنْ وَسَطِ الْمَالِ[[214]](#footnote-214)»

بیان کردیم این روایت قرینه می شود در جایی که شک داریم دین، مستوعب است، ترکه ولو به حکم ظاهری، برای وراث است و اگر بدانیم که دین، مستوعب نیست که حکم واقعی همین است که ما عدای دین، برای وراث است و به عنوان این که مال وراث است بر آن ها انفاق می شود نه این که از باب ضرورت انفاق شود یا از این باب که مال میّت است بر عیال او انفاق 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 مرجح روایت عبدالرحمن بن حجاج خواهد بود و ظاهر بعدیّت در آیه، بعدیّت رتبیه است و لذا ما عدای دین، به ورثه منتقل می شود و به مقدار دین به نحو کلی فی المعیّن در ملک میّت باقی می ماند و چون کلی فی المعین است در صورتی که میّت 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 متعهّد به أدای دین شوند و صاحب حدائق از شیخ طوسی ره در خلاف نقل کرده است و خود نیز پذیرفته است که اگر تعهّد یک جانبه از طرف ورثه وجود داشته باشد برای جواز تصرف در ترکه کفایت می کند هر چند دیّان قبول نکنند.

**جلسه 43 (25/09/98)**

***مسأله 15***

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 رضاء‌ 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

بحث راجع به دین مستوعب یا دین غیر مستوعب میّت 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 2 صفحه 844 فرموده است**: تا دین میّت أداء نشود ترکه بر ملک میّت باقی می ماند؛ لکن تصرف ورثه در ترکه، فی الجمله 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، بعدیّت رتبیه باشد و ظهوری در بعدیّت خارجیه ندارد؛ در جواب می گوییم اگر مجمل شود چون مخصص مجمل، متصل به عام (یعنی عمومات ارث) است موجب اجمال عام می شود.

این که شهید ثانی و علامه مالک شدن میّت را محال دانسته اند به این خاطر که معدوم است و معدوم مالک نمی شود و شیخ انصاری نیز این کلام بزرگان را نقل می کند، صحیح نیست؛ زیرا میّت نیز هویّتی دارد و حداقل در عرف متشرعه، میّت معدوم محض نیست؛ البته ملک جدید، عقلایی نیست مثل این که کسی بخواهد به میّت هبه کند (مگر این که سبب ملکیّت قبل از موت باشد مثل این که صیّاد، تور خود را به دریا انداخت و بعد از مردنش، ماهی در تور قرار گرفت، یا کسی او را به قتل رساند و میّت، مالک دیه شد) ولی بقای ملک سابق برای هویّت میّت مشکلی ندارد و در عرف عقلاء یا لاأقل در عرف مشترعه، هویت میت باقی است و در عرف متشرعه، عالم برزخ و «أحیاء عند ربهم یرزقون» ثابت است و میّت، معدوم محض نیست و لذا ثبوت ملکیّت که أمری اعتباری است برای میّت، 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 مورّث و دیّان داریم مثل این که وارث، نیکوکار و أهل خیر باشد؛ یعنی دین میّت را أداء می کند و به اندازه دین هم مال دارد، و علم داریم همان طور که میّت 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 می بینند که این وارث، بارّ است و دین آن ها محفوظ است راضی به تصرف اند؛ و اگر غیر بارّ باشد (مثل این که معسر باشد یا متعهّد به أداء نباشد) در دین غیر مستوعب در صورتی که مقداری از مال برای أدای دین باقی بماند، تصرف اشکالی ندارد؛ دلیل جواز تصرف، لاحرج و لاضرر و اجماع و سیره است؛ وقتی مورث متشرعه مثل علماء، فوت می کردند این طور نبود که در أموال میّت، تصرف نکنند.

## کلام شیخ انصاری

**در مقابل کلام محقق قمی، منسوب به علامه حلی و صریح شیخ انصاری در رسالة فی المواریث این است که**؛ ترکه مطلقاً یعنی حتی در دین مستوعب، به ورثه منتقل می شود؛ ولی تصرف بر ورثه جایز نیست به این خاطر که متعلّق 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، متعهّد به أدای دین شوند و بدانند که طلبکار ها به این تصرف راضی هستند، تصرف جایز است و اگر دین میّت 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 متعلّق حق دیّان است و لذا تصرف جایز نیست مگر به آن مقداری که از روایات استفاده می شود که یا أدای دین را ضامن شوند و دیان 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 أشهر دانست و نظر آقای سیستانی است، تصرف اشکالی نخواهد داشت و آقای سیستانی فرموده اند تصرف در خانه، هر چند تصرف در متعلّق حق دیان است ولی موجب تضییع حق دیان، 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**: بعدیّت در آیه، ظاهر در بعدیّت خارجیه است یا مجمل است و دلیلی بر انتقال مال به ورثه نداریم و استصحاب عدم ملکیّت جاری می شود و روایات نیز بعدیّت 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 بعدیّت رتبیه 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 ادّعا که میّت قطعاً بعد از موت راضی به تصرف ورثه است، می گوییم: أولاً رضایت میّت بعد از موت فایده ای ندارد و میّت بر مال خود، ولایتی ندارد و تنها انسان حی عاقل، بر مال خود ولایت دارد؛ لذا حتّی اگر ورثه، مورث را در خواب ببینند و رضایت او را کشف کنند فایده ای ندارد. ثانیاً رضایت میّت 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 خارجیه 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 أکبر 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.

**أما این که میرزای قمی فرمودند دیّان نیز راضی اند**؛ در اشکال به ایشان می گوییم که فرض شما بقای ترکه بر ملک میّت است و دیان مالک نیستند و تنها از میّت طلبکار است و این مال، ملک میّت است و رضایت طلبکار ها در تصرف در ملک میّت فایده ای ندارد چون ملک آن ها نیست تا قرار باشد آنها نسبت به تصرف در آن أموال راضی باشند و ملکیّت میّت تا زمانی که دین باقی است ادامه دارد.

**و تمسک به لاحرج 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 لبّی است**؛ لذا اگر ترکه، ملک میّت باشد باید در مقدار جواز تصرف، قدرمتیقّن أخذ شود و قدرمتیقّن آن تصرف متعارف در زمان متعارف است. و ما در دین مستوعب مثل مرحوم خویی، 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 بگوییم 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 أموال 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 أموال أحیاء تفاوتی ندارد و اذن را لازم می بینند؛ مثل این که میّتی وصیت کند که خانه ای که به مقدار ثلث أموالم 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 میّت، 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 میّت باقی می ماند لذا جز سیره و قدرمتیقّن از سیره راهی دیگر برای اثبات جواز تصرف نداریم. و در دین غیر مستوعب قائل شدیم که به نحو کلی فی المعیّن 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 زراره تعبیر «إلا أن یضمنوا 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 متعهّد به أدای دین شوند هر چند دیّان راضی نباشند، تصرف حتّی در دین مستوعب جایز خواهد بود.

عبارت شیخ ره چنین است:«ليس من شرط صحة الضمان رضاهما أيضا، و إن قيل: إن من شرطه رضا المضمون له كان أولى.

و قال الشافعي: المضمون عنه لا يعتبر رضاه، و المضمون 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.

دليلنا: ضمان علي عليه السلام و أبي قتادة، فإن النبي صلى اللّه عليه 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».[[215]](#footnote-215)

1-و روایتی که شیخ ره اشاره می کنند راجع به دین میّت 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 عَلِيٌّ ع- هُمَا عَلَيَّ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ أَنَا لَهُمَا ضَامِنٌ- فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص فَصَلَّى عَلَيْهِ- ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى عَلِيٍّ ع- فَقَالَ جَزَاكَ اللَّهُ عَنِ الْإِسْلَامِ خَيْراً- وَ فَكَّ رِهَانَكَ كَمَا فَكَكْتَ رِهَانَ أَخِيكَ.[[216]](#footnote-216) لذا مرحوم شیخ ره فرموده است رضای مضمون له که دائن است (نه رضای مضمون عنه که میّت است) معتبر نیست.

لکن این روایت سند ندارد؛ علاوه بر این که خلاف مرتکز است که به مجرد این که کسی بگوید «من ضامن دین میّت هستم» ذمه میّت 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 أهمیّت أدای 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 واقعة» و شاید طلبکار در آنجا حضور داشته و به ضمان حضرت علی علیه السلام راضی شده است، خلاف ظاهر است.

2-صحیحه معاویة 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 وَهْبٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّهُ ذُكِرَ لَنَا أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ مَاتَ وَ عَلَيْهِ دِينَارَانِ دَيْناً فَلَمْ يُصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ ص وَ قَالَ صَلُّوا عَلَى صَاحِبِكُمْ حَتَّى ضَمِنَهُمَا [عَنْهُ] بَعْضُ قَرَابَتِهِ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع ذَلِكَ الْحَقُّ ثُمَّ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص إِنَّمَا فَعَلَ ذَلِكَ لِيَتَّعِظُوا وَ لِيَرُدَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ لِئَلَّا يَسْتَخِفُّوا بِالدَّيْنِ وَ قَدْ مَاتَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ وَ مَاتَ الْحَسَنُ ع وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ وَ قُتِلَ الْحُسَيْنُ ع وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ.[[217]](#footnote-217) سند روایت صحیح است ولی دلیل نمی شود که به مجرد ضمان بعض نزدیکان میّت، ذمه میّت بریء شده است و در این روایت صحیحه تعبیر «فککت رهان أخیک» ندارد تا گفته شود ظهور در بریء شدن ذمه دارد؛ بلکه همین که شخصی متعهّد به أدای دین شد، باعث شد أهمیّت أدای دین به مردم تفهیم شود.

3-دلیل صاحب حدائق بر این که رضای مضمون له در ضمان معتبر نیست، و همین که ورثه یا غیر ورثه، ضامن دین میّت شوند، تصرف ورثه در ترکه جایز می شود، موثقه حسن بن جهم است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ لَهُ عَلَيَّ دَيْنٌ وَ خَلَّفَ وُلْداً رِجَالًا وَ نِسَاءً وَ صِبْيَاناً فَجَاءَ رَجُلٌ مِنْهُمْ فَقَالَ أَنْتَ فِي حِلٍّ مِمَّا لِأَبِي عَلَيْكَ مِنْ حِصَّتِي وَ أَنْتَ فِي حِلٍّ مِمَّا لِإِخْوَتِي وَ أَخَوَاتِي وَ أَنَا ضَامِنٌ لِرِضَاهُمْ عَنْكَ قَالَ تَكُونُ فِي سَعَةٍ مِنْ ذَلِكَ وَ حِلٍّ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يُعْطِهِمْ قَالَ كَانَ ذَلِكَ فِي عُنُقِهِ قُلْتُ فَإِنْ رَجَعَ الْوَرَثَةُ عَلَيَّ فَقَالُوا أَعْطِنَا حَقَّنَا فَقَالَ لَهُمْ ذَلِكَ فِي الْحُكْمِ الظَّاهِرِ فَأَمَّا بَيْنَكَ وَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَأَنْتَ مِنْهَا فِي حِلٍّ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ الَّذِي أَحَلَّ لَكَ يَضْمَنُ لَكَ عَنْهُمْ رِضَاهُمْ فَيَحْتَمِلُ الضَّامِنُ لَكَ قُلْتُ فَمَا تَقُولُ فِي الصَّبِيِّ لِأُمِّهِ أَنْ تُحَلِّلَ 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 مَالٌ قُلْتُ فَالْأَبُ يَجُوزُ تَحْلِيلُهُ عَلَى ابْنِهِ فَقَالَ لَهُ مَا كَانَ لَنَا مَعَ أَبِي الْحَسَنِ ع أَمْرٌ يَفْعَلُ فِي ذَلِكَ مَا شَاءَ قُلْتُ فَإِنَّ الرَّجُلَ ضَمِنَ لِي عَنْ ذَلِكَ الصَّبِيِّ وَ أَنَا مِنْ حِصَّتِهِ فِي حِلٍّ فَإِنْ مَاتَ الرَّجُلُ قَبْلَ أَنْ يَبْلُغَ الصَّبِيُّ فَلَا شَيْ‌ءَ عَلَيْهِ قَالَ الْأَمْرُ جَائِزٌ عَلَى مَا شَرَطَ لَكَ.[[218]](#footnote-218)

اگر میّت 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 شاهدی 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 متعهّد به أداء شود، ذمه مدیون، بریء می شود و ضمان شرعی، نقل ذمه کسی به ذمه دیگری است و ضمان عقلایی، تعهّد پرداخت دین است.

4-معتبره اسحاق بن عمار نیز روایت دومی است که این مطلب را اثبات می کند: عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَكُونُ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَحَضَرَهُ الْمَوْتُ فَيَقُولُ وَلِيُّهُ عَلَيَّ دَيْنُكَ قَالَ يُبْرِئُهُ ذَلِكَ وَ إِنْ لَمْ يُوفِهِ وَلِيُّهُ مِنْ بَعْدِهِ وَ قَالَ أَرْجُو أَنْ لَا يَأْثَمَ وَ إِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِي يَحْبِسُهُ.[[219]](#footnote-219) یعنی همین که ولی میّت می گوید دین تو بر عهده من، میّت 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؛**

صحیحه عبدالله بن سنان؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يَمُوتُ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ فَيَضْمَنُهُ ضَامِنٌ لِلْغُرَمَاءِ فَقَالَ إِذَا رَضِيَ بِهِ الْغُرَمَاءُ فَقَدْ بَرِئَتْ ذِمَّةُ الْمَيِّتِ.[[220]](#footnote-220) یعنی ذمّه میّت، زمانی بریء 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 بریء شدن ذمه بدهکار نمی شود.

**5-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 رِئَابٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع- عَنْ رَجُلٍ مَاتَ وَ تَرَكَ عَلَيْهِ دَيْناً وَ تَرَكَ عَبْداً لَهُ مَالٌ فِي التِّجَارَةِ وَ وَلَداً وَ فِي يَدِ الْعَبْدِ مَالٌ وَ مَتَاعٌ وَ عَلَيْهِ دَيْنٌ اسْتَدَانَهُ الْعَبْدُ فِي حَيَاةِ سَيِّدِهِ فِي تِجَارَتِهِ وَ إِنَّ الْوَرَثَةَ وَ غُرَمَاءَ 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 يُضَمَّنُوا[[221]](#footnote-221) دَيْنَ الْغُرَمَاءِ جَمِيعاً فَيَكُونُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ لِلْوَرَثَةِ فَإِنْ أَبَوْا كَانَ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ لِلْغُرَمَاءِ يُقَوَّمُ الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدِهِ مِنَ الْمَالِ ثُمَّ يُقْسَمُ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ بِالْحِصَصِ فَإِنْ عَجَزَ قِيمَةُ الْعَبْدِ وَ مَا فِي يَدِهِ عَنْ أَمْوَالِ الْغُرَمَاءِ رَجَعُوا عَلَى الْوَرَثَةِ فِيمَا بَقِيَ لَهُمْ إِنْ كَانَ الْمَيِّتُ تَرَكَ شَيْئاً قَالَ وَ إِنْ فَضَلَ مِنْ قِيمَةِ الْعَبْدِ وَ مَا كَانَ فِي يَدِهِ عَنْ دَيْنِ الْغُرَمَاءِ رُدَّ عَلَى الْوَرَثَةِ[[222]](#footnote-222)

در این روایت بیان می کند که اگر ورثه، دین میّت را ضامن شوند، ترکه برای ورثه می شود هر چند میّت بدهکار باشد.

انصاف این است که ارتکاز بودن این که ضمان ورثه بدون رضایت دیّان فایده ای ندارد، آن قدر قوی است که این صحیحه را تقیید می زند به این که «رضی الغرماء بذلک» و لذا این که مرحوم نائینی در تعلیقه عروه فرموده اند «لا يبعد جواز التصرّف حتّى في المستغرق أيضاً مع تعهّد الأداء لكن الأحوط أن يكون برضاء الديّان»[[223]](#footnote-223) به نظر ما أقوی این است که با رضایت دیان باشد.

**جلسه 44 (26/09/98)**

# مسأله 15

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 رضاء‌ 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 15 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 میّت نیز لازم می آید ولو میّت، بدهکار نباشد.

**انصافاً اشکال در این فرض، أشدّ است**؛ زیرا در دین غیر مستوعب بیان کردیم مقدار دین به نحو کلی فی المعیّن، در ملک میّت باقی است و مشهور -علی ما نسب إلیهم العلامة الحلی- قائل به انتقال ترکه به ورثه متعلّقاً لحق الدیان شدند و لذا علی القاعده تصرف ورثه مادامی که موجب تضییع حق دیان نباشد، خالی از اشکال است.

أما 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 أموال میّت 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 قیّم شرعی یتیم، در خانه میّت رفت و آمد می کنند و ناهار و شام در آن خانه صرف می کنند و در أموال 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 قیّم شرعی دارد و بدون اجازه از قیّم شرعی نمی توان در أموال صبی، تصرف کرد.

لذا هر مقدار که سیره متشرعه متدیّنین را احراز کنیم به نحوی که این سیره متصل به زمان معصومین باشد ملتزم می شویم و در هر جا شک کردیم، أصل بر عدم جواز تصرف است مگر این که ولی صغیر اجازه دهد و البته ولی صغیر باید مصلحت صغیر را در نظر بگیرد.

مرحوم خویی فرمودند تصرف بدون اذن ولی صغیر مطلقاً جایز نیست. لکن امام ره فرموده اند: «لا يبعد الجواز في التصرّفات اللازمة بحسب التعارف لتجهيز الميّت من الورثة، بل و غيرهم»[[224]](#footnote-224)؛ یعنی سیره‌ بر این بوده است که بدون استئذان از حاکم شرع اقدام به تصرفات لازمه ی متعارفه برای تجهیز میّت و این‌که میّت را از روی زمین بردارند، می‌کردند با این که ممکن بوده است میّت، وراث صغیر داشته باشد؛ أما این که بعد از دفن میّت، همسایه ها و أقوام میّت، یک هفته برای غذا خوردن به خانه میّت رفت و آمد کنند، جایز نیست.

**نکته ای راجع به تجهیز میّت از أصل مال**: البته راجع به روایت «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: أَوَّلُ شَيْ‌ءٍ يُبْدَأُ بِهِ مِنَ الْمَالِ الْكَفَنُ ثُمَّ الدَّيْنُ ثُمَّ الْوَصِيَّةُ ثُمَّ الْمِيرَاثُ»[[225]](#footnote-225) اختلاف است که آیا کفن که از أصل ترکه خارج می شود، خصوصیّت دارد؟ ما بعید نمی دانیم که خصوصیت نداشته باشد؛ لکن چون تجهیز میّت 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 أمثال آن به مراتب بیشتر از کفن است نیز از أصل مال خارج می شود. و البته در هزینه‌های کفن و قبر و امثال آن که از اصل مال خارج می شود، می‌بایست به حد‌اقل اکتفا کرد ولی این حداقل باید به اندازه مناسب شؤون میّت باشد و لذا نمی توان گفت که شخصی که أموال زیادی داشته است را در بیابان دفن کرد تا مجانی باشد.

این که بدون فاصله بعد از فوت میّت، از حاکم شرع استیذان کنند، سیره بر آن نبوده است ولی این گونه نیز نبوده است که أصلاً از ولی شرعی، استیذان نکنند و بالأخره طفل صغیر اگر قیّم دارد و جد دارد که ولی شرعی برای صغیر است و اگر پدر طفل، قیّم شرعی نصب کرده باشد آن قیّم همه کاره طفل خواهد بود و اگر قیّم 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 خانه نیز سیره بوده است و در خانه زندگی می کرده اند ولی این گونه نبوده است که تا آخر، برای طفل صغیر قیّم قرار ندهند. بله این سیره در مورد أفراد بی مبالات وجود دارد ولی این سیره ارزش ندارد و اتصالش به زمان معصوم ثابت نمی شود. لذا أولین فرصت میسور در استیذان از حاکم شرع را باید در نظر بگیرند.

## فرض شک در وجود سیره و تمسک به عمومات

و توجه شود که عمومات بیان می کند تصرف درمال غیر بدون اذن او، جایز نیست و این عموم منعقد شده است. ما در مواردی می گوییم 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 خارجیه 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 الترکه حینئذ إلا بإذن ولیه نعم لابأس بالتصرفات المتعارفة مقدمة لتجهیز المیّت بالحدود اللتی جرت علیها سیرة المتشرعه»، ایشان نیز از تصرفات متعارفه ای که مقدمه تجهیز میّت 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 میّت مثل جدّ میّت، حاضر باشد انصافاً سیره محرز نیست؛ بلکه بعید نیست سیره نباشد و بدون اذن جدّ پدری که ولیّ میّت و مأمور به تجهیز میّت است و ولی أطفال میّت است، تصرف جایز نیست.

انصافاً این مطلب که سیره بر تجهیز میّت 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 أئمه در همه شهر ها 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 میّت، ولی شرعی باشد مانند جدّ پدری یا قیّم منصوب از طرف پدر (مثل این که بگوید بعد از فوت من، مادر این طفل، قیّم او باشد) مجاز در تصرف است و عدم مفسده کافی است ولی حاکم شرع باید بر اساس مصلحت عمل کند و بدون مصحلت طفل نمی تواند تصرفی انجام دهد و فتوا نیز بر همین است ومقتضای قدرمتیقّن 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 میّتی ده مرغ تخم گذار داشته باشد و قیمت آن 500 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 میّت از 500 هزار تومان بیشتر شود زیرا وقتی مرغ ها به ورثه منتقل شد تخم مرغ ها برای ورثه می شود و مال میّت را باید در راه أدای دین او صرف کرد و این تخم مرغ ها مال میّت نیست؛ لکن بنا بر نظر ما که مقدار دین میّت را باقی بر ملک میّت دانستیم این ده مرغ بر ملک میّت باقی می ماند و در واقع این تخم مرغ ها در ملک میّت واقع می شود و لذا باید با آن ها دین میّت را أداء کنند.

و اگر دین میت تنها همین 500 هزار تومان باشد ده مرغ برای میّت خواهد بود و تخم مرغ ها برای دیّان نیست؛ زیرا تنها به اندازه 500 هزار تومان طلب داشتند که با همان مرغ ها، أداء می شود و میّت هم نیازی به تخم مرغ ندارد؛ لکن ما می گوییم ترکه میّت بیشتر شده است و تا مقدار دین میّت را در برنگیرد به ارث نمی رسد ولی اگر از دین میّت بیشتر شود، ترکه ما زاد بر دین میّت خواهد بود و به عنوان ترکه میّت به وراث می رسد.

لذا ثمره این شد که به نظر آقای سیستانی اگر دین میت بیشتر از قیمت ده مرغ باشد (قیمت ده مرغ 500 هزار تومان و دین میّت 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 میّت 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 بقیه‌ی دین دیّان از همین مرغ ها پرداخت می شود) در حالی که طبق نظر ما باید از این تخم مرغ ها آن قدر به دیّان بدهند تا بدهی میّت تمام شود و زمانی که بدهی تمام شد، بقیه تخم مرغ ها برای ورثه خواهد بود زیرا ترکه میّت روز به روز اضافه شده است.

و در مورد دیه مقتول، روایت بیان می کرد که از أموال میّت محسوب می شود و به حسب سهام ارث تقسیم می شود و دیه را به عنوان مال میّت، حساب کرده اند. و همین بیان در مورد أموالی که بعد از موت میّت، ملک میّت 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 میّت 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 حیازت نکرده اند تا ماهی به ملک آن ها دربیاید (و فرض هم این است که تور ماهی، عاریه است و برای خود میّت نیست که به ارث برسد تا کسی بگوید تور به ورثه می رسد و لذا حیازت ورثه صادق خواهد بود) بلکه ابتدا به ملک میّت در می آید و بعد به ورثه منتقل می شود.

**نکته ای در رابطه با پرداخت دیون میّت 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 أداء کند؛ یعنی دولت اسلامی باید بدهی افراد بدهکاری که ترکه آن ها وافی به أدای دینشان نیست را أداء کند. و روایات متعدّدی 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 أداء کنند البته به شرطی که دین او «من غیر سرف» باشد یعنی بدون اسراف و تبذیر بدهکار باشد. که می توانید به باب «یجب علی الامام أداء دین المیّت إن لم یکن له مال» مراجعه کنید و این هم یک راه برای پرداخت بدهی أموات است ولی به هر حال بر ورثه لازم نیست که بدهی میّت را از أموال خودشان، پرداخت کنند و لذا اگر تخم مرغ ها برای ورثه باشد و مرغ ها مکفی به دین میّت نباشد، لازم نیست آن ها را به عنوان دین میّت پرداخت کنند.

روایتی راجع به أدای دین میّت وجود دارد؛

عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَرْقِيِّ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَصْبَهَانِيِّ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الْمِنْقَرِيِّ عَنْ سُفْيَانَ بْنِ عُيَيْنَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع 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 دَيْناً أَوْ ضَيَاعاً فَعَلَيَّ وَ مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ فَالرَّجُلُ لَيْسَتْ لَهُ عَلَى نَفْسِهِ وِلَايَةٌ إِذَا لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ وَ لَيْسَ لَهُ عَلَى عِيَالِهِ أَمْرٌ وَ لَا نَهْيٌ إِذَا لَمْ يُجْرِ عَلَيْهِمُ النَّفَقَةَ وَ النَّبِيُّ وَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع وَ مَنْ بَعْدَهُمَا أَلْزَمَهُمْ هَذَا فَمِنْ هُنَاكَ صَارُوا أَوْلَى بِهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مَا كَانَ سَبَبُ إِسْلَامِ عَامَّةِ الْيَهُودِ إِلَّا مِنْ بَعْدِ هَذَا الْقَوْلِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ إِنَّهُمْ آمَنُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ عَلَى عِيَالاتِهِمْ.[[226]](#footnote-226)

در سند روایت «قاسم بن محمد اصبهانی کاسولا» وجود دارد که لیس بالمرضیّ. و مراد از «ضیاع» کودکانی است که خرج معاش را ندارند.

در روایت بیان می کند که اگر میّتی 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 أداء دین نیست ولی پیامبر أولی به مؤمنین من أنفسهم است و لذا او موظّف به أدای دین این شخص می شود و یهودی ها که همیشه منفعت طلب بوده اند وقتی شنیدند پیامبر، أموات مسلمین را تأمین اجتماعی کرد و بدهی آن ها را بیمه کرد، مسلمان شدند.

و در صحیحه حلبی چنین دارد؛ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مَنْ مَاتَ وَ تَرَكَ دَيْناً فَعَلَيْنَا دَيْنُهُ وَ إِلَيْنَا عِيَالُهُ وَ مَنْ مَاتَ وَ تَرَكَ مَالًا فَلِوَرَثَتِهِ وَ مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ مَوَالٍ فَمَالُهُ مِنَ الْأَنْفَالِ.[[227]](#footnote-227) 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 میّتی که توان پرداخت بدهی خود را ندارد، پرداخت کند؟ که این بحث، بحث مهمی است.

و در این رابطه در روایت صحیحه تعبیر به زکات دارد؛

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ 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 غُلِبَ فَلْيَسْتَدِنْ 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 يَقْضِهِ كَانَ عَلَيْهِ وِزْرُهُ، إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى يَقُولُ: إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَ الْمَساكِينِ [إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى] وَ الْغارِمِينَ فَهُوَ فَقِيرٌ مِسْكِينٌ مُغْرَمٌ[[228]](#footnote-228)

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.

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 لاوارث له است.

# مسأله 16

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

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 أول 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 بپرسید ظاهر کلام او این باشد که راضی نیست ولی می دانید که باطناً راضی است و قصد جدّی ندارد، همین مقدار در جواز تصرف کافی است و مرتکز عقلاء همین است و هم موثقه سماعه [رَوَى زُرْعَةُ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص‌ وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوهُ 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 بَلْدَةٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذِهِ الْبَلْدَةُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا وَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ فَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً‌[[229]](#footnote-229)] و زید شحّام [عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوهُ 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 يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ وَ لَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً.[[230]](#footnote-230)] همین مطلب را بیان می کند:

[عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوهُ 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 يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ وَ لَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً.[[231]](#footnote-231)]

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 تزاحم 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.

بحث در این است که همین رضایت کافی است یا این که مبرز لازم دارد؛ در توقیع شریف آمده است که «لایحل لأحد أن یتصرف 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 45 (30/09/98)**

# مسائل بحث اباحه مکان

# مسأله 16

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 مناشئ عقلائیه باشد و از خواب دیدن و مانند آن نباشد، قابل اعتماد است. و موثقه سماعه[[232]](#footnote-232) و صحیحه زید شحّام[[233]](#footnote-233) نیز، رضایت را بیان کرده است: «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه».

## دلیل بر لزوم اذن و عدم کفایت رضایت باطنی

لکن در مقابل، در توقیع شریف [وَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيِّ قَالَ: كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلَ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَئِنْ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ شَيْ‌ءٌ أَفْضَلُ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلِّهَا وَ أَرْغِمِ الشَّيْطَانَ أَنْفَهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَى نَاحِيَتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلَّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سُلِّمَ فَلَا خِيَارَ لِصَاحِبِهِ فِيهِ احْتَاجَ أَوْ لَمْ يَحْتَجْ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوِ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفَهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مَلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِّ نَبِيٍّ مُجَابٍ فَمَنْ ظَلَمَنَا كَانَ فِي جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ لَنَا وَ كَانَتْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَلا لَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الظّالِمِينَ- وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ عَنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي نَبَتَتْ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يُخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُقْطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَضِجُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ السِّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ هَلْ يَجُوزُ صَلَاتُهُ فَإِنَّ النَّاسَ قَدِ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قِبَلَكَ؟ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عَبَدَةِ الْأَصْنَامِ وَ النِّيرَانِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ النَّارُ وَ السِّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ مِنْ أَوْلَادِ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَ النِّيرَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَهُ عَنْهُ عَنْ أَمْرِ الضِّيَاعِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا؟ هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ أَدَاءِ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرْفِ مَا يَفْضُلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَاباً لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّباً إِلَيْكُمْ-؟ فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِغَيْرِ أَمْرِنَا- فَقَدِ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حُرِّمَ عَلَيْهِ مَنْ أَكَلَ مِنْ أَمْوَالِنَا شَيْئاً فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَاراً وَ سَيَصْلَى صعيرا [سَعِيراً وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَتِنَا ضَيْعَةً وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قَيِّمٍ يَقُومُ بِهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاجَهَا وَ مَئُونَتَهَا وَ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جعله [جَعَلَ الضيعة [لِلضَّيْعَةِ قَيِّماً عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الثِّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا يَمُرُّ بِهِ الْمَارُّ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَ يَأْكُلُ هَلْ يَحِلُّ لَهُ ذَلِكَ-؟ فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَ يَحْرُمُ عَلَيْهِ حَمْلُهُ‌[[234]](#footnote-234)] تعبیر «لایحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره 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 نفسه» وارد شده است مقتضای جمع عرفی بین دو خطاب (یعنی لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه - لایحل ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه) این است که اذن بما هو کاشف عن الرضا، در خطاب أخذ شده است و «لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه» 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 «لاصلاة الا بطهور» و در خطاب دیگر «لاصلاة إلا إلی 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 یتصرف فی مال غیره بدون اذنه» می بود، عرف آن را به مناسبت حکم و موضوع بر طریقیّت حمل می کند؛ توضیح این که برخی عناوین، ظاهر در طریقیت است، شبیه آیه ﴿...كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْر...﴾[[235]](#footnote-235)، که ظاهر عرفی آیه، این است که تبیّن بما هو طریق إلی واقع طلوع الفجر، در خطاب أخذ شده است و موضوع وجوب واقعی امساک، واقع طلوع فجر است و تبیّن، حتّی به عنوان جزء الموضوع خطاب نیست، بلکه طریق محض به موضوع وجوب واقعی امساک، یعنی طلوع فجر، است.

**ثالثاً:** اگر ظاهر «لایحل أن یتصرف فی مال غیره بدون اذنه»، موضوعیت اذن باشد و حمل بر طریقیّت 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[[236]](#footnote-236).

**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 حلیّت تصرف است و مقتضای دیگری عدم حلیّت 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 یتصرف 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 أول «اذا کان 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 درموثقه 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 خویی

1-راجع به مناقشه أول 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 هِشَامٍ الْمُؤَدِّبُ 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 مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي‏ جَوَابِ‏ مَسَائِلِي‏ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ ع أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَئِنْ كَانَ كَمَا يَقُولُونَ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيِ الشَّيْطَانِ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ أَفْضَلُ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلِّهَا وَ أَرْغِمْ أَنْفَ الشَّيْطَانِ‏[[237]](#footnote-237) وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَى نَاحِيَتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلَّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سُلِّمَ فَلَا خِيَارَ فِيهِ لِصَاحِبِهِ احْتَاجَ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ أَوْ لَمْ يَحْتَجْ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوِ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفَهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَقَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مَلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِ‏ نَبِيٍّ فَمَنْ ظَلَمَنَا كَانَ مِنْ جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ وَ كَانَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى‏ أَلا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ‏ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي تَنْبُتُ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يُخْتَنُ هَلْ يُخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُقْطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَضِجُّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ السِّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ هَلْ تَجُوزُ صَلَاتُهُ فَإِنَّ النَّاسَ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قِبَلَكَ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عَبَدَةِ الْأَصْنَامِ أَوْ عَبَدَةِ النِّيرَانِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ السِّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ مِنْ أَوْلَادِ عَبَدَةِ الْأَصْنَامِ وَ النِّيرَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الضِّيَاعِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ أَدَاءِ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرْفِ مَا يَفْضُلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَاباً لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّباً إِلَيْنَا[[238]](#footnote-238) فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ شَيْئاً مِنْ ذَلِكَ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَقَدِ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حُرِّمَ عَلَيْهِ وَ مَنْ أَكَلَ مِنْ أَمْوَالِنَا شَيْئاً فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَاراً وَ سَيَصْلَى سَعِيراً وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَتِنَا ضَيْعَةً وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قَيِّمٍ يَقُومُ بِهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاجَهَا وَ مَئُونَتَهَا وَ يَجْعَلُ مَا يَبْقَى مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جَعَلَهُ صَاحِبُ الضَّيْعَةِ قَيِّماً عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الثِّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا يَمُرُّ بِهَا الْمَارُّ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَ يَأْكُلُهُ هَلْ يَجُوزُ ذَلِكَ لَهُ فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَ يَحْرُمُ عَلَيْهِ حَمْلُه‏»[[239]](#footnote-239)

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 ثقه 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 أما در وثاقت محمد بن جعفر أسدی 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.

**2-أما این که مرحوم خویی فرمودند**: «ظاهر اذن این است که بما هو طریق إلی کشف الرضا و طیب 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 حتّی اگر ارتکاز عقلاء مجمل باشد و احتمال ارتکاز عقلاء بر این که اذن، طریق به طیب نفس است وجود داشته باشد دیگر شرطیّت 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 أما تعبیر مشهور «المأخوذ حیائاً 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 وگرنه 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.

**3-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 یتصرف 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 أصل عملی رجوع شود و همه جا أصل 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 احراز نخواهد شد.

لذا مهم اشکال دوم مرحوم خویی است و ما قبول می کنیم که اذن ولو به مناسبت ارتکاز عقلاء، انصراف به طریقیت برای کشف طیب نفس دارد.

**4-أما 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 مبرز 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**: بگوییم ظهور عرفی اذن در این است که بما هو طریق محض الی احراز الرضا اخذ شده است و لااقل مقتضای جمع عرفی با موثقه سماعه همین است؛ مثلاً در یک خطاب «من کان مریضا فعدة من ایام أخر» 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 التی لناحیتنا هل یجوز القیام بعمارتها و اداء الخراج منها و صرف ما یفضل من دخلها الی الناحیة؟ احتساباً للاجر و تقربا 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 «لایحل ان یتصرف فی مال احد الا باذنه فکیف بمالنا».

در این سؤال، طیب نفس مالک را مفروغ عنه گرفته است زیرا تعبیر به «احتسابا للاجر و تقربا 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 بلااشکال 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 «لاصلاة إلا بطهور» اثبات شرطیت طهارت می کند با خطاب «لاصلاة إلا الی القبله» که اثبات شرطیت قبله می کند، تنافی ندارد به این خاطر که اثبات شیء، نفی ماعدا نمی کند، در محل بحث نیز خطاب «لایحل 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. حتّی اگر این خطاب از أدله شرطیّت نباشد و جمله استثنائیه باشد باز به همین شکل است زیرا جمله استثنائیه ظهوری در بیان حکم مستثنی ندارد؛ مثلاً معنای جمله «لاآکل من الطعام الا ما کان مالحا» این است که «من هیچ غذایی نمی خورم مگر نمک داشته باشد، بی‌نمک 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 «لااطالع کتابا الا ما کان عربیا» 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 استثنائیه 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 «أمر» استفاده کرد و اذن را به کار نبردند و مراد از «أمر» 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 مؤیّد 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 أدای 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 «لاصلاة إلا بطهور» نفی شرطیت استقبال قبله نمی کند؛ أما عموماتی که مشتمل بر استثناء اند نسبت به عقد مستثنی، اطلاق و عمومشان منعقد می شود؛ مثلاً مولا به عبد خود می گوید: «لاتدخل علیّ‌ احدا الا من کان عالما» 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 علی احدا الا من کان عالما» و این شخص هم عالم است و نگفتی «الا من کان عالماً عادلا» تا این شخص را راه ندهم.

و أما عبارت «لاآکل من الطعام إلا ما کان مالحاً» لسان شرطیت دارد؛ یعنی شرط غذا خوردن را بیان می کند که بی نمک نباشد یا در عبارت «لااطالع الا ما کان عربیا» شرط کتاب مورد مطالعه خود را بیان می کند که به عربی نوشته شده باشد و در این جا قبول داریم که شرطیّت را بیان می کند و انحصار شرطیّت 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 بگوییم نمی شود به اطلاق عقد استثناء تمسک کرد؛مثلاً درمورد «لاتأکلوا اموالکم بالباطل الا ان تکون عن تجارة منکم» عقلاء به اطلاق «تجارة عن تراض» تمسک می کنند. و لذا در مورد «لایحل ما امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» ظاهرش این است که طیب نفس، مجوز أکل مال غیر است و نسبت به مستثنی اطلاق دارد.

**جلسه 46 (01/10/98)**

# مسأله 16

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

## دلیل بر لزوم اذن

بحث در این بود که در توقیع شریف[[240]](#footnote-240) فرمود «لایحل لأحد أن یتصرف فی مال غیره الا باذنه» و این بحث پیگری 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 5 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 أئمه هم گاهی بر فساق شیعه ترحّم 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 طریقیّت به کشف طیب نفس است.

### 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 «لایحل 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 «أمرنا» 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 «أمرنا» 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 «امرنی 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 أمر مالک انجام دادم.

و لذا تنها جوابی که از توقیع می دهیم همان جواب دومی است که آقای خوئی فرمودند که ظهور «لایحل ان یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه» بیش از این نیست که اذن «بما هو کاشف عن الرضا و طیب النفس الباطنی« اخذ شده است، و لو مناسبات حکم و موضوع و مرتکزات 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﴿یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلاَّ أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَ لاَ تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيماً﴾[[241]](#footnote-241) 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، امضا 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 زوجیّت 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 أدای مهر شود عرفی نیست و اطلاقات نیز شامل آن نمی شود زیرا بیان شد که مراد از «أوفوا بالعقود» مثلاً، «اوفوا بعقودکم» است.

### نظر آقای سیستانی

آقای سیستانی مانند مشهور فرموده اند صرف طیب نفس، عقد را از فضولی بودن خارج نمی کند؛ أما 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.

### نظرمرحوم خویی

مرحوم خویی فرموده اند: اگر ثمنی که برای خرید یخچال قرار داده می شود کلی فی الذمه باشد و مال متعلّق به زید به عنوان أدای بدهی پرداخت شود، اذن لازم نیست زیرا در أدای دین، شرط نیست که با مالی باشد که ملک خود شخص باشد یا مأذون از طرف مالک باشد بلکه باید با مال مغصوب نباشد و مباح باشد و بیش از این در أدای دین دلیل نداریم. أما 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 أداء 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 طریقیت به احراز طیب نفس حمل می کند. ولی در تصرف اعتباری مثل بیع مال غیر و أدای 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 تزاحم 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 این‌که 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؛

1-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 تزاحم اغراض راضی می شوید که واقعاً این شخص بیاید و وقتی می آید راضی هستید با این که دوست ندارید او را ببینید.

2-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 استکرهوا 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 غصبا

و تعبیر «المأخوذ حیائاً کالمأخوذ غصبا» 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 می‌گوید 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 أصلاً 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 حتّی 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 مکرَه 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 فرزندانش از زشتی زنا بر کنار بماند و أمثال این اغراض. و این رضایت در طول تهدید است وگرنه اگر قبل از طلاق، تهدید کنار رود، راضی به طلاق نخواهد بود. و اصلاً خلاف امتنان است که «رفع ما استکرهوا 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 استکرهوا 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 47 (02/10/98)

# مسأله 16

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

## 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 یتصرف فی مال غیره الا باذنه» 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 موضوعیّت 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 «لاتکرم الا العالم» و در جایی دیگر بگوید «لاتکرم 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 الصحیح- 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 «لاتکرم الا العالم» با «لاتکرم 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 تغیّر الماء تنجّس» فرموده اند که ظهور «تغیّر» در تغیّر فعلی است و شامل تغیّر تقدیری نمی شود. و تغیّر تقدیری یعنی اگر این میته در تابستان در آب می افتاد موجب تعفّن آب می شد ولی حال که زمستان است تعفّن 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 نیّت 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 نیّت قبل از غسل را فراموش می کند: آقایان گفته اند در این صورت اگر نیّت 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 نیّت تقدیریه کافی است بلکه نیّت ارتکازی همین الآن در ذهن این شخص وجود دارد. و در نیّت ارتکازی لازم نیست که حتماً تصرف تصور شود تا رضایت ارتکازی به آن تعلّق بگیرد و شبیه این که وقتی مهمان می آید بدون توجّه، چای را برای میهمان می بریم و توجّهی 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 ترحّم صورت می گیرد و راضی به تصرف او می شود که این مقدار رضایت کافی نیست؛ زیرا فعلاً حسّ ترحّم ندارد و این حسّ ترحّم بعد از التفات رخ می دهد و بعد از آن، راضی می شود و لکن حس ترحّم 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 «أخ» بر این شخص شود و این مقدار رضایت کافی است؛ لکن ما می گوییم 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 أمری تعلّق بگیرد و لذا باید تصرف مورد رضایت، تصور شود و رضایت تقدیری معنا ندارد؛ زیرا در جواب می گوییم تعلّق رضایت به أمر 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 تفصیلا 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 أمر تصدیقی است و باید تصور صورت بگیرد تا تصدیق حاصل شود زیرا در جواب می گوییم 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، أعم 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 تغیّر تقدیری قیاس کرد که بالفعل، تغیّری 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 مجوّز 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 نیّت أعمال است و رضایت تقدیری به تعبیر دیگران «رضایت معلّق بر التفات به این تصرف» است نه «رضای معلّق 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 تطیبق این عنوان ها خطاب می کند.

**مرحوم خویی دو مثال بیان می کنند؛**

**مثال أول:** 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 عدوّ 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 خویی 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 عدوّ مالک است و یا أجنبی است و مالک راضی به دخول أجنبی یا عدوّ نیست؛ مرحوم خویی 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 أول که مالک فکر می کند زید، دشمن او است به رضایت تقدیری تمسّک می کند. و در مثال دوم به این خاطر که علم به رضایت فعلی به خاطر تخیّل این که زید، پدر او است، دارد و لذا دخول، جایز است و موضوع جواز تصرف، رضایت تقدیری یا فعلی است وطبعاً موضوع عدم جواز تصرف جایی است که رضایت فعلی و رضایت تقدیری وجود نداشته باشد و در مثال أول 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 وهّابی 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 أهل نماز شب و غیره است ولی در واقع این طور نیست و اگر مردم این را می دانستند اجازه نمی دادند که طلبه غیر مقیّد به نماز شب و نماز أول وقت، وارد خانه آن ها شود.

**مرحوم داماد در مورد دو مثال مرحوم خویی فرموده اند**: در مثال أول چون بالأخره در واقع راضی به دخول أب می باشد و راضی به دخول عدوّ نیست و این شخص هم عدوّ نیست بلکه أب 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 48 (03/10/98)

# مسأله 16

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

## 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، عدوّ 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 تقدیریه 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 «أب» 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 أعم 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 عقلائیه 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، أوضح از سیره عقلائیه بر جواز تصرف در صورت أول است. و لذا در هر دو صورت، دخول در خانه مالک جایز می شود.

**مرحوم خویی دو دلیل بر نظر خود ارائه کردند**: 1-ظهور «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» در رضایت أعم از فعلی و تقدیری است. 2- سیره عقلائیه است که مردم با رضایت فعلی، تصرف را جایز می بینند وگرنه 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 أهل نماز شب و نماز أول 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 أهل دل و نورانی است وبا 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 موقعیّت 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 مدعوّ نیست رضایتی ندارد و کراهت دارد و این که به این شخص گفت بفرمایید به این جهت بود که فکر کرد این شخص مدعوّ 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 أول این بود که مالک فکر می کند، زید دشمن او است ولی در واقع، پدر مالک است.

**به نظر ما خود این صورت أول، 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 معیّنی 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 أول و این صورت این مثال را بیان می کنیم که فرق است بین این که دو نفر وجود دارد و قصد دارید به نفر أول 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 أول 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 تخلّف 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 تخلّف داعی صورت می گیرد؛ وگرنه اگر رضایت فعلی حاصل نشود و عرفاً رضایت مالک لبّاً مقیّد باشد، یعنی عرفاً آن وصف، حیثیّت تقییدیه باشد و حیثیّت 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، مقیّد به این است که این شخص، وهابی نباشد و سیره عقلائیه 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 لبّاً مقیّد به برادر مالک بودن و عدم کلاهبرداری است و قطعاً تصرف این شخص در أموال 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 أکل مال به باطل می داند.

خلاصه این که باید بررسی کنیم که آیا تخلّف داعی است یا تخلّف عنوان تقییدی است؛ اگر تخلّف 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 متوجّه می شود که هفته بعد مهمانی برقرار می شود، دیگر نمی تواند گوشت را پس بدهد و بیع محقق شده است و تنها تخلّف داعی صورت می گیرد. ولی اگر به نحو تقییدی باشد أصلاً 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 أوصاف 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 مقوّم 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 أصلاً زیارت عاشورا را قبول ندارد تظاهر به این امور می کند و مالک هم فکر می کند این شخص أهل زیارت عاشورا است و راضی به تصرف او می شود. در این صورت أهل 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 مقیّد 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 أکل مال به باطل می بیند و تصرف او را جایز نمی بینند. یعنی این رضایت فعلی مالک، عرفاً مقیّد 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 أهل نماز شب است و او را دعوت می کند و بعد می فهمد که أهل نماز شب نبوده است که در این صورت مالک دل چرکین می شود نه این که نسبت به تصرف او ناراضی شود.

# جلسه 49 (07/10/98)

# مسأله 16

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

## 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 متعلّق رضایت مالک است و مجوّز تصرف می شود و لذا ایشان دو صورت ذکر کردند و در هر دو صورت قائل به جواز تصرف شدند؛

**صورت أول 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 تعلّق 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 أعم 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 مجوّز 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 حیثیّت تعلیلیه در رتبه سابقه بر انقداح 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 وگرنه 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 خویی

**ما عرض کردیم که:** باید بین قید و داعی تفاوت گذاشته شود؛ تخلّف داعی مضرّ نیست مثل این که مالک فکر می کند زید أهل نماز شب است و لذا راضی به دخول زید به خانه اش می شود و اگر بفهمد زید أهل 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 تخلّف داعی خواهد بود که کشف نمی کند رضایت مالک معلّق بر وجود وصف است. ولی در مورد قید، ظاهر این است که أصلاً رضایت مالک مقیّد 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 دومیلیون 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 معلّق 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 أفحش 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 معلّق بر وجود قید باشد، به مرحوم خویی اشکال می شود که اباحه و رضایت فعلی وجود نخواهد داشت و اباحه فعلیه معلّق بر وجود عنوان است که موجود نیست و لذا ادّعای وجود سیره و ادّعای انطباق «طیبة نفسه» 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 أکل 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 أصل استصحاب عدم رضایت مالک به تصرف است؛ بلکه به نظر ما نیازی به استصحاب نیست و أصل عقلایی در أموال 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 أصل برائت از حرمت تصرف جاری کند و أصل 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 خویی 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 أصل عقلایی، حرمت تصرف است. و گاهی ظهور عرفی اطلاق کلام، مقتضی 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؛ أولاً 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 تخلّف 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 معلّق 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 خویی به خاطر سیره قائل به جواز آن شده اند و ما قبول نداریم و می گوییم حتّی 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 برادرم هر زمانی بخواهند وارد این منزل شوند اشکالی ندارد که ظاهرش این است که رضایت به عنوان واقعی پدر و برادر تعلّق 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 حتّی 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 دشمنت 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 نشناختم 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 آلان 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. بله 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 خویی 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 أهل زیارت عاشوراء نیست بالفعل راضی به دخول او به منزلش نیست هر چند اگر بفهمد اشتباه کرده است و زید أهل 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 بیاید 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 صغروی خواهد بود.

# جلسه 50 (08/10/98)

# مسأله 16

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

## 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.

## 1-اذن صریح

اذن صریح مثل این که مالک بگوید «اذنت لک بالصلاة فی داری» که اذن خاص است و گاهی اذن به صورت عام است «أذنت لک 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. علّت 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 أمور 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 أمثال 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، ظن 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 مشابه 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 کاشفیّت ظنیه از واقع دارد و این، منشأ شده است که عقلاء، ظهور را حجّت بدانند و لذا حجیّت 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 حجیّت 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 حجّت است؛ أما اگر از سند یک خبر نه از دلالت آن، اعراض کنند (مثل این که مشهور از برخی أخبار 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 حجیّت آن خواهد بود زیرا ظنّ نوعی به خطای راوی پیدا می شود ولی در ظهور این مطلب را قبول نداشته و ظهور را حجّت می دانند ولو أماره 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 ظن 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 أمارات 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 پزشک 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 بپرسد 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 حجّت 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، کاشفیّت دارد و با این که مفاد کلام خود مالک این باشد که هر تصرفی می توانی انجام دهی، تفاوت دارد؛ مفاد کلام خود مالک موضوعیّت دارد و «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة 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 حجّت است و ظن شخصی به مخالفت ظاهر با واقع اگر به اختلال در ظهور برنگردد مانع از حجّیت 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» أصلاً 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 سیستانی خبر ثقه در موضوعات حجت نیست – موجب تخصیص اطلاق کلام مالک می‌شود، ولی قرائن غیر معتبره منفصله مثل شهادت شخص مجهول الحال یا غیر ثقه، تنها موجب ظن به خلاف اطلاق کلام مالک می شود.

## 2-اذن فحوی

**صاحب عروه فرموده است**: اذن فحوی این است که مالک اذن به دخول به خانه و أکل و نوم و شرب می دهد که به أولویت 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 اف» خواهد بود و مدلول التزامی است.

**مرحوم خویی 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 «لاتقل لهما افّ» 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 «لاتعنهم 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 عادیه وجود دارد و مواردی که مرحوم خویی مثال می زنند خلاف ظاهر است. خود مرحوم خویی نیز ملازمه عادیه را بیان کرده اند و این گونه مثال می زنند 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 عادیه ندارد؛ لکن به نظر ما در عرف ما، ماندن در یک مکان ملازمه عادیه 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 51 (09/10/98)

# مسأله 16

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

## 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.

## 1-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 أسدی فرمود: «لایحل أن یتصرف فی مال غیره بغیر اذنه» و در موثقه سماعه فرمود: «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» و عرف بین این دو روایت جمع کرد و اذن را بر طریقیّت حمل کرد؛ لکن می گوییم لزومی ندارد که طریقیّت را به معنای طریقیّت عقلائیه قرار دهیم بلکه می توان به معنای طریقیّت تعبّدیه 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 وثوق نباشد در حجّیت آن شبهه کنند و در اذنی که طریقیّت دارد ظن 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 عقلائی باشد بلکه شارع آن را طریق قرار داده است.

لذا اگر در حجّیت ظهوری که مفید وثوق نفس نیست اشکال شود –کما این که برخی اشکال می کنند- در این بحث می توان به معتبره أسدی استدلال کنیم و بگوییم 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 اسدی، اذن با وجود ظن به عدم وجود طیب نفس را معتبر بدانیم.

**تذکّر:** 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 اذنش داریم.

و نیز در قرآن اذن را بیان کرده است: ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَداً فَلاَ تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُم﴾[[242]](#footnote-242) 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، أقوام زنش را دعوت کرده است که هر چند أقوام 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 أسدی 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؛ أما 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 أما 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 لاأقل 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 أسدی 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 حجّت می دانند و أصل 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 أول از طیب نفس، اذن صریح بود.

## 2-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 أما فحوایی که صاحب عروه فرموده است یا باید ناشی از این باشد که مفاد خطاب أدنی 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 افّ 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 گذاشته‌اند دیگر نمی‌توان وارد حیاط خانه شده و ظرف آب را برداشت- که چنین ملازمه‌ای 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 شؤون سکونت در منزل است نه این که در اینجا باش ولی برای خواب به جای دیگری برو. ولی نماز خواندن از شؤون 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 حجّت 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 گوییم 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 حجّت 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.

**تذکّر:** در جلسه قبل عرض کردیم که حتّی 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.

## 3-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 مهمانسرایی 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 عادیه 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 حجّت 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 لایغنی من الحق شیئا» 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 أثر مترتّب است و به آن زکات داد؟!

اشکال در حجّیت ظاهر حال، اشکالی قوی است؛ لکن به نظر ما گاهی افعال جنبه حکائیّت 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 52 (10/10/98)

# مسأله 16

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

## 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 ظن 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 خَمْساً لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ‌ الْأَرْضُ مَسْجِداً وَ طَهُوراً وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ[[243]](#footnote-243)‌] «جعل لی الأرض مسجداً و طهورا»: 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 ظن به رضایت مالک به مقتضای أصل برائت از حرمت تصرف، کافی است؛ زیرا اجماع بر حرمت در جایی است که شک متساوی الطرفین در رضایت مالک داریم و جایی که ظن به رضایت مالک وجود دارد از معقد اجماع خارج است و لذا به أصل 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 می گوییم**: أولاً: 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 مالیّت 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 استیفای منفعت، اتلاف صورت می گیرد «اتلاف مال غیر بدون اذن او» صدق می کند و لذا استیفای 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 این‌که 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 أتقیاء و خواص و عوام بلکه أئمه و أصحاب أئمه است که در حمام ها، کاروانسراها، باغ ها و زمین های کشاورزی نماز می خواندند با این که علم به رضایت مالک پیدا نمی شده است و اگر اجماع نمی بود در شک متساوی الطرفین نیز قائل به جواز تصرف و نماز خواندن در ملک غیر می شدیم.[[244]](#footnote-244)

#### مناقشه

به نظر ما أصل أولی، حرمت تصرف در ملک غیر بدون طیب نفس است و نیاز نیست «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة 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[[245]](#footnote-245) و آیات شریفه بیان می کند:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتاً غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَ تُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ[[246]](#footnote-246)﴾،﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلاَّ أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ غَيْرَ نَاظِرِينَ إِنَاهُ ...[[247]](#footnote-247)﴾ 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 متعلّق 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 وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ[[248]](#footnote-248)﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَ لاَ تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لاَ يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ[[249]](#footnote-249)﴾.

**بلکه به نظر ما موثقه سماعه نیز دلالت بر حرمت تصرف در فرض ظن به طیب نفس مالک می کند زیرا؛**

**أولاً:** «لایحل» در مقام استعمال نیاز به متعلّق ندارد تا گفته شود حذف متعلّق مفید عموم نیست و احتمال داده شود که متعلّق آن اتلاف باشد؛ بلکه در موثقه عرفاً خود مال متعلّق «لایحل» است، کما این که در موارد دیگر نیز به همین شکل است مثلاً در روایت مسعدة بن صدقه برای شیء که حکم به حلیّت 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 بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ مِنْ قِبَلِ نَفْسِكَ وَ ذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدِ اشْتَرَيْتَهُ وَ هُوَ سَرِقَةٌ أَوِ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ وَ لَعَلَّهُ‌ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ أَوْ خُدِعَ فَبِيعَ أَوْ قُهِرَ أَوِ امْرَأَةٍ تَحْتَكَ وَ هِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ وَ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ.[[250]](#footnote-250) یا در صحیحه عبدالله بن سنان[[251]](#footnote-251) 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 حلیّت 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 لبّاً مصحح «خرم 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 أی 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 متعلّق 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 متعلّق 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 متعلّق ندارد هر چند در مقام ثبوت، علم بدون معلوم ممکن نیست. پس در مواردی که متعلّق استعمالی محذوف و در تقدیر نیست اجمال ایجاد نمی شود مانند «الخمر حرام»، «ان أموالکم و دمائکم علیکم حرام».

**ثانیاً:** بر فرض متعلّق در مقام مراد استعمالی محذوف باشد هر چند مثل مرحوم خویی حذف متعلّق را مفید عموم نمی دانیم بلکه مثل محقق نراقی، حذف متعلّق را موجب اجمال می دانیم؛ لکن در جایی که أثر ظاهر عرفی وجود داشته باشد از اجمال خارج می شود؛ و در مورد «لایحل مال امرئ مسلم إلا بطیبة نفسه» متعلّق محذوف است و معلوم نیست مطلق انتفاع مال حرام است یا خصوص تصرف حرام است که در صورت اجمال باید قدرمتیقّن 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 أثر ظاهر وجود دارد و أثر ظاهر مال، تصرف در مال است همان طور که أثر ظاهر حرمت أمّهات، نکاح است و أثر 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 أثر ظاهر را می فهمد که «تصرف در مال دیگران حرام است» و این مطلب موافق با ارتکاز عقلاء نیز می باشد.

**تذکّر:** أثر ظاهر مال دیگران خصوص أکل 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 مالیّت 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 أول 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 وفاقاً للسید الخوئی قائل شدیم که ظاهر حال بما هو 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 أثر، مترتّب 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 حجّت است و مانند ظهور قول حکائی است. و گاهی ظهور محض است مثل مثالی که بیان کردیم که حجّت نیست و احراز طیب نفس لازم است.

# جلسه 53 (15/10/98)

# مسأله 17 (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعا عظيما‌ 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 قطعیه متشرعه بر این تصرفات یسیره بوده است و کسی استنکار نکرده است و حتّی متدیّنین 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

## 1-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 قدرمتیقّن آن أخذ شود و قدرمتیقّن آن فرض عدم علم به کراهت مالک است یا برخی مثل صاحب عروه قدر متیقّن را فرض «تعذّر و تعسّر 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 «لایبعد 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.

**تذکّر:**صاحب عروه در برخی موارد تعبیر «الاقوی کذا .. و ان کان لایبعد 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 «لایبعد» 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 (لایبعد ذلک... و ان کان الاحوط التجنب حینئذ مع الامکان) فتوا به جواز را فهمیده‌اند.

امام قدس سره دلیل بر جواز تصرف را سیره متشرعه می دانند و در این بحث بین اراضی قریب به شهر و اراضی بعید از شهر، تفصیل داده اند و فرموده اند 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؛ «كالصحاري البعيدة عن القرى ممّا هي من توابعها و مراتعها و مرافقها فإنّه يجوز التصرّف فيها بمثل الجلوس و المشي و الصلاة و أمثالها حتى مع النهي على الأقوى، و أمّا الأراضي القريبة المعدّة للزرع و غيره فيجوز مع عدم ظهور الكراهة و المنع و لو مع احتمالهما و إن كان في الملّاك الصغار و المجانين، و أمّا مع المنع و ظهور الكراهة فيشكل جوازه، فالأحوط الاجتناب، بل لا يخلو‌ وجوبه من قوّة»[[252]](#footnote-252)

لکن به نظر ما اگر دلیل سیره باشد انصافاً اثبات سیره در فرض علم به کراهت مالکین، مشکل است.  
**آقای سیستانی فرموده اند**: بر تصرف در اراضی متسعه سیره عقلائیه 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 می شود و هر چند نکته سیره متشرعیه، متشرع بودن این ها نیست بلکه بما هم عقلاء است ولی به هر حال اگر شارع ردع می کرد سیره متشرعه بر این مطلب مستمر نمی شد.

## 2-اذن امام در تصرف در انفال

**آقای سیستانی فرموده اند**: لکن دلیل أصلی، سیره نیست بلکه دلیل بر جواز تصرف این است که مالک زمین، امام است و کسی که زمین را احیاء می کند یا از دیگری که زمین را احیاء کرده است خریداری می کند، اولویت تصرف پیدا می کند؛ یعنی انفال و اراضی موات ملک امام است و اراضی محیاة نیز بر ملک امام باقی است و لکن افرادی که آن را احیاء می کنند، أولی به تصرف اند (و نیز می توانند 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؛ أما این که این زمین ملک امام است و اذن امام لازم است مشکلی ندارد زیرا امام اذن کلی به تصرف مؤمنین در انفال داده اند.

خلاصه این که امام اذن به تصرف در انفال داده اند 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 اگر زمینی متعلّق حق دیگران باشد تصرف در آن زمین در صورتی که مزاحم حق آنان نباشد جایز است مثل ترکه میّت که به نظر مشهور متعلّق 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 سنگ‌چینی 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 اولویّتی نسبت به زمین پیدا نخواهد شد؛ و اما در صورت اخذ مجوز از ادارات مربوطه نیز آنچه حاصل می‌شود حق اولویت است ونه ملکیت. کما این‌که 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 می شود 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 نهاوند 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 می کنند.

خلاصه این که زمین ملک هیچ کس نمی شود فقط اولویت تصرف می آورد و مزاحمت دیگران با صاحب حق جایز نیست و هر تصرفی که عرفا 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 می کنیم؛**

در رابطه با اراضی غیر متسعه (باغ های کوچکی است که دیوار و فنس ندارد: البساطین التی 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 می آورد.

### مناقشه در دلیل دوم

**در اینجا چند اشکال را بیان می کنیم؛**

### مناقشه اول

**اشکال أول 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 سیستانی مالکیّت 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 مثلا 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 المالک لتلک الاراضی او المتولی للاراضی المفتوحة عنوة فقد حل للشیعة التصرف فیها بمقتضی ادلة التحلیل) در حالی که دلیل و روایتی بر اذن امام به تصرف در مورد انفال و منها اراضی موات یا اراضی عامره بالاصالة نداریم.

**شاید منشأ شبهه اذن امام علیه السلام این روایت صاحب وسائل باشد؛**

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو الْخَثْعَمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع فَجَلَسْتُ عِنْدَهُ- فَإِذَا نَجِيَّةُ قَدِ اسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ فَأَذِنَ لَهُ- فَدَخَلَ فَجَثَا عَلَى رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ- إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ- وَ اللَّهِ مَا أُرِيدُ بِهَا إِلَّا فَكَاكَ رَقَبَتِي مِنَ النَّارِ- فَكَأَنَّهُ رَقَّ لَهُ فَاسْتَوَى جَالِساً- فَقَالَ يَا نَجِيَّةُ سَلْنِي فَلَا تَسْأَلُنِي عَنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكَ بِهِ- قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي فُلَانٍ وَ فُلَانٍ- قَالَ يَا نَجِيَّةُ إِنَّ لَنَا الْخُمُسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ- وَ لَنَا الْأَنْفَالَ وَ لَنَا صَفْوَ الْمَالِ- وَ هُمَا وَ اللَّهِ أَوَّلُ مَنْ ظَلَمَنَا 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.[[253]](#footnote-253)

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.

نجیه 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 «إلی أن قال اللهم انا قد احللنا ذلک لشیعتنا» 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 توهّم تحلیل انفال شده است و أصل روایت در تهذیب به این شکل است؛

عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ حَكِيمٍ عَنْ عَبْدِ الْكَرِيمِ بْنِ عَمْرٍو الْخَثْعَمِيِّ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ الْمُغِيرَةِ النَّصْرِيِّ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ ع فَجَلَسْتُ عِنْدَهُ فَإِذَا نَجِيَّةُ قَدِ اسْتَأْذَنَ عَلَيْهِ فَأَذِنَ لَهُ فَدَخَلَ فَجَثَا عَلَى رُكْبَتَيْهِ ثُمَّ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أَسْأَلَكَ عَنْ مَسْأَلَةٍ وَ اللَّهِ مَا أُرِيدُ بِهَا إِلَّا فَكَاكَ رَقَبَتِي مِنَ النَّارِ فَكَأَنَّهُ رَقَّ لَهُ فَاسْتَوَى جَالِساً فَقَالَ لَهُ يَا نَجِيَّةُ سَلْنِي فَلَا تَسْأَلُنِي الْيَوْمَ عَنْ شَيْ‌ءٍ إِلَّا أَخْبَرْتُكَ بِهِ قَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا تَقُولُ فِي فُلَانٍ وَ فُلَانٍ قَالَ يَا نَجِيَّةُ إِنَّ لَنَا الْخُمُسَ فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ لَنَا الْأَنْفَالَ وَ لَنَا صَفْوَ الْأَمْوَالِ وَ هُمَا وَ اللَّهِ أَوَّلُ مَنْ ظَلَمَنَا حَقَّنَا فِي كِتَابِ اللَّهِ وَ أَوَّلُ مَنْ حَمَلَ النَّاسَ عَلَى رِقَابِنَا وَ دِمَاؤُنَا فِي أَعْنَاقِهِمَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِظُلْمِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ إِنَّ النَّاسَ لَيَتَقَلَّبُونَ فِي حَرَامٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ بِظُلْمِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ فَقَالَ نَجِيَّةُ إِنّا لِلّهِ وَ إِنّا إِلَيْهِ راجِعُونَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ هَلَكْنَا وَ رَبِّ الْكَعْبَةِ قَالَ فَرَفَعَ فَخِذَهُ عَنِ الْوِسَادَةِ فَاسْتَقْبَلَ الْقِبْلَةَ فَدَعَا بِدُعَاءٍ لَمْ أَفْهَمْ مِنْهُ شَيْئاً إِلَّا أَنَّا سَمِعْنَاهُ فِي آخِرِ دُعَائِهِ وَ هُوَ يَقُولُ- اللَّهُمَّ إِنَّا قَدْ أَحْلَلْنَا ذَلِكَ لِشِيعَتِنَا- قَالَ ثُمَّ أَقْبَلَ إِلَيْنَا بِوَجْهِهِ وَ قَالَ يَا نَجِيَّةُ- مَا عَلَى فِطْرَةِ إِبْرَاهِيمَ ع غَيْرُنَا وَ غَيْرُ شِيعَتِنَا.[[254]](#footnote-254)

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 ذلک لشیعتنا» و 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 حتّی 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 متعلّقاً 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 مِسْمَعَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ بِالْمَدِينَةِ وَ قَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَالًا فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وُلِّيتُ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَ قَدْ جِئْتُ بِخُمُسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ كَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ أَوْ أَعْرِضَ لَهَا وَ هِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ وَ مَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمُسُ 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 طَيَّبْنَاهُ لَكَ وَ حَلَّلْنَاكَ مِنْهُ فَضُمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَ كُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ مُحَلَّلُونَ وَ يَحِلُّ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا- فَيَجْبِيَهُمْ طَسْقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِي سِوَاهُمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يُخْرِجَهُمْ عَنْهَا صَغَرَةً.[[255]](#footnote-255)

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 کلها لنا فما اخرج الله منها من شیء فهو لنا قلت له ان احمل الیک المال کله، فقال لی یا اباسیار قد طیبناه لک و حللناک منه فضم الیک مالک و کل ما کان فی ایدی شیعتنا من الارض فهم فیه محللون» آن زمین هایی که در ید شیعه 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 شیعه یعنی حتی شخصی که انفال در دستان وی نیست، حلال شده است؟ حال آن که روایت تنها دلالت بر آن دارد که زمین‌ها بر شیعیانی حلال است که نسبت به اراضی مذکور ید داشته باشند لکن دلالتی بر حلیت بر مطلق شیعیان حتی کسانی که قصد عبور از این اراضی را دارند، ندارد.

**روایت دیگر در رابطه با تحلیل انفال روایت أبی خدیجه است:**

عَنْهُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عَائِذٍ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ سَالِمِ بْنِ مُكْرَمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ لَهُ رَجُلٌ وَ أَنَا حَاضِرٌ حَلِّلْ لِيَ الْفُرُوجَ فَفَزِعَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ لَيْسَ يَسْأَلُكَ أَنْ يَعْتَرِضَ الطَّرِيقَ إِنَّمَا يَسْأَلُكَ خَادِماً يَشْتَرِيهَا أَوِ امْرَأَةً يَتَزَوَّجُهَا أَوْ مِيرَاثاً يُصِيبُهُ أَوْ تِجَارَةً أَوْ شَيْئاً أَعْطَاهُ قَالَ هَذَا لِشِيعَتِنَا حَلَالٌ الشَّاهِدِ مِنْهُمْ وَ الْغَائِبِ وَ الْمَيِّتِ مِنْهُمْ وَ الْحَيِّ مَنْ تَوَلَّدَ مِنْهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ فَهُوَ لَهُمْ حَلَالٌ أَمَا وَ اللَّهِ لَا يَحِلُّ إِلَّا لِمَنْ أَحْلَلْنَا لَهُ وَ لَا وَ اللَّهِ مَا أَعْطَيْنَا أَحَداً ذِمَّةً وَ مَا بَيْنَنَا لِأَحَدٍ هَوَادَةٌ وَ لَا لِأَحَدٍ عِنْدَنَا مِيثَاقٌ.[[256]](#footnote-256)

مشارالیه «هذا» در عبارت «هذا لشیعتنا حلال» همان «خادما یشتریها امرأة یتزوجها میراثا یصیبه تجارة او شیئا اعطیه» می باشد و شامل تصرف در اراضی که دیگران اولویت تصرف دارند نمی شود.

و لذا هیچ دلیل مطلقی 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 شیعه 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 عملا با این شخص معامله مالک می شود. این متفاهم عرفی است انشاءالله جلسه بعد این مطلب را بررسی می کنیم.

# جلسه 54 (16/10/98)

**مسأله 17 (اراضی متسعه)**

يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعا عظيما‌ 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 در رابطه با تصرف در اراضی واسعه قرار گرفت؛ ادّعا شده بود که سیره بر تصرفات یسیره 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 خویی فرمودند**: احراز سیره در فرض علم به کراهت مشکل است و قدرمتیقّن از سیره جایی است که علم به کراهت موجود نباشد. و به نظر ما این اشکال مرحوم خویی وارد است.

## دلیل دوم بر جواز تصرفات یسیره در اراضی متسعه

**آقای سیستانی فرمودند**: دلیل جواز تصرف را أمری غیر از سیره می دانیم هر چند سیره نیز وجود دارد؛ به نظر ما احیاء سبب مالکیت زمین نمی شود و صرفا 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 الرهانه شخص مرتهن نباشد دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد.

### مناقشات

**ما راجع به کلام ایشان اشکالاتی مطرح کردیم؛**

### مناقشه أول (لازم آمدن جواز تصرف در خانه های مردم)

**اشکال أول 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 أخبار 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 حتّی 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 أَبَانِ بْنِ مُصْعَبٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ ظَبْيَانَ أَوِ الْمُعَلَّى بْنِ خُنَيْسٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَا لَكُمْ مِنْ هَذِهِ الْأَرْضِ فَتَبَسَّمَ ثُمَّ قَالَ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بَعَثَ جَبْرَئِيلَ ع وَ أَمَرَهُ أَنْ يَخْرِقَ بِإِبْهَامِهِ ثَمَانِيَةَ أَنْهَارٍ فِي الْأَرْضِ مِنْهَا سَيْحَانُ وَ جَيْحَانُ وَ هُوَ نَهَرُ بَلْخٍ وَ الْخشوع وَ هُوَ نَهَرُ الشَّاشِ وَ مِهْرَانُ وَ هُوَ نَهَرُ الْهِنْدِ وَ نِيلُ مِصْرَ وَ دِجْلَةُ وَ الْفُرَاتُ فَمَا سَقَتْ أَوِ اسْتَقَتْ فَهُوَ لَنَا وَ مَا كَانَ لَنَا فَهُوَ لِشِيعَتِنَا وَ لَيْسَ لِعَدُوِّنَا مِنْهُ شَيْ‌ءٌ إِلَّا مَا غَصَبَ عَلَيْهِ وَ إِنَّ وَلِيَّنَا لَفِي أَوْسَعَ فِيمَا بَيْنَ ذِهْ إِلَى ذِهْ يَعْنِي بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ- قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَياةِ الدُّنْيا الْمَغْصُوبِينَ عَلَيْهَا خالِصَةً لَهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ بِلَا غَصْبٍ.[[257]](#footnote-257)

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 هرچه 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 شهرآشوب اعتباری ندارد.

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 مالکیّت 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 مالکیّت 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 إلی 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 أرض 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 مالکیّت می شود یا سبب أولویت تصرف می شود از زمان شیخ طوسی مطرح بوده است و شیخ طوسی در تهذیب، استبصار، نهایه و مبسوط به صورت صریح فرموده اند که ملکیّت برای محیی حاصل نمی شود؛

1-شیخ طوسی در تهذیب می فرماید: «فَأَمَّا الْأَرَضُونَ فَكُلُّ أَرْضٍ تَعَيَّنَ لَنَا أَنَّهَا مِمَّا قَدْ أَسْلَمَ أَهْلُهَا عَلَيْهَا فَإِنَّهُ يَصِحُّ لَنَا التَّصَرُّفُ فِيهَا بِالشِّرَاءِ مِنْهُمْ وَ الْمُعَاوَضَةِ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُمَا وَ أَمَّا أَرَاضِي الْخَرَاجِ وَ أَرَاضِي الْأَنْفَالِ وَ الَّتِي قَدِ انْجَلَى أَهْلُهَا عَنْهَا فَإِنَّا قَدْ أُبِحْنَا أَيْضاً التَّصَرُّفَ فِيهَا مَا دَامَ الْإِمَامُ ع مُسْتَتِراً فَإِذَا ظَهَرَ يَرَى هُوَ ع فِي ذَلِكَ رَأْيَهُ فَنَكُونُ نَحْنُ فِي تَصَرُّفِنَا غَيْرَ آثِمِينَ وَ قَدْ قَدَّمْنَا مَا يَدُلُّ عَلَى ذَلِک»[[258]](#footnote-258) 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 گنه کار نیستیم.

2-در استبصار نیز فرموده اند: «قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ: الْوَجْهُ فِي هَذِهِ الْأَخْبَارِ وَ مَا جَرَى مَجْرَاهَا مِمَّا أَوْرَدْنَا كَثِيراً مِنْهَا فِي كِتَابِنَا الْكَبِيرِ أَنَّ مَنْ أَحْيَا أَرْضاً فَهُوَ أَوْلَى بِالتَّصَرُّفِ فِيهَا دُونَ أَنْ يَمْلِكَ تِلْكَ الْأَرْضَ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَرَضِينَ مِنْ جُمْلَةِ الْأَنْفَالِ الَّتِي هِيَ خَاصَّةٌ لِلْإِمَامِ إِلَّا أَنَّ مَنْ أَحْيَاهَا أَوْلَى بِالتَّصَرُّفِ فِيهَا إِذَا أَدَّى وَاجِبَهَا لِلْإِمَامِ وَ قَدْ دَلَلْنَا عَلَى ذَلِكَ فِي كِتَابِنَا الْمَذْكُورِ بِأَدِلَّةٍ مُسْتَوْفَاةٍ وَ أَخْبَارٍ كَثِيرَةٍ[[259]](#footnote-259)»

3-قاضی ابن براج در مهذب می فرماید: «الا ان يكون مما كانت مواتا فأحييت، فإنها إذا كانت كذلك لم ينتزع من يد من أحياها، و هو اولى بالتصرف فيها ما دام يتقبلها بما يتقبلها به غيره[[260]](#footnote-260)»

4-ابن زهره در غنیه می فرماید: «و من أحيى أرضا 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 أرضا ميتة فهي له، و قوله: من أحاط حائطا على أرض فهي له، و المراد بذلك ما ذكرناه، من كونه أحق بالتصرف، لأنه لا يملك رقبة الأرض بالإذن في إحيائها.[[261]](#footnote-261)»

5-به مرحوم ابن ادریس در سرائر، این قول نسبت داده شده است. و به مرحوم علامه در تذکره در احیاء الموات نسبت داده شده است و تعبیر علامه در تذکره این است: «و لا يجوز لأحد احياؤها 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 قائما بعمارتها فان تركها فزالت آثارها فاحياها غيره ملكها فاذا ظهر الامام ع يكون له رفع يده عنها لما تقدم و اختلفت العامة[[262]](#footnote-262)»

6-و در بین متأخرین سید محمد بحر العلوم در کتاب بلغة الفقیه 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 المحيي و خروج الرقبة عن ملك الامام، و لا يوجب إلا أحقية المحيي 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 للشيعة المستفاد منها كونها لهم بلا اجرة عليهم، و يحويها بعد ظهوره- عجل اللّه فرجه- إلا ما كانت في أيدي شيعتهم، فيقاطعهم عليها. و لو كانت مملوكة لمن أحياها من غيرهم، أشكل الحكم بانتزاعها من أيديهم بعد أن كانت مملوكة لهم لمخالفته لمقتضى قواعد الملكية، و ليس إلا لبقائها على ملك الامام.»[[263]](#footnote-263)

و در بین معاصرین مرحوم خویی در مصباح الفقاهه جلد 5 صفحه 128 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 3 صفحه 72، 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 ملکیّت نمی دانند و صرفاً سبب اولویّت 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؛

1-صحیحه محمد بن مسلم: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ وَ عَمَرُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ.[[264]](#footnote-264)

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.

2-صحیحه فضلاء: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَ أَبُو بَصِيرٍ وَ فُضَيْلٌ وَ بُكَيْرٌ وَ حُمْرَانُ وَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مَوَاتاً فَهِيَ لَهُ.[[265]](#footnote-265)

3-موثقه سکونی: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ النَّوْفَلِيِّ عَنِ السَّكُونِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ غَرَسَ شَجَراً أَوْ حَفَرَ وَادِياً بَدْءاً لَمْ يَسْبِقْهُ إِلَيْهِ أَحَدٌ وَ أَحْيَا أَرْضاً مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ قَضَاءً مِنَ اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ص.[[266]](#footnote-266)

4-صحیحه عبدالله بن سنان: وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُئِلَ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ أَحْيَا أَرْضاً مَوَاتاً فَكَرَى فِيهَا نَهَراً وَ بَنَى بُيُوتاً وَ غَرَسَ نَخْلًا وَ شَجَراً فَقَالَ هِيَ لَهُ وَ لَهُ أَجْرُ بُيُوتِهَا وَ عَلَيْهِ فِيهَا الْعُشْرُ فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ أَوْ سَيْلُ وَادٍ أَوْ عَيْنٌ وَ عَلَيْهِ فِيمَا سَقَتِ الدَّوَالِي وَ الْغَرْبُ نِصْفُ الْعُشْرِ‌[[267]](#footnote-267)

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 بالأصالة می باشد و دلیل «من حاز ملک» نبوی مرسل است و لذا دلیل عمده مربوط به حیازت، سیره عقلائیه است و دلیل مطلق ندارد

#### أدله قول به حق اولویت

در مقابل مشهور، بزرگانی مثل شیخ طوسی در قدماء 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 أظهر 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.

1-صحیحه ابی خالد کابلی: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِيَ الَّذِينَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا 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 خَرَاجَهَا 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 يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ‌ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ[[268]](#footnote-268).

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 أحق 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.

گفته می شود: اگر زمین ملک افراد است چرا حضرت فرمودند « الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا 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 مالکیّت نیست و با حق سازگاری دارد و حق است که موقت است و ملکیّت موقت خلاف ظاهر است.

توجه شود که در روایت بیان نکرده است که شخص أول از زمین اعراض کرده است بلکه به خاطر این که مثلاً کشاورزی در زمین به صرفه نیست آن را رها کرده است.

2-صحیحه سلیمان بن خالد: عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْأَرْضَ الْخَرِبَةَ فَيَسْتَخْرِجُهَا وَ يُجْرِي أَنْهَارَهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يَزْرَعُهَا مَا ذَا عَلَيْهِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ‌صَاحِبَهَا قَالَ فَلْيُؤَدِّ إِلَيْهِ حَقَّهُ.[[269]](#footnote-269) 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.

3-عمده صحیحه عمر بن یزید است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ 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 أَرْضاً مَوَاتاً تَرَكَهَا أَهْلُهَا فَعَمَرَهَا وَ أَكْرَى أَنْهَارَهَا وَ بَنَى فِيهَا بُيُوتاً وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَراً قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسْقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ فِي حَالِ الْهُدْنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ ع فَلْيُوَطِّنْ نَفْسَهُ عَلَى أَنْ تُؤْخَذَ مِنْهُ.[[270]](#footnote-270)

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 فهی له» که اگر به همین مقدار می بود ظهور در ملکیت داشت و لکن در ادامه می فرماید «و علیه طسقها» و طسق یعنی حقی که مالک دارد و مالک را نیز معرفی می کند که «یؤدیها إلی الامام»، و 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 أحق بودن به تصرف، از ظهور روایات سابقه در ملکیت، أقوی 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.

4-روایت مسمع بن عبدالملک: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا سَيَّارٍ مِسْمَعَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ بِالْمَدِينَةِ وَ قَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَالًا فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وُلِّيتُ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَ قَدْ جِئْتُ بِخُمُسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ كَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ أَوْ أَعْرِضَ لَهَا وَ هِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ وَ مَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمُسُ 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 طَيَّبْنَاهُ لَكَ وَ حَلَّلْنَاكَ مِنْهُ فَضُمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَ كُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ مُحَلَّلُونَ وَ يَحِلُّ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا- فَيَجْبِيَهُمْ طَسْقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِي سِوَاهُمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يُخْرِجَهُمْ عَنْهَا صَغَرَةً.[[271]](#footnote-271)

در روایت بیان می کند که زمین برای ما أهل 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 موقّت 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؛

أول 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 500 میلیون است و البته این معامله سفهی نیست به این خاطر که همین که پول را کمتر کنند مثلاً 450 میلیون باشد افراد زیادی مشتاق این انتقال می شوند؛ و در مورد ارض محیاة نیز چنین خواهد بود که در مقابل زمین 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 محیاة 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 متعلّق 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 وباید 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 أمنیت 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 55 (17/10/98)

# مسأله 17 (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعا عظيما‌ 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 کلام 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 أولویت است؟ برخی از بزرگان قدماء مثل شیخ طوسی و شهید ثانی در مسالک -علی ما حکی 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: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنِ السَّرِيِّ بْنِ الرَّبِيعِ قَالَ" لَمْ يَكُنِ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ‌ يَعْدِلُ بِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئاً وَ كَانَ لَا يَغُبُّ إِتْيَانَهُ‌ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْهُ وَ خَالَفَهُ وَ كَانَ سَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْحَضْرَمِيَّ كَانَ أَحَدَ رِجَالِ هِشَامٍ وَ وَقَعَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مُلَاحَاةٌ فِي شَيْ‌ءٍ مِنَ الْإِمَامَةِ قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ الدُّنْيَا كُلُّهَا لِلْإِمَامِ ع عَلَى جِهَةِ الْمِلْكِ وَ إِنَّهُ أَوْلَى بِهَا مِنَ الَّذِينَ هِيَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ قَالَ أَبُو مَالِكٍ لَيْسَ كَذَلِكَ أَمْلَاكُ النَّاسِ لَهُمْ إِلَّا مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ لِلْإِمَامِ مِنَ الْفَيْ‌ءِ وَ الْخُمُسِ وَ الْمَغْنَمِ فَذَلِكَ لَهُ وَ ذَلِكَ أَيْضاً قَدْ بَيَّنَ اللَّهُ لِلْإِمَامِ أَيْنَ يَضَعُهُ وَ كَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ فَتَرَاضَيَا بِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَ صَارَا إِلَيْهِ فَحَكَمَ هِشَامٌ لِأَبِي مَالِكٍ عَلَى ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ فَغَضِبَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَ هَجَرَ هِشَاماً بَعْدَ ذَلِكَ[[272]](#footnote-272).

به نظر ما، روایت مذکور ارتباطی به بحث فقهی ندارد؛ ظاهراً ابن أبی 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 ملکیّت 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 الملک» دارد و لذا شامل حیازت مثل ماهی و هیزم، که موجب ملکیت است، می شود. در این نقل کافی، بحث از املاک الناس است که ابن أبی عمیر می گوید املاک ناس ملک للامام، و ابومالک 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 أملاک او و املاک دیگران، ملک طولی امام است؟ این مطلب، بحث دیگری است.

### نظر مرحوم خویی در مصباح الفقاهه

مرحوم آقای خوئی در مصباح الفقاهة جلد 5 صفحه 128 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 فهی 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 معطّل بگذارد تا خراب شود و از آبادی بیفتد، در صورتی که شخص دیگری آن را آباد کند این شخص دوم أحق به این زمین خواهد بود (برخی فقهاء فرموده اند اگر سه سال معطّل بماند و دیگری آباد کند احق خواهد بود) این مطلب هم دلیل بر این است که احیاء سبب ملک نیست وگرنه 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 صحیحه 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 حقیت، فروخته می شود؛ و أصلاً 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 أمنیت 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 أمر 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 أعم 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 «البیع هو تبدیل مال بمال فی جهة اضافة إما اضافة 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 تعلّق می گیرد. ولی مشهور باید قائل شوند که خود زمین خمس دارد.

#### بررسی کلام مرحوم خویی

**مطلب أول این است که:** این فرمایش أخیر 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 متعلّق 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 متعلّق 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 أدای دین صورت بگیرد در این صورت حتّی پول خرید زمین هم خمس ندارد ولی ایشان در مورد زمینی که متعلّق 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 تعلّق 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 أی 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؛ مثلا ً عرفی نیست در مورد زمینی که متعلّق حق تحجیر است گفته شود «من زمین را می فروشم» این خلاف مرتکز است و صرف تعلّق 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 أصلی 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 «یبیع من فی یده» شده است؛

در روایت ابی برده چنین آمده است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ أَيُّوبَ بْنِ نُوحٍ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنِي أَبُو بُرْدَةَ بْنُ رَجَاءٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع كَيْفَ تَرَى فِي شِرَاءِ أَرْضِ الْخَرَاجِ قَالَ وَ مَنْ يَبِيعُ ذَلِكَ وَ هِيَ أَرْضُ الْمُسْلِمِينَ قَالَ قُلْتُ يَبِيعُهَا الَّذِي هِيَ فِي يَدَيْهِ قَالَ وَ يَصْنَعُ بِخَرَاجِ الْمُسْلِمِينَ مَا ذَا ثُمَّ قَالَ لَا بَأْسَ اشْتَرِ حَقَّهُ مِنْهَا وَ يُحَوَّلُ حَقُّ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِ وَ لَعَلَّهُ يَكُونُ أَقْوَى عَلَيْهَا وَ أَمْلَى بِخَرَاجِهِمْ مِنْهُ.[[273]](#footnote-273)

در این روایت سائل تعبیر به «یبیعها 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 «ابیع هذه الارض» صحیح است. ولی مرحوم خویی می گوید به طور کلی بیع فنیا در بیع متعلق حق صحیح است و ما این ادعاء‌ را قبول نداریم و می گوییم بیع متعلّق حق، همه جا صحیح نیست و «این مکان در مسجد را به شما می فروشم» صحیح نیست ولی در بحث احیاء، چه در اراضی خراجیه که یقیناً ملک محیی نمی شود و چه دراراضی موات که به نظر برخی ملک محیی نمی شود، «یبیع 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 خویی که در مصباح الفقاهه احیاء را سبب ملکیت ندانستند از حرف خود برگشتند ولی آقای صدر برنگشته و در کتاب اقتصادنا احیاء را موجب حق اولویت دانست و در منهاج نیز همین حاشیه را زد. و آقای سیستانی صریحاً در منهاج فتوا داد و در بحث استدلالی نیز همین مطلب را اثبات نمود. لذا باید وجه عدول مرحوم خویی را بیان کرده و وجه عدم قبول این عدول از سوی مرحوم صدر و آقای سیستانی را نیز بیان کنیم.

# جلسه 56 (22/10/98)

**مسأله 17 (اراضی متسعه)**

يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعا عظيما‌ 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

## بررسی سببیت احیاء برای ملکیت

بیان شد که جمعی از اعلام مانند شیخ طوسی ره و در معاصرین مرحوم خویی در مصباح الفقاهه، احیاء را سبب ملکیت نمی دانند. البته مرحوم خویی در منهاج الصالحین نظر مشهور را مطرح کرده است.

### کلام مرحوم خویی

کلام مرحوم خویی 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 أحقیت احیاء کننده زمین شده است؛

**1-صحیحه ابی خالد کابلی:** مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِيَ الَّذِينَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا 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 خَرَاجَهَا 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 يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ‌ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ[[274]](#footnote-274).

در تقریب استدلال به این روایت برای اثبات أحقیت 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 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 أحقّ 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.[[275]](#footnote-275) و انصافا این استدلال قوی است.

**2-صحیحه أول عمر بن یزید:** مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ 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 أَرْضاً مَوَاتاً تَرَكَهَا أَهْلُهَا فَعَمَرَهَا وَ أَكْرَى أَنْهَارَهَا وَ بَنَى فِيهَا بُيُوتاً وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَراً قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسْقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ فِي حَالِ الْهُدْنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ ع فَلْيُوَطِّنْ نَفْسَهُ عَلَى أَنْ تُؤْخَذَ مِنْهُ.[[276]](#footnote-276)

در این روایت بیان می کند: کسی که زمین را احیاء می کند این زمین مال اوست و لکن باید طسق بدهد و طسق به معنای کرایه و خراج است؛ حال آن که اگر زمین ملک محیی می شد دیگر وجهی برای پرداخت طسق 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 عقلا 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.

**3-صحیحه دوم عمر بن یزید**: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: رَأَيْتُ مِسْمَعاً 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 وُلِّيتُ الْبَحْرَيْنَ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَ قَدْ جِئْتُكَ بِخُمُسِهَا بِثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ كَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ وَ أَنْ أَعْرِضَ لَهَا وَ هِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ أَ وَ مَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمُسُ 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 فَضُمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَ كُلُّ مَا فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ فِيهِ مُحَلَّلُونَ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَجْبِيَهُمْ طَسْقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرُكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ أَمَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي غَيْرِهِمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يُخْرِجَهُمْ صَغَرَةً:" قَالَ عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ فَقَالَ لِي أَبُو سَيَّارٍ مَا أَرَى أَحَداً مِنْ أَصْحَابِ الضِّيَاعَ وَ لَا مِمَّنْ يَلِي الْأَعْمَالَ يَأْكُلُ حَلَالًا غَيْرِي إِلَّا مَنْ طَيَّبُوا لَهُ ذَلِكَ.[[277]](#footnote-277)

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. اباسیار 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 يَزِيدَ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا سَيَّارٍ مِسْمَعَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ بِالْمَدِينَةِ وَ قَدْ كَانَ حَمَلَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع مَالًا فِي تِلْكَ السَّنَةِ فَرَدَّهُ عَلَيْهِ فَقُلْتُ لَهُ لِمَ رَدَّ عَلَيْكَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع الْمَالَ الَّذِي حَمَلْتَهُ إِلَيْهِ فَقَالَ إِنِّي قُلْتُ لَهُ حِينَ حَمَلْتُ إِلَيْهِ الْمَالَ إِنِّي كُنْتُ وُلِّيتُ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَ قَدْ جِئْتُ بِخُمُسِهَا ثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ كَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ أَوْ أَعْرِضَ لَهَا وَ هِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَكَ فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ وَ مَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمُسُ 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 طَيَّبْنَاهُ لَكَ وَ حَلَّلْنَاكَ مِنْهُ فَضُمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَ كُلُّ مَا كَانَ فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ مُحَلَّلُونَ وَ يَحِلُّ لَهُمْ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَقُومَ قَائِمُنَا- فَيَجْبِيَهُمْ طَسْقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِي سِوَاهُمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يُخْرِجَهُمْ عَنْهَا صَغَرَةً.[[278]](#footnote-278)  
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: «فیجبیهم[[279]](#footnote-279) طسق ما کان فی ایدی سواهم فإن کسبهم من الأرض حرام علیهم؛ 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 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: «فیجبیهم طسق ما کان فی ایدیهم و یترک الارض فی ایدیهم 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.

دلالت 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.

انصافا دلالت این سه روایت بر قول به اینکه احیاء فقط سبب اولویت تصرف می شود قوی است.

در مقابل این استدلال مرحوم خویی، مطالبی از بزرگان از جمله امام قدس سره، مرحوم ایروانی و مرحوم استاد (که کلام مرحوم ایراونی را نقل کرده و اضافاتی دارد) در تأیید نظر مشهور بیان شده است؛ البته به نظر ما کلام مرحوم خویی در مصباح الفقاهه 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 محیی 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 صحیحه أبی 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 وگرنه 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 3، صفحه 38 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 عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ حُمْرَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ وَ عَمَرُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ[[280]](#footnote-280)» در این روایت تعبیر «أحق بها» أعم از ملکیت بود و لذا بعد از آن تعبیر «و هی لهم» را به کار می برد تا ملکیت را اثبات کند و توهم حق اولویت در تصرف را دفع کند.

همچنین معنای روایاتی که بیان‌ کننده‌ی جواز خرید زمین از یهود و نصارا است مثل صحیحه محمد بن مسلم: الا بحسب شراء الارض من الیهود و النصاری [وَ رَوَى عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الشِّرَاءِ مِنْ أَرْضِ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قَدْ ظَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى أَهْلِ خَيْبَرَ فَخَارَجَهُمْ عَلَى أَنْ يَتْرُكَ الْأَرْضَ بِأَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَهَا وَ يَعْمُرُونَهَا فَلَا أَرَى بِهَا بَأْساً لَوْ أَنَّكَ اشْتَرَيْتَ مِنْهَا شَيْئاً وَ أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ وَ عَمِلُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ[[281]](#footnote-281)] 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 أئمه 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 أول 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.

#### 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؛ صحیحه أبی 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 گوییم ایشان از اصحاب خاص امام سجاد علیه السلام بوده است و لذا بعید است که شبهه ایشان راجع به أبی خالد کابلی بوده باشد.

راجع به ابی خالد کابلی عرض کنیم؛ نام ابی خالد کابلی، کَنکَر است و شیخ طوسی در رجال می گوید «كنكر، يكنى أبا خالد الكابلي، و قيل: إن اسمه وردان»[[282]](#footnote-282) و کشی روایاتی راجع به ابی خالد کابلی نقل می کند که اصلا 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، عَمَّنْ سَمِعَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ الْحُسَيْنِ (ع) إِلَّا ثَلَاثَةً أَبُو خَالِدٍ الْكَابُلِيُّ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ لَحِقُوا وَ كَثُرُوا[[283]](#footnote-283)». و مرحوم خویی 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 أبی خالد کابلی وجود دارد بر وثاقت دلالت نکند، تعبیر های دیگری وجوددارد 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 زید بیاع سابری است که از ثقات است. و اگر عمر بن محمد بن یزید باشد به نظر ما مشکلی ندارد زیرا ابن أبی 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.

