

## شمارش واجبات و ارکان نماز

### جلسه 1-479

یکشنبه - 99/06/16

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### کلام صاحب عروه

فصل في واجبات الصلاة واجبات الصلاة احدى عشر النية و القيام و تكبيرة الاحرام و  
الركوع و السجود و القراءة و الذكر و التشهد و السلام و الترتيب و الموالاة و  
الخمسۃ الاولى ارکان بمعنى ان زيادتها و نقيصتها عمدا و سهوا موجبة للبطلان.  
صاحب عروه بعد از بحث از شرائط نماز وارد اجزاء نماز شد. تعبیر ایشان این  
است که واجبات داخل نماز که اجزاء نماز هستند یازده تا است، پنج تا از آنها  
رکن است. بعد رکن را هم معنا می‌کند؛ می‌گوید رکن چیزی است که اگر کم  
بگذاریم از آن یا زیاد بکنیم آن را و لو سهوا، نماز مان باطل می‌شود. بعد می‌گوید  
آن پنج چیزی که رکن هستند یکی نیت است، دیگری قیام است، سومی  
تکبيرة الاحرام، چهارمی رکوع، پنجمی سجود است.

### اشکالات

این فرمایش صاحب عروه مواجه شده با اشکالاتی:

### اشکال اول (محقق حکیم)

اشکال اول اشکالی است که در مستمسک جلد 6 مطرح می‌کند. ایشان فرمودند:  
چرا صاحب عروه می‌گویند واجبات نماز یازده تا است؟ واجبات نماز بیشتر از  
یازده تا است. طمأنینه، استقرار در نماز، یکی از واجبات نماز است که ایشان ذکر  
نکرده. وضع مساجد سبعة در سجود از واجبات نماز است ایشان ذکر نکرده. بعد  
می‌گوید و غیر ذلک. لابد نظرشان این است که مثلا جلوس در حال تشهد واجب  
است در نماز، جلوس بین السجدين واجب است در نماز، جلوس بعد السجدين که  
جلسه استراحت است به نظر مشهور واجب است و لو آقای خوئی می‌گویند اقوی  
عدم وجوب آن است.

اگر مقصود صاحب عروه این است که می‌خواهد واجبات هم عرض را ذکر کند  
نه واجب فی واجب‌ها را، جای توجیه دارد که بگوییم طمأنینه واجب فی واجب  
است، واجب مستقل که نیست. طمأنیه در حال قرائت واجب است، طمأنیه در حال  
ذکر رکوع و سجود واجب است، طمأنیه در حال تشهد واجب است، یک واجب

مستقلی در عرض بقیه واجبات نیست، مثل تکبیرة الاحرام نیست که در عرض قرائت واجب باشد، مستقل از آن. بلکه این واجبات را ذکر نکرده قابل توجیه است، وضع مساجد سبعة در حال سجود این واجب مستقلی نیست در عرض سجود، واجب در حال سجود است. ولی یک جای دیگر کار خراب می‌شود با این توجیه و آن این است که قیام مگر واجب مستقلی بود که ایشان ذکر کرد؟ قیام هم در حال تکبیرة الاحرام واجب است، قیام هم در حال قرائت واجب است، قیام در حال هوئی الی الركوع واجب است.

اگر یک کسی بگوید مقصود صاحب عروه قیام بعد الركوع است، بگردد پیدا کند ما یک قیام واجبی داریم غیر از قیام در حال تکبیرة الاحرام، قیام در حال رکوع رفتن و آن قیام بعد از رکوع است او یک واجب مستقل است، رکوع واجب است بعد از آن قیام است بعد از آن هم سجود واجب است. ایشان می‌گوید فتأمل که مراد صاحب عروه از قیام واجب آن قیام بعد الركوع باشد که در عرض سایر واجبات است. وجه تأمل ایشان هم این است که صاحب عروه بعدش گفته این قیام رکن است، قیام بعد الركوع که رکن نیست. آنی که رکن است دو تا قیام است یکی قیام حال تکبیرة الاحرام یکی هم قیام قبل الركوع. قیام بعد الركوع که رکن نیست. اگر کسی در حال رکوع بود سهواً خم شد بدون قیام رفت به سجده، نمازش صحیح است. بالاتر بگویم، آقای خوئی گفته سر به مهر نگذاشتی اگر حواست جمع شد دیدی که قیام بعد الركوع را بجا نیآوری برنگرد، چرا؟ برای این که آنی که واجب است القیام عن الركوع است نه القیام بعد الركوع. برگردی هم این قیامت قیام عن الركوع نمی‌شود، شما دیگر رکوعت را رفتی به حال سجود، هنوز سر به مهر نگذاشتی سجود کامل محقق نشده، احتیاط بکنی اشکال ندارد، حالا احتیاطاً بر می‌خیزم شاید قیام بعد الركوع واجب باشد اما آقای خوئی می‌گوید لازم نیست، نه تنها رکن نیست اصلاً محلش هم گذشته چون الان قیام کنی قیام عن الركوع نیست، قیام عن الركوع واجب است. ظاهر ادله این است که بعد الركوع یقوم عن الركوع ثم یسجد نه این که مجرد قیام و لو صدق نکند قیام عن رکوع واجب است. ولی بهر حال قدر مسلم قیام بعد الركوع رکن نیست. صاحب عروه گفت قیام رکن است پس نظرش به قیام حال تکبیرة الاحرام بوده یا قیام قبل الركوع.

این را عرض کنم خیلی از افرادی که معذورند نماز نشسته می‌خوانند این‌ها می‌توانند تکبیرة الاحرامشان را ایستاده بگویند بعد بنشینند. و لذا بخاطر جهل به مسأله می‌گویند من که نمی‌توانم نماز ایستاده بخوانم فکر نمی‌کند یک الله اکبر را که می‌توانی ایستاده بگویی بعد بنشینی ادامه بدهی نمازت را او را دیگر چرا نشسته تکبیرة الاحرام می‌گویی؟ و لذا عملاً نمازشان را باطل می‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] مگر در این موارد متعارف اضطرار این است که آدم الله اکبر را می‌تواند ایستاده بگوید؟ خیلی از افرادی که مضطر بودند پای‌شان شکسته بود، اصلاً نمی‌توانستند راه بروند یا حرجی بود بلند شوند... اذا قوی فلیقم، المريض

یصلی مثلاً جالسا. ... بهر حال اطلاق مقامی احرازش مشکل است. و کسانی که تصریح می‌کنند به این مطلب یکی آقای سیستانی است که می‌گویند این نماز باطل است.

قیام در حال تکبیرة الاحرام رکن است قیام قبل از رکوع هم رکن است. حالا دلیل بر رکن بودن قیام در حال تکبیرة الاحرام روایت است. موثقه عمار است که کسی که تکبیرة الاحرام بگوید جالسا باید نماز را اعاده کند. در قیام قبل الركوع امام فرمودند دلیل بر رکن بودن اجماع است و الا به چه دلیل اگر کسی قیام قبل الركوع نداشت نمازش باطل باشد. من حمد و سوره را که خواندم حواسم پرت شد فکر کردم رکوع کردم رفتم سجده کنم ناگهان یادم آمد رکوع نکردم، همین‌جوری حالت سجده‌ام را بالا آمدم به حالت رکوع قرار دادم بدون این‌که بایستم، امام فرمودند اگر نبود اجماع ما می‌گفتیم شما که رکوع کردی، به چه دلیل این نماز باطل باشد؟ مرحوم آقای خوئی فرمودند غیر از اجماع دلیل دیگری هم داریم. و آن این است که کسی که نماز ایستاده نماز می‌خواند رکوع او عرفاً به این است که عن قیام رکوع کند. او اگر بنشیند و بعد برگردد به حالت رکوع خطاب ارکع را امثال نکرده و رکوع محقق نمی‌شود. آن رکوع مأمور به در حق این شخص که نماز ایستاده می‌خواند محقق نمی‌شود. این‌ها چیزهایی است که باید بحث بشود.

پس خلاصه اشکال مرحوم آقای حکیم در مستمسک این بود که این‌که ما بیایم بگوییم واجبات نماز یازده تا است این اشکال دارد. چون اگر مطلق واجبات نماز را بگویند، بیشتر از یازده تا است، واجبات عرضیه را بگویند نه واجب فی واجب را، بلکه وضع مساجد السبعة فی حال السجود واجب فی واجب است در عرض سجود واجب نیست، طبعاً آن‌ها نیاز به گفتنش نبود. اما خود قیام هم در قیام حال تکبیرة الاحرام و قیام قبل الركوع، این هم واجب در عرض بقیه واجبات نیست، این هم واجب در حال خاصی است، واجب در حال تکبیرة الاحرام است، واجب در حال رکوع کردن است. این اشکال اول ایشان.