**أما اشکال دوم که فرمودند مشهور از این دو روایت اعراض کرده اند، جوابش این است که:**

**أولاً:** اعراض مشهور ثابت نیست بعد از این که شیخ طوسی، ابن براج در مهذب، 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 أول الکلام است و شیخ طوسی که رکن شیعه و شیخ الطائفه است صراحتاً قائل به عدم ملکیت زمین شده است و نیز ابن زهره در غنیه و ابن براج در مهذب صراحتا 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 گوییم 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 دلالی 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 أبی 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 57 (23/10/98)

**مسأله 17 (اراضی متسعه)**

يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعا عظيما‌ 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

***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 بالأصاله از انفال است که راجع به آن فرموده اند «من احیا ارضا مواتا فهی له»؛ و امام ره فرموده اند اراضی عامره بالأصاله مثل جنگل ها از انفال است و با حیازت ملک افراد می شود.

**نکته:** اراضی عامره بالأصاله در روایات انفال ذکر نشده است بلکه در روایات انفال تعبیر «کل ارض خربة، کل ارض میته» 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 أمری 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 لاوارث له و أمثال 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 بالأصاله از مباحات است و تحلیل آن نیاز به اذن امام علیه السلام ندارد.[[284]](#footnote-284)

لذا به نظر امام ره زمین موات با احیاء و زمین عامر بالأصاله با حیازت به ملکیت در می آید؛ و أما روایت أبی خالد کابلی [مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِيَ الَّذِينَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا 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 خَرَاجَهَا 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 يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ‌ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ[[285]](#footnote-285)] و روایت عمر بن یزید [مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ 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 أَرْضاً مَوَاتاً تَرَكَهَا أَهْلُهَا فَعَمَرَهَا وَ أَكْرَى أَنْهَارَهَا وَ بَنَى فِيهَا بُيُوتاً وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَراً قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسْقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ فِي حَالِ الْهُدْنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ ع فَلْيُوَطِّنْ نَفْسَهُ عَلَى أَنْ تُؤْخَذَ مِنْهُ[[286]](#footnote-286)] که مفاد آن نفی ملکیت احیاء کننده نسبت به زمین است به خاطر ضعف سند و اعراض مشهور قابل اعتنا نیستند.

در اشکال به امام ره بیان کردیم که ضعف سند وجود ندارد که در این جلسه این مطلب را توضیح می دهیم؛

اشکال در روایت أبی خالد کابلی به ضعف سند، مختص به امام ره نیست بلکه مرحوم تبریزی در ارشاد الطالب اشکال کرده اند و مرحوم صدر نیز در تقریری که راجع به أرض موات دارند (و در مجله فقه أهل بیت چاپ شده است) این اشکال سندی را مطرح فرموده اند.

### دو اشکال سندی از جهت ابی خالد کابلی

و اشکال از دو جهت است:

جهت أول این است که دو شخص به نام أبی خالد کابلی وجود دارد؛ شیخ طوسی در رجال در بخش اصحاب امام سجاد علیه السلام در صفحه 119 می فرماید: «كنكر، يكنى أبا خالد الكابلي، و قيل: إن اسمه وردان»[[287]](#footnote-287) و فقط ابی خالد کابلی معروف را از أصحاب امام سجاد علیه السلام ذکر کرده است ولی در صفحه 148 می فرماید: «وردان، أبو خالد الكابلي‌ الأصغر، روى عنه –یعنی امام باقر علیه السلام- و عن أبي عبد الله، و الكبير اسمه كنكر»[[288]](#footnote-288) 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 أصحاب امام صادق علیه السلام در صفحه 274 می فرماید: «كنكر، أبو خالد القماط، كوفي[[289]](#footnote-289)» و در صفحه 317 می فرماید: «وردان، أبو خالد الكابلي‌ الأصغر، روى عنهما –یعنی از امام باقر و امام صادق علیهما السلام- و الأكبر كنكر[[290]](#footnote-290)»؛ 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 أبی خالد کابلی در محل بحث از امام باقر علیه السلام است و لذا نمی توان گفت این روایت از أبی خالد کابلی أکبر است که توثیق دارد یا از أبی 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 أول می گوییم شخصی که معروف بوده است أبی خالد کابلی اکبر است؛ بلکه برخی گفته اند یک ابوخالد کابلی بیشتر نداریم؛ فضل بن شاذان گفته است اسم ابی 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 اتّحاد این دو پیدا نمی شود ولی به هر حال شخص معروف و صاحب کتاب، أبی خالد کابلی اکبر بوده است که از حواریون امام سجاد علیه السلام بوده است و لفظ به فرد معروف انصراف 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 أبی خالد کابلی

أما اشکال دوم مبنی بر این که دلیلی بر وثاقت أبی خالد کابلی اکبر وجود ندارد قوی تر است؛

#### وجه أول

مرحوم خویی به این جهت که أبی 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 أصلی نیست و آقا بزرگ طهرانی فرموده اند این کتاب ممزوج از چند کتاب تفسیر است و در کتاب تفسیر الآیات الظاهره، أحادیثی 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؛

1- روایتی که کلینی از اسحاق بن جدیر 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 وَ الْقَاسِمُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ وَ أَبُو خَالِدٍ الْكَابُلِيُّ مِنْ ثِقَاتِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع قَالَ وَ كَانَتْ أُمِّي مِمَّنْ آمَنَتْ وَ اتَّقَتْ وَ أَحْسَنَتْ وَ اللّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ\* قَالَ وَ قَالَتْ أُمِّي قَالَ أَبِي يَا أُمَّ فَرْوَةَ إِنِّي لَأَدْعُو اللَّهَ لِمُذْنِبِي شِيعَتِنَا فِي الْيَوْمِ وَ اللَّيْلَةِ أَلْفَ مَرَّةٍ لِأَنَّا نَحْنُ فِيمَا يَنُوبُنَا مِنَ الرَّزَايَا نَصْبِرُ عَلَى مَا نَعْلَمُ مِنَ الثَّوَابِ وَ هُمْ يَصْبِرُونَ عَلَى مَا لَا يَعْلَمُونَ.[[291]](#footnote-291)

دلالت این روایت بر توثیق أبی 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 صحیحه 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 گوییم معلوم نیست صحیح عند الکلینی، 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[[292]](#footnote-292) و أصلاً قابل تصحیح نیست و لذا آثار صحیحه به این معنا خواهد بود که غالب این احادیث صحیح می باشد.

2- روایت دیگر در تأیید ابی 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 الْكَابُلِيُّ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ لَحِقُوا وَ كَثُرُوا وَ كَانَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ يَدْخُلُ مَسْجِدَ رَسُولِ اللَّهِ ص وَ يَقُولُ‏ كَفَرْنا بِكُمْ وَ بَدا بَيْنَنا وَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةُ وَ الْبَغْضاءُ.

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 علي بن شهريار‌‌ أبو محمد المؤمن القمي شيخ من أصحابنا القميين ثقة، انتقل إلى الكوفة و مات بها سنة أربعين و ثلاثمائة» 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 گونه‌ای نیست که بتواند با یک واسطه از صفار نقل روایت داشته باشد؛ فلذا معلوم می‌شود کتاب اختصاص از تألیفات شیخ مفید نیست، اگر چه به وی نسبت داده می‌شود.

**به نظر ما سند روایت مذکور تام نیست**؛ لکن مرحوم خویی سند را تام دانسته و تنها دلالت آن را مخدوش دانسته‌اند به این‌که روایت مزبور صرفا دلالت می کند که اشخاص مذکور بر ولایت امام علیه السلام باقی مانده‌ و از جهت اعتقادی منحرف نشده‌اند، نه این‌که دلالت بر وثاقت ایشان کند.

شبیه این روایت در کشی نقل شده است: «مُحَمَّدُ بْنُ نُصَيْرٍ، قَالَ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عِيسَى، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ عِيسَى، عَنْ صَفْوَانَ، عَمَّنْ سَمِعَهُ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ ارْتَدَّ النَّاسُ بَعْدَ قَتْلِ الْحُسَيْنِ (ع) إِلَّا ثَلَاثَةً أَبُو خَالِدٍ الْكَابُلِيُّ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ، ثُمَّ إِنَّ النَّاسَ لَحِقُوا وَ كَثُرُوا. وَ رَوَى يُونُسُ، عَنْ حَمْزَةَ بْنِ مُحَمَّدٍ الطَّيَّارِ، مِثْلَهُ وَ زَادَ فِيهِ وَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيُّ[[293]](#footnote-293)»

از این جهت که ما مراسیل صفوان را قبول داریم این روایت بهتر است؛ هر چند سند این روایت نیز مخدوش است چرا که مشتمل بر جعفر بن عیسی است علاوه بر این‌که دلالت آن نیز بر وثاقت ناتمام است؛ زیرا عدم ارتداد دلیل بر وثاقت نیست.

3- مُحَمَّدُ بْنُ قُولَوَيْهِ، قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي خَلَفٍ، قَالَ حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الرَّازِيُّ، قَالَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ أَسْبَاطٍ، عَنْ أَبِيهِ أَسْبَاطِ 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 الْمِقْدَادُ وَ أَبُو ذَرٍّ. ثُمَّ يُنَادِي مُنَادٍ أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ (ع) وَصِيِّ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ فَيَقُومُ عَمْرُو بْنُ الْحَمِقِ الْخُزَاعِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَ مِيثَمُ بْنُ يَحْيَى التَّمَّارُ مَوْلَى بَنِي أَسَدٍ وَ أُوَيْسٌ الْقَرَنِيُّ. قَالَ ثُمَّ يُنَادِي الْمُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ فَيَقُومُ سُفْيَانُ بْنُ أَبِي لَيْلَى الْهَمْدَانِيُّ‌ وَ حُذَيْفَةُ بْنُ أُسَيْدٍ الْغِفَارِيُّ.، قَالَ ثُمَّ يُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ (ع) فَيَقُومُ كُلُّ مَنِ اسْتُشْهِدَ مَعَهُ وَ لَمْ يَتَخَلَّفْ عَنْهُ.، قَالَ ثُمَّ يُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) فَيَقُومُ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطُّوَيْلِ وَ أَبُو خَالِدٍ الْكَابُلِيُّ وَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ. ثُمَّ يُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَ حَوَارِيُّ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ فَيَقُومُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَرِيكٍ الْعَامِرِيُّ وَ زُرَارَةُ بْنُ أَعْيَنَ وَ بُرَيْدُ 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 جُذَاعَةَ وَ حُجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَ حُمْرَانُ بْنُ أَعْيَنَ. ثُمَّ يُنَادَى سَائِرُ الشِّيعَةِ مَعَ سَائِرِ الْأَئِمَّةِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ) يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَهَؤُلَاءِ أَوَّلُ السَّابِقِينَ وَ أَوَّلُ الْمُقَرَّبِينَ وَ أَوَّلُ الْمُتَحَوِّرِينَ مِنَ التَّابِعِينَ.[[294]](#footnote-294)

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 خیار أصحاب سعد بن عبدالله». نجاشی راجع به علی بن سلیمان بن داود رازی می گوید: «علي بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكير بن أعين أبو الحسن الزراري‌. كان له اتصال بصاحب الأمر عليه 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 سليمان بكتابه النوادر»[[295]](#footnote-295)و راجع به علی بن اسباط می گوید «کان أوثق الناس و أصدقهم لهجة». و اسباط بن سالم از مشایخ ابن أبی عمیر است و مرحوم خویی مراسیل و مسانید ابن أبی عمیر را قبول ندارد و امام ره تنها مراسیل ابن أبی عمیر را قبول دارند ولی در مورد مسانید ابن أبی عمیر باید خود شخص تحقیق و بررسی کند به این جهت که نجاشی گفته است «رکن الاصحاب إلی مراسیله» 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 أبی عمیر معتبر است به خاطر شهادت شیخ طوسی که فرموده است «انهم عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقه».

دلالت روایت نیز خوب است: و وقتی أبی خالد کابلی از حواریون امام سجاد علیه السلام است پس قطعاً ثقه است.

این روایت در اختصاص صفحه 61 نیز نقل شده است و این روایت نیز در آخر به اسباط بن سالم می رسد که باید به جهت نقل ابن أبی عمیر از او، او را توثیق کنیم؛

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ الْوَلِيدِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُدَ الرَّازِيِّ وَ حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى قَالَ حَدَّثَنِي سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ عَنْ أَبِيهِ أَسْبَاطِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو الْحَسَنِ مُوسَى بْنُ جَعْفَرٍ ع‏ 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 يُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَصِيِّ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَسُولِ اللَّهِ ص فَيَقُومُ عَمْرُو بْنُ الْحَمِقِ الْخُزَاعِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ وَ مِيثَمُ بْنُ يَحْيَى التَّمَّارُ مَوْلَى بَنِي أَسَدٍ وَ أُوَيْسٌ الْقَرَنِيُّ قَالَ ثُمَّ يُنَادِي‏ الْمُنَادِي‏ أَيْنَ حَوَارِيُّ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ وَ ابْنِ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ص فَيَقُومُ سُفْيَانُ بْنُ أَبِي لَيْلَى الْهَمْدَانِيُّ وَ حُذَيْفَةُ بْنُ أُسَيْدٍ الْغِفَارِيُّ قَالَ ثُمَّ يُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ فَيَقُومُ كُلُّ مَنِ اسْتُشْهِدَ مَعَهُ وَ لَمْ يَتَخَلَّفْ عَنْهُ قَالَ ثُمَّ يُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ فَيَقُومُ جُبَيْرُ بْنُ مُطْعِمٍ وَ يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ وَ أَبُو خَالِدٍ الْكَابُلِيُّ وَ سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ ثُمَّ يُنَادِي أَيْنَ حَوَارِيُّ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ وَ حَوَارِيُّ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ فَيَقُومُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ شَرِيكٍ‏ الْعَامِرِيُّ وَ زُرَارَةُ بْنُ أَعْيَنَ وَ بُرَيْدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعِجْلِيُّ وَ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ الثَّقَفِيُّ وَ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ الْمُرَادِيُّ وَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي يَعْفُورٍ وَ عَامِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جُذَاعَةَ وَ حُجْرُ بْنُ زَائِدَةَ وَ حُمْرَانُ بْنُ أَعْيَنَ ثُمَّ يُنَادَى سَائِرُ الشِّيعَةِ مَعَ سَائِرِ الْأَئِمَّةِ ص يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَهَؤُلَاءِ أَوَّلُ الشِّيعَةِ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ الْفِرْدَوْسَ وَ هَؤُلَاءِ أَوَّلُ السَّابِقِينَ وَ أَوَّلُ الْمُقَرَّبِينَ وَ أَوَّلُ الْمُتَحَوِّرَةِ مِنَ التَّابِعِينَ‏.[[296]](#footnote-296)

4-حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ، قَالَ حَدَّثَنِي الْحَسَنُ بْنُ خُرَّزَاذَ، عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ الْبَجَلِيِّ، عَنْ صَفْوَانَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ، عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ، قَالَ رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ صَاحِبَ الطَّاقِ وَ هُوَ قَاعِدٌ فِي الرَّوْضَةِ قَدْ قَطَعَ أَهْلُ الْمَدِينَةِ أَزْرَارَهُ وَ هُوَ دَائِبٌ يُجِيبُهُمْ وَ يَسْأَلُونَهُ، فَدَنَوْتُ مِنْهُ فَقُلْتُ‌ إِنَّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَنْهَانَا عَنِ الْكَلَامِ فَقَالَ أَمَرَكَ أَنْ تَقُولَ لِي فَقُلْتُ لَا وَ اللَّهِ وَ لَكِنْ أَمَرَنِي أَنْ لَا أُكَلِّمَ أَحَداً، قَالَ فَاذْهَبْ فَأَطِعْهُ فِيمَا أَمَرَكَ، فَدَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) فَأَخْبَرْتُهُ بِقِصَّةِ صَاحِبِ الطَّاقِ وَ مَا قُلْتُ لَهُ وَ قَوْلُهُ لِي اذْهَبْ وَ أَطِعْهُ فِيمَا أَمَرَكَ، فَتَبَسَّمَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ (ع) وَ، قَالَ يَا أَبَا خَالِدٍ إِنَّ صَاحِبَ الطَّاقِ يُكَلِّمُ النَّاسَ فَيَطِيرُ وَ يَنْقَضُّ، وَ أَنْتَ إِنْ قَصُّوكَ لَنْ تَطِيرَ.[[297]](#footnote-297) این روایت را خود أبی 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 أبی خالد کابلی است ولی مشکل این روایت این است که راوی این روایت خود أبی خالد کابلی است و در سند این روایت نیز تأمل وجود دارد و کشی می گوید «حدثنی محمد بن الحسن قال حدثنا الحسن بن خرزاد».

#### وجه سوم

دلیل دیگر بر توثیق أبی خالد کابلی کلامی است که کشی از فضل بن شاذان نقل می کند؛

قَالَ الْفَضْلُ بْنُ شَاذَانَ: وَ لَمْ يَكُنْ فِي زَمَنِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ (ع) فِي أَوَّلِ أَمْرِهِ إِلَّا خَمْسَةَ أَنْفُسٍ: سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ، سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ، مُحَمَّدُ بْنُ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، يَحْيَى ابْنُ أُمِّ الطَّوِيلِ، أَبُو خَالِدٍ الْكَابُلِيُّ وَ اسْمُهُ وَرْدَانُ وَ لَقَبُهُ كَنْكَرُ، سَعِيدُ بْنُ الْمُسَيَّبِ رَبَّاهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع) وَ كَانَ حَزْنُ جَدُّ سَعِيدٍ أَوْصَى إِلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (ع).[[298]](#footnote-298)

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 عقلائیه 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 در عهد غربت و زمان تقیه از سه یار مخصوص امام سجاد علیه السلام و جان خود را به خطر انداخته است، عقلائی نیست ثقه نبوده و أحادیث 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 أخیر؛ 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 يزيد أبو الأسود بياع السابري‌، مولى ثقيف، كوفي، ثقة، جليل، أحد من كان يفد في كل سنة. روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام. ذكر ذلك أصحاب كتب الرجال. له كتاب في مناسك الحج و فرائضه و ما هو مسنون من ذلك، سمعه كله من أبي عبد الله عليه السلام، أخبرنا أبو عبد الله القزويني قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى قال: حدثنا سعد عن أحمد بن محمد بن عيسى، 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 الحميد عنه بكتابه. و أخبرنا أبو عبد الله النحوي قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا علي بن الحسن قال: حدثنا عمرو بن عثمان، عن محمد بن عذافر عنه به»[[299]](#footnote-299) 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 نوعا تعبیر به عمر بن یزید می کند و در یکجا قید را ذکر کرده و تعبیر «عمر بن 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 «لابأس بشراء الارض من الیهود و النصاری»؛ در حالی که این روایت ابوخالد 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 أصحاب 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 طسق 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. أما 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 أقوی 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 طسق بدهند، اجرت بدهند و در زمان ظهور حضرت از شیعه هم طسق 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 گوییم این ثمرات صحیح است بلکه این ها باید در جای خود بحث شود.

# جلسه 58 (24/10/98)

**مسأله 17 (اراضی متسعه)**

يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعا عظيما‌ 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

***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 1 صفحه 68 فرموده اند: احیاء موجب ملکیت نمی شود و صرفاً موجب اولویت تصرف می شود.

لکن در بحث اراضی صفحه 166 از این نظر برگشته اند و فرموده اند: ظاهر أدله این است که زمین با احیاء ملک محیی می شود هر چند محیی کافر باشد؛ زیرا دلیل داریم که کافر هم اگر زمین را احیاء کند مالک می شود: «لابأس بشراء الارض من الیهود و النصاری» [وَ رَوَى عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الشِّرَاءِ مِنْ أَرْضِ الْيَهُودِ وَ النَّصَارَى فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قَدْ ظَهَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص عَلَى أَهْلِ خَيْبَرَ فَخَارَجَهُمْ عَلَى أَنْ يَتْرُكَ الْأَرْضَ بِأَيْدِيهِمْ يَعْمَلُونَهَا وَ يَعْمُرُونَهَا فَلَا أَرَى بِهَا بَأْساً لَوْ أَنَّكَ اشْتَرَيْتَ مِنْهَا شَيْئاً وَ أَيُّمَا قَوْمٍ أَحْيَوْا شَيْئاً مِنَ الْأَرْضِ وَ عَمِلُوهَا فَهُمْ أَحَقُّ بِهَا وَ هِيَ لَهُمْ[[300]](#footnote-300)] البته احیاء 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 احیاء 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 أدای خراج زمین احیاء شده نیز می باشد[[301]](#footnote-301) 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 احیاء سبب ملکیت محیی است صحیحه محمد بن مسلم است؛ حَرِيزٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ مَا ذَا عَلَيْهِمْ مِمَّا يَحْقُنُونَ بِهِ دِمَاءَهُمْ وَ أَمْوَالَهُمْ قَالَ الْخَرَاجُ فَإِنْ أُخِذَ مِنْ رُءُوسِهِمُ الْجِزْيَةُ فَلَا سَبِيلَ عَلَى أَرْضِهِمْ وَ إِنْ أُخِذَ مِنْ أَرْضِهِمْ فَلَا سَبِيلَ عَلَى رُءُوسِهِمْ.[[302]](#footnote-302)

در این صحیحه فرموده است: اگر از افراد اهل ذمه جزیه بگریند دیگر از اراضی آن ها نباید جزیه بگیرند یعنی نباید خراج بگیرند: «ان أخذ من رئوسهم الجزیة فلاسبیل الی ارضهم »؛ این که گاهی از تعداد افراد أهل 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 لزوما 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 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 أهل ذمه نیز خراج زمین گرفته نمی شود.

و أصلاً سند أدله خراج تمام نیست؛ معنای این جمله این است که هم در سند أبی خالد کابلی[مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي خَالِدٍ الْكَابُلِيِّ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ وَجَدْنَا فِي كِتَابِ عَلِيٍّ ع إِنَّ الْأَرْضَ لِلّهِ يُورِثُها مَنْ يَشاءُ مِنْ عِبادِهِ وَ الْعاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ أَنَا وَ أَهْلُ بَيْتِيَ الَّذِينَ أَوْرَثَنَا الْأَرْضَ وَ نَحْنُ الْمُتَّقُونَ وَ الْأَرْضُ كُلُّهَا لَنَا فَمَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُسْلِمِينَ فَلْيَعْمُرْهَا وَ لْيُؤَدِّ خَرَاجَهَا 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 خَرَاجَهَا 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 يُقَاطِعُهُمْ عَلَى مَا فِي أَيْدِيهِمْ وَ‌ يَتْرُكُ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ[[303]](#footnote-303)] اشکال می کنند و هم در روایت عمر بن یزید[صحیحه أول عمر بن یزید: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ 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 أَرْضاً مَوَاتاً تَرَكَهَا أَهْلُهَا فَعَمَرَهَا وَ أَكْرَى أَنْهَارَهَا وَ بَنَى فِيهَا بُيُوتاً وَ غَرَسَ فِيهَا نَخْلًا وَ شَجَراً قَالَ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يَقُولُ مَنْ أَحْيَا أَرْضاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَهِيَ لَهُ وَ عَلَيْهِ طَسْقُهَا يُؤَدِّيهِ إِلَى الْإِمَامِ فِي حَالِ الْهُدْنَةِ فَإِذَا ظَهَرَ الْقَائِمُ ع فَلْيُوَطِّنْ نَفْسَهُ عَلَى أَنْ تُؤْخَذَ مِنْهُ[[304]](#footnote-304)] 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: «اذا ظهر الحجة فلیوطن نفسه علی أن تؤخذ منه» و اگر احیاء سبب ملکیت نباشد حداقل سبب أحقیت در تصرف خواهد بود و معنا ندارد که بعد از ظهور، زمین از دست آن ها گرفته شود. و در روایت دیگر [**صحیحه دوم عمر بن یزید**: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: رَأَيْتُ مِسْمَعاً 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 وُلِّيتُ الْبَحْرَيْنَ الْغَوْصَ فَأَصَبْتُ أَرْبَعَمِائَةِ أَلْفِ دِرْهَمٍ وَ قَدْ جِئْتُكَ بِخُمُسِهَا بِثَمَانِينَ أَلْفَ دِرْهَمٍ وَ كَرِهْتُ أَنْ أَحْبِسَهَا عَنْكَ وَ أَنْ أَعْرِضَ لَهَا وَ هِيَ حَقُّكَ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى فِي أَمْوَالِنَا فَقَالَ أَ وَ مَا لَنَا مِنَ الْأَرْضِ وَ مَا أَخْرَجَ اللَّهُ مِنْهَا إِلَّا الْخُمُسُ 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 فَضُمَّ إِلَيْكَ مَالَكَ وَ كُلُّ مَا فِي أَيْدِي شِيعَتِنَا مِنَ الْأَرْضِ فَهُمْ فِيهِ مُحَلَّلُونَ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَجْبِيَهُمْ طَسْقَ مَا كَانَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ يَتْرُكَ الْأَرْضَ فِي أَيْدِيهِمْ وَ أَمَّا مَا كَانَ فِي أَيْدِي غَيْرِهِمْ فَإِنَّ كَسْبَهُمْ مِنَ الْأَرْضِ حَرَامٌ عَلَيْهِمْ حَتَّى يَقُومَ قَائِمُنَا فَيَأْخُذَ الْأَرْضَ مِنْ أَيْدِيهِمْ وَ يُخْرِجَهُمْ صَغَرَةً:" قَالَ عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ فَقَالَ لِي أَبُو سَيَّارٍ مَا أَرَى أَحَداً مِنْ أَصْحَابِ الضِّيَاعَ وَ لَا مِمَّنْ يَلِي الْأَعْمَالَ يَأْكُلُ حَلَالًا غَيْرِي إِلَّا مَنْ طَيَّبُوا لَهُ ذَلِكَ[[305]](#footnote-305)] بیان می کند «یا اباسیار الارض کلها لنا و ما کان لنا من الارض فشیعتنا فیه محللون»: این قابل التزام نیست که بگوییم دیگران غاصب اند و لذا باید روایت دوم که راجع به «إنی 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 علیهم حتی یقوم الحجة فیأخذ 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؛**

1-فرمودند: «خراج نفی ملکیت نمی کند»؛ به نظر ما این مطلب عرفی نیست و خراج عرفا 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 احیاء‌شده باید خراج داده بشود یا در روایت عمر بن یزید بیان می کند «علیه طسقها»، ظهور عرفیش معنایی شبیه اجاره کردن زمین است و اینکه بگوییم شبیه یک ضریبه مالیه است عرفی نیست.

2-مرحوم استاد فرمودند: «در روایت صحیحه بیان شده است که اگر از رؤوس أهل 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 أهل ذمه ای است که طوعاً مسلمان شده اند که أصلاً مالک خود آن ها هستند و شیخ طوسی نیز در فتاوایش بیان کرد که اراضی تحت ید کفار، در صورتی که طوعاً 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 أبی خالد کابلی و روایت عمر بن یزید است که گفت «الارض کلها لنا و من احیا ارضا فلیؤد الخراج الی الامام من اهل بیتی» و وقتی حضرت ظهور کرد زمین ها را از مخالفین و غیر شیعه در می آورد؛

3-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 أبی 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 أبی 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 أبی خالد کابلی را ضعیف دانست) کالصریح در نفی ملکیت اند و لذا عرف روایاتی مثل «من أحیا ارضا مواتا فهی له» که ظاهر در ملکیت اند را بر لام أحقیت و اختصاص حمل می کند مانند «الجل للفرس». و تعبیر «أحق بها و هی لهم» هم عطف تفسیری است که اگر چه خلاف ظاهر است ولی با وجود نص صریح، عرف آن را حمل بر أحقیت 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 گوییم که در مورد ملکیت بیان شده در روایت أبی خالد کابلی «الارض کلها لنا» چند احتمال وجود دارد: یک احتمال این است که محقق ایروانی 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 أئمه ولایت تکوینی بر زمین دارند تا أثر آن یک حکم تشریعی یعنی «فمن احیا ارضا من المسلمین فلیؤد الخراج الی الامام من اهل بیتی» باشد این که این أثر 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 کار ها ربطی به حکم و أثر ذکر شده در روایت ندارد. خلاف ظاهر است که مراد از عبارت «ان الارض لله یورثها من یشاء من عباده فنحن 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 أولاً 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 ملکی که همراه با مالیات خراج است و به شکل متزلزل است و بعد از ظهور حجت برگردانده می شود؛ پس ملکیت أولیه با امام علیه السلام است أما امام در تملک به احیاء ملکیت متزلزلة 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 بگوییم «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 بگوییم 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. شبیه عام فوقانی «اکرم کل عالم» که بعد از تعارض دو خطاب خاص «اکرم العالم الفاسق» و «لاتکرم 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 أحیار ارضا مواتا فهی له» رجوع می کنیم.  
و از جمله روایاتی که کالصریح در اثبات ملکیت است صحیحه عبدالله بن سنان است: وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ سُئِلَ وَ أَنَا حَاضِرٌ عَنْ رَجُلٍ أَحْيَا أَرْضاً مَوَاتاً فَكَرَى فِيهَا نَهَراً وَ بَنَى بُيُوتاً وَ غَرَسَ نَخْلًا وَ شَجَراً فَقَالَ هِيَ لَهُ وَ لَهُ أَجْرُ بُيُوتِهَا وَ عَلَيْهِ فِيهَا الْعُشْرُ فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ أَوْ سَيْلُ وَادٍ أَوْ عَيْنٌ وَ عَلَيْهِ فِيمَا سَقَتِ الدَّوَالِي وَ الْغَرْبُ نِصْفُ الْعُشْرِ‌[[306]](#footnote-306) 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 آّیاری شود یک دهم و اگر با دلو آبیاری شود یک بیستم است) صریح در این است که طسق 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 عمربن یزید از طریق عبارت «علیه طسقها» اثبات کرد که شخص مالک زمین نیست حال در مقابل این روایت، روایت عبدالله بن سنان کالصریح در «لیس علیه طسقها» است و بعد از تساقط به ظهور «من احیا ارضا مواتا فهی 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 أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْأَرْضَ الْخَرِبَةَ فَيَسْتَخْرِجُهَا وَ يُجْرِي أَنْهَارَهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يَزْرَعُهَا مَا ذَا عَلَيْهِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ‌ صَاحِبَهَا قَالَ فَلْيُؤَدِّ إِلَيْهِ حَقَّهُ.[[307]](#footnote-307) 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 صحیحه معاویة بن وهب است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً بَائِرَةً فَاسْتَخْرَجَهَا 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 وَ لِمَنْ عَمَرَهَا.[[308]](#footnote-308)

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 اجاد 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 59 (28/10/98)

# مسأله 17 (اراضی متسعه)

يجوز الصلاة في الأراضي المتسعة اتساعا عظيما‌ 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 خویی فرمودند دلیل بر جواز نماز در اراضی واسعه، سیره است و قدرمتیقن از سیره جایی است که علم به کراهت مالک نداشته باشیم.  
**آقای سیستانی فرمودند**: دلیل ما بر جواز تصرف در اراضی واسعه، 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 أثر 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 أطلاق أدله به دست می آید.

**لکن ما در اطلاق أدله تحلیل نسبت به فرض علم به کراهت مالک، اشکال کرده و بیان کردیم که**: اطلاقی 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 این‌که در برخی کلمات مطرح شده است به این‌که 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 کرده‌اند که «لایملک المحیی رقبة الارض بل رقبة الارض ملک الامام و انما یملک المحیی احیاء‌الارض» 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 کرده‌اند.

## بررسی لزوم اعراض برای ملکیت یا أحقیت محیی دوم

مرحوم خویی 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 أول خواهد بود «‌ترکها و اخربها 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 اخربها» در روایت أبی 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 اخربها» 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 اخربها» 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 چیز های 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 صحیحه معاویة بن وهب نیز همین مطلب آمده است**: «عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعاً عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ أَيُّمَا رَجُلٍ أَتَى خَرِبَةً بَائِرَةً فَاسْتَخْرَجَهَا 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 وَ لِمَنْ عَمَرَهَا[[309]](#footnote-309)» 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 یطلبها» این مطلب را می رساند که شخص أول از زمین خود اعراض نکرده است و تنها آن را رها کرده است تا به خرابی رسیده است.

**لکن در صحیحه سلیمان بن خالد چنین آمده است**: « عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَأْتِي الْأَرْضَ الْخَرِبَةَ فَيَسْتَخْرِجُهَا وَ يُجْرِي أَنْهَارَهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يَزْرَعُهَا مَا ذَا عَلَيْهِ قَالَ عَلَيْهِ الصَّدَقَةُ قُلْتُ فَإِنْ كَانَ يَعْرِفُ‌ صَاحِبَهَا قَالَ فَلْيُؤَدِّ إِلَيْهِ حَقَّهُ[[310]](#footnote-310)» 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 وگرنه تعبیر به «فإن کان یعرف صاحبها» نمی کرد و لذا ظاهرش این است که الآن هم صاحب قبلی اعراض نکرده است؛ البته مراد از «فلیؤد إلیه حقه» مجمل است و یا مراد، خود زمین است که باید به نفر أول 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 أول زمین را رها کرده است ولی به این جهت که اعراض محقق نشده است هنوز زمین، متعلق به نفر أول است.

**جواب این است که:** اگر تعبیر «فإن کان یعرف صاحبها» قرینه باشد بر این که هنوز آن صاحب قبلی، مالک است به قرینه روایات دیگر مثل صحیحه معاویة بن وهب، تعبیر «الارض الخربه» بر جایی حمل می شود که خرابی مستند به ترک زمین نباشد؛ توضیح این که گاهی نفر أول زمین را رها و ترک می کند و به این جهت منجرّ به خرابی می شود ولی گاهی زمین را ترک نمی کند بلکه به جهات دیگر مثل خشکسالی، ترس از حمله دشمن و أمثال 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 أول زمین را ترک نکرده است بلکه به جهت مشکلی آن زمین را رها کرده باشد همچنان نسبت به زمین حق خواهد داشت.

مرحوم خویی 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 أول با احیاء، زمین را مالک شده باشد ولی اگر سبب ملکیت شخص أول ارث و بیع و شراء و هبه و أمثال ذلک باشد، ملکیت ولو بعد از خرابی زمین ثابت است و روایات مربوط به فرضی است که شخص أول با احیاء مالک شده باشد که اگر زمین رها کند و در احیای مجدد آن اهمال کند، شخص دوم با احیاء مالک خواهد شد. (ایشان قول أحقیت تصرف را قبول ندارند و قائل اند شخص با احیاء مالک زمین می شود)

به نظر ما عرف خصوصیتی نمی بیند که سبب ملکیت شخص قبلی، احیاء یا ارث یا بیع و شراء یا هبه باشد و فرقی ندارد و در همه این موارد سبب أول ملکیت، احیاء است و مثلاً فرقی ندارد که شخص أول احیاء کند و آن را رها کند و دیگری آباد کند یا شخص أول احیاء 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 احیاء 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 احیاء خودش یا احیاء دیگران و انتقال به او با سببی از اسباب انتقال ملکیت مثل ارث و بیع و هبه، در صورتی که سهل انگاری کند و خودش زمین را احیاء نکند و به دیگری نیز ندهد که آن را احیاء مجدد کند، طبق روایات هر کسی که زمین را احیاء 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 احیاء داشته باشد زیرا همه روایات راجع به زمین کشاورزی است مثلاً تعبیر «فاستخرجها و اجری انهارها و یعمرها و یزرعها» مربوط به زمین کشاورزی است و نیز تعبیر «ثم جاء بعد من یعمرها و یجری انهارها» 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 اخربها ثم جاء بعد من یعمرها - فمن احیا ارضا من المسلمین فلیعمرها و لیؤد خراجها الی الامام من اهل بیتی و له ما أکل منها» است که راجع به ارض زراعیه است و مثلاً تعبیر «له ما أکل 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 انهارها» شامل نهری که در خانه مسکونی قرار دارد نمی شود زیرا تعبیر «من یستخرجها و یجری انهارها و یعمرها و یزرعها فان الارض لله و لمن عمرها» ظهوری بیش از ارض زراعیه ندارد.

مرحوم خویی فرموده است تفاوت گذاشتن بین احیاء و ارث بعد از احیاء و شراء بعد از احیاء خلاف متفاهم عرفی است. و به نظر ما نیز بعید نیست که عرف از تعبیر «محیی» 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 أرضی 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 اخربها» 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 طسق 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 طسق بخواهد باید پرداخت کنید؛ أما این که بیاییم بگوییم که دیگران فقط حق مزاحمت با نفر أول که حق اولویت دارد را ندارند از روایات استفاده نمی شود.

لذا به نظر ما -همان‌گونه که آقای وحید زمانی قائل بودند- زمین ملک امام است و احیاء سبب ملکیت نمی شود و تنها سبب اولویت تصرف می شود أما 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 قدرمتیقن از سیره جایی است که علم به کراهت مالک نداشته باشیم.

**نکته:** با توجه به این که مالک أصل 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، أعم 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 بالأصاله خواهد بود.

## بررسی حکم تصرف در اراضی متسعه مربوط به قصّر

**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. بله 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 أب یا جد) و فقط ولی اختیاری دارد که حاکم شرع است، در این صورت ولی ختیاری باید مصلحت مولی علیه را رعایت کند و عدم مفسده کافی نیست «لاتقربوا 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 أعم است و لذا هر چند در هنگام سفر، انسان می تواند به روستا یا شهر بگردد 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 برنمی 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 قدرمتیقّن آن أخذ شود ولی ما یک مقدار وثوق داریم که سیره بیشتر از قدرمتیقن است. و این ادعای مرحوم خویی ادعای بعیدی نیست.

# مسأله 18

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن‌ مع عدم العلم بالكراهة كالأب و الأم و الأخ و العم و الخال و العمة و الخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق 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 وَ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ لاَ 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 خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[[311]](#footnote-311) «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 أول در این مسأله راجع به جواز أکل است که محدوده آن چه مقدار است و بحث دوم راجع به جواز نماز خواندن در این خانه ها است.

# جلسه 60 (29/10/98)

**مسأله 18**

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن‌ مع عدم العلم بالكراهة كالأب و الأم و الأخ و العم و الخال و العمة و الخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا‌

بحث راجع به آیه شریفه بود: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ لاَ 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 خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[[312]](#footnote-312) و این آیه مربوط به تجویز أکل طعام از خانه های پدر، مادر، برادر، خواهر، عمو، عمه، دایی، خاله، خانه‌ای که کلید آن به دست ماست و یا خانه دوستمان، است؛ عرض کردیم تارة در حکم جواز أکل بحث می شود که مطلق است یا نه، و بحث دیگر راجع به وجود ملازمه عرفی بین جواز أکل و جواز نماز در این خانه ها است.

## جواز أکل از بیوت مذکورین در آیه

**مشهور راجع به جواز أکل فرموده** اند: طبق این آیه أکل 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 ظنها ظن الکراهة‌ایضا»

## 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 أکل از بیوت أبناء، حتی نسبت به بیوت بنات بعید نیست صدق کند.

## مراد از بیوت عمات و بیوت خالات

و البته بیوت بنات، خانه داماد است لکن مثل بیوت عمات و خالات است و مراد از بیوت عمات 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 بیوتکنّ» 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 «لاتنکحوا ما نکح آباؤکم» قرینه دارد که أب شامل جد نیز می شود ولی در احکام دیگر که مربوط به «أب» 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 قدرمتیقّن 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 تاکلوا من بیوتکم» مشخص است أما 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 أول (عدم اشکال در هم غذا شدن با افراد ناتوان)

**احتمال أول از ابن عباس و فراء نقل شده است:** در ابتدای اسلام، مردم از هم غذا شدن با أعمی 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 أعمی 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 تاکلوا» این است که حرجی نیست با این ها هم غذا شوید.

**به نظر ما این احتمال أول خلاف ظاهر است**؛ زیرا در این صورت آیه باید چنین می گفت «لیس علیکم حرج ان تاکلوا 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 أکل 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 تاکلوا 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 غیّب، 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 أعمی و أعرج 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 أعمی و أعرج بلکه جواز أکل از بیت أقارب 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 أکل 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**: أعمی 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 أعمی 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 تعین 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 العمره» در مدینه و ذیلش در مکه نازل شده است یعنی ادامه آیه در حجة الوداع نازل شده است که «و اتموا الحج و العمرة‌لله فان احصرتم فما استیسر من الهدی و لاتحلقوا رئوسکم حتی یبلغ الهدی 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 أکل 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 أکل 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 صغرویٌ أی یشهد الحال غالبا 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 أکل 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 أدب 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 صحیحه حلبی می فرماید: أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ هَذِهِ الْآيَةِ- لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبائِكُمْ إِلَى آخِرِ الْآيَةِ قُلْتُ مَا يَعْنِي بِقَوْلِهِ- أَوْ صَدِيقِكُمْ قَالَ هُوَ وَ اللَّهِ الرَّجُلُ يَدْخُلُ بَيْتَ صَدِيقِهِ فَيَأْكُلُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ.[[313]](#footnote-313) که تعبیر «فیأکل بغیر اذنه» اطلاق دارد.

## بررسی اختصاص أکل 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[[314]](#footnote-314) یعنی به نظر صدوق تنها أکل 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 مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ قَالَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَأْكُلُ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ مِنَ التَّمْرِ وَ الْمَأْدُومِ وَ كَذَلِكَ تَطْعَمُ الْمَرْأَةُ مِنْ مَنْزِلِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَأَمَّا مَا خَلَا ذَلِكَ مِنَ الطَّعَامِ فَلَا.[[315]](#footnote-315) در این روایت خرما را ذکر می کند در حالی که خرما مخصوصاً خرمای خشک یا نیمه خشک، فاسد نمی شود. و مراد از مأدوم 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 أکل به طعام های متعارف

البته ممکن است به این روایت استدلال شود بر این که أکل مطلق طعام جایز نیست زیرا تعبیر به «تأکل بغیر اذنهم من التمر و المأدوم و کذلک تطعم المرأة من منزل زوجها بغیر اذنه فاما ماخلا ذلک من الطعام فلا» دارد یعنی فقط أکل طعام های متعارف جایز است و نیز می توان به میوه های متعارف و غذاهای متعارف تعدّی 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 أکل طعام های متعارف و نان و ادام جایز است ولی آناناس که همراه با نان خورده نمی شود یا غذاهای أعیانی و گران قمیت، أکلش 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 إذنه مثل البقول و الفاكهة و أشباه ذلك[[316]](#footnote-316) لکن معلوم نیست فقه الرضا کتاب روایت باشد و شاید 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 ابی العالم قال ابی العالم» در حالی که پدر ابن بابویه که جد صدوق می شود، از علما نبوده است و ظاهر «سألت أبی 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**: أکل 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 أکل این است که دخول به منزل أقرباء به اذن باشد و تنها أکل 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 أکل 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 أصل تعبّدی به نام أصالة القرابة در مورد مذکورین ایجاد کرده است که أصل 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 حجّت تعبّدی بر طیب نفس وجود خواهد داشت؛ لذا أصلاً آیه مخصص روایت «لایحل» نیست بلکه حجت تعبّدی بر طیب نفس موارد مذکور در آیه است.

**نکته:** جواز أکل در آیه اطلاق دارد و شامل دخول با اذن یا دخول بدون اذن می شود؛ و أکل در بیت جایز است ولی اگر لقمه ای در دهانش باشد و به کوچه بیاید أکل آن نیز جایز است و لازم نیست آن را بیرون بیندازد و مهم ظهور عرفی أکل در بیت است و لذا نمی تواند مثلاً یک کیلو پسته از خانه این افراد بردارد و آن را بیرون بخورد. آیه مربوط به أکل در داخل بیت است و در روایت صحیحه نیز تعبیر «الرجل یدخل بیت صدیقه» ذکر شده است.

## مراد از صدیق در آیه

**فاضل سیوری در کنزالعرفان راجع به صدیق فرموده اند**: حكي عنه عليه السّلام «أ يدخل أحدكم يده إلى كمّ صاحبه أو كيسه فيأخذ منه؟ فقالوا لا قال فلستم بأصدقاء[[317]](#footnote-317) [أَبُو عَلِيٍّ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْجَبَّارِ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ‌ أَبَانٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْحَسَنِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَ يَجِي‌ءُ أَحَدُكُمْ إِلَى أَخِيهِ فَيُدْخِلُ يَدَهُ فِي كِيسِهِ فَيَأْخُذُ حَاجَتَهُ فَلَا يَدْفَعُهُ فَقُلْتُ مَا أَعْرِفُ ذَلِكَ فِينَا فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع فَلَا شَيْ‌ءَ إِذاً قُلْتُ فَالْهَلَاكُ إِذاً فَقَالَ إِنَّ الْقَوْمَ لَمْ يُعْطَوْا أَحْلَامَهُمْ بَعْدُ.[[318]](#footnote-318)] 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 أکل به عدم اسراف

**مرحوم راوندی در فقه القرآن فرموده است**: «لابأس 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. أما اسراف در أکل به معنای پرخوری است و دلیلی بر حرمت آن وجود ندارد؛ یعنی گاهی شخصی اشتهاء 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 اسرافی که از آن در قرآن نهی شده است و همراه با تضییع مال است نمی شود.

# جلسه 61 (30/10/98)

# مسأله 18

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن‌ مع عدم العلم بالكراهة كالأب و الأم و الأخ و العم و الخال و العمة و الخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا‌

**بحث راجع به جواز أکل از بیوت افرادی بود که در آیه شریفه سوره نور ذکر شده است**: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ لاَ 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 خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[[319]](#footnote-319)

**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.

این احتمال، خالی از وجه نیست و در المیزان 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 قدرمتیقن از «أب و أم» پدر و مادر خود انسان است و شامل پدربزرگ و مادربزرگ نمی شود و نیز قدرمتیقّن از «عمّ، عمه، خال، خاله» عمو و عمه و دایی و خاله خود انسان است و شامل عموی پدر انسان نمی شود؛ لکن بحث از قدرمتیقّن 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 خطابی بیان کند که «شما بر فرزندانتان 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[[320]](#footnote-320) 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 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 تعدّی می کنند.

## بررسی اختصاص أکل به طعام متعارف

**مطلب دیگر این است**: راجع به این که مطلق أکل جایز است یا نه، اختلاف بود؛ صاحب جواهر فرموده اند آیه انصراف به طعام متعارف دارد و تعبیر ایشان این است: «نعم قد يقال بالاختصاص بما يعتاد أكله دون نفائس الأطعمة التي تدخر غالبا و لا تؤكل شائعا، بناء على انسباق الإطلاق إلى ذلك أو على مراعاة قاعدة الاقتصار، خصوصا بعد ما حكي عن بعضهم أنه يفهم منه ذلك»[[321]](#footnote-321)

یعنی خوردن طعام هایی که أکل 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 می‌کنند. 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 قدرمتیقّن در جایی است که ما اطلاق نداشته باشیم.

**این مطلب را مرحوم داماد نیز ذکر نموده اند که:** ظاهر آیه این است که أکل 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 تعبّداً معتبر کند با این که عقلاء دائر مدار وثوق و اطمینان اند. و ظن نوعی ما در مورد این افراد، نسبت به أکل طعام متعارف است و نسبت به أطعمه 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 ظنّ 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 است و یا این که مراد، بیوت أبناء و بنات است یعنی به لحاظ این که «أنت و مالک لأبیک» راجع به بیوت أولادکم، 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: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ صَفْوَانَ عَنْ مُوسَى بْنِ بَكْرٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ قَالَ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ سَمَّى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ فِي هَذِهِ الْآيَةِ تَأْكُلُ بِغَيْرِ إِذْنِهِمْ مِنَ التَّمْرِ وَ الْمَأْدُومِ وَ كَذَلِكَ تَطْعَمُ الْمَرْأَةُ مِنْ مَنْزِلِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَأَمَّا مَا خَلَا ذَلِكَ مِنَ الطَّعَامِ فَلَا.[[322]](#footnote-322)

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 ذلک من الطعام فلا».  
در محاسن از زراره نقل می کند: عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ سَأَلْتُهُ عَمَّا يَحِلُّ لِلرَّجُلِ مِنْ بَيْتِ أَخِيهِ مِنَ الطَّعَامِ قَالَ الْمَأْدُومُ وَ التَّمْرُ وَ كَذَلِكَ يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا‌[[323]](#footnote-323)

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 أکل طعام متعارف و عدم جواز أکل 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 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 الأدلّة غير لازمة و أمّا ما في الخبرين من ذكر التمر و المادوم فلا يدل على الاختصاص بهما لا لعدم المفهوم للخبرين فإنّه يرده ثبوته للصحيح من جهة وروده لبيان تحديد موضوع الحكم بل لأنّ المادوم غير ادام الطعام له معنى عام يشمل المأكولات الموافقة و الملائمة للطبع‌ أضف إليه عدم القول بالاختصاص بما توهّم ظهور الخبرين فيه من أحد فالأظهر عدم الاختصاص»[[324]](#footnote-324)

البته ایشان به لغت نظر دارند و از ان جهت هم صحیح فرموده اند که در برخی از کتاب های لغت از جلمه در لسان العرب طعام مأدوم را در مقابل طعام جشب (مثلاً به نان جو خشک که حضرت أمیر میل می فرمودند طعام جشب گفته می شود) و ناگوارا قرار داده اند. طبق این معنا مراد از «التمر و المأدوم»، 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 تقیید بزند و شاهدش این است که در ادامه تعبیر «أما ما خلا ذلک 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 خشب مثل نان جو خشک، جایز نیست. لذا انصاف این است که استدلال به روایت زراره بر اختصاص جواز أکل به طعام های متعارف، بعید نیست.

## بررسی میزان رضایت لازم برای جواز أکل

مطلب دیگر –که مطلب أصلی در این بحث است- این است که: جواز أکل 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 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 أکل، 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 أکل جایز است.

مرحوم خوانساری رضوان الله علیه راجع به قول أول -جواز أکل مطلقاً حتی با علم به کراهت مالکین- فرموده اند:

و يمكن أن يقال: الظاهر أنّ جواز الأكل من هذه البيوت ليس حكما ظاهريّا بل هو حكم واقعيّ فكأنّه جعل من قبل اللّه تعالى حقّ نظير ما يقال في حقّ المارّة من أنّه ليس أكلا بالباطل حيث إنّ ما دلّ على حرمة أكل المال بالباطل آب عن التخصيص، فما نحن فيه نظير حقّ الذكاة في الأموال الذكويّة و على هذا فلا اختيار لصاحب البيت حتّى يراعى رضاه بل إطلاق الآية الشريفة يشمل ما لو كان صاحب‌ البيت صغيرا أو مجنونا أو سفيها لا اعتبار بإذنهم، فغاية ما يمكن أن يدّعى أن يقال: إنّ هذا الحقّ المجعول من قبل اللّه 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 الآكل ضامنا لأنّه تصرّف بدون حقّ و إن لم يكن آثما لكونه معذورا، و على الثانية لا، و على ما ذكر لم نفهم وجه الانصراف إلّا أن يتمّ الإجماع و الا بعد أن يدّعى كفاية الظنّ بالكراهة في عدم الجواز.[[325]](#footnote-325)

یعنی اگر اجماعی بر عدم جواز أکل در فرض علم به کراهت این افراد به أکل، نباشد –ایشان به وجود اجماع اطمینان ندارند و لذا تعبیر می کنند اگر اجماع تمام شود- مقتضای اطلاق آیه جواز أکل است ولو علم به کراهت مالکین مذکور وجود داشته باشد و این حکم، حکمی واقعی است؛ نظیر بحث أکل ماره که عده ای گفته اند –مرحوم خویی 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 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 بالحیطان ان تخرب یا تخرق لمکان المارة». صحیحه 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 وَ يَأْكُلُ مِنْهَا وَ لَا يُفْسِدُ قَدْ نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص أَنْ تُبْنَى الْحِيطَانُ بِالْمَدِينَةِ لِمَكَانِ الْمَارَّةِ قَالَ وَ كَانَ إِذَا بَلَغَ نَخْلَةٌ أَمَرَ بِالْحِيطَانِ فَخُرِقَتْ لِمَكَانِ الْمَارَّةِ»[[326]](#footnote-326) 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 أکل به عنوان حکم واقعی ثابت شود دیگر أکل مال به باطل نخواهد بود زیرا خدای متعال که مالک الملوک است اجازه داده است.

# جلسه 62 (01/11/98)

# مسأله 18

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن‌ مع عدم العلم بالكراهة كالأب و الأم و الأخ و العم و الخال و العمة و الخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا‌

**بحث راجع به جواز أکل از بیوت افرادی بود که در آیه شریفه سوره نور ذکر شده است**: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ لاَ 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 خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[[327]](#footnote-327)

## بررسی میزان رضایت لازم برای جواز أکل

**در رابطه با میزان رضایت لازم در جواز أکل پنج قول مطرح شد؛**

**1-قول أول را از مرحوم آسید احمد خوانساری در جامع المدارک نقل شد که:** آیه مطلق است و لذا أکل 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 یتم الاجماع».

2-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 علي بن إبراهيم في قوله‏ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبائِكُمْ- أَوْ بُيُوتِ أُمَّهاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوانِكُمْ- أَوْ بُيُوتِ أَخَواتِكُمْ- أَوْ بُيُوتِ أَعْمامِكُمْ أَوْ بُيُوتِ عَمَّاتِكُمْ- أَوْ بُيُوتِ أَخْوالِكُمْ أَوْ بُيُوتِ خالاتِكُمْ- أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتاتاً؛ فَإِنَّهَا نَزَلَتْ لَمَّا هَاجَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِلَى الْمَدِينَةِ وَ آخَى بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ وَ آخَى بَيْنَ أَبِي بَكْرٍ وَ عُمَرَ وَ بَيْنَ عُثْمَانَ وَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَ بَيْنَ طَلْحَةَ وَ الزُّبَيْرِ وَ بَيْنَ سَلْمَانَ وَ أَبِي ذَرٍّ وَ بَيْنَ الْمِقْدَادِ وَ عَمَّارٍ وَ تَرَكَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ ع فَاغْتَمَّ مِنْ ذَلِكَ غَمّاً شَدِيداً، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ بِأَبِي أَنْتَ وَ أُمِّي- لِمَ لَا تُؤَاخِي بَيْنِي وَ بَيْنَ أَحَدٍ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ اللَّهِ يَا عَلِيُّ مَا حَبَسْتُكَ إِلَّا لِنَفْسِي- أَ مَا تَرْضَى أَنْ تَكُونَ أَخِي وَ أَنَا أَخُوكَ- وَ أَنْتَ أَخِي فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ- وَ أَنْتَ وَصِيِّي وَ وَزِيرِي وَ خَلِيفَتِي فِي أُمَّتِي- تَقْضِي دَيْنِي وَ تُنْجِزُ عِدَاتِي- وَ تَتَوَلَّى عَلَيَّ غُسْلِي وَ لَا يَلِيهِ غَيْرُكَ- وَ أَنْتَ مِنِّي بِمَنْزِلَةِ هَارُونَ مِنْ مُوسَى إِلَّا أَنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، فَاسْتَبْشَرَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ بِذَلِكَ فَكَانَ بَعْدَ ذَلِكَ إِذَا بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ص أَحَداً مِنْ أَصْحَابِهِ- فِي غَزَاةٍ أَوْ سَرِيَّةٍ- يَدْفَعُ الرَّجُلُ مِفْتَاحَ‏ بَيْتِهِ‏ إِلَى أَخِيهِ فِي الدِّينِ- وَ يَقُولُ لَهُ خُذْ مَا شِئْتَ وَ كُلْ مَا شِئْتَ- فَكَانُوا يَمْتَنِعُونَ مِنْ ذَلِكَ حَتَّى رُبَّمَا فَسَدَ الطَّعَامُ فِي الْبَيْتِ- فَأَنْزَلَ اللَّهُ «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُناحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتاتاً» يَعْنِي إِنْ حَضَرَ صَاحِبُهُ- أَوْ لَمْ يَحْضُرْ إِذَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَه‏[[328]](#footnote-328)

یعنی شأن نزول آیه این بوده است که وقتی افراد به جنگ (غزوه یا سریه)[[329]](#footnote-329) 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 چه می خواهی بخور، ولی مؤمنین مذکور نسبت به أکل 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 جمیعا أو اشتاتا» 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 خمسه» از مرحوم صدر نقل کرده اند.  
**به نظر ما این شبهه قابل جواب است؛**

**أولاً:** روایات بیان می کنند که روایات معارض را به قرآن عرضه کنید و روایت موافق کتاب را أخذ 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 أبی عمیر راجع به «ما ملکتم مفاتحه» فرموده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع‏ فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ- أَوْ ما مَلَكْتُمْ مَفاتِحَهُ‏ قَالَ الرَّجُلُ يَكُونُ لَهُ وَكِيلٌ‏ يَقُومُ‏ فِي مَالِهِ فَيَأْكُلُ بِغَيْرِ إِذْنِهِ[[330]](#footnote-330)؛ 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 أبی عمیر و برخی دیگر فرموده اند «لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه»، 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 گوییم که خانه در اختیار تو است. و به هر حال بقیه فقرات اطلاق دارد.

3-قول سوم قول صاحب جواهر بود که فرمودند حداقل ظن به رضایت مالک لازم است[[331]](#footnote-331): الانصاف ان یقال ان الاطلاق منصرف الی ما هو متعارف من حصول شاهد الحال بالاذن فی الدخول و الاکل فیکون دالا علی الاذن و لو ظنا [لعل وجهه أن الآية مسوقة لبيان الاكتفاء في حل التناول بالقرائن المزبورة التي مقتضى العادة فيها ذلك، فهي حينئذ أمارة 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 لأمارة ترجح على الأمارة المزبورة في الدلالة على العدم.[[332]](#footnote-332)]

آقای داماد نیز در کتاب الصلاة جلد 2 صفحه 455 ظن به رضایت مالک را لازم دانسته و شک متساوی الطرفین را مانع از جواز أکل 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 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 تعبّداً کافی دانسته است.

در جواب از این کلام مرحوم داماد می گوییم: اگر اجماع بر عدم جواز أکل 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 می شود صحیح نیست زیرا در مورد همه افراد ظن نوعی به رضایت وجود ندارد و نیز در همه زمان ها نیز ظن نوعی ایجاد نمی شود در حالی که فرض این است که آیه قضیه حقیقیه را بیان می کند 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.  
4-قول چهارم قول برخی مثل کاشف اللثام است و صاحب عروه هم به این قول تمایل دارد که دو فرض از اطلاق آیه خارج می شود 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 می دانست و لذا اگر شک متساوی الطرفین هم وجود داشته باشد أکل جایز خواهد بود.

در کشف اللثام ادعا می کند که شرطیت عدم علم و عدم ظن به کراهت مالک با اجماع و نصوص ثابت می شود.

در اشکال به ایشان می گوییم: 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. أما 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 أما این که سیره بر این بوده است که نمی خوردند و از خوردن اجتناب می کردند موجب تقیید اطلاق نمی شود زیرا معلوم نیست که اجتناب از أکل از این باب باشد که حرام می دانسته اند و ارتکاز استیحاشی وجود ندارد که گفته شود با وجود ظن به کراهت مالک، أکل 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.

5-**و لذا متعیّن، قول خامس است که قول کثیری از بزرگان است که فرموده اند:** جواز أکل 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، می باشد.

**مرحوم خویی ادعای ضرورت فقه کرده و فرموده** اند: ضرورت بر حرمت أکل 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 أکل وجود دارد و ما ندیدیم که کسی قائل به جواز أکل با علم به کراهت مالک شده باشد. البته برخی از فقهاء در مورد أکل ماره با علم به کراهت مالک، قائل به جواز شده اند و قول معتنابهی است أما راجع به أکل 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 أکل 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[[333]](#footnote-333) 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 أکل 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 امرء‌مسلم» محکم می شود. توجه شود که مراد ما این نیست که «لایحل» جلوی اطلاق آیه را می گیرد بلکه می گوییم 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 أکل 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 « فلیستأذنوا فلاتدخلوها 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؟

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 أکل 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 أکل 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 أکل 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 أکل 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 أکل و تصرفات یسیره ملازمه وجود دارد ولی بین جواز أکل 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 أکل 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 أکل 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 أکل 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 63 (05/11/98)

# مسأله 18

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن‌ مع عدم العلم بالكراهة كالأب و الأم و الأخ و العم و الخال و العمة و الخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا‌

**بحث پیرامون آیه 60 سوره نور بود**: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ لاَ 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 خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[[334]](#footnote-334)

## معارضه آیه با صحیحه حلبی به عموم من وجه

**شبهه ای در این بحث وجود دارد که باید بررسی شود**؛ گفته می شود نسبت بین آیه شریفه و صحیحه زید شحام[[335]](#footnote-335) و موثقه سماعه[[336]](#footnote-336) که تعبیر «لایحل 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 أکل 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 «لایحل» مخالف آن نیست و مورد افتراق روایت، «حرمت تصرف بدون اذن غیر از أکل از بیوت افراد مذکور در آیه» است و مورد اجتماع «أکل 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 عقلائیی نیز بر همین است که تصرف در مال این افراد بدون اذن، مطلقاً حرام است.

**تذکر:** آیه «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان و ینهی عن الفحشاء و المنکر و البغی» أمر 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 أول (تقدم آیه بر روایت به خاطر لحاظ موضوع رئیسی)

**جواب أول 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 الجمه 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 «أکل از بیوت افراد مذکور» است و موضوع رئیسی صحیحه زید شحام و موثقه سماعه «تصرف در مال غیر» است و لذا موضوع آیه أخص مطلق از موضوع روایت است.

مثلاً در صحیحه حلبی در رابطه با بول صبی می فرماید: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ بَوْلِ الصَّبِيِّ قَالَ تَصُبُّ عَلَيْهِ الْمَاءَ وَ إِنْ كَانَ قَدْ أَكَلَ فَاغْسِلْهُ غَسْلًا وَ الْغُلَامُ وَ الْجَارِيَةُ فِي ذَلِكَ شَرَعٌ سَوَاءٌ»[[337]](#footnote-337) و در صحیحه حسین بن أبی العلاء می فرماید: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْبَوْلِ يُصِيبُ الْجَسَدَ قَالَ صُبَّ عَلَيْهِ الْمَاءَ مَرَّتَيْنِ»[[338]](#footnote-338)

در این مثال در صورتی که موضوع رئیسی و موضوع أصلی در خطاب را در نظر بگیریم موضوع روایت أول «بول صبی» و موضوع روایت دوم «مطلق بول» است و لذا روایت أول 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 أول بیان می کند «المطهر صب الماء علی بول الصبی» و روایت دوم بیان می کند «المطهر صب الماء مرتین علی البول»؛ روایت أول 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 أول (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 أول 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.

**تذکّر:** هر چند مقتضای اطلاق صحیحه حلبی این است که صب الماء مرّة در مورد بول صبی، مطهر است ولی به این معنا نیست که این روایت اطلاق ندارد و تنها صب الماء مرّة را شامل می شود و صبّ 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: سألته عن بول الصبی قال تصب علیه الماء مرتین) با این دلیل خاص، اطلاق صحیحه حلبی را تقیید زده و می گفتیم نسبت به کفایت مرّة یا مرّتین در مقام بیان نیست. و به این نکته هم توجه شود که «أمر به صب الماء علی بول الصبی» قطعاً شامل صب الماء مرّة می شود ولی به صورت لابشرط 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، صحیحه حلبی قابل تقیید به لزوم صب الماء مرتین است و صحیحه حسین بن أبی العلاء نیز قابل تقیید به «فی غیر بول الصبی» است.

#### مناقشه در جواب أول (عدم پذیرش مبنای لحاظ خصوص موضوع رئیسی)

**به نظر ما جواب أول صحیح نیست**؛ زیرا عرفاً أخص بودن موضوع رئیسی کافی نیست و باید تمام قیود خطاب در نسبت سنجی لحاظ شود و لذا نسبت بین صحیحه حلبی و صحیحه حسین بن أبی العلاء را عموم من وجه می دانیم و تعارض ناشی از اطلاق دو حدیث است.

**تذکّر:** «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 اشتباهاً پدر خود را بکشد)؛ مفاد صحیحه محمد بن قیس [عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْمَرْأَةُ تَرِثُ مِنْ دِيَةِ زَوْجِهَا وَ يَرِثُ مِنْ دِيَتِهَا مَا لَمْ يَقْتُلْ أَحَدُهُمَا صَاحِبَهُ[[339]](#footnote-339)] این است که «القاتل لایرث من الدیه» و صحیحه دیگر می گوید: «القاتل خطا یرث»؛ موضوع رئیسی صحیحه دوم، قائل 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 أول 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 خطأ یرث» شامل ارث از دیه و غیر دیه می شود و اطلاق «القاتل لایرث من الدیه» 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 خویی 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 أول 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 فلابأس» 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 «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 گویید عرف جمع موضوعی را مقدم می کند و به اطلاق حکم نگاه نمی کند ولو بتواند «اکرم العالم العادل» را بر استحباب حمل کند؛ أما این مثال ربطی به بحث امروز ما ندارد و ما می گوییم نباید تنها خصوص موضوع رئیسی ملاحظه شود بلکه باید تمام قیود موضوع (نه حکم) مورد ملاحظه قرار بگیرد.

و لذا این جواب أول 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 الآیة مطلقا سواء مع طیب نفسهم ام لا» با ‌روایت که بیان می کند «لایجوز التصرف فی مال الغیر الا بطیبة نفسه سواء کان اکلا 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 أول 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 فلابأس ببوله» عموم من وجه است و «مالایؤکل لحمه» در خطاب أول، أعم از طیر و غیر طیر است و «طیر» در خطاب دوم، أعم از پرنده حلال گوشت و حرام گوشت است و مورد تعارض «بول طیر حرام گوشت» است؛ لکن گفته می شود اگر خطاب دوم بر خطاب أول مقدم شود نتجیه این می شود که «کل شیء یطیر و کان حلالا فلابأس به» یعنی عنوان «یطیر» لغو می شود زیرا در این صورت پرنده 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 أول مقدم می کنیم و می گوییم «بول هر پرنده ای حتّی 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 أکل از بیوت مذکورین در آیه خصوصیتی نخواهد داشت و حتّی 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 أکل 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 «لابأس بالسجده علی القرطاس» با «لاتسجد إلا علی الارض أو ما نبت من الارض و لایؤکل و لایلبس» عموم من وجه است؛ زیرا خطاب أول 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 با کتان گرفته شده باشد مصداق آن نیست و لذا اطلاق «لابأس 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 خویی و مرحوم تبریزی کاغذ می دانند ولی آقای سیستانی می فرمایند دستمال کاغذی عرفاً کاغذ نیست.

به نظر ما نیز اگر خطاب «لابأس 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 أجزای 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 خارجیه بوده است و به این خاطر که قرطاس هایی که در آن زمان بوده است، از أجزای 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 کتاب، به صرفه نیست. لذا برای این که خطاب، لغو نشود می گوییم که امام علیه السلام به یک قضیه خارجیه ارشاد کرده اند (هر چند اطلاق خطاب اقتضا می کرد که قضیه را حقیقیه 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 فیه نیز به همین شکل است و اگر آیه به فرض طیب نفس تقیید زده شود شاید بیان یک قضیه خارجیه در آن زمان باشد و به خاطر این که متعارف این است که این افراد راضی اند، أکل 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 «یجوز الاکل من بیوت هؤلاء مع عدم العلم بکراهتهم» و وقتی عرف این مضمون را به «لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة 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، أکل 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 أکل 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 مغصوب عن جهل بالغصب، صحیح باشد یا باطل باشد که مرحوم خویی باطل می دانستند.

# جلسه 64 (06/11/98)

# مسأله 18

يجوز الصلاة في بيوت من تضمنت الآية جواز الأكل فيها بلا إذن‌ مع عدم العلم بالكراهة كالأب و الأم و الأخ و العم و الخال و العمة و الخالة و من ملك الشخص مفتاح بيته و الصديق و أما مع العلم بالكراهة فلا يجوز بل يشكل مع ظنها أيضا‌

**بحث پیرامون جواز أکل از بیوت افراد مذکورین در آیه 60 سوره نور بود**: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَ لاَ عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ وَ لاَ 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 خَالاَتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكْتُمْ مَفَاتِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعاً أَوْ أَشْتَاتاً فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتاً فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[[340]](#footnote-340)

## 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 ظنّ نوعی به طیب نفس مالک نیز می شود.

**خلافاً للسید الداماد که فرمودند**: وقتی جواز أکل در فرض علم به کراهت مالکین وجود ندارد کشف می شود که حکم در آیه از باب حکم ظاهری است و ملاک آن أماریت شاهد حال است و لذا ظن نوعی به طیب نفس مالک لازم است.

**ما به ایشان اشکال می کنیم که**: وقتی جواز أکل حکم ظاهری قرار داده شد، دیگر لزومی ندارد این حکم ظاهری از قبیل أماره باشد و امکان دارد که حکم ظاهری از قبیل أصل باشد.

**شبیه آنچه در بحث حسن ظاهر مطرح است که**؛ صاحب عروه حسن ظاهر را به این معنا گرفته اند که شخص ساتر عیوب خود باشد و به قول مرحوم خویی، معاشرت با این فرد هم لازم نیست بلکه همین که عرفاً ساتر عیوب باشد و منکر علنی انجام ندهد حسن ظاهر ثابت خواهد بود و صحیحه ابن أبی یعفور بر این مطلب دلالت می کند: «و الدلالة علی ذلک أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه» [رُوِيَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع بِمَ تُعْرَفُ عَدَالَةُ الرَّجُلِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ حَتَّى تُقْبَلَ شَهَادَتُهُ لَهُمْ وَ عَلَيْهِمْ فَقَالَ أَنْ تَعْرِفُوهُ بِالسِّتْرِ وَ الْعَفَافِ- وَ كَفِّ الْبَطْنِ وَ الْفَرْجِ وَ الْيَدِ وَ اللِّسَانِ وَ تُعْرَفُ بِاجْتِنَابِ الْكَبَائِرِ الَّتِي أَوْعَدَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَلَيْهَا النَّارَ مِنْ شُرْبِ الْخُمُورِ وَ الزِّنَا وَ الرِّبَا وَ عُقُوقِ الْوَالِدَيْنِ وَ الْفِرَارِ مِنَ الزَّحْفِ وَ غَيْرِ ذَلِكَ وَ الدَّلَالَةُ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ أَنْ يَكُونَ سَاتِراً لِجَمِيعِ عُيُوبِهِ حَتَّى يَحْرُمَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مِنْ عَثَرَاتِهِ وَ عُيُوبِهِ وَ تَفْتِيشُ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ وَ يَجِبَ عَلَيْهِمْ تَزْكِيَتُهُ وَ إِظْهَارُ عَدَالَتِهِ فِي النَّاسِ وَ يَكُونَ مَعَهُ التَّعَاهُدُ لِلصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ إِذَا وَاظَبَ عَلَيْهِنَّ وَ حَفِظَ مَوَاقِيتَهُنَّ بِحُضُورِ جَمَاعَةٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَ أَنْ لَا يَتَخَلَّفَ عَنْ جَمَاعَتِهِمْ فِي مُصَلَّاهُمْ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ فَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ لَازِماً لِمُصَلَّاهُ عِنْدَ حُضُورِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ فَإِذَا سُئِلَ عَنْهُ فِي قَبِيلَتِهِ وَ مَحَلَّتِهِ قَالُوا مَا رَأَيْنَا مِنْهُ إِلَّا خَيْراً- مُوَاظِباً عَلَى الصَّلَوَاتِ مُتَعَاهِداً لِأَوْقَاتِهَا فِي مُصَلَّاهُ فَإِنَّ ذَلِكَ يُجِيزُ شَهَادَتَهُ وَ عَدَالَتَهُ‌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَ ذَلِكَ أَنَّ الصَّلَاةَ سِتْرٌ وَ كَفَّارَةٌ لِلذُّنُوبِ وَ لَيْسَ يُمْكِنُ الشَّهَادَةُ عَلَى الرَّجُلِ بِأَنَّهُ يُصَلِّي إِذَا كَانَ لَا يَحْضُرُ مُصَلَّاهُ وَ يَتَعَاهَدُ جَمَاعَةَ الْمُسْلِمِينَ وَ إِنَّمَا جُعِلَ الْجَمَاعَةُ وَ الِاجْتِمَاعُ إِلَى الصَّلَاةِ لِكَيْ يُعْرَفَ مَنْ يُصَلِّي مِمَّنْ لَا يُصَلِّي وَ مَنْ يَحْفَظُ مَوَاقِيتَ الصَّلَوَاتِ مِمَّنْ يُضَيِّعُ وَ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمْ يُمْكِنْ أَحَداً أَنْ يَشْهَدَ عَلَى آخَرَ بِصَلَاحٍ لِأَنَّ مَنْ لَا يُصَلِّي لَا صَلَاحَ لَهُ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص هَمَّ بِأَنْ يُحْرِقَ قَوْماً فِي مَنَازِلِهِمْ- لِتَرْكِهِمُ الْحُضُورَ لِجَمَاعَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ قَدْ كَانَ مِنْهُمْ مَنْ يُصَلِّي فِي بَيْتِهِ فَلَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ ذَلِكَ وَ كَيْفَ تُقْبَلُ شَهَادَةٌ أَوْ عَدَالَةٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ مِمَّنْ جَرَى الْحُكْمُ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مِنْ رَسُولِهِ ص فِيهِ الْحَرَقُ فِي جَوْفِ بَيْتِهِ بِالنَّهَارِ وَ قَدْ كَانَ يَقُولُ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا صَلَاةَ لِمَنْ لَا يُصَلِّي فِي الْمَسْجِدِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا مِنْ عِلَّةٍ][[341]](#footnote-341)

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 حتّی در صورتی که ظنّ به خلاف وجود داشته باشد کفایت می کند؛ یعنی همین که ساتر جمیع عیوبش باشد کافی است هر چند به او مشکوک شده و ظن به عدم عدالت او پیدا شود و دلیل «و الدلالة علی ذلک أن یکون ساتراً لجمیع عیوبه» 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 أکل کافی است و شارع این که این شخص از نزدیکان است را حجّت بر طیب نفس او قرار داده است و شامل ظن به کراهت او نیز می شود.

## حکم تصرفات دیگر غیر از أکل

**مرحوم خویی و عده ای از بزرگان فرموده اند**: وقتی أکل که موجب اتلاف مال است جایز باشد غیر أکل مثل جلوس و نماز در بیوت این افراد که سبب اتلاف مال نیست به طریق أولی جایز خواهد بود.

**به نظر ما این استدلال تمام نیست؛** زیرا هر چند نماز و جلوس موجب اتلاف مال نیست و أکل موجب اتلاف مال است ولی أکل اتلافی است که موجب رهایی دیگران از گرسنگی و سیر شدن دیگران می شود و لذا شاید أکل، خصوصیت داشته باشد. و لذا استدلال ما این است که ملازمه عرفیه بین جواز أکل و جواز تصرفات یسیره وجود دارد؛ أما نماز های طولانی مثل نماز جعفر طیّار یا جلوس طولانی جایز نخواهد بود.

## 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 أول

موثقه ابن بکیر در مورد زوجه است؛ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنِ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَمَّا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَتَصَدَّقَ بِهِ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا بِغَيْرِ إِذْنِهِ قَالَ الْمَأْدُومُ.[[342]](#footnote-342) (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 ثقه 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 أکل 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 مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لِلْمَرْأَةِ أَنْ تَأْكُلَ وَ أَنْ تَتَصَدَّقَ وَ لِلصَّدِيقِ أَنْ يَأْكُلَ فِي مَنْزِلِ أَخِيهِ وَ يَتَصَدَّقَ.[[343]](#footnote-343)

بنا بر نظر کسانی (مثل مرحوم امام و آقای زنجانی) که سهل بن زیاد را ثقه 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 أکل، 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 ثقه نیست زیرا نجاشی راجع به او فرموده است: «سهل بن زياد أبو سعيد الآدمي الرازي‌: كان ضعيفا في الحديث، غير معتمد فيه. و كان أحمد بن محمد بن عيسى يشهد عليه بالغلو و الكذب و أخرجه من قم إلى الري و كان يسكنها، و قد كاتب أبا محمد العسكري عليه السلام على يد محمد بن عبد الحميد العطار للنصف من شهر ربيع الآخر سنة خمس و خمسين و مائتين. ذكر 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 الصالحي 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»[[344]](#footnote-344)

أحمد بن محمد بن عیسی 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 الْخَبَرُ الْأَوَّلُ فَرَاوِيهِ أَبُو سَعِيدٍ الْأَدَمِيُّ وَ هُوَ ضَعِيفٌ جِدّاً عِنْدَ نُقَّادِ الْأَخْبَارِ وَ قَدِ اسْتَثْنَاهُ أَبُو جَعْفَرِ بْنُ بَابَوَيْهِ فِي رِجَالِ نَوَادِرِ الْحِكْمَةِ»[[345]](#footnote-345) 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 أشعری 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 صَالِحُ بْنُ سَلَمَةَ أَبِي حَمَّادٍ الرَّازِيُّ كَمَا كَنَّى، وَ قَالَ عَلِيٌّ: كَانَ أَبُو مُحَمَّدٍ الْفَضْلُ يَرْتَضِيهِ وَ يَمْدَحُهُ وَ لَا يَرْتَضِي أَبَا سَعِيدٍ الْآدَمِيَّ وَ يَقُولُ هُوَ الْأَحْمَقُ»[[346]](#footnote-346).

#### وجه أول 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.

#### وجه دوم بر توثیق

**آقای زنجانی فرموده اند**: این تضعیفات ناشی از اتّهام به غلوّ بوده است و قمی ها نسبت به غلوّ حساس بودند و سریع افراد را متّهم 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 گوییم**: 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 أولین 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 اتّفاقاً شیخ مفید کتاب تصحیح الاعتقاد را در نقد و تصحیح اعقتادات 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 وگرنه 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 بجمیع کتبه و روایاته» 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 بزنطی نقل می کند و شیخ طوسی در فهرست بیان می کند که به جمیع کتب و روایات بزنطی سند صحیح دارد و چند سند صحیح ذکر می کند و روایت کافی یکی از روایات بزنطی است لذا سند شیخ طوسی شامل آن می شود زیرا مراد از روایات بزنطی روایاتی است که در کتب به نام بزنطی نقل شده است و منسوب به بزنطی 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 و فرض این است که قصد شیخ طوسی، این بوده است که کتب و روایات بزنطی را معتبر کند و لذا اگر مراد ایشان از روایات بزنطی، روایات واقعیه بزنطی باشد دیگر شهادت شیخ طوسی بی فایده خواهد بود و همه جا شبهه مصداقیه «روایت واقعیه بزنطی» حاصل می شود.  
ادعای مرحوم تبریزی این بود و مرحوم صدر نیز در دوره أول 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 واقعیه بزنطی نیاز به سند ندارد و رجال روایت بعد از بزنطی تا امام، از ثقات بوده اند. البته قرینه لبیه وجود دارد که مراد از «روایات بزنطی» 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 تفاصیل 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 أبی عمیر نقل می کند و سند قبل از ابن أبی 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 بجمیع کتبه و روایاته» را به کار می برد؛ مثلاً می فرماید «قیل له ثلاثون کتابا» یعنی گفته شده که ابن فضال سی تا کتاب داشته است و وقتی تعبیر به «قیل» می کند یعنی به دست من نرسیده است وگرنه این تعبیر صحیح نمی بود ولی در ادامه می فرماید «أخبرنا بجمیع کتبه»؛ 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 مأدوم 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 أموال مردم است اذن داده است و «العبد و ما فی یده لمولاه»؛ شبیه آنچه در أکل ماره وجود دارد که علماء بحث کرده اند.

## بررسی جواز استفاده از ودیعه

و نیز در مورد ودیعه صحیحه حبیب خثعمی چنین دارد: وَ رَوَى ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَبِيبٍ الْخَثْعَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ الرَّجُلُ يَكُونُ عِنْدَهُ الْمَالُ وَدِيعَةً يَأْخُذُ مِنْهُ بِغَيْرِ إِذْنِ صَاحِبِهِ قَالَ لَا يَأْخُذْ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهُ وَفَاءٌ وَ قَالَ قُلْتُ أَ رَأَيْتَ إِنْ وَجَدَ مَنْ يَضْمَنُهُ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَفَاءٌ وَ أَشْهَدَ عَلَى نَفْسِهِ الَّذِي يَضْمَنُهُ يَأْخُذُ مِنْهُ قَالَ نَعَمْ‌[[347]](#footnote-347). نجاشی راجع به خثعمی می گوید: «ثقة ثقة»

بر اساس این روایت انسان در صورتی که توان وفاء را داشته باشد می تواند بدون خبر و اجازه از پول أمانتی 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 أمانت 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، ودیعه اشخاص است و البته ربطی به اختلاس ها ندارد زیرا افراد پول خود را نزد این اشخاص ودیعه نگذاشته اند تا جایز باشد بردارند. و نیز اختلاس ها قطعا بر خلاف قانون است و حتی مدیر بانک نیز مجاز نیست که از أموال بانک برای مصرف شخصی خود بردارد و این کار ها 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 أموال تصرف کند و نمی تواند به دوستان و آشنایان خود أمانت 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.

# مسأله 19

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

**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 غصب شود و یا از باب مقدمه تخلص از غصب زاید این حکم را دارد؛ یعنی دو دقیقه ای که تا زمین مباح حرکت می کند غصب است ولی مقدمه تخلص از غصب بقایی است.

**أما راجع به حکم شرعی آن شیخ انصاری ره فرموده است**: خروج حرام و قبیح نیست بلکه واجب است زیرا مقدمه تخلص از غصب 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 مغصوب، عقلاً لازم است أما شرعاً حرام است و دو حرام وجود دارد که یکی أخف 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 أخف 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 65 (12/11/98)

# مسأله 19

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

**صاحب عروه راجع به کسی که به سوء اختیار وارد مکان مغصوب شده است فرمودند**: باید فوراً از مکان مغصوب خارج شود.

بحث در این واقع شد که این وجوب، عقلاً روشن است ولو از این باب که از غصب زائد تخلّص پیدا کند؛ أما حکم شرعی دارد یا نه؟ و اگر حکم شرعی دارد حکم شرعی آن چیست؟

## قول أول (حرمت خروج با خطاب قانونی)

**قول أول 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 مغصوب 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 أصلاً 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 مغصوب، نسبت به حصه خروجیه زاجر باشد؛ شبیه این که اتلاف مال غیر حرام است و اگر کسی خود را عمداً به پایین بیندازد و أمر 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 أصل 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 عقلاء می گویند بودن در مکان مغصوب ولو به حرکات خروجیه خلاف قانون «یحرم الغصب» است ولی هدف از این قانون این نبوده است که بعد از دخول در مکان مغصوب، زجر از خروج از مکان مغصوب صورت بگیرد؛ بلکه به خاطر وجود مفسده برای غصب، غصب تحریم شد تا از غصب ولو غصب خروجیه اجتناب شود و اجتناب از غصب خروجیه به این است که دخول به مکان غصبی صورت نگیرد؛ لکن وقتی شخص داخل در مکان مغصوب می شود عقلاً باید خلاف قانون کمتری مرتکب شود و از مکان غصبی خارج شود.

## دلیل تفصیل آقای سیستانی (حرمت در فرض عدم توبه)

**آقای سیستانی نیز همین قول أول را قائلند لکن تفصیل داده و فرموده اند**: حرمت فعلی خروج در فرض عدم توبه است و در صورت توبه مشکلی ندارد.

**مرحوم بروجردی 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 غصبی شده است و توبه کرده است طبق این دلیل مانند کسی است که عمداً داخل در مکان مغصوب نشده است و گویا اضطرار به سوء اختیار، اضطرار به سوء اختیار نیست و لذا خروج از مکان مغصوب 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 غصب چند روز قبل و أمثال آن را کالعدم اعتبار می شود و دلیل، شامل غصبی که بعد از توبه ولو از باب اضطرار محقق می شود، نمی باشد. علاوه بر این که ظهور دلیل مذکور، رفع عقوبت است و حرمت و مبغوضیت مرتفع نمی شود.

**آقای سیستانی در استدلال بر مدعای خود فرموده اند**: دلیل «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه» شامل خروج از مکان مغصوب 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 خورانند که قابل التزام نیست ولذا از فرض اضطرار 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 مبغوض نیست.

**نکته:** دلیل «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر إلیه» اختصاصی به حق الله ندارد و لذا با این که غصب 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 لاذنب له»، و استحلال در جایی است که بقاءً حقی 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[[348]](#footnote-348) 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 لایعود» 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 إلیه» 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 إلیه» موضوعاً از آن انصراف دارد نه این که حکماً انصراف داشته باشد تا بگوییم انصراف حکمی به این ملاک است که مردم جریّ 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 القبیحین باید انجام ندهد ولو توبه نکند و اگر توبه کند تنها عقاب نمی شود ولی فعل، مبغوض خواهد بود و کسانی که قائل به عدم مبغوضیت 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 إلیه» 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 غصب 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 غصب أشدّ اجتناب کند لازم است این غصب أقلّ را مرتکب شود؛ یعنی شارع هنوز می گوید غصب حرام است ولی معنایش این نیست که الآن از مکان غصبی بیرون نرود.

و برای توجه به وجود نهی و مبغوضیت نسبت به حصه خروجیه می توان مثال «زنای به ذات بعل» 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 أصلاً 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 غصب، حرمت زنا» دارد و عقلایی نیست که همه این ها را مقید کنیم؛ بله اگر هدف از این نواهی ادامه زاجریت باشد معنا ندارد ولی غرض، زجر از غصب به صورت مطلق و عدم ارتکاب آن است که لغو نخواهد بود.

و ما بین این که دلیل بگوید «غصب حرام است» و این که بگوید «غصب را مرتکب نشوید، از غصب اجتناب کنید» فرقی نمی فهمیم که مثلاً در أولی 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 مغصوب 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 مغصوب بماند بی معنا خواهد بود زیرا در این صورت مرتکب غصب أشدّ خواهد شد و لذا الان روح زاجریت ندارد.

**جواب این است که**: قوام خطاب نهی به زاجریت فعلیه نیست و أصل 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 أکل میته استثناء می کند «من اضطر غیر باغ و لاعاد، غیر متجانف لاثم» که مراد آن اضطرار به غیر سوء اختیار است ولی اگر به سوء اختیار باشد حرمت أکل میته برداشته نشده است و معنای این که حرمت أکل میته برداشته نشده است این نیست که میته را نخور تا بمیری بلکه از باب تزاحم بین حرام أشد (قتل نفس) و حرام أخفّ (أکل میته)، باید میته خورده شود ولی قانوناً ممنوع است و منع قانونی شامل آن می شود و لذا بر أکل 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 مغصوب حتی در غصب به سوء اختیار خارج از دلیل حرمت غصب 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 مغصوب 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 مغصوب حکم معصیت را دارد غلط است بلکه أصلاً معصیت نیست.

**نکته:** صاحب کفایه و مرحوم خویی می فرمودند خروج از مکان مغصوب 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 غصب عقلاً و شرعاً واجب است و حرکت خروجیه مصداق تخلّص از غصب 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 بعل» را مطرح کرد؛ آیا واقعاً در این مثال می توان بیان کرد حصه خروجیه از ابتدا مشمول خطاب نهی نبوده است و مبغوض نیست و حتّی محبوب مولا است.

خروج از مکان مغصوب مصداق غصب است و نمی تواند مصداق تخلّص از غصب باشد؛ البته یک ربعی که از وسط باغ به سمت درب خروجی حرکت می کند غصب أقل و أخف نسبت به بقای در وسط باغ است و این دو با هم تضاد دارند نه این که خروج مصداق غصب نباشد. البته حرکت خروجیه مقدمه این است که شخص یک ربع دیگر بیرون مکان مغصوب باشد.

مثلاً اگر مالک بگوید «به اندازه یک ربع راضی به بودن در باغ هستم» آیا می توان ملتزم شد که یک ربع أول 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 أبی هاشم جبائی نقل شده است و میرزای قمی فرموده است ظاهر کلام أکثر فقهای متأخرین این است که این خروج بالفعل و همین الآن هم حرام و هم واجب است یعنی هم خطاب «لاتخرج» دارد که قول أول این خطاب را تأیید کرد و هم خطاب «اخرج» دارد از این باب که مصداق رد مال مغصوب به صاحبش است که واجب نفسی است یا مقدمه تخلص 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 مغصوب نشود.

### مناقشه در قول سوم

اشکال این قول این است که؛ تکلیف به محال، محال است.

# جلسه 66 (13/11/98)

# مسأله 19

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 أول (حرمت خروج با خطاب قانونی)

**قول أول این بود؛** که خروج مصداق حرام و غصب محرم است ولو عقلاً از باب تزاحم بین فاسد و أفسد، ارتکاب آن لازم است؛ مثل کسی که خودش را عمداً مضطر می کند که فقاع یا خمر بخورد و یا عمداً خود را مضطر می کند که آب نجس یا خمر بخورد که خوردن فقاع یا آب نجس از باب دفع أفسد به فاسد و برای حفظ جانش 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 متاخرین 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 استیحاش نسبت به قول سوم

بزرگان نوعاً از این که خروج هم حرام و هم واجب باشد استیحاش کرده اند ولی با تقریبی که ما بیان کردیم استیحاش برطرف می شود؛ زیرا به نظر ما حرام بودن به این معنا نیست که الآن زاجر فعلی از خروج داریم بلکه خروج، مصداق غصب محرم است و زجر از آن به این بود که ورود به مکان مغصوب صورت نگیرد تا شخص مجبور به خروج شود و امتثال این حکم به این بود که أصلاً دخول به مکان مغصوب صورت نگیرد؛ و لذا غصب حدوثاً و بقاءً حرام است و این حرمت شامل خروج از مکان مغصوب هم می شود و از طرف دیگر چون خروج، مقدمه تخلص از غصب زاید است واجب غیری نیز خواهد بود.

### مناقشه أول (عدم وجوب مقدمه واجب)

**اشکال این قول این است که:** خروج مقدمه تخلص از غصب زائد است و به نظر ما مقدمه واجب، واجب نیست. مرحوم امام نیز همین اشکال را مطرح فرموده اند که خروج از مکان مغصوب 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 مغصوب، مقدمه واجب نیست؛ زیرا خروج از مکان مغصوب، 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 المکان المغصوب در زمان لاحق» است ولی رابطه «کون خارج المکان المغصوب در زمان لاحق» با «کون فی داخل المکان المغصوب» رابطه تضاد است و در مورد أضداد 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 مغصوب هستم و اگر بخواهم پنج دقیقه دیگر در این مکان مغصوب 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 مغصوب 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 مغصوب 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 گِل 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» ضدان اند ولی آیه و روایتی که نداریم تا بگوید «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 أمر 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 أمر به ازاله مستلزم أمر 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 مغصوب خارج شوم.  
خلاصه این که شخص نمی تواند خود به خود از غصب 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 غصب زاید خواهد بود.

### مناقشه سوم (عدم وجود واجب)

**اشکال دیگری که مطرح شده است این است که:** در بحث غصب، واجبی وجود ندارد تا مقدمه واجب مطرح شود بلکه تنها غصب حرام وجود دارد که دو مصداق بقای در مکان مغصوب و خروج از مکان مغصوب دارد و لذا أمر دایر بین دو فرد از حرام است؛ اگر شخص بیرون برود یک فرد از غصب را مبتلا می شود و اگر بماند فرد دیگر از غصب را مرتکب می شود و عقل در تزاحم دو حرام، حکم می کند که حرام أخف اختیار شود و این مطلب ربطی به مقدمیت ندارد؛ مثل این که شخصی در حال انداختن خود از بالای بلندی به زمین باشد و أمر 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 تزاحم وجود دارد و عقل حکم می کند که روی کوزه بیفتد که حرام أخف 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 أشدّ، متوقف بر ارتکاب این حرام أخف است و اجتناب از حرام أشد یعنی «بودن در این مکان مغصوب 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 أشد متوقف بر ارتکاب حرام أخف باشد طبعاً مولا می خواهد که شخص این حرام أخف را مرتکب شود؛ مثلاً اگر بچه مولا در ماشین باشد و أمر 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 أمر می کند چون أمر به حفظ پسر مولا متوقف بر ارتکاب این حرام أخف 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 مغصوب 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 مغصوب می آمدی و این حرکت خروجیه مبغوض من است» (و حتی برفرض 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 أشد نشوی»؛ لذا با این که فعلی مبغوض نفسی است ولی اشکالی ندارد که از باب این که مقدمه ترک حرام أشد یا مقدمه یک واجب أهم 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 جانت باید بخوری و در عین حال عقابت هم می کند که چرا گوشت خوک خوردی و اگر هم نخورد عقاب أشد نسبت به قتل نفس ثابت می شود؛ در این مثال مقدمه حفظ نفس به خاطر سوء اختیار منحصر در مقدمه محرمه أکل لحم خنزیر شد أما مولا نسبت به آن شوق تبعی دارد و باید این لحم خنزیر خورده شود تا شخص زنده بماند زیرا حرمت قتل نفس مسلماً أهم از حرمت أکل لحم خنزیر است ولی با این حال این أکل خنزیر مبغوض است و دو ملاک وجود دارد و شوق تبعی به خاطر توقف واجب أهم بر أمری منافاتی با مبغضویت فی حد نفسه فعل ندارد.

به نظر مرحوم آخوند اگر مقدمه، محرم باشد شوق غیری به آن سرایت نمی کند و لذا أکل 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 أعم از محرمه و محلله تعلق نمی گیرد ولی در صورتی که مقدمه ولو با سوء اختیار منحصر در مقدمه محرمه شود معنا ندارد مولا نسبت به أکل لحم خنزیر، غرض غیری پیدا نکند. مولا یا باید از وجوب حفظ نفس رفع ید کند که نمی کند و یا این که شوق غیری به أکل 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 مبغوض 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 مسلمانت را به کافر نفروش مبغوض من است» و نفس مالک شدن کافر مبغوض است نه این که سبب مبغوض باشد؛ از این جهت که گاهی سبب مبغوض است مثل بیع وقت النداء ولی مسبب و مالک شدن مشتری مبغوض نیست که این فرض بحث ندارد أما گاهی خود مسبب و مالک شدن کافر نسبت به عبد مسلم مبغوض مولا است «لن یجعل اله للکافرین علی المسلمین سبیلا» و لذا مولا می گوید «عبد مسلمانت را به کافر نفروش مبغوض من است»؛ ولی اگر عبد را به کافر بفروشد شارع امضاء می کند یعنی با این که مالک شدن کافر نسبت به عبد مسلمان مبغوض مولا بود ولی با این که به خاطر مصلحت أقوایی 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 أقوایی (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 أقوایی 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 مبغوض او بوده است ولی همین مبغوض در طول این که وجود موز در خانه افشاء شد مصلحت أقوی پیدا می کند. لحم خنزیر نیز مفسده دارد و مبغوض است ولی در طول توقف حفظ نفس بر آن، یک مصلحت أقوای بالعرض و بالغیری پیدا می کند که منشأ أمر غیری می شود.

و کسانی که قائل به سقوط حرمت می شوند مبغوضیت را قبول دارند غیر از مرحوم شیخ که قول دوم را قبول کردند.

قول چهارم و پنجم در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

# جلسه 67 (14/11/98)

# مسأله 19

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 تعلّق 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 أول (محال بودن تعلق أمر 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 أمر و هم متعلق نهی باشد؛ مثل این که مولی روز پنجشنبه به عبد خود بگوید «أکرم زیداً یوم الجمعة» و روز جمعه به او بگوید «لاتکرم زیداً فی هذا الیوم»؛ البته اگر جمله دوم نسخ حکم أول باشد اشکالی ندارد ولی فرض این است که نسخ حقیقی در حق خدای متعال محال است.

#### جواب از مناقشه أول

**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 غصب به ترک دخول بود؛ حال این غرض بر مولا فوت شده است و دیگر بقای نهی غرض ندارد و لذا از باب مقدمه واجب، أمر به حرکت خروجیه می کند.

توجه شود که فرض این است که هم دخول و هم خروج مصداق غصب است و لذا اگر مالک اذن داده بود که به اندازه پانزده دقیقه مجاز هستید که در باغ تصرف کنید اگر زمان خروج بعد از یک ربع قرار بگیرد 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 «لاتخرج» و «یحرم علیک الغصب 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 غصب 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 «لاتقتلوا انفسکم» تا زمانی است که شخص درب را بر روی خود نبسته بود ولی بعد از این که درب بسته شد دیگر «لاتقتلوا انفسکم» أثر ندارد ولی ما می گفتیم که عقلائاً 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 «الغصب حرام» شامل این غصب 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 مغصوب نیست. منتهی از آنجا که غرض نهی منع از دخول در مکان مغصوب بود و این شخص داخل در مکان مغصوب 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 غصب 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 غصب خروجی مبغوض مولا است و اشکالی ندارد مولا به خاطر دفع حرام أشد، أمر 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 مطّلع 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 تعلّق گرفته است.

**نکته:** مقدمه واجب عقلاً واجب است ولی به نظر ما وجوب شرعی ندراد زیرا وجوب عقلی مستتبع وجوب شرعی نست و دلیل «ما من شیء الا و فیه کتاب أو سنه» هم دلالت ندارد که هر شی ای به هر عنوانی ولو به عنوان مقدمة 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 مغصوب 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 مغصوب شود و درب ها را به روی خود قفل کند مجبور است تا آخر هفته که مالک می آید در این مکان مغصوب بماند؛ این شخص به این خاطر که نمی تواند کار دیگری انجام دهد و مجبور است تا آخر هفته در این مکان مغصوب بماند مصداق «الامتناع بالاختیار لاینافی الاختیار عقاباً» است و ماندن این شخص در طول این هفته مبغوض است.

ولی شخص در ما نحن فیه مضطر به خروج از مکان مغصوب 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 مغصوب» است ولی مضطر به خصوص خروج نیست وگرنه 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 مغصوب می شود و درب ها را به روی خود می بندد و مجبور می شود تا آخر هفته داخل مکان مغصوب بماند. و نوع دیگر از امتناع، اضطرار تشریعی است مثل این که قرآن بیان می کند «کسی که مضطر به أکل میته شود أکل میته بر او حلال است مگر این که مقصر باشد» و لذا اگر شخصی سفر معصیت مثل سفر برای صید لهوی، برود و مضطر به أکل میته شود اضطرار تشریعی پیدا می کند و نخوردن آن خلاف وجوب حفظ نفس است که واجب أهم 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 مغصوب 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 دانند 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 مبغوض هم نیست. طبق بیان ایشان، «جامعِ 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 مغصوب

**صاحب عروه در ادامه فرموده اند**: اگر غاصب به سوء اختیار به جای خروج از مکان مغصوب، 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 ایمائی می خواند.

اگر غاصب در سعه وقت نماز را قطع نکند نماز او باطل است که بحث آن در مسأله نماز عمدی در مکان مغصوب 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 مغصوب 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 مغصوب (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 مغصوب 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 أصل برائت از شرطیت اباحه جاری می شود و دیگر نیاز به اطلاق نیست.

أما 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 68 (15/11/98)

# مسأله 19

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

## حکم نماز در حال خروج از مکان مغصوب در ضیق وقت

***بحث در این بود که****: اگر شخص بفهمد که در مکان مغصوب قرار دارد و وقت هم ضیق باشد به گونه ای که اگر بخواهد از مکان مغصوب خارج شود و بیرون این مکان مغصوب، نماز بخواند نمازش فوت می شود، باید در حال خروج از مکان مغصوب 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 خویی ضیق وقت صورتی است که به اندازه یک رکعت هم فرصت ندارد که در خارج مکان مغصوب نماز بخواند و اگر به اندازه یک رکعت در خارج مکان مغصوب درک می کند باید نماز را تأخیر بیندازد و بیرون مکان مغصوب یک رکعت را می خواند و بقیه نماز هم از باب «من أدرک رکعة من الوقت فقد أدرک 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 «یجب الاحتیاط بالاجتناب عن الانائین مشتبهین» 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 اطلاقات تیمم است در ضیق وقت با تیمم نماز می خواند هر چند تکلیف أولی 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 غصب بر وجوب اختیاری نماز در تزاحم

***حال به بررسی أصل مسأله می پردازیم؛***

*این شخص در ضیق وقت قرار گرفته است؛ خواندن نماز اختیاری در مکان مغصوب جایز نخواهد بود زیرا غصب حرام است و موجب بطلان نماز می شود و حرمت غصب بر وجوب نماز اختیاری مقدم است زیرا وقتی غصب 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 یجد 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 یتمکن من الصلاة مع السجود علی الأرض» این است که مکانی که یصح السجود علیه باشد ندارد هر چند زمین غصبی موجود باشد؛ لذا فقیهی 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 خطابی همچون «لا صلاه الا مع اباحه المکان» و نظائر آن منتفی است، لکن نتیجه امتناع اجتماع امر (یعنی «یجب الصلاه الاختیاریه») و نهی (یعنی «یحرم الغصب») و تقدیم جانب نهی، آن است که گفته شود مکلف عرفا متمکن از نماز اختیاری نیست؛ فلذا می باید از مکان مغصوب 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 غصبی خارج شود و نماز خود را روی گاری به سمت قبله به صورت اختیاری انجام دهد.*

### بررسی کمیت نماز ایمایی بر اساس مقدار اتحاد به غصب

***البته باید بررسی کنیم که کدام یک از افعال نماز با غصب متحد می شود****؛*

*مرحوم خویی اتحاد غصب 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 غصب 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 المغصوب 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 خویی چه سوار گاری شود چه نشود، نمی تواند سجده را انجام دهد و باید به صورت ایمایی انجام دهد و اما نسبت به باقی افعال، اگر قادر است بدون ارتکاب غصب زائد و بدون معطلی اجزاء اختیاریه را به جا بیاورد، می باید چنین کند.*

### شبهه عدم وجوب نماز أدایی در فرض اتحاد جمیع افعال با غصب

*أما اگر بگوییم غصب با جمیع أفعال نماز متحد است به این معنا خواهد بود که رکوع ایمائی و سجده ایمائی نیز مصداق غصب خواهد بود و أصلاً کون در این مکان مغصوب عرفاً متحّد 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 مقربیّت 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.*

***تذکّر:*** *هر چند به نظر مشهور در فرض اضطرار به سوء اختیار، حرمت ساقط می شود ولی مبغوضیت 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 بگوید از این کارت خوشم می آید به این خاطر که غصب و نماز با هم اتّحاد 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 لاتسقط بحال» عدم سقوط نماز در حق این شخص است و لذا باید نماز به یک شکل در حق این شخص صحیح باشد و اگر غصب، مبغوض باشد محال است نمازش صحیح باشد و لذا کشف می کنیم که أصلاً این خروج به مقداری که با نماز متّحد است مبغوض هم نیست.*

***نتیجه این که:*** *طبق نظر مشهور اصل «بودن در مکان مغصوب» مبغوض و متحد با نماز است و از آجا که «بودن در مغصوب» با ایستان و نشستن کم و زیاد نشده و رکوع و سجود اختیاری مستلزم غصب 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 مغصوب- مصداق غصب 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****: «الصلاة لاتسقط بحال» از أدله استفاده نمی شود زیرا یک روایت در این زمینه در باب استحاضه وارد شده است و یک اجماع بر «الصلاة لاتسقط بحال» وجود دارد؛*

*مفاد روایت در باب مستحاضه چنین است؛ عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لَهُ النُّفَسَاءُ مَتَى تُصَلِّي قَالَ تَقْعُدُ بِقَدْرِ حَيْضِهَا وَ تَسْتَظْهِرُ بِيَوْمَيْنِ فَإِنِ انْقَطَعَ الدَّمُ وَ إِلَّا اغْتَسَلَتْ وَ احْتَشَتْ وَ اسْتَثْفَرَتْ وَ صَلَّتْ وَ إِنْ جَازَ الدَّمُ الْكُرْسُفَ تَعَصَّبَتْ وَ اغْتَسَلَتْ ثُمَّ صَلَّتِ الْغَدَاةَ بِغُسْلٍ وَ الظُّهْرَ وَ الْعَصْرَ بِغُسْلٍ وَ الْمَغْرِبَ وَ الْعِشَاءَ بِغُسْلٍ وَ إِنْ لَمْ يَجُزِ الدَّمُ الْكُرْسُفَ صَلَّتْ بِغُسْلٍ وَاحِدٍ قُلْتُ وَ الْحَائِضُ قَالَ مِثْلُ ذَلِكَ سَوَاءً فَإِنِ انْقَطَعَ عَنْهَا الدَّمُ وَ إِلَّا فَهِيَ مُسْتَحَاضَةٌ تَصْنَعُ مِثْلَ النُّفَسَاءِ سَوَاءً ثُمَّ تُصَلِّي وَ لَا تَدَعُ الصَّلَاةَ عَلَى حَالٍ فَإِنَّ النَّبِيَّ ص قَالَ الصَّلَاةُ عِمَادُ دِينِكُمْ.[[349]](#footnote-349)*

*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 انتهاء فرمودند «لاتدع الصلاة علی حال فان النبی قال الصلاة عماد دینکم» یعنی وظیفه مستحاضه مخصوصاً برای نفساء که تازه از نقاهت وضع حمل بر می خیزد، سخت است ولی مبادا 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 أجزاء و شرایط آن، ساقط نمی شود و از این صحیحه 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 «لاصلاة 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 تخلّف 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 أما 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 غصب متّحد 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 ادّعایی 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 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 أما توجیهش این است که بگوییم احتیاط به جمع بین أداء و قضاء کرد.*

*لکن ما همچون مرحوم خویی تنها سجود اختیاری را مصداق غصب می دانیم و علی القاعده می گوییم نوبت به نماز با ایمای به سجود می رسد و بقیه افعال نماز با غصب متّحد نیست و در صورتی که مستلزم غصب زاید نباشد به صورت اختیاری انجام می دهد.*

***ممکن است اشکال شود****: به چه دلیل کسی که به سوء اختیار به مکان غصبی رفته است و نمی تواند سجود اختیاری انجام دهد وظیفه او به سجود ایمائی منتقل می شود؟ شاید أصلاً 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 وَ السُّجُودَ أَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ.[[350]](#footnote-350)؛ 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 ایمائی 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 مسلّم باید نماز بخواند. این مطلب مسلّم است و بحث ما از این جهت بود که اگر افعال نماز با غصب متّحد باشد قصد قربت مختلّ می شود. و از مسلمات است که با تعجیز از رکن اختیاری نوبت به رکن اضطراری می رسد زیرا دلیل اطلاق دارد و مثلاً «المریض یصلی ایماءً» شامل مریض به سوء اختیار نیز می شود.*

*بله، اگر کسی حتّی با سر یا چشم خود هم نمی تواند ایماء 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 مبغوض نیست و مرحوم بروجردی به «التائب من الذنب کمن لاذنب له» و آقای سیستانی به دلیل «ما من شیء محرم إلا و قد أحله الله لمن اضطر الیه» 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 مبغوض بودن خارج شود باید توبه کند تا بتواند نمازی بخواند که مبغوض نباشد و لذا آقای سیستانی علی القاعده باید بفرمایند «یجب علیه التوبه لتکون صلاته حال الخروج صلاةً صحیحةً».*

*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 69 (19/11/98)

# مسأله 19 و 20

19-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

20-إذا دخل في المكان المغصوب جهلا أو نسيانا أو بتخيل الإذن‌ ثمَّ التفت و بان الخلاف فإن كان في سعة الوقت لا يجوز له التشاغل بالصلاة و إن كان مشتغلا بها وجب القطع و الخروج و إن كان في ضيق الوقت اشتغل بها حال الخروج سالكا أقرب الطرق مراعيا للاستقبال بقدر الإمكان و لا يجب قضاؤها و إن كان أحوط لكن هذا إذا لم يعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة و إلا فيصلي ثمَّ يخرج و كذا الحال إذا كان مأذونا من المالك في الدخول ثمَّ 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 19 و 20 بود**؛ صاحب عروه در مسأله 19 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 20 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 روشن‌تر شود و سپس وارد بحث اضطرار لابسوء 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 مغصوب 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 مغصوب بماند و اضطرار هم به سوء اختیار بوده است چگونه نماز بخواند؟

### 1-حکم فرض اتحاد سجده با غصب

**مرحوم خویی فرموده اند**: غصب تنها با سجود اتحاد دارد و بقیه افعال صلاتیه با غصب اتحاد ندارد و لذا اگر سجده را به صورت ایمائی انجام دهد مشکل غصبیت حل می شود.

### 2-حکم فرض اتحاد جمیع افعال نماز با غصب

**به نظر برخی؛** غصب با جمیع أفعال صلاتیه اتحاد دارد (و نماز اختیاری و نماز ایمائی هر دو مصداق غصب 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 غصب محرم و مبغوض است و هر چند بالفعل حرمت ساقط شده باشد ولی همان حرمت سابقه کاشف از مبغوضیت این غصب است؛ لکن چون دلیل بیان کرده است که «الصلاة لاتسقط بحال» از این دلیل کشف می کنیم که این نماز هر چند با غصب متحد است ولی این نماز متحد با غصب یا به تعبیر دیگر این غصب متحد با نماز، از اول حرام نبوده است و لذا أصلاً مبغوض هم نیست و روز قیامت هم بر این غصب 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 لاتسقط بحال» غیر از صحیحه زراره سند دیگری ندارد و این صحیحه هم در مورد مستحاضه است که بعد از أمر به تکرار غسل سه بار در شبانه روز و تطهیر از خبث تعبیر «و لاتدع 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 نازله 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 نازله 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 أما حال که به سوء اختیار، خودش را از نماز صحیح عاجز کرد دلیل نداریم که شارع از تحریم غصب دست بر دارد.

#### غرابت سقوط نماز در فرض اضطرار به مدت طولانی

لکن در مثالی که شخص مدت زیادی در مکان مغصوب 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 متمادی در آنجا بماند التزام به سقوط نماز به خاطر دلیل «لاصلاة الا بطهور» مشکل است و با «الصلاة عماد دینکم » منافات دارد.

**تذکّر:** 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، مبغوضیت 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.

واما 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 أیام أقرائک» 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 ایمای به 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 مغصوب 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 لاتسقط 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 إلی الغروب، نماز مغرب و عشاء من غروب الشمس إلی منتصف اللیل» 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 أهل 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)

**وبحث 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 گوییم 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 «اذا 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 غصب متحد می دانند نماز اختیاریه و ایمائیه را غصب می دانند و این گونه نیست که نماز اختیاریه غصب أشد باشد وگرنه شخص محبوس هم نباید از جایش تکان بخورد تا غصب زاید لازم نیاید که قابل التزام نیست.

**تذکر:** فرقی بین نماز ایمائی و اختیاری در دیدگاه کسانی که جمیع افعال نماز را متحد با غصب می دانند، وجود نداد و چنین نیست که غصب در نماز اختیاری بیش از غصب در نماز ایمائی است و رکوع و سجود اختیاری مستلزم غصب زائد است؛ چرا که در این صورت باید قائل شویم که شخص محبوس نیز نباید از جای خود تکان بخورد تا مبادا مرتکب غصب زائد نشود! حال آن که چنین مطلبی قابل التزام نیست.

### نکته (عدم امکان جمع بین صحت نماز و مبغوض بودن غصب)

**مرحوم خویی فرمودند:** مبغوض بودن این غصب با صحیح بودن این نماز جمع نمی شود و لذا حتماً باید کشف کنیم که دلیل حرمت غصب این غصب را شامل نمی شود.

#### مناقشه

لکن به نظر ما اشکالی ندارد که بگوییم این مکلف در اختیار کردن مبغوض أخف قصد قربت می کند و مولا نیز او را أمر به اختیار مبغوض 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 غصب رها نمی شود بلکه کار دیگری انجام می دهد که آن هم غصب است و اگر این شخص نماز بخواند حداقل همراه با غصب، ملاک نماز هم استیفاء می شود و لذا اختیار این غصب متحد با صلات، اختیار یک مبغوض 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 اضطرار 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 بخواهد و چه نخواهد مجبور است این چهل سال در این مکان بماند ولو به سوء اختیار هم باشد، ولی همین که غصب أخف یعنی غصب متحد با صلاة را اختیار می کند و غصب أشد یعنی غصب با ترک صلاة را اختیار نمی کند نسبت به این أمر 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 غصب صلاتی را انتخاب کن. به تعبیر دیگر الآن در طول اضطرار به غصب، اختیار این غصب 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 خویی فرموده اند باید کاری کنیم که این فعل صلاتی أصلاً مبغوض 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 أما به خاطر تو این غصب صلاتی را انتخاب می کنم که غصب 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 خویی را بیان کنیم که وقتی این صلات غصبیه محبوب است پس دیگر مبغوض 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 20 و بحث اضطرار لابسوء الاختیار، محقق عراقی مطلبی فرموده اند و شاگرد ایشان آقای حکیم نیز تأیید کرده اند که؛**

بعد از غصب 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 غصب است و چه بماند و چه خارج شود مضطر إلیه به این مقدار است و عقلاً خروج لازم است تا مرتکب غصب 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 غصب ولو به این که در اینجا بماند نیست و اضطرار به خروج صرفاً مجوز خروج می باشد و مجوز غصب بقایی نخواهد بود.

# جلسه 70 (20/11/98)

# مسأله 19 و 20

19-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

20-إذا دخل في المكان المغصوب جهلا أو نسيانا أو بتخيل الإذن‌ ثمَّ التفت و بان الخلاف فإن كان في سعة الوقت لا يجوز له التشاغل بالصلاة و إن كان مشتغلا بها وجب القطع و الخروج و إن كان في ضيق الوقت اشتغل بها حال الخروج سالكا أقرب الطرق مراعيا للاستقبال بقدر الإمكان و لا يجب قضاؤها و إن كان أحوط لكن هذا إذا لم يعلم برضا المالك بالبقاء بمقدار الصلاة و إلا فيصلي ثمَّ يخرج و كذا الحال إذا كان مأذونا من المالك في الدخول ثمَّ ارتفع الإذن برجوعه عن إذنه أو بموته و الانتقال إلى غيره‌

## 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 تبعا لاستاذه المحقق العراقی 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 ردّ آن بیان کرد؛**

#### بیان أول (اضطرار به أصل خروج)

**ردّ أول 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 مضطر إلیه هم نیست.

##### جواب از بیان أول

**به نظر ما این وجه تمام نیست**؛ زیرا خروج با تأخیر، عرفاً مصداق «ما اضطروا إلیه» نیست و این شخص مضطر 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 مضطر 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 اضطرار به حرام أخف)

**بیان دوم در رد فرمایش آقای حکیم، بیان آقای سیستانی است که فرموده اند**: اضطرار عقلاً به جامع بین خروج و بقاء در این پنج دقیقه تعلق گرفته است لکن عرف در باب تزاحم 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 وگرنه 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 اضطرار دارد؛ مثلاً اگر شخص برای حفظ جانش مضطر به خوردن گوشت باشد و یک گوشت متنجش 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 أمر 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 اضطرار، نسبت به جواز ارتکاب حرام أشد، اطلاق ندارد أما این کلام غیر از فرمایش آقای سیستانی است که فرموده اند أصلاً عرفاً این شخص مضطر به ارتکاب این حرام أخف است؛ نه به نظر ما این شخص عرفاً مضطر به ارتکاب حرام، أعم 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 أعم 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 قدأحله الله لمن اضطر الیه» اطلاق ندارد و ارتکاب أحد الحرامین فی الجمله 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 أعم 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 قدرمتیقّن این است که در شرب آب موهوم الحرمه مجاز باشد و لذا دلیلی بر جواز شرب ماء مظنون الحرمه 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 الحرمه ترخیص ظاهری می فهمیم به این خاطر که اگر احتیاط لازم باشد خلاف دلیل اضطرار است ولی دیگر خوردن آب مظنون الحرمه 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 مضطر إلیه است و اگر فی علم الله نجس همین موهوم الحرمه 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 سیسانی باید ملتزم شود که این علم اجمالی منجز نیست و شخص می تواند هر دو آب را بخورد؛ به این خاطر که آب موهوم النجاسه مضطر إلیه 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 مضطر إلیه تعیینی است و نسبت به آب الف هم شک بدوی در حرمت وجود دارد.

در حالی که با بیان ما أصلاً مضطر به شرب آب ب نیستم هر چند موهوم النجاسه است و تنها مضطر به أحدهما هستم 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 قدرمتیقّن این است که آب موهوم النجاسه و الحرمه ترخیص ظاهری دارد و ترخیص ظاهری در ارتکاب بعض اطراف علم اجمالی مانع از حرمت مخالفت قطعیه آن نیست.

**تذکر:** قوت و ضعف احتمال به نظر آقای سیستانی باعث أخف و أشد شدن می شود و به نظرم به این مطلب در همان بحث اضطرار به أحد الاطراف تصریح کرده اند و أخف بودن هم موجب می شود که عرفاً موهوم الحرمه، 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 قطعیه باقی است و تنها به خاطر اضطرار، وجوب موافقت قطعیه برداشته می شود و دیگر احتیاط لازم نیست؛ یعنی عقل حکم به حرمت مخالفت قطعیه و وجوب موافقت قطعیه در فرض وجود علم اجمالی می کند و دلیل ترخیص در فرض اضطرار، وجوب موافقت قطعیه را بر می دارد ولی دلیل نداریم که شارع حرمت مخالفت را هم برداشته است و لذا حکم عقل به عدم مخالفت قطعیه با علم اجمالی ثابت است.

**نکته:** مثالی که آقای سیستانی مطرح کرده اند اضطرار به أحد الحرامین التفصیلین وجود دارد که مثلاً مضطر به أکل لحم است و یک لحم خنزیر و یک لحم گوسفند متنجس دارد که ما بیان کردیم اضطرار به أکل لحم این گوسفند متنجس عرفاً صادق نیست و اضطرار به أکل أحد اللحمین 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 أکل لحم گوسفند باشد. بیان ما و بیان آقای سیستان دو تقریب است و لازم نیست ثمره اش اینجا ظاهر شود.[[351]](#footnote-351)

## حکم فرض التفات به غصب در أثنای نماز

**صاحب عروه فرموده است**: در صورتی که التفات به غصب در أثنای نماز باشد 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 مخیّر 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 تزاحم وجود دارد و فرض این است که اگر بخواهد در حال راه رفتن نماز را ادامه بدهد شرائط اختیاریه نماز مختلّ 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؛**

**أولاً:** اگر أصل شبهه درست باشد و تزاحم ایجاد شود بعید است کسی قائل به تقدم حرمت قطع فریضه شود به این خاطر که حرمت غصب در ارتکاز متشرعه حرام أشد است و لذا در مقام تزاحم باید از این حرام أشد ولو به لحاظ حق الناس بودن، اجتناب شود.

**ثانیاً:** أصل 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 أولی بنا بر نظر کسانی که نماز در مکان مغصوب 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[[352]](#footnote-352) 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 باشد نماز باطل است زیرا اتحاد حرام و واجب (بنا بر امتناع اجتماع أمر و نهی یا بنا بر این که مبغوض صلاحیت مقربیت ندارد) معقول نیست و لذا اتمام نماز علی وجه الصحیح 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 برنگرداند 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.

# مسأله 21

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصا أو عموما‌ ثمَّ 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 مستقرا 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 خصوصا في فرض الضرر على المالك‌

اگر مالک در أثنای 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 ادمه 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 خویی نیز فرموده اند اگر واقعاً همسایه متضرر می شود جایز نیست مالک از اذن خود رجوع کند یعنی رجوع مالک از اذن أثر 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 71 (21/11/98)

**مسأله 21**

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصا أو عموما‌ ثمَّ 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 مستقرا 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 خصوصا في فرض الضرر على المالك‌

## حکم رجوع مالک 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 أول (وجوب اتمام نماز)

**مرحوم شهید أول چنین اشکال فرموده اند**: ممکن است بگوییم اتمام نماز واجب است و وجهی ندارد نماز را قطع کنیم؛ تعبیر شهید أول در ذکر این است: «الاتمام قوی استصحابا و لان الصلاة علی ما افتتحت علیه» یعنی آنچه در نظر قوی است این است که به مقتضای استصحاب، نماز را به اتمام برساند و نیز به مقتضای دلیل «الصلاة علی ما افتتحت» و ما نماز را بر وجه صحیح شروع کردیم و لذا باید آن را تمام کنیم. [لو نهى الآذن في القرار عن الصلاة‌ لم يصل، فان نهى في الأثناء فالإتمام قوي استصحابا، و لأنّ الصلاة على ما افتتحت عليه. و يمكن القطع مع سعة الوقت ترجيحا لحق الآدمي، و الخروج مصليا جمعا بين الحقين، و هو ضعيف، لأنّ فيه تغيير هيئة الصلاة فقد أسقط حق اللّه تعالى. و لو كان إيقاع الصلاة بإذنه ثم رجع ففيه الأوجه، و لكن يترجّح الإتمام هنا، لأنّ العارية قد تلزم في بعض الصور، و هذا اذن صريح و إعارة محضة و على كل تقدير لو ضاق الوقت لم يحتمل القطع، بل الخروج مصليا حتى في المكان المغصوب][[353]](#footnote-353)

#### مناقشه در کلام شهید أول ره

اگر مرحوم شهید می فرمودند به خاطر حرمت قطع فریضه، اتمام نماز واجب است خالی از وجه نبود أما ایشان تعبیر به استصحاب کردند که تعبیر مناسبی نیست؛ زیرا ما دنبال جاری کردن أصل 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 بطیبة نفسه» شامل او می شود یا نه، و باید أدله لفظی را بررسی کنیم و معنا ندارد سراغ أصل 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 أثنای 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 أثنای نماز اشکالی ایجاد نمی کند.

### کلام مرحوم بهبهانی

مرحوم وحید بهبهانی در حاشیه مدارک الاحکام در تعبیری دقیق فرموده اند: «في شمول النهي لهذه الصورة تأمّل، لأنّ المفروض أنّ المالك رخّصه و أذن له بقدر الصلاة، و يعلم قدر الصلاة، و يعلم أنّه يجب عليه إتمام الصلاة و يحرم عليه قطعها. على أنّه لعله في هذا القدر يدخل في أمر‌ لا يمكن شرعا قطعه، إذ في بعض الصور يجب عدم القطع قطعا، كما لو كان مشغولا بجماع أو غيره مما لا يتيسّر له القطع، لأنّه ربما يقتله أو يضرّه ضرر عظيم أو غير عظيم، إذ لا ضرر و لا ضرار، فيمكن أن تكون الصلاة أيضا من قبيل الأمور المذكورة، سيّما إذا وقع الإذن الصريح في الصلاة فشرع فيها، إذ ربما كان مستخفّا للصلاة و مؤذيا للمسلم و عارا له، و بالجملة يكون عموم شامل لما نحن فيه بعد ملاحظة ما أشرنا إليه، لا يخلو من تأمّل»[[354]](#footnote-354)

ایشان در شمول دلیل حرمت تصرف در مال غیر نسبت به این اتمام نماز اشکال فرموده اند؛ طبعا 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.

### کلام مرحوم نائینی

**مرحوم نائینی صریحا فرموده اند**: «لاعبرة برجوع المالک فی اثناء صلاة الفریضة» 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 فیه 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، أثری 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 مصدری 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 پیشمان می شود دیگر تصرفی در ملک او صورت نمی گیرد و نهایت این است که أقوام 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 گوییم این فریضه بعد از رجوع مالک از اذنش، به نظر مرحوم نائینی باطل است و «الباطل لایبطل ثانیا» یعنی وقتی نماز در مکان مغصوب 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 مغصوب را باطل بداند ولی به خاطر ادعای اجماع، نسبت به بطلان نماز در مکان مغصوب 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 مغصوب 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؛ أما 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 میّت، بقائاً در ملک غیر تصرفی صورت نمی گیرد؛ می گوییم 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 أصلاً 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 أهل 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 میّت هم تصرف در ملک غیر نیست که حرام باشد.

**و أما این که مرحوم داماد فرموده اند که**: «نبش قبر بر همه حتی مالک حرام است ولی قطع نماز فقط بر مصلی حرام است»؛ می گوییم این فرق، فارق نیست؛ أصلاً 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 أصلاً نبش قبر حرام نباشد؛ أصلاً 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 میّت 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 میّت 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 جرثتقیل بردارند که اینجا عرفاً نبش قبر صدق نمی کند.[[355]](#footnote-355)

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 تزاحم دارد را جواب دادیم که أولاً بناء بر نظر مشهور که نماز در مکان مغصوب باطل است أصلاً 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 مغصوب صحیح باشد ولو مرتکب حرام شویم، دلیل تحریم غصب عرفاً مقدم بر دلیل وجوب اتمام فریضه است چون حرمت غصب، 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 وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ لاَ تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴾[[356]](#footnote-356) استدلال کرده اند که انصافاً صحیح نیست زیرا این آیه از ابطال عمل به وجه عام نهی می کند یعنی ظاهرش این است که أعمال خود را با اموری که موجب حبط ثواب است مثل عجب، ریاء، من و أذی و أمثال آن باطل نکنید.

اگر کسی بگوید مراد آیه حرمت قطع عمل است تخصیص أکثر 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[[357]](#footnote-357) است که مفادش این است «اذا کنت فی صلاة الفریضة فرأیت غریما لک علیه مال فاقطع الصلاة فاتبع غریمک» یعنی اگر در أثنای 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» أمر به قطع فریضه می کند و لذا مفهوم آن انتفاء أمر است؛ یعنی اگر این حالت پیش آمد أمر به قطع صلاة داری ولی اگر این حال پیش نیامد أمر به قطع صلاة نداری نه این که نهی از قطع صلات وجود دارد.

**در جواب می گوییم**: این أمر در مقام توهم 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 می خواند و بدهکاری که پنجاه هزار تومان از او می خواهد را می بیند 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 می گوییم؛**

**أولاً**: سند روایت اشکال دارد زیرا کلینی مرسل نقل می کند «عن حریز عمن اخبره عن ابی عبدالله علیه السلام» و صدوق به صورت مسند «عن حریز عن ابی عبدالله علیه السلام» نقل می کند و چون یک روایت است سند صدوق ثابت نمی شود. 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 می کند 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 نمی داند.  
**ثانیا:** ما اصلا معتقدیم جمله شرطیه مفهوم مطلق ندارد؛ مثلاً «اذا زلزلت الارض فصل الآیات» 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 می بود قید «اذا زلزلت الأرض» لغو می بود و لذا وجوب مطلق نیست.

در محل بحث هم مفهوم دلالت نمی کند 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 قدرمتیقّن آن، صلات صحیحه ظاهریه و واقعیه است در غیر این موردی که مالک در أثنای نماز از اذنش رجوع می کند.

**اگر اشکال شود که:** ظاهر آن است که امام ابتداء به ساکن این مطلب را نفرموه 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 گوییم:** 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 شاهدی بر آن نیست.

**ثالثا:** شرط در این روایت محقق موضوع است: مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» که شرط محقق موضوع است؛ در محل بحث نیز «اذا کنت فی الصلاة و رأیت غریماً لک فاقطع الصلاة» شرط محقق موضوع است یعنی برای این که قطع نماز و دنبال غریم رفتن، موضوع پیدا کند شرطش این است که در أثنای نماز باشد و بدهکار را در أثنای 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 تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم»[[358]](#footnote-358) است که**: به نظر ما ظهور در تحریم تکلیفی ندارد بلکه «تحریمها التکبیر» 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 72 (27/11/98)

# مسأله 21

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصا أو عموما‌ ثمَّ 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 مستقرا 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 خصوصا في فرض الضرر على المالك‌

## 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 أثنای نماز از اذن خود عدول می کند.

### کلام مرحوم نائینی

**مرحوم نائینی فرمودند:** رجوع از اذن در أثنای نماز أثری 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 مطلقی بر حرمت قطع فریضه نداریم و روایت حریز را بیان کردیم[[359]](#footnote-359) و از آن جواب دادیم. و نیز روایت «الصلاة تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم» 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 التکبیر» ظهوری در «تحریم قطعها بالتکبیر» ندارد مخصوصاً این که «صلاة» أعم از صلاة واجبه و مستحبه است و قطع صلاة مستحبه یقیناً جایز است.

دلیل دیگر روایتی است که ظاهراً برخی أعلام 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 شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ وَ أَبِي بَصِيرٍ قَالا قُلْنَا لَهُ الرَّجُلُ يَشُكُّ كَثِيراً فِي صَلَاتِهِ حَتَّى لَا يَدْرِيَ 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 تُعَوِّدُوا الْخَبِيثَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ بِنَقْضِ الصَّلَاةِ فَتُطْمِعُوهُ فَإِنَّ الشَّيْطَانَ خَبِيثٌ يَعْتَادُ لِمَا عُوِّدَ فَلْيَمْضِ أَحَدُكُمْ فِي الْوَهْمِ وَ لَا يُكْثِرَنَّ نَقْضَ الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا فَعَلَ ذَلِكَ مَرَّاتٍ لَمْ يَعُدْ إِلَيْهِ الشَّكُّ قَالَ زُرَارَةُ ثُمَّ قَالَ إِنَّمَا يُرِيدُ الْخَبِيثُ أَنْ يُطَاعَ فَإِذَا عُصِيَ لَمْ يَعُدْ إِلَى أَحَدِكُمْ.[[360]](#footnote-360)

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 «لاتعوّد الخبیث، لایکثرنّ نقض الصلاة» دارد، حرمت اکثار 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 یبغض کل فحاش بذیء» که اگر دلالت بر حرمت داشته باشد دلالت بر حرمت اکثار دارد و لذا اگر به صورت موردی ما یسبقبح 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.

### قدرمتیقّن 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 قدرمتیقّن أخذ شود و قدرمتیقّن 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 قدرمتیقّن است و نماز را قطع می کند و دوباره شروع می کند مثل این که نمی داند در فرض ظنّ 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 أعذار عقلائیه خارج از قدرمتیقّن 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 قدرمتیقّن است.

خلاصه این که اگر مالک در أثنای 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 2 منهاج در صفحه 157 فرموده است: يستحب للجار الإذن في وضع خشب جاره على حائطه مع الحاجة و لو أذن جاز له الرجوع قبل البناء عليه و كذا بعد البناء إذا لم يضر 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 يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ ع رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ قَنَاةٌ فِي قَرْيَةٍ فَأَرَادَ رَجُلٌ أَنْ يَحْفِرَ قَنَاةً أُخْرَى إِلَى قَرْيَةٍ لَهُ كَمْ يَكُونُ بَيْنَهُمَا فِي الْبُعْدِ حَتَّى لَا يُضِرَّ بِالْأُخْرَى فِي الْأَرْضِ إِذَا كَانَتْ صُلْبَةً أَوْ رِخْوَةً فَوَقَّعَ ع عَلَى حَسَبِ أَنْ لَا يُضِرَّ إِحْدَاهُمَا بِالْأُخْرَى إِنْ شَاءَ اللَّهُ قَالَ وَ كَتَبْتُ إِلَيْهِ ع رَجُلٌ كَانَتْ لَهُ رَحًى عَلَى نَهَرِ قَرْيَةٍ وَ الْقَرْيَةُ لِرَجُلٍ فَأَرَادَ صَاحِبُ الْقَرْيَةِ أَنْ يَسُوقَ إِلَى قَرْيَتِهِ الْمَاءَ فِي غَيْرِ هَذَا النَّهَرِ وَ يُعَطِّلَ هَذِهِ الرَّحَى أَ لَهُ ذَلِكَ أَمْ لَا فَوَقَّعَ ع يَتَّقِي اللَّهَ وَ يَعْمَلُ فِي ذَلِكَ بِالْمَعْرُوفِ وَ لَا يَضُرُّ أَخَاهُ الْمُؤْمِنَ.[[361]](#footnote-361) شخصی مالک روستایی است که نهری 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 تیرآهن 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 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 أثری 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 أجیر 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 أعصاب 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 لایضارّ» 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 گوییم:‌ 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 حتّی 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 عقلائیه است)

### نظر آقای سیستانی

**آقای سیستانی راجع به مسأله اذن مالک در وضع خشب بر حائطش فرموده است:**

لا يجوز لأحد أن يبني 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.[[362]](#footnote-362)

یعنی به صرف اذن و بدون عقد شرعی، چوب یا تیر آهن را روی دیوار مالک قرار داد وبعد 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 أصلاً 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.

لکن به نظر ما این مطلب خلاف مرتکز عقلائی است أما 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 أثنای 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 أثنای 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 تزاحم 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 تزاحم، 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 خویی

**مرحوم خویی فرموده اند**: در باب تزاحم سبق زمانی از مرجّحات 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 مریضا أو علی سفر فعدة من أیام أخر» نشان می دهد که صوم مشروط به قدرت است؛ و خطاب وجوب صوم چنین است که «اذا قدرت فصم الیوم الأول» و «اذا قدرت فصم الیوم الثانی» و لذا اگر بتواند یک روز از دو روز را روزه بگیرد باید روز أول را روزه بگیرد و سبق زمانی مرجّح است؛ لکن در محل بحث «حرمت غصب» 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 فاومأ الی الرکوع و السجود»، معنایش این است که رکوع و سجود اختیاری مشروط به قدرت است.

**ایشان در ادامه فرموده اند**: هر خطابی که مطلق باشد و مشروط به قدرت نباشد در باب تزاحم، مقدم بر خطابی است که مشروط به قدرت است؛ زیرا خطاب مطلق مثل «یحرم الغصب» باعث می شود که شخص عرفاً از امتثال رکوع و سجود اختیاری عاجز شود زیرا اگر بخواهد رکوع اختیاری انجام دهد باید غصب 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 غصب بوده است، غصب 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 أصلاً 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 أول بر زمان امتثال صوم یوم ثانی مقدم است ولی در مثال محل بحث، زمان امتثال هر دو یکسان است و یک زمان است که تزاحم است که نهی از غصب امتثال شود یا وجوب رکوع و سجود اختیاری امتثال شود.

# جلسه 73 (28/11/98)

# مسأله 21

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصا أو عموما‌ ثمَّ 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 مستقرا 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 خصوصا 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 أول (رجوع از اذن قبل از شروع در نماز با سعه وقت)

**صورت أول 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، تزاحم 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 تزاحم 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 خویی

**مرحوم خویی فرموده اند:** این مطلب صاحب جواهر صحیح نیست زیرا سبق زمانی در جایی مرجّح 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 أول را انتخاب کند.

در جایی که خطاب مطلق باشد کلمات مرحوم خویی 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.

أما 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 غصب 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 ایمائیه» و لذا حرمت غصب سبب عجز عرفی از خطاب مشروط به قدرت می شود.

**مرحوم خویی 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 مغصوب 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 خویی

**در اینجا چند مطلب عرض می کنیم؛**

**مطلب أول این بود که**: در جلسه قبل بیان کردیم آنچه در باب تزاحم 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 أول 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 تزاحم 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 تزاحم ندیدیم کسی قائل به ترجیح در این صورت بشود؛ مثلاً اگر مولا بیان کند «اذا جائک عالم فاکرمه فی یوم الجمعة فقدم الیه الغداء» و زید یک ساعت زودتر از عمرو برسد، متعیّن نخواهد بود که زید اکرام شود و دلیلی نداریم که در تزاحم بین این دو واجب که ظرف امتثالشان یک زمان است، وجوبی که زودتر فعلی شده است مقدم باشد.  
**بله، حساب خطابین 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 تزاحم 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 أول را مصداق شرطی می داند که محلل حرام نیست و شرط دوم را مصداق محلل حرام می داند.

أما مورد توارد ربطی به باب تزاحم ندارد: مثل مثال «اذا جاءک 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 أول 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 تزاحم نیست تا به مرجحات باب تزاحم 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؛ تزاحم 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 أمر و نهی شود زیرا این مورد تکلیف به غیر مقدور است و تزاحم در محل بحث، تزاحم ملاکی است که از أنحای تعارض است و تزاحم امتثالی نیست تا مرجحات باب تزاحم را در آن پیاده کنیم. (توجه شود که در توارد هر کدام از دو خطاب یک قیدی زده اند مثل «بشرط ان لایکون محللا 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 غصب، مطلق است ولی خطاب أمر 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 مطلقی با آیه ﴿لاَ يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاَّ وُسْعَهَا﴾[[363]](#footnote-363) 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 «یجب علی المرأة ستر شعرها» و تزاحم ایجاد شود[[364]](#footnote-364) گفته می شود که حج أهم 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 تزاحم باید ستر شعر را انجام دهد و حج را کنار بگذارد در حالی که عرف این گونه نمی گوید.

یا مثلاً اگر خطاب «اذا قدرت فاسق ابنی ماءاً» با خطاب «اغسل وجهک بالماء» تزاحم کند، این گونه نیست که عرف خطاب مطلق را بر خطاب مشروط مقدم بداند زیرا همه تکالیف با خطاب «لایکلف الله نفسا الا وسعها» مشروط به قدرت شده است و با هم فرقی ندارند.

**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 غصب در این مثال از أول وقت فعلی است و با مثال صاحب جواهر که مالک از اذن خود رجوع کرده است تفاوت دارد؛ آب غصبی همیشه آب غصبی بوده است و از ابتدا «یحرم الغصب» 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 أوضح از مثال صاحب جواهر نخواهد بود و لذا صاحب جواهر ممکن است در این مثال هم به مفاد کلامش ملتزم شود.[[365]](#footnote-365)

**مطلب پنجم این است که:** نه فرمایش صاحب جواهر و نه تلاش های مرحوم خویی، هیچکدام تمام نیست؛ زیرا انحصار مکان به مکان مغصوب، یا انحصار آب به آب مغصوب با بقیه مثال ها تفاوت دارد و عرف در فرضی که شخص تنها یک آب غصبی دارد آن شخص را «واجد الماء» نمی بیند به این خاطر که ملک مردم ملک این شخص نیست. و لذا ما در مثال غصب 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 لایقدر علی السجود الاختیاری» می شود.

توجه شود که در مثال تزاحم «یحرم کشف الشعر أمام الاجانب» با «اذا قدرت فحج» بیان کردیم دلیل نداریم که هر خطاب مطلقی بر خطاب مشروط به قدرت مقدم است؛ لکن حساب غصب متفاوت است و خطاب غصب که مطلق است بر خطاب مشروط مقدم است؛

**زیرا أولاً:** وقتی غصب شرعاً و عقلائاً حرام است ولو مال مردم تکویناً در اختیار او باشد ولی این أمر 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.

**ثانیاً**: عرض کردیم که ما وفاقاً للشیخ الاستاذ و السید 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 غصب است سبب ندانیم که عرف دیگر این شخص را متمکن از نماز اختیاری که مصداق منحصرش غصب است، نداند.

**ثالثا:** ملاک غصب و مفسده غصب در عرف متشرعی أهم است و غصب حق الناس است. (البته موارد مختلف است و مثلاً ملاک انقاذ غریق أهم از مفسده غصب است و لذا علم به سقوط خطاب تحریم غصب در جایی که مقدمه انقاذ غریق است، داریم. علاوه بر این که انقاذ غریق متحد با غصب نیست ولی در محل بحث نماز در مکان مغصوب با غصب 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 انقاذ غریق با غصب متحد شد از راه علم به ضعف ملاک غصب در برابر ملاک انقاذ 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 أثنای نماز با سعه وقت)

صورت أول 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 أثنای نماز و در فرض سعه وقت از اذن خود رجوع کند؛ در این صورت سه قول مطرح است؛

### قول أول (قطع نماز و خواندن نماز اختیاری در خارج این مکان)

قول أول 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 أثر 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 أثیر 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 مطلقی 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 دیگ نیز وجود دارد که به آن استدلال شده است و مناسب است برای تکمیل بحث به آن اشاره شود؛**

#### روایت أول

روایت أول روایتی است که محقق قمی در منهاج الاحکام به آن استدلال کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع يُصَلِّي الرَّجُلُ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ كُلَّهَا قَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يُحْدِثْ قُلْتُ فَيُصَلِّي بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ كُلَّهَا قَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يُحْدِثْ أَوْ يُصِبْ مَاءً قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءَ وَ رَجَا أَنْ يَقْدِرَ عَلَى مَاءٍ آخَرَ وَ ظَنَّ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَيْهِ كُلَّمَا أَرَادَ فَعَسُرَ 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 الطَّهُورَيْنِ.[[366]](#footnote-366)

«فإن کان قد رکع فلیمض فی صلاته فإن التیمم أحد الطهورین» در صحیحه زراره بیان شده است که اگر شخصی با تیمم 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 «یمضی فی الصلاة، یتمها، لاینقضها» می کند.

محقق قمی ره فرموده است ظاهر أمر به مضی، وجوب است و وجه این که مضی را واجب کرده است و «لاینقضها» را فرموده است این است که قطع فریضه حرام است وگرنه 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 102 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؛

صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُهُ الْغَمْزُ فِي بَطْنِهِ وَ هُوَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَصْبِرَ عَلَيْهِ أَ يُصَلِّي عَلَى تِلْكَ الْحَالِ أَوْ لَا يُصَلِّي قَالَ فَقَالَ إِنِ احْتَمَلَ الصَّبْرَ وَ لَمْ يَخَفْ إِعْجَالًا عَنِ الصَّلَاةِ فَلْيُصَلِّ وَ لْيَصْبِرْ.[[367]](#footnote-367)

شخصی دچار دل پیچه می شود و می تواند بر آن صبر کند آیا بر این حال نماز بخواند با 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 احتمل 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 أولی در جاهایی که مکروه نیست قطع نماز حرام می شود.  
جواب از این دو استدلال را در جلسه بعد بیان خواهیم کرد.

# جلسه 74 (29/11/98)

# مسأله 21

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصا أو عموما‌ ثمَّ 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 مستقرا 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 خصوصا 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.

## صورت سوم (رجوع مالک از اذن در أثنای نماز در سعه وقت)

**صورت ثالثه این بود که**: مالک در أثنای 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 مطلقی 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 أول

روایت أول صحیحه زراره است که محقق قمی در منهاج الاحکام به آن استدلال کرده است: مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَ عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع يُصَلِّي الرَّجُلُ بِوُضُوءٍ وَاحِدٍ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ كُلَّهَا قَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يُحْدِثْ قُلْتُ فَيُصَلِّي بِتَيَمُّمٍ وَاحِدٍ صَلَاةَ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ كُلَّهَا قَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يُحْدِثْ أَوْ يُصِبْ مَاءً قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءَ وَ رَجَا أَنْ يَقْدِرَ عَلَى مَاءٍ آخَرَ وَ ظَنَّ أَنَّهُ يَقْدِرُ عَلَيْهِ كُلَّمَا أَرَادَ فَعَسُرَ 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 الطَّهُورَيْنِ.[[368]](#footnote-368)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 أمر، 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 أول بر حرمت قطع فریضه

**در جواب از این روایت بر استدلال به حرمت قطع فریضه، می گوییم؛**

**أولاً:** روایت اطلاق ندارد و نهایت در مورد خود روایت که در أثنای نماز آب پیدا کرده است و می خواهد به خاطر وجدان ماء، نماز را باطل کند این حکم را فرموده اند که نماز را به خاطر وجدان ماء باطل نکن؛ أما اطلاق نسبت به مقام ندارد که به خاطر رجوع مالک از اذنش می خواهد نماز را قطع کند؛ یا نسبت به جایی که شخص در أثنای نماز به یک مسأله ای مبتلا می شود که نمی تواند 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 می فرمایند «ظن به سجده ثانیه معتبر است» ولی مشهور می گویند «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 نمی کند و مشکوک الصحه خواهد بود؛ اطلاق این روایت این فرض را شامل نمی شود. و لذا مرحوم خویی فرموده اند نماز را رها کن و دوباره بخوان.

**ثانیا:** 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 لمکان 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 اعذار عقلائیه جایز است مثلاً اگر در رکعات نماز شک کند لزومی ندارد احتیاط کند بلکه می تواند 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 می کنند ولی بعد به آن استدلال می کنند؛

صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحَجَّاجِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصِيبُهُ الْغَمْزُ فِي بَطْنِهِ وَ هُوَ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَصْبِرَ عَلَيْهِ أَ يُصَلِّي عَلَى تِلْكَ الْحَالِ أَوْ لَا يُصَلِّي قَالَ فَقَالَ إِنِ احْتَمَلَ الصَّبْرَ وَ لَمْ يَخَفْ إِعْجَالًا عَنِ الصَّلَاةِ فَلْيُصَلِّ وَ لْيَصْبِرْ.[[369]](#footnote-369) شخصی دل پیچده می گیرد و می تواند صبر کند؛ آیا در این 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: «ولیصبر» 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 أولی در جاهای دیگر باید نماز را تمام کند.

#### مناقشه در استدلال به روایت دوم بر حرمت قطع فریضه

**أولاً:** 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» وگرنه 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 «ولیصبر» را که در کنار «فلیصل» آمده است را به معنای وجوب صبر بگیریم غیر عرفی است و ظاهرش این است که «ولیصبر» 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 للقرینیه است و مانع انعقاد ظهور در وجوب می شود.

**ثانیا:** 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 أعذار 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 تاکسی 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

صحیحه معاویة بن وهب: عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ الْبَجَلِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرُّعَافِ أَ يَنْقُضُ الْوُضُوءَ قَالَ لَوْ أَنَّ رَجُلًا‌ رَعَفَ فِي صَلَاتِهِ وَ كَانَ عِنْدَهُ مَاءٌ أَوْ مَنْ يُشِيرُ إِلَيْهِ بِمَاءٍ فَيُنَاوِلُهُ فَقَالَ بِرَأْسِهِ فَغَسَلَهُ فَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ وَ لَا يَقْطَعْهَا.[[370]](#footnote-370) (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 ادمه 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:**

**أولاً:** 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 توهم حظر بوده است و أمر در مقام توهم حظر، ظهوری در وجوب ندارد؛ شبیه تعبیر «اذا حللتم فاصطادوا» که أمر در مقام توهم 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 یبنی علی صلاته» و راوی هم سؤال می کند «أ ینقض الرعاف الوضوء». 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 لایقطعها» 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 أئمه هم از کارهای مکروه 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 أما 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؛ أما 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 تعدّی کرد. خلاصه این که اگر این روایت ظهور در حرمت قطع پیدا کند (که البته ما قبول نداریم) دیگر فتوای به جواز قطع در أعذار عقلائیه یعنی أعذاری 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 اعذار عقلائه قطع نماز جایز نخواهد بود.

### روایت چهارم

موثقه عمار: سَعْدٌ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي الصَّلَاةِ فَيَرَى حَيَّةً بِحِيَالِهِ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يَتَنَاوَلَهَا فَيَقْتُلَهَا فَقَالَ إِنْ كَانَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا خُطْوَةٌ وَاحِدَةٌ فَلْيَخْطُ وَ لْيَقْتُلْهَا وَ إِلَّا فَلَا.[[371]](#footnote-371)

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 گوییم**: 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 أثنای 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 حیه، خوف ضرر هم وجود دارد و روایت بیش از بیان حکم وضعی ظهور ندارد.

**تذکّر:** 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 أثنای 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 أمر و نهی. و ادامه نماز بعد از رجوع مالک از اذن، مصداق نماز در مکان مغصوب است که دلیل حرمت غصب 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 سومی 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 غصب 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 ایمائی 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 أثنای نماز در ضیق وقت)

اگر مالک در أثنای 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 ایمایی محقق می شود «العاجز عن الصلاة یأتی بالصلاة الایمائیه».

# جلسه 75 (10/12/98)

# مسأله 21

إذا أذن المالك بالصلاة خصوصا أو عموما‌ ثمَّ 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 مستقرا 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 خصوصا 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 أثنای 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 ایمای 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 أحلّه الله لمن اضطر إلیه» 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 مضطر إلیه نیست و دلیل بر جواز بقاء هم نداریم؛ لذا بنا بر این که نماز در مکان مغصوب از روی علم و عمد باطل است –که ما قبلاً وفاقاً للمشهور این قول را اختیار کردیم- این نماز باطل خواهد بود؛ أما بنا بر مسلک کسانی که نماز در مکان مغصوب از روی علم و عمد را باطل نمی دانند، نماز صحیح خواهد بود.

وجه صحت نماز این است که این بزرگان اجتماع أمر و نهی را جایز می دانند و معتقدند این نماز در مکان مغصوب ولو مصداق غصب محرم است ولی مانعی ندارد که در عین حال مصداق أدای 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 مغصوب 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 مغصوب، احتیاط کردند. و نیز آقای زنجانی در ابتدا فتوا به صحت نماز در مکان مغصوب می دادند ولو این شخص با غصبش مرتکب حرام هم شده است و البته ایشان بعداً به خاطر شبهه در اطلاق دلیل در خطاب أمر به صلاة نسبت به این نماز در مکان مغصوب، احتیاط واجب کردند.

**أما 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 أمر و نهی در فرض مندوحه واضح تر از جواز اجتماع أمر 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 مغصوب، آب مباح هم دارد، مکلف به وضوء خواهد بود زیرا قادر بر وضوی با آب مباح است ولی اگر با آب مغصوب 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 غصب است؛ أما اگر مندوحه نبود و تنها یک آب مغصوب داشته باشد اگر بخواهد با این آب مغصوب 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 أمر و نهی این مطلب مطرح است که در فرض عدم مندوحه، اجتماع أمر و نهی مستلزم تکلیف به غیر مقدور است؛ یعنی اگر شخص آب مباح نداشته باشد تکلیف به «توضّأ 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 مغصوب است. و لذا اجتماع أمر 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 «لایکلف 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 براین 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 مغصوب دارد ظاهر «فلم تجدوا ماءا فتیمموا» شامل او هم می شود و عرفاً این شخص واجد الماء نیست و لذا مأمور به تیمم است و وضوئش با آب مغصوب 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 أمر 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 أمر نداشته و لذا محکوم به بطلان خواهد بود ولو در سعه وقت قائل می شدیم که این نماز در مکان مغصوب صحیح است.

# مسأله 22

إذا أذن المالك في الصلاة و لكن هناك قرائن تدل على عدم رضاه‌ 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 یتصرف فی مال غیره 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 أما ظهور در کشف از طیب نفس ندارد و به نظر می رسد این اذن، اعتبار ندارد و لذا اگر این احتمال درحدی باشد که ظهور عرفی اذن در کشف از طیب نفس را مختل کند دیگر تصرف در مال غیر مشکل خواهد شد.

# مسأله 23 (حکم دوران أمر 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.

## نظر صاحب عروه (جریان احکام تزاحم و تقدیم نماز ایمائی)

صاحب عروه در مسائل قبل بیان کردند که اگر مالک در أثنای 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 مسأله صاحب عروه به این نکته اشاره می کنند که**: مراد از «سعه وقت» این است که انسان بتواند بعد از خروج از مکان مغصوب، 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 تزاحم 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، تزاحم می شود و باید قواعد تزاحم جاری شده و شرطی که أهم 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 اسقبال قبله تزاحم 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 وسجود اختیاری مختل می شود؛ و چون رعایت وقت، أهم است باید نماز در حال خروج ادامه داده شود تا تمام رکعات نماز در وقت اختیاری قرار بگیرند.

### مناقشه کبروی (عدم جریان تزاحم 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 تزاحم 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 تزاحم جاری می شود أما در أجزاء و شرائط نماز در صورت عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط، تعارض رخ می دهد و جای اعمال قواعد تزاحم 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 أولیه این است که تکلیف ساقط باشد زیرا این تکلیف استقلالی به مرکب تام، تکلیف به غیر مقدور است و «لایکلف الله نفسا إلا وسعها» شاملش می شود و اگر دلیل «الصلاة لاتسقط بحال» نمی بود قائل می شدیم که نماز ناقص بر مکلف لازم نیست؛ لکن به خاطر دلیل ثانوی «الصلاة لاتسقط 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 «توضّأ» 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 «توضّأ» 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 لاتسقط بحال) نباشد تکلیف رأساً ساقط شود کما این که در باب صوم همین را می گوییم 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 أهم از رعایت رکوع و سجود اختیاری یا رعایت استقرار در نماز و استقبال قبله باشد؛ بله قطعاً أصل وقت أهم است أما وقت اختیاری که تمام رکعات نماز را در وقت درک کنیم دلیل نداریم که أهم 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 خویی وارد است و حق در این مسأله این است که وفاقاً للسید الخوئی و السید السیستانی بگوییم که مراد از سعه وقت در این بحث این است که انسان متمکن از ادراک یک رکعت در بیرون این مکان مغصوب باشد زیرا کسی که متمکن است یک رکعت از وقت را با نماز اختیاری در مکان مباح درک کند مصداق «من أدرک رکعة من الصلاة فقد أدرک الصلاة» خواهد بود به دو بیان؛

## بیان أول (عدم دلیل بر مشروعیت نماز ایمائی در این فرض)

بیان أول این است که: قاعده «من أدرک رکعة من الصلاة فقد أدرک 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 أدرک، تأخیر نماز تا ضیق وقت را تجویز نمی کند أما 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 أدرک خواهد بود؛ لذا ترجیح این که مکلف بیرون از مکان مغصوب، 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 أدرک است. أما 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 مغصوب 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 وفاقاً للمشهور ملتزم شده ایم که باید تیمم کند و رعایت وقت اختیاری مقدم بر رعایت وضوء است؛ زیرا ظاهر تعبیر «اذا قمتم إلی الصلاة» در آیه شریفه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[[372]](#footnote-372) این است که معیار، «قیام إلی الصلاة المأمور بها فی الوقت» است؛ یعنی ظاهر آیه، قیام به صلاتی است که مأمور به است و نمازی که بر اساس «أقم الصلاة لدلوک الشمس إلی غسق اللیل و قرآن الفجر» مأمور به است نماز موقت به وقت است؛ لذا مفاد «فلم تجدوا ماءً فتیمموا» 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 ماءا فتیمموا» خواهد بود و باید تیمم کند.

و نیز ظاهر «اذا خاف أن یفوته الوقت» در صحیحه زراره «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: إِذَا لَمْ يَجِدِ الْمُسَافِرُ الْمَاءَ فَلْيَطْلُبْ مَا دَامَ فِي الْوَقْتِ فَإِذَا خَافَ أَنْ يَفُوتَهُ الْوَقْتُ فَلْيَتَيَمَّمْ وَ لْيُصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ فَإِذَا وَجَدَ الْمَاءَ فَلَا قَضَاءَ عَلَيْهِ وَ لْيَتَوَضَّأْ لِمَا يَسْتَقْبِلُ[[373]](#footnote-373)» خوف وقت اختیاری است و لذا به صرف خوف وقت اختیاری باید تیمم کند.

أما در مقام دلیل نگفته است که «اذا قمتم الی الصلاة فلم تتمکنوا من الرکوع الاختیاری فامئوا الی الرکوع‌»، تا مقام را با مسأله وضو مقایسه کنیم؛ یا دلیل نگفته است «اذا خاف الوقت فلیومأ الی الرکوع»؛ 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 ایمایی کند و این شخص ولو با لحاظ قاعده «من أدرک رکعة من الصلاة فقد أدرک الصلاة» متمکن از رکوع اختیاری است.

این بیان، بیان أول است برای این که اگر یک رکعت از نماز در خارج این مکان مغصوب در وقت درک می شود باید نماز در مکان مغصوب 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 ایمای به رکوع و سجود در حال خروج نسبت به این شخصی که مصداق قاعده من أدرک است نداریم أما اطلاق قاعده من أدرک شامل این شخص می شود زیرا این شخص «من أدرک رکعة من الصلاة الاختیاریه» است. و جواز 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 مغصوب است.

## بیان دوم (شرطیت فعلیّت 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 أول و هم برای رکعت دوم قیام کند وظیفه اش این است که برای رکعت أول قیام کند؛ زیرا این شخص در رکعت أول مصداق «الصحیح یصلی قائما» است و لذا دلیل دال بر جایز بودن نشسته خواندن نماز، شامل این شخص در رکعت أول نمی شود و وقتی رکعت أول را ایستاده نماز خواند در رکعت دوم مصداق «المریض یصلی 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 «الصحیح یصلی قائما» بوده است و نماز نشسته در حقش 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 أول 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 أول نشسته نماز بخواند که در رکعت بعدی شرطیت قیام حفظ شود که وجهی ندارد؛ و این شخص الآن در رکعت أول می تواند تمام أجزاء و شرائط رکعت أول 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 مغصوب برسد، و این شخص مجوزی ندارد که رکعت أول را با رکوع و سجود ایمایی بخواند و مصداق عاجز از رکوع و سجود اختیاری نیست و باید صبر کند تا از مکان مغصوب خارج شود و رکعت أول 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 أدرک شامل او خواهد شد.

و لذا ما بر خلاف نظر صاحب عروه که فرمود «اذا دار الامر بین الصلاة حال الخروج من المکان الغصبی بتمامها فی الوقت او الصلاة بعد الخروج و ادراک رکعة فالظاهر وجوب الصلاة فی حال الخروج» می گوییم 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 مغصوب 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 فرق 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 3 منهاج الصالحین صفحه 353 در بحث ارث، بیان فرموده اند که ولو زوجه در مالیت بناء به مقدار سهم الارثش شریک باشد ورثه قبل از أدای حصه زوجه از قیمت آن، حق تصرف ندارند که این مطلب ایشان صحیح است «لکن لایجوز للورثة التصرف فیها قبل اداء حصتها من قیمتها من دون رضاها علی الاظهر»

# جلسه 76 (11/12/98)

# مسأله 23 (حکم دوران أمر 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 23 را بیان می کنیم:   
صاحب عروه فرمودند**: اگر کسی از روی جهل قصوری در مکان مغصوب 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، مسلتزم 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 تأنّی 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 (قارّ بودن)

الثاني من شروط المكان كونه قارا‌ فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة[[374]](#footnote-374) أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلي نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلا 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 وجب 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 خویی 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 نخورد أما 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 أول 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 24 است معلوم می شود که معنای أول 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 24 فرموده است: «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 الاضطرار‌» و ایشان تصریح می کنند که اگر مصلی در مکان متحرکی مثل کشتی بود (یا مثل این که داخل قطار یا هواپیما بود) أما 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 نهایه و ابن حمزه در وسیله و از کتاب مهذب و نهایة 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 وسیله‌ی در حال حرکت

اما راجع به جهت أول 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 أول

روایت أول، روایت معروف منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله است: قَالَ النَّبِيُّ ص أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ‌ الْأَرْضُ مَسْجِداً وَ طَهُوراً وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ[[375]](#footnote-375)‌

گفته شده است که مفاد روایت این است که باید مکان نمازگزار زمین باشد و کسی که روی دابه مثل شتر یا أسب 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 متوقّف باشد یا بالگرد در فضا متوقّف 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 أمالی صدوق این روایت را با سندی نقل می کند که به نظر ما قابل تصحیح است؛

شیخ صدوق در امالی این حدیث را از استادش محمد بن الحسن الولید از حسین بن حسن بن ابان از اسماعیل جعفی نقل می کند؛ [حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص‏ أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ مَسْجِداً وَ طَهُوراً وَ أُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلَامِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ[[376]](#footnote-376)] 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 سخت‌گیر بود از او به این مقدار نقل حدیث نمی کرد.

**اما اسماعیل جعفی هم به نظر ما ثقه است، هر چند مردد بین اسماعیل بن جابر و بین اسماعیل بن عبدالرحمن و اسماعیل بن عبدالخالد است؛**

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 بزنطی و یا ابن ابی عمیر لایروون و لایرسلون الا عن ثقة و هم این که شیخ طوسی در رجال او را ثقه دانسته است«اسماعیل بن جابر الخثعمی ثقة» و اسماعیل بن جابر خثعمی ظاهرا 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 وجها فی أصحابنا» و ظاهر این تعبیر، توثیق است و حداقل شهادت به حسن ظاهر اسماعیل بن عبدالرحمن جعفی است و حسن ظاهر شرعاً أماره 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 فعلا 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 مسجدا و طهورا؛ یعنی یکی از ‌امتیازاتی که خداوند به منِ 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 حتیّ 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 حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُصَلِّي عَلَى الدَّابَّةِ الْفَرِيضَةَ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهِ الْقِبْلَةَ وَ يُجْزِيهِ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَ يَضَعُ بِوَجْهِهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أَمْكَنَهُ مِنْ شَيْ‏ءٍ وَ يُومِئُ فِي النَّافِلَةِ إِيمَاءً.[[377]](#footnote-377)

احمد بن محمد ظاهرا احمد بن محمد بن عیسی است ولی اگر احمد بن حمد بن خالد برقی باشد او هم ثقه 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 1 صفحه 252 فرموده است: «و لاتجوز الفریضة علی الراحلة اختیارا و ان تمکن من استیفاء الافعال علی اشکال» بعد در ادامه فرموده است: «و فی صحة الفریضة علی بعیر معقول أو ارجوحة متعلقة بحبالة 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 3 صفحه 189 فرموده است: «لو تمکن الراکب من الاستقبال و استیفاء الافعال کالراکب فی الکنیسة أو علی بعیر معقول ففی 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 و در وجه آن فرموده است: «لان اطلاق الامر بالصلاة ینصرف الی القرار المعهود و هو ما کان علی الارض و ما کان فی معناها» یعنی اطلاق أمر 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 1 صفحه 159 فرموده است: «و لو کان الراکب بحیث یتمکن من الرکوع و السجود فی فرائض الصلاة هل یجوز له الفریضة علی الراحلة اختیارا قیل نعم و قیل لا و هو الاشبه» یعنی اگر راکب بتواند بر دابه نماز اختیاری بخواند اشبه 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 المریض» 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 أساساً 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: 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 ع أَ يُصَلِّي الرَّجُلُ شَيْئاً مِنَ الْمَفْرُوضِ‏ رَاكِباً قَالَ لَا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ.[[378]](#footnote-378)

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 موثقه است و احمد بن هلال عبرتایی ثقه است هر چند فاسد العقیدة است و دلیل بر وثاقتش این است که نجاشی در حق او فرموده است: «صالح الروایة»، 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 قبلا 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 عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُصَلِّ شَيْئاً مِنَ الْمَفْرُوضِ‏ رَاكِباً قَالَ النَّضْرُ فِي حَدِيثِهِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ مَرِيضاً[[379]](#footnote-379).

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 الطاهرین.

# جلسه 77 (12/12/98)

# شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)

الثاني من شروط المكان كونه قارا‌ فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة[[380]](#footnote-380) أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلي نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلا 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 وجب 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 آن ها 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 أول***

روایت أول، روایت معروف منقول از پیامبر صلی الله علیه و آله بود: قَالَ النَّبِيُّ ص أُعْطِيتُ خَمْساً لَمْ يُعْطَهَا أَحَدٌ قَبْلِي جُعِلَتْ لِيَ‌ الْأَرْضُ مَسْجِداً وَ طَهُوراً وَ نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ وَ أُحِلَّ لِيَ الْمَغْنَمُ وَ أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ وَ أُعْطِيتُ الشَّفَاعَةَ[[381]](#footnote-381)‌

**در استدلال بر این روایت گفته شده بود**: مفاد این روایت چنین است که شرط مکان مصلی و مسجَد 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.

***روایت دوم***

روایت دوم صحیحه عبدالرحمن بن أبی عبدالله 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 الْفَرِيضَةَ إِلَّا مَرِيضٌ يَسْتَقْبِلُ بِهِ الْقِبْلَةَ وَ يُجْزِيهِ فَاتِحَةُ الْكِتَابِ وَ يَضَعُ بِوَجْهِهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أَمْكَنَهُ مِنْ شَيْ‏ءٍ وَ يُومِئُ فِي النَّافِلَةِ إِيمَاءً.[[382]](#footnote-382)

**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 دابّه 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 القبله» 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 «وَ يَضَعُ بِوَجْهِهِ فِي الْفَرِيضَةِ عَلَى مَا أَمْكَنَهُ 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)

***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 ع أَ يُصَلِّي الرَّجُلُ شَيْئاً مِنَ الْمَفْرُوضِ‏ رَاكِباً قَالَ لَا إِلَّا مِنْ ضَرُورَةٍ.[[383]](#footnote-383) 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** گوییم: 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 أعم از این که روی دابه محمل باشد یا نباشد. و لاأقل 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 صحیحه عبدالرحمن بن أبی عبدالله و بین روایت عبدالله بن سنان (که به نظر ایشان موثقه است به این خاطر که أحمد بن هلال عبرتایی که در سند روایت واقع شده است را ثقه می دانند) تعارض به عموم من وجه است؛ از این جهت که در صحیحه عبدالرحمن بن أبی 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 صحیحه عبدالرحمن بن أبی 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.

**به نظر ما نیازی به این فرمایش مرحوم خویی نیست**؛ عنوان «مریض» 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 صحیحه است که شیخ طوسی در تهذیب به اسنادش از محمد بن علی بن محبوب از عبدالله بن جعفر حمیری نقل می کند؛

عَنْهُ عَنِ الْحِمْيَرِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع رَوَى جَعَلَنِيَ اللَّهُ فِدَاكَ مَوَالِيكَ عَنْ آبَائِكَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص صَلَّى الْفَرِيضَةَ عَلَى رَاحِلَتِهِ فِي يَوْمٍ مَطِيرٍ وَ يُصِيبُنَا الْمَطَرُ وَ نَحْنُ فِي مَحَامِلِنَا وَ الْأَرْضُ مُبْتَلَّةٌ وَ الْمَطَرُ يُؤْذِي فَهَلْ يَجُوزُ لَنَا يَا سَيِّدِي أَنْ نُصَلِّيَ فِي هَذِهِ الْحَالِ فِي مَحَامِلِنَا أَوْ عَلَى دَوَابِّنَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَوَقَّعَ ع يَجُوزُ ذَلِكَ مَعَ الضَّرُورَةِ الشَّدِيدَةِ.[[384]](#footnote-384)

**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 أذیت 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 أجزای 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.

## 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 عُذَافِرٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع رَجُلٌ يَجْلِبُ الْغَنَمَ مِنَ الْجَبَلِ يَكُونُ فِيهَا الْأَجِيرُ الْمَجُوسِيُّ وَ النَّصْرَانِيُّ فَتَقَعُ الْعَارِضَةُ فَيَأْتِيهِ بِهَا مُمَلَّحَةً قَالَ لَا يَأْكُلْهَا قُلْتُ يَكُونُ فِي وَقْتِ فَرِيضَةٍ لَا تُمَكِّنُهُ الْأَرْضُ مِنَ الْقِيَامِ عَلَيْهَا وَ لَا السُّجُودِ عَلَيْهَا مِنْ كَثْرَةِ الثَّلْجِ وَ الْمَاءِ وَ الْمَطَرِ وَ الْوَحَلِ أَ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ الْفَرِيضَةَ فِي الْمَحْمِلِ قَالَ نَعَمْ هُوَ بِمَنْزِلَةِ السَّفِينَةِ إِنْ أَمْكَنَهُ قَائِماً وَ إِلَّا قَاعِداً وَ كُلَّمَا كَانَ مِنْ ذَلِكَ فَاللَّهُ أَوْلَى بِالْعُذْرِ يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ بَلِ الْإِنْسانُ عَلى نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ[[385]](#footnote-385)

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 «فالله أولی بالعذر» استناد کرده است ولذا 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 نقلیه امروز مثل قطار و هواپیما) بخواند، نمی شود چون ممکن است ذیل روایت (فالله أولی بالعذر) مربوط به شخصی است که مجبور است نماز را نشسته بخواند؛ یعنی ذیل روایت مربوط به فقره دوم «أن أمکنه قائما و إلا قاعداً» 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.

## 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 أَشْيَمَ عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ قَالَ: سَأَلَهُ أَحْمَدُ بْنُ النُّعْمَانِ فَقَالَ أُصَلِّي 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 آمُرُهُمْ إِذَا حَضَرَتِ الصَّلَاةُ يُنِيخُوا بِي[[386]](#footnote-386) فَأُحْتَمَلُ بِفِرَاشِي فَأُوضَعُ فَأُصَلِّي ثُمَّ أُحْتَمَلُ بِفِرَاشِي فَأُوضَعُ فِي مَحْمِلِي[[387]](#footnote-387)

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 أطرافیان 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 ثقه باشد زیرا حدود 57 مورد أحمد بن محمد بن عیسی أشعری از او روایت نقل کرده است که شخص سخت‌گیری در رجال بوده است و لذا انسان وثوق پیدا می کند که علی بن أحمد بن أشیم نزد أحمد بن محمد بن عیسی أشعری لاأقل حسن ظاهر داشته است و حسن ظاهر أماره عدالت است و لذا این روایت قابل اعتماد است.

### 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 صحیحه عبدالرحمن بن أبی 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 تحمّل 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 أولیه و أصل 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 علی الارجوحه) 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 علی الدابة، صلاة راکباً» صدق نمی کند و حتّی 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 علی الدابة، صلاة راکباً»، دلیلی بر منع نداریم بلکه صحیحه 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 ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ‌ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى الرَّفِّ الْمُعَلَّقِ بَيْنَ نَخْلَتَيْنِ قَالَ إِنْ كَانَ مُسْتَوِياً يَقْدِرُ عَلَى الصَّلَاةِ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فِرَاشِ حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيبَاجِ وَ مُصَلَّى حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيبَاجِ يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ النَّوْمُ عَلَيْهِ وَ التُّكَأَةُ وَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ قَالَ يَفْرُشُهُ وَ يَقُومُ عَلَيْهِ وَ لَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي مَسْجِدٍ حِيطَانُهُ كِوَاءٌ كُلُّهُ قِبْلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي حِيَالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ أَ يُصَلَّى عَلَيْهَا قَالَ إِذَا يَبِسَتْ 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 يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَابَهَا فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ.[[388]](#footnote-388)

از نماز روی رفّی 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 أصلاً 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 «معلّق» همین رفّ است وگرنه 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 أثنای نماز تکان بخورد در صورتی که شرائط نماز مختلّ نشود و بدن مصلی تکان شدید نخورد و موجب استدبار قبله و انحراف از قبله نشود.

# جلسه 78 (13/12/98)

# شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)

الثاني من شروط المكان كونه قارا‌ فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة[[389]](#footnote-389) أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلي نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلا 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 وجب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة و إلا فهو مشكل‌

## حکم نماز خواندن در وسلیه‌ی 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 آن ها اشکال ندارد؛ أما 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 نهایه و وسیله و مهذب و نهایة الاحکام نقل می کنند که نماز در کشتی اختیاراً جایز است ولو مستلزم فوت بعض شرایط نماز شود.

## روایات مربوط به سفینه

در ابتدا روایاتی که در مقام وارد است را مطرح می کنیم؛

## روایت أول

صدوق در فقیه از جمیل بن درّاج از امام صادق علیه السلام نقل می کند؛

وَ قَالَ لَهُ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ تَكُونُ السَّفِينَةُ قَرِيبَةً مِنَ الْجُدِّ فَأَخْرُجُ وَ أُصَلِّي قَالَ صَلِّ فِيهَا أَ مَا تَرْضَى بِصَلَاةِ نُوحٍ[[390]](#footnote-390)؛ 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 می کند به روایاتی است که از محمد بن حمران و جمیل بن درّاج نقل می کند: [بيان الطريق إلى محمّد بن حمران؛ و جميل بن درّاج] و ما كان فيه عن محمّد بن حمران؛ و جميل بن درّاج فقد رويته عن أبي- رضي اللّه عنه- عن سعد بن عبد اللّه، عن يعقوب بن يزيد، عن محمّد بن أبي عمير، عن محمّد بن حمران؛ و جميل بن درّاج[[391]](#footnote-391)

این سند مختص به أحادیث است که صدوق از این دو نفر با هم نقل می کند. با توجه به این که این دو نفر کتاب مشترکی داشته اند و در کافی و غیر کافی نیز أحادیثی به صورت مشترک از این دو نفر داریم و لذا این سند شامل نقل از خصوص محمد بن حمران یا نقل از خصوص جمیل بن درّاج نمی شود.

مرحوم خویی در کتاب معجم رجال حدیث این اشکال را پذیرفته اند و لکن فرموده اند که ما از راهی دیگر أحادیث 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:«جميل 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 جميل بن دراج»[[392]](#footnote-392) 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 أصلی 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.

أما 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 نزیکی ساحل قرار گرفته و لنگر انداخته باشد همچنان سفینه در آب به خاطر أمواج 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.

## روایت دوم

صدوق در من لایحضره الفقیه از یونس بن یعقوب نقل می کند: وَ سَأَلَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفُرَاتِ وَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهُ مِنَ الْأَنْهَارِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنْ صَلَّيْتَ فَحَسَنٌ وَ إِنْ خَرَجْتَ فَحَسَنٌ وَ سَأَلَهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ وَ هِيَ تَأْخُذُ شَرْقاً وَ غَرْباً فَقَالَ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ دُرْ مَعَ السَّفِينَةِ حَيْثُ دَارَتْ بِكَ[[393]](#footnote-393)

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 اللّه عنه- عن سعد بن عبد اللّه، عن محمّد بن الحسين بن أبي الخطّاب، عن الحكم بن مسكين، عن يونس ابن يعقوب البجل[[394]](#footnote-394)

و تنها مشکل این سند، حکم بن مسکین است که توثیق ندارد و مرحوم خویی که تعبیر به موثقه 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 أبی عمیر و بزنطی از او روایت نقل کرده اند و شیخ طوسی در کتاب عده شهادت داده است که ابن أبی عمیر و بزنطی 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 عمن يوثق به و بين ما أسنده غيرهم، و لذلك عملوا بمراسيلهم إذا انفردوا عن رواية غيرهم‏[[395]](#footnote-395)] و مرحوم استاد آقای 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 عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ بْنِ صَالِحٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفُرَاتِ وَ مَا هُوَ أَضْعَفُ مِنْهُ مِنْ الْأَنْهَارِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنْ صَلَّيْتَ فَحَسَنٌ وَ إِنْ خَرَجْتَ فَحَسَنٌ.[[396]](#footnote-396)

لکن مفضل بن صالح ضعیف است زیرا نجاشی در ترجمه جابر فرموده است: «جابر بن يزيد أبو عبد الله‌ و قيل أبو محمد الجعفي، عربي قديم، نسبه: ابن الحارث بن عبد يغوث بن كعب بن الحارث بن معاوية بن وائل بن مرار بن جعفي. 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 جوزا نماز در سفینه در حال اختیار است؛

صحیحه حماد بن عیسی: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يُسْأَلُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَيَقُولُ إِنِ اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَخْرُجُوا إِلَى الْجَدَدِ فَاخْرُجُوا وَ إِنْ لَمْ تَقْدِرُوا فَصَلُّوا قِيَاماً وَ إِنْ لَمْ تَسْتَطِيعُوا فَصَلُّوا قُعُوداً وَ تَحَرَّوُا الْقِبْلَةَ.[[397]](#footnote-397) 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 عَنِ ابْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ قَالَ يُصَلِّي وَ هُوَ جَالِسٌ إِذَا لَمْ يُمْكِنْهُ الْقِيَامُ فِي السَّفِينَةِ وَ لَا يُصَلِّي فِي السَّفِينَةِ وَ هُوَ يَقْدِرُ عَلَى الشَّطِّ وَ قَالَ يُصَلِّي فِي السَّفِينَةِ يُحَوِّلُ وَجْهَهُ إِلَى الْقِبْلَةِ ثُمَّ يُصَلِّي كَيْفَ مَا دَارَتْ.[[398]](#footnote-398)

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 أبی 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 أبی حمزه در زمان امام کاظم علیه السلام، استصحاب 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 أبی حمزه عن أبی ابراهیم» است و علی بن أبی 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 صحیحه 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 أمر به خروج از سفینه و نماز در ساحل می کند حمل بر فرضی می شود که شخص متمکّن از نماز با رعایت شرائط اختیاریه نباشد زیرا در این طائفه ثانیه تعبیر به «فان لم تقدروا فصلوا قیاما فان لم تستطیعوا فصلوا 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 تستطیعوا فصلوا قعودا» نشان می دهد که در سفینه ممکن است شرائط اضطراری پیش بیاید که انسان مبجور 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 ترضی بصلاة نوح» یا «ان خرجت فحسن و ان صلیت فحسن» و ‌از طرف دیگر بفرماید «ان استطعتم ان تخرجوا الی 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**؛ أما راجع به فرمایش صاحب جواهر ره که از برخی از بزرگان مثل مرحوم شیخ در مبسوط و نهایه 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 مختلّ 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؛

أما اجماع، أصلش مسلم است أما به این خاطر که دلیل لبی است باید قدرمتیقن آن أخذ 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 قدرمتیقّنش 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 أول موثقه 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 يَكُفُّ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي مَشْيِهِ حَتَّى يَتَقَدَّمَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي يُرِيدُ ثُمَّ يَقْرَأُ.[[399]](#footnote-399)

سکونی از امام صادق علیه السلام راجع به شخصی که در أثنای 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 79 (14/12/98)

**شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)**

الثاني من شروط المكان كونه قارا‌ فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة[[400]](#footnote-400) أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلي نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلا 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 وجب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة و إلا فهو مشكل‌

**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 [وَ قَالَ لَهُ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ تَكُونُ السَّفِينَةُ قَرِيبَةً مِنَ الْجُدِّ فَأَخْرُجُ وَ أُصَلِّي قَالَ صَلِّ فِيهَا أَ مَا تَرْضَى بِصَلَاةِ نُوحٍ[[401]](#footnote-401)] مناقشه کردیم؛ لکن باید این مطلب را متذکّر شویم که شیخ طوسی در تهذیب روایت را از جمیل به سند صحیح نقل می کند: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنَّ رَجُلًا أَتَى أَبِي فَسَأَلَهُ فَقَالَ إِنِّي أَكُونُ فِي السَّفِينَةِ وَ الْجَدَدُ مِنِّي قَرِيباً فَأَخْرُجُ فَأُصَلِّي عَلَيْهِ فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَ مَا تَرْضَى أَنْ تُصَلِّيَ بِصَلَاةِ نُوحٍ ع.[[402]](#footnote-402) 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).

## 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 أول دال بر لزوم استقرار بدن مصلی

روایت أول موثقه 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 يَكُفُّ عَنِ الْقِرَاءَةِ فِي مَشْيِهِ حَتَّى يَتَقَدَّمَ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي يُرِيدُ ثُمَّ يَقْرَأُ.[[403]](#footnote-403)

### مناقشه

بیان کردیم که این روایت، لزوم استقرار در أثنای قرائت در مقابل مشی در أثنای قرائت را مطرح می کند و اگر کسی در یک مکان ایستاده باشد و بدنش دچار اضطراب و تکان شدید باشد از این روایت، مانعیّت آن استفاده نمی شود.

## روایت دوم

روایت دوم روایت کافی است که از محمد بن یحیی از محمد بن حسین بی أبی الخطاب از محمد بن اسماعیل از صالح بن عقبه نقل می کند: وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُقِمْ أَحَدُكُمُ الصَّلَاةَ وَ هُوَ مَاشٍ وَ لَا رَاكِبٌ وَ لَا مُضْطَجِعٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً وَ لْيَتَمَكَّنْ فِي الْإِقَامَةِ كَمَا يَتَمَكَّنُ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ فِي الْإِقَامَةِ فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ.[[404]](#footnote-404)

در استدلال به این روایت گفته شده است که: حضرت در این روایت به تمکن در حال اقامه، أمر فرمود و ظاهر تمکّن، استقرار و ثبات و طمأنینه است و در ادامه حضرت فرمود «کما یتمکن فی 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.

### 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 تضیف ابن غضائری قرار گرفته است: «صالح بن عقبة‌ بن قيس بن سمعان بن أبي ذبيحة، مولى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم. روى عن أبي عبد اللّه عليه السّلام. غال، كذّاب، لا يلتفت إليه»[[405]](#footnote-405)؛ 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؛ أما 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؛ «ولیتمکّن فی الاقامه کما یتمکن فی الصلاة» اطلاق ندارد که در همه أحوال حتّی در کشتی هم تمکن از نماز واجب است؛ زیرا در مقام بیان وجوب استقرار در نماز نبوده است تا از آن اطلاق گیری شود.

## روایت سوم

روایت سوم روایتی است که حمیری در قرب الاسناد از أحمد بن اسحاق بن سعد نقل می کند: «وَ عَنْهُ، عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ- وَ أَنَا جَالِسٌ عِنْدَهُ- عَنِ الْحُورِ الْعِينِ، فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ الدُّنْيَا، أَوْ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ الْجَنَّةِ؟ فَقَالَ لَهُ: «مَا أَنْتَ وَ ذَاكَ! عَلَيْكَ بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ آخِرَ مَا أَوْصَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ حَثَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ. إِيَّاكُمْ أَنْ يَسْتَخِفَّ أَحَدُكُمْ بِصَلَاتِهِ، فَلَا هُوَ إِذَا كَانَ شَابّاً أَتَمَّهَا، وَ لَا هُوَ إِذَا كَانَ شَيْخاً قَوِيَ عَلَيْهَا. وَ مَا أَشَدَّ مِنْ سَرِقَةِ الصَّلَاةِ! فَإِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا رَكَعَ فَلْيَتَمَكَّنْ، وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفَرِجْ وَ لْيَتَمَكَّنْ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفَرِجْ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَلْبَثْ حَتَّى يَسْكُنَ»[[406]](#footnote-406)

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 سؤال‌ها چیست؟! و مطالبی راجع به نماز بیان فرمودند.

سند روایت تمام است زیرا أحمد بن اسحاق بن سعد،‌ احمد 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 مالك بن الأحوص الأشعري، أبو علي القمي، و كان وافد القميين، و روى عن أبي جعفر الثاني و أبي الحسن عليهما السلام، و كان خاصة أبي محمد عليه السلام. قال أبو الحسن علي بن عبد الواحد الخمري 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 علي بن نوح السيرافي، أخبرنا أحمد بن محمد بن يحيى العطار قال: حدثنا سعد عنه. و أخبرني إجازة أبو عبد الله القزويني عن أحمد بن محمد بن يحيى عن سعد عنه بكتبه» و نیز شیخ ره فرموده است: «أحمد بن إسحاق بن عبد الله‌ بن سعد [بن مالك بن الأحوص الأشعري أبو علي كبير القدر و كان من خواص أبي محمد عليه السلام و رأى صاحب الزمان (ع) و هو شيخ القميين 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 جيد عن أحمد بن محمد بن يحيى العطار عن سعد بن عبد الله عنه»[[407]](#footnote-407) و نیز فرموده است: «أحمد بن إسحاق بن سعد‌

الأشعري، قمي، ثقة»[[408]](#footnote-408)

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 احمد 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 دلالی

أما دلالت روایت أولاً و بالذات راجع به لزوم استقرار و طمأنینه در رکوع و سجود است زیرا تعبیر کرد «اذا رکع فلیتمکن، اذا سجد فلینفرج و لیتمکن» و تمکن به معنای استقرار است؛ أما در مورد قیام تعبیر به «فلیعتدل» 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 بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ص مَنْ لَمْ يُقِمْ صُلْبَهُ فِي الصَّلَاةِ فَلَا صَلَاةَ لَهُ[[409]](#footnote-409)] و لذا در روایت در قیام تعبیر به «اذا قام أحدکم فلیعتدل» و در مورد جلوس هم تعبیر به «اذا رفع رأسه فلیعتدل» دارد. البته در مورد جلوس بعد از سجود ظاهر این است که استقرار را شرط دانسته است زیرا تعبیر به «اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن» 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 خویی 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 عدم طمأنینه انجام شود) در این صورت طبق فرمایش مرحوم خویی لازم نیست آن قرائت را اعاده کند زیرا قدرمتیقّن 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 أصلاً 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 أما 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 أخذ 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 أربعه 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 أصل بحث استقرار در نماز است أما 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 [وَ قَالَ لَهُ جَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ تَكُونُ السَّفِينَةُ قَرِيبَةً مِنَ الْجُدِّ فَأَخْرُجُ وَ أُصَلِّي قَالَ صَلِّ فِيهَا أَ مَا تَرْضَى بِصَلَاةِ نُوحٍ[[410]](#footnote-410) - وَ سَأَلَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفُرَاتِ وَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهُ مِنَ الْأَنْهَارِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنْ صَلَّيْتَ فَحَسَنٌ وَ إِنْ خَرَجْتَ فَحَسَنٌ وَ سَأَلَهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ وَ هِيَ تَأْخُذُ شَرْقاً وَ غَرْباً فَقَالَ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ دُرْ مَعَ السَّفِينَةِ حَيْثُ دَارَتْ بِكَ[[411]](#footnote-411)] و اطلاق این روایات شامل فرضی که استقرار بدن مختل شود نیز می شود.

**ولی انصافاً این استدلال تمام نیست؛**

**أولاً:** روایات نسبت به اختلال شرائط عامه نماز اطلاق ندارد و تنها از حیث نماز در سفینه سؤال شده است؛ بله 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. أما 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 صحیحه 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 صحیحه حماد و روایت جمیل و موثقه یونس این است که بگوییم صحیحه 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 صحیحه 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 صحیحه حماد تعبیر به «ان استطعتم ان تخرجوا إلی 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 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 فی الفرات و ما هو اصغر منه من الانهار فی السفینة فقال ان صلیت 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 صلیت 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 أخص مطلق از صحیحه حماد است که بیان کرد «اگر می توانید پیاده شوید و در ساحل نماز بخوانید» و صحیحه حماد بر جایی حمل می کنیم که نماز در سفینه موجب اختلال بعض شرائط عامه نماز شود و با این حمل نسبت صحیحه حماد با روایت جمیل از تباین به عموم و خصوص مطلق مبدّل می شود؛ روایت جمیل بیان می کند «می توانید در سفینه نماز بخوانید مطلقاً ولو شرائط عامه نماز مختل شود» و صحیحه حماد در خصوص جایی که شرائط عامه نماز مختل شود فرموده است از سفینه پیاده شده و در ساحل نماز بخوانید زیرا مقتضای تخصیص صحیحه حماد این است که آن را این گونه معنا کنیم و در نتیجه انقلاب نسبت ایجاد می شود.

این فرمایش مرحوم خویی، خوب است و لکن ما در اصول مبنای انقلاب نسبت را نپذیرفتیم وگرنه أصل 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 80 (17/12/98)

**شرط دوم مکان مصلی (قارّ بودن)**

الثاني من شروط المكان كونه قارا‌ فلا يجوز الصلاة على الدابة أو الأرجوحة[[412]](#footnote-412) أو في السفينة و نحوها مما يفوت معه استقرار المصلي نعم مع الاضطرار و لو لضيق الوقت عن الخروج من السفينة مثلا 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 وجب ذلك مع عدم الفصل الطويل الماحي للصورة و إلا فهو مشكل‌

## بررسی شرطیت 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 أثنای 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. أما 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 خویی در أدله لفظیه آن مناقشه کرده اند و تنها دلیل را صحیحه بکر بن محمد ازدی [وَ عَنْهُ، عَنْ بَكْرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَزْدِيِّ قَالَ: سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ- وَ أَنَا جَالِسٌ عِنْدَهُ- عَنِ الْحُورِ الْعِينِ، فَقَالَ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، أَ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ الدُّنْيَا، أَوْ خَلْقٌ مِنْ خَلْقِ الْجَنَّةِ؟ فَقَالَ لَهُ: «مَا أَنْتَ وَ ذَاكَ! عَلَيْكَ بِالصَّلَاةِ، فَإِنَّ آخِرَ مَا أَوْصَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ حَثَّ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ. إِيَّاكُمْ أَنْ يَسْتَخِفَّ أَحَدُكُمْ بِصَلَاتِهِ، فَلَا هُوَ إِذَا كَانَ شَابّاً أَتَمَّهَا، وَ لَا هُوَ إِذَا كَانَ شَيْخاً قَوِيَ عَلَيْهَا. وَ مَا أَشَدَّ مِنْ سَرِقَةِ الصَّلَاةِ! فَإِذَا قَامَ أَحَدُكُمْ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا رَكَعَ فَلْيَتَمَكَّنْ، وَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفَرِجْ وَ لْيَتَمَكَّنْ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَعْتَدِلْ، وَ إِذَا سَجَدَ فَلْيَنْفَرِجْ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ فَلْيَلْبَثْ حَتَّى يَسْكُنَ[[413]](#footnote-413)] 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 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 قدرمتیقّن 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 للسید الخوئی؛ أما 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 أثنای 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 أولاً 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 مهی 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 أما اگر قبل از وقت سوار این هواپیما شود و این هواپیما از أول 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 خویی این بود که حتّی تعجیز نفس قبل از وقت از أصل 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 1 صفحه 68 از ایشان سوال کردند: «اذا استیقظ قبل دخول الفجر بمدة یسیرة خمس او عشرة دقائق مثلا فهل یجوز له معاودة النوم اذا کان یعلم او یحتمل احتمالا قویا انه لایستیقظ الا بعد خروج الوقت. الخوئی: لایحرم ذلک و ان کان لاینبغی ان یفعل» و در صفحه 74 قیدی زده و فرموده اند: «ان لم یکن تهاونا بالصلاة فلابأس» یعنی اگر استخفاف به نماز تلقّی 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 أما غیر تعلّم دلیلی بر وجوب ندارد.

لکن به نظر ما تحصیل مقدمات مفوته عقلائاً 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 جاءک زید فاکرمه» و این عبد بداند که اگر الآن و قبل از مجیء زید، مقدمات اکرام او را فراهم نکند بعد از مجیء زید از اکرام زید 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 دردو روایت صحیحه 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 أری أن یخرج إلی مکان یوبق 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 السفینة یجب علیه حینئذ مراعاة الاستقبال و الاستقرار بقدر الامکان فیدور حیثما دارت السفینة و ان امکنه الاستقرار فی حال القراءة و الاذکار و السکوت حین الاضطراب وجب ذلک مع عدم الفصل الطویل الماحی للصورة‌ و الا فهو مشکل»؛ البته ما متوجّه نشدیم که «اگر فصل طویل ماحی صورت در أثنای 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، أول نماز رو به قبله بایستد ولو در أثنای نماز از قبله منحرف شود و این مطلب در مورد سفینه در موثقه یونس بن یعقوب آمده است: وَ سَأَلَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْفُرَاتِ وَ مَا هُوَ أَصْغَرُ مِنْهُ مِنَ الْأَنْهَارِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنْ صَلَّيْتَ فَحَسَنٌ وَ إِنْ خَرَجْتَ فَحَسَنٌ وَ سَأَلَهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ وَ هِيَ تَأْخُذُ شَرْقاً وَ غَرْباً فَقَالَ اسْتَقْبِلِ الْقِبْلَةَ ثُمَّ كَبِّرْ ثُمَّ دُرْ مَعَ السَّفِينَةِ حَيْثُ دَارَتْ بِكَ[[414]](#footnote-414): 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 صحیحه حلبی چنین آمده است: سَأَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيُّ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ يَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ وَ يَصُفُّ رِجْلَيْهِ- فَإِنْ دَارَتْ وَ اسْتَطَاعَ أَنْ يَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ فَلْيَفْعَلْ وَ إِلَّا فَلْيُصَلِّ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ وَ إِنْ أَمْكَنَهُ الْقِيَامُ فَلْيُصَلِّ قَائِماً وَ إِلَّا فَلْيَقْعُدْ ثُمَّ يُصَلِّي[[415]](#footnote-415): در این روایت هم می فرماید ابتدای نماز، رو به قبله می ایستد و اگر کشتی چرخید و این مصلی هم 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 أول نماز رو به قبله بایستد.