### اشکال دوم (محقق خوئی)

مرحوم آقای خوئی اشکال دومی همین‌جا دارند، اشکال آقای خوئی را هم عرض کنیم. مرحوم آقای خوئی فرموده‌اند: ما به نظرمان واجبات نماز که این‌جا مطرح می‌شود که به معنای اجزاء نماز است و الا شرائط نماز را قبلاً بحث کردیم: وضوء، غسل، لباس مصلی، مکان مصلی، حالا رسیدیم به واجباتی که اجزاء نماز است، اجزاء واجبه نماز نه تا است، ارکان نماز هم سه تا است. چرا صاحب عروه گفته واجبات نماز یازده است ارکانش پنج تا؟ واجبات نماز نه تا، ارکان نماز سه تا. ایشان فرمودند توضیح مطلب این است: آنچه که صاحب عروه ذکر کرده اضافه بر آن نه تایی که خواهیم گفت، بررسی کنیم. گفته نیت. نیت مگر جزء نماز است؟ نیتی که صاحب عروه می‌گوید دقت کنید! یعنی قصد قربت. این را برای چی عرض می‌کنم؟ برای این عرض می‌کنم که نیت در نماز به دو معنا بکار می‌رود

یکی به معنای قصد عنوان. اصلاً در مواردی واجب، واجب تعبدی نیست، مثل اداء دین، می‌گویند باید قصد عنوان بکنی. اگر شما همین‌جوری یک پولی دادی به دوستت بعد معلوم شد به او بدهکار بودی این اداء دین نیست چون قصد اداء دین نکردی، نماز هم نیاز دارد به قصد عنوان و الا اگر کسی همین‌جوری گفت یک الله‌اکبری بگویم بخاطر خدا برای ارغام انف دشمنان گفت الله‌اکبر، بعدش هم گفت یک سوره حمدی هم بخوانیم یک سوره توحیدی هم بخوانیم، همین‌جوری، بعدش هم هوس کرد یک رکوعی بکند بعدش هم یک سجودی کرد، همه اجزاء نماز را آورد ولی قصد نماز نکرد، این نماز نیست، نماز عنوان قصدی است نیاز به قصد عنوان دارد. بلکه خصوصیات نماز هم نیاز به قصد عنوان دارد نماز ظهر می‌خوانی نماز عصر می‌خوانی چه نمازی می‌خوانی. اما نیتی که صاحب عروه این‌جا می‌گوید قصد عنوان نیست قصد قربت است. چون بعداً تصریح می‌کند می‌گوید هی القصد الى الفعل بعنوان الامتثال و القرية و یکفی فیها الداعی القلبی و لایعتبر فیها الاخطار بالبال و لا التلفظ. پس مقصود صاحب عروه از نیت قصد قربت است.

[سؤال: ... جواب:] اصلاً تعبیری که ایشان می‌کند این است: فحال الصلاة و سایر العبادات حال سایر الاعمال و الافعال الاختیاریة کالاکل و الشرب و القیام و القعود و نحوها من حیث النية نعم یزید علیها باعتبار القرية فیها بان یكون الداعی و المحرک هو الامتثال و القرية. تشبیه کرد نماز را به اکل و شرب که قصد عنوان نمی‌خواهد، فقط گفت امتیاز نماز این است که باید قصد قربت هم بکنی. داعی تو بر نماز امتثال امر خدا باشد اما در اکل هم‌چون شرطی نیست. ... چرا مثال زد به اکل و شرب که عنوان قصدی نیست. ایشان می‌خواهد بگوید ما نیتی که می‌گوییم واجب است قصد قربت است، اما قصد عنوان که مقوم عنوان صلات است، او که از واجبات نماز نیست، او اصلاً مقوم عنوان نماز است. مثل این‌که هیچ کس نمی‌آید بگوید یکی از واجبات اداء دین قصد عنوان اداء دین است، این‌که از واجبات اداء دین نیست او مقوم عنوان اداء دین است.