در بعضی از أخبار 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 قائما 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[[416]](#footnote-416)

این روایت سند سندارد 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 24

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 الاضطرار‌

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 25

لا تجوز الصلاة على صبرة الحنطة‌ و بيدر التبن و كومة الرمل مع عدم الاستقرار و كذا ما كان مثلها.

**صاحب عروه فرموده است**: نماز بر صبره گندم و یا بیدر تبن 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 81 (19/12/98)

## شرط دوم (قارّ 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 أول 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 الحیض مطرح فرموده اند**: «نعم، هناك مطلب آخر لكنّه أجنبي عن المقام، و هو أنّ المرأة إذا علمت بأنّها لو لم تهيّ‌ء مقدّمات صلاتها قبل الوقت لم تتمكّن من تحصيلها بعد دخولها وجب عليها تحصيلها قبل دخول الوقت، إلّا أنّ ذلك يعم كلّ مكلّف 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 أثنائه[[417]](#footnote-417)» 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**[[418]](#footnote-418)‌‌: ایشان فرموده اند احتمال این که گفته شود أهالی قطب تکلیفی نسبت به نماز ندارند قابل قبول نیست و همه مسلمین نسبت به نماز تکلیف دارند: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلاَةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَاماً وَ قُعُوداً وَ عَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلاَةَ إِنَّ الصَّلاَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾[[419]](#footnote-419) و نیز در حدیث آمده است: «حَدَّثَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيُّ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ الزِّيَادِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ قَالَ حَدَّثَنَا أَبَانُ بْنُ عُثْمَانَ عَنْ فُضَيْلٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ عَلَى الصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَايَةِ وَ لَمْ يُنَادَ بِشَيْ‌ءٍ كَمَا نُودِيَ بِالْوَلَايَةِ[[420]](#footnote-420)»؛ 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 معلّق، 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 حتّی 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 سفر های کوتاه به مناطق قطبی را ممنوع کرده اند و لازمه ی فرمایش ایشان این است که تکلیف در حق همه مسلمین به نماز های 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.

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: «وَ سَأَلَ زُرَارَةُ أَبَا جَعْفَرٍ ع فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي النَّوَافِلَ فِي السَّفِينَةِ قَالَ يُصَلِّي نَحْوَ رَأْسِهَا»[[421]](#footnote-421) 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 صحیحه زراره است ولی ادامه آن متفاوت است: وَ- عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِنَانٍ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ خَالِدٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ يُصَلِّي قَائِماً فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ فَلْيَجْلِسْ وَ يُصَلِّي وَ هُوَ مُسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةِ فَإِنْ دَارَتِ السَّفِينَةُ فَلْيَدُرْ مَعَ الْقِبْلَةِ إِنْ قَدَرَ عَلَى ذَلِكَ وَ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى ذَلِكَ فَلْيَثْبُتْ عَلَى مَقَامِهِ وَ لْيَتَحَرَّ الْقِبْلَةَ بِجُهْدِهِ وَ قَالَ يُصَلِّي النَّافِلَةَ مُسْتَقْبِلَ صَدْرِ السَّفِينَةِ وَ هُوَ مُسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةِ إِذَا كَبَّرَ ثُمَّ لَا يَضُرُّهُ حَيْثُ دَارَتْ.[[422]](#footnote-422)

جمع بین این که به صدر سفینه متوجه باشد و بین این که هنگام تکبیرة 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 تکبیرة الاحرام رو به قبله بایستد و در ادامه رو به جلوی کشتی قرار بگیرد و این مطلب از مختصات نماز نافله است وگرنه در نماز فریضه، دلیل بیان کرد که حتّی 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 الزُحام 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.

**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.

**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 اتّفاقاً نماز ما به خاطر حادثه ای باطل شود نه این که امکان اتمام نباشد مثل این که احتمال طروّ 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 متمکّن از اتمام نماز است» وجهی ندارد؛ مگر کسی بگوید که در صحّت عبادت، جزم در نیّت معتبر است و مقصود از جزم نیّت هم جزم به وجوب و تعلّق أمر 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 نیّت به این معنا، دلیلی بر اعتبار ندارد.

**بله، مرحوم نائینی فرموده اند**: امتثال مراتب دارد؛ مرتبه أول امتثال علمی تفصیلی و مرتبه دوم امتثال علمی اجمالی و مرتبه سوم امتثال ظنی و مرتبه سوم امتثال احتمال است؛ مثلاً اگر شخصی در سفر نمی داند که وظیفه اش نماز قصر یا تمام است در صورتی که متمکّن از تعلّم مسأله است باید تعلّم کند و اگر تعلّم صورت نگیرد و بین قصر و تمام جمع شود امتثال اجمالی خواهد بود و نوبت به امتثال اجمالی در فرضی است که انسان از امتثال تفصیلی متمکّن نباشد. و همین طور امتثال ظنی یا امتثال احتمالی زمانی جایز خواهد بود که تمکّن از امتثال علمی تفصیلی و امتثال علمی اجمال وجود نداشته باشد.

اگر مقصود محقق نائینی این است که ما مجاز به اکتفای به امتثال ظنی یا امتثال احتمالی نیستیم مگر این که از امتثال 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 امتثال ظنی یا احتمالی باشد؛ أما اگر مقصود ایشان این است که ما در هنگام امتثال 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 متمشّی شده است و قصد رجاء یکی از أنحای 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 أمر مولا قصد رجاء نمی کنیم بلکه قصد امتثال أمر معلوم مولا را داریم ولی نسبت به این که آیا امتثال می کنیم یا نمی کنیم، قصد رجاء داریم و با احتمال طروّ حدث در أثنای نماز، تفاوتی ندارد که به رجای عدم طروّ حدث نماز می خوانیم و به رجای امتثال است و قصد قربت هم متمشّی می شود و هیچ اشکالی ندارد.

بله، در صحیحه أبی أیوب 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 يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّي وَ لَيْسَ رُؤْيَةُ الْهِلَالِ أَنْ يَقُومَ عِدَّةٌ فَيَقُولَ وَاحِدٌ قَدْ رَأَيْتُهُ وَ يَقُولَ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ إِذَا رَآهُ وَاحِدٌ رَآهُ مِائَةٌ وَ إِذَا رَآهُ مِائَةٌ رَآهُ أَلْفٌ وَ لَا يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةٌ أَقَلُّ مِنْ شَهَادَةِ خَمْسِينَ وَ إِذَا كَانَتْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةٌ قُبِلَتْ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ يَدْخُلَانِ وَ يَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ[[423]](#footnote-423)

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 أول 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 امتثالش باید علمی باشد و امتثال ظنی کافی نیست»

**در جواب می گوییم:**

**أولاً:** 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 صحیحه است و منصرف این صحیحه 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 صحیحه این است که در فرائض الاهی احتیاط ممکن نیست؛ یعنی در موارد شک در أمر، نمی توان آن أمر را احتیاطاً امتثال کرد؛ در حالی که این مطلب خلاف مرتکز قطعی متشرعی است و منشأ می شود که این صحیحه 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 أمر 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 أمر جزمی آن روز را روزه بگیرد.

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 الصفين من القتال أو تحت السقف أو الحائط المنهدم أو في المسبعة 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 بایستد 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 أمر و نهی شویم در جایی است که مرکز أمر و نهی در خارج یکی باشد و ترکیب، اتّحادی باشد؛ أما در مقام، آنچه حرام است «کون فی هذا المکان» است و افعال صلاتی با «کون فی هذا المکان» 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 82 (20/12/98)

# شرط سوم از شرائط مکان مصلی

الثالث أن لا يكون معرضا لعدم إمكان الإتمام‌ و التزلزل في البقاء إلى آخر الصلاة كالصلاة في الزُحام 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 صحیحه أبی أیوب خزاز اشاره کردیم: 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 يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ فَقَالَ إِنَّ شَهْرَ رَمَضَانَ فَرِيضَةٌ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ فَلَا تُؤَدُّوا بِالتَّظَنِّي وَ لَيْسَ رُؤْيَةُ الْهِلَالِ أَنْ يَقُومَ عِدَّةٌ فَيَقُولَ وَاحِدٌ قَدْ رَأَيْتُهُ وَ يَقُولَ الْآخَرُونَ لَمْ نَرَهُ إِذَا رَآهُ وَاحِدٌ رَآهُ مِائَةٌ وَ إِذَا رَآهُ مِائَةٌ رَآهُ أَلْفٌ وَ لَا يُجْزِي فِي رُؤْيَةِ الْهِلَالِ إِذَا لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةٌ أَقَلُّ مِنْ شَهَادَةِ خَمْسِينَ وَ إِذَا كَانَتْ فِي السَّمَاءِ عِلَّةٌ قُبِلَتْ شَهَادَةُ رَجُلَيْنِ يَدْخُلَانِ وَ يَخْرُجَانِ مِنْ مِصْرٍ[[424]](#footnote-424)

**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 أمر شارع شک نداریم و ظاهر این صحیحه 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 أمر به نماز فریضه است و لذا مشکلی ندارد.  
**و عمده اشکال به استدلال به این صحیحه این بود که**: این صحیه از احتیاط منع نمی کند.

**در اینجا نکته ای راجع به این صحیحه عرض می کنیم؛**

در بحث اصول در بحث امتثال اجمالی گفته ایم که صحیحه 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 اتّباع ظنّ در أدای فریضه باشد و اگر کسی در یوم الشک به رجاء این که أول ماه رمضان است روزه بگیرد اتباع ظنّ 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 استناد قول این ها حکم کند که امروز، روز أول 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 أول ماه رمضان باشد امروز را روزه بگیرد، مصداق اتباع ظن و اعمال ظن نیست و لذا در ادامه این صحیحه آمده است: «و لیس رؤیة الهلال ان یقوم عدة فیقول واحد قد رأیت و یقول الآخرون لم نره اذا رآه واحد رآه مأة و اذا رآه مأة رآه الف و لایجزی فی رؤیة الهلال اذا لم یکن فی السماء علة اقل من شهادة خمسین» و ظاهر این جمله ها نهی از اثبات ماه رمضان به غیر رؤیت هلال یا قیام بینه 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 الصفين 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 مغصوب تفاوت دارد؛ اگر کسی راجع به نماز در مکان مغصوب قائل به بطلان شود به خاطر اتحاد غصب با افعال نماز است (و آقای سیستانی غصب 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 لحرمته.

**صاحب عروه فرموده است**: شرط پنجم مکان مصلی این است که وقوف و قیام بر آن مکان حرام نباشد و لذا اگر کسی روی فرشی 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 المکان أخذ 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 فرشی 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 مغصوب فرقی ندارد و لذا هر چه در سجود در مکان مغصوب 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 ضيقا 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 مومئا و في 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 17 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 أمر 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 أول 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 مخیّر 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 17 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 17 فرموده اند: «لایبعد لزوم اختیار الاول فی السعة فضلا 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 أقوال در تزاحم 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 أول (تعیّن قیام)

قول أول 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 (تخییر)

قول سوم هم تخییر است که صاحب جامع المقاصد محقق کرکی احتمال این مطلب را داده و مرحوم خوئی صریحا در هر دو مسأله چه در مسأله اینجا چه در مسأله 17 قیام اختیار نموده اند.

### وجوه قول أول

**برای قول به تعیّن قیام با ایمای به رکوع و سجود، وجوهی ممکن است بیان شود؛**

### وجه أول (تقدیم أسبق زمانی در تزاحم)

وجه أول این است که: بین وجوب قیام و وجوب رکوع و سجود تزاحم وجود دارد و یکی از مرجحات باب تزاحم سبق زمانی است؛ اگر یکی از دو واجب أسبق زماناً بر دیگری باشد طبق نظر برخی باید اسبق زماناً را مقدم کنیم؛ مثلاً اگر روزه دو روز پشت سر هم در ماه رمضان برای شخصی مقدور نباشد متعیّن است که روز أول را روزه بگیرد و روز دوم را افطار کند به این خاطر که صوم روز أول سبق زمانی بر صوم روز دوم دارد. در اینجا هم گفته می شود که وجوب قیام با وجوب رکوع و سجود اختیاری تزاحم دارد و قیام به خاطر سبق زمانی مقدم خواهد شد.

و ظاهرا منشأ اینکه مرحوم نائینی در مسأله 17 بحث قیام، فرموده است «احتیاط واجب صلات قائما با ایمای به رکوع و سجود است» همین تقدیم به ملاک سبق زمانی بوده است.

#### مناقشه جواب از این وجه این است که:

**أولاً:** بارها عرض کرده ایم که بین واجبات ضمنیه‌ی یک واجب ارتباطی تزاحمی مطرح نیست؛ مثلاً اگر از جمع بین دو جزء یا دو شرط نسبت به واجب واحد عاجز شدیم نمی توانیم قواعد تزاحم 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 أولیه این بود که به خاطر عجز از جمع بین قیام و رکوع و سجود، تکلیف به نماز ساقط باشد ولی دلیل «الصلاة لاستقط 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 تزاحم 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؛ «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ[[425]](#footnote-425)»، رکوع و سجود از قیام أهم 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 أَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ[[426]](#footnote-426)»؛ 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 فی الصلاة الرکوع و السجود» دلیل بر أهم بودن رکوع و سجود بر بقیه واجبات مثل قیام است. و ظاهراً منشأ این که محقق نائینی در مسأله‌ی ما نحن فیه فرموده اند «لایبعد تعیّن الثانی» که نماز را نشسته و با رکوع و سجود اختیاری بخواند این است که تزاحم را قبول دارند ولی رکوع و سجود را أهم از قیام دانسته و مقدم می دانند.

و لذا این وجه اول برای قول به «تعین قیام مع الایماء الی الرکوع و السجود» تمام نشد. ان شاءالله بقیه وجوه در جلسه آینده مطرح خواهد شد.

# جلسه 83 (21/12/98)

# شرائط مکان مصلی

# 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 ضيقا 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 مومئا 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 أمر دائر باشد بین این که به مکانی برویم که فقط می توانیم قیام کنیم و امکان رکوع و سجود اختیاری نباشد و باید ایماء 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 مخیّر است در هر کدام از این دو مکان نماز بخواند.

## بررسی أقوال در تزاحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری

**عرض کردیم در این مسأله سه قول مطرح است؛**

## قول أول (تعیّن قیام)

**قول أول این است که:** واجب است نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود را اختیار کند و این نماز حتّی با فرض تمکّن از تکرار، مجزی است.

## قول دوم (تعیّن رکوع و سجود اختیاری)

**قول دوم این است که:** واجب است نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری بخواند.

## قول سوم (تخییر)

**قول سوم این است که:** حتّی در سعه وقت مخیّر است و این قول سوم قول مرحوم خویی بود.

### وجه قول سوم

**وجه قول به تخییر 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 تزاحم رجوع نمی شود زیرا تزاحم در دو تکلیف استقلالی است و در اینجا تنها یک تکلیف به نماز داریم و اگر دلیل ثانوی «الصلاة لاتسقط 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 مکلّف به نماز ناقص است و اطلاق دلیل «یجب القیام فی الصلاة» اقتضا می کند که قیام، شرط تعیینی باشد و لذا با اطلاق دلیل «یجب الرکوع الاختیاری، یجب السجود الاختیاری فی الصلاة» که اقتضا می کند در این نماز، رکوع و سجود اختیاری واجب باشد، تعارض می کند و چون امکان جعل شرطیّت تعیینیه برای قیام و جزئیت 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 شرطیّت تعیینی قیام و برائت از جزئیت تعیینی رکوع و سجود اختیاری رجوع می کنیم و نتیجه تخییر 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 صناعت همین قول به تخییر است.

### وجوه قول أول (تعیّن نماز ایستاده)

**در رابطه با قول به تعیّن نماز ایستاده وجوهی ذکر شده است:**

#### وجه أول (تقدیم أسبق زمانی در تزاحم)

**یک وجه این بود که:** در فرض عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط نماز باید قواعد تزاحم اعمال شود که نظر مشهور از جمله محقق نائینی است و یکی از مرجّحات باب تزاحم، 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؛**

**أولاً:** ما در فرض عجز از جمع بین دو جزء یا دو شرط واجب ارتباطی مثل نماز، جریان قواعد تزاحم را قبول نداریم.

**ثانیاً:** اگر هم قبول کنیم که قواعد باب تزاحم جاری می شود به نظر ما سبق زمانی مرجّح باب تزاحم نیست.

#### وجه دوم (اطلاق صحیحه جمیل)

وجه دوم این است که: در صحیحه جمیل آمده است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع مَا حَدُّ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي قَاعِداً فَقَالَ إِنَّ الرَّجُلَ لَيُوعَكُ وَ يَحْرَجُ وَ لَكِنَّهُ هُوَ أَعْلَمُ بِنَفْسِهِ وَ لَكِنْ إِذَا قَوِيَ فَلْيَقُمْ[[427]](#footnote-427).

معیار را در این صحیحه این قرار داد که هر کسی قادر بر قیام است واجب است قیام کند و این روایت اطلاق دارد و شامل فرضی که متمکّن از رکوع و سجود اختیاری نباشد و با اشاره نماز بخواند، می شود.

##### مناقشه

**جواب از استدلال به صحیحه جمیل این است:**

**أولاً:** این صحیحه 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 تزاحم شده است) نیست و تنها حدّ مرضی که موجب انتقال وظیفه از قیام به جلوس در نماز است را بیان می کند.

**ثانیاً:** اطلاق «اذا قوی فلیقم» با اطلاق أمر 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 تعیّن قیام می توانیم به أدله دیگری تمسّک کنیم و لذا ایشان به عنوان وجه سوم به أدله خاصه بر تعیّن اختیار نماز ایستاده با ایمای به رکوع وسجود، تمسّک کرده اند و بر اساس آن فتوا داده اند که اگر أمر مکلف دائر بین نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود و بین نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری در نماز نشسته، باشد متعیّن است که نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود بخواند.

**أدله‌ی خاصه ای که ایشان ذکر می کنند را بیان می کنیم؛**

#### 1-صحیحه علی بن یقطین

دلیل أول صحیحه علی بن یقطین است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَ يُصَلِّي فِيهَا وَ هُوَ جَالِسٌ يُومِئُ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَ إِنْ حَنَى ظَهْرَهُ.[[428]](#footnote-428)

علی بن یقطین 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 «یقوم و ان حنی ظهره» شامل جایی که این شخص متمکّن از سجود اختیاری در حال قیام نباشد نیز می شود زیرا سائل فرض کرده است که چه بسا در حال قیام هم متمکّن از سجود نباشد و تعبیر به «یومئ أو یسجد» کرده است و لذا در حال قیام هم یک فرض این است که متمکّن 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.

#### 2-صحیحه حلبی

دلیل دوم ایشان صحیحه حلبی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَ السُّجُودَ قَالَ يُومِئُ بِرَأْسِهِ إِيمَاءً وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ.[[429]](#footnote-429)

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 نیست و طبق این احتمال دوم استدلال به این روایت تمام است و حضرت اختیار کرده اند که این شخص با ایمای به سجود قیام کند.

و احتمال دوم از احتمال أول، 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، مرجّح احتمال دوم است و استدلال به این روایت تمام است.

#### 3-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 قائما مومیا إلی الرکوع 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 متمکّن 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 محکّم 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.

#### 4-صحیحه حماد بن عثمان

دلیل چهارم ایشان صحیحه حماد بن عثمان است: عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ 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 وَ إِلَّا فَلْيُصَلِّ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ قَالَ فَإِنْ أَمْكَنَهُ الْقِيَامُ فَلْيُصَلِّ قَائِماً وَ إِلَّا فَلْيَقْعُدْ ثُمَّ لْيُصَلِّ.[[430]](#footnote-430)

متعارف راجع به نماز در سفینه این است که انسان ایماءاً نماز می خواند (بلکه در برخی روایات تعبیر «مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي السَّفِينَةِ إِيمَاءٌ»[[431]](#footnote-431) 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 محصّل کلام آقای سیستانی است برای اثبات این مطلب که در فرض محل بحث، نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود متعیّن است.

##### مناقشه

**به نظر ما این استدلال هایی که آقای سیستانی بیان فرموده اند قابل مناقشه است:**

##### 1-مناقشه در استدلال به صحیحه علی بن یقطین

أما استدلال ایشان به صحیحه علی بن یقطین [فَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَخِيهِ الْحُسَيْنِ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ يَقْطِينٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ السَّفِينَةِ لَمْ يَقْدِرْ صَاحِبُهَا عَلَى الْقِيَامِ أَ يُصَلِّي فِيهَا وَ هُوَ جَالِسٌ يُومِئُ أَوْ يَسْجُدُ قَالَ يَقُومُ وَ إِنْ حَنَى ظَهْرَهُ.[[432]](#footnote-432)] 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 أمر دائر باشد بین این که در حال ایستاده ایمای به رکوع و سجود کند و بین این که 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 أصلاً 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 متوجّه نمی شویم: بله، شاید در قایق های کوچک این گونه باشد بلکه در چنین قایق هایی أصل ایستادن خطرناک است؛ أما 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 متمکّن از رکوع و سجود اختیاری نیست.

و لذا استدلال ایشان به صحیحه علی بن یقطین ناتمام است.

##### 2-مناقشه در استدلال به صحیحه حلبی

و أما استدلال ایشان به صحیحه حلبی [عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرِيضِ إِذَا لَمْ يَسْتَطِعِ الْقِيَامَ وَ السُّجُودَ قَالَ يُومِئُ بِرَأْسِهِ إِيمَاءً وَ أَنْ يَضَعَ جَبْهَتَهُ عَلَى الْأَرْضِ أَحَبُّ إِلَيَّ[[433]](#footnote-433)] نیز تمام نیست: زیرا انصافاً ظاهر صحیحه این است که این شخص نه تمام قیام و نه تمام جلوس را ندارد وگرنه تعبیر می کرد «اذا لم یستطع القیام و السجود معاً» یا «اذا لم یستطع أن یجمع بین القیام و السجود» و لذا تعبیر به این که «مریضی که نمی تواند بایستد و سجده کند» لاأقل 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 نفرمودند 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 صحیحه 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 84 (24/12/98)

# شرائط مکان مصلی

# 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 ضيقا 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 مومئا و في الآخر لا يقدر عليه و يقدر عليهما جالسا فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة و في الضيق لا يبعد التخيير.

***بررسی أقوال در تزاحم بین قیام و بین رکوع و سجود اختیاری***

**وجوه قول أول (تعیّن نماز ایستاده)**

بحث راجع به دوران أمر بین نماز ایستاده با ایمای 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.

**3-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 صحیحه أبی حمزة از امام باقر علیه السلام چنین نقل شده است: عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِماً وَ قُعُوداً الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِساً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ الَّذِي يَكُونُ أَضْعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِساً[[434]](#footnote-434)؛ می فرماید انسان سالم گاهی ایستاده و گاهی نشسته نماز می خواند و مریض نشسته نماز می خواند و نیز بر پهلو نماز می خواند در صورتی که حالش از مریضی که نشسته نماز می خواند بدتر باشد.

از این روایت استفاده نمی شود که در تزاحم 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؛ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمَرِيضُ يُصَلِّي قَائِماً فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى جَالِساً فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْمَنِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ صَلَّى عَلَى جَنْبِهِ الْأَيْسَرِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعِ اسْتَلْقَى وَ أَوْمَأَ إِيمَاءً وَ جَعَلَ وَجْهَهُ نَحْوَ الْقِبْلَةِ وَ جَعَلَ سُجُودَهُ أَخْفَضَ مِنْ رُكُوعِهِ‌[[435]](#footnote-435) شخص مریض به صورت ایستاده نماز می خواند و اگر نتواند به صورت نشسته نماز می خواند.

**أولاً:** 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 أمن از ناظرم محترم وجود دارد به صورت عریانی و ایستاده نماز می خواند و برای رکوع و سجود ایماء می کند، متعارف نیست؛ اگر نگوییم ظاهر «یصلی المریض قائما» این است که نماز ایستاده متعارف مد نظر است لاأقل 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 انجاد 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 لاأقل 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.

**ثانیا:** بر فرض این روایات که بیان می کند «المریض یصلی قائما فان لم یستطع یصلی جالسا» 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 أمر 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.

#### 4-صحیحه حماد بن عثمان

دلیل چهارم ایشان صحیحه حماد بن عثمان است: عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ 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 وَ إِلَّا فَلْيُصَلِّ حَيْثُ تَوَجَّهَتْ بِهِ قَالَ فَإِنْ أَمْكَنَهُ الْقِيَامُ فَلْيُصَلِّ قَائِماً وَ إِلَّا فَلْيَقْعُدْ ثُمَّ لْيُصَلِّ.[[436]](#footnote-436)

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 عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ فِي السَّفِينَةِ إِيمَاءٌ»[[437]](#footnote-437)

##### مناقشه

این استدلال هم ناتمام است؛ این که در روایت آمده است «الصلاة فی السفینة ایماء» 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 مُحَمَّلَةً ثَقِيلَةً إِذَا قُمْتَ فِيهَا لَمْ تَحَرَّكْ فَصَلِّ قَائِماً وَ إِنْ كَانَتْ خَفِيفَةً تَكَفَّأُ فَصَلِّ قَاعِداً[[438]](#footnote-438)» 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 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 صحیحه 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 حتّی 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 أمر بین نماز ایستاده با ایمای 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 أمر به رکوع و سجود تعارض می کند.

#### 5-صحیحه معاویة بن عمار

الْحُسَيْنُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ تَسْتَقْبِلُ الْقِبْلَةَ بِوَجْهِكَ ثُمَّ تُصَلِّي كَيْفَ دَارَتْ تُصَلِّي قَائِماً فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَصَلِّ جَالِساً يَجْمَعُ الصَّلَاةَ فِيهَا إِنْ أَرَادَ وَ يُصَلِّي‌ عَلَى الْقِيرِ وَ الْقُفْرِ وَ يَسْجُدُ عَلَيْهِ.[[439]](#footnote-439)

ایشان در تقریب استدلال می فرمایند: اطلاق این روایت راجع به فرضی که أمر در کشتی دائر بین نماز ایستاده با ایمای 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 بنشیند 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 أولاً از روایت ولو به اطلاقش استفاده نمی شود که که نماز ایستاده با ایمای به رکوع و سجود بر نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری، مقدم است 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 أمر به رکوع و سجود که منصرف به رکوع و سجود اختیاری است، تعارض می کند.

پس أدله ای که ایشان برای تعیّن نماز ایستاده با ایمای 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 أهم بودن)

دلیل این قول این است که فرض مذکور تزاحم است و از یک طرف قیام در نماز واجب است و از طرف رکوع و سجود واجب است و رکوع و سجود از قیام أهمّ است که این أهمیّت از روایات فهمیده می شود: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الصَّلَاةُ ثَلَاثَةُ أَثْلَاثٍ ثُلُثٌ طَهُورٌ وَ ثُلُثٌ رُكُوعٌ وَ ثُلُثٌ سُجُودٌ[[440]](#footnote-440)» و نیز در صحیحه عبدالله 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 تَعَالَى فَرَضَ مِنَ الصَّلَاةِ الرُّكُوعَ وَ السُّجُودَ أَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ[[441]](#footnote-441)»

#### (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 تزاحم این است که اگر بین فریضه و سنت تزاحم باشد فریضه مقدم است یعنی موردی که در قرآن آمده است بر موردی که در روایات آمده است مقدم می شود.

##### مناقشه

به نظر ما این استدلال هم تمام نیست؛ عرض کردیم که در واجبات ضمنیه یعنی أجزاء و شرائط یک واجب ارتباطی تزاحم 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 تزاحم نمی رسد. علاوه بر این که أهمیت 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 أبی حمزه چنین فرمود «عَلِيٌّ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللّهَ قِياماً وَ قُعُوداً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ قَالَ الصَّحِيحُ يُصَلِّي قَائِماً وَ قُعُوداً الْمَرِيضُ يُصَلِّي جَالِساً وَ عَلى جُنُوبِهِمْ الَّذِي يَكُونُ أَضْعَفَ مِنَ الْمَرِيضِ الَّذِي يُصَلِّي جَالِساً[[442]](#footnote-442)»

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 أمر بین تعیین و تخییر، احتیاط را لازم می دانند مقتضای قاعده این است که بین دو نماز جمع کرده و یک نماز ایستاده با ایمای 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 تزاحم است، وجه این که ایشان قواعد تزاحم را اعمال نکرده اند روشن نیست؛ وقتی أهمیت قیام بر رکوع و سجود یا بر عکس روشن نبود، مقتضای قاعده در باب تزاحم 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 ایمای 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»

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 أمر 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 85 (25/12/98)

**شرائط مکان مصلی**

**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 ضيقا 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 مومئا و في الآخر لا يقدر عليه و يقدر عليهما جالسا فالأحوط الجمع بتكرار الصلاة و في الضيق لا يبعد التخيير.

***بررسی أقوال در تزاحم 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 أمرش دائر باشد که یا نماز ایستاده با ایمای به رکوع وسجود بخواند و یا نماز نشسته با رکوع و سجود اختیاری بخواند؛ مختار ما همان طور که مرحوم خویی فرموده اند این بود که بین این دو مخیّر 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 تزاحم \_آنچنان که مشهور می پندارند\_ نیست؛ زیرا عرض کردیم که تزاحم بین دو تکلیف استقلالی است که مکلّف از جمع بین امتثال آن دو عاجز است و لذا اگر هیچکدام از دیگری أهم نبود، در امتثال یکی از این دو مخیّر خواهد بود؛ ولی در فرضی که مکلف از جمع بین دو جزء یا دو شرط از واجب ارتباطی عاجز است مقتضای قاعده أولیه 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 لاأقل 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 أکل شویم و یا باید مرتکب شرب شویم) تکلیف به صوم ساقط خواهد بود و أکل 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 أمر 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 با ایمای 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 توجّه شود که**: نیازی نیست که خطابی به عنوان «الصلاة لاتسقط 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 -أعم از اختیاری و غیر اختیاری- عاجز باشد مثل کسی که از طهارت از حدث أعم از طهارت مائیه و طهارت ترابیه عاجز است نسبت به چنین شخصی دلیل نداریم که مکلف به نماز بدون طهارت است؛ أما 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 صحیحه ابن سنان نیز استفاده کردیم: «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 أَ لَا تَرَى لَوْ أَنَّ رَجُلًا دَخَلَ فِي الْإِسْلَامِ لَا يُحْسِنُ أَنْ يَقْرَأَ الْقُرْآنَ أَجْزَأَهُ أَنْ يُكَبِّرَ وَ يُسَبِّحَ وَ يُصَلِّيَ[[443]](#footnote-443)» 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 -أعم از اختیاری و ایمائی- عاجز است تکلیف به نماز راجع به او ساقط می شود و این مطلب مفاد این صحیحه است و لکن نیازی به این صحیحه 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 متقدما على قبر معصوم و لا مساويا له‌ مع عدم الحائل المانع الرافع لسوء الأدب على الأحوط و لا يكفي في الحائل الشبابيك و الصندوق 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 أولین 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.

### دلیل حرمت

مستند قول به حرمت برخی از روایات است که أهم 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 الْحِمْيَرِيُّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْفَقِيهِ ع أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ قُبُورَ الْأَئِمَّةِ ع 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 ع 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 يُتَقَدَّمُ وَ يُصَلِّي عَنْ يَمِينِهِ وَ شِمَالِهِ.[[444]](#footnote-444)

در این روایت محمد بن عبدالله حمیری از سه مطلب سؤال کرده است و بیان کرده است که به فقیه (که ظاهراً حضرت حجّت علیه السلام است) نامه نوشتم و از ایشان سه سؤال پرسیدم؛ سؤال أول 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 أول

**اشکال أول 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 طریق شیخ ره به کتاب محمد بن أحمد بن داود مجهول است.

#### جواب أول 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 34 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 القمي يكنى أبا الحسن، له كتب منها كتاب المزار الكبير [كبير حسن، و كتاب الذخائر الذي جمعه كتاب حسن، و كتاب الممدوحين و المذمومين، و غير ذلك، أخبرنا بكتبه و رواياته جماعة منهم الشيخ المفيد رحمه الله و الحسين بن عبيد الله و أحمد بن عبدون كلهم عنه.[[445]](#footnote-445)

##### اشکال أول در جواب أول

**مرحوم برجرودی 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 برجردی از این اشکال چیست؟**

به نظر ما مقصود ایشان از این اشکال می تواند این مطلب باشد که تعبیر «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» ظهور ندارد در این که می خواهد به تفاصیل کتاب ها و روایات شخص، سند ذکر کند؛ بلکه این سند از باب تیمّن و تبرّک بوده است؛ مثلاً همین محمد بن أحمد بن داود قمی به شاگردان خود گفته است که «أجزت لکن أن ترووا جمیع 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 تیمّنی و تبرّکی 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 تیمّن و تبرّک بوده است و ما نیز این مطلب را مفصل بحث کرده ایم و قرائنی ذکر کرده ایم که بسیاری از اجازات علماء به نحو تیمّن و تبرّک بوده است و فهرست هم از این مطلب مستثنا نیست.

##### اشکال دوم در جواب أول

اشکال دوم –که ممکن است مقصود مرحوم بروجردی باشد- این است که: «أخبرنا بجمیع 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 بجمیع کتبه و روایاته» را در مورد أصحاب أئمه که معمولاً أحادیث آن ها از أئمه بدون واسطه است، ذکر نکرده است و لذا تعبیر «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» در مورد محمد بن أحمد بن داود قمی به این معنا است که «خبر از کتب ایشان و خبر از کتب أساتید 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 إلی الفقیه» امام کاظم علیه السلام است زیرا برخی گفته اند که تعبیر «فقیه» 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 خویی این اشکال را پذیرفته و فرموده است «الانصاف أن هذه المناقشه فی محلها» چون یا «الفقیه» 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 «الفقیه» امام کاظم علیه السلام است این است که در روایت بیان می کند «فأجاب و قرأت التوقیع و منه نسخت»؛ اگر مکاتبه بین حمیری و بین امام حجّت علیه السلام می بود خود حمیری صاحب توقیع می بود و دیگر معنا نداشت که تعبیر مذکور را بیان کند. مؤید دیگر این است که مکاتبات حمیری با امام حجّت علیه السلام در کتاب الغیبة شیخ طوسی یا در کتاب احتجاج ذکر شده است و این روایت جزء آن روایات نیست و لذا مرحوم خویی این اشکال سندی را پذیرفته اند.

### نظر آقای سیستانی راجع به مناقشه أول و دوم

**آقای سیستانی راجع به اشکال أول 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 كتب منها كتاب المزار الكبير 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 أهمیت زیادی نمی دادند و در أدله روایات زیارات تسامح می کردند و لذا شیخ طوسی مصباح المتهجّد 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 عبدالله سند صحیح دارد و در تهذیب 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 تهذیب 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 أول 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 حجّت علیه السلام است، ظهوری ندارد که جواب هم از امام حجّت علیه السلام باشد و شاید جواب از فقهایی 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 86 (26/12/98)

**شرط هفتم**

السابع أن لا يكون متقدما على قبر معصوم و لا مساويا له‌ مع عدم الحائل المانع الرافع لسوء الأدب على الأحوط و لا يكفي في الحائل الشبابيك و الصندوق الشريف و ثوبه.

## حرمت تقدّم نمازگزار بر قبر معصوم

بحث راجع به روایاتی بود که به آن ها استناد شده بود بر این که نمازگزار نباید جلوتر از قبر معصوم علیه السلام بایستد و نماز بخواند.

### دلیل حرمت

أولین 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 علي‌: أبو الحسن شيخ هذه الطائفة و عالمها، و شيخ القميين في وقته و فقيههم حكى أبو عبد الله الحسين بن عبيد الله أنه لم ير أحدا أحفظ منه، و لا أفقه و لا أعرف بالحديث[[446]](#footnote-446)») از پدرش أحمد بن داود قمی (که نجاشی راجع به او گفته است: «أحمد بن داود بن علي القمي‌: أخو شيخنا الفقيه القمي، كان ثقة ثقة، كثير الحديث، صحب أبا الحسن علي بن الحسين بن بابويه و له كتاب نوادر[[447]](#footnote-447)» و نیز شیخ در حق او گفته است: «أحمد بن داود بن علي‌: أبو الحسين القمي، كان ثقة كثير الحديث و صحب علي بن الحسين بن بابويه و له كتاب النوادر كثير الفوائد أخبرنا به الحسين بن عبيد الله عن أبي الحسن محمد بن أحمد بن داود عن أبيه[[448]](#footnote-448)») نقل می کند:

رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ دَاوُدَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحِمْيَرِيُّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْفَقِيهِ ع أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ قُبُورَ الْأَئِمَّةِ ع 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 ع 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 يُتَقَدَّمُ وَ يُصَلِّي عَنْ يَمِينِهِ وَ شِمَالِهِ.[[449]](#footnote-449)

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.

### بررسی سندی

**دو اشکال راجع به سند این روایت مطرح شد؛**

#### مناقشه أول

**اشکال أول 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 أول از مناقشه أول

**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 تیمّن و تبرّک باشد و این اشکالی است که بارها مطرح کرده ایم و خلاصه اشکال این است که وقتی در کتاب فهرست تتبّع می شود قرائنی پیدا می شود که تعبیر مکرّر شیخ طوسی در فهرست راجع به افراد مختلف یعنی تعبیر «أخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» نمی تواند طریق به تفاصیل 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 بجمیع کتبه و روایاته» را بیان می کند و اگر معنای «أخبرنا بجمیع 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 أبی عمیر می فرماید: «له مصنفات کثیرة‌ و ذکر ابن بطة ان له اربع و تسعین کتابا» [محمد بن أبي عمير‌ يكنى أبا أحمد، من موالي الأزد، و اسم أبي عمير زياد، و كان من أوثق الناس عند الخاصة و العامة، و أنسكهم نسكا، و أورعهم و أعبدهم، و قد ذكره الجاحظ في كتابه في فخر قحطان على عدنان بهذه الصفة التي وصفناه و ذكر أنه كان أوحد واحد أهل زمانه في الأشياء كلها، و أدرك من الأئمة عليهم السلام ثلاثة أبا إبراهيم موسى عليه السلام، و لم يرو عنه و أدرك الرضا عليه السلام، و روى عنه و الجواد عليه السلام، و روى عنه أحمد بن محمد بن عيسى كتب مائة رجل من رجال الصادق عليه السلام، و له مصنفات كثيرة، و ذكر ابن بطة أن له أربعة و تسعين كتابا منها كتاب النوادر كبير حسن و كتاب الاستطاعة و الأفاعيل و الرد على أهل القدر و الجبر، و كتاب الإمامة و كتاب البداء [و كتاب البداء و كتاب الإمامة، و كتاب المتعة، و مسائله عن الرضا عليه السلام و غير ذلك، أخبرنا بجميع كتبه و رواياته جماعة عن ابن بابويه عن أبيه، و محمد بن الحسن عن سعد، و الحميري عن إبراهيم بن هاشم عنه، و أخبرنا بها ابن أبي جيد عن ابن الوليد عن الصفار عن يعقوب بن يزيد، و محمد بن الحسين، و أيوب بن نوح، و إبراهيم بن هاشم، و محمد بن عيسى بن عبيد عنه، و رواها ابن بابويه عن أبيه و حمزة بن محمد العلوي، و محمد بن علي ماجيلويه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عنه، و أخبرنا بالنوادر خاصة جماعة عن أبي المفضل عن حميد عن عبيد الله بن أحمد بن‌ نهيك عنه، و أخبرنا بها أيضا جماعة عن أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن أبي القاسم جعفر بن محمد الموسوي عن ابن نهيك عنه[[450]](#footnote-450)] که ظاهرش این است که ‌ابن بطه گفته که ابن أبی عمیر نود و چهار کتاب داشته و من اطلاع ندارم؛ در عین حال در ادامه تعبیر می کند: «اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته جماعة عن ابن بابویه عن ابیه عن سعد عن ابراهیم 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: «اخبرنا 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: «اخبرنا بها کلها احمد بن عبدون عن الزبیری عن علی بن الحسن بن الفضال عنه».

و به طور کلی خلاف عادت است که شیخ الطائفه 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 تفاصیل 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 جمیع کتبی و روایاتی» و شاگردان ایشان هم به شیخ طوسی این اجازه را داده اند أما 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 أول

**بیان دوم در مورد اشکال مرحوم بروجردی این است که**: بگوییم ایشان فرموده اند تعبیر «اخبرنا بجمیع کتبه و روایاته» اگر بخواهد نسبت به روایات سنجیده شود در صورتی بر این روایت تهذیب -که شیخ طوسی از ابن داود قمی نقل می کند- قابل 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 بکتبه» نیز در صورتی قابل استناد است که بدانیم شیخ طوسی از کتاب ابن داود قمی نقل می کند أما اگر شیخ طوسی از کتاب دیگران نقل کرده باشد که آن ها از ابن داود قمی نقل کرده اند دیگر «أخبرنا بکتبه» شامل آن نمی شود.

###### اشکال أول 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 أول 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 داوود 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 داوود 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 بذکر 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 آورده‌اند 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 72 و 73 مشیخه ذکر می کند که یک سند به کتاب نوادر و دو سند دیگر به مجموعه ای از روایاتی است که از أحمد 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 اصاله 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 مالك الحميري أبو جعفر القمي‌، كان ثقة، وجها، كاتب صاحب الأمر عليه السلام، و سأله مسائل في أبواب الشريعة، قال لنا أحمد بن الحسين: وقعت هذه المسائل إلي في أصلها و التوقيعات بين السطور. و كان له إخوة، جعفر و الحسين و أحمد كلهم كان له مكاتبة»[[451]](#footnote-451) 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 و اتفاقاً در جلد 2 احتجاج صفحه 490 همین روایت را به عنوان روایت حمیری از امام زمان علیه السلام نقل می کند و قبلش هم در صفحه 485 مطرح فرموده است «و فی کتاب آخر لمحمد بن عبدالله الحمیری الی صاحب الزمان من جواب مسائله التی سأله عنها فی سنة سبع و ثلاث‌مأة».

و این که بگوییم به امام عصر، فقیه نمی گفتند خلاف مطلبی است که در کتاب الغیبة 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 أولاً**: با توجه به این که توقیعات ناحیه مقدسه توسط نواب خاص به وکلاء بلاد مختلف فرستاده می‌شده و توسط ایشان به افراد رسانده می‌شده است (کما این‌که تعبیر شیخ الطائفه در کتاب الغیبة: «کانت ترد علیهم التوقیعات» به این معناست که افرادی وجود داشته‌اند که توقیعات امام علیه السلام ابتدا به دست آنها و از طریق آنان به دیگران رسانده می‌شده است) می‌گوییم چه بسا وقتی توقیع مذکور به دست وکیل حضرت در قم رسیده است آن‌را به حمیری نشان داده و او را امر به استنساخ کرده است تا أصل توقیع نزد خود وکیل بماند.

**ثانیا:** جه بسا عبارت «و قرأت التوقیع و نسخت منه» کلام ابن داود قمی بوده است و نه کلام حمیری؛ فلذا عبارت مذکور نمی‌تواند قرینه‌ای 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 جواب‌هایی که توسط نواب اربعه به افراد داده می‌شده است، از حضرت نبوده است بلکه برخی از مسائل را نواب اربعه با مشورت فقهائی که در اطرافشان بوده‌اند، جواب می‌داده‌اند و تنها مسائل سخت را خدمت حضرت ارسال می‌داشتند و جواب می‌گرفته‌اند. 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 زجوزجی به او گفت:‌ نامه ای به ناحیه مقدسه بنویس و التماس دعا داشته باش. ایشان هم می گوید نامه ای نوشته و مشکلات خودم 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 داشتتنی‌تر 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 علیه‌السلام است (لایسوءک هذا فانه احب لی و لک و اومأ الیّ.. 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 فقهائی 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 استشهاد می کنند که حمیری در کتاب الغیبة در نامه به حسین بن روح تعابیری مطرح می کند که معلوم می شود انتظار دارد فقهائی که اطراف او هستند جواب را بیان کنند؛ مثلا در صفحه 230 کتاب الغیبة حمیری خطاب به حسین بن روح می فرماید: «و قبلک اعزک الله فقهاء انا محتاج الی اشیاء تسأل لی عنها» از این فقهائی که اطراف شما هستند نیاز دارم سؤال کنی از این مسائل شرعیه و به من بیان کنی. یا در صفحه 231 می فرماید: «فرأیک ادام الله عزک بالتفضل علی بمسألة من تثق به من الفقهاء»، یا در صفحه 232 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 أصلاً 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 أصلاً کراهت را هم مطرح نمی کردند همان طور که از مقنعه شیخ مفید صفحه 151 استفاده می شود.

#### جواب از مناقشه سوم

**به نظر ما هیچکدام از این دو اشکال آقای سیستانی هم وارد نیست؛**

أما 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 التوقیع و نسخت منه» ظاهرش 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 الغیبة 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 جمیعه جوابنا».

شاهد ایشان نیز ناتمام است؛ زیرا معلوم نیست جواب هایی که گاهی حسین بن روح می‌داده است مسمی به توقیع باشند؛ مردم التماس دعا داشتند و شاید نواب أربعه 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 أبی 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 الغیبة 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 أماره 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 أخرّ من السماء فتخطفنی الطیر او تهوی به الریح فی مکان سحیق احب لی من ان اقول فی دین الله برأیی او من عند نفسی بل ذلک عن الاصل و مسموع من الحجة صلوت الله و سلامه علیه»[[452]](#footnote-452) و اصلا 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 87 (27/12/98)

**شرط هفتم**

السابع أن لا يكون متقدما على قبر معصوم و لا مساويا له‌ مع عدم الحائل المانع الرافع لسوء الأدب على الأحوط و لا يكفي في الحائل الشبابيك و الصندوق الشريف و ثوبه.

***حرمت تقدّم نمازگزار 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 أول

أولین 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 الْحِمْيَرِيُّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى الْفَقِيهِ ع أَسْأَلُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ قُبُورَ الْأَئِمَّةِ ع 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 ع 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 يُتَقَدَّمُ وَ يُصَلِّي عَنْ يَمِينِهِ وَ شِمَالِهِ.[[453]](#footnote-453) در این روایت تعبیر «اما الصلاة فانها خلفه و یجعل القبر أمامه و لایجوز ان یصلی بین یدیه» 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: «لاتجوز الصلاة الی شیء من القبور حتی یکون بین الانسان و بینه حائل و قد قیل انه لابأس بالصلاة الی قبلة‌ فیها قبر الامام و الاصل ما ذکرنا و یصلی الزائر مما یلی رأس الامام فهو افضل من ان یصلی الی القبر من غیر حائل بینه و بینه علی حال[[454]](#footnote-454)» 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.

##### 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 صحیحه حمیری «مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى جَمِيعاً عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ الْحِمْيَرِيِّ قَالَ: ... قَالَ سَأَلْتُهُ وَ قُلْتُ مَنْ أُعَامِلُ أَوْ عَمَّنْ آخُذُ وَ قَوْلَ مَنْ أَقْبَلُ فَقَالَ لَهُ- الْعَمْرِيُّ ثِقَتِي فَمَا أَدَّى إِلَيْكَ عَنِّي فَعَنِّي يُؤَدِّي وَ مَا قَالَ لَكَ عَنِّي فَعَنِّي يَقُولُ فَاسْمَعْ لَهُ وَ أَطِعْ فَإِنَّهُ الثِّقَةُ الْمَأْمُونُ...[[455]](#footnote-455)» حجّت است.

بله، کسانی مثل آقای سیستانی که حجیّت 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 أما 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 فقهائی که این روایت را دیده بودند از آن کراهت فهیمده و فکر کرده اند کراهت، مسأله ای نیست که به دیگران هم مطرح کنند و دیگران را متنبّه 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 دلالی

**أما روایت به جهت دلالت دارای سه احتمال است؛**

**احتمال أول**: تعبیر روایت را با کسر همزه یعنی «یجعله الإمام» بخوانیم و مفاد روایت این خواهد بود که «و أما الصلاة فإنها خلفه یجعله الإمام» یعنی قبر امام را خود امام فرض می کند (یفرضه 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**: «یجلعه الامام» را به کسر همزه بخوانیم و لکن مراد این باشد که «یجعله و یفرضه 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**: «یجعله الامام» با فتح همزه خوانده شود یعنی نماز را خلف و پشت قبر بخوانیم و «یجعله الأمام» قبر شریف را جلوی خودمان قرار بدهیم.  
**اشکال احتمال أول 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 مترتّب نمی شود؛ اگر تقدم بر قبر معصوم در نماز جایز نیست دیگر احتیاج به این که قبر معصوم را همام معصوم فرض کنیم نداریم؛ بله اگر خود روایت تعبیر «فهو کالامام نفسه» را بیان می کند اشکالی نداشت ولی این که بگوید 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 أما غالباً هتک امام محسوب نمی شود و لذا این احتمال أول 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 أصل نماز است، تقدم بر قبر معصوم هم موجب بطلان نماز است و تعلیل هم سازگار می شود که «لأن الامام لایتقدم یعنی لانّ امام الجماعة لایتقدم»؛ 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 لایتقدم» 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؛ بله اگر تعبیر «لأن قبر الامام لایتقدم» بیان می شد کبرایی برای حکم می شد ولی تعلیل مذکور در روایت با حکم الزامی تناسب ندارد و لذا یک حکم تأدّبی 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 أصلاً به این معنا که خود این تقدّم حزازت و مبغوضیت غیر شدیده دارد که موجب بطلان نماز نمی شود.

## نتیجه بررسی دلالی 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؛

«...وَ سَأَلَ عَنِ الرَّجُلِ يَزُورُ قُبُورَ الْأَئِمَّةِ ع هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى الْقَبْرِ أَمْ لَا؟ وَ هَلْ يَجُوزُ لِمَنْ صَلَّى عِنْدَ بَعْضِ قُبُورِهِمْ ع 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 لِأَنَّ الْإِمَامَ ص لَا يُتَقَدَّمُ وَ لَا يُسَاوَى‏...»[[456]](#footnote-456)

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 قطعا 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 لایتقدم و لایساوی» دارد.

## روایت سوم

وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْأَصَمِّ قَالَ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ قَالَ: أَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ لَهُ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ هَلْ يُزَارُ وَالِدُكَ قَالَ فَقَالَ نَعَمْ وَ يُصَلَّى عِنْدَهُ وَ قَالَ يُصَلَّى خَلْفَهُ وَ لَا يُتَقَدَّمُ‏ عَلَيْهِ‏ قَالَ فَمَا لِمَنْ أَتَاهُ قَالَ الْجَنَّةُ إِنْ كَانَ يَأْتَمُّ بِهِ...[[457]](#footnote-457)

دلالت روایت هاشم بن سالم تمام است و عمده اشکال در سند است؛ زیرا نجاشی «عبدالله بن عبدالرحمن أصم» را تضعیف کرده است و حتّی 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 أصم 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 تلقّی نمی شود.

حال اگر هتک تلقی شود آیا نماز محکوم به بطلان است؟ أولاً 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**: أولاً 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 فرشی 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 أمر و نهی جایز است و اگر کسی عمداً واجب را در یک فرد حرامی انجام دهد مثل این که نماز را در مکان مغصوب بخواند، نمازش صحیح خواهد بود؛ منتها در بحث نماز در مکان مغصوب 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 المکان» 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 تلقّی 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؛ أما 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 أمر و نهی هستیم أما در ارتکاز عقلاء و متشرعه فعل مبغوض و مبعّد از مولا، صلاحیت عبادیت و مقربیّت 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 مبغوض خواهد بود و دیگر صلاحیت مقربیّت و عبادیّت ندارد.

## حکم نماز مساوی قبر معصوم

**بعضی از متأخّرین فرموده اند**: نماز مساوی قبر معصوم جایز نیست و به روایت احتجاج استدلال می کنند که «لایجوز ان یصلی بین یدیه و لا عن یمنیه و لا عن یساره» لکن سند روایت ضعیف بود علاوه بر این که با صریح روایت تهذیب (فان الامام لایتقدم و یصلی عن یمینه 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 أبی الحسن أمیر المؤمنین علیه السلام» ولو با تأخّر 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 یجعله الأمام فان الامام لایتقدم» به فرض عدم حائل است و مسأله خالی از اشکال است.

البته همان طوری که صاحب عروه فرموده اند شبابیک 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 «لاتتم الصلاة فیه» 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 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.

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 88 (28/12/98)

**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 الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بَكَّةَ لِأَنَّهُ يَبْتَكُّ فِيهَا الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ- وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ- وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ- وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ.[[458]](#footnote-458)

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 متأخّرین 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 جعفی -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 أول (نهی مطلق از نماز زن و مرد در کنار هم)

طائفه اول اخباری است که مطلقا از نماز مرد و زن در کنار هم نهی کرده است؛ مثل صحیحه ادریس بن عبدالله قمی: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِّيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ بِحِيَالِهِ امْرَأَةٌ قَائِمَةٌ عَلَى فِرَاشِهَا جَنْبَتِهِ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ قَاعِدَةً فَلَا يَضُرُّهُ وَ إِنْ كَانَتْ تُصَلِّي فَلَا.[[459]](#footnote-459)

و یا صحیحه زراره از امام باقر علیه السلام نقل می کند: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ فَقَالَ لَا تُصَلِّي الْمَرْأَةُ بِحِيَالِ الرَّجُلِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قُدَّامَهَا وَ لَوْ بِصَدْرِهِ[[460]](#footnote-460): 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.

یا در صحیحه محمد بن مسلم می فرماید: وَ عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُزَامِلُ الرَّجُلَ فِي الْمَحْمِلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا فَرَغَ صَلَّتِ الْمَرْأَةُ.[[461]](#footnote-461)

### طائفه دوم (جواز نماز خواندن زن در کنار مرد)

طائفه دوم روایاتی است که مفادش جواز نماز خواندن زن در کنار مرد است:

روایت أول مرسله حسن بن علی بن فضال است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ سَعْدٌ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ.[[462]](#footnote-462)

روایت به خاطر ارسال، ضعیف است.

**لکن شیخ انصاری در کتاب الصلاة صفحه 36 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 ابومحمد 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 الغیبة صفحه 389 و صفحه 355 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.

**انصافا این مطلب صحیح نیست؛**

**اولا**: ناقل این مطلب، عبدالله کوفی خادم حسین بن روح است که مجهول می باشد؛ فلذا سند نقل مذکور ضعیف است.

**ثانیا**: ظاهر «خذوا ما رووا و ذورا 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 مرسلاً 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.

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 مُضْطَجِعَةٌ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ هِيَ حَائِضٌ وَ كَانَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَسْجُدَ غَمَزَ رِجْلَيْهَا فَرَفَعَتْ رِجْلَيْهَا حَتَّى يَسْجُدَ‌[[463]](#footnote-463)

روایت به لحاظ سند خوب است ولی از نظر دلالی 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 «لابأس ان تصلی المرأة‌ بحذاء الرجل و هو یصلی» تصحیف «ان لاتضطجع المرأة‌ بحذاء الرجل و هو یصلی» 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 اصلا 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 خواندنِ 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 عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ 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 عَشَرَةِ 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 كَانَتِ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ.[[464]](#footnote-464)

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؛

صحیحه معاویة بن وهب می فرماید: وَ سَأَلَ مُعَاوِيَةُ بْنُ وَهْبٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ شِبْرٍ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحْدَهَا وَ هُوَ وَحْدَهُ لَا بَأْسَ‌[[465]](#footnote-465): 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 صحیحه زراره چنین دارد: وَ فِي رِوَايَةِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع- إِذَا كَانَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ قَدْرُ مَا يُتَخَطَّى أَوْ قَدْرُ عَظْمِ ذِرَاعٍ فَصَاعِداً فَلَا بَأْسَ إِنْ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحْدَهَا‌[[466]](#footnote-466)

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 الصَّيْقَلِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ وَ الْمَرْأَةُ عَنْ يَمِينِ الرَّجُلِ بِحِذَاهُ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَوْ ذِرَاعٌ ثُمَّ قَالَ كَانَ طُولُ رَحْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص ذِرَاعاً وَ كَانَ يَضَعُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذَا صَلَّى لِيَسْتُرَهُ مِمَّنْ يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ.[[467]](#footnote-467)

روایت دیگر صحیحه 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 وَ امْرَأَتُهُ أَوِ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى قَالَ لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مُتَقَدِّماً لِلْمَرْأَةِ بِشِبْرٍ.[[468]](#footnote-468)

در روایت أخیر اضطراب وجود دارد زیرا تعبیر «یعنی اذا کان الرجل متقدما للمرأة بشبر» در تهذیب آمده، است ولی در کافی [عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوِ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمِلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ[[469]](#footnote-469)] 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 کان الرجل متقدما للمرأة بشبر» و محتمل هم می باشد که أصلاً عبارت «ان کان بینهما شبر اجزأه» نباشد و‌ در بعض نسخ کافی تعبیر «ان کان بینهما 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 جعفی می شود.

**ظاهراً مشهور متأخّرین به خاطر اختلاف روایات فرموده اند حکم تنزیهی است**؛ برخی از متأخّرین 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.

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 أیام» و دیگری «تستظهر بعشرة أیام» دارد و لذا معلوم می شود این حکم استحبابی است.

مرحوم خویی در همین بحث استظهار فرموده اند استظهار بیومین أمر دارد و ظاهر أمر وجوب است و دلیل بر ترخیص هم نداریم؛ بله «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 گوییم 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 بگوییم طبق طائفه ثالثه فاصله ده ذارع 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.

أما 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 الاهی از سر مردم برداشته شود و خداوند صحت و عافیت را برای مؤمنین ارزانی کند. بحق محمد و آله الطاهرین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

# جلسه 89 (05/01/99)

**شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)**

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.

**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 أقوال

این فرمایش صاحب عروه موافق با مشهور متأخّرین 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 3 صفحه 82 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 جعفی نقل می کند که «من صلی و حیاله امرأة لیس بینهما قدر عظم الذراع فسدت صلاته». با این قول جعفی مجموعاً سه قول در ذکری بیان شده است.

جعفی، 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 جعفی اختلاف است؛**

مرحوم خویی فرموده است نظر جعفی 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 جعفی 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 جعفی نیز این نظر را نداشته است.  
لکن ظاهراً مقصود جعفی از «قدر عظم ذراع» همین مقدار شبر و یک وجب باشد (بر اساس عبارتی که شهید أول 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 خویی و قول جعفی یکی است.

## دلیل قول مشهور قدماء (بطلان نماز با فاصله کمتر از ده ذراع)

أما وجه قول مشهور قدماء 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 حدّی 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 عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ 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 عَشَرَةِ 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 كَانَتِ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ[[470]](#footnote-470)»؛ 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 متأخّرین (کراهت)

## دلیل أول (روایات)

اما وجه قول فقهاء متاخرین 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 أول

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ سَعْدٌ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ.[[471]](#footnote-471)

#### 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 رِجْلَيْهَا فَرَفَعَتْ رِجْلَيْهَا حَتَّى يَسْجُدَ‌[[472]](#footnote-472)

#### 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 أحادیثی است که از جمیل بن دراج و محمد بن حمران نقل می کند و این دو کتاب مشترکی داشته اند و لذا أحادیثی است که مشترک بین این دو است؛ أما 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 لایحضره الفقیه فرموده است «من این أحادیث را از کتب مشهوره نقل می کند» ولی نفرموده 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 مسندا یا مرسلا از این روای نقل کرده باشد؛ پس صدوق از کتب مشهوره حدیث را نقل کرده است 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 2 صفحه 121 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

وَ فِي كِتَابِ الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بَكَّةَ لِأَنَّهُ يَبْتَكُّ فِيهَا الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ- وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ- وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ- وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ.[[473]](#footnote-473)

مشهور به صحیحه 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 مکه و غیر مکه نشده است و لذا وقتی در مکه جایز باشد زن و مرد در کنار هم نماز بخوانند با عدم قول به فصل می گوییم در جاهای دیگر هم جایز است.

#### 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 أمثال آن می فرماید که این ها پیش خدا مکروه اند: ﴿كُلُّ ذلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهاً﴾[[474]](#footnote-474) یا در روایتی بیان شده است که علی علیه السلام از این که دو وسق از خرمای نامرغوب را با یک وسق از خرمای مرغوب معاوضه کنند کراهت داشتند «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ سَيْفٍ التَّمَّارِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي بَصِيرٍ أُحِبُّ أَنْ تَسْأَلَ- أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنْ رَجُلٍ اسْتَبْدَلَ قَوْصَرَتَيْنِ فِيهِمَا بُسْرٌ مَطْبُوخٌ بِقَوْصَرَةٍ فِيهَا تَمْرٌ مُشَقَّقٌ قَالَ فَسَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ عَنْ ذَلِكَ فَقَالَ ع هَذَا مَكْرُوهٌ فَقَالَ أَبُو بَصِيرٍ وَ لِمَ يُكْرَهُ فَقَالَ كَانَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ ع يَكْرَهُ أَنْ يَسْتَبْدِلَ وَسْقاً مِنْ تَمْرِ الْمَدِينَةِ بِوَسْقَيْنِ مِنْ تَمْرِ خَيْبَرَ لِأَنَّ تَمْرَ الْمَدِينَةِ أَدْوَنُهُمَا وَ لَمْ يَكُنْ عَلِيٌّ ع يَكْرَهُ الْحَلَالَ»[[475]](#footnote-475) که قطعاً ربای معاوضی و حرام است.

لذا «کراهت» در روایات قطعاً ظهور در کراهت اصطلاحیه ندارد و لاأقل ظهورش در کراهت اصطلاحیه محرز نیست؛ بلکه آقای سیستانی ادعا می کنند که کراهت در روایات ظهور در حرمت داشته است.

أما 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 کراهیة نمی کند.

## 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 عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوِ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى قَالَ لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مُتَقَدِّماً لِلْمَرْأَةِ بِشِبْرٍ.[[476]](#footnote-476)

### 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؛ أما «لاینبغی» در عرف آیات و روایات به معنای «سزاوار نیست» نمی باشد؛ بلکه یا ظهور در حرمت داشته است یا لاأقل مجمل بوده است که به نظر ما ظهور در حرمت داشته است و «لاینبغی» به معنای «لایتیسّر: نمی شود» می باشد؛ مثلاً در قرآن تعبیر می کند: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ وَ لكِنْ مَتَّعْتَهُمْ وَ آبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ وَ كَانُوا قَوْماً بُورا﴾[[477]](#footnote-477) یعنی نمی شود که ما غیر خدا را ولی خود قرار دهیم نه این که جایز است ولی سزاوار نیست؛ یا حضرت در صحیحه زراره تعبیر «لاینبغی تزویج النصرانیه» را بیان می کند و زراره بلافاصله سؤال می کند که تحریم از کجا فهمیده می شود: «من أین تحریمه»، حضرت در جواب به آیه تمسک می کنند: ﴿...وَ لاَ تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ..﴾[[478]](#footnote-478) 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 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 نزح در ماء بئر حکمی استحبابی است.

### مناقشه

این دلیل نیز به نظر ما صحیح نیست و اگر قدرمشترک 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 قدماء 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 90 (06/01/99)

**شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)**

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.

## مقدار فاصله لازم بین زن و مرد

بحث راجع به لزوم فاصله میان زن و مرد در نماز بود؛ عرض کردیم مقتضای صناعت 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 خویی 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 471 چه در تعلیقه منهاج الصالحین جلد 1 صفحه 198 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 استحبابی 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 1 صفحه 83 فتوی داده‌اند 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 أو یومین» بعضی می گویند «تستظهر بثلاثة ایام» بعضی می گویند «تستظهر الی تمام العشرة»؛ البته مبنای ایشان صحیح است و دلیل نداریم از أقل 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 خویی- اعراض مشهور از سند یک خبر ظنی السند را موهن می داند؛ ولی این مبنا بر مورد تطبیق نمی کند زیرا مشهور قدماء 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 لایقل 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 هرحال ما بر اساس روایات، اصل لزوم فاصله بین زن و مرد در نماز را مقتضای صناعت 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 صناعت 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 أول روایت معاویة بن وهب است که ایشان تعبیر به صحیحه می کنند:

وَ سَأَلَ مُعَاوِيَةُ بْنُ وَهْبٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ شِبْرٍ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحْدَهَا وَ هُوَ وَحْدَهُ لَا بَأْسَ‌[[479]](#footnote-479)

معاویة 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 عُثْمَانَ عَنِ الْحَسَنِ الصَّيْقَلِ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ وَ الْمَرْأَةُ عَنْ يَمِينِ الرَّجُلِ بِحِذَاهُ قَالَ لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَوْ ذِرَاعٌ ثُمَّ قَالَ كَانَ طُولُ رَحْلِ رَسُولِ اللَّهِ ص ذِرَاعاً وَ كَانَ يَضَعُهُ بَيْنَ يَدَيْهِ إِذَا صَلَّى لِيَسْتُرَهُ مِمَّنْ يَمُرُّ بَيْنَ يَدَيْهِ.[[480]](#footnote-480)

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 2 صفحه 230 به واسطه ی حسن صیقل از ابن مسکان نقل شده و در صفحه 231 همین جلد به واسطه ی محمد بن سنان از ابن مسکان؛ حسن صیقل توثیق ندارد و وثاقت محمد بن سنان نیز ثابت نیست. و اما در جلد 6 صفحه 103 کتاب کافی به واسطه‌ی 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.

روایت سوم صحیحه زراره است: وَ فِي رِوَايَةِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع- إِذَا كَانَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَهُ قَدْرُ مَا يُتَخَطَّى أَوْ قَدْرُ عَظْمِ ذِرَاعٍ فَصَاعِداً فَلَا بَأْسَ إِنْ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحْدَهَا‌[[481]](#footnote-481)

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 مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوِ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمِلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ.[[482]](#footnote-482)

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 مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ يَعْنِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ- وَ ابْنَتُهُ أَوِ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَائِهِ- فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى قَالَ- لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا سِتْرٌ- فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا سِتْرٌ أَجْزَأَهُ.[[483]](#footnote-483)» 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.

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 ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوِ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى قَالَ لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ يَعْنِي إِذَا كَانَ الرَّجُلُ مُتَقَدِّماً لِلْمَرْأَةِ بِشِبْرٍ.[[484]](#footnote-484)

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 أول است که سند روایت أول 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 خویی 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 أول این که سند روایت معاویة بن وهب ضعیف است؛ زیرا سند صدوق به معاویۀ 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 معاویة‌ به وهب می گوید: «معاوية بن وهب البجلي‌: له كتاب، أخبرنا به جماعة عن أبي جعفر بن بابويه (صدوق) عن محمد بن الحسن (ابن ولید) عن الصفار عن أحمد بن محمد عن علي بن الحكم عنه، و أخبرنا به الحسين بن عبيد الله عن الحسن بن حمزة العلوي عن علي 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 معاویة‌ 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.

روایت دوم (روایت ابی بصیر) نیز علاوه بر حیث سندی، از حیث دلالی نیز مخدوش است؛ زیرا در روایت أبی 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 صحیحه زراره هم محتمل است به همین معنای حائل باشد «اذا کان بینها و بینه قدر ما یتخطی او قدر عظم الذراع فصاعدا فلابأس» 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 موثقه 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 معاویة بن وهب بیان کردند قابل جواب است؛ زیرا محمد بن علی ماجیلویه هرچند 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 لااقل 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 معاویة‌ بن وهب صحیحه است.

البته اشکال آقای سیستانی به مرحوم خویی وارد است چون ایشان محمد بن علی ماجیلویه را ثقه نمی دانست و علی القاعدة اینجا که تعبیر به «صحیحه معاویة‌ به وهب» کرده است به استناد کلام شیخ طوسی در فهرست بوده که راجع به معاویة‌ 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 کان بینهما 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 خویی 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 أعم؟

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 خویی 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 أعم از صحیح و فاسد وضع شده اند.

**برخی مثل مرحوم داماد فرموده اند**: هر چند اسمای عبادات برای أعم از صحیح و فاسد وضع شده اند ولی این روایات مثل «لایصلی 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 أمر 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 أمر 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 «لایصلی 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 91 (09/01/99)

**شرط دهم (فاصله میان زن و مرد در نماز)**

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.

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 صناعت 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 جمیع حالات نماز لازم است؛ و این مطلب مقتضای ظهور روایات بود.

و وجهی برای قول مشهور متأخّرین مبنی بر عدم الزامی بودن این حکم، نفهمیدیم؛ بله 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 أمر 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 قدماء قائل به لزوم رعایت فاصله شده اند.

## معیار در بحث: نماز صحیح یا أعم؟

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 أعم 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 أمر نماز می خواند و شامل جایی که به قصد تعلیم نماز می خواند نمی شود.

**مرحوم استاد در تنقیح مبانی العروة جلد 2 صفحه 267 فرموده اند**: انصراف مانعیت به جایی است که عمل فی حد نفسه صحیح است؛ مثلا خطابی که می‌‌گوید «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 أیام أقرائک» 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؛ أما 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 بحذاءه امرأة تصلی» بر زنی که با قرائت ملحونه‌ی مبطل نماز یا وضوی باطل نماز می خواند تطبیق می شود و وجهی برای انصراف نمی بینیم.

## رافع حکم حرمت یا کراهت

### 1-وجود حائل

**صاحب عروه در ادامه فرموده اند**: چهار أمر رافع کراهت یا حرمت محاذات زن و مرد در نماز است: أمر أول 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:

1-صحیحه محمد بن مسلم: أَحْمَدُ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ قَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا حَاجِزٌ فَلَا بَأْسَ.[[485]](#footnote-485) 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.

2-صحیحه علی بن جعفر: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ فِي مَسْجِدٍ حِيطَانُهُ كِوًى كُلُّهُ قِبْلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ امْرَأَةٌ تُصَلِّي حِيَالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ‌[[486]](#footnote-486) از امام علیه السلام راجع به مردی که در مسجد نماز می خواند و دیوار های 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 دیوار ها حتی دیوار مسجد النبی مدت های مدید ارتفاع چندانی نداشته و حدود یک متر بوده است)؟ حضرت فرمود اشکالی ندارد.

3-روایت حمیری در قرب الاسناد: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ فِي مَسْجِدٍ حِيطَانُهُ كِوًى كُلُّهُ قِبْلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ امْرَأَةٌ تُصَلِّي حِيَالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ‌[[487]](#footnote-487) البته سند روایت ضعیف است زیرا مشتمل بر عبدالله بن الحسن است که توثیق ندارد.

به هر حال عرض کردیم که مقتضای اطلاق صحیحه 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.

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 لایبعد کفایته مطلقا» و احتمال دارد نظر ایشان به روایتی است که وسائل الشیعه از مستطرفات سرائر نقل می کند: مُحَمَّدُ بْنُ إِدْرِيسَ فِي آخِرِ السَّرَائِرِ نَقْلًا مِنْ نَوَادِرِ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُفَضَّلِ عَنْ مُحَمَّدٍ الْحَلَبِيِّ قَالَ: سَأَلْتُهُ يَعْنِي أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ- وَ ابْنَتُهُ أَوِ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَائِهِ- فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى قَالَ- لَا يَنْبَغِي ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ بَيْنَهُمَا سِتْرٌ- فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا سِتْرٌ أَجْزَأَهُ.[[488]](#footnote-488)

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.

### 2-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 أکثر محشین قرار گرفته است ولی خلاف ظاهر موثقه عمار است زیرا در موثقه عمار تعبیر کرد: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ 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 عَشَرَةِ 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 كَانَتِ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ.[[489]](#footnote-489)

که ظاهرش این است که فاصله به اندازه ده ذراع کافی نیست.

**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 أَوْلاَدِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ وَ إِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ آبَاؤُكُمْ وَ أَبْنَاؤُكُمْ لاَ تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيماً حَكِيما﴾[[490]](#footnote-490) 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 أما 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 أمامه امرأة تصلی بینهما عشرة اذرع قال لابأس لیمضی فی صلاته» دارد که اگر سند تمام می بود ده ذراع را کافی می دانستیم؛ لکن سند روایت به خاطر عبدالله بن الحسن ضعیف است.

### 3-تأخّر 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 صحیحه زراره مقدار تأخّر لازم در مورد زن را تعیین کرد: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ فَقَالَ لَا تُصَلِّي الْمَرْأَةُ بِحِيَالِ الرَّجُلِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قُدَّامَهَا وَ لَوْ بِصَدْرِهِ[[491]](#footnote-491): و وقتی خود شارع مقدار تأخّر 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 یکون الرجل مقدما علیها بصدره فی جمیع الحالات حتی حال السجود و یتحقق ذلک عادتا فیما اذا کان مسجد جبهتها محاذیا لرکبته» یعنی عادتا این مقدار تاخر که مرد به سینه‌اش جلوتر از زن قرار بگیرد به این می‌‌شود که محل سجده زن مساوی مکانی باشد که زانو‌های مرد روی زمین قرار می‌‌گیرد. که انصافا حاشیه متینی است.

### 4-اختلاف ارتفاع موضع نماز

چهارمین أمری که رافع حرمت یا کراهت محاذات بین زن و مرد در نماز است این است که «کما ان الظاهر ارتفاعها ایضا بکون احدهما فی موضع عال علی وجه لایصدق 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 نمی آید. این فرمایش صاحب عروه متین است.

## بررسی اختصاص حکم نسبت به متأخّر 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 کانا مختلفین فی الشروع و مع تقارنهما تعمّهما»؛ یعنی اگر زن و مرد با همدیگر نماز را شروع کنند حکم کراهت یا حرمت برای هر دو ثابت است أما اگر یکی زودتر از دیگری شروع کند حکم کراهت یا حرمت مختص شخصی است که بعداً نماز را شروع می کند و در کنار دیگری قرار می گیرد؛ مثلاً اگر مردی نماز می خواند 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 آن ها شامر نفر أول و دوم می شود؛

مثلاً در صحیحه ادریس بن عبدالله می گوید: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِّيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ بِحِيَالِهِ امْرَأَةٌ قَائِمَةٌ عَلَى فِرَاشِهَا جَنْبَتِهِ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ قَاعِدَةً فَلَا يَضُرُّهُ وَ إِنْ كَانَتْ تُصَلِّي فَلَا.[[492]](#footnote-492)

سؤال می کند که مردی نماز می خواند و زنی هم مساوی او نماز می خواند؟ حضرت فرمود: اگر آن زن نماز می خواند نمی شود؛ این روایت اطلاق دارد و شامل فرضی که زن وسط نماز مرد، نماز را شروع کرده است می شود.

یا در صحیحه زراره چنین بود: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ فَقَالَ لَا تُصَلِّي الْمَرْأَةُ بِحِيَالِ الرَّجُلِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قُدَّامَهَا وَ لَوْ بِصَدْرِهِ[[493]](#footnote-493): 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 «لاتصلی المرأة بحیال الرجل» و صلاة یک عنوانی است که تدریجی الوجود است و از ابتدای تکبیرة الاحرام تا آخر نماز تعبیر «یصلی الرجل، تصلی المرأة» صدق می کند و این روایت هم می گوید «لاتصلی المرأة بحیال الرجل» که ولو ادامه نمازش این مشکل پیدا شود اطلاق روایت شاملش می شود.

یا در صحیحه معاویة بن وهب بیان کرد: وَ سَأَلَ مُعَاوِيَةُ بْنُ وَهْبٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع- عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يُصَلِّيَانِ فِي بَيْتٍ وَاحِدٍ فَقَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ شِبْرٍ صَلَّتْ بِحِذَاهُ وَحْدَهَا وَ هُوَ وَحْدَهُ لَا بَأْسَ‌[[494]](#footnote-494): مفهوم روایت این است که «اذا لم یکن بینهما قدر شبر ففیه بأس» و اطلاق دارد و شامل فرضی که یکی متأخّر از دیگری نماز را شروع کند می شود.  
**لذا همان طور که مرحوم خویی 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 أول برای اختصاص حکم نسبت به متأخّر

**وجه أول 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 أول 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.

#### 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 متأخّر 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 92 (10/01/99)

**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.

## بررسی اختصاص حکم نسبت به متأخّر 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 أثنای نماز مرد، در کنار او بایستد و نماز بخواند کراهت یا حرمت و بطلان شامل نماز زن می شود أما 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 أول، 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 متأخّر

وجه دوم استدلال به صحیحه علی بن جعفر است که شیخ طوسی در کتاب تهذیب نقل می کند؛  
وَ سَأَلَ عَلِيُّ بْنُ جَعْفَرٍ أَخَاهُ مُوسَى بْنَ جَعْفَرٍ ع‌ عَنْ إِمَامٍ كَانَ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ فَقَامَتِ امْرَأَتُهُ بِحِيَالِهِ 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[[495]](#footnote-495): 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 متأخّر 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، متأخّر 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 2 صفحه 232 و 379 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؛ أما در جلد 3 صفحه 50 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 ذكرته عن علي بن جعفر فقد اخبرنى به الحسين بن عبيد اللّه عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه محمد بن يحيى عن العمركي النيسابورى البوفكي عن علي بن جعفر[[496]](#footnote-496)» 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 إکثار روایت از او کرده است و بر او ترضّی نموده است و لذا به نظر ما ثقه است و اکثار 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 دانند؛ لکن با این حال مشکلی پیش نمی آید زیرا شیخ طوسی در مشیخه فرموده است که بر بعض طرق اقتصار 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 متأخّر 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 زن این 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 اخلال 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 مأمومینی 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 مأمومین 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 محاذات فی حد نفسه 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 متأخّر و مقارن بودن تأثیری در حکم نخواهد داشت.  
**لکن فرض این است که:** ما به اطلاق أدله تمسک کردیم و گفتیم حتّی 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 متأخّر 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؛ أما 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 خویی بیان کرده اند که: در نقل وافی و وسائل الشیعة تعبیر «فقامت امرأة بحیاله» دارد و لذا نقل تهذیب در جلد 3 صفحه 50 که تعبیر «فقامت امرأته بحیاله» دارد ثابت نمی شود مخصوصا که در روایت شیخ طوسی که از طریق عیاشی نقل می کند اختلاف است؛ در صفحه 379 تعبیر «فقامت امرأة بحیاله» و در صفحه 232 تعبیر «فقامت امرأته بحیاله» دارد. و با وجود این اختلاف ها نسخه صحیحه تهذیب ثابت نمی شود و شاید «فقامت امرأة بحیاله» باشد؛ و «امرأة» ظهور در «امرأة أجنبیه» دارد و عادتاً وقتی زنی أجنبی 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 أهمیت 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.

# مسأله 26

لا فرق في الحكم المذكور كراهة أو حرمة بين المحارم و غيرهم‌ و الزوج و الزوجة و غيرهما و كونهما بالغين أو غير بالغين أو مختلفين بناء على المختار من صحة عبادات الصبي و الصبية‌

## 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 حلبی 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 مؤیّد 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 صبیه 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 پسربچه و دختربچه صادق نیست و احتمال می دهیم این حکم از مختصات بالغین باشد و لذا الغای خصوصیت نمی توان کرد؛ لذا اگر دختربچه ای کنار مردی بایستد و نماز بخواند تعبیر «بحذائه امرأة تصلی» صدق نمی کند و نماز این دختربچه مانعیت ندارد بلکه حتی به نظر ما اگر یک مردی بیاید و کنار یک دختربچه ای بایستد و نماز بخواند نماز دختربچه هم مشکل ندارد.

**ظاهر کلام مرحوم خویی این است که**: أمر صبی و صبیه به نماز، ظهور در همان نماز واجد شرائط بالغین دارد و لذا این دختربچه که کنار یک مرد نماز می خواند، نمازش مشروع نیست زیرا أمر او به نماز، انصراف به نمازی دارد که اگر این دختربچه بالغ می بود صحیح می بود؛ و حال آن که اگر این دختربچه بالغ می بود و کنار این مرد نماز می خواند نمازش صحیح نمی بود؛ لکن مرحوم خویی 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 دختربچه هم صحیح است زیرا ظهوری نداریم که غیر بالغین باید تمام شرائطی که برای نماز بالغین است را رعایت کنند؛ مثلاً لبس ذهب برای مرد مبطل نماز است ولی دلیل نداریم اگر صبی ممیز پسربچه در نماز لبس ذهب 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 دختربچه دلیل نداریم که شرط صحت نمازش این است که مردی در کنار او نماز نخواند و لذا هم نماز این دختربچه 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 دختربچه نمی فهمد؛ در حالی که این مطلب دلیل ندارد و خلاف ظاهر است که از لفظ «الرجل» جنس مذکر بفهمیم؛ و لاأقل ظهور در أعم را احراز نمی کنیم و قدرمتیقن 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 خویی، مشهور در برخی از احکام دیگر همین کار را کرده اند و مثلاً در مورد حکم «رجل أوقب غلاما حرمت علیه ابنته و اخته» مشهور فرموده اند «رجل» خصوصیت ندارد و اگر فاعل بالغ هم نبود موجب حرمت أبدیه ازدواج این فاعل غیر بالغ با خواهر آن مفعول می شود.

**مرحوم خویی 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 خویی فتوا داده اند که اگر فاعل، بالغ نبود یا مفعول، بالغ بود موجب حرمت أبدیه 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 خویی وارد است**؛ ما ملاکات احکام را نمی دانیم و لذا نمی توان از این حکم عقوبتی که برای «الرجل» ثابت شده است و قدرمیقنش 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 أعم 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 مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوِ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمِلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ[[497]](#footnote-497): در این روایت تعبیر به «ابنته تصلی بحذاه» شده است و گفته می شود «دختر» شامل دختربچه غیر بالغ هم می شود.

**لکن به نظر ما این استدلال هم تمام نیست؛**

**أولاً:** این روایت اختصاص به فرضی دارد که یکی از دو نفر بالغ باشند «الرجل یصلی فی زاویة الحجره» 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 دختربچه خردسال می بود عرفاً در سؤال أخذ می کرد و لذا بعید نیست بگوییم «ابنته» انصراف به دختری دارد که بالغ شده است و لاأقل 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 93 (11/01/99)

# 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 27 (شمول حکم نسبت به نافله)

الظاهر عدم الفرق أيضا بين النافلة و الفريضة‌

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 مَهْزِيَارَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: الْمَرْأَةُ تُصَلِّي خَلْفَ زَوْجِهَا الْفَرِيضَةَ وَ التَّطَوُّعَ وَ تَأْتَمُّ بِهِ فِي الصَّلَاةِ.[[498]](#footnote-498) 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**: أصل این است که کیفیت نافله مثل کیفیت فریضه است و وقتی شارع به نماز فریضه أمر می کند و بعد از آن، به نماز نافله به أمر استحبابی می کند ظاهر این است که تمام أجزاء و شرائط آن نماز فریضه، در نافله هم باید رعایت شود. و این أصل را ایشان در بحث صوم نیز مطرح کرده اند و فرموده اند: شارع به صوم فریضه در ماه رمضان أمر کرده است و برای آن شرائطی بیان کرده است و بعد أمر 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 بین النافلة و الفریضة فی الاحکام» 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 أمر به نماز نافله یا أمر 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 أمر 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؛ أما این که شرائط خارجیه 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.

# مسأله 28 (شمول حکم نسبت به فرض اضطرار)

الحكم المذكور مختص بحال الاختيار‌ ففي الضيق و الاضطرار لا مانع و لا‌ كراهة نعم إذا كان الوقت واسعا يؤخر أحدهما صلاته و الأولى تأخير المرأة صلاتها‌

**صاحب عروه می فرماید**: حکم به حرمت یا کراهت محاذات زن و مرد در نماز بدون رعایت فاصله، مختص به حال اختیار است؛ أما در حال اضطرار این حکم ثابت نیست و محاذات زن و مرد کراهت یا حرمت ندارد.

**مرحوم خویی 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 أفضل بود و جایی که امکان اختیار فرد أفضل 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 أمرش 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 أول 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 خویی فرموده اند: مراد از اضطرار و ضیق وقت این است که حتی متمکّن از ادراک یک رکعت داخل وقت هم نباشند وگرنه 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، أما 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 اضطرار 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 أثر 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 أصلاً در این مکان وارد نشوند. و انصافا این فرمایش مرحوم استاد، فرمایش متینی است.

**بخش دوم فرمایش مرحوم خویی این بود که**: اگر «الصلاة لاتسقط بحال» نمی بود دلیل «لایصل 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 لاتسقط بحال» کشف می شود که تکلیف در حق این ها در فرض اضطرار ساقط نیست.

ممکن است کسی برای این مطلب که «دلیل مانعیت ضیق دارد و شامل فرض اضطرار 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 مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بَكَّةَ لِأَنَّهُ يَبْتَكُّ فِيهَا الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ- وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ- وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ- وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ.[[499]](#footnote-499)

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 اضطرار 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 تعدّی کنیم؛ لکن فرض اضطرار 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.

**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 فلایعتبر فیه 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 مکه را «بکه» گفته اند این است که ـتبک 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 بخواهد نماز طواف بخواند که اطلاق روایت اقتضا می کند که اشکالی نداشته باشد.

## شمول حکم نسبت به اضطرار غیر مستوعب

بحث در مسأله 28 راجع به فرضی بود که این زن و مرد در تمام وقت مضطر به عدم رعایت فاصله اند؛ أما 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 أما 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 بخواهد 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؛ أما 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 لاتعاد نسبت به اضطرار طاری در أثنای 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 أول 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 بخواهد 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 أجزای زمین یا چیز هایی که از زمین روییده است ولی مأکول و ملبوس نیست باشد) عن عذر است. و حدیث لاتعاد «السنة لاتنقض الفریضه» شاملش می شود.

این مبنا را قبلاً بیان کرده ایم و نپذیرفته ایم و عرفاً اضطرار غیر مستوعب یعنی اضطراری که در أثنای وقت برطرف می شود، اخلال عن عذر محسوب نمی شود زیرا شخص ملزم نیست که در این نماز، شرط را ایجاد کند و شخص مکلّف باید صرف الوجود نماز واجد الشرایط را ایجاد کند و لذا اخلال به این شرط عرفاً عن عذر نیست.

## بررسی حقّ 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 أول زن نماز بخواند و بعد از او، مرد شروع کند؟

**صاحب عروه فرمودند:** أولی این است که زن نمازش را تأخیر بیندازد و مرد ابتدا نماز بخواند: مستند ایشان صحیحه محمد بن مسلم است؛ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوِ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمِلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ.[[500]](#footnote-500)

**از مرحوم شیخ طوسی نقل شده است که**: این مطلب واجب است.

**لکن انصاف این است که**: احتمال وجوب تقدّم 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.

برخی هم برای اثبات این که تقدم زن اشکال ندارد به صحیحه ابن أبی یعفور استدلال کرده اند: سَعْدٌ عَنْ سِنْدِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ الْبَزَّازِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أُصَلِّي وَ الْمَرْأَةُ إِلَى جَنْبِي وَ هِيَ تُصَلِّي فَقَالَ لَا إِلَّا أَنْ تَتَقَدَّمَ هِيَ أَوْ أَنْتَ وَ لَا بَأْسَ أَنْ تُصَلِّيَ وَ هِيَ بِحِذَاكَ جَالِسَةٌ أَوْ قَائِمَةٌ.[[501]](#footnote-501)

گفته اند که روشن است مراد روایت از تقدّم، 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 مؤیّد خوب است؛ أما چون ظاهر «تقدّم» تقدّم 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 94 (12/01/99)

# شرط دهم (حکم نماز زن و مرد یک مکان)

# مسأله 29 (شمول حکم نسبت به فرض نماز خواندن خصوص مرد)

إذا كان الرجل يصلي و بحذائه أو قدامه امرأة‌ من غير أن تكون مشغولة بالصلاة لا كراهة و لا إشكال و كذا العكس فالاحتياط أو الكراهة مختص بصورة اشتغالهما 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 صحیحه ادریس بن عبدالله قمی آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِدْرِيسَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْقُمِّيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ بِحِيَالِهِ امْرَأَةٌ قَائِمَةٌ عَلَى فِرَاشِهَا جَنْبَتِهِ فَقَالَ إِنْ كَانَتْ قَاعِدَةً فَلَا يَضُرُّهُ وَ إِنْ كَانَتْ تُصَلِّي فَلَا.[[502]](#footnote-502)

و همین طور در معتبره عبدالرحمن بن ابی عبدالله آمده است: الْحُسَيْنُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُعَلَّى بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْوَشَّاءِ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي وَ الْمَرْأَةُ بِحِذَاهُ يَمْنَةً أَوْ يَسْرَةً قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كَانَتْ لَا تُصَلِّي.[[503]](#footnote-503)

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 عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ 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 عَشَرَةِ 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 كَانَتِ الْمَرْأَةُ قَاعِدَةً أَوْ نَائِمَةً أَوْ قَائِمَةً فِي غَيْرِ صَلَاةٍ فَلَا بَأْسَ حَيْثُ كَانَتْ.[[504]](#footnote-504)

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؛ أما 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؟

**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 بگوییم نماز زنی که مردی در کنار یا جلوی روی او نشسته است، باطل است. ایشان در کتاب الصلاة جلد 3 صفحه 64 برخی از روایات را مطرح می کنند که به بخشی از آن اشاره می کنیم؛

1-صحیحه فضیل: وَ فِي كِتَابِ الْعِلَلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الصَّفَّارِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ أَبَانٍ عَنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِنَّمَا سُمِّيَتْ مَكَّةُ بَكَّةَ لِأَنَّهُ يَبْتَكُّ فِيهَا الرِّجَالُ وَ النِّسَاءُ- وَ الْمَرْأَةُ تُصَلِّي بَيْنَ يَدَيْكَ وَ عَنْ يَمِينِكَ- وَ عَنْ يَسَارِكَ وَ مَعَكَ وَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ- وَ إِنَّمَا يُكْرَهُ فِي سَائِرِ الْبُلْدَانِ.[[505]](#footnote-505)

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 تصلی بین یدیک و عن یمینک و عن یسارک» اطلاق دارد یعنی چه این مرد مشغول نماز باشد و چه مشغول نماز نباشد.

2-روایت حریز: 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 مَوْضِعُ رَحْلٍ (بعض نسخ: رجل) فَلَا بَأْسَ.[[506]](#footnote-506)

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.

3-صحیحه زراره: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ فَقَالَ لَا تُصَلِّي الْمَرْأَةُ بِحِيَالِ الرَّجُلِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ قُدَّامَهَا وَ لَوْ بِصَدْرِهِ[[507]](#footnote-507)

در این صحیحه 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.

4-روایت محمد بن مسلم: أَحْمَدُ عَنِ الْحَجَّالِ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي الْمَرْأَةِ تُصَلِّي عِنْدَ الرَّجُلِ قَالَ إِذَا كَانَ بَيْنَهُمَا حَاجِزٌ فَلَا بَأْسَ.[[508]](#footnote-508)

مفهوم روایت این است که «اذا لم یکن بینهما حاجز ففیه بأس» و در این روایت هم فرض نشده که مرد نماز می خواند.

**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 صحیحه محمد بن مسلم آمده است: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي زَاوِيَةِ الْحُجْرَةِ وَ امْرَأَتُهُ أَوِ ابْنَتُهُ تُصَلِّي بِحِذَاهُ فِي الزَّاوِيَةِ الْأُخْرَى فَقَالَ لَا يَنْبَغِي لَهُ ذَلِكَ فَإِنْ كَانَ بَيْنَهُمَا شِبْرٌ أَجْزَأَهُ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَتَزَامَلَانِ فِي الْمَحْمِلِ يُصَلِّيَانِ جَمِيعاً فَقَالَ لَا وَ لَكِنْ يُصَلِّي الرَّجُلُ فَإِذَا صَلَّى صَلَّتِ الْمَرْأَةُ.[[509]](#footnote-509)» 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.

# مسأله 30

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 فاللازم 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 ...﴾[[510]](#footnote-510) و بیان می کند که در نماز در هر کجا که باشید باید به جهت کعبه متوجّه 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.

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 متوجّه کعبه نشده است.

در رابطه با نماز در سطح کعبه دو روایت وجود دارد و هر دو روایت ضعیف است:

1-مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ شُعَيْبِ بْنِ وَاقِدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ زَيْدٍ عَنِ الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ ع فِي حَدِيثِ الْمَنَاهِي قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ص عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى ظَهْرِ الْكَعْبَةِ.[[511]](#footnote-511) روایت را صدوق به اسنادش از شعیب بن واقد نقل کرده است و سند صدوق به حدیث مناهی ضعیف است.

2-مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ السَّلَامِ بْنِ صَالِحٍ عَنِ الرِّضَا ع فِي الَّذِي تُدْرِكُهُ الصَّلَاةُ وَ هُوَ فَوْقَ الْكَعْبَةِ- قَالَ إِنْ قَامَ لَمْ يَكُنْ لَهُ قِبْلَةٌ- وَ لَكِنْ يَسْتَلْقِي عَلَى قَفَاهُ وَ يَفْتَحُ عَيْنَيْهِ إِلَى السَّمَاءِ- وَ يَعْقِدُ بِقَلْبِهِ الْقِبْلَةَ الَّتِي فِي السَّمَاءِ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ- وَ يَقْرَأُ فَإِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْكَعَ غَمَّضَ عَيْنَيْهِ- وَ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَرْفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَتَحَ عَيْنَيْهِ- وَ السُّجُودُ عَلَى نَحْوِ ذَلِكَ.[[512]](#footnote-512)

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 ایماء 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: «اذا صلی فوق الکعبة صلی مستلقیا علی قفاه متوجها الی البیت المعمور و یصلی ایماءا» [إذا صلى فوق الكعبة، صلى مستلقيا على قفاه، متوجها الى البيت المعمور، و يصلي إيماء. 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 آجرا معبأ أو قصبا 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.][[513]](#footnote-513) و طبق روایت عبدالسلام بن صالح فتوی داده اند و بعد می گویند: «دلیلنا اجماع الفرقة» یعنی دلیل ما اجماع علماء شیعه است.

لکن اجماع هایی که شیخ طوسی در خلاف ذکر می کند ظاهرا 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 پشت‌بام 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 الی القبله» 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 ترک الفریضة علی سطح الکعبة و لابأس بالنافلة» قابل مناقشه است و بیان کردیم که «لابأس 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 مکن 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 بعض أجزای 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 «لاصلاة إلی إلی القبله، 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 توجّه به بیت الله مختل می شود؛ أما 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 أول (نهی از نماز فریضه)

طائفه أول که از نماز فریضه در داخل کعبه نهی کرده اند:

1-صحیحه معاویة بن عمار: أَخْبَرَنِي أَبُو الْحُسَيْنِ بْنُ أَبِي جِيدٍ الْقُمِّيُّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ الْوَلِيدِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا تُصَلِّ الْمَكْتُوبَةَ فِي الْكَعْبَةِ فَإِنَّ النَّبِيَّ ص لَمْ يَدْخُلِ الْكَعْبَةَ فِي حَجٍّ وَ لَا عُمْرَةٍ وَ لَكِنَّهُ دَخَلَهَا فِي الْفَتْحِ فَتْحِ مَكَّةَ وَ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ بَيْنَ الْعَمُودَيْنِ وَ مَعَهُ أُسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ.[[514]](#footnote-514)

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 أما نباید در داخل کعبه نماز فریضه بخوانید.