نیت به معنای قصد قربت آقای خوئی فرموده این‌که جزء نماز نیست، شما داری اجزاء نماز را می‌شماری نه شرائط نماز را. اگر واجبات نماز که می‌شمردید اعم از اجزاء و شرائط بود بحثی نبود، شما فرض این است که رسیدید به واجبات صلات بعد از این‌که شرائط نماز را هم از قبل مطرح می‌کردید، این ظاهرش این است که می‌خواهید اجزاء نماز را بگویید، نیت که از اجزاء نماز نیست. بله محقق حلی هم مطرح می‌کند نیت از اجزاء نماز است، درست نیست، نیت یکی از اجزاء نماز نیست، شرط مأمور به است، شرط مسمی هم تازه نیست، بدون قصد قربت نماز صدق می‌کند، شرط مأمور به است. این‌که ما بگوییم نخیر جزء اول نماز نیت است، جزء دوم تکبیرة الاحرام است، و لذا باید قبل از تکبیرة الاحرام نیت بکنیم، این دلیل ندارد. بعضی‌ها گفتند، آقای سیستانی می‌گویند مشهور در طبقه متوسط از فقهاء نه قدیم قدیم نه جدید جدید همین بوده، اخطار بالبال. تلفظ را کسی نگفته که

قبل از نماز تلفظ کند، نماز می‌خوانم قربة الى الله او را کسی نگفته نه مستحب است بلکه خلاف احتیاط هم هست چون از جهت این‌که اقامه قبلش را خراب ممکن است بکند خلاف احتیاط است، تکلم است. اما اخطار بالبال را بعضی‌ها گفتند. می‌شود جزء اول نماز ولی دلیل نداریم. آنی که دلیل دارد این است که باید این افعال نماز من تکبیرة الاحرام الى التسليم ناشی باشد از داعی الهی؛ این می‌شود شرط. اقم الصلاة لذكری، فصل لربک و انحر، این‌ها دلیل بر این است که قصد قربت در نماز معتبر است اما ظاهرش این است که این افعال نماز مشروط به قصد قربت است.

پس نیت جزء نماز نشد، که اشکال واردی است. اگر واقعا صاحب عروه مقصودش از واجبات الصلاة خصوص اجزاء نماز باشد نباید نیت را مطرح می‌کرد به عنوان واجبات نماز. اگر اعم از اجزاء و شرائط را می‌خواهد بگوید پس طهارت هم شرط است، قبلا مطرح شد. شرائط لباس مصلی، همه آن‌ها را باید دومرتبه برگردد بگوید.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای خوئی همین را فرمودند که فرق جزء و شرط این است که در جزء خود جزء متعلق امر ضمنی است یعنی صل منحل می‌شود به اوامر ضمنیه یکی امر ضمنی به تکبیرة الاحرام امر ضمنی به قرائت امر ضمنی به رکوع و سجود. اما شرائط نماز کون الصلاة مع تلك الشرائط متعلق امر است. مثلا وضوء متعلق امر نیست، کون الصلاة فی حال الوضوء متعلق امر است. می‌گوید تقید جزء و قید خارج. البته خلاف این مطلب را آقای خوئی در مصباح الاصول در بحث استصحاب گفته آن جایی که شبهه می‌شود استصحاب وضوء ثابت نمی‌کند تقید الصلاة بالوضوء را، کون الصلاة فی حال الوضوء را چون بنا شد قید با تقید دو چیز باشند، استصحاب بقاء شرط و قید اثبات تقید الواجب به نمی‌کند الا بنحو اصل مثبت که یک معضله‌ای هست در آن‌جا، آخرش آقای خوئی می‌گوید کی گفته تقید الصلاة بالوضوء متعلق امر است خود وضوء متعلق امر است. صل مع الوضوء یعنی صل و کن متوضاً. این‌جا مطابق با ارتکاز عرفی صحبت کرده بر خلاف آن بحث استصحاب. می‌گوید نه، شرائط نماز مثل وضوء مثل نیت، کون الصلاة مع تلك الشرائط، تقید الصلاة بوجود تلك الشرائط، این متعلق امر است و الا خود آن شرائط نه. خود قصد قربت متعلق امر نیست، کون الصلاة مع قصد القربة متعلق امر است. این حال نماز. این را خود آقای خوئی هم دارد.

پس نیت شرط نماز است نه جزء نماز، چرا صاحب عروه جزء نماز ذکر کرد؟ حالا ان شاء الله خواهیم گفت که آقای حکیم می‌گوید نیت شرط نماز هم نیست. همین قصد قربت. نه شرط نماز است نه جزء است، اصلا محال است قصد قربت شرط یا جزء نماز باشد. این را بعدا از کلام آقای حکیم مطرح خواهیم کرد. حالا فرمایش آقای خوئی را تکمیل کنیم. آقای خوئی فرمود پس نیت جزء نماز نیست. نیت مثل وقت، استقبال قبله، طهارت که شرائط نماز هستند، این هم شرط نماز است.

اما ترتیب و موالات که آن‌ها را هم صاحب عروه از اجزاء نماز شمرد و لذا رساند به یازده تا، پس سه تا اضافه بر آنی که آقای خوئی می‌گوید صاحب عروه اضافه کرده، بقیه را آقای خوئی مشکل نداشت با آن‌ها، نیت ترتیب موالات، نه تایی آقای خوئی با این سه تا شده یازده تا. آقای خوئی می‌گوید این سه تا را رها کنید، نیت را گفتیم جزء نماز نیست، ترتیب و موالات هم می‌گوییم جزء نماز نیست. بقیه عیب ندارد، بقیه که صاحب عروه گفته که عبارت است از تکبیرة الاحرام قیام رکوع سجود قرائت ذکر تشهد سلام. ترتیب و موالات از اجزاء نماز نیست. چرا؟ برای این که ترتیب جزء نماز نیست؛ شرط اجزاء نماز است، شرط رکوع این است که قبل از سجود باشد، شرط سجود هم این است که بعد از رکوع باشد. جزء مستقلی به نام ترتیب ما نداریم در مقابل سایر اجزاء، ترتیب شرائط این اجزاء است. و فرض این است که ما شرائط نماز یا شرائط نماز را که نمی‌خواهیم بحث کنیم ما می‌خواهیم اجزاء نماز را مطرح کنیم. پس ترتیب جزء نماز نیست. اما موالات: موالات هم بر می‌گردد به شرائط همین اجزاء که باید بین رکوع و سجود موالات باشد و یک بخشی از موالات هم که قوام صدق عرفی نماز به آن است، اگر آن موالات حفظ نشود اصلاً نمی‌گویند یصلی، صبح رکوع کند، ظهر سجود کند، اصلاً به این نمی‌گویند یصلی. پس موالات هم جزء مستقلی در نماز نیست.

بعد آقای خوئی فرمودند: مناسب بود صاحب عروه جلوس بین السجدتین را ذکر می‌کرد چون می‌گوید واجب مستقلی است. شرائط سجدتین نیست، سجده اولی واجب است، جلوس بعد از سجدة الاولى و قبل السجدة الثانية هم واجب، سجده ثانیه هم واجب. شرائط سجدتین جلوس بینهما نیست. پس اجزاء نماز ایشان می‌گویند شد نه تا، نیت را اسقاط کنیم، ترتیب و موالات را اسقاط کنیم یازده تا می‌شود هشت تا و لکن جلوس بین السجدتین را می‌آوریم اضافه می‌کنیم می‌شود نه تا جزء. اما حالا جلوس بعد السجدتین را چون آقای خوئی قبول ندارد واجب است، او را اضافه نکرده. پس اجزاء نماز به نظر آقای خوئی شد نه تا. از همان یازده تا چیزی که صاحب عروه گفت سه تایش را حذف کرد: نیت ترتیب موالات، یازده تا شد هشت تا، بعد یکی از خودش اضافه کرد آقای خوئی: الجلوس بین السجدتین که واجب مستقل است، شد واجبات نماز نه تا.

اما اجزاء رکنیه نماز ایشان می‌گوید سه تا است: رکوع، سجود، تکبیرة الاحرام. این‌ها سه رکن نماز هستند که جزء نماز هستند. طهارت از حدث رکن است اما جزء نماز نیست، شرط نماز است. استقبال قبله رکن است اما شرط نماز است، جزء نماز نیست.