2-صحیحه محمد بن مسلم: عَنْهُ عَنْ صَفْوَانَ وَ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: لَا تَصْلُحُ صَلَاةُ الْمَكْتُوبَةِ فِي جَوْفِ الْكَعْبَةِ.[[515]](#footnote-515) می فرماید نماز فریضه در داخل کعبه درست نیست و «لاتصلح» ظهور در نفی صحت دارد و بر فرض کسی بگوید با کراهت هم سازگار است مجمل خواهد شد که صحیحه معاویة بن عمار مبین است. و این که کسی بگوید «لاتصلح» ظهور در کراهت دارد کاملاً غیر عرفی است و «لاتصلح» بیان آخری از «تفسد» است.

### طائفه دوم (جواز نماز فریضه در داخل کعبه)

طائفه دوم روایاتی است که نماز فریضه در داخل کعبه را تجویز کرده است:

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع حَضَرَتِ الصَّلَاةُ الْمَكْتُوبَةُ وَ أَنَا فِي الْكَعْبَةِ أَ فَأُصَلِّي فِيهَا قَالَ صَلِّ.[[516]](#footnote-516)

#### جمع أول بین دو طائفه (حمل جواز بر ضرورت)

مرحوح شیخ طوسی این موثقه یونس بن یعقوب را بر فرض ضرورت حمل کرده اند.

**لکن 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 المکتوبه» یعنی أول وقت است و فرض متعارفش این است که می توانسته از کعبه بیرون بیاید ولی به هر حال أول اذان داخل کعبه بوده است و لذا سؤال می کند که «أ اصلی فیها 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.

#### جمع دوم (حمل نهی بر کراهت)

جمع دوم این است که نهی در طائفه أول را بر نهی کراهتی حمل کنیم؛ زیرا در طائفه أول تعبیر «لاتصل المکتوبه فی الکعبه» بیان شد و در طائفه ثانیه تعبیر «صل» بیان شد که در مقام توهم حظر است و به معنای «لابأس بالصلاة فی جوف الکعبه» است و قطعاً به معنای وجوب نماز در آنجا نیست.

راجع به نماز نافله نیز مقتضای مفاد این روایات که در خصوص مکتوبه بود این است که نماز نافله در جوف کعبه مشکلی ندارد و برخی از روایات هم بر این مطلب دلالت می کند.

# جلسه 95 (13/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي‌: 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

**صاحب عروه فرموده است**: مکانی که پیشانی در نماز بر آن گذاشته می شود علاوه بر پاک بودن باید از أجزای 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 شرطیّت 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 4 صفحه 258 بیان کرده اند).

## دلیل روایی

### دلیل أول

أما برخی برای اعتبار طهارت در مسجد جبهه به صحیحه حسن بن محبوب استدلال کرده اند:

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْجِصِّ يُوقَدُ عَلَيْهِ بِالْعَذِرَةِ وَ عِظَامِ الْمَوْتَى ثُمَّ يُجَصَّصُ بِهِ الْمَسْجِدُ أَ يُسْجَدُ عَلَيْهِ فَكَتَبَ ع إِلَيَّ بِخَطِّهِ إِنَّ الْمَاءَ وَ النَّارَ قَدْ طَهَّرَاهُ.[[517]](#footnote-517)

حسن بن محبوب می گوید که به امام رضا علیه السلام نامه نوشتم و از گچی که عذره نجسه و استخوان أموات 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 صحیحه 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 لاتعاد هم آن را تصحیح نمی کند زیرا سجود که ظاهر در سجود مأمور به است از حدیث لاتعاد 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 لاتعاد 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 لاتعاد، سجود عرفی است و وجهی ندارد که سجود را مقیّد به سجود واجد شرائط شرعی کنیم و همان طور که آقای سیستانی و مرحوم تبریزی فرموده اند سجود عرفی بر سجده بر مکان نجس صدق می کند و تنها به شرط طهارت محل سجود اخلال وارد شده است که داخل در عموم مستثنی منه دلیل لاتعاد است.

به هر حال باید بررسی کنیم که آیا این صحیحه 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 طهراه» 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 طهراه» 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 3 صفحه 242 فرموده اند**: مراد از تعبیر «الماء و النار قد طهراه» این است که آتش موجب شد که عذره و استخوان های أموات استحاله شود و به خاطر استحاله پاک شوند؛ ولی گچ به خاطر ملاقات با عذره و عظام أموات 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 صحیحه است أما استدلال به این صحیحه 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 طهراه» را توجیه کنیم؛ أما به هر حال فقه الحدیث روایت همین است که بیان کردیم که آتش سبب استحاله عذره 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 2 بحوث فی شرح العروة الوثقی صفحه 256 فرموده اند**: وقتی نتوانیم جمله «الماء و النار قد طهراه» 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 أولاً 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 حتّی 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 أثناء، آب مطلق نیست یعنی این طور نیست که آب مطلق با جمیع أجزاء گچ ملاقات کند و آب در أثناء 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 «أیسجد 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؛ أما 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 شرطیّت طهارت در مسجد جبهه مطرح شود صحیحه زراره است: وَ سَأَلَ زُرَارَةُ أَبَا جَعْفَرٍ ع- عَنِ الْبَوْلِ يَكُونُ عَلَى السَّطْحِ أَوْ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يُصَلَّى فِيهِ فَقَالَ إِذَا جَفَّفَتْهُ الشَّمْسُ فَصَلِّ عَلَيْهِ فَهُوَ طَاهِرٌ[[518]](#footnote-518)

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 قدرمتیقّن 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.

شبیه صحیحه زراره، موثقه عمار است: أَخْبَرَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ 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 عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الشَّمْسِ هَلْ تُطَهِّرُ الْأَرْضَ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَذِراً مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَأَصَابَتْهُ الشَّمْسُ ثُمَّ يَبِسَ الْمَوْضِعُ فَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَوْضِعِ جَائِزَةٌ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ وَ لَمْ يَيْبَسِ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ وَ كَانَ رَطْباً فَلَا يَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ وَ إِنْ كَانَ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّي عَلَى ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ غَيْرُ الشَّمْسِ أَصَابَهُ حَتَّى يَيْبَسَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ.[[519]](#footnote-519)

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 صحیحه زراره یا موثقه عمار تعارض آن ها با صحیحه علی بن جعفر است:

أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ‌ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى الرَّفِّ الْمُعَلَّقِ بَيْنَ نَخْلَتَيْنِ قَالَ إِنْ كَانَ مُسْتَوِياً يَقْدِرُ عَلَى الصَّلَاةِ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فِرَاشِ حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيبَاجِ وَ مُصَلَّى حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيبَاجِ يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ النَّوْمُ عَلَيْهِ وَ التُّكَأَةُ وَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ قَالَ يَفْرُشُهُ وَ يَقُومُ عَلَيْهِ وَ لَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي مَسْجِدٍ حِيطَانُهُ كِوَاءٌ كُلُّهُ قِبْلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي حِيَالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ أَ يُصَلَّى عَلَيْهَا قَالَ إِذَا يَبِسَتْ 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 يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَابَهَا فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ.[[520]](#footnote-520)

می گوید از امام کاظم علیه السلام راجع به بواری سؤال کردم؛ بواری یعنی همین فرش هایی که از قصب تهیه می شود و برای این که این حصیر را ببافند باید خیس کنند حال اگر این بواری را با آب نجس خیس کنند می توان بر آن نماز خواند؟ حضرت فرمود: اگر خشک شود نماز بر آن مانعی ندارد.

##### جواب مبنایی از مناقشه

**مرحوم صدر فرموده اند**: نسبت صحیحه علی بن جعفر با صحیحه 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 أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّاذَكُونَةِ يَكُونُ عَلَيْهَا الْجَنَابَةُ أَ يُصَلَّى عَلَيْهَا فِي الْمَحْمِلِ فَقَالَ لَا بَأْسَ.[[521]](#footnote-521)

زراره می گوید از امام باقر علیه السلام راجع به شاذکونه (در قاموس می گوید: شاذکونه ثیاب غلاظ تعمل بالیمن، 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.

مسلّم 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: «لاتجوز الصلاة علی المکان النجس الا اذا کان غیر الموضع الجبهة نجسا» و صحیحه زراره با این تخصیص أخص مطلق از صحیحه علی بن جعفر خواهد بود که به طور مطلق فرمود «اذا یبست فلابأس» 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 جبه 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 96 (16/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي‌: 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 شرطیّت 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 تمسّک کنیم؟

**برخی مثل محقق سبزواری در ذخیرة المعاد جلد 2 صفحه 239 فرموده اند**: دلیل لفظی بر اعتبار طهارت در مسجد جبهه نداریم و صرفاً باید به اجماع تمسّک کنیم؛ که ابن زهرة 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 جیّد» 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 البواري و الحصير جازت الصلاة عليه و طهر و هو اختيار الشيخين في المقنعة و المبسوط و الخلاف. و قال ابن الجنيد الأحوط تجنبها الا أن يكون ما يلاقيها من الأعضاء يابسا و قيل لا يطهر و يجوز الصلاة عليها، و به قال الراوندي منا، و صاحب الوسيلة، و هو جيد.

و استدل الشيخ لما ذكره بإجماع الفرقة، و رواية عمار بن موسى عن أبي عبد اللّه عليه السّلام قال: «إذا كان في الموضع قذرا من البول أو غيره فأصابته الشمس ثمَّ يبس الموضع فالصلاة على الموضع جائزة» و بما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر قال سألته عن البواري يصيبها البول هل تصلح الصلاة عليها إذا جففت من غير أن يغسل قال: «نعم» و يمكن أن يحتج بقوله عليه السّلام «جعلت لي الأرض مسجدا و طهورا أينما أدركتني الصلاة صليت» و في استدلال الشيخ بالروايات إشكال لأن غايتها الدلالة على جواز الصلاة عليها و نحن فلا نشترط طهارة موضع الصلاة بل نكتفي باشتراط طهارة موضع الجبهة...»[[522]](#footnote-522)

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 وگرنه 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 شرطیّت 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 صحیحه حسن بن محبوب [مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الْجِصِّ يُوقَدُ عَلَيْهِ بِالْعَذِرَةِ وَ عِظَامِ الْمَوْتَى ثُمَّ يُجَصَّصُ بِهِ الْمَسْجِدُ أَ يُسْجَدُ عَلَيْهِ فَكَتَبَ ع إِلَيَّ بِخَطِّهِ إِنَّ الْمَاءَ وَ النَّارَ قَدْ طَهَّرَاهُ.[[523]](#footnote-523)] استدلال کردند که در جلسه قبل این صحیحه را مطرح کرده و به استدلال به آن ایراد گرفتیم.

دومین دلیلی که برای شرطیت طهارت در مسجد جبهه ممکن است مطرح شود صحیحه زراره و موثقه عمار است که مفادش این است که اگر زمین نجس باشد نباید بر آن نماز بخوانند؛ صحیحه زراره: وَ سَأَلَ زُرَارَةُ أَبَا جَعْفَرٍ ع- عَنِ الْبَوْلِ يَكُونُ عَلَى السَّطْحِ أَوْ فِي الْمَكَانِ الَّذِي يُصَلَّى فِيهِ فَقَالَ إِذَا جَفَّفَتْهُ الشَّمْسُ فَصَلِّ عَلَيْهِ فَهُوَ طَاهِرٌ[[524]](#footnote-524). موثقه عمار: أَخْبَرَنِي الْحُسَيْنُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ 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 عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الشَّمْسِ هَلْ تُطَهِّرُ الْأَرْضَ قَالَ إِذَا كَانَ الْمَوْضِعُ قَذِراً مِنَ الْبَوْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ فَأَصَابَتْهُ الشَّمْسُ ثُمَّ يَبِسَ الْمَوْضِعُ فَالصَّلَاةُ عَلَى الْمَوْضِعِ جَائِزَةٌ وَ إِنْ أَصَابَتْهُ الشَّمْسُ وَ لَمْ يَيْبَسِ الْمَوْضِعُ الْقَذِرُ وَ كَانَ رَطْباً فَلَا يَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ حَتَّى يَيْبَسَ وَ إِنْ كَانَ رِجْلُكَ رَطْبَةً أَوْ جَبْهَتُكَ رَطْبَةً أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ مِنْكَ مَا يُصِيبُ ذَلِكَ الْمَوْضِعَ الْقَذِرَ فَلَا تُصَلِّي عَلَى ذَلِكَ وَ إِنْ كَانَ غَيْرُ الشَّمْسِ أَصَابَهُ حَتَّى يَيْبَسَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ.[[525]](#footnote-525)

**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 صحیحه علی بن جعفر [أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ مُوسَى بْنِ الْقَاسِمِ وَ أَبِي قَتَادَةَ جَمِيعاً عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ هَلْ يَصْلُحُ‌ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ عَلَى الرَّفِّ الْمُعَلَّقِ بَيْنَ نَخْلَتَيْنِ قَالَ إِنْ كَانَ مُسْتَوِياً يَقْدِرُ عَلَى الصَّلَاةِ عَلَيْهِ فَلَا بَأْسَ قَالَ وَ سَأَلْتُهُ عَنْ فِرَاشِ حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيبَاجِ وَ مُصَلَّى حَرِيرٍ وَ مِثْلِهِ مِنَ الدِّيبَاجِ يَصْلُحُ لِلرَّجُلِ النَّوْمُ عَلَيْهِ وَ التُّكَأَةُ وَ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ قَالَ يَفْرُشُهُ وَ يَقُومُ عَلَيْهِ وَ لَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي مَسْجِدٍ حِيطَانُهُ كِوَاءٌ كُلُّهُ قِبْلَتُهُ وَ جَانِبَاهُ وَ امْرَأَتُهُ تُصَلِّي حِيَالَهُ يَرَاهَا وَ لَا تَرَاهُ قَالَ لَا بَأْسَ وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْبَوَارِي يُبَلُّ قَصَبُهَا بِمَاءٍ قَذِرٍ أَ يُصَلَّى عَلَيْهَا قَالَ إِذَا يَبِسَتْ 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 يَصْلُحُ لَهُ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ إِلَّا أَنْ يَتَخَوَّفَ عَلَيْهَا ذَهَابَهَا فَلَا بَأْسَ أَنْ يُصَلِّيَ وَ هِيَ مَعَهُ[[526]](#footnote-526)] 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 صحیحه زراره و موثقه أول 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 خویی 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 تمسّک کرده و بگوییم مفاد اطلاق، شرطیت طهارت سجده گاه مصلی حتّی در حال جهل و نسیان است؛ حتّی اگر دلالت صحیحه 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 شرطیّت موضع سجود مختص به حال علم و عمد باشد هم صحیح است.

لذا به نظر ما حتّی اگر شخص در أثنای 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 خویی 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 1 صفحه 113 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 اخلال به آن، اخلال 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 اخلال به آن داخل در عقد استثناء حدیث لاتعاد است: «الا من خمس الرکوع و السجود و الوقت و القبلة و الطهور»

این مطلب را در موسوعه جلد 15 صفحه 141 بیان فرموده اند؛ لکن قبلاً در بحث طهارت و یا حتی در همین بحث مکان مصلی معتقد بودند که حدیث لاتعاد می تواند اخلال به شرائط شرعی سجود را شامل شود زیرا آنی که در حدیث لاتعاد استثناء شده است اخلال به سجود عرفی است و لذا ایشان در موسوعه جلد 3 صفحه 389 و جلد 13 صفحه 183 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 لاتعاد 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 أول مشمول حدیث لاتعاد می شود و نیازی به تدارک نیست زیرا اگر حکم به بطلان سجده أول شود و بخواهد هر دو سجده را تدارک کند زیادی دو سجده در یک رکعت لازم می آید و اگر تدارک نکند اخلال به واجب می شود و لذا حدیث لاتعاد اخلال به شرطیت طهارت در آن سجده أول 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 زیادی سجده واحد مبطل نماز نیست؛ ولی اگر بعد از رکوع ملتفت شود که دو سجده اش بر مکان نجس بوده است حدیث لاتعاد شامل دو سجده می شود.

به نظر ما بر فرض دلیل شرطیت طهارت در مسجد جبهه اطلاق داشته باشد صحیح همان نظر أول 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 لاتعاد شاملش می شود؛ نه نظر اخیرشان که در بحث سجود اختیار کرده و فرموده اند موضوع حدیث لاتعاد سجود مأمور به است.

# جنس سجدگاه مصلی

جهت دوم در این بحث این است که در مسجد جبهه طبق فقه امامیه شرط است که از أجزای زمین باشد یا چیزی باشد که از زمین روییده و مأکول 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؛

صحیحه هشام بن حکم: قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أُكِلَ أَوْ لُبِسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُلْبَسُ 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 اغْتَرُّوا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ‌[[527]](#footnote-527)

## حکم سجده بر پول

ممکن از این روایت استفاده شود که حتی اگر چیزی از أجزای زمین یا آنچه از زمین روییده شده و مأکول و ملبوس هم نیست، نباشد أما داخل در این تعلیل باشد که «لان ابناء الدنیا عبید ما یأکلون و یلبسون» 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 أجزای أصلی 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:

### 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 تَسْجُدْ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنَ وَ الْكَتَّانَ.[[528]](#footnote-528)

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 وَ الْقُطْنِ مِنْ غَيْرِ تَقِيَّةٍ فَقَالَ جَائِزٌ[[529]](#footnote-529): داود صرمی از أبالحسن 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 وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ تَقِيَّةٌ إِذَا كَانَ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ أُخْرَى مِنْ حَرٍّ أَوْ بَرْدٍ وَ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُمَا وَ الَّذِي يُبَيِّنُ ذَلِكَ مَا رَوَاهُ‌»[[530]](#footnote-530)

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: سَعْدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ كَيْسَانَ الصَّنْعَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع أَسْأَلُهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْقُطْنِ وَ الْكَتَّانِ مِنْ غَيْرِ تَقِيَّةٍ وَ لَا ضَرُورَةٍ فَكَتَبَ إِلَيَّ ذَلِكَ جَائِزٌ.[[531]](#footnote-531)

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: «لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَجَازَ مَعَ نَفْيِ ضَرُورَةٍ تَبْلُغُ هَلَاكَ النَّفْسِ وَ إِنْ كَانَ هُنَاكَ ضَرُورَةٌ دُونَ ذَلِكَ مِنْ حَرٍّ أَوْ بَرْدٍ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ فَأَمَّا مَا رَوَاهُ‌»[[532]](#footnote-532) 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 يَاسِرٍ الْخَادِمِ قَالَ: مَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ ع وَ أَنَا أُصَلِّي عَلَى الطَّبَرِيِّ وَ قَدْ أَلْقَيْتُ عَلَيْهِ شَيْئاً أَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لِي مَا لَكَ لَا تَسْجُدُ عَلَيْهِ أَ لَيْسَ هُوَ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ.[[533]](#footnote-533)

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 مرجّحی در بین نباشد مقتضای صناعت چیست؟

# جلسه 97 (17/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي‌: 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

بحث در این بود که سجدگاه مصلی باید زمین یا چیزی که از زمین روییده و خوردنی یا پوشیدنی نیست باشد و دلیل آن صحیحه هشام بن حکم بود: قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أُكِلَ أَوْ لُبِسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُلْبَسُ 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 اغْتَرُّوا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ‌[[534]](#footnote-534)

## 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 أبی 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 أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنَ وَ الْكَتَّانَ[[535]](#footnote-535): 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 خوئی 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[[536]](#footnote-536)] می پذیریم ولی سند روایت صنعانی [سَعْدٌ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ جَعْفَرٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ كَيْسَانَ الصَّنْعَانِيِّ قَالَ: كَتَبْتُ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع أَسْأَلُهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْقُطْنِ وَ الْكَتَّانِ مِنْ غَيْرِ تَقِيَّةٍ وَ لَا ضَرُورَةٍ فَكَتَبَ إِلَيَّ ذَلِكَ جَائِزٌ[[537]](#footnote-537)] 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 يَاسِرٍ الْخَادِمِ قَالَ: مَرَّ بِي أَبُو الْحَسَنِ ع وَ أَنَا أُصَلِّي عَلَى الطَّبَرِيِّ وَ قَدْ أَلْقَيْتُ عَلَيْهِ شَيْئاً أَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لِي مَا لَكَ لَا تَسْجُدُ عَلَيْهِ أَ لَيْسَ هُوَ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ[[538]](#footnote-538)] 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 روییدنی ها است؛ اشکال این است که معلوم نیست «طبری» چه چیزی است و هر چند در مجمع البحرین گفته است «الطبری لعله کتان منسوب إلی 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 مجوّزه 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 مجوّزه و مانعه فرموده** اند: سه وجه برای جمع دلالی بین این روایات ممکن است ذکر شود که هیچ کدام صحیح نیست؛  
**وجه أول:** به قرینه این که سه روایت مجوّزه نص در جواز سجود بر قطن و کتان اند روایات مانعه بر کراهت حمل می شود.

**در جواب از این وجه می گوییم**: اگر روایات مانعه صرفاً به لسان «لایسجد علی القطن و الکتان» می بود می گفتیم 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 می کنیم؛ 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 أکل أو لبس: یعنی جایز نیست سجود الا بر زمین یا آن چیزی که از زمین روییده می شود مگر این که آنچه از زمین روییده می شود خوردنی یا پوشیدنی باشد» و مصداق متعارف پوشیدنی هایی که از زمین روییده می شود 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 دلالی وجهی است که شیخ طوسی در تهذیب ذکر کرده است که**: أخبار مجوزه یعنی روایت صرمی، صنعانی را بر فرض ضرورت و روایت یاسر خادم را بر فرض تقیه حمل می کنیم.

**مرحوم خویی در جواب از این وجه فرموده اند؛** أولاً 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 نمی شود گفت که حضرت از مورد سؤال که فرض عدم ضرورت است جواب نداده اند و حکم فرض ضرورت را مطرح کرده اند.

**وجه دلالی سوم این است که**: أخبار مجوّزه سجود بر قطن و کتان را بر قطن و کتان قبل از بافته شدن حمل کنیم و أخبار مانعه را بر قطن و کتان بافته شده که بالفعل لباس هستند حمل کنیم؛ شاهد بر این جمع روایت تحف العقول است: الْحَسَنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ شُعْبَةَ فِي تُحَفِ الْعُقُولِ عَنِ الصَّادِقِ ع فِي حَدِيثٍ قَالَ: وَ كُلُّ شَيْ‌ءٍ يَكُونُ غِذَاءَ الْإِنْسَانِ فِي مَطْعَمِهِ- أَوْ مَشْرَبِهِ أَوْ مَلْبَسَهُ- فَلَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ عَلَيْهِ وَ لَا 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.[[539]](#footnote-539) این روایت تفصیل داده بین این که قبل از ریسیده شدن و بافته شدن نماز بر آن جایز است ولی بعد از بافته شدن نمی شود بر آن نماز خواند.

**مرحوم خویی در اشکال به این وجه فرموده اند**: روایت تحف العقول به خاطر ارسال، ضعیف السند است و صلاحیت ندارد شاهد جمع باشد؛ علاوه بر این که روایات مانعه را نمی توان 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 انبتته الارض الا ما اکل او لبس» می فرماید چیزی که نبات 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 أکل 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 أکل نیز است أما به این معنا که بالفعل خورده شده باشد، نیست بلکه به معنای «یصلح أن یؤکل» است؛ و پنبه هم نبات الارض است و «مما لبس» است یعنی «یصلح أن یلبس» ولو بالفعل لباس نیست.

**مؤید این مطلب این است که**: در استثناء تعبیر به «الا ما یؤکل أو یلبس» نشد بلکه تعبیر به «الا ما أکل أو لبس» یعنی به صیغه ماضی شده است و «ما أکل» یعنی آنچه خورده شده است دیگر الآن وجود ندارد و لذا مراد چیزی است که به طبعش قابلیت برای أکل یا برای لبس دارد نه این که بالفعل مأکول یا ملبوس باشد.

### نظر مرحوم خویی راجع به مقتضای صناعت بعد از تساقط

خلاصه این که سه وجه برای جمع دلالی بین روایات تمام نشد و باید به مرجّحات رجوع کنیم که مقتضای این که أخبار مانعه از سجود بر قطن و کتان، مخالف عامه است و این أخبار مجوزه سجود بر قطن و کتان، موافق عامه است این است که أخبار 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 أئمه مزاحمت ایجاد کند. البته در روایت صنعانی راوی فرض عدم تقیه را سؤال می کند که «أسجد علیه من غیر تقیه»؛ 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 محروم خویی است که در موسوعه جلد 13 صفحه 131 بیان فرموده اند.

#### بررسی نظر مرحوم خویی

این جمله أخیره مرحوم خویی 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 أصلاً 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؛ أما با قطع نظر از این مطلب باید بررسی کنیم که جمع های بیان شده بین روایات مانعه و مجوّزه صحیح است و آیا می توان سه روایت را بر تقیه حمل کرد همان طور که مرحوم خویی بیان نموده اند؟

**ابتدا راجع به این مطلب مرحوم خویی نکته ای عرض می کنیم**؛ مرحوم خویی 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 خویی 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 مأکول 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؛ أما 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 خویی باید با مبانی خودش تصحیح می کرد) مرحوم خویی 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 دلالی 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 مطلقی مثل روایت داود صرمی را بر فرض ضرورت حمل کنیم؛ و نیز عرفی نیست که روایت صنعانی که خودش «من دون تقیة و لا 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 أصلاً به جمع عرفی شباهت ندارد و لذا این جمع هایی که مرحوم شیخ طوسی ذکر فرموده اند صحیح نیست.

### جمع دلالی 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 100 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 أکل» به معنای «ما أعدّ للأکل» 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 «یجوز السجود علی القطن و الکتان» که أعم از قطن و کتانی است که مصداق ملبوس است یا مصداق ملبوس نیست و صحیحه هشام می گوید «لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتت الارض و لم یکن اکل 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 صحیحه هشام خارج کنیم و لذا کالأخص نسبت به این سه روایت می شود که به اطلاق گفتند سجود بر قطن و کتان جایز است و صحیحه هشام بیان می کند که سجده بر قطن و کتان ملبوس جایز نیست و روایات مجوّزه 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 تَسْجُدْ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنَ وَ الْكَتَّانَ.[[540]](#footnote-540) ولی می شود این روایت را از راه انقلاب نسبت حمل کنیم بر این که مراد از آن قطن و کتانی است که ملبوس است؛ زیرا سه روایت به صورت مطلق بیان کرد که «یجوز السجود علی القطن و الکتان» و روایت فضل بن عبدالمک هم به صورت مطلق بیان کرد «لایجوز السجود علی القطن و الکتان» و لکن بعد از این که ما با صحیحه هشام، روایات مجوزه سجود بر قطن و کتان را بر قطن و کتانی حمل کردیم که ملبوس نیست انقلاب نسبت می شود و روایات مجوزه این گونه می شود که «یجوز السجود علی القطن و الکتان غیر الملبوس» و با آن روایت فضل بن عبدالملک را تخصیص می زنیم و «لایجوز السجود علی القطن و الکتان» را بر فرضی که ملبوس است حمل می کنیم.

در جلسه آینده این فرمایش محقق حائری را بررسی می کنیم.

# جلسه 98 (18/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي‌: 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 حکم سجده بر پنبه و کتان

## جمع دلالی 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 عبدالملک از سجده بر قطن و کتان نهی کرده اند که نسبت بین این دو طائفه تباین است؛ لکن طائفه سوم که صحیحه هشام بن سالم است موجب انقلاب نسبت بین این دو طائفه می شود؛

توضیح این که: صحیحه هشام بیان می کند که «لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل 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 أصلش 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 صحیحه هشام 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 گوییم «سجده بر قطن و کتان جایز است مگر آنچه برای پوشیدن تهیه شده است» و سجده بر قطن و کتانی که معد برای لبس نیست جایز خواهد بود و با این تخصیص، أخبار مجوّزه أخص مطلق از طائفه مانعه مثل روایت فضل بن عبدالملک می شود و آن را تخصیص می زند و مفاد أخبار مانعه این می شود که «سجده بر قطن و کتانی که معد 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؛

أولاً: 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 أنبته الارض و لبس: آنچه زمین آن را روییده است و پوشیدنی است» می باشد که در صحیحه هشام فرمود سجده بر آن جایز نیست. عرف جمع بین ما أنبته الارض و ما لبس را ظاهر در چیزی می داند که شأنیت دارد از آن لباس تهیه شود و همان پنبه ای که ریسیده نشده است و ما انبتته الارض است همان موقع بر آن «انبتته الارض و قد لبس» صادق است. و ما نمی خواهیم بگوییم که پنبه ریسیده شده مصداق «ما انبتته الارض» نیست بلکه آن هم به لحاظ أصلش مصداق «ما انبتته الارض» است و لکن مصداق بارز «ما انبتته الارض» پنبه ای است که هنوز ریسیده نشده است و آن موقع «ما انبتته الارض» را تقسیم می کنند به این که «أکل و لبس» یا «لم یؤکل 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. بله اگر نوبت به أصل عملی می رسید مقتضای أصل عملی، برائت از حرمت سجود بر آن بود.

## حکم سجده بر کاغذ

مطلب دیگر این است که صاحب عروه فرموده اند:‌ «یجوز السجود علی القرطاس» و این بحث را در مسأله 22 به صورت مفصل بیان فرموده اند: يجوز السجود على القرطاس‌ و إن كان متخذا من القطن أو الصوف أو الإبريسم و الحرير و كان فيه شي‌ء من النورة سواء كان أبيض أو مصبوغا بلون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوبا 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 حتّی اگر أصلش از پنبه یا پشم یا ابریشم و حریر باشد و مشتمل برمقداری از آهک باشد.

**برخی از بزرگان بر این مطلب حاشیه زده اند**: مثلاً مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده اند «فی اطلاق الحکم اشکال» یعنی اطلاق حکم به جواز سجده بر کاغذ نسبت به جایی که أصلش از چیزهایی است که سجده بر آن جایز نیست، اشکال دارد. همین طور مرحوم بروجردی در حاشیه بر این مطلب فرموده اند: «جواز السجود علی ما اتخذ من غیر ما یصح السجود علیه محل اشکال»

**آقای سیستانی در جلد دوم عروه صفحه 79 در ذیل همین مسأله 22 تفصیل داده اند**: «انما یجوز السجود علی القرطاس الطبیعی الذی کان متداولا فی القرن الاول و هو بردی مصر و کذا علی القرطاس الصناعی المصنوع من الخشب و نحوه أو من القطن و الکتان علی الاقرب و اما المصنوع من الحریر و الابریسم فلایجوز السجود علیه» یعنی اگر کاغذ از قطن و کتان گرفته شده است با این که سجده بر قطن و کتان جایز نیست أما سجده بر کاغذی که از قطن و کتان گرفته شده است جایز است؛ أما 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 أول 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 حتّی 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 أول 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 خویی 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؛ أما 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 أقوال

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 قدرمتیقّن 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 صحیحه هشام 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 رویات جواز سجود بر قرطاس مقدم بر مثل صحیحه هشام است یا با آن تعارض می کند؟ و بعد از تعارض باید بررسی کنیم که مقتضای أصل 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 کراهیة مع الکتابة» ذکر می کند و سه روایت را بیان می کند؛

### روایت أول (صحیحه صفوان)

1-صحیحه 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 الْمَحْمِلِ يَسْجُدُ- عَلَى الْقِرْطَاسِ وَ أَكْثَرَ ذَلِكَ يُومِئُ إِيمَاءً[[541]](#footnote-541): 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 قدرمتیقّن این است که از نوعی باشد که سجده بر آن صحیح است.

### روایت دوم (صحیحه علی بن مهزیار)

2-عمده روایت دوم یعنی صحیحه علی بن مهزیار است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ أَبَا الْحَسَنِ‌ ع عَنِ الْقَرَاطِيسِ- وَ الْكَوَاغِدِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا- هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا فَكَتَبَ يَجُوزُ. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ مِثْلَهُ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ يَزِيدَ مِثْلَهُ وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع مِثْلَهُ.[[542]](#footnote-542)

راجع به این روایت که سندش بدون اشکال صحیح است، بحث است که «سأل داود بن فرقد» است که در استبصار جلد 1 صفحه 334 مطرح شده است یا «سأل داود بن أبی یزید» است که صدوق مطرح می کند یا «سأل داود بن یزید» است که در تهذیب جلد 2 صفحه 235 مطرح می کند؟

**مرحوم خویی فرموده اند**: عبارت تهذیب یعنی «داود بن یزید» قطعاً اشتباه است و این شخص «داود بن أبی یزید» است و «أبی یزید» کنیه فرقد است یعنی داود بن فرقد همان داود بن أبی یزید است و أبی یزید کنیه فرقد است. و نیز تعبیر صدوق که فرموده اند «سأل داود بن ابی یزید ابالحسن الثالث علیه السلام» نیز غلط است زیرا داود بن فرقد یا به تعبیر دیگر داود بن أبی 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.

#### مناقشه

**أما از نظر دلالی، دو اشکال به دلالت روایت بیان شده است:**

**اشکال أول 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؛ أما 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 «یجوز السجود علی القرطاس» باشد تفاوت دارد.

### روایت سوم

3-روایت سوم صحیحه جمیل بن دراج است: وَ بِإِسْنَادِهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ كَرِهَ أَنْ يَسْجُدَ عَلَى قِرْطَاسٍ عَلَيْهِ كِتَابَةٌ[[543]](#footnote-543)

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 وگرنه ذکر وصف لغو می بود: مثلاً «یجب 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.

در اینجا هم تعبیر «علیه کتابة» 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 أول

أساساً کاغذ مصداق «أرض أو ما أنبتته الارض» نیست و ممکن است ماده کاغذ از چوب باشد یا از چیزی باشد که «انبتته الارض و من غیر أن یؤکل و یلبس» باشد أما خود کاغذ فرق می کند و خود کاغذ مصداق «ما انبتته الارض» نیست و لذا بالفعل کاغذ نزد عرف با ماده أصلیش مباین است و دیگر نیازی نیست که شرط «لایجوز السجود إلا علی الارض أو ما انبتته الارض الا ما أکل أو لبس» را مراعات کنیم

و أصلاً مفاد این حدیث تخصیص آن دلیل است چون حتّی اگر أصل کاغذ از چوب باشد و لکن بالفعل مصداق «ما انبتته الارض» نیست و اگر ما بودیم و تعبیر «لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما أکل 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 الارض او ما انبتته الارض خواهد بود.

##### جواب دوم

**جواب دوم مرحوم خویی این است** که: حمل صحیحه علی بن مهزیار بر کاغذی که ماده أصلیش 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 صحیحه 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 أصل 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 صحیحه علی بن مهزیار داده اند که جواب های ایشان را در جلسه بعد بررسی خواهیم کرد.

# جلسه 99 (19/01/99)

**شرائط سجدگاه مصلی**

فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي‌: 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

## حکم سجده بر کاغذ

بحث راجع به حکم سجده بر کاغذ بود که صاحب عروه به صورت مفصل در مسأله 22 حکم آن را بیان کرده اند: «يجوز السجود على القرطاس‌ و إن كان متخذا من القطن أو الصوف أو الإبريسم و الحرير و كان فيه شي‌ء من النورة سواء كان أبيض أو مصبوغا بلون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوبا 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»

**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 مطلقا جایز است و فرقی نمی کند که ماده أصلی 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 أجزای چوب یا درختان یا گیاهان به دست آمده است.

قول سوم این بود که اگر ماده أصلی کاغذ جزء روییدنی 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 أصلی کاغذ از روییدنی 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 صحیحه علی بن مهزیار آمده است: « وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ أَبَا الْحَسَنِ‌ ع عَنِ الْقَرَاطِيسِ- وَ الْكَوَاغِدِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا- هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا فَكَتَبَ يَجُوزُ. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ مِثْلَهُ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ يَزِيدَ مِثْلَهُ وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع مِثْلَهُ[[544]](#footnote-544)» 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 أول

اشکال أول این بود که: شاید «المکتوبة 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؛ أما روایت در مقام بیان این که چه کاغذی سجده بر آن صحیح است، نیست و قدرمتیقّن آن، کاغذی است که از چیزهایی مثل أجزای چوب تهیه شده است که سجده بر آن صحیح است.

### 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 هیج کدام از این سه وجه تمام نیست؛**

### وجه أول

وجه أول این بود که: کاغذ ولو از أجزای 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: «لایجوز السجود إلا علی الارض أو ما انبتته الارض إلا الکاغذ».

#### مناقشه در وجه أول

**اشکال وجه أول این است که:**

**أولاً:** ادعای استحاله ممنوع است و تنها تبدّل 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 تبدّل حالات است. و لازمه فرمایش مرحوم خویی این است که مقوا، که بر آن کاغذ صدق نمی کند، حتّی اگر از أجزای 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 مجوّز سجده بر کاغذ، نسبت به جایی که أصل کاغذ از چوب یا گیاه نباشد أول 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 أول 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 صحیحه علی بن مهزیار بر کاغذی که أصلش مثل أجزای 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 متقدّما في هذه الصنعة على سائر أهل البلاد- كان أصلها من الخشب»[[545]](#footnote-545) یعنی کاغذ هایی که در مدینه و أمثال آن بود از أجزای چوب تهیه می شده است و مقدار هم آهک به آن اضافه می کردند. و آهک هم ولو پخته شده است از أجزای 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؛ حتّی کاغذ ها در چین –که أولین 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 أجزای چوب و گیاه تهیه نمی شده است، دلیل و شاهدی 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 صحیحه علی بن مهزیار لغو می شود زیرا غالباً انسان مطلع نمی شود که ماده أصلی کاغذی که می خواهد بر آن سجده کند چیست مگر این که به أهل خبره رجوع کند که برای أغلب مردم میسور 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 أجزای چوب یا گیاه تهیه می کرده اند، اطمینان به این که أصل این کاغذ چیزی است که سجده بر آن صحیح است کار مشکلی نبوده است و نیاز به رجوع به متخصصین فن نبوده و افراد عادی هم می توانستند اطمینان پیدا کنند و لذا بر فرض شرط باشد که ماده أصلی 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 أجزای چوب و گیاه تهیه نشده است مشکل است و حتّی 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 أصل 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 لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أُكِلَ أَوْ لُبِسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُلْبَسُ 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 اغْتَرُّوا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ‌[[546]](#footnote-546)» که بیان می کند سجده بر کاغذی که أصلش 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 أول

جواب أول 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 انبتته 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 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 أول

جواب این وجه این است که: عرض کردیم که استحاله، ادعای صحیحی نیست و عرف، أجزای 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 تبدّل 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 صحیحه علی بن مهزیار و صحیحه هشام را عموم من وجه بدانیم، دو ملاک دیگر وجود دارد که موجب می شود صحیحه علی بن مهزیار با این که نسبتش عموم من وجه است ولی مقدم شود؛

ملاک أول 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 فلابأس ببوله و خرئه» و نسبت آن با «غسل ثوبک من أبوال ما لایؤکل لحمه» عموم من وجه است و در مورد «بول پرنده حرام گوشت» با هم تعارض می کنند؛ لکن اگر بخواهیم دلیل دوم را مقدم کنیم و «کلی شیء یطیر فلابأس ببوله» را مختص به پرنده 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 لایؤکل لحمه» بر دلیل دیگر الغای عنوان «یطیر» لازم می آید خطاب «کل شیء یطیر» کالأخص یا به تعبیر دیگر کالنص نسبت به مورد اجتماع می شود و بر خطاب دیگر مقدم می شود.

ما نحن فیه هم از همین قبیل است؛ اگر اطلاق صحیحه هشام را بر صحیحه علی بن مهزیار مقدم کنیم و بگوییم «یجوز 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 أصلش از چوب باشد سجده بر آن جایز خواهد بود و لذا عنوان کاغذ الغاء می شود؛ لذا صحیحه علی بن مهزیار که می گوید «سجده بر کاغذ جایز است» نسبت به کاغذی که أصلش از چیزی است که سجده بر آن صحیح نیست کالنص می شود و بر اطلاق صحیحه هشام مقدم می شود.

ملاک دوم این است که: اگر صحیحه هشام بر صحیحه علی بن مهزیار مقدم شود باید صحیحه 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 أول 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»؛ أما 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 تذکّر دهند که این عنوان با عنوان حلال مقارن است، مشکلی پیدا نمی کند؛ یعنی این که امام علیه السلام فرمودند «لابأس 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 أجزای 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 أجزای درخت تهیه می شده است، تطبیق کنند.

ملاک دوم که حمل بر فرد نادر بود نیز لازم نمی آید زیرا بیان کردیم که أول 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 أصلی آن صحیح نیست، تعارض و تساقط کنند به أصل عملی برائت از مانعیت سجود بر کاغذی که از قطن یا کتان تهیه شده است رجوع می کنیم.

#### بررسی جواب سوم

اگر نوبت به أصل عملی برسد این وجه مرحوم خویی وجه قابل قبولی است؛ أما أولاً 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 أصل 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 تبدّل 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 أصل 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 أجزای چوب یا گیاه یا برگ های درختان تهیه شده است.

# جلسه 100 (20/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي‌: 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

**صاحب عروه فرمودند**: سجدگاه مصلی باید از زمین یا چیزی باشد که از زمین روییده و مأکول 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 أصل عملی جواز سجود است یا باید احتیاط کرد؟

## انواع شک (مفهومیه 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 94 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 أمر بین أقل و أکثر این است که تکلیف متیقّنی 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؛ أما 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؛ أما جایی که استصحاب جاری نیست مثل شک در صدق عنوان زمین بر طلایی که داخل زمین است و آن را استخراج کرده ایم، مقتضای أصل عملی لزوم احتیاط است.

### مناقشه مرحوم داماد (جریان برائت)

**نقل شده که مرحوم داماد در کتاب الصلاة جلد 3 صفحه 95، 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 مسبّب 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؛ أما در ما نحن فیه أمر 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 أمر شده ایم که مردد است بین مفهوم وسیع که شامل طلا می شود یا مفهوم ضیق که شامل طلا نمی شود. به واقع مفهوم أمر شده ایم نه مفهومی که موضوع له لفظ أرض است؛ پس جعل مولی مردّد است بین این که روی آن مفهوم وسیع رفته یا روی مفهوم مضیق رفته است که از أمر 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 أمر بین تعیین و تخییر است و از قبیل أقل و أکثر ارتباطی نیست و مبنای مشهور ولو در دوران أمر بین تعیین و تخییر، لزوم احتیاط است؛ أما ما قائل به لزوم احتیاط نیستیم و توضیح این که: دو مسأله وجود دارد؛

مسأله أول دوران أمر بین أقل و أکثر است که می دانیم مثلاً در نماز به نه جزء أمر شده ایم و نمی دانیم به جزء دهم که سوره است هم أمر شده ایم یا نه، که دوران أمر بین أقل و أکثر ارتباطی است زیرا اگر به جزء دهم یعنی سوره أمر شده باشیم، أمر آن ارتباطی و ضمنی است به نحوی که اگر آن را ترک کنیم تمام عمل باطل می شود و أمر به مرکب ارتباطی به هیچ وجه امتثال نشده است و مشهور در اینجا قائل به برائت اند.

مسأله دوم، مسأله دوران أمر بین تعیین و تخییر است که قدرمتیقّنی که متعلّق تکلیف است نداریم و مثلاً نمی دانیم مولا ما را به «اکرام عالم» امر کرده است یا به اکرام فقیه أمر کرده است یا مثلاً نمی دانیم مولا دستور به «اکرام عالم» داده است یا دستور به «اطعام عالم» داده است؛ اگر «اکرم 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؛ أصلاً 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 أمر بین تعیین و تخییر است؛ و در این فرض این طور نیست که در خارج بدانیم که آنچه انجام داده ایم لاأقل بعض واجب است (که در أقل و أکثر 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 متعلّق وجوب است و اگر آن را نیاوریم امر ارتباطی را به هیچ وجه امتثال نکرده ایم یا جزء دهم واجبی نداریم) بلکه در دوران أمر بین تعیین و تخییر ممکن است آنچه در خارج به جای می آوریم أصلاً 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 أمر 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 أمر بین تعیین و تخییر است**؛ زیرا نمی دانیم آیا به سجود بر آنچه مصداق مفهوم مضیق أرض است (که شامل طلا نمی شود) أمر شده ایم یا به سجود بر آنچه مصداق مفهوم موسع از زمین است (که شامل طلا می شود) أمر 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 أمر بین تعیین و تخییر می شود.

بله، ظاهراً مبنای مرحوم داماد، همان طور که از اصول ایشان استفاده می شود بر خلاف مشهور برائت 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» برائت از تکلیف زاید جاری می شود زیرا نمی دانیم واجب مقیّد به خصوصیت مشکوکه است که دیگر بر مثل معدن صادق نیست یا مقیّد به آن خصوصیت نیست که برائت از تقیّد به آن خصوصیت جاری می شود. البته ایشان فرموده اند: «کما هو الشأن فی کل واجب مردد بین الاقل و الاکثر» در حالی که در این عبارت تسامح است و مناسب بود بفرمایند: «کما هو الشأن فی دوران الامر بین التعیین و التخییر»

#### جواب از مناقشه مرحوم داماد و اختیار قول به احتیاط

**مرحوم خویی در تقریب جریان برائت از لزوم سجود بر آن شیء مضیّق 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 برائت اند و اصولیون در شبهه مفهومیه غنا برائت 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 أخذ 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 جرمت 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.

أما 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 أرض باشد برائت از تکلیف به خصوص مفهوم مضیّق جاری می کنیم (مثل این که نمی دانیم در نماز مکلفیم به این که بر چیزی سجده کنیم که مصداق مفهوم مضیّق أرض 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 مقنّن روشن است و ابهامی ندارد؛ مثلاً «فتیمموا صعیداً طیبا» 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 تیمّم 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 «لاذبح إلا بمنی» اگر این را حساب نکنیم که او عالم به غیب است و «لایخفی علیه شیء فی الارض و لا فی السماء» و به عنوان یک مقنّن 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 توقّف نکنید» و نمی دانیم خیابان صفائیه از حرم تا فلکه دورشهر است یا از چهار راه بیمارستان تا فلکه دورشهر است، شبهه مفهومیه «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 گویید «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 گویید نمی دانم عرف به این آب چه می گوید؟! در حال که خود شما نذر کرده اید و گفته اید «لله علیّ أن أغسل وجهی بالماء» و به شما می گویند چگونه نمی دانی این آب است یا نه؟! که شما در جواب چنین می گویید که نذر من این بود که صورتم را با چیزی که عرفاً آب است بشویم؛ أما این که این مایع، آب است یا نه، باید به عرف رجوع کنم.

مقنن هم به همین شکل است؛ مقنن هم می گوید «اغسلوا وجوهکم 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 یصدق علیه 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 أمر 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 روییدنی 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 مبیّن للاحکام و بما هو مشرّع به «السجود علی ما یصدق علیه الارض أو نبات الارض» أمر کرده اند و شک در این که سجده بر این ذغال، سجده بر «نبات الارض» است یا سجده بر آن طلا، سجده بر أجزای 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 101 (23/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي‌: 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

## حکم سجده بر شیء منفصل از زمین

بیان شد که سجدگاه مصلی باید زمین یا چیزی باشد که از زمین روییده و پوشیدنی و خوردنی هم نیست؛ و مراد از زمین أعم 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 «عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ صَالِحِ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ إِنَّ رَجُلًا سَأَلَ أَبِي عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّفِينَةِ فَقَالَ لَهُ أَ تَرْغَبُ عَنْ صَلَاةِ نُوحٍ ع فَقُلْتُ لَهُ آخُذُ مَعِي مَدَرَةً أَسْجُدُ عَلَيْهَا فَقَالَ نَعَمْ»[[547]](#footnote-547) 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 أصل برائت، به آن ها سجده کنیم؟ عرض کردیم که به نظر ما –همان طور که حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده اند- جای أصل 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 أمر 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 روییدنی از زمن 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 مفهومیه باشد در حرمت زائد شک می کنیم و أصل برائت از حرمت چیزی که شبهه مفهومیه غنا است جاری می کنیم؛ همان طور که أصل برائت از حرمت آنچه شبهه مصداقیه غنا بود جاری می کردیم؛ أما در ما نحن فیه بدون اشکال در شبهه مصداقیه که نمی دانیم آنچه بر آن سجده می کنیم جزء زمین است یا نه، قاعده اشتغال جاری می شود و در شبهه مفهومیه آن هم به نظر ما قاعده اشتغال جاری می شود.

### بررسی جریان استصحاب موضوعی

أما جریان استصحاب در شبهه مفهومیه بحث است که نیاز به توضیح دارد؛

**ممکن است کسی بگوید**: اگر حالت سابقه یک چیزی این باشد که جزء زمین است یا جزء روییدنی از زمین است و بعد دچار شبهه مفهومیه 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 مفهومیه است.

**راجع به جریان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه 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 4 صفحه 225 قائل به جریان استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه شده اند یا بعض معاصرین در مبانی منهاج الصالحین قائل به جریان آن شده اند؛ لکن مشهور استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه 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 مفهومیه، 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 حمره 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 الی استتار القرص» یا فرموده است: «تجب الصلاة الی زوال الحمرة المشرقیة» 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 متیقّن 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 حمره مشرقیه وجوب باقی است قطعاً موضوع باقی است به این خاطر که هنوز حمره مشرقیه زائل نشده است. لذا اگر شارع بگوید «تجب الصلاة إلی آخر النهار» و ندانیم که عرف «آخر النهار» را استتار قرص می داند یا زوال حمره 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 حمره 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 متحیّر باشد؛ از افراد مختلفی می پرسیم که آیا ذغال، مصداق عنوان «ما انبتته الارض: آنچه زمین آن را روییده 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 أکید 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 انبتته 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 مفهومیه 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 آب‌نمک است؛ أما 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 آب‌نمک است؛ یا مثلاً مفهوم کوچک و بزرگ، جوان و پیر و أمثال 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؛ نخیر، 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 أکید وجود ندارد و لذا شبهه مفهومیه بر آن صادق نیست.

### بررسی جریان استصحاب حکمی

این مطلب راجع به استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه بود که بیان کردیم جاری نیست؛ أما استصحاب حکمی؛ یعنی استصحاب بقای جواز سجود بر آن، در مواردی که عرفاً موضوع باقی است، مشکلی ندارد؛ اگر استصحاب در شبهه حکمیه 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 نجسا، 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 حتّی 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 حتّی 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 مفهومیه «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 أجزای 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 أمثال این ها جایز نیست.

**باید توجّه 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 أجزای زمین شمرده نمی شود و موجودی است که در زمین متکوّن 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 عقلائیه به آن ها شده است.

أما 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 متکوّن 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 متکوّن در زمین اند؛ أما 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 أخبار صحیح السندی وجود دارد که بر جواز سجده بر قیر دلالت می کند؛

1-صحیحه معاویة بن عمار: وَ سَأَلَ الْمُعَلَّى بْنُ خُنَيْسٍ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الْقُفْرِ وَ الْقِيرِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِه[[548]](#footnote-548)

2-صحیحه منصور بن حازم: وَ رَوَى عَنْهُ مَنْصُورُ بْنُ حَازِمٍ أَنَّهُ قَالَ الْقِيرُ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ[[549]](#footnote-549)

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 «القیر من نبات الارض» و از این باب سجده بر آن جایز است.

این روایات را در جلسه بعد مورد بررسی قرار می دهیم.

# جلسه 102 (24/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

فصل في مسجد الجبهة من مكان المصلي‌: 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

## حکم سجده بر قیر

بحث در جواز سجود بر قیر 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 القیر و الزفت ففیهما اشکال و لکن یقدّمان علی غیرهما مع فقد ما تقدّم علی الأقرب».

**عرض کردیم که:** مقتضای قاعده عدم جواز سجود بر قیر و زفت است؛ زیرا عنوان «أرض» و عنوان «نبات الأرض» بر آن صادق نیست.

**لکن برخی از روایات سجود بر قیر را تجویز کرده است**؛ سه روایت صحیحه از معاویة بن عمار وارد شده است که مفاد آن جواز سجده بر قیر است که صاحب وسائل در جلد 5 صفحه 354 نقل فرموده اند؛ همین طور در صحیحه منصور بن حازم آمده است: «وَ رَوَى عَنْهُ مَنْصُورُ بْنُ حَازِمٍ أَنَّهُ قَالَ الْقِيرُ مِنْ نَبَاتِ الْأَرْضِ[[550]](#footnote-550)» و روایتی نیز از ابراهیم بن میمون است: «عَنْهُ عَنْ عُيَيْنَةَ بَيَّاعِ الْقَصَبِ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مَيْمُونٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع نَخْرُجُ إِلَى الْأَهْوَازِ فِي السُّفُنِ فَنَجْمَعُ فِيهَا الصَّلَاةَ قَالَ نَعَمْ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ قُلْتُ وَ نَسْجُدُ عَلَى مَا فِيهَا وَ عَلَى الْقِيرِ قَالَ لَا بَأْسَ»[[551]](#footnote-551)؛ 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 اشتمال بر «عیینه بیّاع القصب» ضعیف است.

به هر حال، مجموع این روایات بر جواز سجود بر قیر دلالت می کند که عمده این ها صحیح السند بودند.

**در مقابل دو روایت وجود دارد که بر عدم جواز سجود بر قیر دلالت می کند؛**

1-صحیحه زراره: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَسْجُدُ عَلَى الزِّفْتِ يَعْنِي الْقِيرَ فَقَالَ لَا وَ لَا عَلَى الثَّوْبِ الْكُرْسُفِ وَ لَا عَلَى الصُّوفِ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ وَ لَا عَلَى طَعَامٍ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنْ ثِمَارِ الْأَرْضِ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنَ الرِّيَاشِ.[[552]](#footnote-552)

«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.

2-روایت تهذیب: عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الرِّضَا ع قَالَ: لَا تَسْجُدْ عَلَى الْقُفْرِ وَ لَا عَلَى الْقِيرِ وَ لَا عَلَى الصَّارُوجِ.[[553]](#footnote-553) «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 صبّاح نقل کرده است که او «علی بن اسماعیل سندی» را توثیق کرده است و لکن خود «نصر بن صبّاح» مجهول است و اعتباری به این نقل نیست.

### حل تعارض بین دو طائفه روایات

لذا عمده صحیحه زراره است که با روایات صحیحه دال بر جواز سجود بر قیر، تعارض می کند؛

#### حمل طائفه مجوّزه بر ضرورت یا تقیّه

برخی طائفه مجوّزه را بر مورد ضرورت یا مورد تقیّه حمل کرده اند؛ که این جمع، جمع تبرّعی است و حمل خطاب مطلق بر فرض ضرورت یا تقیّه عرفی نیست.

#### حمل طائفه مانعه بر کراهت

جمع دیگر این است که: صحیحه زراره را به خاطر صراحت طائفه أول که مجوّز سجود بر قیر بودند، بر کراهت حمل شود.

##### مناقشه

**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 کراهت حمل می کردیم؛ لکن در ما نحن فیه روایات طائفه اول صریح در جواز سجود بر قیر است و صحیحه زراره که از سجود بر قیر نهی می کند هر چند لسانش لسان نهی است و 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 صحیحه زراره قیر بر چیزهایی عطف شده است که یقیناً سجود بر آن ها جایز نیست: « قُلْتُ لَهُ أَسْجُدُ عَلَى الزِّفْتِ يَعْنِي الْقِيرَ فَقَالَ لَا وَ لَا عَلَى الثَّوْبِ الْكُرْسُفِ وَ لَا عَلَى الصُّوفِ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ وَ لَا عَلَى طَعَامٍ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنْ ثِمَارِ الْأَرْضِ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنَ الرِّيَاشِ.[[554]](#footnote-554)» 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 أول که مجوّز سجود بر قیر بودند باید رفع ید کنیم و به صحیحه زراره عمل کنیم به این خاطر که مشهور از روایات طائفه أول اعراض کرده اند و اعراض مشهور باعث سقوط از حجّیت می شود و تعبیر معروفی است که «کلّما ازداد السند قوّة ازداد بالاعراض وهناً»؛ لکن این مطلب صحیح نیست و در طائفه مجوّزه چند روایت وجود داشت که دلالتشان صریح بود و احتمال این که هیچکدام از امام علیه 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 صحیحه زراره، به مرجّحیت مخالفت عامه رجوع کرده باشند که مرجّح صحیحه زراره است و یا بعد از تعارض و تساقط به عام فوقانی رجوع کرده باشند: «لاتسجد إلا علی الأرض أو ما نبت من الارض». 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 مجوّزه موافق عامه و صحیحه زراره مخالف عامه است، صحیحه زراره مقدم می شود: «ما خالف العامة ففیه الرشاد». علاوه بر این که صحیحه زراره موافق با عمومات سنّت بوده و «ما وافق الکتاب و السنّة فیؤخذ به» شامل این صحیحه زراره می شود و عمومات سنّت أخباری بودند که از سجود بر غیر زمین و نبات الارض نهی می کردند و قیر جزء زمین و جزء روییدنی های از زمین نیست. و اگر مرجّحی در بین نباشد بعد از تعارض و تساقط، مرجع ما عام فوقانی «لاتسجد إلا علی الأرض أو ما نبت من الارض» خواهد بود. لذا أقوی 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.

###### 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 چیز های 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 حقّ با آقای سیستانی است که در مورد قیر و زفت فتوای به حرمت سجود ندهیم و احتیاط واجب کنیم.

## حکم سجده برخاکستر و ذغال

**صاحب عروه در ادامه بحث فرموده اند:** «و كذا ما خرج عن اسم النبات كالرماد‌ 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 أصلشان 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 متنجّس مطرح شد که اگر چوب متنجّس 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.

أما در مورد این که چوب تبدیل به ذغال شود صاحب عروه در بحث استحاله عروة الوثقی محشّی جلد 1 صفحه 258 فرموده اند که در تحقق استحاله در فرض تبدیل به ذغال تأمّل است؛ و مرحوم خویی در آنجا فرمودند «الظاهر عدم تحقّق الاستحالة فیه» یعنی عرفاً ذغال وجود مغایر با چوب نیست بلکه تبدّل 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؛ أما 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 «الاظهر 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 خویی 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: أظهر 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 1

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 جصّ 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 2

لا يجوز السجود على البلور و الزجاجة‌

**صاحب عروه می فرماید**: سجده بر بلور و شیشه جایز نیست؛ این مطلب صحیح است و هر چند أصل شیشه و بلور از زمین گرفته شده است ولی استحاله شده است و الآن صورت نوعیه جدیدی پیدا کرده است که مصداق «أرض» و مصداق «ما انبتته الارض» نیست؛ مؤیّد این مطلب در مورد شیشه روایتی است که محمد بن الحسین أبی الخطّاب بیان می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِنَا كَتَبَ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ الْمَاضِي ع يَسْأَلُهُ عَنِ الصَّلَاةِ عَلَى الزُّجَاجِ قَالَ فَلَمَّا نَفَذَ كِتَابِي إِلَيْهِ تَفَكَّرْتُ وَ قُلْتُ هُوَ مِمَّا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ وَ مَا كَانَ لِي أَنْ أَسْأَلَهُ عَنْهُ قَالَ فَكَتَبَ إِلَيَّ لَا تُصَلِّ عَلَى الزُّجَاجِ وَ إِنْ حَدَّثَتْكَ نَفْسُكَ أَنَّهُ مِمَّا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ وَ لَكِنَّهُ مِنَ الْمِلْحِ وَ الرَّمْلِ وَ هُمَا مَمْسُوخَانِ»[[555]](#footnote-555) می فرماید بعض أصحاب 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 الأرض 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 انبتته الارض» است لکن أصل 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 مؤیّد ذکر کردیم به این خاطر که «بعض أصحاب» مجهول است.

# جلسه 103 (25/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

# مسأله 3

يجوز على الطين الأرمني و المختوم‌

**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 تنظیف 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 4

في جواز السجدة على العقاقير و الأدوية مثل لسان الثور و عنب 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 المخمصة أو مثلها‌

**صاحب عروه می فرماید:** در جواز سجده بر عقاقیر و دواها مثل لسان ثور –که گل‌گاوزبان است- اشکال است؛ بلکه عدم جواز خالی از قوّت نیست؛ همین طور در جواز سجده بر عنب الثعلب –که در فارسی از آن تعبیر به تاج‌ریزی می شود- و نیز سجده بر خبّه –که همان خاکشیر است- و سجده بر أصل السوس –که ریشه شیرین‌بیان 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 علی الأرض أو ما نبت من الارض إلا ما أکل 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 أکل 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:** «لابأس بما لایؤکل منها شایعا و لو فی حال المرض و ان کان ربما یؤکل نادرا عند المخمصة أو مثلها»: 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 أکل» می باشند و لذا سجده بر آن جایز نیست؛ لکن اگر گیاهی باشد که خوردن آن حتّی درحال 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 5

لا بأس بالسجدة على مأكولات الحيوانات‌ كالتبن و العلف‌

**صاحب عروه می فرماید:** سجده بر مأکولات 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 أکل» به چیزی است که مأکول انسان باشد مخصوصاً این که عنوان «ما أکل» مقرون به عنوان «ما لبس» است؛ مؤید این مطلب این است که در ذیل صحیحه هشام برای عدم جواز سجود بر مأکولات و ملبوسات چنین تعلیل کرد که: «لان ابناء الدنیا 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 مأکول انسان اند. اگر در اطلاق شک هم داشته باشیم، شبهه حکمیه است و می توانیم به أصل برائت رجوع کنیم.

# مسأله 6

لا يجوز السجدة على ورق الچاي و لا على القهوة‌ و في جوازها على الترياك إشكال

**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 4 عرض کردیم که صاحب عروه فکر می کند همین چایی که دم می کنیم و می خوریم این برگ چای مصداق «مأکول» است با این که برگ چای خورده نمی شود و تنها دم می شود و آب از رنگ و مزه چای متأثّر 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.

أما 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 «مأکول» است ولو این که همراه با شکر از آن یک طعامی تهیه می کنند و می خوردند.

أما 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 مأکولات بوده است.

**مرحوم خویی فرموده اند:** وجه اشکال صاحب عروه نباید این باشد که شاید تریاک از مأکولات 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 «مأکول» بگوید و نیز اعتیاد افراد شاذ و نادر به خوردن تریاک باعث نمی شود که عرف به تریاک «مأکول» بگوید وگرنه برخی حتّی معتاد به خوردن گل اند که این اعتیاد باعث نمی شود که گل مصداق «مأکول» 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 شیره به تریاک تبدیل می شود؛ این تریاک عرفاً مصداق «نبات الارض» نیست ولو أصلش 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.

# مسأله 7

لا يجوز على الجوز و اللوز‌ نعم يجوز على قشرهما بعد الانفصال و كذا نوى المشمش و البندق و الفستق‌

**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 صحیحه زراره [عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَسْجُدُ عَلَى الزِّفْتِ يَعْنِي الْقِيرَ فَقَالَ لَا وَ لَا عَلَى الثَّوْبِ الْكُرْسُفِ وَ لَا عَلَى الصُّوفِ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ وَ لَا عَلَى طَعَامٍ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنْ ثِمَارِ الْأَرْضِ وَ لَا عَلَى شَيْ‌ءٍ مِنَ الرِّيَاشِ.[[556]](#footnote-556)] 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.

و اگر تطبیق صحیحه 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 أشجار و ثمار گیاهان جایز نیست ولو مصداق «ما أکل 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 أکل» بود این است که ناظر به ثمار الارضی است که مأکول 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 صحیحه هشام تعارض می کند: [قَالَ هِشَامُ بْنُ الْحَكَمِ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَخْبِرْنِي عَمَّا يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهِ وَ عَمَّا لَا يَجُوزُ قَالَ السُّجُودُ لَا يَجُوزُ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ عَلَى مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا مَا أُكِلَ أَوْ لُبِسَ فَقَالَ لَهُ جُعِلْتُ فِدَاكَ مَا الْعِلَّةُ فِي ذَلِكَ قَالَ لِأَنَّ السُّجُودَ خُضُوعٌ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ فَلَا يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَلَى مَا يُؤْكَلُ أَوْ يُلْبَسُ 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 اغْتَرُّوا بِغُرُورِهَا وَ السُّجُودُ عَلَى الْأَرْضِ أَفْضَلُ لِأَنَّهُ أَبْلَغُ فِي التَّوَاضُعِ وَ الْخُضُوعِ لِلَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ‌[[557]](#footnote-557)] و اطلاق صحیحه هشام 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 أصل برائت رجوع می کنیم؛ زیرا نمی دانیم آیا نماز مقیّد به این است که بر چیزی سجده کنیم که علاوه بر این که مأکول نیست، ثمار الارض هم نباشد؟ أصل برائت می گوید مقیّد 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 أصل عملی هم نداریم.

این فرمایش مرحوم خوئی با این تقریبی که عرض کردیم فرمایش متینی است.

# مسأله 8

يجوز على نخالة الحنطة و الشعير و قشر الأرز‌

**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؛ اتّفاقاً 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.

# مسأله 9

لا بأس بالسجدة على نوى التمر‌ و كذا على ورق الأشجار و قشورها و كذا 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.

# مسأله 10

لا بأس بالسجدة على ورق العنب بعد اليبس‌ و قبله مشكل‌

**صاحب عروه می فرماید:** سجده بر برگ درخت انگور بعد از این که این برگ خشک شود، جایز است؛ أما قبل از خشک شدن مصداق «ما أکل» است و برگ درخت انگور در غذا استفاده می شود و با آن دلمه می پزند.

**این فرمایش صاحب عروه را باید تقیید بزنیم**: برگ درخت انگور حتّی قبل از خشک شدن در مرحله ای که سفت می شود و از لطافت خارج می شود دیگر أکلش متعارف نیست و جزء مأکولات حیوانات است؛ برگ درخت در آن زمانی که لطیف است و أکلش متعارف است مصداق مأکولات انسان است؛ لذا به قول آقای سیستانی که در ذیل «و قبله» فرموده اند: «اذا کان لطیفا یتعارف أکله و الا فالأظهر الجواز» اگر برگ درخت انگور لطیف و نرم نباشد و خشن باشد که أکلش متعارف نیست أظهر جواز سجود بر آن است که این مطلب، مطلب صحیحی است.

# جلسه 104 (26/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

بحث راجع به چیز هایی بود که سجده بر آن ها صحیح است.

# مسأله 11 (حکم سجده بر خوردنی در بعض أوقات یا بعض بلدان)

الذي يؤكل في بعض الأوقات دون بعض لا يجوز السجود عليه مطلقا‌ و كذا إذا كان مأكولا في بعض البلدان دون بعض.

**صاحب عروه می فرماید**: اگر چیزی در بعضی اوقات از آن به عنوان مأکول استفاده می شود و بعض 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 أکل» 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 مأکول 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 10 آن را مطرح کرد که «لا بأس بالسجدة على ورق العنب بعد اليبس‌ و قبله مشكل‌»

**مطلب دیگری که صاحب عروه فرموده است این است که**: اگر أکل 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 بعض بلاد مأکول باشد بر آن عنوان «مأکول» حتّی به نظر أهل بلدی که خوردن آن چیز متعارف نیست، صادق است و می گویند که این گیاه مثلاً از مأکولات 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 2 صفحه 54 فرموده اند**: اگر چیزی در غالب بلاد، مکیل و موزون است و در بلد مکلّف 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.

أما در بحث سجده بر چیزی که مأکول یا ملبوس است فرموده اند اگر در یک شهر مأکول 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؛ أما معیار در بحث سجود چیزی است که قابل أکل باشد و مأکول بالفعل مراد نیست و چیزی که طائفه ای از انسان ها آن را می خورند مأکول خواهد بود یعنی عرفاً برای انسان قابل أکل است؛ مثلاً شلغم در بعض بلاد أصلاً خورده نمی شود ولی در همانجا هم جزء مأکولات است یا مثل ملخ که أکثر انسان ها از آن متنفّرند ولی همین که برخی از آن می خورند ملخ را از صنف مأکولات می دانند.

انصاف این است که این مطلب صحیح است و «ما أکل» اطلاق دارد و شامل مأکول در شهر دیگر هم می شود؛ البته باید أکل 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 أما عرفاً به قول مطلق مصداق «ما أکل» محسوب نمی شود.

# مسأله 12 (سجده بر گُل غیر خوردنی)

يجوز السجود على الأوراد الغير المأكولة‌

**صاحب عروه می فرماید:** سجده بر گُل هایی که خوردنی نیست جایز است. که وجه این مطلب روشن است.

# مسأله 13 (سجده بر میوه کال)

لا يجوز السجود على الثمرة قبل أوان أكلها‌

**صاحب عروه می فرماید**: سجده بر میوه کال و نرسیده جایز نیست به این خاطر که بر آن «مأکول» صدق می کند.

**مرحوم خویی فرموده اند**: اگر عرفاً محصول و ثمره یک درخت قبل از رسیدن، خوردنی نباشد الآن راجع به آن «ما أکل» صدق نمی کند و سجده بر آن اشکال ندارد؛ بله اگر با طبخ خورده شود مثل برنج، مصداق «ما أکل» خواهد بود ولی اگر نیاز به زمان باشد تا میوه رسیده شود و خورده شود در این صورت الآن مصداق «ما أکل» 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 مأکول 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 أول 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 مأکول 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 الکتان» و اگر عام فوقانی هم نبود شبهه حکمیه است و به أصل برائت از عدم جواز سجود رجوع می کنیم.

این مطلب، محصل فرمایش مرحوم خویی است و فرموده اند سجده بر ثمرة قبل از زمان أکلش 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 أکل و لبس» شامل میوه ای که هنوز وقت خوردنش نرسیده می شود؛ أما ظهوری هم در خلاف ندارد و شاید مراد از «ما أکل» معنای أعمی باشد یعنی «ما أکل ولو بعد أوان أکله» 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 «لایجوز علی الأحوط».

# مسأله 14 (سجده بر ثمره غیر مأکول)

يجوز السجود على الثمار الغير المأكولة أصلا‌ كالحنظل و نحوه‌

**صاحب عروه می فرماید**: سجده بر میوه هایی که انسان أصلاً 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 أکل» نیست. و بعید نیست بگوییم «لاتسجد علی شیء من ثمار الارض» منصرف به میوه ای است که قابلیّت أکل دارد و اگر هم کسی بگوید اطلاق دارد و شامل حنظل می شود با اطلاق «لاتسجد الا علی الأرض أو ما انبتته الارض الا ما أکل و لبس» تعارض و تساقط می کند و به عموم روایت فضل بن عبدالملک یا أصل برائت رجوع می کنیم.

# مسأله 15 (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 الارض» است و مصداق «ما أکل» نیست.

# مسأله 16 (سجده بر گیاهان روییده روی آب)

لا يجوز على النبات الذي ينبت على وجه الماء‌

**صاحب عروه می فرماید**: سجده بر گیاهانی که روی آب روییده می شوند جایز نیست.

**ممکن است در وجه این مطلب گفته شود**: آنچه روی آب روییده می شود مصداق «أرض و نبات الارض» نیست؛ لکن ممکن است از این مطلب جواب داده شود که در صحیحه محمد بن مسلم از امام باقر علیه السلام نقل می کند که «عَنْهُ عَنْ إِبْرَاهِيمَ الْخَزَّازِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ عَلَى الْبُورِيَاءِ وَ الْخَصَفَةِ وَ كُلِّ نَبَاتٍ إِلَّا الثَّمَرَةِ»[[558]](#footnote-558) که مطلق نبات را موضوع برای جواز سجود قرار داده است (نه نبات الارض را) یا در صحیحه حسین بن أبی العلاء آمده است: «أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: ذَكَرَ أَنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا جَعْفَرٍ ع وَ سَأَلَهُ عَنِ السُّجُودِ عَلَى الْبُورِيَاءِ وَ الْخَصَفَةِ وَ النَّبَاتِ قَالَ نَعَمْ»[[559]](#footnote-559) و گفته می شود «ما نبت علی 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.

**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.

# مسأله 17 (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 متّخذ 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**: «لایترک 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 متّخذ 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 وگرنه 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 متّخذ از خشب جایز باشد.

# جلسه 105 (27/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

بحث راجع به چیز هایی بود که سجده بر آن صحیح است.

# مسأله 18 (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 «لایجوز السجود إلا علی الارض أو ما نبت من الارض إلا ما أکل و لبس» خواهد بود؛ لذا مرحوم خویی فرموده اند باید گفت أقوی 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 «فنتاز» است از کنف تهیه می شود و از کنف برای حالت نخ لباس نیز استفاده می شود و لذا سجده بر کنف جایز نیست.

# مسأله 19 (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.

# مسأله 20 (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.

# مسأله 21 (حکم سجده بر پوست میوه ها)

يجوز السجود على قشر البطيخ و الرقي 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 اشکالٍ؛ یعنی احتیاط مستحب این است که بر این ها سجده نشود؛ زیرا شبهه ای وجود دارد که این ها مصداق «ما أکل» 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 أول 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 می‌شود لکن این مطلب متعارف نبست 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.

أما راجع به بخش دوم که فرموده اند سجده بر پوست خیار و سیب و أمثال آن جایز نیست واضح است به این خاطر که خوردنی اند و حتّی پوست بادنجان نیز همراه بادنجان خورده می شود.

# مسأله 22 (حکم سجده بر کاغذ)

يجوز السجود على القرطاس‌ و إن كان متخذا من القطن أو الصوف أو الإبريسم و الحرير و كان فيه شي‌ء من النورة سواء كان أبيض أو مصبوغا بلون أحمر أو أصفر أو أزرق أو مكتوبا 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، موضوعیّت دارد و لذا فرموده اند حتّی اگر کاغذ از پنبه، پشم حیوان، ابریشم یا حریر تهیه شده باشد و مشتمل بر أجزای 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 مجرّد 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 صحیحه 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 يُسْجَدَ عَلَى قِرْطَاسٍ عَلَيْهِ كِتَابَةٌ.[[560]](#footnote-560)» 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 صحیحه علی بن مهزیار «وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ قَالَ سَأَلَ دَاوُدُ بْنُ فَرْقَدٍ أَبَا الْحَسَنِ‌ ع عَنِ الْقَرَاطِيسِ- وَ الْكَوَاغِدِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَيْهَا- هَلْ يَجُوزُ السُّجُودُ عَلَيْهَا أَمْ لَا فَكَتَبَ يَجُوزُ. وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ مِثْلَهُ وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ يَزِيدَ مِثْلَهُ وَ رَوَاهُ الصَّدُوقُ بِإِسْنَادِهِ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي يَزِيدَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ الثَّالِثِ ع مِثْلَهُ[[561]](#footnote-561)» رفع ید کنیم.

# مسأله 23 (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 تقية 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 أجزای زمین مثل مهر در اختیار او نیست و چیزی که از زمین روییده و مأکول 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 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 مقیّد نیست که بر ظهر کفّ 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 سجدگاه مصلی برای حال اختیار است و در حال اضطرار سجدگاه 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؛**

1-صحیحه 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 ع إِنَّا نَكُونُ بِأَرْضٍ بَارِدَةٍ يَكُونُ فِيهَا الثَّلْجُ أَ فَنَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا وَ لَكِنِ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ شَيْئاً قُطْناً أَوْ كَتَّاناً[[562]](#footnote-562): 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 لاأقل یکی از این ها ثقه 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؛ أما 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 تقیّه حمل شود و لذا این روایت ربطی به بحث اضطرار ندارد.

2- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُثَنَّى الْحَنَّاطِ عَنْ عُيَيْنَةَ بَيَّاعِ الْقَصَبِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْحَرِّ فَأَكْرَهُ أَنْ أُصَلِّيَ عَلَى الْحَصَى فَأَبْسُطُ ثَوْبِي فَأَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.[[563]](#footnote-563)

این روایت را شیخ در تهذیب به اسنادش از «أحمد بن محمد» که ظاهراً «أحمد بن محمد بن عیسی» است نقل می کند و «المثنّی الحنّاط» ثقه 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**: مطمئنا 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.

لکن از نظر دلالت، بر بحث ما دلالت نمی کند؛ زیرا ظاهراً مورد روایت، مورد تقیّه بوده است وگرنه غالباً در مفروض سؤال، سائل می توانسته به جایی برود که مسقّف 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 أهل سنّت 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 خویی راجع به این روایات را بررسی می کنیم.

# جلسه 106 (30/01/99)

# شرائط سجدگاه مصلی

# نکته باقیمانده از مسأله 17

**صاحب عروه در مسأله 17 فرمودند**: «یجوز السجود علی 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 22

**صاحب عروه در مسأله 22 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؛ أما کاغذی که از أجزای 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 خارجیه 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 أجزای گیاهان تهیه می شد. همانطور که در تاریخ الاسلام السیاسی جلد 3 صفحه 325 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 قراطیس و کواغد مکتوبة علیها سؤال شد شامل کاغذ هایی که صناعی بود و از أجزای گیاهان تولید می شد، می شود؛ علاوه بر این که تقابل بین قراطیس و کواغد قرینه بر این است که مراد از قراطیس همان بردا بوده که کاغذ طبیعی بوده است و مراد از کواغد همان کاغذ صناعی بود که تولید می شده است و از أجزای 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 انبتته الارض» است و مصداق «ما لبس» نیست؛ مصداق «ما انبتته 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 انبتته الارض» به صیغه ماضی است و داخل در صحیحه هشام «لایجوز السجود الا علی الارض او ما انبتته الارض الا ما اکل او لبس» می شود؛ کما این که کاغذی که از چوب تهیه شده مصداق «ما انبتته 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 انبتته 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؛ أما 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 انبتته 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 انبتته 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 تَسْجُدْ إِلَّا عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا أَنْبَتَتِ الْأَرْضُ إِلَّا الْقُطْنَ وَ الْكَتَّانَ[[564]](#footnote-564)» 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 أکل» 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؛ أما با این حال این شیء مصداق «ما أکل» است ولو مانعی برای أکل 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 أصل مدعای آقای سیستانی را که فرموده اند «روایات جواز سجود بر قرطاس اطلاق ندارد و به نحو قضیه حقیقیه نیست بلکه به نحو قضیه خارجیه 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 «أبوالحسن» امام کاظم علیه السلام است.

# ادامه مسأله 23 (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 تقية أو غيرها سجد على ثوبه القطن أو الكتان‌ و إن لم يكن سجد على المعادن أو ظهر كفه و الأحوط 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 أول 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؛**

1-صحیحه 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 ع إِنَّا نَكُونُ بِأَرْضٍ بَارِدَةٍ يَكُونُ فِيهَا الثَّلْجُ أَ فَنَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا وَ لَكِنِ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ شَيْئاً قُطْناً أَوْ كَتَّاناً[[565]](#footnote-565)

**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 با به جایی برویم که درآنجا 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 کند. 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 أصلاً نکته در أمر 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.

**أما 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 نکون بارض باردة یکون فیها 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 بینک و بینه شیئا قطنا او کتانا» قطن و کتان را به عنوان مثال بیان کرده است و خصوصیت ندارد خلاف ظاهر است و ظاهر این است که «قطناً أو کتاناً» تقیید «شیئا» است.

**و لذا همان طور که مرحوم داماد در کتاب الصلاة جلد 3 صفحه 115 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.

2- أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ عَنِ الْمُثَنَّى الْحَنَّاطِ عَنْ عُيَيْنَةَ بَيَّاعِ الْقَصَبِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَدْخُلُ الْمَسْجِدَ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْحَرِّ فَأَكْرَهُ أَنْ أُصَلِّيَ عَلَى الْحَصَى فَأَبْسُطُ ثَوْبِي فَأَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ نَعَمْ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ.[[566]](#footnote-566)

روایت دوم روایت عیینه 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 عیینه یا عتیبه یا عتبه است و اختلاف نسخه ها را نقل کردند؛ لکن به نظر ما شکی نیست که این شخص، عیینه است و این کتاب هایی که در دسترس ما است چه تهذیب، چه استبصار و چه رجال نجاشی «عیینه» ضبط شده و «عیینه» توسط نجاشی توثیق شده است: «عیینه بن میمون بیاع القصب ثقة عین» و روایت سندا صحیح است.

**مرحوم خویی در بحث دلالی 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 تعیّن 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.

3-صحیحه قاسم بن فضیل: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَسْجُدُ عَلَى كُمِّهِ- مِنْ أَذَى الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.[[567]](#footnote-567)

**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 تعیّن سجود بر آستینش که جزئی از ثوب او است نمی کند.

**این روایت با دو سند دیگر نقل شده است**: أولی از عباد بن سلیمان از سعد بن سعد از محمد بن قاسم بن فضیل از أحمد بن عمر حلبی که می گوید: عَنْهُ عَنْ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَسْجُدُ عَلَى كُمِّ قَمِيصِهِ مِنْ أَذَى الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ أَوْ عَلَى رِدَائِهِ إِذَا كَانَ تَحْتَهُ مِسْحٌ أَوْ غَيْرُهُ مِمَّا لَا يُسْجَدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.[[568]](#footnote-568)

مِسح، 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 عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: كَتَبَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع هَلْ يَسْجُدُ الرَّجُلُ عَلَى الثَّوْبِ يَتَّقِي بِهِ وَجْهَهُ مِنَ الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ وَ مِنَ الشَّيْ‌ءِ يَكْرَهُ السُّجُودَ عَلَيْهِ فَقَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ.[[569]](#footnote-569)

مرحوم بروجردی فرموده اند: این سه روایت یک روایت اند: یا از روایت أول 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 107 (31/01/99)

# ادامه مسأله 23 (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 تقية 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؟

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 أولی که بیان کرد «لایجوز السجود الا علی الارض أو ما انبتته الارض الا ما أکل 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 صحیحه زراره آمده است: «الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور» و لذا د رفرض 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 خویی فرمودند: اگر می تواند باید بر ثوب ولو ثوبی که از کتان یا قطن تهیه نشده، سجده کند و اگر نمی تواند مخیّر است که بر هر چیزی سجده کند. و آقای سیستانی هم فرمودند سجده بر ثوب هم تعیّن 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:

3-صحیحه قاسم بن فضیل: وَ عَنْهُ عَنْ أَبِي طَالِبٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الصَّلْتِ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفُضَيْلِ قَالَ: قُلْتُ لِلرِّضَا ع جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَسْجُدُ عَلَى كُمِّهِ- مِنْ أَذَى الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ قَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.[[570]](#footnote-570)

دو سند دیگر به این شکل است:

الف) عَنْهُ عَنْ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفُضَيْلِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ عُمَرَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَسْجُدُ عَلَى كُمِّ قَمِيصِهِ مِنْ أَذَى الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ أَوْ عَلَى رِدَائِهِ إِذَا كَانَ تَحْتَهُ مِسْحٌ أَوْ غَيْرُهُ مِمَّا لَا يُسْجَدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ.[[571]](#footnote-571)

ب) عَنْهُ عَنْ عَبَّادِ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ سَعْدِ بْنِ سَعْدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْقَاسِمِ بْنِ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: كَتَبَ رَجُلٌ إِلَى أَبِي الْحَسَنِ ع هَلْ يَسْجُدُ الرَّجُلُ عَلَى الثَّوْبِ يَتَّقِي بِهِ وَجْهَهُ مِنَ الْحَرِّ وَ الْبَرْدِ وَ مِنَ الشَّيْ‌ءِ يَكْرَهُ السُّجُودَ عَلَيْهِ فَقَالَ نَعَمْ لَا بَأْسَ بِهِ.[[572]](#footnote-572)

همان طور که مرحوم بروجردی 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 أخیر اشتباه است و «قاسم بن الفضیل» بوده است و یا در سند أول 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 أول از امام رضا علیه السلام نقل شده است پس مطمئنا لفظ «محمد» از سند سقط شده است و راوی حدیث «محمد بن قاسم بن فضیل» است؛ ضمناً بعید است که روایت أول با دو روایت بعدی یکی باشد زیرا در روایت أول 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 أبی الحسن سؤال می کند که ظاهر در امام کاظم علیه السلام است و در سند سوم محمد بن القاسم بن الفضیل می گوید «کتب رجل إلی أبی الحسن علیه 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 أول ظهوری در تعین 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 أولی 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 أمر بین ثوب و سجود بر چیز دیگر، سجود بر ثوب مقدم است و سجود بر غیر ثوب فی الجمله جایز نیست.

**به نظر ما این مطلب ناتمام است**؛ زیرا شاید «مِسح» 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 أما 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 تعیّن سجود بر ثوب استفاده نمی شود.

4-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 بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَكُونُ فِي السَّفَرِ فَتَحْضُرُ الصَّلَاةُ وَ أَخَافُ الرَّمْضَاءَ عَلَى وَجْهِي كَيْفَ أَصْنَعُ قَالَ تَسْجُدُ عَلَى بَعْضِ ثَوْبِكَ قُلْتُ لَيْسَ عَلَيَّ ثَوْبٌ يُمْكِنُنِي أَنْ أَسْجُدَ عَلَى طَرَفِهِ وَ لَا ذَيْلِهِ قَالَ اسْجُدْ عَلَى ظَهْرِ كَفِّكَ فَإِنَّهَا إِحْدَى الْمَسَاجِدِ.[[573]](#footnote-573)

«قاسم بن محمد» به قرینه‌ی مروی عنه بودنِ «حسین بن سعید» و راوی بودن «علی بن أبی حمزه بطائنی» از وی، همان قاسم بن محمد جوهری است که به نظر ما ثقه است زیرا مروی عنه صفوان و ابن أبی 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 حمزة 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 أبی حمزه بطائنی» تعارض کرده و بعد از تعارض و تساقط استصحاب وثاقت این شخص تا آخر عمر جاری می شود زیرا مطمئناً علی بن أبی 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 مَاجِيلَوَيْهِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْعَطَّارُ عَنْ‌ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَمَّادٍ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جُعِلْتُ فِدَاكَ الرَّجُلُ يَكُونُ فِي السَّفَرِ فَيُقْطَعُ عَلَيْهِ الطَّرِيقُ فَيَبْقَى عُرْيَاناً فِي سَرَاوِيلَ وَ لَا يَجِدُ مَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ يَخَافُ إِنْ سَجَدَ عَلَى الرَّمْضَاءِ احترقت [أَحْرَقَتْ وَجْهَهُ قَالَ يَسْجُدُ عَلَى ظَهْرِ كَفِّهِ فَإِنَّهَا أَحَدُ الْمَسَاجِدِ‌[[574]](#footnote-574)

ابراهیم بن اسحاق أحمر توثیق ندارد و لذا سند ضعیف است.

در سؤال روایت فرض شد که حتّی 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 أبی بصیر- که در مشیخه ذکر کرده و مشتمل بر علی بن أبی حمزه بطائنی است- نقل می کند: وَ سَأَلَهُ أَبُو بَصِيرٍ- عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي فِي حَرٍّ شَدِيدٍ فَيَخَافُ عَلَى جَبْهَتِهِ مِنَ الْأَرْضِ قَالَ يَضَعُ ثَوْبَهُ تَحْتَ جَبْهَتِهِ[[575]](#footnote-575)

أبی 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 بروجردی فرموده اند: این سه نقل، نقل به معنا از یک روایت است؛ ولی به نظر ما این مطلب بعید ایست زیرا در نقل أول «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 أول و سند سوم به نظر ما صحیح است و قابل عمل است و ظاهر این حدیث، تعیّن سجود بر ثوب درفرض امکان است و اگر ثوب نبود ظاهرش تعیّن سجود بر ظهر کف است.

**آقای سیستانی فرموده اند:** این حدیث ظهور در تعیّن سجود بر ثوب یا بر ظهر کف ندارد و حضرت در مقام افتاء، أسهل طرق را برای کسی که اگر پیشانیش را روی زمین بگذارد پیشانیش می سوزد، ذکر کردند و اسهل 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 توهم حظر، أمر 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 أمر 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، تعیّن است.

**آقای سیستانی فرموده اند**: تعلیل «فإنها أحد المساجد» غیر مستقیم و مضطرب است و مانع از وثوق به روایت می شود؛ مراد از این‌که ظهر کفّ یا کفّ، أحد المساجد است، چیست؟! اگر مقصود این است که جایی است که انسان در حال اضطرار بر آن سجده می کند، این مطلب أمر واضحی نیست که بخواهند به آن تعلیل کنند؛ و اگر مقصود این است که یکی از مساجد سبعه 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 سبعه 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 سبعه است. به صرف اینکه این تعلیل، تعلیل به یک أمر مرتکز در أذهان 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 أبی 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 أبی 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 قدماء متعرض این بحث نشده اند و جبر ضعف سند به عمل مشهور قدماء 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 أبی حمزه بطائنی کردیم.  
لذا می توانیم طبق مضمون حدیث أبی 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 دلالی 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 مطلیّ به قیر است کافی باشد برای این که کنایه از ضرورت سجود بر قیر باشد ولی جمع دلالی 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.

أما 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 صحیحه 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 ع إِنَّا نَكُونُ بِأَرْضٍ بَارِدَةٍ يَكُونُ فِيهَا الثَّلْجُ أَ فَنَسْجُدُ عَلَيْهِ فَقَالَ لَا وَ لَكِنِ اجْعَلْ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهُ شَيْئاً قُطْناً أَوْ كَتَّاناً[[576]](#footnote-576)» تعیّن سجود بر قطن و کتان را بفهمیم که مرحوم داماد این چنین استفاده کردند و ما نیز بعید ندانستیم که در این صورت این صحیحه صلاحیت دارد مقیّد 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 أول 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.

# مسأله 24

يشترط 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.

شرط است جایی که در آن سجود می کند به نحوی نباشد که بدن در آنجا مستقر نشود و لذا در جایی که گِلی است و بدن در آن مستقر نمی شود سجده جایز نیست.

# جلسه 108 (01/02/99)

# مسأله 24

يشترط 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 24 چند مطلب را بیان کرده است؛**

## حکم سجده بر زمین سست

**مطلب أول 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 گِل 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 مقوّم 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 مقوّم 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 عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ حَدِّ الطِّينِ الَّذِي لَا يُسْجَدُ فِيهِ مَا هُوَ قَالَ إِذَا غَرِقَ الْجَبْهَةُ وَ لَمْ تَثْبُتْ عَلَى الْأَرْضِ وَ عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي بَيْنَ الْقُبُورِ قَالَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ إِلَّا أَنْ يَجْعَلَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْقُبُورِ إِذَا صَلَّى عَشَرَةَ أَذْرُعٍ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ عَشَرَةَ أَذْرُعٍ مِنْ خَلْفِهِ وَ عَشَرَةَ أَذْرُعٍ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَشَرَةَ أَذْرُعٍ عَنْ يَسَارِهِ ثُمَّ يُصَلِّي إِنْ شَاءَ.[[577]](#footnote-577)

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.

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 24 این است که**: اگر مهر یا گل در سجده أول به پیشانی بچسبد باید قبل از سجده دوم از پیشانی برداشته شود و بعد از آن سجده دوم انجام شود.

**مرحوم بروجردی در جلد 2 عروة الوثقی محشی صفحه 559 به این مطلب اشکال کرده اند که**: صدق سجود متوقّف 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 الأرض».

**مرحوم خویی در مقام همین مطلب را فرموده است**؛ لکن در بحث احکام سجود (موسوعه جلد 13 صفحه 175) 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 صحیحه زراره تعبیر «اذا مسّ جبهته الارض» آمده است یا در موثقه عمار تعبیر «ایّ ذلک أصبت به الارض أجزأک» آمده است و اگر مهر از پیشانی برداشته نشود و بعد از سجده أول 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 صحیحه حلبی را هم به عنوان شاهد ذکر کنیم؛ عَنْهُ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ أَ يَمْسَحُ الرَّجُلُ جَبْهَتَهُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَصِقَ‌ بِهَا تُرَابٌ فَقَالَ نَعَمْ قَدْ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ ع يَمْسَحُ جَبْهَتَهُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَصِقَ بِهَا التُّرَابُ[[578]](#footnote-578): 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 صحیحه حلبی هم وجوب برداشتن مهر یا برطرف کردن خاک و گلی که از سجده أول به پیشانی چسبیده است را استفاده می کنیم. و به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی متین است.

## 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 خویی فرموده اند: به نظر ما این شخص باید با سجود ایمائی نماز بخواند؛ زیرا عرفاً سجود متقوّم 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 خویی اشکال دارد**؛ این که عرفاً سجود متقوّم به اعتماد علی الارض است به نظر ما صحیح نیست و عرض کردیم عرفاً سجود با اتصال مواضع سبعه 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 أولاً 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 25 (حکم سجده بر زمین گل آلود)

إذا كان في الأرض ذات الطين‌ بحيث يتلطخ به بدنه و ثيابه في حال الجلوس للسجود و التشهد جاز له الصلاة مومئا للسجود و لا يجب الجلوس للتشهد لكن الأحوط مع عدم الحرج الجلوس لهما و إن تلطخ 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 بخواهد؛ 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 ایمای 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 [وَ عَنْهُ بِهَذَا الْإِسْنَادِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي عَلَى الثَّلْجِ 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 مَوْضِعاً جَافّاً قَالَ يَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ فَإِذَا رَكَعَ فَلْيَرْكَعْ كَمَا رَكَعَ إِذَا صَلَّى فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ فَلْيُومِ بِالسُّجُودِ إِيمَاءً وَ هُوَ قَائِمٌ يَفْعَلُ ذَلِكَ حَتَّى يَفْرُغَ مِنَ الصَّلَاةِ وَ يَتَشَهَّدُ وَ هُوَ قَائِمٌ ثُمَّ يُسَلِّمُ[[579]](#footnote-579)] به قرینه «و لایجد موضعاً 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 لایقدر أن یسجد فیه من الطین» عدم قدرت به معنای وقوع در حرج است أما 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 لایقدر علی السجود فیه من الطین» فرض عدم قدرت عرفیه و حرج است چگونه این موثقه را بر أعم 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.

## 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**: لاحرج خطاب أمر به صلات اختیاریه را تقیید زده به مکلفی که از نماز اختیاریه به حرج نمی افتد و لذا خطاب أمر 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 أول توجیهی است که مرحوم حکیم بیان کرده اند که**: دلیل لاحرج، الزامی بودن حکم را بر می دارد و أصل حکم و أصل أمر رفع نمی شود؛ مفاد «صل صلاة اختیاریة» أصل طلب و حد الزامی طلب است که لاحرج حد الزامی طلب را بر می دارد ولی اصل طلب که با استحباب هم سازگار است ثقل آور نیست که لاحرج امتناناً آن را رفع کند. مرحوم صدر نیز این وجه را پذیرفته اند.  
**توجیه دوم توجیهی است که مرحوم نائینی ذکر نموده و آقای سیستانی نیز تأیید کرده اند که**: لسان لاحرج 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 تحمّل حرج کند و آب انار بیاورد عرفاً مجزی خواهد بود.

**به نظر ما ممکن است از این توجیه جواب داده شود که**: «لاحرج» 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 لاحرج استفاده نمی شود که همه مواردی که شما به حرج می افتید ملاک الزامی وجود دارد و شاید وقتی مولا از أمرش رفع ید کرد خود همین مانع از ملاک تام در عبادت باشد.