آخرش در ادامه آقای خوئی فرمودند: اینی هم که صاحب عروه اصرار می‌کند می‌گوید ارکان آن‌هایی هستند که نماز چه به نقیصه آن چه به زیاده آن و لو سهواً باطل بشود این حرف درستی نیست. صاحب عروه اصرار دارد می‌گوید الخمسة

الاولی ارکان بمعنی ان زیادتها و نقیصتها عمداً أو سهواً موجبة للبطلان. البته همه جا زیاده تصور نمی‌شود در ارکان مثلاً استقبال قبله رکن شرطی است، زیاده در او فرض نمی‌شود. یا نیت به نظر صاحب عروه رکن است، زیاده در او فرض نمی‌شود. اما آن جایی که زیاده فرض می‌شود مثل زیاده رکوع زیاده سجدتین، او زیاده‌اش هم موجب بطلان است نقیصه‌اش هم موجب بطلان است. آقای خوئی گفته کی این حرف‌ها را گفته، یک اصطلاحی فقهاء درست کردند، رکن، کجا در روایت داریم رکن؟ بعد می‌گویند تکبیرة الاحرام رکن و معنی الرکن ان زیادته أو نقیصته موجبة للبطلان بعد نتیجه می‌گیرید می‌گویید اگر کسی اشتباه‌ها دو بار تکبیرة الاحرام گفت نمازش باطل است. آخه این را کی گفته؟ کلمات فقهاء شد حجت شرعی؟ ما باید برویم ببینیم ادله چه می‌گویند؟ اگر طبق ادله بخواهیم حرف بزنیم رکن طبق ادله باید در جایی تعبیر بشود که نقیصه‌اش موجب بطلان نماز است اعم از این که زیاده‌اش هم موجب بطلان نماز باشد یا نباشد. اصلاً معنای عرفی رکن هم همین است. رکن این است که نباشد آن مرکب شکل نمی‌گیرد اما حالا اگر زیاد شد مرکب خراب می‌شود به چه دلیل؟ تکبیرة الاحرام دو بار بگوییم سهواً چه اشکالی دارد؟ چرا نماز باطل باشد؟ چون فقهاء گفتند رکن هست تکبیرة الاحرام و رکن را هم معنا کردند آنی که زیاده یا نقیصه‌اش و لو سهواً موجب بطلان است، به کلمات فقهاء می‌خواهید استدلال کنید؟ حدیث لاتعاد می‌گویند لاتعاد الصلاة الا من خمس، الركوع و السجود و الوقت و القبلة و الطهور و این اطلاقش می‌گوید زیاده سهویه تکبیرة الاحرام مبطل نماز نیست. بلکه این روایت تکبیرة الاحرام را اصلاً مطرح نکرده اگر ما بودیم و حدیث لاتعاد نقیصه سهویه‌اش هم مبطل نماز نیست کما این که آقای زنجانی فی الجملة به این فتوی می‌دهند می‌گویند اگر بعد از رکوع متوجه شد تکبیرة الاحرام نگفته نمازش صحیح است. این جور به خاطر م است. اما مشهور می‌گویند از روایات استفاده کردیم بعضی از روایات مطلقه است که من نسی تکبیرة الاحرام اعاد الصلاة. حدیث لاتعاد تخصیص خورد گفت نسیان تکبیرة الاحرام طبق دلیل خاص مبطل نماز است اما زیاده تکبیرة الاحرام چرا مبطل نماز باشد؟ خلاف حدیث لاتعاد است.

این هم محصل فرمایشی که آقای خوئی در این جا داشتند. که عمده این فرمایشات، فرمایشات متینی است.

### اشکال سوم (آقای سیستانی)

آقای سیستانی هم همین مطالب را تقریباً مطرح کردند و بالاتر هم گفتند. گفتند حتی ما معتقدیم زیاده سهویه رکوع و سجود هم مبطل نماز نیست. زیاده تکبیرة الاحرام که واضح است، آقای خوئی هم فرموده. زیاده سهویه رکوع و سجود هم مبطل نماز نیست. حالا کسی دو بار رکوع کند سهواً، لاتعاد الصلاة شاملش می‌شود. لاتعاد الصلاة الا من خمس.