**توجیه سوم که به نظر ما صحیح است این است که**: دلیل لاحرج، وجوب تعیینی صلات اختیاریه حرجیه را برداشته است أما دلیل ندارد که به جای آن، وجوب تعیینی نماز ایمائی را قرار داده است و شاید به جای آن تخییر بین نماز اختیاری و ایمائی قرار داده باشد؛ لذا دوران أمر بین تعیین و تخییر می شود که نمی دانیم بر ما نماز ایمائی متعیّن است یا مخیّریم؛ برائت از وجوب تعیینی نماز ایمائی جاری می کنیم. موثقه عمار هم ظهور در وجوب تعیّنی نماز ایمائی نداشت و حضرت در مقام توهم وجوب 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 گل‌آلود نماز بخواند نمازش صحیح باشد.

# مسأله 26

السجود على الأرض أفضل من النبات و القرطاس‌ و لا يبعد 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 5 صفحه 367 مطرح شده است و کاملاً فرمایش متینی است.

# مسأله 27 (مفقود شدن مهر در أثنای 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

**صاحب عروه می فرماید**: اگر ما یصح السجود علیه نمازگزار در أثنای 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 مسأله 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 أحوط 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 أثنای نماز مفقود شود نمازش را ولو بر فرش و مانند آن ادامه می دهد زیرا از «السنة لاتنقض الفریضه» استفاده می شود که اگر آنچه فریضه 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 فریضه 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 الفریضه» در ذیل «لاتعاد الصلاة» آمده و همان طور که مرحوم خویی فرموده اند به قرینه «لاتعاد الصلاة» منصرف به جایی است که مکلف در هنگام عمل فکر می‌کند به وظیفه خود عمل کرده است و بعدا خلل کشف شده و مقتضی اعاده نماز فراهم می‌شود؛ در چنین فرضی شارع می گوید اعاده لازم نیست چرا که به سنن اخلال وارد شده است. فلذا تعبیر مذکور شامل کسی که در هنگام اخلال به شرط ملتفت می‌باشد، نمی شود.

**ثانیاً:** «السنة لاتنقض الفریضه» منصرف به ترک سنّت 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 أول 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 أثنای نماز متلفت شود که ما یصح السجود علیه ندارد و نمی تواند در همان حال نماز، آن را تهیه کند باید نماز را قطع کرده و دوباره بخواند.

# جلسه 109 (02/02/99)

# ادامه مسأله 27 (مفقود شدن مهر در أثنای 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 27 دو مطلب باقی مانده است که بیان می کنیم؛**

**مطلب أول 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 أبی بصیر [الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ أَكُونُ فِي السَّفَرِ فَتَحْضُرُ الصَّلَاةُ وَ أَخَافُ الرَّمْضَاءَ عَلَى وَجْهِي كَيْفَ أَصْنَعُ قَالَ تَسْجُدُ عَلَى بَعْضِ ثَوْبِكَ قُلْتُ لَيْسَ عَلَيَّ ثَوْبٌ يُمْكِنُنِي أَنْ أَسْجُدَ عَلَى طَرَفِهِ وَ لَا ذَيْلِهِ قَالَ اسْجُدْ عَلَى ظَهْرِ كَفِّكَ فَإِنَّهَا إِحْدَى الْمَسَاجِدِ[[580]](#footnote-580): أبوبصیر در روایت بیان می کند که در سفر هستم و وقت نماز فرا می رسد و می بینم هوا شدیداً گرم است و اگر بخواهم پیشانی را روی زمین بگذارم می سوزم؟ حضرت فرمود بر بعض ثوب سجده کن. ابوبصیر می گوید که نمی تواند بر لباس سجده کند؟ حضرت می فرماید بر پشت دست سجده کند.] استفاده می شود ندارد که اگر در وقت فضیلت متمکّن از سجود بر ما یصح السجود علیه نباشد می تواند بر ثوب خود سجده کند و اگر بر ثوب ممکن نبود بر پشت دستش سجده کند.

کسانی که سند این روایت را قبول دارند و از ناحیه قاسم بن محمد جوهری یا علی بن أبی 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 لاتعاد است می توان این نماز را تصحیح کرد. و ایشان در فتاوا تفصیلی نداده اند که قبل از رکوع رکعت أول باشد یا بعد از آن باشد؛ لکن در تقریر بحثشان فرموده اند بعد از رکوع رکعت أول این قاعده را اجرا می کنیم زیرا أولین فریضه ای که در نماز است رکوع است و فریضه آن چیزی است که در قرآن آمده است و در قرآن تکبیرة الاحرام و قرائت حمد و سوره نیامده است.

این کلام ایشان غیر از این که با فتاوای 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 «لاتعاد الصلاة» مطرح شده است که ظاهرش این است که فریضه را بر نماز تطبیق کرده است و لذا اگر قبل از رکوع رکعت أول، 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 اخلال محقق شود یا بعد از رکوع باشد.

# مسأله 28 (سجده سهوی بر ما لایصح السجود علیه)

إذا سجد على ما لا يجوز باعتقاد أنه مما يجوز‌ فإن كان بعد رفع الرأس مضى و لا شي‌ء عليه و إن كان قبله جر جبهته إن أمكن و إلا قطع الصلاة في السعة و في الضيق أتم على ما تقدم إن أمكن و إلا اكتفي 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 متوجّه شد که مثلاً روی مهر چرک شده و مانع از سجده بر خاک شده است، چون بعد از سربرداشتن از سجده متوجّه شده است اشکالی ندارد؛ ولی اگر در أثنای سجده متوجّه 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 لاتعاد است و شبیه این است که بعد از سربرداشتن 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.

**أما این مبنا خلاف ظاهر أدله است:** این که در صحیحه هشام 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 صحیحه 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 سربرداشتن 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 لاتعاد برویم؛

**در این صورت در این مسأله أقوالی 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 لاتعاد جایی جاری می شود که اگر حدیث لاتعاد 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 «لاتعاد الصلاة من سجدة»، معفوّ 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 لاتعاد سجده أول 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 لاتعاد جاری نشود این نماز محکوم به بطلان می شود و لذا حدیث لاتعاد موضوع پیدا می کند؛ همینطور اگر بعد از رکوع متوجّه شود که یک سجده او بر چیزی بوده که یصح السجود علیه نبوده است.

**أما مرحوم خویی در موسوعه جلد 15 صفحه 141 از این نظر برگشته و فرموده اند**: این نظر مبتنی بر این است که حدیث لاتعاد شامل اخلال به شرایط سجود شود و نماز با اخلال به شرایط سجود را تصحیح کند؛ در حالی که به نظر ما ظاهر حدیث «لاتعاد الصلاة إلا من خمس الوقت و القبله و الطهور و الرکوع و السجود» این است که مستثنی سجود شرعی است و کسی که به شرایط سجود اخلال کند مشمول حدیث لاتعاد 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 متوجّه 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؛ أما اگر بعد از رکوع بفهمد یک سجده اش بر ما لایصح السجود علیه بوده است طبق روایاتی که بیان می کند «لاتعاد 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 متوجّه 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 متوجّه 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 أولی 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 خویی 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 لاتعاد 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 لاتعاد شود.

**ما در بحث حدیث لاتعاد بیان کرده ایم که**: ظاهراً اخلال به شرایط شرعی سجود مشمول حدیث لاتعاد 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 خویی در بحث مورد ما قبلاً می فرمودند- نسبت به سجده أول حدیث لاتعاد 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 لاتنقض 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 سنّت 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 حتّی قبل از رفع رأس از سجده بفهمد که این مهر ما لایصح السجود علیه بوده است اطلاق دلیل بیان می کند که سنّت (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 بر دارد.

**انصافاً این فرمایش تمام نیست؛**

**أولاً:** ظاهر «السنة لاتنقض الفریضه» این است که بر نماز تطبیق شده است «لاتعاد الصلاة»، و هر کجا از عدم جریان حدیث لاتعاد، اعاده نماز لازم بیاید حدیث لاتعاد 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 شرطیّت 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 سیستانی تمام نیست.

## حکم جرّ پیشانی به ما یصح السجود علیه

**البته بحثی در اینجا وجود دارد که**: کسی که قبل از رفع رأس متوجّه شود که بر چیزی که سجده بر آن صحیح نیست، سجده کرده است اگر می تواند پیشانی خود را به چیزی که سجده بر آن صحیح است بکشاند یا مثلاً خانمی که چادرش بین پیشانی 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 صحیحه معاویة بن عمار آمده است: «مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا وَضَعْتَ جَبْهَتَكَ عَلَى نَبَكَةٍ فَلَا تَرْفَعْهَا وَ لَكِنْ جُرَّهَا عَلَى الْأَرْضِ[[581]](#footnote-581)»؛ 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 پیشانی 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 أحکام 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 ولیّاً و حافظاً و قاعداً و ناصراً و دلیلاً و عیناً حتّی تسکنه أرضک طوعاً و تمتّعه فیها طویلاً. و صلی الله علی محمّد و آله الطاهرین.

# جلسه 110 (10/03/99)

# 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 أهم آن نماز در مسجد است.

صاحب عروه به مناسبت بحث از نماز در مسجد و فضیلت آن، برخی از أحکام مسجد را نیز بیان کرده اند؛ ما نیز به علت أهمیت این بحث و ابتلاء به آن، برخی از این مسائل را بررسی می کنیم.

# مسأله 11

الأحوط إجراء صيغة الوقف بقصد القربة في صيرورته مسجدا‌ بأن يقول وقفته قربة إلى الله تعالى لكن الأقوى كفاية البناء بقصد كونه مسجدا مع صلاة شخص واحد فيه بإذن الباني فيجري عليه حينئذ حكم المسجدية و إن لم تجر الصيغة‌

**ممکن است از این عبارت صاحب عروه سه مطلب استفاده شود:**

## بررسی لزوم قصد قربت در وقف

مطلب أول، لزوم قصد قربت در وقف مسجد است؛ البته تلفّظ به قصد قربت قطعاً لازم نیست؛ با این که عبارت صاحب عروه موهم این است که «احتیاط این است که واقف بگوید وقفته قربة إلی الله»، و لکن گفتن «قربة إلی الله» قطعاً لازم نیست. أما این که واقف، حقیقتاً قصد قربت داشته باشد چیزی است که مشهور به آن قائل اند.

**صاحب عروه در تکملة العروة الوثقی جلد 1 صفحه 186 فرموده است**: «المشهور اشتراط القربة فی صحة الوقف» و لکن در ادامه فرموده اند: «و الأقوی وفاقاً لجماعة عدم اشتراطه للاطلاقات و لصحته من الکافر و اطلاق الصدقة علیه انما هو باعتبار الأفراد اللتی یقصد فیه القربة و لایلزم أن یکون جمیع أفراده کذلک» در تکمله عروه وثقی فرموده اند مشهور قصد قربت را معتبر می دانند و لکن أقوی -همان طور که جماعتی از فقهاء فرموده اند- قصد قربت در صحت وقف معتبر نیست؛ به خاطر اطلاقات صحت وقف مثل صحیحه صفار: «كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع فِي الْوُقُوفِ وَ مَا رُوِيَ فِيهَا عَنْ آبَائِهِ ع فَوَقَّعَ ع الْوُقُوفُ تَكُونُ عَلَى حَسَبِ مَا يُوقِفُهَا أَهْلُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى‌»[[582]](#footnote-582) و هم به خاطر این که وقف از کافر هم صحیح است با این که از کافر، قصد قربت متمشّی 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 عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا صَدَقَةَ وَ لَا عِتْقَ إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»[[583]](#footnote-583)

**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 حتّی به خاطر ریا، برای مسجد وقف کند؛ أما وقفش صحیح است بر خلاف مشهور که این وقف را باطل می دانند.

**مرحوم صاحب کفایه در کتابٌ فی الوقف صفحه 4 نظر مشهور را تقویت کرده است و فرموده است**:«فعن العلامة قدس سره في غير واحد من كتبه و عن الشهيد في دروسه اعتباره بل عن بعض دعوى اشتهاره بين قدماء الأصحاب بل عن بعض دعوى الإجماع عليه و هو قضية أصالة الفساد بدونه خلافا لغير واحد من المتأخرين و منهم صاحب الجواهر بل فيها دعوى حصول القطع بعدم الاعتبار للفقيه بأدنى ملاحظ»؛ یعنی علامه حلی در کتاب های متعدد خود و نیز شهید أول در دروس فرموده اند قصد قربت در وقف معتبر است؛ بلکه از برخی ادّعای اجماع بر این مطلب نقل شده است. صاحب کفایه در ادامه فرموده است «و هو قضیة أصالة الفساد بدونه»؛ یعنی مقتضای استصحاب عدم ترتّب أثر -که از آن تعبیر به أصالة الفساد می شود- این است که وقف بدون قصد قربت نافذ نیست. و غیر واحدی از متأخّرین از جمله صاحب جواهر فرموده اند قصد قربت معتبر نیست بلکه ایشان فرموده است فقیه با کمترین تأمّل به این مطلب قطع پیدا می کند.

صاحب کفایه در ادامه فرموده است: «و كيف كان فقد استدل على الاشتراط بقوله عليه السلام لا صدقة و لا عتق الّا ما أريد به وجه اللّه و هو لا يكاد يتم إلّا إذا كان كل وقف صدقة و لا سبيل اليه و لا دليل دل عليه الّا إطلاقها عليها في غير واحد من الاخبار مع احتمال ارادة خصوص ما قصد به وجه اللّه منها هذا مضافا الى احتمال‌ ان يكون المنفي فيهما هي الحقيقة مبالغة في نفى الكمال في الأول و في نفى الصحة في الثاني على وجه أو حقيقة فيه على وجه أقوى»؛ ممکن است کسی بر اشتراط قصد قربت در وقف به این روایت استدلال کند: « لَا صَدَقَةَ وَ لَا عِتْقَ إِلَّا مَا أُرِيدَ بِهِ وَجْهُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ»[[584]](#footnote-584) 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 مسلّم صحیح است.

**صاحب کفایه فرموده است این استدلال ها صحیح نیست**؛ استدلال به «أوفوا بالعقود» صحیح نیست زیرا أول کلام است که وقف، عقد باشد تا به عموم أوفوا بر صحت وقف به طور مطلق ولو بدون قصد قربت تمسّک 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 وصرفاً بیان می کند که هیچ کس مهجور نبوده و در نفوذ تصرفاتش نیازی به ولیّ 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 أصل که اجماع نیز بر آن ادّعا 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.

أما 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 2 صفحه 64 فرموده اند: «الأقوى عدم اعتبار قصد القربة حتى في الوقف العام‌

و إن كان الأحوط اعتباره مطلقا» مرحوم خویی نیز در منهاج الصالحین جلد 2 صفحه 234 فرموده اند: «الأظهر عدم اعتبار القربة في صحة الوقف و لا سيما في مثل الوقف على الذرية»

## بررسی اعتبار قبض در صحت وقف

مطلب دومی که این عبارت صاحب عروه در مسأله 11 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 مسجدا 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 و القناطر و نحوهما من المصالح العامة، و كذا في الوقف على الفقراء أو العلماء أو الزوّار أو نحوهم من الأصناف، و لكن يمكن منع اعتباره فيها، و كذا في وقف المسجد و المدرسة و المقبرة لقصور الأخبار الدالة على اعتباره عن شمول‌ مثل المذكورات، و إن كان الأحوط ما ذكروه»[[585]](#footnote-585)؛ یعنی هر چند مشهور، قبض را به صورت مطلق در وقف معتبر دانسته اند وظاهر 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؛ لکن أقوی این است که قبض، معتبر نیست.

البته ایشان در صدق قبض در مسأله 7 فرموده است: «لو وقف مسجدا أو مقبرة كفى في قبضهما صلاة واحدة في المسجد‌

و دفن ميت واحد في المقبرة على المشهور المدعى عليه الإجماع، و الظاهر أنّ ذلك لصدق القبض على فرض اعتباره فيهما كما هو ظاهرهم، لكن لا بد من كون الصلاة و الدفن بإذن الواقف و بقصد كونه وقفا و إلّا لم يكف»[[586]](#footnote-586)

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 سیستانی 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 مبرز عرفی هم باشد که اینجا را می خواهد مسجد قرار دهد آن مکان مسجد می شود و دیگر قابل تغییر نیست، حتّی 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 على الجهات و المصالح كالمساجد و ما وقف عليها فإن جعل الواقف له قيّماً و متولّياً اعتبر قبضه أو قبض الحاكم و الأحوط عدم الاكتفاء بالثاني مع وجود الأوّل، و إن لم يكن قيّم تعيّن قبض الحاكم»[[587]](#footnote-587) و در مسأله 9 فرموده اند: «لو وقف مسجداً أو مقبرة، كفى في قبضها صلاة واحدة في المسجد، و دفن ميّت واحد في المقبرة»[[588]](#footnote-588)

امام ره در تحریر الوسیله فرموده اند: «يشترط في صحة الوقف القبض‌، و يعتبر فيه أن يكون بإذن الواقف، ففي الوقف الخاص يعتبر قبض الموقوف عليهم، و يكفي قبض الطبقة الأولى عن بقية الطبقات، بل يكفي قبض الموجودين من الطبقة الأولى عمن سيوجد، و لو كان فيهم قاصر قام وليه مقامه، و لو قبض بعض الموجودين دون بعض صح بالنسبة إلى من قبض دون غيره، و أما الوقف على الجهات العامة و المصالح كالمساجد و ما وقف عليها فان جعل الواقف له قيّما و متوليا اعتبر قبضه أو قبض الحاكم، و الأحوط عدم الاكتفاء بالثاني مع وجود الأول، و مع عدم القيّم تعين الحاكم...»[[589]](#footnote-589)

اگر مکانی را مثلاً بر اولادش وقف کند وقف خاص است و قبض موقوف علیهم شرط است و اگر همان طبقه أول که اولاد بلافصل او است قبض کنند در صحت قبض کافی است. ایشان در وقف بر مسجد، قبض را معتبر دانسته اند البته فرموده اند: «لو وقف مسجدا أو مقبرة كفى في القبض صلاة واحدة‌ فيه أو دفن ميت واحد فيها بإذن الواقف و بعنوان التسليم و القبض»[[590]](#footnote-590)

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 الصيغة في الوقف‌، و انّه بدونها غير صحيح و أطالوا الكلام في كفاية ما عدا لفظ وقفت، مثل تصدقت، و حبست، و سبلت، و أبدّت، و نحوها، و عدم كفايتها، و الأقوى كفاية كل ما يدل على المعنى المذكور و لو بضميمة القرائن كما في سائر العقود... حكي عن ابن إدريس و الشهيد في الذكرى، كفاية ذلك في المسجد و لو لم يجر الصيغة لأنّ معظم المساجد في الإسلام على هذه الصورة، و هذا هو الأقوى بل الأقوى ذلك في غير المسجد مثل بناء القناطر و الخانات للمسافرين و غرس الأشجار لانتفاع الناس بثمرها أو بالاستظلال بها و جعل الأرض مقبرة و نحوها، بل و مثل البواري و الحصير للمساجد. و كذا تعمير المساجد الخربة بالنسبة إلى الآلات المعولة فيها فإنّ السيرة على عدم إجراء صيغة الوقف فيها.... فالأقوى انّ الجميع من باب الوقف المعاطاتي»[[591]](#footnote-591)؛ ظاهر علماء اجماع بر این است که وقف معاطاتی و وقف بدون صیغه باطل است. از ابن ادریس در سرائر و شهید أول در ذکری 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 أقوی است بلکه در غیر مساجد هم چنین است و سیره بر عدم اجرای صیغه وقف بوده است.

مرحوم آخوند در کتابٌ فی الوقف فرموده است: فالمشهور اعتباره و عدم كفاية المعاطات فيه و قد استفاض نقل الإجماع عليه و الأصل يقتضيه و لا ناقل عنه الّا ما قيل من دعوى السيرة على اكتفاء الفعل المقارن لقصده في تحققه في مثل بناء المساجد و فرشها و سرجها و كذا القناطر و من دعوى ظهور الأخبار الدالة على نفى الرجوع في الصدقة و فيما كان للّه و السيرة على نحو كانت كاشفة عن رأى المعصوم ممنوعة لاحتمال انها من غير المبالين أو منهم و لكنها مقطوعة غير متصلة بزمان الامام عليه السلام أو غير ذلك و الاخبار انما تكون بصدد بيان انه لا رجعة فيما صار صدقة أو كان للّه تعالى من غير تعرض لبيان ما نحن بصدده من انه بالفعل يصير ذلك و يكون له تعالى أصلا كما لا يخفى. نعم لو تحقق الوقف عرفا بإنشائه فعلا كما يتحقق بإنشائه قولا 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 کفایت معاطات است و أصل یعنی استصحاب عدم ترتّب أثر که همان أصالة الفساد است اقتضاء می کند که وقف نافذ نباشد. ایشان فرموده است برخی ادّعای سیره بر کفایت وقف معاطاتی در مثل بنای مسجد و أمثال آن کرده اند؛ لکن سیره ای که کاشف از رأی معصوم باشد احرازش در اینجا ممنوع است؛ زیرا احتمال دارد سیره متشرعیه و متدیّنین 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 که در عبارت عروه است تأمّل بفرمایید تا در جلسه بعد راجع به آن بحث کنیم: مطلب أول اعتبار قصد قربت در وقف مساجد یا مطلق وقف، مطلب دوم اعتبار قبض در صحت وقف مسجد ولو به این که شخصی در آن نماز بخواند به گونه ای که اگر کسی در آن نماز نخوانده باشد واقف می تواند از وقف خود برگردد. و مطلب سوم کفایت وقف معاطاتی است که صاحب عروه در این مسأله به آن تصریح کرده است.

# جلسه 111 (11/03/99)

# احکام مسجد

# مسأله 11

الأحوط إجراء صيغة الوقف بقصد القربة في صيرورته مسجدا‌ بأن يقول وقفته قربة إلى الله تعالى لكن الأقوى كفاية البناء بقصد كونه مسجدا مع صلاة شخص واحد فيه بإذن الباني فيجري 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؛ که اعتبار قصد قربت در وقف مسجد بلکه در مطلق وقف به مشهور نسبت داده شده است؛ لکن صاحب عروه در تکملة العروة فرمود: دلیلی بر اعتبار قصد قربت در صحت وقف نداریم.

و همین طور بحث در این بود که آیا وقف معاطاتی مسجد صحیح است یا خیر؟ صاحب عروه در تکملة العروة در مسأله 11 در بحث از مکانی هایی که نماز در آن فضیلت دارد فرمودند وقف معاطاتی صحیح است که 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 صحیحه صفار «كَتَبَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ إِلَى أَبِي مُحَمَّدٍ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ ع فِي الْوُقُوفِ وَ مَا رُوِيَ فِيهَا عَنْ آبَائِهِ ع فَوَقَّعَ ع الْوُقُوفُ تَكُونُ عَلَى حَسَبِ مَا يُوقِفُهَا أَهْلُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى‌»[[592]](#footnote-592) بر نفوذ وقف دلالت کند و اطلاقی داشته باشد که بیان کند أصل در وقف این است که صحیح و لازم است، در این صورت با اطلاق صحیحه 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

أما اگر در ظهور صحیحه صفار در امضای وقوف تشکیک کنیم و بگوییم شاید مفاد صحیحه این باشد که تغییر وقف بعد از تحقق آن، جایز نیست، مقتضای أصالة الفساد و استصحاب عدم ترتّب أثر این است که در فرض شک در شرائط وقف مثل شک در شرائط سایر عقود و ایقاعات، احتیاط کنیم و أصلی نداریم که شرطیت شرط مشکوک را نفی کند؛ زیرا اگر شرط مشکوک مختل شود استصحاب بیان می کند که أثر، بر این عقد یا ایقاع مترتّب 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 وَ مَا رُوِيَ فِيهَا عَنْ آبَائِهِ ع فَوَقَّعَ ع الْوُقُوفُ تَكُونُ عَلَى حَسَبِ مَا يُوقِفُهَا أَهْلُهَا إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى‌»[[593]](#footnote-593) و این حدیث أصلاً 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.

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 مسافرین 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 الوسیلة جلد 2 صفحه 43 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؛ أما 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

أما 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 حتّی 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 محکّم 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 می‌‌ساختند و مسجد می‌‌شد و لو اجراء صیغه وقف نکنند؛ قدرمتیقن از این سیره این است که یک مکانی را به قصد مسجدیت بناء کنند نه این‌که مکانی را که سابقا ساخته شده بخواهند مسجد قرار دهند؛ لکن دلیل ما اطلاق «الوقوف تکون علی حسب ما یوقفها اهلها» 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 تکلّم 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.

# مسأله 12

الظاهر أنه يجوز أن يجعل الأرض فقط مسجدا دون البناء و السطح‌ و كذا يجوز أن يجعل السطح فقط مسجدا أو يجعل بعض الغرفات أو القباب أو نحو ذلك خارجا 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 مسأله دو مطلب را بیان می کنند؛**

## امکان تفکیک بین وقف زمین و بناء

**مطلب أول 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 حتّی 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 أول 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 ملیّتشان یا به لحاظ دینشان؛ مثل این که یک سنی مسجدی را برای أهل 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؛ أما این وقف، وقف برای مسجدیّت نیست و قوام وقف مسجد به انشاء به عنوان مسجدیّت 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 أخری نخواهد داشت.

لذا می بینیم مرحوم بروجردی در تعلیقه عروه راجع به این فرمایش صاحب عروه که فرمود: «کما انه کذلک بالنسبة الی عموم المسلمین أو طائفة دون أخری علی الاقوی»: وقف مسجد برای طائفه‌ای از مسلمین دون طائفة أخری علی الاقوی جایز است، ذیل آن فرموده است: «لایخلو من اشکال».

امام قدس سره هم فرموده اند: «فی صیرورة ما جعله لطائفة من المسلمین دون أخری مسجدا یترتب علیه الاحکام المعهود من حرمة التنجیس و صحة الاعتکاف فیه اشکال نعم لااشکال فی صحة الوقف کذلک و صیرورته مختصا بمن اختص من الطوائف لمطلق العبادة او لعبادة خاصة».

مرحوم آقای خوئی هم فرموده اند: «فیه منع نعم یجوز جعل مکان معبدا لطائفة خاصة لکنه لایجری علیه احکام المسجد» مرحوم خویی در توضیح در موسوعه جلد 13 صفحه 213 فرموده اند که وقف مسجد با بقیه وقف ها تفاوت دارد: «وقف المسجد عبارة عن تحریر الارض لله و ازالة ‌الملکیة من اصلها فاذا اوقفها فقد حررها و ازال علاقة الملکیة و ارجعها الی مالکها الاصلی و جعلها بیتا من بیوت الله و اصبح هو اجنبیا عنها فیکف یسوغ له التخصیص بطائفة دون أخری مع ان الجمیع بالنسبة الیه سبحانه علی حد سواء و کلهم خلقه و عبیده فالتخصیص المزبور من غیر مخصص ظاهر فانه صادر من غیر اهله و فی غیر محله»

این کلام مرحوم خویی، به نظر فرمایش متینی می آید؛ در ارتکاز متشرعه، مسجد مال خداست و از ملکیت أفراد تحریر می شود و تعابیر مسجد این محله، مسجد أهل این شهر، مسجد أهل این مذهب و أمثال آن در ارتکاز متشرعه با مسجد بودن سازگار نیست. لذا نمی شود بگوییم چه اشکالی دارد «الوقوف علی حسب ما یوقفها أهلها» و این هم یک نوع مسجد است و برای خصوص أهل 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 أخری 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 أهل این محل و أمثال آن، در این صورت اشکال ندارد أما 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 مسجدیّت 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 أحکام مسجد مثل حرمت تنجیس یا وجوب تطهیر و جوزا اعتکاف و مانند آن را هم ندارد.

# مسأله 13

يستحب تعمير المسجد إذا أشرف على الخراب‌ و إذا لم ينفع‌ يجوز تخريبه و تجديد بنائه بل الأقوى جواز تخريبه مع استحكامه 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 أول 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: صحیحه عبدالله بن سنان چنین دارد: «عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ وَ مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ وَ عَلِيُّ بْنُ 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 فَزِيدَ فِيهِ فَقَالَ نَعَمْ فَأَمَرَ بِهِ فَزِيدَ فِيهِ وَ بَنَاهُ بِالسَّعِيدَةِ ثُمَّ إِنَّ الْمُسْلِمِينَ كَثُرُوا فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَزِيدَ فِيهِ فَقَالَ نَعَمْ فَأَمَرَ بِهِ فَزِيدَ فِيهِ وَ بَنَى جِدَارَهُ بِالْأُنْثَى وَ الذَّكَرِ ثُمَّ اشْتَدَّ عَلَيْهِمُ الْحَرُّ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَظُلِّلَ فَقَالَ نَعَمْ فَأَمَرَ بِهِ فَأُقِيمَتْ فِيهِ سَوَارٍ مِنْ جُذُوعِ النَّخْلِ ثُمَّ طُرِحَتْ عَلَيْهِ الْعَوَارِضُ وَ الْخَصَفُ وَ الْإِذْخِرُ فَعَاشُوا فِيهِ حَتَّى أَصَابَتْهُمُ‌ الْأَمْطَارُ فَجَعَلَ الْمَسْجِدُ يَكِفُ عَلَيْهِمْ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ لَوْ أَمَرْتَ بِالْمَسْجِدِ فَطُيِّنَ فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ ص لَا عَرِيشٌ كَعَرِيشِ مُوسَى ع فَلَمْ يَزَلْ كَذَلِكَ حَتَّى قُبِضَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ كَانَ جِدَارُهُ قَبْلَ أَنْ يُظَلَّلَ قَامَةً فَكَانَ إِذَا كَانَ الْفَيْ‌ءُ ذِرَاعاً وَ هُوَ قَدْرُ مَرْبِضِ عَنْزٍ صَلَّى الظُّهْرَ وَ إِذَا كَانَ ضِعْفَ ذَلِكَ صَلَّى الْعَصْرَ وَ قَالَ السَّمِيطُ لَبِنَةٌ لَبِنَةٌ وَ السَّعِيدَةُ لَبِنَةٌ وَ نِصْفٌ وَ الذَّكَرُ وَ الْأُنْثَى لَبِنَتَانِ مُخَالِفَتَانِ»[[594]](#footnote-594)

طبق این صحیحه، حضرت بنای قبلی مسجد را تغییر داده و به خاطر مصحلت مسلمین توسعه دادند.

### مناقشه در دلیل جواز تخریب

این فرمایش مرحوم خویی قدس سره أولاً 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 هیچ‌کس 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 می‌‌گویید ملک اعتباری خدا هم نیست، اصلا تحریر مطلق است، باز تصرف در وقف طبق صحیحه صفار باید در جهت وقف باشد «‌الوقوف علی حسب ما یوقفها اهلها» و واضح است که تخریب مسجد جزء جهت موقوفه مسجد نیست.

و اشکال استدلال به صحیحه 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 أصلاً 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 112 (12/03/99)

# 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: «الأقوى جواز تخريبه مع استحكامه لإرادة توسيعه من جهة حاجة الناس‌»

## دلیل مرحوم خویی بر جواز تخریب مسجد برای توسعه

**مرحوم خویی دو استدلال برای این مطلب بیان کردند:**

**دلیل أول این بود که:** مسجد ملک هیچ شخصی نیست و وقف مسجد وقف تحریری است و از ملکیّت افراد آزاد می شود و در ملک هیچ کس وارد نمی شود و لذا تصرف در آن نیاز به استیذان از شخصی ندارد؛ اتّفاقاً 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 صحیحه عبدالله بن سنان بود**؛ مبنی بر این که پیامبر صلی الله علیه و آله مسجد النبی را توسعه داد.

### مناقشه

**عرض کردیم:**

**دلیل أول 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 أطراف 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، متولّی دارد متولی این کار را انجام می دهد و اگر متولّی ندارد –مثل این که می گویند مسجد متولّی 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 متولّی وقف یا کسانی که متولّی 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 15 في بعض أحكام المسجد

الأول يحرم زخرفته‌ أي تزيينه بالذهب بل الأحوط ترك 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 أی تزیینه 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 تزیین مسجد به ذهب را به «قیل» نسبت داده است؛ حال بر فرض حرمت تزیین مسجد به ذهب مشهور هم باشد، ما دلیلی بر این قول پیدا نکردیم؛

### دلیل أول (اسراف بودن)

ممکن است کسی بگوید تزیین 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؛ أما اگر مصرف، زائد بر مصرف عقلایی نباشد اسراف نخواهد بود. اگر این کار، مصداق تعظیم شعائر باشد عرفاً اسراف نخواهد بود مانند تزیین مشاهد مشرّفه به طلا.

### دلیل دوم (بدعت)

**ممکن است کسی بگوید:** دلیل بر حرمت تزیین 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؛ أما 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 تزیین مسجد به ذهب ندارد بلکه لامپ‌کشی مساجد نیز بدعت خواهد بود!!!! و کسی به این مطلب قائل است؟! پس ایشان معتقد است که تزیین مسجد به ذهب اشکال ندارد.

##### جواب از مناقشه

**به نظر ما:** این فرمایش مرحوم خویی قانع کننده نیست؛ بله اگر ما یک کاری کنیم که صبغه‌ی 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 الآن بر ماشین سوار می شوند؛ أما هیچ کس به عنوان یک أمر دینی به آن نگاه نمی کند؛ أما 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؛ أما 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 تزیین مسجد به ذهب، ممکن است بگوییم کسی این را به عنوان یک شأن دینی انجام نمی دهد شبیه این که دیوار های مسجد را سنگ می کنند و کسی آن را به عنوان شأن دینی انجام نمی دهد؛ تزیین به طلا هم به همین شکل است؛ أما در سایر کار هایی 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

أما راجع به مطلب دوم صاحب عروه که فرمود: «بل الأحوط ترک نقشه بالصور» احتیاط واجب این است که مسجد را با تصویر ها 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.

### 1-حکم تصویر غیر موجودات زنده

اگر مراد ایشان «تصویر سایر أشیاء 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 جُمْهُورٍ عَنْ عَبْدِ الْعَظِيمِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْعَلَوِيِّ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْحُسَيْنِ الْعُرَنِيِّ عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الصَّلَاةِ فِي الْمَسَاجِدِ الْمُصَوَّرَةِ فَقَالَ أَكْرَهُ ذَلِكَ وَ لَكِنْ لَا يَضُرُّكُمْ ذَلِكَ الْيَوْمَ وَ لَوْ قَدْ قَامَ الْعَدْلُ رَأَيْتُمْ كَيْفَ يُصْنَعُ فِي ذَلِكَ[[595]](#footnote-595).

ظاهر روایت این است که حضرت می فرماید من خوشم نمی آید که مساجد را مصوّر کنند؛ ولی این مطلب، منشأ احتیاط نمی شود زیرا کراهت، ظهور در حرمت ندارد؛ مخصوصاً این که بعدش فرمود «لایضر ذلک الیوم» 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: «وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَسْجِدِ يُنْقَشُ فِي قِبْلَتِهِ بِجِصٍّ أَوْ أَصْبَاغٍ؟ قَالَ: لَا بَأْسَ»[[596]](#footnote-596) 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.

### 2-حکم تصویر موجودات زنده

أما 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 مجسّمه باشد جایز نیست و اگر به شکل مجسّمه نباشد و برآمدگی مختصر باشد یا أصلاً رنگ باشد اشکال ندارد. مبنای مرحوم خویی این است که اطلاق أدله می گوید حتّی نقاشی موجودات زنده حرام است که ما در بحث خودش بیان کردیم که این فرمایش مرحوم خویی 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 نمونه‌ی 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:

الثاني: ‌لا يجوز بيعه و لا بيع آلاته‌ و إن صار خرابا و لم يبق آثار مسجديته و لا إدخاله في الملك و لا في الطريق فلا يخرج عن المسجدية أبدا و يبقى الأحكام من حرمة تنجيسه و وجوب احترامه و تصرف آلاته في تعميره و إن لم يكن معمرا تصرف في مسجد آخر و إن لم يمكن الانتفاع بها أصلا 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 أجزای آن را فروخت، شکی نیست؛ أما اگر مسجدی را تخریب کنند آیا حتماً باید أجزای آن را در احداث بنای جدید به کار ببرند اگر می شود؟ ظاهر عبارت عروه که فرمود «و تصرف آلاته فی تعمیره» 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؛ أما 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 تنجیسه و اذا تنجّس یجب ازالتها 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 أصحاب است؛ مرحوم شیخ طوسی هم در خلاف می فرماید: «و إذا ثبتت نجاستهم فلا يجوز أن يدخلوا شيئا من المساجد، لأنه لا خلاف في أن المساجد يجب أن تجنب النجاسات»[[597]](#footnote-597) ابن ادریس نیز در سرائر می فرماید: «لا خلاف أيضا بين الأمّة كافّة إنّ المساجد يجب أن تنزه، و تجنب النجاسات العينيات»[[598]](#footnote-598)

أما 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: وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ‌[[599]](#footnote-599)

استدلال شده به این روایت که تنجیس مسجد حرام است و تقریب دلالت آن در جلسه آینده بیان خواهد شد.

# جلسه 113 (13/03/99)

# احکام مسجد

## حکم تزیین مسجد با طلا

بحث در أحکامی بود که صاحب عروه برای مساجد ذکر کرد؛ یکی از این احکام این بود که فرمودند تزیین مسجد به طلا، حرام است.

**مرحوم خویی در حرمت تزیین 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 تزیین مسجد به طلا، غرض عقلایی تعلّق بگیرد همان طور که در مشاهد مشرفه به غرض تعظیم أهل بیت علیهم السلام گنبد طلا می سازند. و ایشان در جواب از حرمت به جهت بدعت بودن تزیین مسجد به طلا فرمودند بدعت این است که قصد ورود و اسناد به شارع صورت بگیرد در حالی که در شرع نباشد. و کسی تزیین مسجد به ذهب را به شرع نسبت نمی دهد تا مصداق بدعت باشد، وگرنه چراغانی کردن مسجد نیز می‌بایست 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، وجهه‌ی دینی باشد و از این جهت بدعت باشد؛ در مثال تزیین مسجد به چراغ و لامپ، وجهه‌ی دینی پیدا نمی کند و برای رهایی از تاریکی مسجد است؛ أما اگر فرض کنیم تزیین به طلا عرفاً وجهه و صبغه‌ی دینی پیدا کند هر چند به شارع نسبت ندهند که شارع أمر به آن کرده است، عرفاً بدعت است.

**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 تدیّن به آن می دادند که عملاً از آداب نماز شمرده می شد که این، مصداق بدعت است. یا در أذان صبح نمی گفتند جمله «الصلاة خیر 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 متدیّنین 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 أمثال آن که یک وجهه‌ی دینی پیدا کرده است با این که نص خاصی در مورد آن نیامده است و همه‌ی 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؛** أفرادی به یک ذکر خاص ملتزم اند و مثلاً قبل از اذان «سبحان الله و الحمد لله و لا إلاه الا الله و الله اکبر» و آخر اذان ممکن است بگویند «و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین» آیا عرف، این را بدعت می داند؟ قطعاً این طور نیست. یا افرادی مقیّد 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 خیر من النوم» را جزء أذان کنند نه این که در کنار اذان ذکری بگویند مثل «الله اکبر جل جلاله و عمّ نواله»، «أشهد أنّ محمداً رسول الله صلوات الله علیه و علی أهل بیته»؛ 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 منجرّ 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 مسجدیّت 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 مسجدیّت بار شده است محفوظ است؛ این زمین، ولو جزء خیابان قرار داده شود موقوف برای مسجدیّت است و لذا هنوز هم احکام مسجدیّت 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 حتّی 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 حتّی اگر درب و پنجره مسجد را در این مسجد و در مسجد دیگر نتوان استفاده کرد، و مجوّزی برای فروش آن وجود ندارد.

این فرمایش فنّی است زیرا وقتی مسجد از ملک افراد خارج می شود و وقفش تحریری است حتّی 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 أصحاب 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 أول (صحیحه علی بن جعفر)

عمده دلیل صحیحه علی بن جعفر است:

وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ‌[[600]](#footnote-600)

**تقریب استدلال این است که**: علی بن جعفر أصل 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: «أ یصلی فیه قبل أن یغسل» که حضرت فرمود «اذا جفّ فلا بأس» یعنی اگر آن مکان خشک شده باشد اشکال ندارد ابتدا نماز بخواند و بعد آن را بشوید. لذا معلوم می شود أصل 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؛ أما ممکن است علی بن جعفر توهّم 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 أصل 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 متنجّس 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 متنجّس تطهیر شود و بعد نماز بخوانند.

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 أمر 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 دابّه 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 (صحیحه حلبی)

**روایت دیگری که برای اثبات حرمت تنجیس مسجد به آن استدلال شده است صحیحه حلبی است:**

وَ سَأَلَ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ عَلِيٍّ الْحَلَبِيُّ- أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع فِي مَسْجِدٍ يَكُونُ فِي الدَّارِ فَيَبْدُو لِأَهْلِهِ أَنْ يَتَوَسَّعُوا بِطَائِفَةٍ مِنْهُ أَوْ يُحَوِّلُوهُ عَنْ مَكَانِهِ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِذَلِكَ قَالَ فَقُلْتُ فَيَصْلُحُ الْمَكَانُ الَّذِي كَانَ حَشّاً زَمَاناً أَنْ يُنَظَّفَ وَ يُتَّخَذَ مَسْجِداً- قَالَ نَعَمْ إِذَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ مِنَ التُّرَابِ مَا يُوَارِيهِ فَإِنَّ ذَلِكَ يُنَظِّفُهُ وَ يُطَهِّرُهُ‌[[601]](#footnote-601)

از امام صادق علیه السلام پرسید: مکانی که قبلاً مبال و محل تخلّی بوده است آیا جایز است آنجا را تمییز 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.

#### مناقشه

**مرحوم صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی جلد 4 صفحه 271 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 مطهّر مکان قذر 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:**

وَ رَوَى جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كُتُبِ الِاسْتِدْلَالِ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: جَنِّبُوا مَسَاجِدَكُمُ النَّجَاسَةَ.[[602]](#footnote-602)

#### مناقشه

أولاً این روایت مرسل است. ثانیاً معلوم نیست «جنّبوا مساجدکم النجاسة» 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 مستقلی است. به هر حال عمده اشکال ضعف سند روایت است.

### دلیل چهارم (صحیحه أبی حمزه ثمالی)

**روایت چهارمی که به آن استدلال شده است صحیحه أبی حمزه ثمالی است:**

مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ مَالِكِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الثُّمَالِيِّ قَالَ: ... قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِنَّ رَجُلًا كَانَ مِنْ أَهْلِ الْيَمَامَةِ يُقَالُ لَهُ جُوَيْبِرٌ أَتَى رَسُولَ اللَّهِ ص مُنْتَجِعاً لِلْإِسْلَامِ فَأَسْلَمَ وَ حَسُنَ إِسْلَامُهُ وَ كَانَ رَجُلًا قَصِيراً دَمِيماً مُحْتَاجاً عَارِياً وَ كَانَ مِنْ قِبَاحِ السُّودَانِ فَضَمَّهُ رَسُولُ اللَّهِ ص لِحَالِ غُرْبَتِهِ وَ عَرَاهُ وَ كَانَ يُجْرِي عَلَيْهِ طَعَامَهُ صَاعاً مِنْ تَمْرٍ بِالصَّاعِ الْأَوَّلِ وَ كَسَاهُ شَمْلَتَيْنِ وَ أَمَرَهُ أَنْ يَلْزَمَ 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 طَهِّرْ مَسْجِدَكَ وَ أَخْرِجْ مِنَ الْمَسْجِدِ مَنْ يَرْقُدُ فِيهِ بِاللَّيْلِ وَ مُرْ بِسَدِّ أَبْوَابِ مَنْ كَانَ لَهُ فِي مَسْجِدِكَ بَابٌ إِلَّا بَابَ عَلِيٍّ ع وَ مَسْكَنَ فَاطِمَةَ ع وَ لَا يَمُرَّنَّ فِيهِ جُنُبٌ وَ لَا يَرْقُدْ فِيهِ غَرِيبٌ قَالَ فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ ص بِسَدِّ أَبْوَابِهِمْ إِلَّا بَابَ عَلِيٍّ ع وَ أَقَرَّ مَسْكَنَ فَاطِمَةَ ع عَلَى حَالِهِ...[[603]](#footnote-603)

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**: أولاً به چه دلیل بین مسجد النبی و سایر مساجد فرق نیست؛ اگر مستند شما اجماع و تسالم أصحاب است که دلیل مستقلی 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 أحکام خاصه ای دارد که در سایر مساجد نیست مثل حرمت عبور و مرور از مسجدین برای شخص جنب و حائض، حتّی 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 همه‌ی 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: ﴿وَ إِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لاَ تُشْرِكْ بِي شَيْئاً وَ طَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَ الْقَائِمِينَ وَ الرُّكَّعِ السُّجُود﴾[[604]](#footnote-604) یا آیه ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هذَا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِیم﴾[[605]](#footnote-605) که به قرینه تفریع، فهمیده می شود که چون مشرکین نجس هستند نباید داخل مسجد الحرام بشوند.

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 تعدّی کرد و نمی توان از حضرت ابراهیم به بقیه مردم تعدّی 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 المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام» أولاً 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 مؤیّد به ارتکاز متشرعه است.

# جلسه 114 (17/03/99)

# احکام مسجد

## حرمت تنجیس مسجد

بحث در احکام مسجد بود؛ صاحب عروه فرمود «یحرم تنجیسه و اذا تنجّس 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 أول (صحیحه علی بن جعفر)

عرض کردیم عمده دلیل بر حرمت تنجیس، تسالم قطعی بین أصحاب است؛ أما مستند روایی آن یا از حیث سند و یا از حیث دلالت ضعیف است؛ مثلاً تقریب دلالت صحیحه علی بن جعفر «وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ‌[[606]](#footnote-606)» بر لزوم تطهیر مسجد این بود که در این روایت أصل 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 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 أول

**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 دابه، 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 أول 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، قدرمتیقن 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 أما 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 «الدَّابَّةِ 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 ترشّح 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 أئمه 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 أمر تطهیر بر فوریت

برخی در أصل وجوب فوری تطهیر مسجد مناقشه کرده اند که أمر دلالت بر فوریت ندارد؛ مثلاً روایت راجع به کسی که نمازش قضا شده است تعبیر «یقضی ما فاته» را به کار برده است أما 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 أمر به تطهیر مسجد را دال بر فور گرفته اند؟!

#### جواب از مناقشه (تفصیل در دلالت أمر بر فوریت)

**جواب این اشکال این است که**: اگر أمر ناشی از مصلحت در متعلّق 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 متأخّر ایجاد می شود نیز منطبق است. و اگر أمر، ناشی از مفسده در ترک متعلّق 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:**

«يحرم تنجيسه‌ و إذا تنجس يجب إزالتها فورا و إن كان في وقت الصلاة مع سعته 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. بله اگر وقت نماز ضیق باشد نماز بر تطهیر مقدم است و در واقع بین وجوب فوری تطهیر مسجد و وجوب نماز فریضه در وقت تزاحم می شود و بدون اشکال نماز فریضه در وقت، أهم از وجوب تطهیر مسجد است هم به ارتکاز متشرعه و هم بر اساس روایاتی مثل «ان قبلت قبل ما سواها و ان ردّت ردت 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 أمر به شیء مقتضی نهی از ضد خاصش نیست. أمر 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 انقاذ ابن مولی و انقاذ عبد مولا تزاحم باشد أمر به انقاذ ابن مولا به خاطر أهم بودن فعلی است و اگر این شخص ابن مولا را انقاذ نمی کند، به نحو ترتّب أمر به انقاذ عبد مولا ندارد که «ان کنت لاتنقذ ابنی فانقذ عبدی» و این أمر، محال است. بلکه ملاک انقاذ عبد مولا فعلی است أما أمر به انقاذ عبد مولا فعلی نمی شود.

**ایشان دو وجه برای مدعای خویش ذکر می کنند؛**

**یک محذور أمر ترتّبی این است که**: در فرضی که مکلف نمی خواهد ابن مولا را انقاذ کند ولی امکان آن وجود دارد، قول به این که هم انقاذ ابن مولا امر دارد و هم انقاذ عبد مولا امر ترتبی دارد مستلزم طلب غیر مقدور است و نظیر این است که گفته شود: «ان کنت تصعد علی السطح فقم و اجلس فی 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 أهم 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 أمر به انقاذ ابن مولا که أهم بود را عصیان کردی و دیگری به این خاطر که چرا أمر به انقاذ عبد مولا که مهم است (و به خاطر عصیان أمر به أهم 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 أمر ندارد زیرا با وجود أمر به تطهیر مسجد معنا ندارد أمر به نماز هم در آن وقت فعلی باشد پس باید أمرش در آن زمان ترتّبی باشد که «ان کنت 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 مضیّق، تزاحم باشد مثل تزاحم بین انقاذ عبد مولا و ابن مولا؛ أما در ما نحن فیه، نماز واجب موسع است و خصوص این فرد أول وقت که مزاحم با تطهیر مسجد است، أمر ندارد بلکه جامع بین آن فرد و افراد دیگر که در آخر وقت هستند أمر دارند. پس بین این دو واجب، یکی موسع و دیگری مضیق است و تزاحمی نیست که به أمر ترتّبی نیاز داشته باشیم؛ أمر به واجب موسع مطلق است زیرا به خصوص این نماز در وقت وجوب ازاله نجاست از مسجد، أمر مضیق نداریم تا بگوییم أمر مطلق غیر ممکن است و أمر باید به صورت ترتّبی باشد که آن را هم صاحب کفایه قبول ندارد.

و اگر بناء باشد به ترتّب نیاز پیدا کنیم بنای بر قول صاحب کفایه به امتناع ترتّب، دیگر راه برای تصحیح نماز بسته می شود زیرا نمی توان ملاک را کشف کرد و کاشف از ملاک، خطاب أمر است و این فعلی که ضد واجب أهم است أمر مطلق و ترتّبی ندارد و لذا معلوم نیست که وافی به ملاک باشد.

این محصل فرمایش آقای خوئی است که در جلد 3 موسوعه صفحه 266 این را بیان کرداند.

ما منکر این فرمایش مرحوم خویی نیستیم؛ در اصول مفصل بحث کردیم که در واجب موسع و مضیق نیازی به تصویر ترتّب نداریم؛ ولی مرحوم خویی در اصول خلاف این مطلب را فرمودند و صریحاً در اصول در بحث تزاحم بیان کرده اند که در مورد واجب موسع و مضیق به قول به امکان ترتّب نیاز داریم.

در محاضرات فی اصول الفقه جلد 3 صفحه 63 فرمودند: «الواجب المضیق لایجتمع مع الترخیص فی تطبیق الواجب الموسع علی الفرد المزاحم لذلک الواجب المضیق»: اگر یک واجب موسعی داشتیم که یک فردش مبتلا به تزاحم با واجب مضیق بود مثل همین مثال ابتلاء به وجوب ازاله نجاست از مسجد در اول وقت نماز، أمر فوری به تطهیر مسجد با اطلاق أمر به این واجب موسع نسبت به این فرد أول وقت سازگار نیست و باید اطلاق أمر واجب موسع به لحاظ آن فرد أول وقت به نحو ترتّب باشد؛ یعنی ترخیص در تطبیق آن واجب موسع در فرد أول وقت که قوام اطلاق به آن است مشروط و مترتّب بر عصیان واجب مضیق بشود.

**البته شاید مقصود مرحوم خویی در این بحث این بوده است که**: گاهی ترتّب در أمر به خصوص این فرد أول وقت است و این فرض مورد نزاع است و کسانی مثل صاحب کفایه آن را قبول ندارند؛ أما ترتب اگر برای ترخیص در تطبیق واجب موسع بر این فرد باشد و به عبارت دیگر اطلاق أمر واجب موسع بخوهد این فرد أول وقت را شامل شود این، مشروط به عصیان واجب مضیق است و این مطلب را کسی نمی تواند منکر باشد؛ ولی ترتب در اطلاق أمر و در ترخیص در تطبیق واجب موسع بر فرد أول 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 کان احدهما أو کلاهما موسعا فلامجال فیه للترتب بوجه». ما هم این را قبول داریم ولی خلاف مبنای مرحوم خوئی 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 أمر می کند و ترخیص در تطبیق بر نماز اول وقت مجعول مستقل نیست تا بگوییم 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 لابشرط 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 بگوییم این ترخیص در تطبیق نماز ظهر و عصر بر نماز اول وقت که مبتلا به وجوب ازاله نجاست از مسجد است نمی‌تواند 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 وظیفه‌اش 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 می‌‌شود در مورد کسی که در اثناء نماز ملتفت به نجاست مسجد شود یا اصلا در اثناء نماز ببیند مسجد نجس شد؛ آیا باید نمازش را قطع کرد و مشغول تطهیر مسجد شود یا نمازش را تمام کند وبعد مسجد را تطهیر کند. که صاحب عروه فرموده اند «و لو علم بالنجاسة أو تنجس فی اثناء الصلاة لایجب القطع للازالة و ان کان فی سعة الوقت بل یشکل جوازه» و این بحث را در جلسه بعد دنبال خواهیم کرد.

# جلسه 115 (18/03/99)

# احکام مسجد

## حکم نجس شدن مسجد در أثنای نماز

بحث در این رابطه بود که اگر کسی در أثنای 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 مخیّر بین این دو است؟

### نظر صاحب عروه

صاحب عروه در مقام فرموده اند: «و لو علم بالنجاسة أو تنجس فی اثناء الصلاة لایجب القطع للازالة و ان کان فی سعة الوقت بل یشکل جوازه» یعنی قطع نماز واجب نیست بلکه جواز قطع نماز مشکل است.

و در بحث طهارت و نجاست در عروه الوثقی محشّی جلد 1 صفحه 174 فرموده اند: «اذا علمها أو التفت الیها فی اثناء الصلاة فهل یجب اتمامها ثم الازالة أو ابطالها و المبادرة الی الازالة وجهان أو وجوه»؛ یعنی در أثنای نماز علم به نجاست مسجد پیدا کند یا این که در ابتدای نماز غافل بود و نجاست مسجد را فراموش کرده بود و در أثنای 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 تخییر بین اتمام نماز و بین قطع نماز و اشتغال به ازاله باشد که نظر برخی از جمله مرحوم خویی است. احتمال هم دارد که نظر صاحب عروه به تفصیل در مسأله باشد که اگر نجاست در أثنای 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 «الاقوی وجوب الاتمام»؛ ‌نظر صحیح و قوی این است که مطلقا 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 أواخر 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 أصلاً 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 فوریّت، فوریت عرفیه است.

و وجه فرمایش صاحب عروه در فرضی که اتمام نماز با فوریّت عرفیه منافات دارد –مثل این که أول نماز چهار رکعتی باشد و اگر بخواهد این چهار رکعت را تمام کند با فوریّت عرفیه مبادرت به تطهیر مسجد منافات دارد- ممکن است این باشد که اطلاقی در دلیل لزوم فوریت عرفیه تطهیر مسجد، وجود ندارد که شامل أثنای نماز شود؛ زیرا دلیل یا اجماع و تسالم أصحاب است که دلیلی لبّی است و قدرمتیقّنش کسی است که در أثنای نماز است و اجماع، اطلاق لفظی ندارد تا به اطلاق لفظی تمسک شود. و اگر دلیل مثل صحیحه علی بن جعفر«وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ‌[[607]](#footnote-607)» است مورد آن جایی بود که مکلف، قبل از نماز ملتفت شده و سؤال می کند که «أیصلی فیه قبل أن یغسل؟» 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 مخلّ به فوریّت 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 تزاحمی 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 فوریّت 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.

**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 وگرنه قبلاً تصریح کردند که معیار در فوریت، فوریت عقلیه نیست بلکه معیار فوریّت عرفیه است.

اگر فرض بحث جایی است که اتمام نماز با فوریّت 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 تزاحم 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 تزاحم اطلاق نداشته و لذا اطلاق تکلیف آخر محکّم 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 فوریّت 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 أثنای 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 أثنای 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- تزاحم شده و چون علم به أهمیّت یکی از این دو به نحو معیّن نداریم و احتمال أهمیت یکی از این دو را نیز به نحو تعیین نمی دهیم تخییر ثابت می شود.

## همراه بردن نجاست به مسجد

صاحب عروه فرموده اند: «لابأس بادخال النجاسة‌ غیر المتعدیة الا اذا کان موجبا للهتک کالکثیرة ‌من العذرة الیابسة 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 نَجَسٌ فَلاَ يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هذَا وَ إِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِنْ شَاءَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِیم﴾[[608]](#footnote-608) 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**: أولاً 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 «وَ رَوَى جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا فِي كُتُبِ الِاسْتِدْلَالِ عَنِ النَّبِيِّ ص أَنَّهُ قَالَ: جَنِّبُوا مَسَاجِدَكُمُ النَّجَاسَةَ[[609]](#footnote-609)» 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 النجاسه» یعنی نجاست را عارض بر مسجد قرار ندهید و از این که مسجد شما نجس شود اجتناب کنید.

علاوه بر این که سیره فی الجمله 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.

## 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 متمکّن 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 19 از بحث طهارت و نجاست در العروة الوثقی جلد 1 صفحه 174 فرموده است: «هل یجب اعلام الغیر اذا لم یتمکن من الازالة الظاهر العدم اذا کان مما لایوجب الهتک و الا فهو الاحوط»؛ اگر نجس بودن مسجد هتک مسجد نیست ظاهر و أقوی این است که اگر خودش نمی‌تواند مسجد را تطهیر کند نیازی نیست به دیگران اعلام کند تا آن‌ها 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 1 صفحه 515 به صاحب عروه اشکال کرده و فرموده اند**: مقتضای اطلاق نهی از تنجیس مسجد و یا به تعبیر بهتر مقتضای اطلاق أمر 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 تسبب غیر به آن است و وقتی این جامع واجب باشد و شخص متمکّن 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 خویی

مرحوم آقای خوئی نیز در جلد 3 موسوعه صفحه 286 فرموده‌اند: «لاینبغی الاشکال فی ان نجاسة المسجد اذا استلزمت هتکه لزمت ازالته علی کل حال»؛ یعنی در فرضی که تنجّس 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.

أما اگر نجس بودن مسجد، موجب هتک مسجد نیست مثل این که دست انسان متنجّس 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 أمر 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 تفویت می شود. وجوب تطهیر مسجد لازم نیست بالمباشره باشد و بالتسبیب هم می تواند باشد؛ مثل این که شخصی را أجیر 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 وگرنه 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 می‌‌شود و عقل حکم به احتیاط می‌‌کند.

#### 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 أمر من مسجد را تطهیر کند- است؛ أما 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 أمر من نیست و با این که من شخصی را برای تطهیر مسجد أجیر بگیرم فرق دارد؛ اگر أجیر 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 أعم 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؛ أما آن غرضی که بر من لازم کرده چیست؟ اینجا باید سراغ ظاهر أدله برویم و دلیل به ما چنین گفته است که «طهّر المسجد» و من نیز از تطهیر مسجد عاجز بوده و نه خود می توانم مسجد را تطهیر کنم و نه می توانم أجیری 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 أصل برائت این است که لازم نیست و لذا مرحوم صدر در بحوث فی شرح العروة الوثقی جلد 4 صفحه 311 فرموده اند: به نظر ما اعلام غیر واجب نیست؛ بله اگر می توانم شخصی را برای تطهیر مسجد أجیر بگیرم واجب است و داخل در جامع بین تطهیر مباشری و تسبیبی مسجد است که بر من واجب است؛ أما اگر تطهیر مباشری و تسبیبی 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 116 (19/03/99)

# 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 صناعت 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 أعم از مباشری و تسبیبی است و با فرض تمکن از قیام به تطهیر به صورت تسبیبی این شخص متمکن از أدای واجب خواهد بود؛ أما اگر متمکن از قیام به تطهیر مسجد به صورت مباشری و تسبیبی 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 صناعت 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 نفسا الا وسعها». و در محل بحث این شخص به صورت مباشری و تسبیبی 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 أدای 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 أما 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؛ متعلق تکلیف ذات فعل ولو صدر من فاعل آخر نیست تا بگوییم زید متمکّن از این واجب است به این که به دیگران اعلام کند تا این فعل را انجام دهند؛ نخیر، طبق مسلک مشهور واجب در حق زید، قیام زید به تطهیر مسجد است؛ یا به نظر مرحوم خویی 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 بأی 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 معیّن بر عهده هر مکلفی گذاشته می شود؛ پس بر عهده این شخصی که عاجز از قیام مباشری 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 1 صفحه 76 که فرموده اند:«هل یجب اعلام الغیر اذا لم یتمکن من الازالة الظاهر العدم اذا کان مما لایوجب الهتک» حاشیه نزده اند؛ در حالی که واجب کفایی طبق مبنای ایشان واجبی است که ذات فعل بدون استناد به یک فاعل معیّن به عهده هر مکلف می آید.

**مگر این که گفته شود**: دلیل وجوب تطهیر مسجد صرفاً اجماع و تسالم أصحاب 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 کان جنبا و توقفت الازالة علی المکث فیه فالظاهر عدم وجوب المبادرة الیها بل یؤخرها الی ما بعد الغسل و یحتمل وجوب التیمم و المبادرة‌ الی 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 أصحاب است و یا معتبره علی بن جعفر است که فرمود «وَ سَأَلْتُهُ عَنِ الدَّابَّةِ تَبُولُ فَيُصِيبُ بَوْلُهُ الْمَسْجِدَ أَوْ حَائِطَهُ أَ يُصَلَّى فِيهِ قَبْلَ أَنْ يُغْسَلَ قَالَ إِذَا جَفَّ فَلَا بَأْسَ‌[[610]](#footnote-610)» 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، اجتیاز از مسجد» صدق کند تطهیر مسجد واجب خواهد بود؛ أما 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، محکّم 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) تزاحم برقرار کنیم و به خاطر تزاحم حکم به تخییر کنیم.

البته در صورتی که تأخیر تطهیر مسجد، مستلزم هتک مسجد باشد لازم است مسجد را تطهیر کند حال اگر می توند 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: «لایجوز دفن المیت فی المسجد اذا لم یکن مأمونا من التلویث بل مطلقا علی الاحوط»؛ دفن میت در مسجد جایز نیست در صورتی که أمن نداریم از این که بدن میّت در خاک متلاشی شده و مسجد را ملوّث کند؛ بلکه احتیاط واجب این است که حتّی اگر أمن از تلویث هم باشد میت را در مسجد دفن نکنیم.

صاحب عروه در بحث دفن میت نیز این مسأله را مطرح کرده و فرموده اند: «لایجوز الدفن فی الاراضی الموقوفة لغیر الدفن فلایجوز الدفن فی المساجد و المدارس و نحوهما». و در بحث دفن میت فتوا داده اند که دفن میّت 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 میّت 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 میّت 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؛ أما 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 میّت 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 أما 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 منافی مسجدیت است و جایز نیست. أما 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؛ بله خلاف احتیاط واجب را قبول داریم.

## تذکّر 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 میّت در خانه شریک باشد، شرکت زوجه در قیمت و مالیت این خانه است نه در عین این خانه. ما وفاقاً للمشهور عرض کردیم که نماز فرزند میّت در این مکان بدون اذن زوجه میّت 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 شریکت نیست و شریک در مالیّت است و وقتی به فرزند میّت 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 اجاره دهند أجرت برای همین ورثه است و به زوجه میّت نمی رسد؛ لذا مناسب بود ایشان بفرمایند اگر نماز این ورثه در این منزل و تصرفات این ورثه در این منزل، نقصی 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 117 (20/03/99)

# اذان و اقامه

فصل في الأذان و الإقامة‌: لا إشكال في تأكد رجحانهما في الفرائض اليومية أداء و قضاء جماعة و فرادى 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 شرطا في صحتها و بعضهم جعلهما شرطا في حصول ثواب الجماعة و الأقوى استحباب الأذان مطلقا و الأحوط عدم ترك الإقامة للرجال في غير موارد السقوط و غير 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 أقوی این است که اذان مطلقاً مستحب است ولی نسبت به اقامه در نماز احتیاط مستحب مؤکّد است که مردان اقامه را در نماز ترک نکنند.

## أقوال در حکم اذان و اقامه

### قول أول (استحباب اذان و اقامه مطلقاً)

راجع به حکم اذان و اقامه در نماز، مشهور بین أصحاب چه در زمان قدیم بین متقدّمین و چه بین متأخّرین، 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 97 و شیخ طوسی در نهایه صفحه 64 و ابن براج در المهذّب 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؛ أما 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 أبی 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 تفاصیلی 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 أخبار 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 وگرنه چگونه است که اگر کسی تنها با اقامه نماز بخواند یک صف از ملائکه پشت سر او نماز می خوانند؟! مثلاً در صحیحه محمد بن مسلم آمده است: «وَ عَنْهُ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عُثْمَانَ عَنِ ابْنِ مُسْكَانَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِنَّكَ إِذَا أَذَّنْتَ وَ أَقَمْتَ صَلَّى خَلْفَكَ صَفَّانِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ إِنْ أَقَمْتَ إِقَامَةً بِغَيْرِ أَذَانٍ صَلَّى خَلْفَكَ صَفٌّ وَاحِدٌ[[611]](#footnote-611)» و به همین مضمون صحیحه حلبی [عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا أَذَّنْتَ وَ أَقَمْتَ صَلَّى خَلْفَكَ صَفَّانِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ إِذَا أَقَمْتَ صَلَّى خَلْفَكَ صَفٌّ مِنَ الْمَلَائِكَةِ[[612]](#footnote-612)] 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:

### دلیل أول (روایت أبی بصیر)

1-روایت أبی بصیر: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَحَدِهِمَا ع قَالَ: سَأَلْتُهُ أَ يُجْزِئُ أَذَانٌ وَاحِدٌ قَالَ إِنْ صَلَّيْتَ جَمَاعَةً لَمْ يُجْزِئْ إِلَّا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ وَ إِنْ كُنْتَ وَحْدَكَ تُبَادِرُ أَمْراً تَخَافُ أَنْ يَفُوتَكَ يُجْزِئُكَ إِقَامَةٌ إِلَّا الْفَجْرَ وَ الْمَغْرِبَ فَإِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ تُؤَذِّنَ فِيهِمَا وَ تُقِيمَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَا يَقْصُرُ فِيهِمَا كَمَا يَقْصُرُ فِي سَائِرِ الصَّلَوَاتِ.[[613]](#footnote-613)

#### مناقشه

روایت أول به نظر مشهور مشکل سندی دارد زیرا مشتمل بر علی بن أبی حمزه بطائنی است؛ ولی ما با استصحاب وثاقت علی بن أبی حمزه بطائنی را پذیرفته ایم و گفته ایم بعد از تعارض شهادت ابن فضّال به کذّاب بودن علی بن أبی حمزه بطائنی با شهادت شیخ طوسی در عده به وثاقت او بعد از واقفی شدن این شخص، حالت سابقه علی بن أبی حمزه بطائنی را استصحاب می کنید که قبل از واقفی بودن ظاهر العدالة 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)

2-موثقه عمار: مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سُئِلَ عَنِ الْأَذَانِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ غَيْرِ عَارِفٍ قَالَ لَا يَسْتَقِيمُ الْأَذَانُ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يُؤَذِّنَ بِهِ إِلَّا رَجُلٌ مُسْلِمٌ عَارِفٌ فَإِنْ عَلِمَ الْأَذَانَ فَأَذَّنَ بِهِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ عَارِفاً لَمْ يُجْزِ أَذَانُهُ وَ لَا إِقَامَتُهُ وَ لَا يُقْتَدَى بِهِ وَ سُئِلَ عَنِ الرَّجُلِ يُؤَذِّنُ وَ يُقِيمُ لِيُصَلِّيَ وَحْدَهُ فَيَجِي‌ءُ رَجُلٌ آخَرُ فَيَقُولُ لَهُ نُصَلِّي جَمَاعَةً فَهَلْ يَجُوزُ أَنْ يُصَلِّيَا بِذَلِكَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ قَالَ لَا وَ لَكِنْ يُؤَذِّنُ وَ يُقِيمُ.[[614]](#footnote-614) سؤال می کند که شخصی اذان و اقامه می گوید تا فرادا نماز بخواند و شخص دیگری می آید و می گوید بیایید 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.

#### 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 نزند و تنها شخصی که می آید حرف می زند و می گوید «نصلی جماعة»، 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)

3-صحیحه 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 إِقَامَةٌ وَاحِدَةٌ بِغَيْرِ أَذَانٍ.[[615]](#footnote-615) 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 عبیدالله بن حلبی)

4-معتبره عبیدالله بن حلبی: وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ 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 وَ لَمْ يُؤَذِّنْ.[[616]](#footnote-616) مفهوم روایت این است که وقتی حضرت به صورت جماعت نماز می خواندند علاوه بر اقامه، اذان هم می گفتند.

#### مناقشه

روایت چهارم حکایت فعل امام علیه السلام است که در حالی که نماز جماعت می خواندند اذان هم می گفتند أما دلالت ندارد که اذان گفتن واجب بوده است.

#### مناقشه در دلالت تمام روایات (وجود معارض)

لذا دلالت روایت سوم و روایت أول (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؛

1-موثقه حسن بن زیاد: سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بُكَيْرٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ زِيَادٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع إِذَا كَانَ الْقَوْمُ لَا يَنْتَظِرُونَ أَحَداً اكْتَفَوْا بِإِقَامَةٍ وَاحِدَةٍ.[[617]](#footnote-617) ظاهر تعبیر به «القوم» این است که می خواهند نماز جماعت بخوانند.

2-صحیحه علی بن رئاب: وَ عَنْهُمَا، عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ رِئَابٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قُلْتُ: تَحْضُرُ الصَّلَاةُ وَ نَحْنُ مُجْتَمِعُونَ فِي مَكَانٍ وَاحِدٍ، تُجْزِؤُنَا إِقَامَةٌ بِغَيْرِ أَذَانٍ؟ قَالَ: «نَعَمْ»[[618]](#footnote-618). 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 مؤکّدتر از اذان گفتن در نماز فرادا است.

## بررسی حکم اذان در نماز صبح و مغرب

أما راجع به اذان گفتن در نماز صبح و مغرب از برخی روایات نیز وجوب آن استفاده شده است؛

### دلیل بر وجوب

1-صحیحه زراره: وَ رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ إِنَّ أَدْنَى مَا يُجْزِي مِنَ الْأَذَانِ أَنْ يَفْتَتِحَ اللَّيْلَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ وَ يَفْتَتِحَ النَّهَارَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ وَ يُجْزِيكَ فِي سَائِرِ الصَّلَاةِ إِقَامَةٌ بِغَيْرِ أَذَانٍ‌[[619]](#footnote-619) ظاهر روایت این است که حداقل چیزی که مجزی است این 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؛ أما در بقیه نماز ها 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 نماز ها ولو غیر از نماز مغرب و صبح به تسالم أصحاب و مفاد روایات، اذان مستحب است و لذا «یجزیک فی سائر الصلوات اقامة بغیر اذان» نمی تواند به معنای «یجزیک عن العمل بالمستحب» باشد و اینجا هم که تعبیر به «أَدْنَى مَا يُجْزِي مِنَ الْأَذَانِ أَنْ يَفْتَتِحَ اللَّيْلَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ وَ يَفْتَتِحَ النَّهَارَ بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ» دارد خلاف ظاهر سیاق است که مراد «أدنی ما یجزی عن العمل بالمستحب» باشد.

2-روایت صبّاح بن سیابه: أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ رَحِمَهُ اللَّهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ أَبَانٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ أَوِ ابْنِ عَمَّارٍ عَنِ الصَّبَّاحِ بْنِ سَيَابَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَدَعِ الْأَذَانَ فِي الصَّلَوَاتِ كُلِّهَا فَإِنْ تَرَكْتَهُ فَلَا تَتْرُكْهُ فِي الْمَغْرِبِ وَ الْفَجْرِ فَإِنَّهُ لَيْسَ فِيهِمَا تَقْصِيرٌ[[620]](#footnote-620). 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 صبّاح 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 لیس فیهما تقصیر» لسان وجوب نیست.

3-صحیحه ابن سنان: عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُجْزِيكَ فِي الصَّلَاةِ إِقَامَةٌ وَاحِدَةٌ إِلَّا الْغَدَاةَ وَ الْمَغْرِبَ.[[621]](#footnote-621) 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 صحیحه 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 بلکه تعبیر به «یجزیک فی الصلاة» دارد یعنی در مورد نماز -همه‌ی نماز ها- اقامه واحد مجزی است أما نگفته است از چه چیزی مجزی است و لذا این اشکال مرحوم خویی اینجا می آید که شاید مراد روایت «اجزای از عمل به مستحب» باشد. لکن ما این اشکال را نپذیرفتیم و بیان کردیم ظاهر «یجزیک، أدنی ما یجزی» این است که اجزای از عمل به وظیفه را بیان می کند و اجزای از عمل به مستحب را نمی گوید.

#### مناقشه

لذا ظاهر این روایات در وجوب اذان در نماز مغرب و صبح می پذیریم ولی قرینه داریم که اذان در نماز مغرب و نماز صبح واجب نیست؛

1-صحیحه عمر بن یزید: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ- سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ يَزِيدَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْإِقَامَةِ بِغَيْرِ أَذَانٍ فِي الْمَغْرِبِ فَقَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ وَ مَا أُحِبُّ أَنْ يُعْتَادَ.[[622]](#footnote-622)

هر چند این صحیحه 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 می شود. علاوه بر این که صحیحه صفوان بن مهران نیز وجود دارد؛

2-صحیحه صفوان بن مهران: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الصَّفَّارُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ الْعَطَّارِ وَ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي نَصْرٍ الْبَزَنْطِيِّ 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[[623]](#footnote-623)

**مرحوم خویی فرموده اند:** از این روایت استفاده می شود که اذان در نماز مغرب و صبح، مستحب است و واجب نیست زیرا تصریح کرده است که «اذان و اقامه در جمیع صلوات أفضل 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 مؤکّد خواهد بود.

**به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی قابل جواب است**؛ حضرت طبق این صحیحه 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 نماز ها أفضل است که به این معنا است که در نماز ظهر و عصر و عشاء نیز اذان أفضل است؛ و این ذیل ظهور ندارد در این که در نماز صبح و مغرب هم اذان از ترک اذان أفضل است یعنی مستحب است و این معنا خلاف ظاهر است و تعبیر «الاذان والاقامه فی جمیع الصلوات أفضل» 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 صحیحه عمر بن یزید به ضمّ عدم فصل اکتفاء کنیم.

**نکته ای بیان می کنیم و این بحث را تمام می کنیم**؛ مرحوم خویی فرموده اند ممکن است برای عدم وجوب اذان در نماز مغرب و نماز صبح به صحیحه حلبی که قبلاً خواندیم، استیناس کنیم؛ وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ 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 وَ لَمْ يُؤَذِّنْ.[[624]](#footnote-624) 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 تقیید 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، صحیحه عمر بن یزید است؛ علاوه بر این که به قول مرحوم خویی 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 ابتلایی (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 نماز ها وجوب ندارد.

# جلسه 118 (21/03/99)

# 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؛

### دلیل أول

مثلاً در موثقه عمار می فرماید: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بُدَّ لِلْمَرِيضِ أَنْ يُؤَذِّنَ وَ يُقِيمَ إِذَا أَرَادَ الصَّلَاةَ وَ لَوْ فِي نَفْسِهِ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ سُئِلَ فَإِنْ كَانَ شَدِيدَ الْوَجَعِ قَالَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُؤَذِّنَ وَ يُقِيمَ لِأَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ[[625]](#footnote-625)؛ یعنی مریض اگر می خواند نماز بخواند باید اذان و اقامه بگوید و حتّی اگر نمی تواند به اذان و اقامه تکلّم کند حدیث نفس کند. از امام علیه السلام سؤال شد که اگر این مریض درد شدید دارد حکم چیست؟ حضرت فرمودند «لابد من أن یؤذن و یقیم..»

انصافاً ظهور این موثقه در وجوب اذان و اقامه در مطلق نماز های واجب، واضح است.

### دلیل دوم

و نیز در صحیحه حلبی آمده است: أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ عَنْ سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ وَ نَسِيتَ أَنْ تُؤَذِّنَ وَ تُقِيمَ ثُمَّ ذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَانْصَرِفْ فَأَذِّنْ وَ أَقِمْ وَ اسْتَفْتِحِ الصَّلَاةَ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ رَكَعْتَ فَأَتِمَّ عَلَى صَلَاتِكَ[[626]](#footnote-626)؛ اگر فراموش کردی اذان و اقامه را بگویی و مشغول نماز شدی؛ اگر قبل از رکوع متوجّه 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 بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ حَتَّى دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّمَا الْأَذَانُ سُنَّةٌ.[[627]](#footnote-627)

**مرحوم محقق همدانی و مرحوم بروجردی از این روایت استظهار کرده اند که**: مفاد آن نفی وجوب اذان و اقامه است زیرا فرموده است «فانّما الاذان سنّه» که سنّت ظاهر در مستحب در مقابل فریضه به معنای واجب است؛ ولی آقای سیستانی استظهار کرده اند که سنّت در این روایت به همان معنای معهود یعنی «ما سنّه النبی» در مقابله «ما فرضه الله» است که شامل واجباتی که پیامبر صلی الله علیه و آله آن را تشریع کرده بود می شود.

**مرحوم بروجردی در نهایة التقریر جلد 1 صفحه 480 در تعلیل این که ظاهر «سنّة» در این روایت استحباب در مقابل وجوب است فرموده اند**: اگر مراد از سنّت «ما أوجبه النبی» باشد با این که برای أمر به مضی 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 علّت مضیّ در نماز فرموده اند به این خاطر که اذان سنّت است که حکم به مضی 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: ﴿وَ إِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلاَةِ اتَّخَذُوهَا هُزُواً وَ لَعِباً ذلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَعْقِلُون﴾[[628]](#footnote-628)، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلاَةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُون﴾[[629]](#footnote-629) و در شب معراج هم خدا پیامبر را به اذان و اقامه أمر کرده است و لذا اذان، تشریع پیامبر نیست تا گفته شود مراد از سنّت «ما سنّه النبی ولو کان واجبا» است.

**آقای سیستانی در جواب فرموده اند:** اتّفاقاً 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 سنّت است؛ و این تعلیل هم به أمر معهود در ذهن زراره است زیرا قاعده «السنّة لاتنقض الفریضه» قاعده ای است که خود زراره از امام باقر علیه السلام در ذیل حدیث لاتعاد نقل می کند و این قاعده بر واجبات نماز غیر از ارکان تطبیق شده است: رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّةٌ فَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ.[[630]](#footnote-630) و حضرت در روایت محل بحث بیان می کند که اذان سنّت است و لذا طبق قاعده «السنة لاتنقض الفریضه» ترک سهوی اذان و اقامه ترک سنّت 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.

أما این که در شب معراج خدا پیامبر را به اذان گفتن أمر 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 أمر کرد لکن در روایت فرموده اند قرائت و تشهد سنّت است؛ زیرا أمر 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؛ سنّت محتمل است به معنای سنّت در مقابل واجب باشد و ممکن است به معنای سنّت 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 مقیّد 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 صحیحه حلبی 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 الجمله 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 متأخّرین 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 مؤکّد داشته باشد ولی اگر بخواهیم به این جمله نظر کنیم همان طور که مرحوم خویی تعبیر کرده اند «احتاط فیه 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 أبی عقیل و جماعتی نقل شده است که گفته اند اقامه حتّی بر زنان در نماز واجب است با این که این مطلب خلاف صریح روایات است؛ مثلاً در صحیحه جمیل بن درّاج آمده است: مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ عَلَيْهَا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ قَالَ لَا.[[631]](#footnote-631) با وجود این روایات که برخی از آن ها صحیحه اند چطور ابن أبی عقیل فتوای به وجوب اقامه حتّی 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 أول (موثقه عمار)

فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بُدَّ لِلْمَرِيضِ أَنْ يُؤَذِّنَ وَ يُقِيمَ إِذَا أَرَادَ الصَّلَاةَ وَ لَوْ فِي نَفْسِهِ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ سُئِلَ فَإِنْ كَانَ شَدِيدَ الْوَجَعِ قَالَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُؤَذِّنَ وَ يُقِيمَ لِأَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ[[632]](#footnote-632)

در ظهور این روایت در وجوب اقامه شکی نیست؛ لکن همان طور که مرحوم خویی فرموده اند اگر این خطاب متضمّن أمر 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 أمر در وجوب أخذ می کنیم؛ لکن این روایت نفی حقیقت کرده است و فرموده است «لا صلاة إلا بأذان و اقامه» که یا باید مقصود از نفی آن، نفی کمال باشد و یا نفی مشروعیت باشد و عرفیت ندارد به لحاظ اذان بگوییم نفی کمال کرده است و به لحاظ اقامه بگوییم نفی مشروعیت کرده است و شبیه استعمال لفظ در أکثر 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 کاملة 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 تمسّک کنیم.

### روایت دوم (صحیحه ابن سنان)

وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُجْزِيكَ فِي الصَّلَاةِ إِقَامَةٌ وَاحِدَةٌ إِلَّا الْغَدَاةَ وَ الْمَغْرِبَ.[[633]](#footnote-633)

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**: «یجزیک عن الوجوب» نگفته است و شاید مراد روایت «یجزیک 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 13 صفحه 230 فرمودند ظاهر «تجزیک فی الصلاة» وجوب است و فرمودند «صحيحة ابن سنان عن أبي عبد اللّه (عليه السلام) «قال: تجزئك في الصلاة إقامة واحدة إلا الغداة و المغرب» و هذه لا بأس بدلالتها للتصريح فيها بالإجزاء عن الصلاة لا عن الأذان»

### روایت سوم

روایت سومی که دلالت بر وجوب اقامه در نماز می کند با مضمون «الاقامه من الصلاة» است که در سه روایت از صالح بن عقبه نقل شده است:

در کافی چنین نقل کرده است: مُحَمَّدُ 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 وَ لَا تُومِ بِيَدِكَ.[[634]](#footnote-634)

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 أُؤَذِّنُ وَ أَنَا رَاكِبٌ قَالَ نَعَمْ قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا رَاكِبٌ قَالَ لَا قُلْتُ وَ أُقِيمُ وَ رِجْلِي فِي الرِّكَابِ قَالَ لَا قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا قَاعِدٌ قَالَ لَا قُلْتُ فَأُقِيمُ وَ أَنَا مَاشٍ قَالَ نَعَمْ مَاشٍ إِلَى الصَّلَاةِ قَالَ ثُمَّ قَالَ إِذَا أَقَمْتَ الصَّلَاةَ فَأَقِمْ مُتَرَسِّلًا فَإِنَّكَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ قُلْتُ قَدْ سَأَلْتُكَ أُقِيمُ وَ أَنَا مَاشٍ قُلْتَ لِي نَعَمْ فَيَجُوزُ أَنْ أَمْشِيَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ نَعَمْ إِذَا دَخَلْتَ مِنْ بَابِ الْمَسْجِدِ فَكَبَّرْتَ وَ أَنْتَ مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ ثُمَّ مَشَيْتَ إِلَى الصَّلَاةِ أَجْزَأَكَ ذَلِكَ وَ إِذَا كَانَ الْإِمَامُ كَبَّرَ‌ لِلرُّكُوعِ كُنْتَ مَعَهُ فِي الرَّكْعَةِ لِأَنَّهُ إِنْ أَدْرَكْتَهُ وَ هُوَ رَاكِعٌ لَمْ تُدْرِكِ التَّكْبِيرَ لَمْ تَكُنْ مَعَهُ فِي الرُّكُوعِ.[[635]](#footnote-635) یعنی وقتی برای نماز اقامه گفتی آرام اقامه بگو زیرا در نماز هستی.

و کلینی چنین نقل می کند: وَ بِهَذَا الْإِسْنَادِ عَنْ صَالِحِ بْنِ عُقْبَةَ عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ صَالِحٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَا يُقِمْ أَحَدُكُمُ الصَّلَاةَ وَ هُوَ مَاشٍ وَ لَا رَاكِبٌ وَ لَا مُضْطَجِعٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَرِيضاً وَ لْيَتَمَكَّنْ فِي الْإِقَامَةِ كَمَا يَتَمَكَّنُ فِي الصَّلَاةِ فَإِنَّهُ إِذَا أَخَذَ فِي الْإِقَامَةِ فَهُوَ فِي الصَّلَاةِ.[[636]](#footnote-636)

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 التکبیر و آخرها التسلیم» و لذا قطعاً «الاقامه من الصلاة» تنزیل است و بیان حقیقت نمی کند؛ و اطلاق ندارد که «اذا 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 119 (24/03/99)

# اذان و اقامه

بحث در رابطه با روایاتی بود که برای وجوب اقامه به آن استدلال شده بود؛

## حکم اقامه

## أدله وجوب اقامه

أولین روایت، موثقه عمار بود که فرمود «لا صلاة إلا بأذان و اقامه»؛ دومین روایت صحیحه ابن سنان بود؛ وَ عَنْهُ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنِ ابْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: يُجْزِيكَ فِي الصَّلَاةِ إِقَامَةٌ وَاحِدَةٌ إِلَّا الْغَدَاةَ وَ الْمَغْرِبَ.[[637]](#footnote-637)؛ 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 سَعِيدٍ الْأَعْرَجِ وَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا افْتَتَحْتَ الصَّلَاةَ وَ نَسِيتَ أَنْ تُؤَذِّنَ وَ تُقِيمَ ثُمَّ ذَكَرْتَ قَبْلَ أَنْ تَرْكَعَ فَانْصَرِفْ فَأَذِّنْ وَ أَقِمْ وَ اسْتَفْتِحِ الصَّلَاةَ وَ إِنْ كُنْتَ قَدْ رَكَعْتَ فَأَتِمَّ عَلَى صَلَاتِكَ.[[638]](#footnote-638)

**تقریب استدلال به این صحیحه بر وجوب اقامه به دو بیان است؛**

**بیان أول این است که**: بگوییم ظاهر أمر 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 تزاحم 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؛**

**اشکال بیان أول این است که:** در مقابل این صحیحه، قرینه داریم که اگر انسان بعد از شروع نماز متوجّه شود اذان و اقامه نگفته است قطع نماز واجب نیست و لذا أمر به قطع نماز در این صحیحه باید بر استحباب حمل شود؛ و آن قرینه، صحیحه زراره است؛ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ حَتَّى دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّمَا الْأَذَانُ سُنَّةٌ[[639]](#footnote-639)؛ طبق این صحیحه زراره همین که داخل در نماز شویم و متوجّه شویم اذان و اقامه را فراموش کرده ایم نیازی به قطع نماز نیست و نماز را ادامه می دهیم.

**ممکن است کسی بگوید:** صحیحه زراره أعم از قبل از رکوع و بعد از رکوع است و لذا به قرینه صحیحه حلبی بر فرض تذکّر و التفات به فراموش کردن اذان و اقامه بعد از دخول در رکوع حمل می شود.

**لکن این مطلب صحیح نیست**؛ زیرا این تقیید عنوان «دخل فی صلاته» را الغاء می کند و ظاهر صحیحه زراره این است که نفس عنوان دخول در نماز، موضوعیت دارد و رکوع کردن در نماز موضوعیت ندارد و لذا صحیحه زراره قرینه می شود که صحیحه حلبی بر استحباب حمل شود.

**اشکال بیان دوم این است که**: دلیل حرمت قطع اگر اطلاق لفظی هم داشته باشد توسط روایات دیگر قابل تقیید است کما این که حرمت قطع، به مواردی تقیید 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؛ أما 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 زُرْعَةَ عَنْ سَمَاعَةَ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ‌ ع لَا يُصَلَّى الْغَدَاةُ وَ الْمَغْرِبُ إِلَّا بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ وَ رُخِّصَ فِي سَائِرِ الصَّلَوَاتِ بِالْإِقَامَةِ وَ الْأَذَانُ أَفْضَلُ.[[640]](#footnote-640)

دلالت این موثقه 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 نماز های دیگر اقامه بگویی کافی است هر چند بهتر است اذان هم بگویی» و ظاهر آن وجوب اقامه در هر نمازی است.

### روایت ششم

روایت ششم موثقه عمار است؛ وَ رَوَى عَنْهُ ع عَمَّارٌ السَّابَاطِيُّ أَنَّهُ قَالَ إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَأَذِّنْ وَ أَقِمْ وَ افْصِلْ بَيْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ بِقُعُودٍ أَوْ بِكَلَامٍ أَوْ تَسْبِيحٍ وَ قَالَ سَأَلْتُهُ كَمِ الَّذِي يُجْزِي بَيْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ مِنَ الْقَوْلِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ‌[[641]](#footnote-641) گفته می شود ظاهر موثقه وجوب اقامه است.

#### بررسی دلالت روایت

**مرحوم خویی فرموده اند**: ممکن است کسی اشکال کند که در أمر به اذان در این روایت و أمر به فصل بین اذان و اقامه، قرینه بر عدم وجوب داریم. مقتضای ظهور در وحدت سیاق این است که از أمر 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 أمر 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 أمر به اقامه، مقرون به ترخیص در ترک نیست و لذا عقل، حکم به وجوب می کند.

به نظر ما این فرمایش مرحوم خویی مبناءاً 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 ادّعا شود که اقتران خطاب أمر 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 أمر به اقامه خطاب أمر به اذان و بعد از أمر به اقامه خطاب أمر به فاصله انداختن بین اذان و اقامه وجود دارد و ما خطاب أمر قبل از «أقم» و خطاب بعد از آن را بر استحباب حمل کنیم دیگر ظهور خطاب «أقم» در وجوب مختل می شود. این، شبهه ای است که ممکن است کسی اینجا مطرح کند.

### روایت هفتم

روایت هفتم صحیحه زراره است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ وَ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ جَمِيعاً عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: إِذَا نَسِيتَ صَلَاةً أَوْ صَلَّيْتَهَا بِغَيْرِ وُضُوءٍ وَ كَانَ عَلَيْكَ قَضَاءُ صَلَوَاتٍ فَابْدَأْ بِأَوَّلِهِنَّ فَأَذِّنْ لَهَا وَ أَقِمْ ثُمَّ صَلِّهَا ثُمَّ صَلِّ مَا بَعْدَهَا بِإِقَامَةٍ إِقَامَةٍ لِكُلِّ صَلَاةٍ....[[642]](#footnote-642)

انصافاً دلالت این روایت بر وجوب تمام است؛ وقتی ظاهر أمر به اقامه در نماز قضاء، وجوب است و گفتیم برای نماز قضاء هم باید اقامه گفت به طریق أولی باید برای نماز أداء اقامه گفته شود.

### روایت هشتم

روایت هشتم صحیحه جمیل بن درّاج است؛ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْمَرْأَةِ عَلَيْهَا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ قَالَ لَا.[[643]](#footnote-643)

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 واقامه هست؟ حضرت فرمود نخیر؛ یعنی واجب نیست و آن استحباب مؤکّدی که در حق مردان است در حق زنان وجود ندارد. به قول مرحوم خویی درست است که ما قائل به مفهوم وصف فی الجمله هستیم و «أکرم العالم العادل» ظهور دارد در این که مطلق 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 صحیحه حلبی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنِ الْحَلَبِيِّ قَالَ: لَا بَأْسَ أَنْ يُؤَذِّنَ الرَّجُلُ مِنْ غَيْرِ وُضُوءٍ وَ لَا يُقِيمُ إِلَّا وَ هُوَ عَلَى وُضُوءٍ.[[644]](#footnote-644)

گفته می شود این که شرط اقامه، وضوء داشتن است و حضرت فرمود نباید اقامه بگوید 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 بگوییم.

#### 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 أصل 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 خویی فرموده اند مقتضی برای وجوب اقامه در نماز تمام است.

## قرائن عدم وجوب اقامه

أما 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؛**

### قرینه أول

گفته شده است که در روایات صحیحه 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 بخوانند 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 بخوانند 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 صحیحه زراره بیان کرد عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ زُرَارَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ الْأَذَانَ وَ الْإِقَامَةَ حَتَّى دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّمَا الْأَذَانُ سُنَّةٌ[[645]](#footnote-645)

مرحوم بروجردی فرمود «سنّة» 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 سنه»؛ زیرا در جواب می گوییم اذان در این روایت به معنای أعم 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 سنه» به معنای «انما الاذان و الاقامه سنه» خواهد بود.

#### 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 سنّت 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 لاتعاد برای سنّت بیان شده است: رَوَى زُرَارَةُ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع أَنَّهُ قَالَ: لَا تُعَادُ الصَّلَاةُ إِلَّا مِنْ خَمْسَةٍ الطَّهُورِ وَ الْوَقْتِ وَ الْقِبْلَةِ وَ الرُّكُوعِ وَ السُّجُودِ ثُمَّ قَالَ الْقِرَاءَةُ سُنَّةٌ وَ التَّشَهُّدُ سُنَّةٌ فَلَا تَنْقُضُ السُّنَّةُ الْفَرِيضَةَ.[[646]](#footnote-646) 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 فریضة إلاهیه» و أثرش 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 سنّت 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 سنه» 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 صحیحه حماد که در وسائل الشیعه جلد 5 صفحه 459 بیان شده، حضرت به حماد کیفیّت نماز را با تفاصیل آن بیان کرده اند ولی اقامه در نماز در آنجا بیان نشده است و اگر واجب می بود حضرت آن را بیان می کرد.

#### مناقشه

این قرینه هم به نظر ما صحیح نیست؛ زیرا در صحیحه 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 صحیحه 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 أبی بصیر است: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ شُعَيْبِ بْنِ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ نَسِيَ أَنْ يُقِيمَ الصَّلَاةَ حَتَّى انْصَرَفَ أَ يُعِيدُ صَلَاتَهُ قَالَ لَا يُعِيدُهَا وَ لَا يَعُودُ لِمِثْلِهَا.[[647]](#footnote-647)

گفته می شود تعبیر به «و لایعود 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 «لایعیدها و لا یعود لمثلها» قرینه بر این است که مورد، مورد عمد بوده است و نسیان در سؤال را بر عمد حمل کنیم أصلاً قابل التزام نیست و تعبیر به نسیان در مورد عمد، رکیک و غلط است. چرا نگوییم که «و لایعود لمثلها» برای این بوده است که این مطلب را به شخص تذکّر دهند که تلاش کند فراموش نکند زیرا بسیاری از نسیان ها ناشی از عدم اهتمام است و اگر انسان به مطلبی أهمیّت بدهد کمتر فراموش می کند. ثالثاً: این روایت نهایت، وجوب شرطی اقامه را نفی می کند و می گوید اقامه شرط صحت نماز نیست؛ أما 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 120 (25/03/99)

# 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 فرموده‌اند: «و لکنها لیست شرطا فی صحة الصلاة علی الاقوی» که ظاهر کلام ایشان این است که احتیاط وجوبی را در اقامه گفتن در نماز به لحاظ تکلیفی پذیرفته‌اند.

در جلسه قبل قرائنی بر عدم وجوب اقامه در نماز بیان شد که در تمام این قرائن مناقشه کردیم؛ همان طور که مرحوم خویی 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 تعبّدی بر ملازمه بین حکم اذان و اقامه به حیثی که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد مشکل است؛ زیرا فقهاء –چه قئلین 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 أبی 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؛ أما نسبت قول به وجوب اقامه به سید مرتضی به نظر ناتمام است؛** هر چند سید مرتضی در کتاب جمل العلم و العمل صفحه 57 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 مکتوبة» و این ذیل موهم این است که ایشان اقامه را بر رجال در هر نماز فریضه واجب می‌‌داند؛ ولی بعید نیست که وجوب در اینجا به معنای استحباب مؤکد باشد به قرینه این‌که در تعبیر ایشان آمد: «و الاقامة من السنن المؤکدة».

علاوه بر این‌که سید مرتضی در المسائل الناصریات صفحه 177 تصریح کرده است: «قد اختلف قول اصحابنا فی الاذان و الاقامة فقال قوم ان الاذان و الاقامة من السنن المؤکدة فی جمیع الصلوات و لیسا بواجبین و ان کان فی صلاة الجماعة و فی الفجر و المغرب و صلاة الجمعة اشد تأکیدا 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 المکتوبات». 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 یعم البلوی به و یتکرر فعله فی الیوم و اللیلة فلو کان واجبا حتما لورد وجوبه و لورد مثله فیما یوجب العلم و یرفع الشک»

و همین‌طور در رسائل الشریف المرتضی جلد 1 صفحه 274 از ایشان چنین نقل کرده است: «الاذان و الاقامة لیسا بفرضین علی تحقیق المذهب بل هما مسنونان و ان کانت الاقامة من الاذان اشد استحبابا فمن اراد الفضیلة اذّن و اقام لکل واحدة من الصلاتین و یجوز ان یأذن و یقیم دفعة واحدة لهما کما یجوز ان یترک الاذان و الاقامة فیهما.»

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 لاینبغی ترکه.

این فرمایشی است که مرحوم خوئی در موسوعه جلد 13 صفحه 242 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 لاأقل احتیاط واجب کرده اند بر اساس روایات که بیان می کند اگر کسی وعده بدهد و خلف وعده کند «فلمقت الله تعرّض» 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 خاطرم 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 حتّی یک فقیه بزرگ که سیطره علمی بر علماء و مردم دارد فتوای به عدم وجوب داده و قول به عدم وجوب بین مردم و فقهائی 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 گوییم اگر اقامه واجب بود در زمان خود أئمه، سیره أصحاب أئمه بر این می شد که باید اقامه در نماز گفته شود و وجوب اقامه نزد أصحاب أئمه 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؟!

حتّی 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 نهایه و هم در خلاف، صریحاً فرموده است اذان و اقامه در نماز، واجب نیست؛ در خلاف جلد 1 صفحه 285 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 فاغسلوا وجوهکم فأوجب علی من یقیم الصلاة الوضوء و لم یوجب علیه الاذان و الاقامة» یا در نهایه صفحه 64 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 ماضیة‌ و لم یجب علیه اعادتها الا انه یکون تارکا فضلا و مهملا 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 أمر 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 أصل 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 أقوی این است که اقامه در نماز واجب نیست هر چند مقتضای احتیاط استحبابی مؤکّد 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 بعدا 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؛ أما 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 تزاحم می‌‌شود و باید ملاحظه اهم و مهم کرد.

## اختصاص اذان و اقامه به نمازهای یومیه

در ادامه صاحب عروه فرموده است: «و هما مختصان بالفرائض الیومیة و ما فی سائر الصلوات الواجبة فیقال الصلاة ثلاث مرات» اذان و اقامه مختص نماز های یومیه است و در نماز های واجب دیگر سه مرتبه «الصلاة» گفته می شود؛ مثلا نماز آیات که می‌‌خوانید سه بار بگویید «الصلاة الصلاة الصلاة».

البته روایتی که بیان می کند سه مرتبه «الصلاة» گفته شود در مورد نماز عیدفطر 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 تذکّر دهند. امام قدس سره در حاشیه عروه فرموده اند: «یأتی بها فی غیر العیدین رجاءا»؛ 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 یستحب الاذان فی الاذن الیمنی من المولود و الاقامة فی اذنه الیسری یوم تولده أو قبل ان تسقط سرته و کذا یستحب الاذان فی الفلوات عند الوحشة من الغول و سحرة الجن و کذا یستحب الاذان فی اذن من ترک اللحم اربعین یوما و کذا کل من ساء خلقه و الاولی ان یکون فی اذنه الیمنی و کذا الدابة اذا ساء خلقها»

این‌ها چیزهایی است که رجاءا گفته می‌‌شود.

## اقسام اذان

بعد صاحب عروه فرموده اند: «ثم ان الاذان قسمان اذان الاعلام و اذان الصلاة. و یشترط فی اذان الصلاة کالاقامة قصد القربة بخلاف اذان الاعلام فانه لایعتبر فیه و یعتبر ان یکون اول الوقت و اما اذان الصلاة فمتصل بها و ان کان فی 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 صحیحه معاویة بن وهب: عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَذَّنَ فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ سَنَةً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ.[[648]](#footnote-648)

**مرحوم بروجردی فرموده اند**: لکن سیره متشرعه دلیل ندارد زیرا قدرمتیقن آن، اذانی است که أول وقت می گویند و أول وقت می خواهند نماز جماعت بخوانند؛ أما این که اذان اعلامی باشد که به دنبال آن، نماز خوانده نمی شود خارج از قدرمتیقّن از سیره است و قدرمتیقّن از سیره همان اذان نماز است که وقتی جماعت برگزار می شد مؤذّن با صدای بلند اذان می گفت که اذان نماز هم به حساب می آمد.

و همین طور این روایات مثل صحیحه معاویة 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 قدرمتیقّن 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

انصافا این فرمایش مرحوم بروجردی که در نهایة التقریر جلد 1 صفحه 484 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 می‌‌گویند 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 این‌که اتصال به نماز در اذان نمازی معتبر است در اذان اعلام معتبر نیست واضح است. اما این‌که 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 وگرنه ما در مورد وضوء و غسل هم دلیلی بر لزوم قصد قربت نداریم و دلیلش 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 121 (26/03/99)

# 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 اتفاقا در کتاب سؤال و جواب -که مشتمل بر استفتاءات از صاحب عروه است- در صفحه 84 چنین ذکر شده است: «من علیه من الیومیة الفریضة فوائت کثیرة فلو اکتفی علی الواجبات و ترک المستحبات بأسرها بان اتی بعد النیة و التحریمة و القراءة فی الرکوع و السجود بذکر تسبیحة صغیرة و فی التشهد بالشهادتین من غیر ضم وحده لاشریک له أو عبده و رسوله و السلام بالسلام علیکم و رحمة الله و برکاته یجزیکم عند جنابکم ‌ام لا؟ الجواب: الاقتصار فی القضاء‌ بل فی الاداء علی الواجبات لامانع منه الا انه لایجوز فی الرکوع و السجود التسبیحة الصغری اقل من ثلاث مرات و الاحوط عندی عدم ترک الاقامة بالنسبة الی الرجال فی کل صلاة اداءا کانت أو قضاءا الا فی ضیق الوقت و السفر أو نحو من ذلک من موارد السقوط»

## حکم اقامه در ضیق وقت

البته مرحوم خویی راجع به آن‌چه که در این استفتاء و همین‌طور در عروه فرموده است که «اقامه در فرض ضیق وقت ساقط می‌‌شود» فرموده اند: اگر اقامه واجب باشد دلیلی بر سقوط آن در ضیق وقت نداریم بلکه در بحث تزاحم 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 وگرنه 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 تزاحم مطرح شود، وجهی نداریم بگوییم اقامه ساقط است؛ حداقل از باب عدم احراز أهمیت 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 تزاحم بین اقامه و ادراک وقت اختیاری نسبت به ادارک تمام رکعات نماز، مبتنی بر این است که اقامه واجب نفسی باشد اما اگر اقامه شرط نماز باشد –که مبنای مرحوم خویی است و می فرمایند ظاهر اولی دلیل که می‌‌گوید «لاصلاة الا باذان و اقامة‌» یا «یجزیک فی الصلاة اقامة واحدة بغیر اذان» این است که اقامه گفتن شرط صحت نماز است - از بحث تزاحم خارج می شود و وقتی مکلف متمکن از حفظ جمیع أجزاء و شرایط یک واجب واحد نیست همان طور که مرحوم خویی 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 الیومیة»؛ اذان و اقامه مختص به فرائض یومیه هستند؛ یعنی در غیر نمازهای پنج‌گانه، بقیه نمازهای واجب و یا مستحب اذان و اقامه ندارد؛ مثلا نماز آیات اذان و اقامه ندارد. و این مطلب، مورد فتوای مشهور است بلکه از هیچ‌کس نقل خلاف در مسأله نشده است.

**ممکن است کسی بگوید:** اطلاق بعض روایات شامل همه نمازها می‌‌شود؛ مثلا در موثقه عمار [فَأَمَّا مَا رَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقِ بْنِ صَدَقَةَ عَنْ عَمَّارٍ السَّابَاطِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ لَا بُدَّ لِلْمَرِيضِ أَنْ يُؤَذِّنَ وَ يُقِيمَ إِذَا أَرَادَ الصَّلَاةَ وَ لَوْ فِي نَفْسِهِ إِنْ لَمْ يَقْدِرْ عَلَى أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ سُئِلَ فَإِنْ كَانَ شَدِيدَ الْوَجَعِ قَالَ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُؤَذِّنَ وَ يُقِيمَ لِأَنَّهُ لَا صَلَاةَ إِلَّا بِأَذَانٍ وَ إِقَامَةٍ[[649]](#footnote-649)] آمده بود که مریض نباید اذان و اقامه را ترک کند «لانه لاصلاة الا باذان و اقامة» و این روایت شامل همه نمازها می‌‌شود؛ یا موثقه دیگر عمار [وَ رَوَى عَنْهُ ع عَمَّارٌ السَّابَاطِيُّ أَنَّهُ قَالَ إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَأَذِّنْ وَ أَقِمْ وَ افْصِلْ بَيْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ بِقُعُودٍ أَوْ بِكَلَامٍ أَوْ تَسْبِيحٍ وَ قَالَ سَأَلْتُهُ كَمِ الَّذِي يُجْزِي بَيْنَ الْأَذَانِ وَ الْإِقَامَةِ مِنَ الْقَوْلِ قَالَ الْحَمْدُ لِلَّهِ‌[[650]](#footnote-650)] که در خصوص نمازهای واجب است اعم از نمازهای واجب یومیه یا واجب غیر یومیه مثل نماز آیات است.

**جواب از موثقه اول عمار این است که:** این موثقه 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 نمی‌شود؛ قدرمتیقن روایت، مواردی است که نماز با اذان و اقامه مشروع است و از این روایت تأکید بر این مطلب استفاده می‌‌شود که باید این اذان واقامه را بگوید. 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 می شود؛ أما نماز فریضه به معنای نماز واجب نیست که شامل نماز آیات نیز بشود. قدرمتیقّن 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 سنّت به معنای «ما فرضه الله، ما قدّره الله» در مقابل «ما سنّه النبی» است و آنی که در قرآن ذکر شده است نماز های یومیه است؛ نهایت این است که نماز عید هم شامل شود از این جهت که برخی گفته اند آیه «فصل لربّک و انحر» اشاره به نماز عید قربان دارد؛ یا آیه «قد أفلح من تزکّی و ذکر اسم ربّه فصلی» اشاره به نماز عید فطر دارد. پس نهایت در قرآن نماز های 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: «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: صَلَاةُ الْعِيدَيْنِ[[651]](#footnote-651) رَكْعَتَانِ بِلَا أَذَانٍ وَ لَا إِقَامَةٍ لَيْسَ قَبْلَهُمَا وَ لَا بَعْدَهُمَا شَيْ‌ءٌ[[652]](#footnote-652)» یا در صحیحه زراره آمده است: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع لَيْسَ فِي يَوْمِ الْفِطْرِ وَ الْأَضْحَى أَذَانٌ وَ لَا إِقَامَةٌ أَذَانُهُمَا طُلُوعُ الشَّمْسِ إِذَا طَلَعَتْ خَرَجُوا وَ لَيْسَ قَبْلَهُمَا وَ لَا بَعْدَهُمَا صَلَاةٌ وَ مَنْ لَمْ يُصَلِّ مَعَ إِمَامٍ فِي جَمَاعَةٍ فَلَا صَلَاةَ لَهُ وَ لَا قَضَاءَ عَلَيْهِ»[[653]](#footnote-653)؛ نتیجه این که در ذیل موثقه عمار فقط نماز های پنج گانه یومیه باقی می ماند و نماز عید فطر و عید قربان را روایت صحیحه خارج می شوند.

## استحباب سه مرتبه الصلاة برای بقیه نماز های واجب

صاحب عروه در ادامه فرموده اند: «و اما فی سایر الصلوات الواجبة فیقال الصلاة ثلاث مرات»

دلیل این مطلب، صحیحه اسماعیل بن جابر است: وَ رَوَى إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَابِرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قُلْتُ لَهُ أَ رَأَيْتَ صَلَاةَ الْعِيدَيْنِ هَلْ فِيهِمَا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ قَالَ لَيْسَ فِيهِمَا أَذَانٌ وَ لَا إِقَامَةٌ وَ لَكِنْ يُنَادَى الصَّلَاةَ الصَّلَاةَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ لَيْسَ فِيهِمَا مِنْبَرٌ الْمِنْبَرُ لَا يُحَرَّكُ مِنْ مَوْضِعِهِ وَ لَكِنْ يُصْنَعُ لِلْإِمَامِ شِبْهُ الْمِنْبَرِ مِنْ طِينٍ فَيَقُومُ عَلَيْهِ فَيَخْطُبُ النَّاسَ ثُمَّ يَنْزِلُ‌[[654]](#footnote-654)

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 ثقه است؛ زیرا أولاً شیخ صدوق در مشیخه این شخص را در حدود 48 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 اتّفاق 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 بزنطی و ابن أبی عمیر به این شناخته شده اند که جز از ثقه روایت نمی کنند: عرفوا بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة»؛ علاوه بر این که شیخ طوسی در رجال راجع به او فرموده است: «إسماعيل بن جابر الخثعمي‌ الكوفي، ثقة ممدوح، له أصول رواها عنه صفوان بن يحيى»[[655]](#footnote-655) و این اسماعیل بن جابر خثعمی همین اسماعیل بن جابر جعفی است؛ یا خثعمی تصحیف لفظ جعفی است یا ایشان دو لقب داشته است؛ و دلیل این که می گوییم این ها یک نفر اند این است که هیچ کدام از رجالیین هر دو را با هم و در کنار هم ذکر نکرده اند؛ مثلاً شیخ طوسی در رجال اسماعیل بن جابر خثعمی را مطرح می‌‌کند، نجاشی اسماعیل بن جابر جعفی را مطرح می‌‌کند و هر دو هم می‌‌گویند 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 جعفی ثقة ممدوح» و در نسخه نقد الرجال فاضل تفرشی هم همین‌طور است. لذا یا خثعمی تصحیف جعفی است یا اگر صحیح باشد لقب آخری برای همین اسماعیل بن جابر جعفی 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 می‌‌گویند «الصلاة 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.

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 سرته: 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 وُلِدَ لَهُ مَوْلُودٌ فَلْيُؤَذِّنْ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى بِأَذَانِ الصَّلَاةِ وَ لْيُقِمْ فِي الْيُسْرَى فَإِنَّهَا عِصْمَةٌ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ.[[656]](#footnote-656)

**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 أَبَانٍ عَنْ حَفْصٍ الْكُنَاسِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: مُرُوا الْقَابِلَةَ أَوْ بَعْضَ مَنْ يَلِيهِ أَنْ تُقِيمَ الصَّلَاةَ فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى فَلَا يُصِيبَهُ لَمَمٌ وَ لَا تَابِعَةٌ أَبَداً[[657]](#footnote-657). می فرماید به قابله یا کسی که أمر نوزاد را اداره می کند بگویید اقامه نماز را در گوش راستش بگوید.

**به نظر ما این روایت حفص کناسی سندا ضعیف است**؛ زیرا حفص توثیق ندارد و لکن اگر سندا تمام بود ما این امر به اقامه در گوش راست را با آن امری که در موثقه سکونی به اقامه گفتن در گوش چپ است این‌گونه جمع عرفی می‌‌کردیم که حمل بر تخییر می‌‌کردیم؛ لکن چون سند این روایت را قبول نداریم این فرمایش صاحب عروه متین است که فرمود «یستحب الاذان فی اذن الیمنی من المولود و الاقامة ‌فی اذنه الیسری»

اما این‌که 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 یلیه» دارد اختصاصی به آن روز پیدا نمی کند؛ مگر این که کسی بگوید روایت حفص و همین طور موثقه سکونی به روز أول و روز تولد انصراف دارد؛ لکن ما وجهی برای این انصراف نمی بینیم.

أما این که فرمود «این استحباب در روز افتادن ناف است» منشأ آن روایت ابن یحیی رازی است: وَ عَنْهُ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ فَضَّالٍ عَنْ أَبِي إِسْمَاعِيلَ الصَّيْقَلِ عَنْ أَبِي يَحْيَى الرَّازِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا وُلِدَ لَكُمُ الْمَوْلُودُ أَيَّ شَيْ‌ءٍ تَصْنَعُونَ بِهِ قُلْتُ لَا أَدْرِي مَا يُصْنَعُ بِهِ قَالَ فَخُذْ عَدَسَةَ جَاوَشِيرَ فَدُفْهُ بِمَاءٍ ثُمَّ قَطِّرْ فِي أَنْفِهِ فِي الْمَنْخِرِ الْأَيْمَنِ قَطْرَتَيْنِ وَ فِي الْأَيْسَرِ قَطْرَةً وَ أَذِّنْ فِي أُذُنِهِ الْأَيْمَنِ وَ أَقِمْ فِي الْأَيْسَرِ تَفْعَلُ ذَلِكَ قَبْلَ أَنْ تُقْطَعَ سُرَّتُهُ فَإِنَّهُ لَا يَفْزَعُ أَبَداً وَ لَا تُصِيبُهُ أُمُّ الصِّبْيَانِ.[[658]](#footnote-658)

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 یستحب الاذان فی الفلوات عند الوحشة من الغول و سحرة الجن.

**منشأ این فتوا برخی از روایات است؛**

1- وَ قَالَ الصَّادِقُ ع- إِذَا تَغَوَّلَتْ لَكُمُ الْغُولُ فَأَذِّنُوا[[659]](#footnote-659) که در من لایحضره الفقیه نقل شده است و وسائل الشیعه این روایت را به این شکل نقل می کند: مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ قَالَ: قَالَ الصَّادِقُ ع إِذَا تَوَلَّعَتْ بِكُمُ الْغُولُ فَأَذِّنُوا.[[660]](#footnote-660) یعنی هر گاه غول به شما بپردازد یعنی شما را ایذاء 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.

2- عَنْهُ عَنْ عُبَيْدِ بْنِ يَحْيَى بْنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ سَهْلِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ سَلَامٍ الْمَدَائِنِيِّ عَنْ جَابِرٍ الْجُعْفِيِّ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْمُؤَذِّنُ الْمُحْتَسِبُ‌ كَالشَّاهِرِ بِسَيْفِهِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الْقَاتِلِ بَيْنَ صَفَّيْنِ وَ قَالَ مَنْ أَذَّنَ احْتِسَاباً سَبْعَ سِنِينَ جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ لَا ذَنْبَ لَهُ وَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِذَا تَغَوَّلَتْ لَكُمُ[[661]](#footnote-661) الْغِيلَانُ فَأَذِّنُوا بِأَذَانِ الصَّلَاةِ وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع يُحْشَرُ الْمُؤَذِّنُونَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ طِوَالَ الْأَعْنَاقِ‌[[662]](#footnote-662) سند روایت ضعیف است و بیان می کند هر گاه غول در بیابان در نظر شما بیاید اذان بگویید.

مناسب است عبارتی را از مرحوم مجلسی اول در لوامع صاحب‌قرانی جلد 3 صفحه 599 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، آیة 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 بداخلاق

**صاحب عروه می فرماید**: و کذا یستحب الاذان فی اذن من ترک اللحم اربعین یوما و کذا کل من ساء خلقه و الاولی ان یکون فی اذنه الیمنی.

مستند این فتوا روایاتی است؛ صحیحه هشام بن سالم: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: اللَّحْمُ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ مَنْ تَرَكَ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ يَوْماً سَاءَ خُلُقُهُ وَ مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ فَأَذِّنُوا فِي أُذُنِهِ.[[663]](#footnote-663)

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 کندمستحب است در گوش او اذان بگوییم.

أما 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 أَبَانٍ عَنِ الْوَاسِطِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ لِكُلِّ شَيْ‌ءٍ قَرَماً وَ إِنَّ قَرَمَ الرَّجُلِ اللَّحْمُ فَمَنْ تَرَكَهُ أَرْبَعِينَ يَوْماً سَاءَ خُلُقُهُ وَ مَنْ سَاءَ خُلُقُهُ فَأَذِّنُوا فِي أُذُنِهِ الْيُمْنَى وَ رَوَاهُ عَنِ الْمُحْسِنِ عَنْ أَبَانٍ‌ عَنِ الْوَاسِطِيِّ‌[[664]](#footnote-664): ان لکل شیء قَرَما: یعنی هر چیزی یک خواستی دارد، غرم همان‌طور که در مجمع البحرین 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 بداخلاقی کند اذان بگوییم.

مستند این مطلب این روایت است: عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَمَّنْ ذَكَرَهُ عَنْ أَبِي حَفْصٍ الْأَبَانِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ آبَائِهِ عَنْ عَلِيٍّ ع قَالَ كُلُوا اللَّحْمَ فَإِنَّ اللَّحْمَ مِنَ اللَّحْمِ وَ اللَّحْمُ يُنْبِتُ اللَّحْمَ وَ مَنْ لَمْ يَأْكُلِ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ يَوْماً سَاءَ خُلُقُهُ وَ إِذَا سَاءَ خُلُقُ أَحَدِكُمْ مِنْ إِنْسَانٍ أَوْ دَابَّةٍ فَأَذِّنُوا فِي أُذُنِهِ الْأَذَانَ كُلَّهُ وَ رَوَى بَعْضُهُمْ أَيُّمَا أَهْلُ بَيْتٍ لَمْ يَأْكُلِ اللَّحْمَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً سَاءَتْ أَخْلَاقُهُمْ‌[[665]](#footnote-665)

روایت مرسله است و أبی حفص أبان 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: ثمَّ إن الأذان قسمان أذان الإعلام و أذان الصلاة و يشترط في أذان الصلاة كالإقامة قصد القربة بخلاف أذان الإعلام فإنه لا يعتبر فيه

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 صحیحه معاویة بن وهب «عَنْهُ عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ أَذَّنَ فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ سَنَةً وَجَبَتْ لَهُ الْجَنَّةُ[[666]](#footnote-666)» 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 قدرمتیقّن، اذان نماز است که مؤذن بالای مأذنه می گوید و عملاً اذان اعلام هم می شود؛ أما 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 «وجبت له الجنّه» 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 أصل عملی می رسد؛**

**مرحوم خویی فرموده اند**: نمی توان به أصل برائت رجوع کرد و باید سراغ استصحاب عدم جعل شرطیت (شرطیت قصد قربت برای استحباب اذان اعلام) برویم؛ ایشان در وجه عدم رجوع به أصل برائت در موسوعه جلد 13 صفحه 253 فرموده اند: «رفع ما لایعلمون» وجوب احتیاط را نفی می‌‌کند و در مستحبات وجوب احتیاطی مطرح نیست و اگر بحث حسن احتیاط است با حدیث رفع، حسن احتیاط از بین نمی‌رود.

**در مورد فرمایش مرحوم خویی می گوییم:**

**أولاً:** 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.

**ثانیا:** بر فرض مثل مرحوم آقای صدر بگوییم برائت شرعیه برای نفی شرطیت مشکوکه در مستحبات جاری نمی‌شود، استصحاب عدم جعل شرطیت به نظر مرحوم خویی اشکال دارد؛ خود مرحوم خویی در بحث برائت فرموده اند با استصحاب در أقل و أکثر ارتباطی نمی توانیم وجوب اکثر را نفی کنیم؛ چه فرق می کند؟ اینجا هم شما می خواهید بگویید اذان با قصد قربت مستحب نیست و ذات اذان مستحب است و می خواهید استصحاب عدم استحباب مقیّد جاری کنید. ایشان فرموده اند این استصحاب، با استصحاب عدم جعل حکم مطلق معارضه می کند؛ یعنی استصحاب عدم جعل وجوب أکثر با استصحاب عدم جعل وجوب أقل لابشرط تعارض می کند؛ اینجا هم استصحاب عدم جعل اذان مشروط به قصد قربت با استصحاب عدم جعل استحباب اذان لابشرط از قصد قربت تعارض می کند. البته بهتر بود بگوییم استصحاب برای نفی استحباب اذان مقید به قصد قربت، أصل مثبت است و استحباب اذان لابشرط از قصد قربت را اثبات نمی کند.

خلاصه این که اگر نوبت به أصل عملی برسد کار مشکل می شود. این که بتوانیم با أصل عملی، استحباب ذات اذان اعلام و لو بدون قصد قربت را ثابت کنیم أصل مثبت می شود. بله 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 أمر نیازی به أصل عملی ندارد.  
این مطلب در رابطه با استحباب اذان اعلام بود؛ أما این که فصول اذان چه عددی است، مشهور بین فقهای امامیه این است که فصول اذان 18 تا است و لذا صاحب عروه فرموده است: «و فصول الاذان ثمانیة عشر الله اکبر اربع مرات اشهد ان لا اله الا الله اشهد ان محمدا رسول الله حی علی الفلاح حی علی الصلاة حی علی خیر العمل الله اکبر لا الا اله الله کل واحدة مرات»

و در مسأله أقوال دیگری وجود دارد که در جلسه آینده بحث خواهیم کرد.

# جلسه 122 (27/03/99)

# اذان و اقامه

## تعداد فصول اذان

## أقوال

بحث راجع به کیفیت اذان و اقامه بود. صاحب عروه مثل مشهور فرمودند فصول اذان 18 عدد و فصول اقامه 17 عدد است؛ أما این مطلب از مسلمات 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 گوید. و بین خود عامه از جهات دیگر اختلاف است؛ مثلاً فقهای کوفی مثل أبوحنیفه و سفیان ثوری و ابن أبی 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 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 الله و أشهد أن محمد رسول الله» را چهار مرتبه می گفتند که نقل شده است مذهب شافعی همین گونه است.

أما در شیعه برخی از فقهاء مثل شیخ صدوق در هدایه، فصول اذان را 20 عدد می دانند و «الله اکبر» آخر اذان را چهار مرتبه می دانند و فصول اقامه را 22 عدد می دانند یعنی همان اذان به همراه دو مرتبه «قد قامت الصلاة» به این تعداد می رسد: «قال الصادق عليه السلام: الأذان و الإقامة مثنى مثنى، و هما اثنان و أربعون حرفا، الأذان عشرون حرفا، و الإقامة اثنان و عشرون حرفا[[667]](#footnote-667)» با این که مشهور فقهای شیعه فصول اقامه را 17 فصل می دانستند و «الله اکبر» ابتدای اذان را دو مرتبه، و آخر اقامه هم «لا اله الا الله» یک مرتبه گفته می شود.

نظر مرحوم صدوق بر خلاف مشهور است و قول مشهور است همان است که شیخ ره در نهایه و نیز در خلاف «الأذان عندنا ثمانية عشر كلمة، و في أصحابنا من قال عشرون كلمة[[668]](#footnote-668)» مطرح کرده است و تعبیر «فی أصحابنا» اشاره به قول مرحوم صدوق دارد.

### أدله مشهور (اذان 18 فصل و اقامه 17 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؛

1- عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ الْأَذَانُ وَ الْإِقَامَةُ خَمْسَةٌ وَ‌ ثَلَاثُونَ حَرْفاً فَعَدَّ ذَلِكَ بِيَدِهِ وَاحِداً وَاحِداً الْأَذَانَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ حَرْفاً وَ الْإِقَامَةَ سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفاً[[669]](#footnote-669).

سند این روایت مشتمل بر اسماعیل جعفی است که مردد بین سه نفر است؛ اسماعیل بن جابر جعفی، اسماعیل بن عبدالرحمن جعفی و اسماعیل بن عبد الخالد جعفی؛ اسماعیل بن عبدالرحمن ثقه است؛ زیرا نجاشی در حق او گفته است «کان وجهاً فی أصحابنا» [بسطام بن الحصين بن عبد الرحمن الجعفي‌ ابن أخي خيثمة و إسماعيل. كان وجها في أصحابنا و أبوه و عمومته، و كان أوجههم إسماعيل. و هم بيت بالكوفة من جعفي[[670]](#footnote-670)].

اسماعیل بن عبد الخالد جعفی را نیز نجاشی صریحاً توثیق کرده است و تعبیر «ثقه» در مورد او با کار برده است. ولی اسماعیل بن جابر جعفی 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»[[671]](#footnote-671) و لذا گفته می شود ممکن است این شخص غیر از اسماعیل بن جابر جعفی باشد و شاید این شخص توثیق نشده باشد. و به شهادت نجاشی راوی روایت کیفیت اذان اسماعیل بن جابر جعفی است.

به نظر ما اسماعیل بن جابر جعفی ثقه است؛ هم به خاطر این که از مشایخ صفوان است و شیخ طوسی در عده فرموده است «صفوان و بزنطی و ابن أبی عمیر عرفوا بأنهم لایروون و لایرسلون إلا عن ثقه»، 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 «اسماعیل بن جابر الخثعمی 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 می فرماید «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 می گوید «له کتاب رواه عنه صفوان بن یحیی» [إسماعيل بن جابر الجعفي‌ روى عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام، و هو الذي روى حديث‌ الأذان. له كتاب ذكره محمد بن الحسن بن الوليد في فهرسته، أخبرنا أبو الحسين علي بن أحمد قال: حدثنا محمد بن الحسن، قال: حدثنا محمد بن الحسن عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عنه[[672]](#footnote-672)] 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 می شود این دو یک 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.

2- مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ قَالَ: يَا زُرَارَةُ تَفْتَتِحُ الْأَذَانَ بِأَرْبَعِ تَكْبِيرَاتٍ وَ تَخْتِمُهُ بِتَكْبِيرَتَيْنِ وَ تَهْلِيلَتَيْنِ.[[673]](#footnote-673)

و شیخ طوسی همین روایت را نقل می کند که دلالت بر اذان به کیفیت مشهور می کند: وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ ع يَا زُرَارَةُ تَفْتَتِحُ الْأَذَانَ بِأَرْبَعِ تَكْبِيرَاتٍ وَ تَخْتِمُهُ بِتَكْبِيرَتَيْنِ وَ تَهْلِيلَتَيْنِ وَ إِنْ شِئْتَ زِدْتَ عَلَى التَّثْوِيبِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ مَكَانَ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ.[[674]](#footnote-674)

3- الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ 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 مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَيَّ عَلَى خَيْرِ الْعَمَلِ حَتَّى فَرَغَ مِنَ الْأَذَانِ وَ قَالَ فِي آخِرِهِ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ‌ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.[[675]](#footnote-675)

این روایت سنداً و دلالتاً خالی از اشکال نیست؛ زیرا معلّی بن خنیس توسط نجاشی و دیگران تضعیف شده است؛ البته روایات صحیحه ای راجع به مقام او و این که او أهل 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 أهل بهشت شد أما 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.

4- وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كُلَيْبٍ 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 مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً 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 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِقَامَةُ كَذَلِكَ.[[676]](#footnote-676)

دلالت این روایت بر این که کیفیت اذان به همان نحو مشهور است که 18 فصل دارد و دلالتش تمام است.

أما 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 کلیب 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 أبی 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 أول آن نیست بلکه أول اذان هم دو مرتبه تکبیر کافی است؛

1-صحیحه صفوان جمال: 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 وَ الْإِقَامَةُ مَثْنَى مَثْنَى.[[677]](#footnote-677)

گفته می شود که «الأذان مثنی مثنی» یعنی دو تا دو تا است پس الله اکبر أول اذان هم دو تا است.

2-صحیحه عبدالله بن سنان: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ سُوَيْدٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الْأَذَانِ فَقَالَ تَقُولُ اللَّهُ أَكْبَرُ اللَّهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً 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 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.[[678]](#footnote-678)

در این روایت فقرات اذان را دو بار تکرار کرده است.

3- مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ السِّنْدِيِّ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفُضَيْلِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ ص فَبَلَغَ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَأَذَّنَ جَبْرَئِيلُ 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 أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً 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 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِقَامَةُ مِثْلُهَا إِلَّا أَنَّ 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.[[679]](#footnote-679)

در این روایت تکبیر أول اذان دو بار ذکر شده است.

سند این روایت به خاطر اشتمال بر علی بن سندی که توثیق ندارد ضعیف است؛ هر چند أصل این روایت را کافی به سند صحیح نقل کرده است «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ عَنْ زُرَارَةَ وَ الْفَضْلِ[[680]](#footnote-680) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ ص إِلَى السَّمَاءِ فَبَلَغَ الْبَيْتَ الْمَعْمُورَ وَ حَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَأَذَّنَ جَبْرَئِيلُ وَ أَقَامَ فَتَقَدَّمَ رَسُولُ اللَّهِ ص وَ صَفَّ الْمَلَائِكَةُ وَ النَّبِيُّونَ خَلْفَ مُحَمَّدٍ ص»[[681]](#footnote-681) و لکن در نقل کافی کیفیت اذان ذکر نشده است.

#### نظر مرحوم خویی راجع به حل معارضه

**مرحوم خویی در موسوعه جلد 13 صفحه 255 فرموده اند**: بین این طائفه از روایات که تکبیر أول اذان را دو بار ذکر کرده است با طائفه سابقه که تکبیر در أول اذان را چهار بار ذکر کرده است جمع عرفی اقتضاء می کند که طائفه أولی را بر أفضلیت حمل کنیم زیرا طائفه دوم صریح در اجزای دو بار تکبیر گفتن در أول اذان است و از ظهور طائفه أولی در وجوب چهار بار تکبیر گفتن أول اذان رفع ید می کنیم.

نگویید 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 صناعت این است که فتوا به همان کیفیت مشهور بدهیم و بگوییم چهار بار تکبیر أول اذان لازم است؛ زیرا صحیحه 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 أول اذن را دو بار دو بار بگوییم که چهار بار می شود.

**أما راجع به صحیحه عبدالله بن سنان**: نظر ما این است که خبر ثقه در صورتی که مفید وثوق و اطمینان به صدور باشد حجّت است و حجیّت تعبدیه ندارد و ما از صحیحه 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 اکبر الله اکبر» 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 صحیحه عبدالله بن سنان به این کیفیت پیدا نمی کنیم.

**و صحیحه ابن أبی عمیر نیز همین طور است**؛ زیرا بخشی از کتاب او زیر باران از بین رفته است و ابن أبی 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 أبی 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 أبی عمیر چهار بار الله اکبر بوده است و دو بار آن حذف شده است و ابن أبی عمیر در کتابش آنی که موجود بوده دو بار بوده با این که أصل نسخه چهار بار بوده و زیر باران پاک شده است، این احتمال وجود دارد.

**بعد ایشان فرموده است**: بر فرض راجع به صحیحه عبدالله بن سنان در این نقل اشکال نکنیم باید جمع عرفی کنیم و چون عبدالله بن سنان خزینه دار خلفای عباسی بوده است و نجاشی می گوید «کان خازناً للمنصور و المهدی و الهادی و الرشید» [عبد الله بن سنان بن طريف‌ مولى بني هاشم، يقال مولى بني أبي طالب، و يقال مولى بني العباس. كان خازنا للمنصور و المهدي و الهادي و الرشيد، كوفي، ثقة، من أصحابنا، جليل، لا يطعن عليه في شي‌ء[[682]](#footnote-682)] 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 صحیحه 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 أفضل است و یا به تعبیری که ما عرض می کنیم أوفق به احتیاط است آن کیفیت را پذیرفته اند.

أما این که ایشان فرمود احتمال دارد تکبیر سوم و چهارم از صحیحه عبدالله بن سنان سقط شده باشد انصافاً خلاف مرتکز عرفی در باب حجیّت خبر ثقه است؛ علاوه بر این که به نظر ما دلیل روایی بر حجیت خبر ثقه داریم و خبر ثقه هر چند مفید وثوق به صدور نباشد حجّت است. و همین طور عرفی نیست که بگوییم از صحیحه ابن أبی عمیر دو تکبیر سقط شده است. و این که بگوییم امام علیه السلام به عبدالله بن سنان این گونه فرموده تا او تقیه کند جمع عرفی نیست.

### نتیجه

و لذا فرمایش مرحوم خویی صناعی است که بگوییم چهار بار الله اکبر گفتن ابتدای اذان مستحب است و دو بار هم بگوییم کافی است.

# جلسه 123 (31/03/99)

# اذان و اقامه

بحث راجع به اذان و اقامه بود؛ صاحب عروه فرمودند فصول اذان 18 و فصول اقامه 17 عدد است. راجع به فصول اذان بحث کردیم.

## فصول اقامه

آنچه صاحب عروه در رابطه با 17 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 ادّعای اجماع هم شده است.

**ولی صدوق در کتاب هدایه فرموده اند**: اذان 20 فصل و اقامه 22 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 کلیب اسدی و أبی بکر حضرمی، باشد که بعد از بیان فصول اذان فرمودند «و الاقامه کذلک» [وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْحَضْرَمِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع وَ كُلَيْبٍ 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 مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً 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 لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ الْإِقَامَةُ كَذَلِكَ[[683]](#footnote-683)] البته در این روایت، فصول اذان 18 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 مسلّم 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 کذلک» 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 نهایه می فرماید**: در اقامه 17 فصل است و لکن روایات دیگری وجود دارد که اگر کسی به آن ها عمل کند گنه کار نیست: بعد از این که اذان را 18 فصل و اقامه را 17 فصل بیان می کنند که مجموعاً 35 فصل می شود می فرماید:«و هذا الذي ذكرناه من فصول الأذان و الإقامة هو المختار المعمول عليه. و قد روي سبعة و ثلاثون فصلا في بعض الرّوايات. و في بعضها ثمانية و ثلاثون فصلا، و في بعضها اثنان و أربعون فصلا فأمّا من روى سبعة و ثلاثين فصلا، فإنّه يقول في أوّل الإقامة أربع مرّات «اللّه أكبر»، و يقول في الباقي كما قدّمناه. و من روى ثمانية و ثلاثين فصلا، يضف الى ما قدّمناه من قول: «لا إله إلّا‌ اللّه» مرّة أخرى في آخر الإقامة. و من روى اثنين و أربعين فصلا، فإنّه يجعل في آخر الأذان التّكبير أربع مرّات، و في أوّل الإقامة أربع مرات، و في آخرها أيضا مثل ذلك أربع مرّات، و يقول: «لا إله إلّا اللّه» مرّتين في آخر الإقامة. فإن عمل عامل على إحدى هذه الرّوايات، لم يكن مأثوما»[[684]](#footnote-684) یعنی روایت شده که 37 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 38 فصل دارد که در نتیجه اقامه 20 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 42 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؛**

مثلاً در صحیحه صفوان جمّال 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 وَ الْإِقَامَةُ مَثْنَى مَثْنَى[[685]](#footnote-685)» اذان دو تا دو تا است و اقامه نیز دو تا دو تا است.

در صحیحه معاویة بن وهب چنین آمده است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْأَذَانُ مَثْنَى مَثْنَى وَ الْإِقَامَةُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً.[[686]](#footnote-686)

طبعاً این دو روایت با هم اختلاف دارند؛ مفاد صحیحه معاویة بن وهب این است که کلمات اقامه یکبار گفته می شود و تکرار نمی شود.

روایت سوم صحیحه 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 اللَّهُ أَكْبَرُ فَإِنَّهُ مَرَّتَانِ.[[687]](#footnote-687)

مفاد صحیحه این است که به غیر از الله اکبر که دو بار گفته می شود بقیه فصول اقامه یکبار گفته می شود. لذا این صحیحه هم با صحیحه صفوان تعارض دارد. ولی با صحیحه معاویة بن وهب قابل جمع است و می توان تعبیر «الاقامة واحدة واحدة» را مقیّد به «الا الله اکبر» کرد.

روایت چهارم معتبره اسماعیل جعفی است: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ يُونُسَ عَنْ أَبَانِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ إِسْمَاعِيلَ الْجُعْفِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يَقُولُ الْأَذَانُ وَ الْإِقَامَةُ خَمْسَةٌ وَ‌ ثَلَاثُونَ حَرْفاً فَعَدَّ ذَلِكَ بِيَدِهِ وَاحِداً وَاحِداً الْأَذَانَ ثَمَانِيَةَ عَشَرَ حَرْفاً وَ الْإِقَامَةَ سَبْعَةَ عَشَرَ حَرْفاً[[688]](#footnote-688).

این معتبره همان روایتی است که مشهور بر اساس آن فتوا داده اند؛ البته این معتبره توضیح نداده است که اقامه چگونه 17 فصل دارد ولی با سیره متشرعه و فتوای مشهور، روشن می شود که کیفیت اقامه همان کیفیت مشهور است که 17 فصل دارد.

### مقتضای صناعت (حمل بر مراتب استحباب)

**مرحوم خویی راجع به این روایات فرموده اند**: مقتضای صناعت، حمل بر اختلاف مراتب استحباب است؛ زیرا أصل اقامه مستحب است و در أوامر وارده در مستحبات که اختلاف دارند مقتضای صناعت و جمع عرفی این است که گفته شود مراتب استحباب مختلف است و مرتبه أعلای 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 صحیحه أبی همّام از این جمع عرفی دست بر می داریم؛ مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ يَعْقُوبَ عَنْ أَبِي هَمَّامٍ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ ع قَالَ: الْأَذَانُ وَ الْإِقَامَةُ مَثْنَى مَثْنَى وَ قَالَ إِذَا أَقَامَ مَثْنَى مَثْنَى وَ لَمْ يُؤَذِّنْ أَجْزَأَهُ فِي الصَّلَاةِ الْمَكْتُوبَةِ وَ مَنْ أَقَامَ الصَّلَاةَ وَاحِدَةً وَاحِدَةً وَ لَمْ يُؤَذِّنْ لَمْ يُجْزِهِ إِلَّا بِأَذَانٍ.[[689]](#footnote-689) مفاد روایت این است که اگر انسان اذان نگوید 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 صحیحه شاهد جمع می شود که «الاقامة مثنی مثنی» را بر جایی که اقامه گفته نمی شود حمل کنیم و «الاقامة واحده واحده» 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 أول که با هم متباین اند جمع عرفی ایجاد کنیم؛ دو خطاب أول 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.

لذا به نظر ما همان بیان أول مرحوم خویی خوب است که این ها بر مراتب فضیلت و استحباب حمل می شود و در عین حال قبول داریم که صحیحه أبی همّام در فرضی که اقامه بگوییم و اذان نگوییم می گوید «واحدة واحده» مجزی نیست و صحیحه معاویة 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 أفضل این است که دوبار دوبار گفته شود ولی جایز است و أقل 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 ذكر اسمه

یعنی بعد از «أشهد أن محمدا رسول الله» مستحب است «صلی الله علیه و آله» گفته شود و در این مطلب شکی نیست و این مطلب مسلّم است بلکه مرحوم خویی فرموده است ظاهر مثل صحیحه زراره «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع إِذَا أَذَّنْتَ فَأَفْصِحْ بِالْأَلِفِ وَ الْهَاءِ وَ صَلِّ عَلَى النَّبِيِّ كُلَّمَا ذَكَرْتَهُ أَوْ ذَكَرَهُ ذَاكِرٌ فِي أَذَانٍ وَ غَيْرِهِ[[690]](#footnote-690)» 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 کان 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 لعلي ع بالولاية و إمرة المؤمنين فليست جزء منهما

شهادت ثالثه «أشهد أن علیا ولی الله» جزء اذان و اقامه نیست؛ برخی از بزرگان مثل آسید عبدالهادی شیرازی حاشیه زده اند «الا أنها تستحب فیهما» یک مستحب مستقلی که ظرفش اذان و اقامه باشد شهادت ثالثه است؛ مستحب نفسی و مستحب مستقلی 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؛**

مرحوم صدوق در کتاب فقیه، عبارت تندی دارد؛ ایشان در کیفیت اذان فرموده است: وَ الْمُفَوِّضَةُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ قَدْ وَضَعُوا أَخْبَاراً وَ زَادُوا فِي الْأَذَانِ- مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ مَرَّتَيْنِ وَ فِي بَعْضِ رِوَايَاتِهِمْ بَعْدَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيّاً وَلِيُّ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى بَدَلَ ذَلِكَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيّاً أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقّاً مَرَّتَيْنِ وَ لَا شَكَّ فِي أَنَّ عَلِيّاً وَلِيُّ اللَّهِ وَ أَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقّاً وَ أَنَّ مُحَمَّداً وَ آلَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ وَ لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي أَصْلِ الْأَذَانِ وَ إِنَّمَا ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِيُعْرَفَ بِهَذِهِ‌ الزِّيَادَةِ الْمُتَّهَمُونَ بِالتَّفْوِيضِ الْمُدَلِّسُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي جُمْلَتِنَا[[691]](#footnote-691)

مقصود ایشان از مفوّضه کسانی است که قائل اند أمر خلق به أئمه علیهم السلام تفویض شده است که از غلات به حساب می آیند.

مرحوم شیخ طوسی در نهایه فرموده اند: و أمّا ما روي في شواذّ الأخبار من قول: «أشهد انّ عليا وليّ اللّه و آل محمّد خير البريّة» فممّا لا يعمل عليه في الأذان و الإقامة. فمن عمل بها كان مخطئا.[[692]](#footnote-692)

ایشان در مبسوط فرمود اند: فأما قول: أشهد أن عليا أمير المؤمنين و آل محمد خير البرية على ما ورد في شواذ الأخبار فليس بمعمول عليه في الأذان و لو فعله الإنسان يأثم به غير أنه ليس من فضيلة الأذان و لإكمال فصوله.[[693]](#footnote-693)

### 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 أثنای اقامه تکلّم کند باید اقامه را اعاده کند چون اقامه از نماز است «فإن الاقامة من الصلاة» و تکلّم 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 علیا ولی الله» را گفت زیرا تکلّم به کلامی است که مصداق ذکر خدا و ذکر پیامبر و ذکر قرائت قرآن و مصداق دعاء نیست.

# جلسه 124 (01/04/99)

# 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 أنّ 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 رجائیه)

**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 محرّم است ولی به قصد رجای جزئیت مستحبه، گفتن آن مانعی ندارد و مشمول اخبار من بلغ خواهد بود.

مثلاً مرحوم مجلسی أول در روضة المتقین جلد 2 صفحه 245 در ذیل کلام صدوق که تعبیر کرد «وَ الْمُفَوِّضَةُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ قَدْ وَضَعُوا أَخْبَاراً وَ زَادُوا فِي الْأَذَانِ- مُحَمَّدٌ وَ آلُ مُحَمَّدٍ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ مَرَّتَيْنِ وَ فِي بَعْضِ رِوَايَاتِهِمْ بَعْدَ أَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيّاً وَلِيُّ اللَّهِ مَرَّتَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ رَوَى بَدَلَ ذَلِكَ أَشْهَدُ أَنَّ عَلِيّاً أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقّاً مَرَّتَيْنِ وَ لَا شَكَّ فِي أَنَّ عَلِيّاً وَلِيُّ اللَّهِ وَ أَنَّهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ حَقّاً وَ أَنَّ مُحَمَّداً وَ آلَهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ وَ لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ فِي أَصْلِ الْأَذَانِ وَ إِنَّمَا ذَكَرْتُ ذَلِكَ لِيُعْرَفَ بِهَذِهِ‌ الزِّيَادَةِ الْمُتَّهَمُونَ بِالتَّفْوِيضِ الْمُدَلِّسُونَ أَنْفُسَهُمْ فِي جُمْلَتِنَا[[694]](#footnote-694)» مرحوم مجلسی أول در شرح این عبارت من لایحضره الفقیه به آن اشکال کرده است که «الجزم بأن هذه الأخبار من موضوعاتهم مشكل، مع أن الأخبار التي ذكرنا في الزيادة و النقصان و ما لم نذكره كثيرة، 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 حكم 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 أول 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 5 صفحه 544 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: «وَ رَوَى الْقَاسِمُ بْنُ مُعَاوِيَةَ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع هَؤُلَاءِ يَرْوُونَ حَدِيثاً فِي مِعْرَاجِهِمْ أَنَّهُ لَمَّا أُسْرِيَ بِرَسُولِ اللَّهِ رَأَى عَلَى الْعَرْشِ مَكْتُوباً لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ غَيَّرُوا كُلَّ شَيْ‌ءٍ حَتَّى هَذَا؟ قُلْتُ نَعَمْ قَالَ إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ لَمَّا خَلَقَ الْعَرْشَ كَتَبَ عَلَيْهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْمَاءَ كَتَبَ فِي مَجْرَاهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ- وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْكُرْسِيَّ كَتَبَ عَلَى قَوَائِمِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ اللَّوْحَ كَتَبَ فِيهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ إِسْرَافِيلَ كَتَبَ عَلَى جَبْهَتِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ جَبْرَئِيلَ كَتَبَ عَلَى جَنَاحَيْهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ السَّمَاوَاتِ كَتَبَ فِي أَكْنَافِهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْأَرَضِينَ كَتَبَ فِي أَطْبَاقِهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْجِبَالَ كَتَبَ فِي رُءُوسِهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الشَّمْسَ كَتَبَ عَلَيْهَا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ الْقَمَرَ كَتَبَ عَلَيْهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ هُوَ السَّوَادُ الَّذِي تَرَوْنَهُ فِي الْقَمَرِ فَإِذَا قَالَ أَحَدُكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ فَلْيَقُلْ عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِين»[[695]](#footnote-695)

**مرحوم حکیم در مستمسک فرموده اند**: در عصر ما شهادت ثالثه از شعائر مؤمن بودن و رمز تشیّع 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 «و أقول لا يبعد كون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان لشهادة الشيخ و العلامة و الشهيد و غيرهم بورود الأخبار بها»[[696]](#footnote-696)

#### 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 أولاً قاعده تسامح در أدله سنن استحباب را اثبات نمی کند و صرفاً اثبات می کند که از آن ولو از باب تفضّل ثواب برده می شود و به کسی که رجاءاً این کار را انجام می دهد ثواب می دهند نه این که این کار «یعنی الذی بلغه الثواب» مستحب باشد.

ثانیاً موضوع أخبار 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 عَلِيٌّ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِين» 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 فرمودند شهادت ثالثه از أجزای 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 يهوّن الخطب أنّنا في غنى من ورود النص، إذ لا شبهة في رجحان الشهادة الثالثة في نفسها بعد أن كانت الولاية من متممات الرسالة و مقوّمات الايمان، و من كمال الدين بمقتضى قوله تعالى الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ بل من الخمس التي بني عليها الإسلام، و لا سيّما و قد أصبحت في هذه الأعصار من أجلي 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 محرّماً حسبما عرفت.[[697]](#footnote-697)

##### جواب از مناقشه

**انصاف این است که**: احتمال جزئیت مستحبه‌ی شهادت ثالثه در اذان را نمی شود نفی کرد؛ بر فرض این روایاتی که به تعبیر شیخ صدوق مفوّضه مطرح کرده اند روایات جعلی بوده است و لکن 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 صناعت است.

### قول سوم (جزئیت مستحبه)

قول سوم قول به جزئیت مستحبه‌ی 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 تکلّمی که خارج از این عناوین است و تکلّم در نماز مبطل نماز است. و وقتی در تشهد نماز 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 أسمای أئمه در نماز به نحوی که مصداق دعاء باشد یا متمّم ذکر خدا باشد نیست و قطعاً ذکر اسم أئمه در نماز رجحان دارد یا به عنوان دعاء مثل «اللهم صلّ و سلّم علی الأئمه» ولو با ذکر اسم أئمه به تفصیل که مصداق دعاء و مصداق مناجات الربّ است که در نماز مستحب است و یا اگر بخواهد متمّم 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 أمیر المؤمنین» که مرحوم شیخ طوسی در کتاب اقتصاد صفحه 260 این را مطرح کرده اند که مصداق ذکر الله و متمم ذکر الله است و مشکلی ندارد؛ یا مثلاً بگوید «اللهم انی أتوجّه إلیک و أتقرّب إلیک بمن أوجبت حقهم علیَّ 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 جزئیت اذان مانعی برای آن نمی بینند.

**برخی از کلمات فقها را که در کتاب «الشهادة الثالثه» 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 73 که بیان کرده اند در تشهد نماز گفته شود «و أنّ علیا نعم الامام» و در آخر هنگام سلام هم بگوید «السلام علیک أیها النبی و رحمة الله و برکاته السلام علی الأئمة الراشدین السلام علینا و علی عباد الله الصالحین».

البته این ذیل در کتاب من لایحضره الفقیه جلد 1 صفحه 319 آمده است که در تشهد نماز در رکعت آخر بگوید «...السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَ رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَى مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ السَّلَامُ عَلَى الْأَئِمَّةِ الرَّاشِدِينَ الْمَهْدِيِّينَ السَّلَامُ عَلَى جَمِيعِ أَنْبِيَاءِ اللَّهِ وَ رُسُلِهِ وَ مَلَائِكَتِهِ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ...»

همین طور صاحب حدائق در جلد 8 صفحه 451، وقتی تشهد نماز را مطرح می کند می فرماید مستحب است در تشهد نماز گفته شود: «أشهد انك نعم الرب و ان محمدا (صلى اللّه عليه و آله) نعم الرسول و ان علي بن أبي طالب (عليه السلام) نعم المولى» و در هنگام سلام هم می گوید: «السلام عليك أيها النبي و رحمة اللّه و بركاته السلام عليك و على أهل بيتك الطاهرين السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين»

مرحوم فاضل نراقی در مستند الشیعه جلد 5 صفحه 334 می فرماید: تشهد أکمل 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 أنّك نعم الربّ، و أنّ محمّدا نعم الرسول، و أنّ عليّ بن أبي طالب نعم الولي، و أنّ الجنّة حقّ و النار حقّ و الموت حقّ و البعث حقّ، و أنّ الساعة آتية لا ريب فيها، و أنّ اللّه يبعث من في القبور» و هنگام سلام هم چنین می گوید: «السلام عليك أيّها النبي و رحمة اللّه و بركاته، السلام عليك و على أهل بيتك الطيّبين، السلام علينا و على عباد اللّه الصالحين»

مفاد کلام این بزرگان این است که در تشهد، شهادت به ولایت أمیر المؤمنین علیه السلام مستحب است. البته ایشان به کلام شیخ مفید در مقنعه صفحه 125 نیز استناد می کند که در دعای قنوت نماز وتر می فرماید صیغه تشهد را بخواند و صیغه تشهد این است: «اللهم فإني أشهد على حين غفلة من خلقك إنك أنت الله لا إله إلا أنت و أن محمدا 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 خلقك و بارك على محمد و آل محمد كأفضل ما باركت على أحد من خلقك اللهم صل على أمير المؤمنين و وصي رسول رب العالمين اللهم صل على الحسن و الحسين سبطي الرحمة و إمامي الهدى و صل على الأئمة من ولد الحسين علي بن الحسين و محمد بن علي و جعفر بن محمد و موسى بن جعفر و علي بن موسى و محمد بن علي و علي بن محمد و الحسن بن علي 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 أمیر المؤمنین و یا أهل بیت علیهم السلام نیست و لذا به کلام شیخ مفید در مقنعه نمی شود استناد کرد ولی کلام فقهایی 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 تکلّم در نماز در جلد 5 صفح 292 می فرماید: «المطلب الثّاني عشر: لا بأس بأصناف الكلام الّذي يناجي به الربّ تعالى‌ لما رواه الشّيخ في الصّحيح، عن عليّ بن مهزيار قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الرّجل يتكلّم في صلاة الفريضة بكلّ شي‌ء يناجي ربّه؟ قال: «نعم». و عن الحلبيّ قال: قلت لأبي عبد اللّه عليه السّلام: أُسمّي الأئمّة عليهم السّلام في الصّلاة، قال: «أجملهم». و من هذا الباب كلّ ذكر يقصد به تنبيه غيره.» تعبیر «أجملهم» یعنی ذکر ائمه را به اجمال در نماز بیان کن.

**در کتاب الشهادة الثالثه 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 علیا ولی الله» باشد تکلّمی خواهد بود که از عناوین راجحه‌ی در نماز خارج خواهد بود و تکلّم مبطل نماز است. و اتّفاقاً علامه حلی در کتاب منتهی جلد 4 صفحه 381 شهادت ثالثه در اذان را به صراحت نفی می کند: «و أما ما روي في الشاذ من قول ان عليا ولي الله، و آل محمد خير البرية فمما لا يعول عليه. قال الشيخ في المبسوط: فإن فعله لم يكن آثما. و قال في النهاية: كان مخطئا» و لذا نمی توان به ایشان نسبت داد که حال که شهادت ثالثه در نماز را مستحب می داند پس به طریق أولی 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 أئمه باشد و بگوید «اللهم انی اسألک بحق الأئمه علیهم السلام کذا» «اللهم صل علی الأئمه علیهم السلام» و تعبیر «علیهم السلام» را هم به قصد دعاء می گوید و به قصد انشای سلام نمی گوید.

# جلسه 125 (02/04/99)

# اذان و اقامه

## شهادت ثالثه

### أقوال

بحث در رابطه با شهادت ثالثه در اذان بود؛ عرض کردیم چهار قول در مسأله وجود دارد؛ قول أول 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 أمیر 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 أول در روضة المتقین و مرحوم حکیم در مستمسک است که چون احتمال جزئیت مستحبه‌ی 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 مستحبه)

قل سوم قول برخی است به این که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان است. مرحوم مجلسی دوم در بحار فرموده اند: «و أقول لا يبعد كون الشهادة بالولاية من الأجزاء المستحبة للأذان لشهادة الشيخ و العلامة و الشهيد و غيرهم بورود الأخبار بها؛ قال الشيخ في المبسوط فأما قول أشهد أن عليا أمير المؤمنين و آل محمد خير البرية على ما ورد في شواذ الأخبار فليس بمعمول عليه في الأذان و لو فعله الإنسان لم يأثم به غير أنه ليس من فضيلة الأذان و لا كمال فصوله. و قال في النهاية فأما ما روي في شواذ الأخبار من قول أن عليا ولي الله و أن محمدا و آله خير البشر فمما لا يعمل عليه في الأذان و الإقامة فمن عمل به كان مخطئا‌»[[698]](#footnote-698)

**عرض کردیم این قول سوم صحیح نیست**؛ این که از تعبیر شیخ طوسی و علامه حلی و شهید أول که أخبار 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 وجهی ندارد؛ خبر شاذّ، از خبر صحیح و ضعیف أعم 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 الثالثه 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 شیعه در رابطه با شهادت ثالثه در نماز داشت وجه دیگری برای این مطالب نمی بینیم.

1-مثلاً ایشان در کتاب الشهادة الثالثه به این کلام سید مرتضی در رسائل السید المرتضی جلد 1 صفحه 279 استشهاد می کنند: «هل يجب في الأذان- بعد قول «حي على خير العمل»- محمد و على خير البشر؟ الجواب: ان قال: محمد و على خير البشر على 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 یکن فلا شیء علیه» 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 وگرنه اگر جزء اذان نباشد و کسی این را به قصد جزئیت در اذان بگوید تشریع محرّم و بدعت خواهد بود.

**این استشهاد به کلام ایشان درست نیست**؛ سیاق این کلام این است که «محمد و علی خیر البشر» خارج از لفظ اذان است و «و ان لم یکن فلا شیء علیه» یعنی ولو جزء اذان نیست گفتن این، مانعی ندارد؛ وگرنه اگر ایشان معتقد بود که «محمد و علی خیر البشر» جزء مستحب اذان است پیچاندن جواب و این که بگوید «ان قال: محمد و على خير البشر على 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.

2-یا ایشان در کتاب الشهادة الثالثه به کلام ابن براج در مهذّب جلد 1 صفح 90 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 «أن یقول فی نفسه» 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 أول می شود که قائل به استحباب نفسی شهادت ثالثه در هر حال از جمله در اذان و اقامه بودند.

3-و نیز در همین کتاب الشهادة الثالثه به فتوای شیخ طوسی در کتاب اقتصاد صفحه 260 تمسک می کنند: «و يستفتح الصلاة بقوله «اللّه أكبر»، و لا تنعقد الصلاة إلا بهذا اللفظ المخصوص، و لا تنعقد بغيره من الألفاظ و ان كان بمعناه. و تكبيرة الإحرام فريضة بها تنعقد 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 سوءا و ظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب إلا أنت». ثم يكبر تكبيرتين أخريين مثل ما قدمناه و يقول «لبيك و سعديك و الخير في يديك و الشر ليس إليك لا ملجأ و لا منجا و لا مفر إلا إليك، سبحانك و حنانيك سبحانك رب البيت». ثم يكبر تكبيرتين أخريين و يقول بعد هما «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ على ملة إبراهيم و دين محمد و ولاية أمير المؤمنين و ما أنا من المشركين، قُلْ إِنَّ صَلاتِي وَ نُسُكِي وَ مَحْيايَ وَ مَماتِي لِلّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ، لا شَرِيكَ لَهُ وَ بِذلِكَ 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 السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ على ملة إبراهيم و دين محمد و ولاية أمير المؤمنين و ما أنا من المشركين...» 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 علیا نعم المولی» و یا در تفسیر منسوب به امام عسکری علیه السلام آمده است؛ لکن فقه الرضا سند معتبر ندارد و أصلاً معلوم نیست کتاب روایت باشد و شاید کتاب فتوا باشد؛ حال یا کتاب تکلیف شلمغانی است یا کتاب دیگری است.

**أما این که ایشان به برخی روایات استدلال می کند:**

1-روایت سورة بن کلیب «مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحَجَّالِ عَنْ ثَعْلَبَةَ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ طَلْحَةَ عَنْ سَوْرَةَ بْنِ كُلَيْبٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ أَدْنَى مَا يُجْزِئُ مِنَ التَّشَهُّدِ فَقَالَ الشَّهَادَتَانِ»[[699]](#footnote-699) یعنی کمترین چیزی که در تشهد مجزی است شهادت به وحدانیت و شهادت به رسالت است. از این روایت معلوم می شود که حد أعلایی هم داریم که این دو شهادت به همراه شهادت ثالثه است و حد أدنی 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 بگوید «أشهد أن لا اله الا الله و أشهد أن محمداً صلی الله علیه و آله عبده و رسوله» در مقابل بقیه مستحبات تشهد؛ أما 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 تکلّم أعاد الصلاة» خواهد شد.

2-و همین طور ایشان به روایت بکر بن حبیب أحمسی تمسک می کنند: «كِتَابُ عَاصِمِ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ مَنْصُورِ بْنِ حَازِمٍ عَنْ بَكْرِ بْنِ حَبِيبٍ الْأَحْمَسِيِّ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ التَّشَهُّدِ كَيْفَ كَانُوا يَقُولُونَ قَالَ كَانُوا يَقُولُونَ أَحْسَنَ مَا يَعْلَمُونَ وَ لَوْ كَانَ مُوَقَّتاً هَلَكَ النَّاسُ»[[700]](#footnote-700) بهترین چیزی که می دانستند در تشهد می گفتند و اگر تشهد محدود به یک الفاظ خاصی بود و موقّت 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 أولاً سند این روایت ضعیف است زیرا بکر بن حبیب 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؛ أما نه این که بدون رعایت ضوابط باشد ولو مصداق تکلّم 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 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.

نفرمایید 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.

3-ایشان به صحیحه حلبی نیز استناد کرده است: وَ قَالَ الْحَلَبِيُّ لَهُ أُسَمِّي الْأَئِمَّةَ ع فِي الصَّلَاةِ قَالَ أَجْمِلْهُمْ[[701]](#footnote-701) ذکر أئمه در نماز تجویز شده است و فرموده است «أجملهم» 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 علی أئمة المؤمنین» یا «وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ على ملة إبراهيم و دين محمد و ولاية أمير المؤمنين و ما أنا من المشركين» و ما با این تعابیر مشکلی نداریم و این روایت در مقام این است که ذکر أئمه در نماز جایز است و جواب امام علیه السلام از حیث این است که فرمود «أجملهم»؛ أما 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 نبری و اجمالاً نام ببری؛ و اطلاق ندارد که حتّی به نحو شهادت به ولایت أئمه 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 أنّ 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 أهل بیت که مبیّن شرع اند باشیم: «إلیهم یلحق التالی، لاتقدموا بین یدی الله و رسوله» ما نباید بر خدا و پیامبر پیشی بگیریم.

### قول چهارم (بدعت)

قول چهارم این است که شهادت ثالثه در اذان ولو بدون قصد جزئیت بدعت است؛ برخی از أعلام 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 علیا ولی الله» چون این ها مشابه هم اند به ذهن مردم چنین می رسد که این ها همه از أجزای 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 أولی فرموده اند وگرنه قبول دارند که اگر ترک شهادت ثالثه در اذان موجب تضعیف تشیّع 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 أما امروز ترک آن در اذان مساوق با تضعیف تشیع است و به عنوان ثانوی حرام است.

**أما نیازی به این مطلب هم نیست و أصل 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 تشیّع است آن را در اذان می گوییم ولی به هیچ وجه جزء اذان نیست آیا این کار مصداق بدعت و مصداق تشریع محرّم است؟! عرف این کار را مصداق بدعت نمی داند. وقتی اذان لابشرط 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؛ وگرنه 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 الطاهرین» گفته می شود بدعت خواهد بود.

نگویید 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 أمیر المؤمنین 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 تشیّع است و به عنوان ثانوی حرام است و مرحوم حکیم هم در مستمسک اشاره داشتند که از شعار تشیّع شده است و فی الجمله واجب هم است.

## شبهه ذکر شهادت ثالثه در اقامه

أما راجع به شهادت ثالثه در اقامه شبهه ای که مطرح است این است که مصداق تکلّم است و تکلّم در اقامه مبطل اقامه و موجب اعاده اقامه است.

**جواب این است که**: روایات در مورد تکلّم در اقامه مختلف است و برخی مثل صحیحه محمد بن مسلم «الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَا تَتَكَلَّمْ إِذَا أَقَمْتَ لِلصَّلَاةِ فَإِنَّكَ إِذَا تَكَلَّمْتَ أَعَدْتَ الْإِقَامَةَ»[[702]](#footnote-702) تکلّم را موجب اعاده اقامه می داند. ولی در مقابل صحیحه حماد بن عثمان بیان می کند: «مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يَتَكَلَّمُ بَعْدَ مَا يُقِيمُ الصَّلَاةَ قَالَ نَعَمْ»[[703]](#footnote-703) و جمع عرفی بین این روایات اقتضا می کند که اگر انسان در أثنای اقامه تکلّم 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 تشیّع و رمز تشیّع است.

# جلسه 126 (03/04/99)

# 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 مستحبه بیاورد؛ زیرا محتمل است که شهادت ثالثه جزء مستحب اذان باشد. و این که از أئمه 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

أما 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 تکلّم أعاد الصلاة» اقتضاء می کند که جایز نباشد.

### دلیل أول

**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 الطَّهُورُ وَ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ- وَ تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ- وَ لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةً بِغَيْرِ طَهُورٍ- وَ لَا صَدَقَةً مِنْ غُلُولٍ- وَ إِنَّ أَعْظَمَ طَهُورِ الصَّلَاةِ الَّذِي لَا يَقْبَلُ اللَّهُ الصَّلَاةَ إِلَّا بِهِ- وَ لَا شَيْئاً مِنَ الطَّاعَاتِ مَعَ فَقْدِهِ- مُوَالاةُ مُحَمَّدٍ ص لِأَنَّهُ سَيِّدُ الْمُرْسَلِينَ- وَ مُوَالاةُ عَلِيٍّ ع بِأَنَّهُ سَيِّدُ الْوَصِيِّينَ- وَ مُوَالاةُ أَوْلِيَائِهِمَا وَ مُعَادَاةُ أَعْدَائِهِمَا.[[704]](#footnote-704)

#### مناقشه

**این استدلال عجیب است**؛ زیرا آنچه در این روایت ذکر شده است أصل ولایت أهل بیت است و شهادت ثالثه ذکر نشده است و لذا از آن به عنوان أعظم 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.

### دلیل دوم

**برخی ممکن است برای اثبات استحباب شهادت ثالثه در نماز به روایاتی تمسک** کنند: که مفادش «ذکر علی عبادة، ذکر الأئمه ولده عباده» است [عَنْهُ‏[[705]](#footnote-705) 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 عَنِ الْأَصْبَغِ بْنِ نُبَاتَةَ قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ يَقُولُ‏ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص‏ ذِكْرُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ عِبَادَةٌ وَ ذِكْرِي عِبَادَةٌ وَ ذِكْرُ عَلِيٍّ عِبَادَةٌ وَ ذِكْرُ الْأَئِمَّةِ مِنْ‏ وُلْدِهِ‏ عِبَادَةٌ ... قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَمَا ذَاكَ قَالَ أَمَّا السَّمَاءُ فَأَنَا وَ أَمَّا الْبُرُوجُ فَالْأَئِمَّةُ بَعْدِي أَوَّلُهُمْ عَلِيٌّ وَ آخِرُهُمْ الْمَهْدِيُّ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِين‏][[706]](#footnote-706)

#### 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 أثنای نماز به جا آورد؟! سجده تلاوت هم عبادت است ولی در أثنای نماز نمی شود آن را به جا آورد؛ یا طواف خانه خدا عبادت است ولی در أثنای نماز نمی شود به جا آورد.

### دلیل سوم

أما آنچه در کافی نقل شده است: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ شِيعَتُنَا الرُّحَمَاءُ بَيْنَهُمُ الَّذِينَ إِذَا خَلَوْا ذَكَرُوا اللَّهَ إِنَّ ذِكْرَنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ إِنَّا إِذَا ذُكِرْنَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ إِذَا ذُكِرَ عَدُوُّنَا ذُكِرَ الشَّيْطَانُ.[[707]](#footnote-707)

به نظر ما سند این روایت قابل تصحیح است؛ زیرا مشتمل بر علی بن أبی حمزه بطائنی است که با استصحاب وثاقت، روایات او را معتبر دانستیم.

**ممکن است گفته شود:** اطلاق تنزیل «إِنَّ ذِكْرَنَا مِنْ ذِكْرِ اللَّهِ إِنَّا إِذَا ذُكِرْنَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ إِذَا ذُكِرَ عَدُوُّنَا ذُكِرَ الشَّيْطَانُ» اقتضاء می کند بگوییم هر حکمی ذکر الله دارد ذکر أهل بیت هم همان حکم را دارد و ذکر الله در نماز قطعاً مشروع و مستحب است پس ذکر أئمه هم همین حکم را دارد.

#### 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 أحکام شرعی ذکر خدا را بر ذکر أهل بیت مترتّب کند و در مقام بیان یک مصداق ذکر الله به معنای موسّع است؛ ذکر الله به معنای مضیّق همان ذکر عرفی خدا است که در نماز، مشروع و مستحب است ولی ذکر خدا یک معنای موسّعی دارد که شامل ذکر أهل بیت هم می شود. و مؤیّد این است که در ادامه می فرماید «إِنَّا إِذَا ذُكِرْنَا ذُكِرَ اللَّهُ وَ إِذَا ذُكِرَ عَدُوُّنَا ذُكِرَ الشَّيْطَانُ».

## تکرار حیعلات

**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 «حی علی الصلاة» یا «حی علی 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 أبی حمزه است: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّ مُؤَذِّناً أَعَادَ فِي الشَّهَادَةِ وَ فِي حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ أَوْ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ الْمَرَّتَيْنِ وَ الثَّلَاثَ وَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِذَا كَانَ إِمَاماً يُرِيدُ جَمَاعَةَ الْقَوْمِ لِيَجْمَعَهُمْ لَمْ يَكُنْ بِهِ بَأْسٌ.[[708]](#footnote-708) این روایت تکرار «أشهد أن لا اله الا الله» و «اشهد أن محمدا رسول الله» را نیز حلال کرده است.

ما علی بن أبی حمزه بطائنی را به مقتضای استصحاب، ثقه می دانیم ولو برخی مثل مرحوم خویی اشکال می کنند.

روایت دیگری که در خصوص «حی علی الفلاح» تکرار را بیان کرده است صحیحه زراره است:

وَ رَوَى مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي نَجْرَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ قَالَ لِي أَبُو جَعْفَرٍ ع يَا زُرَارَةُ تَفْتَتِحُ الْأَذَانَ بِأَرْبَعِ تَكْبِيرَاتٍ وَ تَخْتِمُهُ بِتَكْبِيرَتَيْنِ وَ تَهْلِيلَتَيْنِ وَ إِنْ شِئْتَ زِدْتَ عَلَى التَّثْوِيبِ- حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ مَكَانَ الصَّلَاةُ خَيْرٌ مِنَ النَّوْمِ.[[709]](#footnote-709) این روایت می فرماید اگر خواستی «حی علی الفلاح» را زیادتر بگو.

راجع به «تثویب» که در این روایت بیان شده است معانی مختلفی ذکر شده است؛ برخی گفته اند «تثویب» به معنای «الصلاة خیر من النوم» گفتن است و برخی گفته اند «تثویب» به این معنا است که بین اذان نماز صبح و اقامه نماز صبح دو مرتبه «حی علی الصلاة» و دو مرتبه «حی علی الفلاح» گفته شود.

شهید أول می فرماید: أجمعنا على ترك التثويب في الأذان، سواء فسّر ب‍: الصلاة خير من النوم، أو بما يقال بين الأذان و الإقامة من الحيعلتين مثنى في أذان الصبح أو غيرها، الا ما قاله ابن الجنيد من انه لا بأس بالتثويب في أذان الفجر خاصة و تكرير ذلك، و ما يأتي من قول الجعفي. و رواية أبي بصير عن أبي عبد اللّه عليه السلام بالنداء و التثويب في الإقامة محمولة على التقية، و كذا غيرها[[710]](#footnote-710)

ابن أثیر تثویب را به گفتن «الصلاة خیر من النوم» تفسیر کرده است و فرموده است تثویب از «ثاب یثوب» به معنای «رجع» می آید؛ وقتی «حی علی الصلاة» گفته می شود أمر به مبادرت به نماز بیان می شود و وقتی «الصلاة خیر من النوم» گفته می شود باز رجوع به همان مطلب قبلی می شود و أمر به مبادرت به نماز صورت می گیرد.

به هر حال، متن روایت مجمل است و «ان شئت زدت علی التثویب» یعنی «الصلاة خیر 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 أمر داشتن آن شود علی القاعده بدون مانع است.

## تقلیل در اذان و اقامه برای مرأة

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 اکبر أشهد ان لا اله الا الله أشهد ان محمدا رسول الله» بگویند؛ بلکه می توانند «الله اکبر» را هم نگویند. و می توانند به جای اقامه «الله اکبر و أشهد ان لا اله الا الله و أن محمدا رسول الله» بگویند.

**مستند این مطالب برخی از روایات است؛**

1-صحیحه عبدالله بن سنان: وَ 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 أَجْزَأَهَا أَنْ تُكَبِّرَ وَ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَ أَنَّ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ ص.[[711]](#footnote-711)

2-صحیحه زراره: الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ أُذَيْنَةَ‌ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع النِّسَاءُ عَلَيْهِنَّ أَذَانٌ فَقَالَ إِذَا شَهِدَتِ الشَّهَادَتَيْنِ فَحَسْبُهَا.[[712]](#footnote-712) این صحیحه اقتضاء می کند که الله اکبر هم لازم نباشد.

أما مستند راجع به اقامه؛

1-صحیحه أبی مریم انصاری است: أَحْمَدُ بْنُ إِدْرِيسَ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ بْنِ أَيُّوبَ عَنْ أَبَانِ 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 مُحَمَّداً عَبْدُهُ وَ رَسُولُهُ.[[713]](#footnote-713)

2-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 اکبر» 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 زُرَارَةَ بْنِ أَعْيَنَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: قُلْتُ لَهُ الْمَرْأَةُ عَلَيْهَا أَذَانٌ وَ إِقَامَةٌ فَقَالَ- إِنْ كَانَتْ سَمِعَتْ أَذَانَ الْقَبِيلَةِ-[[714]](#footnote-714) فَلَيْسَ عَلَيْهَا أَكْثَرُ مِنَ الشَّهَادَتَيْنِ.[[715]](#footnote-715)

اگر کسی اذان قبیله را بشنود اذان ساقط می شود ولو مرد باشد؛ أما در مورد زن فرمود برای اقامه هم شهادتین بگوید کافی است

در سند این روایت عیسی بن محمد است که توثیق ندارد و لذا در متن عروه نفرمود در مورد اقامه «لا بأس بالاکتفاء بالشهادتین» 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 صحیحه أبی 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.

مستند این مطلب روایت قاسم بن عروه است: الْحُسَيْنُ عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ بُرَيْدِ بْنِ مُعَاوِيَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع قَالَ: الْأَذَانُ يُقَصَّرُ فِي السَّفَرِ كَمَا تُقَصَّرُ الصَّلَاةُ وَ الْأَذَانُ وَاحِداً وَاحِداً وَ الْإِقَامَةُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً.[[716]](#footnote-716)

**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 رجاءاً 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 أبی عمیر است و شیخ طوسی شهادت داده است که مشایخ ابن أبی 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 بَشِيرٍ عَنْ نُعْمَانَ الرَّازِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع يَقُولُ يُجْزِيكَ مِنَ الْإِقَامَةِ طَاقٌ طَاقٌ فِي السَّفَرِ.[[717]](#footnote-717) 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 ع قَالَ: الْأَذَانُ يُقَصَّرُ فِي السَّفَرِ كَمَا تُقَصَّرُ الصَّلَاةُ وَ الْأَذَانُ وَاحِداً وَاحِداً وَ الْإِقَامَةُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً.[[718]](#footnote-718)

آنچه در وسائل و وافی 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.

**أما این که در حال استعجال می شود یکبار به فصول اقامه و اذان اکتفاء کرد**؛ در مورد اذان صحیحه أبی عبیده حذّاء وارد شده است: مَا رَوَاهُ سَعْدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنِ الْعَلَاءِ عَنْ أَبِي عُبَيْدَةَ الْحَذَّاءِ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع يُكَبِّرُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً فَقُلْتُ لَهُ لِمَ تُكَبِّرُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ إِذَا كُنْتَ مُسْتَعْجِلًا فِي الْأَذَانِ.[[719]](#footnote-719)

ممکن است کسی بگوید این روایت فقط مربوط به تکبیر است و تعبیر «یکبر واحدة واحده فی الاذان» را مطرح کرده است؛ لکن درجواب گفته می شود که تعبیر «واحدة واحدة» نشان می دهد مراد از تکبیر، تمام فصول اذان است وگرنه باید تعبیر به «یکبّر 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 صحیحه معاویة بن وهب آمده است: فَأَمَّا مَا رَوَاهُ الْحُسَيْنُ بْنُ سَعِيدٍ عَنْ فَضَالَةَ عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ وَهْبٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: الْأَذَانُ مَثْنَى مَثْنَى وَ الْإِقَامَةُ وَاحِدَةً وَاحِدَةً.[[720]](#footnote-720) و قدرمتقّن 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 صحیحه مثل صحیحه عبدالرحمن بن أبی عبدالله است: وَ رَوَى عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الصَّادِقِ ع أَنَّهُ قَالَ يُجْزِي فِي السَّفَرِ إِقَامَةٌ بِغَيْرِ أَذَانٍ‌[[721]](#footnote-721)

أما تعبیر «بل الاکتفاء بالاذان 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 يكره الترجيع على نحو لا يكون غناء و إلا فيحرم

اگر اذان یا اقامه را به نحوی غنائی بگویند حرام است که واضح است؛ ولی اگر ترجیع بدون غناء باشد مکروه است.

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 تكرار الشهادتين جهرا بعد قولهما سرا أو جهرا بل لا يبعد كراهة مطلق تكرار 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 أبی حمزه که سابقاً نقل کردیم: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: لَوْ أَنَّ مُؤَذِّناً أَعَادَ فِي الشَّهَادَةِ وَ فِي حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ أَوْ حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ الْمَرَّتَيْنِ وَ الثَّلَاثَ وَ أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ إِذَا كَانَ إِمَاماً يُرِيدُ جَمَاعَةَ الْقَوْمِ لِيَجْمَعَهُمْ لَمْ يَكُنْ بِهِ بَأْسٌ.[[722]](#footnote-722)

مفهوم روایت این است که در غیر این صورت «فیه بأس» که حمل بر کراهت می شود؛ لکن استدلال به این روایت مبتنی بر توثیق علی بن أبی 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؛ أما 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 لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه فی هذه الساعه و فی کل ساعه ولیاً و حافظاً و قاعداً و ناصراً و دلیلاً و عیناً حتّی تسکنه أرضک طوعاً و تمتّعه فیها طویلا.

1. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج4، ص449، أبواب لباس المصلی، باب50، ح6، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/4/449/التوجه) [↑](#footnote-ref-1)
2. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج4، ص451، أبواب لباس مصلی، باب52، ح1، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/4/451/تباعدوا) [↑](#footnote-ref-2)
3. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص365.](http://lib.eshia.ir/10083/2/365/برکبتیه) [↑](#footnote-ref-3)
4. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص365.](http://lib.eshia.ir/10083/2/365/فبقوا) [↑](#footnote-ref-4)
5. [المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج2، ص372.](http://lib.eshia.ir/15101/2/372/فلیصل) [↑](#footnote-ref-5)
6. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص10.](http://lib.eshia.ir/11005/3/10/یهریقهما) [↑](#footnote-ref-6)
7. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص225.](http://lib.eshia.ir/10083/2/225/حضرت%20) [↑](#footnote-ref-7)
8. سوره بقره، آيه 286. [↑](#footnote-ref-8)
9. سوره بقره، آيه 286. [↑](#footnote-ref-9)
10. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص172.](http://lib.eshia.ir/27047/1/172/قطع%20علیه) [↑](#footnote-ref-10)
11. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص296.](http://lib.eshia.ir/10083/3/296/بحیالهم) [↑](#footnote-ref-11)
12. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص396.](http://lib.eshia.ir/11005/3/396/یجلسان) [↑](#footnote-ref-12)
13. ظاهراً مراد استاد این باشد که: در صورت اشکال، شخص باید احتیاط کند به این که نماز عریانی را حتماً بخواند و أما نسبت به «صلاة فی أحدهما» چون قول به وجوب و قول به حرمت وجود دارد احتیاط در خصوص این مورد ممکن نیست و دوران أمر بین محذورین است که در خصوص «صلاة فی أحدهما» مخیّر خواهد بود ولی جنبه احتیاط در خصوص اتیان نماز عریانی را نباید کنار بگذارد. [↑](#footnote-ref-13)
14. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص277.](http://lib.eshia.ir/10083/2/277/وقت%20فوتها) [↑](#footnote-ref-14)
15. 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. [↑](#footnote-ref-15)
16. برای توضیح بیشتر بیان أول رجوع شود به: بحوث فی شرح عروة الوثقی، جلد 1، صفحه 60؛ و نیز بحوث فی الاصول، جلد 5، صفحه 379 [↑](#footnote-ref-16)
17. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص225.](http://lib.eshia.ir/10083/2/225/حضرت%20) [↑](#footnote-ref-17)
18. 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 مأکول باشد). [↑](#footnote-ref-18)
19. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص68.](http://lib.eshia.ir/11021/1/68/أجنب) [↑](#footnote-ref-19)
20. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص225.](http://lib.eshia.ir/10083/2/225/حضرت%20) [↑](#footnote-ref-20)
21. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص172.](http://lib.eshia.ir/27047/1/172/قطع%20علیه) [↑](#footnote-ref-21)
22. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص397.](http://lib.eshia.ir/11005/3/397/روثه) [↑](#footnote-ref-22)
23. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج1، ص278.](http://lib.eshia.ir/10083/1/278/اصابه) [↑](#footnote-ref-23)
24. 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 صحیحه 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. [↑](#footnote-ref-24)
25. [المقنعه، شیخ مفید، ج1، ص153.](http://lib.eshia.ir/15114/1/153/الشمشک) [↑](#footnote-ref-25)
26. [النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، ج1، ص98.](http://lib.eshia.ir/10054/1/98/النعل%20العربی) [↑](#footnote-ref-26)
27. المراسم العلوية و الأحكام النبوية، ص: 65‌ [↑](#footnote-ref-27)
28. [المهذب، ابن البرّاج، ج1، ص75.](http://lib.eshia.ir/10052/1/75/الشمشک) [↑](#footnote-ref-28)
29. [شرائع الإسلام، جعفر بن الحسن بن یحیی (المحقق الحلّی)، ج1، ص59.](http://lib.eshia.ir/71613/1/59/کالشمشک) [↑](#footnote-ref-29)
30. المعتبر في شرح المختصر، ج‌2، ص: 93‌ [↑](#footnote-ref-30)
31. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج4، ص428، أبواب لباس مصلی، باب38، ح7، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/4/428/الشمشک) [↑](#footnote-ref-31)
32. [الغیبة، شیخ طوسی، ج1، ص381.](http://lib.eshia.ir/15084/1/381/بطیط) [↑](#footnote-ref-32)
33. در کافی طبع دار الحدیث: «یکره السواد» دارد. [↑](#footnote-ref-33)
34. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص403.](http://lib.eshia.ir/11005/3/403/یکره) [↑](#footnote-ref-34)
35. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص449.](http://lib.eshia.ir/11005/6/449/بممطر) [↑](#footnote-ref-35)
36. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص251.](http://lib.eshia.ir/11021/1/251/القلنسوه) [↑](#footnote-ref-36)
37. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص251.](http://lib.eshia.ir/11021/1/251/القلنسوه) [↑](#footnote-ref-37)
38. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص403.](http://lib.eshia.ir/11005/3/403/القلنسوه) [↑](#footnote-ref-38)
39. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص251.](http://lib.eshia.ir/11021/1/251/علّم) [↑](#footnote-ref-39)
40. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص449.](http://lib.eshia.ir/11005/6/449/درّاعه) [↑](#footnote-ref-40)
41. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص251.](http://lib.eshia.ir/11021/1/251/علّم) [↑](#footnote-ref-41)
42. الخصال، ج‏2، ص: 610 [↑](#footnote-ref-42)
43. علل الشرائع، ج‌2، ص: 346‌ [↑](#footnote-ref-43)
44. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء، ص: 86‌ [↑](#footnote-ref-44)
45. و ما كان فيه عن الحسن بن راشد فقد رويته عن أبي- رضي اللّه عنه- عن سعد بن عبد اللّه؛ و أحمد بن محمّد بن عيسى؛ و إبراهيم بن هاشم جميعا عن القاسم بن يحيى عن جدّه الحسن بن راشد. و رويته عن محمّد بن عليّ ماجيلويه- رضي اللّه عنه- عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد (من لا يحضره الفقيه، ج‌4، ص: 484‌) [↑](#footnote-ref-45)
46. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج2، ص595.](http://lib.eshia.ir/11021/2/595/حافیا) [↑](#footnote-ref-46)
47. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص465.](http://lib.eshia.ir/11005/6/465/نعل) [↑](#footnote-ref-47)
48. سوره حج ، آيه 32. [↑](#footnote-ref-48)
49. سوره حج ، آيه 36. [↑](#footnote-ref-49)
50. [المبسوط فی فقه الإمامیة، شیخ طوسی، ج1، ص84.](http://lib.eshia.ir/10036/1/84/تماثیل) [↑](#footnote-ref-50)
51. [النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، ج1، ص99.](http://lib.eshia.ir/10054/1/99/تماثیل) [↑](#footnote-ref-51)
52. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص208.](http://lib.eshia.ir/10083/2/208/دیباج) [↑](#footnote-ref-52)
53. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص363.](http://lib.eshia.ir/10083/2/363/التماثیل) [↑](#footnote-ref-53)
54. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص218.](http://lib.eshia.ir/27047/1/218/علمه) [↑](#footnote-ref-54)
55. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص453.](http://lib.eshia.ir/11005/6/453/تماثیل) [↑](#footnote-ref-55)
56. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص255.](http://lib.eshia.ir/11021/1/255/مثال) [↑](#footnote-ref-56)
57. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص402.](http://lib.eshia.ir/11005/3/402/کره) [↑](#footnote-ref-57)
58. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص264.](http://lib.eshia.ir/11021/1/264/المعلم) [↑](#footnote-ref-58)
59. استاد در اینجا به این نکته تذکّر دادند که: گاهی از یک مسأله سؤال می کنند و به دفاتر مختلف زنگ می زنند که معلوم می شود یک جوّی ایجاد شده است و گاهی انسان، از این جوّ ایجاد شده وحشت می کند و جواب را نمی دهد به این خاطر که ممکن است منشأسوء استفاده شود و انسان باید به این مطلب توجّه 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. [↑](#footnote-ref-59)
60. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص188.](http://lib.eshia.ir/11005/5/188/یکره) [↑](#footnote-ref-60)
61. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص402.](http://lib.eshia.ir/11005/3/402/کره) [↑](#footnote-ref-61)
62. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص264.](http://lib.eshia.ir/11021/1/264/المعلم) [↑](#footnote-ref-62)
63. تذکر: حلال در روایت بالمعنی الأعم است و شامل جواز و مکروه و مستحب می شود. [↑](#footnote-ref-63)
64. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج4، ص441، أبواب لباس المصلی، باب45، ح23، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/4/441/تماثیل) [↑](#footnote-ref-64)
65. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص218.](http://lib.eshia.ir/27047/1/218/علمه) [↑](#footnote-ref-65)
66. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص363.](http://lib.eshia.ir/10083/2/363/التماثیل) [↑](#footnote-ref-66)
67. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص392.](http://lib.eshia.ir/11005/3/392/البساط) [↑](#footnote-ref-67)
68. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص222.](http://lib.eshia.ir/27047/1/222/یستقبلک) [↑](#footnote-ref-68)
69. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص310، أبواب ، باب، ح، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/310/طنفسة) [↑](#footnote-ref-69)
70. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص363.](http://lib.eshia.ir/10083/2/363/التماثیل) [↑](#footnote-ref-70)
71. [المقنع، شیخ صدوق، ج1، ص152.](http://lib.eshia.ir/10050/1/152/فیه) [↑](#footnote-ref-71)
72. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص408.](http://lib.eshia.ir/11005/3/408/متثلم) [↑](#footnote-ref-72)
73. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص266.](http://lib.eshia.ir/11021/1/266/فیه%20) [↑](#footnote-ref-73)
74. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص230.](http://lib.eshia.ir/10083/2/230/متلثّم) [↑](#footnote-ref-74)
75. [النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، ج1، ص99.](http://lib.eshia.ir/10054/1/99/غمد) [↑](#footnote-ref-75)
76. [المقنع، شیخ صدوق، ج1، ص83.](http://lib.eshia.ir/10050/1/83/الحدید) [↑](#footnote-ref-76)
77. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص227.](http://lib.eshia.ir/10083/2/227/حلیة) [↑](#footnote-ref-77)
78. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص404.](http://lib.eshia.ir/11005/3/404/غلاف) [↑](#footnote-ref-78)
79. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص227.](http://lib.eshia.ir/10083/2/227/غلاف) [↑](#footnote-ref-79)
80. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص10.](http://lib.eshia.ir/11021/4/10/التختّم) [↑](#footnote-ref-80)
81. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص404.](http://lib.eshia.ir/11005/3/404/حدید) [↑](#footnote-ref-81)
82. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص372.](http://lib.eshia.ir/10083/2/372/خاتم%20) [↑](#footnote-ref-82)
83. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج1، ص426.](http://lib.eshia.ir/10083/1/426/یمسحه) [↑](#footnote-ref-83)
84. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص96.](http://lib.eshia.ir/11002/1/96/قصّ) [↑](#footnote-ref-84)
85. شاید انسان هایی بوده اند که نافرمانی کرده اند که مسخ شده و به شکل حدید درآمده اند. [↑](#footnote-ref-85)
86. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص362.](http://lib.eshia.ir/11005/3/362/یذهب) [↑](#footnote-ref-86)
87. مثل کت و شلوار که روز أول 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. [↑](#footnote-ref-87)
88. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص252.](http://lib.eshia.ir/11021/1/252/أعدائی) [↑](#footnote-ref-88)
89. علل الشرائع، ج‌2، ص: 348 [↑](#footnote-ref-89)
90. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص27، أبواب أحکام الملابس، باب14، ح4، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/27/العجم) [↑](#footnote-ref-90)
91. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص86.](http://lib.eshia.ir/14010/1/86/معتمد) [↑](#footnote-ref-91)
92. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص63.](http://lib.eshia.ir/11005/5/63/فوض) [↑](#footnote-ref-92)
93. 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. [↑](#footnote-ref-93)
94. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص463.](http://lib.eshia.ir/11005/6/463/الملس) [↑](#footnote-ref-94)
95. این روایت در کافی جلد 3 صفحه 299 به صورت مسند نقل شده است. [↑](#footnote-ref-95)
96. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص335.](http://lib.eshia.ir/11005/3/335/الاعتدال) [↑](#footnote-ref-96)
97. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج5، ص134.](http://lib.eshia.ir/10083/5/134/برطله) [↑](#footnote-ref-97)
98. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص464.](http://lib.eshia.ir/11005/6/464/وهبهما) [↑](#footnote-ref-98)
99. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج25، ص363، أبواب الاشربة المحرمه، باب27، ح14، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/25/363/الفقّاع) [↑](#footnote-ref-99)
100. علل الشرائع، ج‌2، ص: 347‌ [↑](#footnote-ref-100)
101. 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. [↑](#footnote-ref-101)
102. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج4، ص32.](http://lib.eshia.ir/11005/4/32/فأنفقوه) [↑](#footnote-ref-102)
103. [تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج1، ص174.](http://lib.eshia.ir/15139/1/174/وجهه) [↑](#footnote-ref-103)
104. [تحف العقول، ابن شعبه حرانی، ج1، ص4.](http://lib.eshia.ir/15139/1/4/الثقات) [↑](#footnote-ref-104)
105. [عوالی اللئالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج4، ص5.](http://lib.eshia.ir/11013/4/5/المناکح) [↑](#footnote-ref-105)
106. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص546.](http://lib.eshia.ir/11005/3/546/ضلاله) [↑](#footnote-ref-106)
107. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص275.](http://lib.eshia.ir/11005/7/275/بطیبة) [↑](#footnote-ref-107)
108. كمال الدين و تمام النعمة، ج‏2، ص: 520 [↑](#footnote-ref-108)
109. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص94.](http://lib.eshia.ir/11005/6/94/عاص%20) [↑](#footnote-ref-109)
110. [عوالی اللئالی، محمد بن ابی جمهور احسائی، ج4، ص5.](http://lib.eshia.ir/11013/4/5/المناکح) [↑](#footnote-ref-110)
111. حال یا خود کنیز از غنائم جنگی بوده است و یا با پولی که متعلّق خمس بوده است آن کنیز، خریداری می شود که یک پنجم آن کنیز را مالک نمی شود. [↑](#footnote-ref-111)
112. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج8، ص285.](http://lib.eshia.ir/11005/8/285/أجمل) [↑](#footnote-ref-112)
113. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص324.](http://lib.eshia.ir/11005/2/324/یفارقه) [↑](#footnote-ref-113)
114. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج9، ص544، أبواب الانفال، باب4، ح3، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/9/544/الکناسی) [↑](#footnote-ref-114)
115. سوره نور، آيه 27. [↑](#footnote-ref-115)
116. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص273.](http://lib.eshia.ir/11005/7/273/مناسکها) [↑](#footnote-ref-116)
117. المسائل الناصريات، ص: 205‌ [↑](#footnote-ref-117)
118. 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 معلّق نگه داشته است که حالت طمأنینه در مورد او در این حالت، صادق است. [↑](#footnote-ref-118)
119. [مختلف الشیعة فی أحكام الشریعة، علامه حلی، ج5، ص421.](http://lib.eshia.ir/71559/5/421/المرتهن) [↑](#footnote-ref-119)
120. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص235.](http://lib.eshia.ir/11005/5/235/یطأها) [↑](#footnote-ref-120)
121. از این جهت که اگر کسی قائل شود أموال به ورثه منتقل می شود و بر ملک میّت باقی نمی ماند ولی چون وصیّت 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) [↑](#footnote-ref-121)
122. صفحه 95 [↑](#footnote-ref-122)
123. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج4، ص546.](http://lib.eshia.ir/11005/4/546/فیصیر) [↑](#footnote-ref-123)
124. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص662.](http://lib.eshia.ir/11005/2/662/کمسجدهم) [↑](#footnote-ref-124)
125. [کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج1، ص4.](http://lib.eshia.ir/86827/1/4/نحیط) [↑](#footnote-ref-125)
126. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص155.](http://lib.eshia.ir/11005/5/155/کمسجدهم) [↑](#footnote-ref-126)
127. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/5/303/استدانه) [↑](#footnote-ref-127)
128. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص547.](http://lib.eshia.ir/11005/3/547/فرّط) [↑](#footnote-ref-128)
129. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص23.](http://lib.eshia.ir/11005/7/23/الکفن) [↑](#footnote-ref-129)
130. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص139.](http://lib.eshia.ir/11005/7/139/یرثها) [↑](#footnote-ref-130)
131. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص43.](http://lib.eshia.ir/11005/7/43/استیقن) [↑](#footnote-ref-131)
132. 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 لاتعاد تمسّک کرد زیرا استثناء در آن متصل است و تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص متصل صحیح نیست (مقرر). [↑](#footnote-ref-132)
133. وجه احتیاط این است که در مورد سجود بحث است که آیا القای ثقل علی الأرض است تا ترکیبش با غصب اتحادی باشد یا سجود صرفاً هیئت مصلی و از مقوله وضع است تا ترکیبش با غصب، انضمامی باشد. [↑](#footnote-ref-133)
134. [ذکری الشیعه، محمد بن مکی (الشیهد الاول)، ج3، ص80.](http://lib.eshia.ir/10184/3/80/الکون) [↑](#footnote-ref-134)
135. المعتبر في شرح المختصر، ج‌2، ص: 108‌ [↑](#footnote-ref-135)
136. به این خاطر که نگاه کردن به موبایل با تصرف در مکان به نظر أضواء و آراء ، متّحد است و لذا تصرف در مکان هم مصداق حرام خواهد شد. [↑](#footnote-ref-136)
137. جلسه 23، حکم نماز نافله در مکان مغصوب. [↑](#footnote-ref-137)
138. [ذکری الشیعه، محمد بن مکی (الشیهد الاول)، ج3، ص80.](http://lib.eshia.ir/10184/3/80/النافله) [↑](#footnote-ref-138)
139. تعبیر «جرحها» در عروه محشّی ذکر شده است. [↑](#footnote-ref-139)
140. تعبیر «جرحها» در عروه محشّی ذکر شده است. [↑](#footnote-ref-140)
141. مثال دیگر که شبیه به نخ بخیه جراحت حیوان است، طنابی است که تخته شکسته کشتی را با آن می بندند. [↑](#footnote-ref-141)
142. [موسوعة الامام الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج13، ص28.](http://lib.eshia.ir/71334/13/28/المحبوس) [↑](#footnote-ref-142)
143. سوره اعراف، آيه 160. [↑](#footnote-ref-143)
144. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص59.](http://lib.eshia.ir/11005/1/59/شیء) [↑](#footnote-ref-144)
145. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج6، ص359.](http://lib.eshia.ir/10083/6/359/رحلنا) [↑](#footnote-ref-145)
146. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص138.](http://lib.eshia.ir/11005/5/138/فلو) [↑](#footnote-ref-146)
147. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص529.](http://lib.eshia.ir/11021/4/529/الحجال) [↑](#footnote-ref-147)
148. صاحب نوادر الحکمة [↑](#footnote-ref-148)
149. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص138.](http://lib.eshia.ir/11005/5/138/فلو) [↑](#footnote-ref-149)
150. [کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج1، ص4.](http://lib.eshia.ir/86827/1/4/اخرجت) [↑](#footnote-ref-150)
151. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص348.](http://lib.eshia.ir/14028/1/348/یستثنی) [↑](#footnote-ref-151)
152. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج3، ص296.](http://lib.eshia.ir/11021/3/296/الحجّال) [↑](#footnote-ref-152)
153. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص529.](http://lib.eshia.ir/11021/4/529/الحجال) [↑](#footnote-ref-153)
154. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج3، ص296.](http://lib.eshia.ir/11021/3/296/الحجّال) [↑](#footnote-ref-154)
155. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص60.](http://lib.eshia.ir/11002/2/60/أوجبت) [↑](#footnote-ref-155)
156. 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 فضلای بزرگ قم بیان می کردیم از نظریه مجهول المالک تعجّب می کردند ولی وقتی خودشان کمی راجع به آن فکر می کردند به سختی آن و مشکل بودن جوانب 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. [↑](#footnote-ref-156)
157. یعنی چون أدای ثمن نافذ نیست قبض آن کلاقبض خواهد بود و موجب بطلان معامله می شود. (مقرر) [↑](#footnote-ref-157)
158. [استبصار، شیخ طوسی، ج3، ص67.](http://lib.eshia.ir/11002/3/67/سرق%20) [↑](#footnote-ref-158)
159. که امام ره فتوا داده اند که اگر قصد مشتری أدای ثمن از مال حرام بوده باشد بیع نافذ نخواهد بود. البته گاهی تعبیر به احتیاط واجب می کنند و لکن رأی ایشان همین است. [↑](#footnote-ref-159)
160. سوره نساء، آيه 5. [↑](#footnote-ref-160)
161. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص209.](http://lib.eshia.ir/11005/5/209/مثلک%20) [↑](#footnote-ref-161)
162. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص531.](http://lib.eshia.ir/11005/3/531/لم%20یزکّ%20) [↑](#footnote-ref-162)
163. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج2، ص44.](http://lib.eshia.ir/11021/2/44/انصفناکم) [↑](#footnote-ref-163)
164. در وسائل «اعطیه» دارد. [↑](#footnote-ref-164)
165. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص58.](http://lib.eshia.ir/11002/2/58/حلّل%20) [↑](#footnote-ref-165)
166. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص139.](http://lib.eshia.ir/10083/4/139/بردیّ) [↑](#footnote-ref-166)
167. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص165.](http://lib.eshia.ir/14028/1/165/صدوقا) [↑](#footnote-ref-167)
168. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص71.](http://lib.eshia.ir/14010/1/71/الصلت) [↑](#footnote-ref-168)
169. [العروة الوثقی (المحشی)، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج2، ص371.](http://lib.eshia.ir/10027/2/371/تعلّق%20) [↑](#footnote-ref-169)
170. و به قول آقای خویی این مطلبی که شما می گویید که «نعرف» 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 بهنّ» 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؟!! [↑](#footnote-ref-170)
171. در وسائل «اعطیه» دارد. [↑](#footnote-ref-171)
172. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص58.](http://lib.eshia.ir/11002/2/58/حلّل%20) [↑](#footnote-ref-172)
173. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص188.](http://lib.eshia.ir/14028/1/188/أسد%20) [↑](#footnote-ref-173)
174. رجال الكشي، ص: 352‌ [↑](#footnote-ref-174)
175. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص79.](http://lib.eshia.ir/14010/1/79/خدیجه%20) [↑](#footnote-ref-175)
176. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص36.](http://lib.eshia.ir/11002/2/36/تکرّر%20) [↑](#footnote-ref-176)
177. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج2، ص44.](http://lib.eshia.ir/11021/2/44/انصفناکم) [↑](#footnote-ref-177)
178. در وسائل «اعطیه» دارد. [↑](#footnote-ref-178)
179. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص58.](http://lib.eshia.ir/11002/2/58/حلّل%20) [↑](#footnote-ref-179)
180. در وسائل «اعطیه» دارد. [↑](#footnote-ref-180)
181. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص58.](http://lib.eshia.ir/11002/2/58/حلّل%20) [↑](#footnote-ref-181)
182. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص191.](http://lib.eshia.ir/14028/1/191/بالنقی) [↑](#footnote-ref-182)
183. **رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء، ص: 65‌** [↑](#footnote-ref-183)
184. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص79.](http://lib.eshia.ir/14010/1/79/خدیجه%20) [↑](#footnote-ref-184)
185. رجال الكشي، ص: 352‌ [↑](#footnote-ref-185)
186. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص217.](http://lib.eshia.ir/14027/1/217/الجمال) [↑](#footnote-ref-186)
187. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص140.](http://lib.eshia.ir/14010/1/140/القیروانی) [↑](#footnote-ref-187)
188. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص36.](http://lib.eshia.ir/11002/2/36/تکرّر%20) [↑](#footnote-ref-188)
189. و تعبیر به «خادمة یشتریها» نکرد «استاد» [↑](#footnote-ref-189)
190. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج7، ص133.](http://lib.eshia.ir/10083/7/133/من%20الخمس) [↑](#footnote-ref-190)
191. تهذيب الأحكام، المشيخة، ص: 66‌ [↑](#footnote-ref-191)
192. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص545.](http://lib.eshia.ir/11005/3/545/اشرک%20) [↑](#footnote-ref-192)
193. الأقوى أن الزكاة حق متعلق بالعين، لا على وجه الإشاعة، و لا على نحو الكلي في المعين، و لا على نحو حق الرهانة، و لا على نحو حق الجناية، و لا على نحو الشركة في المالية، بل على نحو آخر، و إذا باع المالك ما تعلقت به الزكاة قبل اخراجها صح البيع على الأظهر سواء وقع على جميع العين الزكوية أو على بعضها المعين أو المشاع، و يجب على البائع اخراج الزكاة و لو من مال آخر، و أما المشتري القابض للمبيع فإن اعتقد أن البائع قد أخرجها قبل البيع أو احتمل ذلك لم يكن عليه شي‌ء و إلا فيجب عليه اخراجها، فإن أخرجها و كان مغرورا من قبل البائع جاز له الرجوع بها عليه. [منهاج الصالحین، السید علی السیستانی، ج1، ص366.](http://lib.eshia.ir/15316/1/366/نحو%20آخر%20) [↑](#footnote-ref-193)
194. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص531.](http://lib.eshia.ir/11005/3/531/عامین%20) [↑](#footnote-ref-194)
195. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج2، ص44.](http://lib.eshia.ir/11021/2/44/انصفناکم) [↑](#footnote-ref-195)
196. در وسائل «اعطیه» دارد. [↑](#footnote-ref-196)
197. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص58.](http://lib.eshia.ir/11002/2/58/حلّل%20) [↑](#footnote-ref-197)
198. توقیع اسحاق بن یعقوب: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ الْكُلَيْنِيُّ عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يَعْقُوبَ قَالَ: سَأَلْتُ مُحَمَّدَ بْنَ عُثْمَانَ الْعَمْرِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنْ يُوصِلَ لِي كِتَاباً قَدْ سَأَلْتُ فِيهِ عَنْ مَسَائِلَ أَشْكَلَتْ عَلَيَّ فَوَرَدَ التَّوْقِيعُ بِخَطِّ مَوْلَانَا صَاحِبِ‌ الزَّمَانِ ع- أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ أَرْشَدَكَ اللَّهُ وَ ثَبَّتَكَ وَ وَقَاكَ مِنْ أَمْرِ الْمُنْكِرِينَ لِي مِنْ أَهْلِ بَيْتِنَا وَ بَنِي عَمِّنَا فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ بَيْنَ أَحَدٍ قَرَابَةٌ وَ مَنْ أَنْكَرَنِي فَلَيْسَ مِنِّي وَ سَبِيلُهُ سَبِيلُ ابْنِ نُوحٍ وَ أَمَّا سَبِيلُ ابْنِ عَمِّي جَعْفَرٍ وَ وُلْدِهِ فَسَبِيلُ إِخْوَةِ يُوسُفَ ع وَ أَمَّا الْفُقَّاعُ فَشُرْبُهُ حَرَامٌ وَ لَا بَأْسَ بِالشَّلْمَابِ وَ أَمَّا أَمْوَالُكُمْ فَلَا نَقْبَلُهَا إِلَّا لِتُطَهَّرُوا فَمَنْ شَاءَ فَلْيَصِلْ وَ مَنْ شَاءَ فَلْيَقْطَعْ وَ مَا آتَانَا اللّهُ خَيْرٌ مِمّا آتاكُمْ وَ أَمَّا ظُهُورُ الْفَرَجِ فَإِنَّهُ إِلَى اللَّهِ وَ كَذَبَ الْوَقَّاتُونَ- وَ أَمَّا قَوْلُ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْحُسَيْنَ لَمْ يُقْتَلْ فَكُفْرٌ وَ تَكْذِيبٌ وَ ضَلَالٌ وَ أَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رُوَاةِ حَدِيثِنَا فَإِنَّهُمْ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ وَ أَنَا حُجَّةُ اللَّهِ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عُثْمَانَ الْعَمْرِيُّ فَرَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَ عَنْ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ فَإِنَّهُ ثِقَتِي وَ كِتَابُهُ كِتَابِي وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ الْأَهْوَازِيُّ فَسَيُصْلِحُ اللَّهُ قَلْبَهُ وَ يُزِيلُ عَنْهُ شَكَّهُ وَ أَمَّا مَا وَصَلَنَا بِهِ فَلَا قَبُولَ عِنْدَنَا إِلَّا لِمَا طَابَ وَ طَهُرَ وَ ثَمَنُ الْمُغَنِّيَةِ حَرَامٌ وَ أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ شَاذَانَ بْنِ نُعَيْمٍ فَإِنَّهُ رَجُلٌ مِنْ شِيعَتِنَا أَهْلَ الْبَيْتِ وَ أَمَّا أَبُو الْخَطَّابِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي زَيْنَبَ الْأَجْدَعُ مَلْعُونٌ وَ أَصْحَابُهُ مَلْعُونُونَ فَلَا تُجَالِسْ أَهْلَ مَقَالَتِهِمْ فَإِنِّي مِنْهُمْ بَرِي‌ءٌ وَ آبَائِي ع مِنْهُمْ بِرَاءٌ وَ أَمَّا الْمُتَلَبِّسُونَ بِأَمْوَالِنَا فَمَنِ اسْتَحَلَّ مِنْهَا شَيْئاً فَأَكَلَهُ فَإِنَّمَا يَأْكُلُ النِّيرَانَ وَ أَمَّا الْخُمُسُ فَقَدْ أُبِيحَ لِشِيعَتِنَا وَ جُعِلُوا مِنْهُ فِي حِلٍّ إِلَى وَقْتِ ظُهُورِ أَمْرِنَا لِتَطِيبَ وِلَادَتُهُمْ وَ لَا تَخْبُثَ وَ أَمَّا نَدَامَةُ قَوْمٍ شَكُّوا فِي دِينِ اللَّهِ عَلَى مَا وَصَلُونَا بِهِ فَقَدْ أَقَلْنَا مَنِ اسْتَقَالَ فَلَا حَاجَةَ إِلَى صِلَةِ الشَّاكِّينَ... . [احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج2، ص469.](http://lib.eshia.ir/10412/2/469/یوصل%20) [↑](#footnote-ref-198)
199. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص58.](http://lib.eshia.ir/11002/2/58/معروف%20) [↑](#footnote-ref-199)
200. شرکت در مالیّت با کلی فی المعیّن قابل جمع است ولی متلازم نیستند و لذا در ارث زوجه، شرکت در مالیّت وجود دارد و سهم او به نحو کلی فی المعین نیست بلکه به نحو اشاعه در مالیّت شریک است «فلهنّ الثمن، فلهنّ الربع» و لذا اگر ترکه زیاد یا کم شود سهم زوجه نیز زیاد و کم می شود. [↑](#footnote-ref-200)
201. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص547.](http://lib.eshia.ir/11005/3/547/حیاته%20) [↑](#footnote-ref-201)
202. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص151.](http://lib.eshia.ir/11005/7/151/مکاتب%20) [↑](#footnote-ref-202)
203. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص43.](http://lib.eshia.ir/11005/7/43/یحیط%20) [↑](#footnote-ref-203)
204. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص553.](http://lib.eshia.ir/11005/3/553/فیقضیه%20) [↑](#footnote-ref-204)
205. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج3، ص430.](http://lib.eshia.ir/11021/3/430/سمّاها%20) [↑](#footnote-ref-205)
206. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج1، ص445.](http://lib.eshia.ir/10083/1/445/بکفن%20آخر%20) [↑](#footnote-ref-206)
207. [الخلاف، شیخ طوسی، ج6، ص282.](http://lib.eshia.ir/10015/6/282/مبقاة%20) [↑](#footnote-ref-207)
208. [مسالک الأفهام إلی تنقیح شرائع الإسلام، زین الدین بن علی العاملی (الشهید الثانی)، ج13، ص61.](http://lib.eshia.ir/10151/13/61/یوفی%20) [↑](#footnote-ref-208)
209. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج‌3، ص: 202‌ [↑](#footnote-ref-209)
210. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص547.](http://lib.eshia.ir/11005/3/547/حیاته%20) [↑](#footnote-ref-210)
211. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/5/303/استدانه%20) [↑](#footnote-ref-211)
212. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص151.](http://lib.eshia.ir/11005/7/151/مکاتب%20) [↑](#footnote-ref-212)
213. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج‌3، ص: 202‌ [↑](#footnote-ref-213)
214. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص43.](http://lib.eshia.ir/11005/7/43/یحیط%20) [↑](#footnote-ref-214)
215. [الخلاف، شیخ طوسی، ج3، ص313.](http://lib.eshia.ir/10015/3/313/رضاهما) [↑](#footnote-ref-215)
216. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج18، ص424، أبواب الضمان، باب2، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/18/424/رهانک%20) [↑](#footnote-ref-216)
217. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص93.](http://lib.eshia.ir/11005/5/93/صاحبکم%20) [↑](#footnote-ref-217)
218. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص25.](http://lib.eshia.ir/11005/7/25/لرضاهم%20) [↑](#footnote-ref-218)
219. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج6، ص188.](http://lib.eshia.ir/10083/6/188/یوفه%20) [↑](#footnote-ref-219)
220. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص99.](http://lib.eshia.ir/11005/5/99/رضی%20به%20) [↑](#footnote-ref-220)
221. یَضمَنوا، یا یُضمَّنوا و بیشتر دومی ثبت شده است. (استاد) [↑](#footnote-ref-221)
222. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/5/303/استدانه%20) [↑](#footnote-ref-222)
223. [العروة الوثقی (المحشی)، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج4، ص460.](http://lib.eshia.ir/10027/4/460/برضاء%20) [↑](#footnote-ref-223)
224. [العروة الوثقی (المحشی)، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج2، ص374.](http://lib.eshia.ir/10027/2/374/اللازمة%20) [↑](#footnote-ref-224)
225. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص23.](http://lib.eshia.ir/11005/7/23/المیراث%20) [↑](#footnote-ref-225)
226. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص406.](http://lib.eshia.ir/11005/1/406/المنقریّ%20) [↑](#footnote-ref-226)
227. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص168.](http://lib.eshia.ir/11005/7/168/فعلینا%20) [↑](#footnote-ref-227)
228. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، ص: 340‌ [↑](#footnote-ref-228)
229. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص92.](http://lib.eshia.ir/11021/4/92/وقف%20) [↑](#footnote-ref-229)
230. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص273.](http://lib.eshia.ir/11005/7/273/بطیبة%20) [↑](#footnote-ref-230)
231. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص273.](http://lib.eshia.ir/11005/7/273/بطیبة%20) [↑](#footnote-ref-231)
232. رَوَى زُرْعَةُ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص‌ وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوهُ 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 بَلْدَةٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذِهِ الْبَلْدَةُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا وَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ فَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً‌. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص92.](http://lib.eshia.ir/11021/4/92/وقف%20) [↑](#footnote-ref-232)
233. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوهُ 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 يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ وَ لَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص273.](http://lib.eshia.ir/11005/7/273/بطیبة%20) [↑](#footnote-ref-233)
234. [احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج2، ص479.](http://lib.eshia.ir/10412/2/479/ورد%20) [↑](#footnote-ref-234)
235. سوره بقره، آيه 187. [↑](#footnote-ref-235)
236. 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. (مقرّر) [↑](#footnote-ref-236)
237. ( 2). اعلم أن العامّة لا يجوزون الصلاة بعد فريضة الغداة الى طلوع الفجر و بعد العصر الى المغرب و زعموا ان النبيّ صلّى اللّه عليه و آله نهى عنها في هذين الوقتين. راجع تحقيق الكلام هامش كتاب الخصال طبع مكتبتنا ص 70. [↑](#footnote-ref-237)
238. ( 2). في بعض النسخ« اليكم». [↑](#footnote-ref-238)
239. كمال الدين و تمام النعمة، ج‏2، ص: 520 [↑](#footnote-ref-239)
240. [وَ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ الْأَسَدِيِّ قَالَ: كَانَ فِيمَا وَرَدَ عَلَيَّ مِنَ الشَّيْخِ أَبِي جَعْفَرٍ مُحَمَّدِ بْنِ عُثْمَانَ الْعَمْرِيِّ قَدَّسَ اللَّهُ رُوحَهُ فِي جَوَابِ مَسَائِلَ إِلَى صَاحِبِ الزَّمَانِ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الصَّلَاةِ عِنْدَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ غُرُوبِهَا فَلَئِنْ كَانَ كَمَا يَقُولُ النَّاسُ إِنَّ الشَّمْسَ تَطْلُعُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ وَ تَغْرُبُ بَيْنَ قَرْنَيْ شَيْطَانٍ فَمَا أَرْغَمَ أَنْفَ الشَّيْطَانِ شَيْ‌ءٌ أَفْضَلُ مِنَ الصَّلَاةِ فَصَلِّهَا وَ أَرْغِمِ الشَّيْطَانَ أَنْفَهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْوَقْفِ عَلَى نَاحِيَتِنَا وَ مَا يُجْعَلُ لَنَا ثُمَّ يَحْتَاجُ إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فَكُلُّ مَا لَمْ يُسَلَّمْ فَصَاحِبُهُ فِيهِ بِالْخِيَارِ وَ كُلُّ مَا سُلِّمَ فَلَا خِيَارَ لِصَاحِبِهِ فِيهِ احْتَاجَ أَوْ لَمْ يَحْتَجْ افْتَقَرَ إِلَيْهِ أَوِ اسْتَغْنَى عَنْهُ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ مَنْ يَسْتَحِلُّ مَا فِي يَدِهِ مِنْ أَمْوَالِنَا وَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ تَصَرُّفَهُ فِي مَالِهِ مِنْ غَيْرِ أَمْرِنَا فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ فَهُوَ مَلْعُونٌ وَ نَحْنُ خُصَمَاؤُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ قَدْ قَالَ النَّبِيُّ ص الْمُسْتَحِلُّ مِنْ عِتْرَتِي مَا حَرَّمَ اللَّهُ مَلْعُونٌ عَلَى لِسَانِي وَ لِسَانِ كُلِّ نَبِيٍّ مُجَابٍ فَمَنْ ظَلَمَنَا كَانَ فِي جُمْلَةِ الظَّالِمِينَ لَنَا وَ كَانَتْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ عَزَّ وَ جَلَّ أَلا لَعْنَةُ اللّهِ عَلَى الظّالِمِينَ- وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ عَنْ أَمْرِ الْمَوْلُودِ الَّذِي نَبَتَتْ غُلْفَتُهُ بَعْدَ مَا يُخْتَنُ مَرَّةً أُخْرَى فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُقْطَعَ غُلْفَتُهُ فَإِنَّ الْأَرْضَ تَضِجُّ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مِنْ بَوْلِ الْأَغْلَفِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الْمُصَلِّي وَ النَّارُ وَ الصُّورَةُ وَ السِّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ هَلْ يَجُوزُ صَلَاتُهُ فَإِنَّ النَّاسَ قَدِ اخْتَلَفُوا فِي ذَلِكَ قِبَلَكَ؟ فَإِنَّهُ جَائِزٌ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ أَوْلَادِ عَبَدَةِ الْأَصْنَامِ وَ النِّيرَانِ أَنْ يُصَلِّيَ وَ النَّارُ وَ السِّرَاجُ بَيْنَ يَدَيْهِ وَ لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِمَنْ كَانَ مِنْ أَوْلَادِ عَبَدَةِ الْأَوْثَانِ وَ النِّيرَانِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَهُ عَنْهُ عَنْ أَمْرِ الضِّيَاعِ الَّتِي لِنَاحِيَتِنَا؟ هَلْ يَجُوزُ الْقِيَامُ بِعِمَارَتِهَا وَ أَدَاءِ الْخَرَاجِ مِنْهَا وَ صَرْفِ مَا يَفْضُلُ مِنْ دَخْلِهَا إِلَى النَّاحِيَةِ احْتِسَاباً لِلْأَجْرِ وَ تَقَرُّباً إِلَيْكُمْ-؟ فَلَا يَحِلُّ لِأَحَدٍ أَنْ يَتَصَرَّفَ فِي مَالِ غَيْرِهِ بِغَيْرِ إِذْنِهِ فَكَيْفَ يَحِلُّ ذَلِكَ فِي مَالِنَا مَنْ فَعَلَ ذَلِكَ بِغَيْرِ أَمْرِنَا- فَقَدِ اسْتَحَلَّ مِنَّا مَا حُرِّمَ عَلَيْهِ مَنْ أَكَلَ مِنْ أَمْوَالِنَا شَيْئاً فَإِنَّمَا يَأْكُلُ فِي بَطْنِهِ نَاراً وَ سَيَصْلَى صعيرا [سَعِيراً وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ أَمْرِ الرَّجُلِ الَّذِي يَجْعَلُ لِنَاحِيَتِنَا ضَيْعَةً وَ يُسَلِّمُهَا مِنْ قَيِّمٍ يَقُومُ بِهَا وَ يَعْمُرُهَا وَ يُؤَدِّي مِنْ دَخْلِهَا خَرَاجَهَا وَ مَئُونَتَهَا وَ يَجْعَلُ مَا بَقِيَ مِنَ الدَّخْلِ لِنَاحِيَتِنَا فَإِنَّ ذَلِكَ جَائِزٌ لِمَنْ جعله [جَعَلَ الضيعة [لِلضَّيْعَةِ قَيِّماً عَلَيْهَا إِنَّمَا لَا يَجُوزُ ذَلِكَ لِغَيْرِهِ وَ أَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنَ الثِّمَارِ مِنْ أَمْوَالِنَا يَمُرُّ بِهِ الْمَارُّ فَيَتَنَاوَلُ مِنْهُ وَ يَأْكُلُ هَلْ يَحِلُّ لَهُ ذَلِكَ-؟ فَإِنَّهُ يَحِلُّ لَهُ أَكْلُهُ وَ يَحْرُمُ عَلَيْهِ حَمْلُهُ] [احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج2، ص479.](http://lib.eshia.ir/10412/2/479/ورد%20) [↑](#footnote-ref-240)
241. سوره نساء، آيه 29. [↑](#footnote-ref-241)
242. سوره نور، آيه 28. [↑](#footnote-ref-242)
243. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص241.](http://lib.eshia.ir/11021/1/241/جعلت%20) [↑](#footnote-ref-243)
244. و هل يكفي في شاهد الحال بل مطلق الإذن المزيل للتحريم الموجب لصحة الصلاة حصول الظن بالرضا، أم يتوقّف على العلم به؟ الأظهر الأشهر- كما صرّح به في الحدائق- الأول، لأصالة جواز التصرّف في كلّ شي‌ء، السالمة عمّا يصلح للمعارضة، إذ ليس إلّا الإجماع المنتفي في المقام قطعا. و استصحاب حرمة التصرّف المعارض باستصحاب جوازه لو كانت الحالة السابقة العلم بالرضا، و المردود بأنّ المعلوم أولا ليس [إلّا] حرمة التصرّف ما دام عدم الظن بالرضا بشرطه، دون الزائد. و الروايتان المتقدّمتان في مسألة اللباس المردودتان بالضعف الخالي عن الجابر في المقام، مع ضعف دلالة ثانيتهما لعدم العلم بمتعلّق عدم الحلية بأنه هل يعمّ جميع التصرفات حتى غير المتلفة أيضا أم لا. و جعل المال في المقام هو الانتفاع في المكان بالاستقرار بقدر الصلاة فيتلف بالصلاة، مردود بعدم معلومية صدق المال عرفا 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» أيضا. و يؤيّد الجواز مع الظن ما يشاهد من عمل المسلمين من العلماء و الأتقياء و الخواصّ و العوام، بل الأئمة و أصحابهم عليهم السلام من الصلاة في الدّور و الحمّامات و الخانات و البساتين و الصحاري و نحوها، فإنّ الظاهر عدم حصول الزائد على الظن في الأغلب سيما بتغيّر بعض الحالات و تفاوت الاعتبارات. بل لو لا خروج صورة احتمال الرضا بالإجماع و لا أقلّ من الشهرة الجابرة لاولى الروايتين الناهية عن التصرّف بغير الإذن المستدعي لحصول الإذن الواقعي الغير المعلوم في غير صورة العلم بالإذن، لقلنا بالجواز فيها أيضا، و لكنها بما ذكر خارجة. خلافا لجماعة من الأصحاب منهم صاحب المدارك فأوجبوا العلم. لأصالة عدم جواز العمل بالظن إلّا مع دليل، و لا دليل يعتمد عليه هنا. و لأن المناط في جواز التصرف في ملك الغير الإذن، و لا يعلم حصوله بمجرد ظنّه. و يضعّف الأول: بأنه إنّما يفيد في مقام كان الأصل فيه العدم، و ليس هنا كذلك، إذ لم تثبت حرمة التصرّف 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 مباحا أو مأذونا فيه علما أو ظنّا، يظهر عدم جواز الصلاة في المكان المغصوب لا للغاصب و لا لغيره، لعدم حصول الظن برضا المالك بالتصرّف فيه. أمّا للغاصب: فظاهر. و أمّا لغيره: فلأنّ في منعه عن أنواع التصرّفات تضيّقا على الغاصب و انتقاما منه قطعا، و معه يحتمل قويّا بل يظنّ غالبا، بل يعلم أحيانا عدم رضا المالك بتصرّفه فيه، فيكون محرّما. مستند الشيعة في أحكام الشريعة، ج‌4، ص: 403‌. [↑](#footnote-ref-244)
245. 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) [↑](#footnote-ref-245)
246. سوره نور، آيه 27. [↑](#footnote-ref-246)
247. سوره احزاب، آيه 53. [↑](#footnote-ref-247)
248. سوره نحل، آيه 90. [↑](#footnote-ref-248)
249. سوره مائده، آيه 87. [↑](#footnote-ref-249)
250. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص313.](http://lib.eshia.ir/11005/5/313/بعینه%20) [↑](#footnote-ref-250)
251. مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنِ الْجُبُنِّ فَقَالَ لِي لَقَدْ سَأَلْتَنِي عَنْ طَعَامٍ يُعْجِبُنِي ثُمَّ أَعْطَى الْغُلَامَ دِرْهَماً فَقَالَ يَا غُلَامُ ابْتَعْ لَنَا جُبُنّاً وَ دَعَا بِالْغَدَاءِ فَتَغَدَّيْنَا مَعَهُ وَ أُتِيَ بِالْجُبُنِّ فَأَكَلَ وَ أَكَلْنَا مَعَهُ فَلَمَّا فَرَغْنَا مِنَ الْغَدَاءِ قُلْتُ لَهُ مَا تَقُولُ فِي الْجُبُنِّ فَقَالَ لِي أَ وَ لَمْ تَرَنِي أَكَلْتُهُ قُلْتُ بَلَى وَ لَكِنِّي أُحِبُّ أَنْ أَسْمَعَهُ مِنْكَ فَقَالَ سَأُخْبِرُكَ عَنِ الْجُبُنِّ وَ غَيْرِهِ كُلُّ مَا كَانَ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بِعَيْنِهِ فَتَدَعَهُ. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص339.](http://lib.eshia.ir/11005/6/339/یعجبنی%20) [↑](#footnote-ref-251)
252. [العروة الوثقی (المحشی)، السید محمد کاظم الطباطبائی الیزدی، ج2، ص376.](http://lib.eshia.ir/10027/2/376/مراتعها%20) [↑](#footnote-ref-252)
253. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج9، ص549، أبواب الانفال، باب4، ح14، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/9/549/فجثا%20) [↑](#footnote-ref-253)
254. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص145.](http://lib.eshia.ir/10083/4/145/رکبتیه%20) [↑](#footnote-ref-254)
255. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص144.](http://lib.eshia.ir/10083/4/144/ولیت%20) [↑](#footnote-ref-255)
256. [استبصار، شیخ طوسی، ج2، ص58.](http://lib.eshia.ir/11002/2/58/حلل%20) [↑](#footnote-ref-256)
257. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص409.](http://lib.eshia.ir/11005/1/409/فتبسم%20) [↑](#footnote-ref-257)
258. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص144.](http://lib.eshia.ir/10083/4/144/المعاوضه%20) [↑](#footnote-ref-258)
259. [استبصار، شیخ طوسی، ج3، ص108.](http://lib.eshia.ir/11002/3/108/أولی%20) [↑](#footnote-ref-259)
260. [المهذب، ابن البرّاج، ج1، ص183.](http://lib.eshia.ir/10052/1/183/فأحییت%20) [↑](#footnote-ref-260)
261. غنية النزوع إلى علمي الأصول و الفروع، ص: 293‌ [↑](#footnote-ref-261)
262. تذكرة الفقهاء (ط - القديمة)، ص: 401‌ [↑](#footnote-ref-262)
263. بلغة الفقيه، ج‌1، ص: 347‌ [↑](#footnote-ref-263)
264. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص279.](http://lib.eshia.ir/11005/5/279/احیوا%20) [↑](#footnote-ref-264)
265. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج7، ص152.](http://lib.eshia.ir/10083/7/152/فهی%20له%20) [↑](#footnote-ref-265)
266. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص280.](http://lib.eshia.ir/11005/5/280/غرس%20) [↑](#footnote-ref-266)
267. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج3، ص241.](http://lib.eshia.ir/11021/3/241/بیوتا%20) [↑](#footnote-ref-267)
268. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص279.](http://lib.eshia.ir/11005/5/279/الکابلی%20) [↑](#footnote-ref-268)
269. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج7، ص147.](http://lib.eshia.ir/10083/7/147/الخربة%20) [↑](#footnote-ref-269)
270. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص145.](http://lib.eshia.ir/10083/4/145/طسقها%20) [↑](#footnote-ref-270)
271. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص144.](http://lib.eshia.ir/10083/4/144/ولیت%20) [↑](#footnote-ref-271)
272. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص409.](http://lib.eshia.ir/11005/1/409/السریّ%20) [↑](#footnote-ref-272)
273. [استبصار، شیخ طوسی، ج3، ص109.](http://lib.eshia.ir/11002/3/109/تری%20) [↑](#footnote-ref-273)
274. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص279.](http://lib.eshia.ir/11005/5/279/الکابلی%20) [↑](#footnote-ref-274)
275. 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. [↑](#footnote-ref-275)
276. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص145.](http://lib.eshia.ir/10083/4/145/طسقها%20) [↑](#footnote-ref-276)
277. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص408.](http://lib.eshia.ir/11005/1/408/فیجبیهم%20) [↑](#footnote-ref-277)
278. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص144.](http://lib.eshia.ir/10083/4/144/ولیت%20) [↑](#footnote-ref-278)
279. «فیجبیهم» یعنی یجمع منهم [↑](#footnote-ref-279)
280. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص279.](http://lib.eshia.ir/11005/5/279/احیوا%20) [↑](#footnote-ref-280)
281. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص146.](http://lib.eshia.ir/10083/4/146/فخارجهم) [↑](#footnote-ref-281)
282. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص119.](http://lib.eshia.ir/14027/1/119/کنکر) [↑](#footnote-ref-282)
283. رجال الكشي، ص: 123‌ [↑](#footnote-ref-283)
284. و قبل الورود في البحث، لا بدّ من ذكر أمر لعلّه يدفع به النزاع، و هو أنّ المتفاهم من مجموع روايات الباب، أنّ ما للإمام (عليه السّلام)، هو عنوان واحد منطبق علىٰ موارد كثيرة، و الملاك في الكلّ واحد؛ و هو أنّ كلّ شي‌ء أرضاً كان أو غيرها إذا لم يكن له ربّ، فهو للوالي، يضعه حيث شاء في مصالح المسلمين. و هذا أمر شائع بين 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 مُؤمّمة، و الدول أولياء امورها لمصالح الأُمم، و الإسلام لم يأتِ في ذلك بشي‌ء جديد، مغاير لهذا الأمر الشائع بين الدول، و إن أجاز النبيّ (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم) إحياء الأرض الموات، و حيازة الآجام و نحوها، و العمارة فيها، و قضى بأنّ كلّا من الإحياء و الحيازة مملّك، كما تفعل ذلك سائر الدول أحياناً. نعم، لمّا كان النبيّ (صلّى اللّه عليه و آله و سلّم)، وليّ الأمر في الأرض كلّها، و بعده يكون الإمام (عليه السّلام) كذلك، كان حال جميع الأرض بالنسبة إليه و إلى أوصيائه، حال قطعة منها بالنسبة إلى واليها، فما لا ربّ له من الأرض فهو للنبيّ و الوصيّ؛ بالمعنى الذي أشرنا إليه سابق. [کتاب البیع، السید روح الله الموسوی الخمینی، ج3، ص41.](http://lib.eshia.ir/10116/3/41/المتفاهم%20) [↑](#footnote-ref-284)
285. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص279.](http://lib.eshia.ir/11005/5/279/الکابلی%20) [↑](#footnote-ref-285)
286. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص145.](http://lib.eshia.ir/10083/4/145/طسقها%20) [↑](#footnote-ref-286)
287. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص119.](http://lib.eshia.ir/14027/1/119/کنکر) [↑](#footnote-ref-287)
288. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص148.](http://lib.eshia.ir/14027/1/148/کنکر) [↑](#footnote-ref-288)
289. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص274.](http://lib.eshia.ir/14027/1/274/کنکر%20) [↑](#footnote-ref-289)
290. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص317.](http://lib.eshia.ir/14027/1/317/کنکر%20) [↑](#footnote-ref-290)
291. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص472.](http://lib.eshia.ir/11005/1/472/الکابلی%20) [↑](#footnote-ref-291)
292. مانند این روایت: عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ رَفَعَهُ عَنْ شُعَيْبٍ الْعَقَرْقُوفِيِّ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: كُنْتُ بَيْنَ يَدَيْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع جَالِساً وَ قَدْ سَأَلَهُ سَائِلٌ فَقَالَ جُعِلْتُ فِدَاكَ يَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ مِنْ أَيْنَ لَحِقَ الشَّقَاءُ أَهْلَ الْمَعْصِيَةِ حَتَّى حَكَمَ اللَّهُ لَهُمْ فِي عِلْمِهِ بِالْعَذَابِ عَلَى عَمَلِهِمْ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع أَيُّهَا السَّائِلُ حُكْمُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ لَا يَقُومُ لَهُ أَحَدٌ مِنْ خَلْقِهِ بِحَقِّهِ فَلَمَّا حَكَمَ بِذَلِكَ وَهَبَ لِأَهْلِ مَحَبَّتِهِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْرِفَتِهِ وَ وَضَعَ عَنْهُمْ ثِقْلَ الْعَمَلِ بِحَقِيقَةِ مَا هُمْ أَهْلُهُ وَ وَهَبَ لِأَهْلِ الْمَعْصِيَةِ الْقُوَّةَ عَلَى مَعْصِيَتِهِمْ لِسَبْقِ عِلْمِهِ فِيهِمْ وَ مَنَعَهُمْ إِطَاقَةَ 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. [↑](#footnote-ref-292)
293. رجال الكشي، ص: 123‌ [↑](#footnote-ref-293)
294. رجال الكشي، ص: 9‌ [↑](#footnote-ref-294)
295. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص260.](http://lib.eshia.ir/14028/1/260/فقیها%20) [↑](#footnote-ref-295)
296. [الاختصاص، الشیخ المفید، ج1، ص61.](http://lib.eshia.ir/11001/1/61/مناد%20) [↑](#footnote-ref-296)
297. رجال الكشي، ص: 185‌ [↑](#footnote-ref-297)
298. رجال الكشي، ص: 115‌ [↑](#footnote-ref-298)
299. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص283.](http://lib.eshia.ir/14028/1/283/یفد%20) [↑](#footnote-ref-299)
300. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص146.](http://lib.eshia.ir/10083/4/146/فخارجهم) [↑](#footnote-ref-300)
301. ذلك أنّ عنوان الخراج ليس عنوان الأجرة ليكون ذلك كاشفا عن بقاء ملك الإمام و استمراره في زمان الإحياء بل هو مال وجب دفعه للمالك الأوّل نحلة كما في صداق النّساء. [↑](#footnote-ref-301)
302. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص567.](http://lib.eshia.ir/11005/3/567/الجزیة%20) [↑](#footnote-ref-302)
303. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص279.](http://lib.eshia.ir/11005/5/279/الکابلی%20) [↑](#footnote-ref-303)
304. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص145.](http://lib.eshia.ir/10083/4/145/طسقها%20) [↑](#footnote-ref-304)
305. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص408.](http://lib.eshia.ir/11005/1/408/فیجبیهم%20) [↑](#footnote-ref-305)
306. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج3، ص241.](http://lib.eshia.ir/11021/3/241/فکری%20) [↑](#footnote-ref-306)
307. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج7، ص148.](http://lib.eshia.ir/10083/7/148/یعرف%20) [↑](#footnote-ref-307)
308. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص279.](http://lib.eshia.ir/11005/5/279/خربة%20) [↑](#footnote-ref-308)
309. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص279.](http://lib.eshia.ir/11005/5/279/خربة%20) [↑](#footnote-ref-309)
310. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج7، ص148.](http://lib.eshia.ir/10083/7/148/یعرف%20) [↑](#footnote-ref-310)
311. سوره نور، آيه 60. [↑](#footnote-ref-311)
312. سوره نور، آيه 60. [↑](#footnote-ref-312)
313. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص277.](http://lib.eshia.ir/11005/6/277/یعنی%20) [↑](#footnote-ref-313)
314. [المقنع، شیخ صدوق، ج1، ص371.](http://lib.eshia.ir/10050/1/371/تخشی%20) [↑](#footnote-ref-314)
315. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص277.](http://lib.eshia.ir/11005/6/277/المأدوم%20) [↑](#footnote-ref-315)
316. الفقه - فقه الرضا، ص: 255 [↑](#footnote-ref-316)
317. كنز العرفان في فقه القرآن، ج‌2، ص: 31‌ [↑](#footnote-ref-317)
318. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص173.](http://lib.eshia.ir/11005/2/173/الجبار%20) [↑](#footnote-ref-318)
319. سوره نور، آيه 60. [↑](#footnote-ref-319)
320. 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 بخواهد منحل شود و یمین ولد با وجود والد مثل عدم یمین است و باید از والد خود اذن بگیرد تا یمینش منعقد شود. [↑](#footnote-ref-320)
321. [جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج36، ص409.](http://lib.eshia.ir/10088/36/409/نفائس%20) [↑](#footnote-ref-321)
322. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص277.](http://lib.eshia.ir/11005/6/277/المأدوم%20) [↑](#footnote-ref-322)
323. [المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج2، ص416.](http://lib.eshia.ir/15101/2/416/المأدوم%20) [↑](#footnote-ref-323)
324. فقه الصادق عليه السلام (للروحاني)، ج‌24، ص: 206‌ [↑](#footnote-ref-324)
325. جامع المدارك في شرح مختصر النافع، ج‌5، ص: 184‌ [↑](#footnote-ref-325)
326. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص569.](http://lib.eshia.ir/11005/3/569/لمکان%20) [↑](#footnote-ref-326)
327. سوره نور، آيه 60. [↑](#footnote-ref-327)
328. [تفسیر القمی، علی بن ابراهیم قمی، ج2، ص109.](http://lib.eshia.ir/12015/2/109/آخی%20) [↑](#footnote-ref-328)
329. غزوه به جنگی گفته می شود که پیامبر صلی الله علیه و آله در آن شرکت می کردند و سریه به جنگی گفته می شود که حضرت در آن شرکت نمی کردند. [↑](#footnote-ref-329)
330. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص277.](http://lib.eshia.ir/11005/6/277/وکیل%20) [↑](#footnote-ref-330)
331. 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 إثمه بالدخول، لعدم انصراف الاذن في الآية إلى المفروض، خصوصا بعد ما عرفت من انصرافها إلى المتعارف الذي هو غير ذلك، كما هو واضح. [جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج36، ص411.](http://lib.eshia.ir/10088/36/411/حصول%20) [↑](#footnote-ref-331)
332. [جواهر الکلام، محمد حسن نجفی، ج36، ص408.](http://lib.eshia.ir/10088/36/408/انسیاقها%20) [↑](#footnote-ref-332)
333. که منشأ ارتکاز متشرعی ممکن است أدله ای همچون «لایحل مال امرء مسلم الا بطیبة نفسه داریم،‌لاتأکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون عن تجارة‌ منکم» باشد. [↑](#footnote-ref-333)
334. سوره نور، آيه 60. [↑](#footnote-ref-334)
335. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ أَبِي أُسَامَةَ زَيْدٍ الشَّحَّامِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوهُ 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 يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ وَ لَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص273.](http://lib.eshia.ir/11005/7/273/بطیبة%20) [↑](#footnote-ref-335)
336. رَوَى زُرْعَةُ عَنْ سَمَاعَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ص‌ وَقَفَ بِمِنًى حِينَ قَضَى مَنَاسِكَهُ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ اسْمَعُوا مَا أَقُولُ لَكُمْ وَ اعْقِلُوهُ 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 بَلْدَةٍ أَعْظَمُ حُرْمَةً قَالُوا هَذِهِ الْبَلْدَةُ قَالَ فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَ أَمْوَالَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا فِي شَهْرِكُمْ هَذَا فِي بَلَدِكُمْ هَذَا إِلَى يَوْمِ تَلْقَوْنَهُ فَيَسْأَلُكُمْ عَنْ أَعْمَالِكُمْ أَلَا هَلْ بَلَّغْتُ قَالُوا نَعَمْ قَالَ اللَّهُمَّ اشْهَدْ أَلَا وَ مَنْ كَانَتْ عِنْدَهُ أَمَانَةٌ فَلْيُؤَدِّهَا إِلَى مَنِ ائْتَمَنَهُ عَلَيْهَا فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ لَهُ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ وَ لَا مَالُهُ إِلَّا بِطِيبَةِ نَفْسِهِ فَلَا تَظْلِمُوا أَنْفُسَكُمْ وَ لَا تَرْجِعُوا بَعْدِي كُفَّاراً‌. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص92.](http://lib.eshia.ir/11021/4/92/وقف%20) [↑](#footnote-ref-336)
337. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص56.](http://lib.eshia.ir/11005/3/56/فاغسله%20) [↑](#footnote-ref-337)
338. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص20.](http://lib.eshia.ir/11005/3/20/صبّ%20) [↑](#footnote-ref-338)
339. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص141.](http://lib.eshia.ir/11005/7/141/دیتها%20) [↑](#footnote-ref-339)
340. سوره نور، آيه 60. [↑](#footnote-ref-340)
341. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج3، ص38.](http://lib.eshia.ir/11021/3/38/باجتناب%20) [↑](#footnote-ref-341)
342. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص137.](http://lib.eshia.ir/11005/5/137/المأدوم%20) [↑](#footnote-ref-342)
343. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص277.](http://lib.eshia.ir/11005/6/277/للصدیق%20) [↑](#footnote-ref-343)
344. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص185.](http://lib.eshia.ir/14028/1/185/معتمد%20) [↑](#footnote-ref-344)
345. [استبصار، شیخ طوسی، ج3، ص261.](http://lib.eshia.ir/11002/3/261/نقاد%20) [↑](#footnote-ref-345)
346. رجال الكشي، ص: 566‌ [↑](#footnote-ref-346)
347. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج3، ص304.](http://lib.eshia.ir/11021/3/304/وفاء%20) [↑](#footnote-ref-347)
348. 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. [↑](#footnote-ref-348)
349. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص99.](http://lib.eshia.ir/11005/3/99/بیومین%20) [↑](#footnote-ref-349)
350. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص310.](http://lib.eshia.ir/11002/1/310/یحسن%20) [↑](#footnote-ref-350)
351. از این جهت که بر اساس هر دو تقریب در محل بحث ارتکاب حرام أخف جایز است و ارتکاب حرام أشد جایز نیست و هیچ تفاوتی در حکم نسبت به این دو تقریب وجود در محل بحث وجود ندارد (مقرر) [↑](#footnote-ref-351)
352. 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. [↑](#footnote-ref-352)
353. [ذکری الشیعه، محمد بن مکی (الشیهد الاول)، ج3، ص80.](http://lib.eshia.ir/10184/3/80/القرار%20) [↑](#footnote-ref-353)
354. الحاشية على مدارك الأحكام، ج‌2، ص: 388‌ [↑](#footnote-ref-354)
355. کما این که ظاهراً بعضی از بزرگان را در مشهد به همین شکل منتقل کردند. [↑](#footnote-ref-355)
356. سوره محمد، آيه 33. [↑](#footnote-ref-356)
357. مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كُنْتَ فِي صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَرَأَيْتَ غُلَاماً لَكَ قَدْ أَبَقَ أَوْ غَرِيماً لَكَ عَلَيْهِ مَالٌ أَوْ حَيَّةً تَخَافُهَا عَلَى نَفْسِكَ فَاقْطَعِ الصَّلَاةَ وَ اتْبَعِ الْغُلَامَ أَوْ غَرِيماً لَكَ وَ اقْتُلِ الْحَيَّةَ.([الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص368.](http://lib.eshia.ir/11005/3/368/غریما%20لک%20)) [↑](#footnote-ref-357)
358. عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْأَشْعَرِيِّ عَنِ الْقَدَّاحِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص افْتِتَاحُ الصَّلَاةِ الْوُضُوءُ وَ تَحْرِيمُهَا التَّكْبِيرُ وَ تَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ.([الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص69.](http://lib.eshia.ir/11005/3/69/تحریمها)) [↑](#footnote-ref-358)
359. مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عِيسَى عَنْ حَرِيزٍ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا كُنْتَ فِي صَلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَرَأَيْتَ غُلَاماً لَكَ قَدْ أَبَقَ أَوْ غَرِيماً لَكَ عَلَيْهِ مَالٌ أَوْ حَيَّةً تَخَافُهَا عَلَى نَفْسِكَ فَاقْطَعِ الصَّلَاةَ وَ اتْبَعِ الْغُلَامَ أَوْ غَرِيماً لَكَ وَ اقْتُلِ الْحَيَّةَ.([الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص368.](http://lib.eshia.ir/11005/3/368/غریما%20لک%20)) [↑](#footnote-ref-359)
360. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص358.](http://lib.eshia.ir/11005/3/358/الخبیث%20) [↑](#footnote-ref-360)
361. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص293.](http://lib.eshia.ir/11005/5/293/الرحی%20) [↑](#footnote-ref-361)
362. [منهاج الصالحین، السید علی السیستانی، ج2، ص289.](http://lib.eshia.ir/15316/2/289/بالتصالح) [↑](#footnote-ref-362)
363. سوره بقره، آيه 286. [↑](#footnote-ref-363)
364. 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. [↑](#footnote-ref-364)
365. 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. [↑](#footnote-ref-365)
366. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص63.](http://lib.eshia.ir/11005/3/63/الطهورین%20) [↑](#footnote-ref-366)
367. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص364.](http://lib.eshia.ir/11005/3/364/الغمز) [↑](#footnote-ref-367)
368. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص63.](http://lib.eshia.ir/11005/3/63/الطهورین%20) [↑](#footnote-ref-368)
369. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص364.](http://lib.eshia.ir/11005/3/364/الغمز) [↑](#footnote-ref-369)
370. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص327.](http://lib.eshia.ir/10083/2/327/رجلاً%20) [↑](#footnote-ref-370)
371. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص331.](http://lib.eshia.ir/10083/2/331/فلیخط%20) [↑](#footnote-ref-371)
372. سوره مائده، آيه 6. [↑](#footnote-ref-372)
373. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص63.](http://lib.eshia.ir/11005/3/63/لم%20یجد%20) [↑](#footnote-ref-373)
374. ارجوحه چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن ألاکلنگ گفته می شود. (استاد) [↑](#footnote-ref-374)
375. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص240.](http://lib.eshia.ir/11021/1/240/خمسا%20) [↑](#footnote-ref-375)
376. الأمالي( للصدوق)، النص، ص: 216 [↑](#footnote-ref-376)
377. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/3/308/یجزیه%20) [↑](#footnote-ref-377)
378. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج4، ص326، أبواب القبله، باب14، ح4، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/4/326/المفروض%20) [↑](#footnote-ref-378)
379. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص231.](http://lib.eshia.ir/10083/3/231/النضر%20) [↑](#footnote-ref-379)
380. ارجوحه چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن ألاکلنگ گفته می شود. (استاد) [↑](#footnote-ref-380)
381. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص240.](http://lib.eshia.ir/11021/1/240/خمسا%20) [↑](#footnote-ref-381)
382. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/3/308/یجزیه%20) [↑](#footnote-ref-382)
383. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج4، ص326، أبواب القبله، باب14، ح4، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/4/326/المفروض%20) [↑](#footnote-ref-383)
384. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص231.](http://lib.eshia.ir/10083/3/231/محاملنا%20) [↑](#footnote-ref-384)
385. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص232.](http://lib.eshia.ir/10083/3/232/عذافر%20) [↑](#footnote-ref-385)
386. در استبصار تعبیر «یقیمونی» دارد (استاد). [↑](#footnote-ref-386)
387. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/3/308/فکنت%20) [↑](#footnote-ref-387)
388. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص374.](http://lib.eshia.ir/10083/2/374/یصلح%20) [↑](#footnote-ref-388)
389. ارجوحه چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن ألاکلنگ گفته می شود. (استاد) [↑](#footnote-ref-389)
390. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص456.](http://lib.eshia.ir/11021/1/456/قریبة%20) [↑](#footnote-ref-390)
391. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص430.](http://lib.eshia.ir/11021/4/430/حمران%20) [↑](#footnote-ref-391)
392. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص44.](http://lib.eshia.ir/14010/1/44/أصل%20) [↑](#footnote-ref-392)
393. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص458.](http://lib.eshia.ir/11021/1/458/فحسن%20) [↑](#footnote-ref-393)
394. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص452.](http://lib.eshia.ir/11021/4/452/مسکین%20) [↑](#footnote-ref-394)
395. [عدة الأصول، شیخ طوسی، ج1، ص154.](http://lib.eshia.ir/13035/1/154/یرسلون%20) [↑](#footnote-ref-395)
396. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/10083/3/298/الانهار%20) [↑](#footnote-ref-396)
397. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص170.](http://lib.eshia.ir/10083/3/170/السفینه%20) [↑](#footnote-ref-397)
398. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص170.](http://lib.eshia.ir/10083/3/170/یحوّل%20) [↑](#footnote-ref-398)
399. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص316.](http://lib.eshia.ir/11005/3/316/مشیه%20) [↑](#footnote-ref-399)
400. ارجوحه چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن ألاکلنگ گفته می شود. (استاد) [↑](#footnote-ref-400)
401. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص456.](http://lib.eshia.ir/11021/1/456/قریبة%20) [↑](#footnote-ref-401)
402. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص295.](http://lib.eshia.ir/10083/3/295/الجدد%20) [↑](#footnote-ref-402)
403. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص316.](http://lib.eshia.ir/11005/3/316/مشیه%20) [↑](#footnote-ref-403)
404. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص306.](http://lib.eshia.ir/11005/3/306/مضطجع%20) [↑](#footnote-ref-404)
405. رجال ابن الغضائري - كتاب الضعفاء، ص: 69‌ [↑](#footnote-ref-405)
406. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، ص: 36‌ [↑](#footnote-ref-406)
407. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص26.](http://lib.eshia.ir/14010/1/26/وافدهم%20) [↑](#footnote-ref-407)
408. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص397.](http://lib.eshia.ir/14027/1/397/قمی%20) [↑](#footnote-ref-408)
409. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص320.](http://lib.eshia.ir/11005/3/320/صلبه%20) [↑](#footnote-ref-409)
410. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص456.](http://lib.eshia.ir/11021/1/456/قریبة%20) [↑](#footnote-ref-410)
411. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص458.](http://lib.eshia.ir/11021/1/458/فحسن%20) [↑](#footnote-ref-411)
412. ارجوحه چیزی مثل تاب است یا به تعبیر دیگر به آن ألاکلنگ گفته می شود. (استاد) [↑](#footnote-ref-412)
413. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، ص: 36‌ [↑](#footnote-ref-413)
414. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص458.](http://lib.eshia.ir/11021/1/458/دارت%20) [↑](#footnote-ref-414)
415. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص456.](http://lib.eshia.ir/11021/1/456/رجلیه%20) [↑](#footnote-ref-415)
416. الفقه - فقه الرضا، ص: 146‌ [↑](#footnote-ref-416)
417. [موسوعة الامام الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج7، ص434.](http://lib.eshia.ir/71334/7/434/بوجه%20) [↑](#footnote-ref-417)
418. «و أمّا احتمال سقوط الصوم وحده أو هو مع الصلوات فهو أيضاً منافٍ لإطلاقات الأدلّة من الكتاب و السنّة الناطقة بوجوب الصلاة و كذلك الصيام‌ لكافّة الأنام عدا ما استثني من المسافر و المريض و نحوهما غير المنطبق على المقام، قال سبحانه و تعالى إِنَّ الصَّلاةَ كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتاباً مَوْقُوتاً، و قال سبحانه الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ، و قال تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيامُ إلخ، و قال تعالى فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ.

     و النصوص المتواترة قد أطبقت على وجوبهما على سبيل الإطلاق و على كلّ مكلّف، 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 وجوبهما على كلّ أحد في كلّ وقت بحيث لا يسعه التفويت و التضييع بوجه من الوجوه أمرٌ مقطوع به لا تكاد تختلجه شائبة الإشكال. و من البيّن 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 المقرّر شرعاً بعد عدم الدليل على التبعيّة لسائر البلدان المتعارفة حسبما عرفت. و منه تعرف أنّ مقتضى الصناعة حرمة البقاء في تلك المواطن و وجوب الهجرة إلى المناطق المتعارفة مقدّمةً للإتيان بتلك الواجبات و عدم الإخلال بها.   
     و نظير ذلك ركوب طائرة تعادل سرعتها سرعة حركة الأرض أي 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 مثلًا فالوقت عنده دائماً هو ساعة بعد طلوع الشمس لا يشاهد زوالًا و لا غروباً و لا فجراً، 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 التمكّن 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 الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج7، ص434.](http://lib.eshia.ir/71334/7/434/بوجه%20) [↑](#footnote-ref-418)
419. سوره نساء، آيه 103. [↑](#footnote-ref-419)
420. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص18.](http://lib.eshia.ir/11005/2/18/لم%20یناد%20) [↑](#footnote-ref-420)
421. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص457.](http://lib.eshia.ir/11021/1/457/رأسها%20) [↑](#footnote-ref-421)
422. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص171.](http://lib.eshia.ir/10083/3/171/النافله%20) [↑](#footnote-ref-422)
423. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص160.](http://lib.eshia.ir/10083/4/160/بالتظنّی%20) [↑](#footnote-ref-423)
424. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج4، ص160.](http://lib.eshia.ir/10083/4/160/بالتظنّی%20) [↑](#footnote-ref-424)
425. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص273.](http://lib.eshia.ir/11005/3/273/طهور%20) [↑](#footnote-ref-425)
426. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص310.](http://lib.eshia.ir/11002/1/310/لا%20یحسن%20) [↑](#footnote-ref-426)
427. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص410.](http://lib.eshia.ir/11005/3/410/فلیقم%20) [↑](#footnote-ref-427)
428. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص455.](http://lib.eshia.ir/11002/1/455/حنی%20) [↑](#footnote-ref-428)
429. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص410.](http://lib.eshia.ir/11005/3/410/یضع%20) [↑](#footnote-ref-429)
430. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص297.](http://lib.eshia.ir/10083/3/297/فلیقعد%20) [↑](#footnote-ref-430)
431. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص455.](http://lib.eshia.ir/11002/1/455/ایماء%20) [↑](#footnote-ref-431)
432. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص455.](http://lib.eshia.ir/11002/1/455/حنی%20) [↑](#footnote-ref-432)
433. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص410.](http://lib.eshia.ir/11005/3/410/یضع%20) [↑](#footnote-ref-433)
434. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص411.](http://lib.eshia.ir/11005/3/411/أضعف%20) [↑](#footnote-ref-434)
435. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص362.](http://lib.eshia.ir/11021/1/362/استلقی%20) [↑](#footnote-ref-435)
436. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص297.](http://lib.eshia.ir/10083/3/297/فلیقعد%20) [↑](#footnote-ref-436)
437. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص455.](http://lib.eshia.ir/11002/1/455/ایماء%20) [↑](#footnote-ref-437)
438. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص442.](http://lib.eshia.ir/11005/3/442/ثقیلة%20) [↑](#footnote-ref-438)
439. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص295.](http://lib.eshia.ir/10083/3/295/بوجهک%20) [↑](#footnote-ref-439)
440. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص273.](http://lib.eshia.ir/11005/3/273/طهور%20) [↑](#footnote-ref-440)
441. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص310.](http://lib.eshia.ir/11002/1/310/لا%20یحسن%20) [↑](#footnote-ref-441)
442. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص411.](http://lib.eshia.ir/11005/3/411/أضعف%20) [↑](#footnote-ref-442)
443. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص310.](http://lib.eshia.ir/11002/1/310/لا%20یحسن%20) [↑](#footnote-ref-443)
444. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص228.](http://lib.eshia.ir/10083/2/228/یجعله%20) [↑](#footnote-ref-444)
445. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص136.](http://lib.eshia.ir/14010/1/136/الذخائر%20) [↑](#footnote-ref-445)
446. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص384.](http://lib.eshia.ir/14028/1/384/عالمها%20) [↑](#footnote-ref-446)
447. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص95.](http://lib.eshia.ir/14028/1/95/کثیر%20) [↑](#footnote-ref-447)
448. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص29.](http://lib.eshia.ir/14010/1/29/کثیر%20) [↑](#footnote-ref-448)
449. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص228.](http://lib.eshia.ir/10083/2/228/یجعله%20) [↑](#footnote-ref-449)
450. [الفهرست، شیخ طوسی، ج1، ص142.](http://lib.eshia.ir/14010/1/142/بطه%20) [↑](#footnote-ref-450)
451. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص355.](http://lib.eshia.ir/14028/1/355/مسائل%20) [↑](#footnote-ref-451)
452. علل الشرائع، ج‌1، ص: 243‌ [↑](#footnote-ref-452)
453. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص228.](http://lib.eshia.ir/10083/2/228/یجعله%20) [↑](#footnote-ref-453)
454. [المقنع، شیخ صدوق، ج1، ص152.](http://lib.eshia.ir/10050/1/152/یلی%20) [↑](#footnote-ref-454)
455. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج1، ص329.](http://lib.eshia.ir/11005/1/329/فغمزنی%20) [↑](#footnote-ref-455)
456. [احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج2، ص490.](http://lib.eshia.ir/10412/2/490/یتقدم%20) [↑](#footnote-ref-456)
457. [کامل الزیارات، ابن قولویه القمی، ج1، ص123.](http://lib.eshia.ir/86827/1/123/والدک%20) [↑](#footnote-ref-457)
458. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص126، أبواب مکان المصلی، باب5، ح10، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/126/یبتکّ%20) [↑](#footnote-ref-458)
459. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/بحیاله%20) [↑](#footnote-ref-459)
460. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص399.](http://lib.eshia.ir/11002/1/399/بحیال%20) [↑](#footnote-ref-460)
461. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص231.](http://lib.eshia.ir/10083/2/231/تزامل%20) [↑](#footnote-ref-461)
462. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص400.](http://lib.eshia.ir/11002/1/400/بحذاه%20) [↑](#footnote-ref-462)
463. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص247.](http://lib.eshia.ir/11021/1/247/عائشه%20) [↑](#footnote-ref-463)
464. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص399.](http://lib.eshia.ir/11002/1/399/خلفه%20) [↑](#footnote-ref-464)
465. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص247.](http://lib.eshia.ir/11021/1/247/یصلیان%20) [↑](#footnote-ref-465)
466. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص247.](http://lib.eshia.ir/11021/1/247/فصاعدا%20) [↑](#footnote-ref-466)
467. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص398.](http://lib.eshia.ir/11002/1/398/شبر%20) [↑](#footnote-ref-467)
468. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص398.](http://lib.eshia.ir/11002/1/398/شبر%20) [↑](#footnote-ref-468)
469. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/بحذاه%20) [↑](#footnote-ref-469)
470. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص399.](http://lib.eshia.ir/11002/1/399/خلفه%20) [↑](#footnote-ref-470)
471. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص400.](http://lib.eshia.ir/11002/1/400/بحذاه%20) [↑](#footnote-ref-471)
472. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص247.](http://lib.eshia.ir/11021/1/247/عائشه%20) [↑](#footnote-ref-472)
473. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص126، أبواب مکان المصلی، باب5، ح10، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/126/یبتکّ%20) [↑](#footnote-ref-473)
474. سوره اسراء، آيه 38. [↑](#footnote-ref-474)
475. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص188.](http://lib.eshia.ir/11005/5/188/یکره%20) [↑](#footnote-ref-475)
476. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص398.](http://lib.eshia.ir/11002/1/398/شبر%20) [↑](#footnote-ref-476)
477. سوره فرقان، آيه 18. [↑](#footnote-ref-477)
478. سوره ممتحنه، آيه 10. [↑](#footnote-ref-478)
479. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص247.](http://lib.eshia.ir/11021/1/247/یصلیان%20) [↑](#footnote-ref-479)
480. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص398.](http://lib.eshia.ir/11002/1/398/شبر%20) [↑](#footnote-ref-480)
481. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص247.](http://lib.eshia.ir/11021/1/247/فصاعدا%20) [↑](#footnote-ref-481)
482. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/بحذاه%20) [↑](#footnote-ref-482)
483. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص130، أبواب مکان مصلی، باب8، ح3، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/130/ستر%20) [↑](#footnote-ref-483)
484. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص230.](http://lib.eshia.ir/10083/2/230/الزوایة%20الاخری) [↑](#footnote-ref-484)
485. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص379.](http://lib.eshia.ir/10083/2/379/حاجز%20) [↑](#footnote-ref-485)
486. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص140.](http://lib.eshia.ir/27047/1/140/حیطانه%20) [↑](#footnote-ref-486)
487. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، ص: 207‌ [↑](#footnote-ref-487)
488. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص130، أبواب مکان مصلی، باب8، ح3، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/130/ستر%20) [↑](#footnote-ref-488)
489. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص399.](http://lib.eshia.ir/11002/1/399/خلفه%20) [↑](#footnote-ref-489)
490. سوره نساء، آيه 11. [↑](#footnote-ref-490)
491. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص399.](http://lib.eshia.ir/11002/1/399/بحیال%20) [↑](#footnote-ref-491)
492. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/بحیاله%20) [↑](#footnote-ref-492)
493. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص399.](http://lib.eshia.ir/11002/1/399/بحیال%20) [↑](#footnote-ref-493)
494. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص247.](http://lib.eshia.ir/11021/1/247/یصلیان%20) [↑](#footnote-ref-494)
495. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص49.](http://lib.eshia.ir/10083/3/49/اخاه%20) [↑](#footnote-ref-495)
496. تهذيب الأحكام، المشيخة، ص: 86‌ [↑](#footnote-ref-496)
497. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/یصلیان%20) [↑](#footnote-ref-497)
498. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص379.](http://lib.eshia.ir/10083/2/379/خلف%20) [↑](#footnote-ref-498)
499. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص126، أبواب مکان المصلی، باب5، ح10، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/126/یبتکّ%20) [↑](#footnote-ref-499)
500. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/بحذاه%20) [↑](#footnote-ref-500)
501. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص231.](http://lib.eshia.ir/10083/2/231/أنت%20) [↑](#footnote-ref-501)
502. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/فراشها%20) [↑](#footnote-ref-502)
503. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/یسرة%20) [↑](#footnote-ref-503)
504. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص399.](http://lib.eshia.ir/11002/1/399/نائمه) [↑](#footnote-ref-504)
505. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص126، أبواب مکان المصلی، باب5، ح10، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/126/یبتکّ%20) [↑](#footnote-ref-505)
506. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/رحل%20) [↑](#footnote-ref-506)
507. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص399.](http://lib.eshia.ir/11002/1/399/بحیال%20) [↑](#footnote-ref-507)
508. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص379.](http://lib.eshia.ir/10083/2/379/حاجز%20) [↑](#footnote-ref-508)
509. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/11005/3/298/بحذاه%20) [↑](#footnote-ref-509)
510. سوره بقره، آيه 144. [↑](#footnote-ref-510)
511. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج4، ص340، أبواب القبله، باب19، ح1، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/4/340/ظهر%20) [↑](#footnote-ref-511)
512. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج4، ص340، أبواب القبله، باب19، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/4/340/فوق%20) [↑](#footnote-ref-512)
513. [الخلاف، شیخ طوسی، ج1، ص441.](http://lib.eshia.ir/10015/1/441/دلیلنا%20) [↑](#footnote-ref-513)
514. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص298.](http://lib.eshia.ir/11002/1/298/اسامه%20) [↑](#footnote-ref-514)
515. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص298.](http://lib.eshia.ir/11002/1/298/جوف%20) [↑](#footnote-ref-515)
516. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص298.](http://lib.eshia.ir/11002/1/298/فأصلی) [↑](#footnote-ref-516)
517. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص330.](http://lib.eshia.ir/11005/3/330/الموتی%20) [↑](#footnote-ref-517)
518. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص244.](http://lib.eshia.ir/11021/1/244/جففته%20) [↑](#footnote-ref-518)
519. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص193.](http://lib.eshia.ir/11002/1/193/القذر%20) [↑](#footnote-ref-519)
520. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص373.](http://lib.eshia.ir/10083/2/373/یصلح%20) [↑](#footnote-ref-520)
521. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص393.](http://lib.eshia.ir/11002/1/393/المحمل%20) [↑](#footnote-ref-521)
522. المعتبر في شرح المختصر، ج‌1، ص: 445‌ [↑](#footnote-ref-522)
523. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص330.](http://lib.eshia.ir/11005/3/330/الموتی%20) [↑](#footnote-ref-523)
524. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص244.](http://lib.eshia.ir/11021/1/244/جففته%20) [↑](#footnote-ref-524)
525. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص193.](http://lib.eshia.ir/11002/1/193/القذر%20) [↑](#footnote-ref-525)
526. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص373.](http://lib.eshia.ir/10083/2/373/یصلح%20) [↑](#footnote-ref-526)
527. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص272.](http://lib.eshia.ir/11021/1/272/خضوع%20) [↑](#footnote-ref-527)
528. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص303.](http://lib.eshia.ir/10083/2/303/القطن%20) [↑](#footnote-ref-528)
529. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص307.](http://lib.eshia.ir/10083/3/307/تقیة%20) [↑](#footnote-ref-529)
530. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/هذین%20) [↑](#footnote-ref-530)
531. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/ضرورة%20) [↑](#footnote-ref-531)
532. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/هلاک%20) [↑](#footnote-ref-532)
533. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/القیت%20) [↑](#footnote-ref-533)
534. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص272.](http://lib.eshia.ir/11021/1/272/خضوع%20) [↑](#footnote-ref-534)
535. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص303.](http://lib.eshia.ir/10083/2/303/القطن%20) [↑](#footnote-ref-535)
536. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص307.](http://lib.eshia.ir/10083/3/307/تقیة%20) [↑](#footnote-ref-536)
537. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/ضرورة%20) [↑](#footnote-ref-537)
538. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/القیت%20) [↑](#footnote-ref-538)
539. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص346، أبواب ما یسجد علیه، باب1، ح11، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/346/ملبسه%20) [↑](#footnote-ref-539)
540. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص303.](http://lib.eshia.ir/10083/2/303/القطن%20) [↑](#footnote-ref-540)
541. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص355، أبواب ما یسجد علیه، باب7، ح1، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/355/رأیت%20) [↑](#footnote-ref-541)
542. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص355، أبواب ما یسجد علیه، باب7، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/355/فرقد%20) [↑](#footnote-ref-542)
543. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص356، أبواب ما یسجد علیه، باب7، ح3، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/356/کره%20) [↑](#footnote-ref-543)
544. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص355، أبواب ما یسجد علیه، باب7، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/355/فرقد%20) [↑](#footnote-ref-544)
545. نهاية التقرير، ج‌1، ص: 473‌ [↑](#footnote-ref-545)
546. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص272.](http://lib.eshia.ir/11021/1/272/خضوع%20) [↑](#footnote-ref-546)
547. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص296.](http://lib.eshia.ir/10083/3/296/مدرة%20) [↑](#footnote-ref-547)
548. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص269.](http://lib.eshia.ir/11021/1/269/القیر%20) [↑](#footnote-ref-548)
549. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص457.](http://lib.eshia.ir/11021/1/457/القیر%20) [↑](#footnote-ref-549)
550. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص457.](http://lib.eshia.ir/11021/1/457/القیر%20) [↑](#footnote-ref-550)
551. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص298.](http://lib.eshia.ir/10083/3/298/القیر%20) [↑](#footnote-ref-551)
552. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص330.](http://lib.eshia.ir/11005/3/330/الزفت%20) [↑](#footnote-ref-552)
553. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص304.](http://lib.eshia.ir/10083/2/304/القفر%20) [↑](#footnote-ref-553)
554. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص330.](http://lib.eshia.ir/11005/3/330/الزفت%20) [↑](#footnote-ref-554)
555. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص332.](http://lib.eshia.ir/11005/3/332/الزجاج%20) [↑](#footnote-ref-555)
556. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص330.](http://lib.eshia.ir/11005/3/330/الزفت%20) [↑](#footnote-ref-556)
557. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص272.](http://lib.eshia.ir/11021/1/272/خضوع%20) [↑](#footnote-ref-557)
558. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص311.](http://lib.eshia.ir/10083/2/311/الخصفة%20) [↑](#footnote-ref-558)
559. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص311.](http://lib.eshia.ir/10083/2/311/نعم%20) [↑](#footnote-ref-559)
560. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص332.](http://lib.eshia.ir/11005/3/332/قرطاس%20) [↑](#footnote-ref-560)
561. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص355، أبواب ما یسجد علیه، باب7، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/355/فرقد%20) [↑](#footnote-ref-561)
562. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/الثلج%20) [↑](#footnote-ref-562)
563. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص306.](http://lib.eshia.ir/10083/2/306/الحصی%20) [↑](#footnote-ref-563)
564. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص303.](http://lib.eshia.ir/10083/2/303/القطن%20) [↑](#footnote-ref-564)
565. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/الثلج%20) [↑](#footnote-ref-565)
566. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص306.](http://lib.eshia.ir/10083/2/306/الحصی%20) [↑](#footnote-ref-566)
567. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص350، أبواب ما یسجد علیه، باب4، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/350/کمّه%20) [↑](#footnote-ref-567)
568. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص307.](http://lib.eshia.ir/10083/2/307/قمیصه%20) [↑](#footnote-ref-568)
569. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص307.](http://lib.eshia.ir/10083/2/307/یتقی%20) [↑](#footnote-ref-569)
570. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص350، أبواب ما یسجد علیه، باب4، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/350/کمّه%20) [↑](#footnote-ref-570)
571. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص307.](http://lib.eshia.ir/10083/2/307/قمیصه%20) [↑](#footnote-ref-571)
572. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص307.](http://lib.eshia.ir/10083/2/307/یتقی%20) [↑](#footnote-ref-572)
573. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص306.](http://lib.eshia.ir/10083/2/306/الرمضاء) [↑](#footnote-ref-573)
574. علل الشرائع، ج‌2، ص: 340‌ [↑](#footnote-ref-574)
575. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص261.](http://lib.eshia.ir/11021/1/261/جبهته%20) [↑](#footnote-ref-575)
576. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص308.](http://lib.eshia.ir/10083/2/308/الثلج%20) [↑](#footnote-ref-576)
577. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص390.](http://lib.eshia.ir/11005/3/390/حدّ%20الطین) [↑](#footnote-ref-577)
578. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص301.](http://lib.eshia.ir/10083/2/301/جبهته%20) [↑](#footnote-ref-578)
579. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص312.](http://lib.eshia.ir/10083/2/312/جافّا%20) [↑](#footnote-ref-579)
580. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص306.](http://lib.eshia.ir/10083/2/306/الرمضاء) [↑](#footnote-ref-580)
581. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص333.](http://lib.eshia.ir/11005/3/333/جبهتک%20) [↑](#footnote-ref-581)
582. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص237.](http://lib.eshia.ir/11021/4/237/یوقفها%20) [↑](#footnote-ref-582)
583. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص30.](http://lib.eshia.ir/11005/7/30/ارید%20) [↑](#footnote-ref-583)
584. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج7، ص30.](http://lib.eshia.ir/11005/7/30/ارید%20) [↑](#footnote-ref-584)
585. تكملة العروة الوثقى، ج‌1، ص: 190‌ [↑](#footnote-ref-585)
586. تكملة العروة الوثقى، ج‌1، ص: 190‌ [↑](#footnote-ref-586)
587. وسيلة النجاة (مع حواشي الإمام الخميني)، ص: 530‌ [↑](#footnote-ref-587)
588. همان [↑](#footnote-ref-588)
589. تحرير الوسيلة، ج‌2، ص: 64‌ [↑](#footnote-ref-589)
590. همان [↑](#footnote-ref-590)
591. تكملة العروة الوثقى، ج‌1، ص: 184‌ [↑](#footnote-ref-591)
592. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص237.](http://lib.eshia.ir/11021/4/237/یوقفها%20) [↑](#footnote-ref-592)
593. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج4، ص237.](http://lib.eshia.ir/11021/4/237/یوقفها%20) [↑](#footnote-ref-593)
594. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص295.](http://lib.eshia.ir/11005/3/295/بالسمیط%20) [↑](#footnote-ref-594)
595. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص369.](http://lib.eshia.ir/11005/3/369/المصوّره%20) [↑](#footnote-ref-595)
596. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، ص: 290‌ [↑](#footnote-ref-596)
597. [الخلاف، شیخ طوسی، ج1، ص518.](http://lib.eshia.ir/10015/1/518/تجنب%20) [↑](#footnote-ref-597)
598. السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ج‌1، ص: 163‌ [↑](#footnote-ref-598)
599. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص188.](http://lib.eshia.ir/27047/1/188/فیصیب%20) [↑](#footnote-ref-599)
600. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص188.](http://lib.eshia.ir/27047/1/188/فیصیب%20) [↑](#footnote-ref-600)
601. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص236.](http://lib.eshia.ir/11021/1/236/حشّا%20) [↑](#footnote-ref-601)
602. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص229، أبواب احکام المساجد، باب24، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/229/مساجدکم%20) [↑](#footnote-ref-602)
603. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج5، ص339.](http://lib.eshia.ir/11005/5/339/منجح%20) [↑](#footnote-ref-603)
604. سوره حج ، آيه 26. [↑](#footnote-ref-604)
605. سوره توبه، آيه 28. [↑](#footnote-ref-605)
606. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص188.](http://lib.eshia.ir/27047/1/188/فیصیب%20) [↑](#footnote-ref-606)
607. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص188.](http://lib.eshia.ir/27047/1/188/فیصیب%20) [↑](#footnote-ref-607)
608. سوره توبه، آيه 28. [↑](#footnote-ref-608)
609. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص229، أبواب احکام المساجد، باب24، ح2، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/229/مساجدکم%20) [↑](#footnote-ref-609)
610. [مسائل علی بن جعفر و مستدرکاتها، علی بن جعفر العریضی، ج1، ص188.](http://lib.eshia.ir/27047/1/188/فیصیب%20) [↑](#footnote-ref-610)
611. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص52.](http://lib.eshia.ir/10083/2/52/اقمت%20) [↑](#footnote-ref-611)
612. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/3/303/اقمت%20) [↑](#footnote-ref-612)
613. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/3/303/یجزی%20) [↑](#footnote-ref-613)
614. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص304.](http://lib.eshia.ir/11005/3/304/یقیم%20) [↑](#footnote-ref-614)
615. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص50.](http://lib.eshia.ir/10083/2/50/خلوت%20) [↑](#footnote-ref-615)
616. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص50.](http://lib.eshia.ir/10083/2/50/وحده%20) [↑](#footnote-ref-616)
617. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص50.](http://lib.eshia.ir/10083/2/50/اکتفوا%20) [↑](#footnote-ref-617)
618. قرب الإسناد (ط - الحديثة)، ص: 163‌ [↑](#footnote-ref-618)
619. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص286.](http://lib.eshia.ir/11021/1/286/بأذان%20) [↑](#footnote-ref-619)
620. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص299.](http://lib.eshia.ir/11002/1/299/لا%20تدع) [↑](#footnote-ref-620)
621. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص300.](http://lib.eshia.ir/11002/1/300/یجزیک%20) [↑](#footnote-ref-621)
622. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص51.](http://lib.eshia.ir/10083/2/51/یعتاد%20) [↑](#footnote-ref-622)
623. علل الشرائع، ج‌2، ص: 337‌ [↑](#footnote-ref-623)
624. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص50.](http://lib.eshia.ir/10083/2/50/وحده%20) [↑](#footnote-ref-624)
625. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص300.](http://lib.eshia.ir/11002/1/300/للمریض) [↑](#footnote-ref-625)
626. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص304.](http://lib.eshia.ir/11002/1/304/افتتحت%20) [↑](#footnote-ref-626)
627. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص285.](http://lib.eshia.ir/10083/2/285/فلیمض%20) [↑](#footnote-ref-627)
628. سوره مائده، آيه 58. [↑](#footnote-ref-628)
629. سوره جمعه، آيه 9. [↑](#footnote-ref-629)
630. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص152.](http://lib.eshia.ir/10083/2/152/تنقض%20) [↑](#footnote-ref-630)
631. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص305.](http://lib.eshia.ir/11005/3/305/علیها%20) [↑](#footnote-ref-631)
632. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص300.](http://lib.eshia.ir/11002/1/300/للمریض) [↑](#footnote-ref-632)
633. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص51.](http://lib.eshia.ir/10083/2/51/یجزیک%20) [↑](#footnote-ref-633)
634. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص306.](http://lib.eshia.ir/11005/3/306/بیدک%20) [↑](#footnote-ref-634)
635. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص282.](http://lib.eshia.ir/10083/2/282/مترسلا%20) [↑](#footnote-ref-635)
636. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص306.](http://lib.eshia.ir/11005/3/306/و%20لیتمکن%20) [↑](#footnote-ref-636)
637. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص51.](http://lib.eshia.ir/10083/2/51/یجزیک%20) [↑](#footnote-ref-637)
638. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص304.](http://lib.eshia.ir/11002/1/304/نسیت%20) [↑](#footnote-ref-638)
639. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص285.](http://lib.eshia.ir/10083/2/285/فلیمض%20) [↑](#footnote-ref-639)
640. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص299.](http://lib.eshia.ir/11002/1/299/سماعه%20) [↑](#footnote-ref-640)
641. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص285.](http://lib.eshia.ir/11021/1/285/بقعود%20) [↑](#footnote-ref-641)
642. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص291.](http://lib.eshia.ir/11005/3/291/بأولهنّ%20) [↑](#footnote-ref-642)
643. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص305.](http://lib.eshia.ir/11005/3/305/علیها%20) [↑](#footnote-ref-643)
644. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص304.](http://lib.eshia.ir/11005/3/304/لا%20یقیم%20) [↑](#footnote-ref-644)
645. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص285.](http://lib.eshia.ir/10083/2/285/فلیمض%20) [↑](#footnote-ref-645)
646. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص152.](http://lib.eshia.ir/10083/2/152/تنقض%20) [↑](#footnote-ref-646)
647. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص303.](http://lib.eshia.ir/11002/1/303/انصرف%20) [↑](#footnote-ref-647)
648. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص283.](http://lib.eshia.ir/10083/2/283/أمصار%20) [↑](#footnote-ref-648)
649. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص300.](http://lib.eshia.ir/11002/1/300/للمریض) [↑](#footnote-ref-649)
650. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص285.](http://lib.eshia.ir/11021/1/285/بقعود%20) [↑](#footnote-ref-650)
651. استاد «صلاة العید» فرمودند که ظاهراً از وسائل نقل فرموده اند. [↑](#footnote-ref-651)
652. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج3، ص128.](http://lib.eshia.ir/10083/3/128/بلا%20اذان) [↑](#footnote-ref-652)
653. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص459.](http://lib.eshia.ir/11005/3/459/خرجوا%20) [↑](#footnote-ref-653)
654. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص509.](http://lib.eshia.ir/11021/1/509/مرّات%20) [↑](#footnote-ref-654)
655. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص125.](http://lib.eshia.ir/14027/1/125/ممدوح%20) [↑](#footnote-ref-655)
656. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص24.](http://lib.eshia.ir/11005/6/24/مولود%20) [↑](#footnote-ref-656)
657. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص23.](http://lib.eshia.ir/11005/6/23/لمم%20) [↑](#footnote-ref-657)
658. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج7، ص436.](http://lib.eshia.ir/10083/7/436/قطرتین%20) [↑](#footnote-ref-658)
659. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص298.](http://lib.eshia.ir/11021/1/298/الغول%20) [↑](#footnote-ref-659)
660. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص455، أبواب الاذان و الاقامه، باب46، ح1، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/455/الغول%20) [↑](#footnote-ref-660)
661. استاد از وسائل الشیعه نقل فرمودند و تعبیر «بکم» دارد. [↑](#footnote-ref-661)
662. [المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج1، ص48.](http://lib.eshia.ir/15101/1/48/المحتسب%20) [↑](#footnote-ref-662)
663. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج6، ص309.](http://lib.eshia.ir/11005/6/309/ینبت%20) [↑](#footnote-ref-663)
664. [المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج2، ص465.](http://lib.eshia.ir/15101/2/465/قرما%20) [↑](#footnote-ref-664)
665. [المحاسن، احمد بن محمد بن خالد برقی، ج2، ص466.](http://lib.eshia.ir/15101/2/466/فأذنوا) [↑](#footnote-ref-665)
666. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص283.](http://lib.eshia.ir/10083/2/283/أمصار%20) [↑](#footnote-ref-666)
667. الهداية في الأصول و الفروع، ص: 131‌ [↑](#footnote-ref-667)
668. [الخلاف، شیخ طوسی، ج1، ص278.](http://lib.eshia.ir/10015/1/278/عشرون%20) [↑](#footnote-ref-668)
669. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص302.](http://lib.eshia.ir/11005/3/302/سمعت%20) [↑](#footnote-ref-669)
670. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص110.](http://lib.eshia.ir/14028/1/110/اوجههم) [↑](#footnote-ref-670)
671. [رجال الطوسی، شیخ طوسی، ج1، ص124.](http://lib.eshia.ir/14027/1/124/ممدوح%20) [↑](#footnote-ref-671)
672. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص32.](http://lib.eshia.ir/14028/1/32/الجعفی%20) [↑](#footnote-ref-672)
673. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/3/303/تکبیرات%20) [↑](#footnote-ref-673)
674. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص309.](http://lib.eshia.ir/11002/1/309/تختمه%20) [↑](#footnote-ref-674)
675. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص306.](http://lib.eshia.ir/11002/1/306/سمعت%20) [↑](#footnote-ref-675)
676. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص306.](http://lib.eshia.ir/11002/1/306/کلیب%20) [↑](#footnote-ref-676)
677. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/3/303/الجمّال%20) [↑](#footnote-ref-677)
678. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص305.](http://lib.eshia.ir/11002/1/305/سألت%20) [↑](#footnote-ref-678)
679. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص305.](http://lib.eshia.ir/11002/1/305/خلف%20) [↑](#footnote-ref-679)
680. استاد «فضیل» خواندند. [↑](#footnote-ref-680)
681. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص302.](http://lib.eshia.ir/11005/3/302/حضرت%20) [↑](#footnote-ref-681)
682. [رجال النجاشی، شیخ النجاشی، ج1، ص214.](http://lib.eshia.ir/14028/1/214/طریف%20) [↑](#footnote-ref-682)
683. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص306.](http://lib.eshia.ir/11002/1/306/کلیب%20) [↑](#footnote-ref-683)
684. [النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، ج1، ص68.](http://lib.eshia.ir/10054/1/68/المعمول%20) [↑](#footnote-ref-684)
685. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/3/303/الجمّال%20) [↑](#footnote-ref-685)
686. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص307.](http://lib.eshia.ir/11002/1/307/واحده%20) [↑](#footnote-ref-686)
687. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص307.](http://lib.eshia.ir/11002/1/307/مرتان%20) [↑](#footnote-ref-687)
688. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص302.](http://lib.eshia.ir/11005/3/302/سمعت%20) [↑](#footnote-ref-688)
689. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص280.](http://lib.eshia.ir/10083/2/280/یجزه%20) [↑](#footnote-ref-689)
690. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص303.](http://lib.eshia.ir/11005/3/303/ذاکر%20) [↑](#footnote-ref-690)
691. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص290.](http://lib.eshia.ir/11021/1/290/أصل%20الاذان) [↑](#footnote-ref-691)
692. [النهایة فی مجرد الفقه و الفتوی، شیخ طوسی، ج1، ص69.](http://lib.eshia.ir/10054/1/69/مخطئا) [↑](#footnote-ref-692)
693. [المبسوط فی فقه الإمامیة، شیخ طوسی، ج1، ص99.](http://lib.eshia.ir/10036/1/99/یأثم%20) [↑](#footnote-ref-693)
694. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص290.](http://lib.eshia.ir/11021/1/290/أصل%20الاذان) [↑](#footnote-ref-694)
695. [احتجاج، احمد بن علی طبرسی، ج1، ص158.](http://lib.eshia.ir/10412/1/158/فلیقل%20) [↑](#footnote-ref-695)
696. [بحار الانوار، محمّد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج81، ص111.](http://lib.eshia.ir/71860/81/111/بالولایه) [↑](#footnote-ref-696)
697. [موسوعة الامام الخوئی، السید أبوالقاسم الخوئی، ج13، ص260.](http://lib.eshia.ir/71334/13/260/یهون%20) [↑](#footnote-ref-697)
698. [بحار الانوار، محمّد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج81، ص111.](http://lib.eshia.ir/71860/81/111/بالولایه) [↑](#footnote-ref-698)
699. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص337.](http://lib.eshia.ir/11005/3/337/کلیب%20) [↑](#footnote-ref-699)
700. [بحار الانوار، محمّد باقر المجلسی (العلامة المجلسی)، ج82، ص282.](http://lib.eshia.ir/71860/82/282/موقّتا%20) [↑](#footnote-ref-700)
701. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص317.](http://lib.eshia.ir/11021/1/317/اجملهم) [↑](#footnote-ref-701)
702. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص301.](http://lib.eshia.ir/11002/1/301/تکلّمت%20) [↑](#footnote-ref-702)
703. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص301.](http://lib.eshia.ir/11002/1/301/یقیم%20) [↑](#footnote-ref-703)
704. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج1، ص398، أبواب الوضوء، باب15، ح20، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/1/398/تفسیره%20) [↑](#footnote-ref-704)
705. ( 5) يعني الصدوق. [↑](#footnote-ref-705)
706. [الاختصاص، الشیخ المفید، ج1، ص224.](http://lib.eshia.ir/11001/1/224/طریف%20) [↑](#footnote-ref-706)
707. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج2، ص186.](http://lib.eshia.ir/11005/2/186/الشیطان%20) [↑](#footnote-ref-707)
708. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص63.](http://lib.eshia.ir/10083/2/63/حمزه%20) [↑](#footnote-ref-708)
709. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص309.](http://lib.eshia.ir/11002/1/309/التثویب%20) [↑](#footnote-ref-709)
710. [ذکری الشیعه، محمد بن مکی (الشیهد الاول)، ج3، ص201.](http://lib.eshia.ir/10184/3/201/فسر%20) [↑](#footnote-ref-710)
711. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص58.](http://lib.eshia.ir/10083/2/58/حسن%20) [↑](#footnote-ref-711)
712. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص57.](http://lib.eshia.ir/10083/2/57/اذینه%20) [↑](#footnote-ref-712)
713. [الکافی، محمد بن یعقوب کلینی، ج3، ص305.](http://lib.eshia.ir/11005/3/305/اقامه%20) [↑](#footnote-ref-713)
714. 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، ج‌2، ص: 355‌) [↑](#footnote-ref-714)
715. [وسائل الشیعة، الشیخ الحر العاملي، ج5، ص407، أبواب الاذان و الاقامه، باب14، ح8، ط آل البيت.](http://lib.eshia.ir/11025/5/407/سمعت%20) [↑](#footnote-ref-715)
716. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص308.](http://lib.eshia.ir/11002/1/308/یقصر%20) [↑](#footnote-ref-716)
717. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص308.](http://lib.eshia.ir/11002/1/308/طاق%20) [↑](#footnote-ref-717)
718. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص308.](http://lib.eshia.ir/11002/1/308/یقصر%20) [↑](#footnote-ref-718)
719. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص307.](http://lib.eshia.ir/11002/1/307/الحذّاء%20) [↑](#footnote-ref-719)
720. [استبصار، شیخ طوسی، ج1، ص307.](http://lib.eshia.ir/11002/1/307/واحده%20) [↑](#footnote-ref-720)
721. [من لا یحضره الفقیه، شیخ صدوق، ج1، ص291.](http://lib.eshia.ir/11021/1/291/السفر%20) [↑](#footnote-ref-721)
722. [تهذیب الاحکام، شیخ طوسی، ج2، ص63.](http://lib.eshia.ir/10083/2/63/حمزه%20) [↑](#footnote-ref-722)