نگوید این اخلال در رکوع هست، رکوع فریضه است، یعنی رکوع چیزی است که در قرآن بیان شده. آقای سیستانی فرمودند آوردن رکوع در نماز در قرآن بیان شده، نیاوردن رکوع زایده هم در قرآن بیان شده؟ این را هم قرآن گفته؟ روایت گفته. روایت که بگوید می‌شود سنت. کسی که دوبار سهوا رکوع بکند، این اخلال به فریضة الله نکرده. اخلال کرده به آن حدیثی که می‌گوید نباید در نماز رکوع را زیاد کنی، نباید در نماز سجود را زیاد کنی، به او اخلال کردی، و آن هم سنت است، سنت آنی است که در روایات بیان شده، در قرآن بیان نشده. امام هم این مطلب را در کتاب الخلل به آن اشاره کردند و لو خودشان ملتزم نشدند گفتند ممکن است کسی بگوید حدیث لاتعداد تصحیح می‌کند این نماز را مع زیادة الركوع أو السجدة سهوا.

البته این‌ها بحث‌هایی است که باید بعدا مطرح بشود، ما به نظرمان برخی از این مطالب مثل همین مطلب اخیر که زیاده سهویه رکوع مشمول حدیث لاتعداد محل اشکال است. ولی اصل این اشکال به صاحب عروه که این معیار مشخصی نداشت که شما گفتید واجبات نماز یازده تا است، ارکان نماز پنج تا است و رکن نماز هم آنی است که زیاده کنیم سهوا یا کمش کنیم سهوا نماز باطل می‌شود تا چه برسد به این‌که عمدا این کار را بکنیم این مطالب مطالب قابل اشکالی است که صاحب عروه بیان کرده.

ان شاء الله ادامه بحث را در جلسه آینده دنبال می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 2-480

دوشنبه - 99/06/17

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

صاحب عروه فرمود واجبات نماز یازده تا است، ارکانش پنج تا است.  
اشکال‌هایی به ایشان مطرح شد:

اشکال اول این بود که چرا فرمودید واجبات نماز یازده تا است؟ غیر از این یازده تا (نیت، قیام، تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود، قرائت، ذکر، تشهد، سلام، ترتیب و موالات) واجبات دیگر هم داریم؛ طمأنینه در نماز واجب است، وضع مساجد سبعة در سجود لازم است، جلوس در حال تشهد لازم است، جلوس بین السجدين لازم است، جلسه استراحت بعد از سجدين به نظر مشهور لازم است.

آقای حکیم فرمودند ممکن است توجیه کنیم بگوییم ایشان مقصودشان واجباتی بود که در عرض هم هستند نه شرائط اجزاء نماز، واجب فی الواجب‌ها که شرائط اجزاء نماز هستند، آن‌ها را نمی‌خواسته بگوید. و لذا طمأنینه شرط اجزاء نماز است، وضع مساجد سبعة شرط سجود در نماز است. این توجیه آقای حکیم درست

نیست. برای این‌که باز هم این تقسیم‌بندی ناقص است؛ جلوس بین السجدهاتین جزء شرائط اجزاء نماز نیست؛ جزء افعال نماز است. مرحوم آقای خوئی فرمودند به نظر ما چون قبلاً شرائط نماز را شروع کرده صاحب عروه، طهارت از حدث از خبث، استقبال قبله، وقت، الان می‌خواهد واجبات صلات را به معنای اجزاء صلات بیان کند؛ اجزاء صلات نه تا بیشتر نیست. همین یازده تا که صاحب عروه مطرح کرد سه تایش را خارج کنید، نیت که قصد قربت است شرط صلات است نه جزء صلات، ترتیب شرط اجزاء نماز است، موالات شرط اجزاء نماز است. اجزاء نماز غیر از این سه تا که خارج کردیم، آن هشت تایی دیگری که صاحب عروه گفته هست به اضافه جلوس بین السجدهاتین و یا جلسه استراحت بناء بر قول به وجوب آن. پس اجزاء نماز می‌شود نه تا.

### مناقشه در کلام محقق خوئی (بررسی وضع مساجد سبعة)

ما اشکال‌مان به آقای خوئی هم این است: شما طبق مبنای خودتان وضع مساجد سبعة در زمین شرط سجود نیست، شرط جزء نیست؛ واجب مستقل است. چه جور جلوس بین السجدهاتین واجب مستقل است، چه جور ذکر در سجود واجب مستقل است، شرط سجود نیست، یعنی نماز مرکب است از سجود و ذکر در حال سجود، و امور دیگر. فرق می‌کند با شرائط سجود مثل این‌که باید محل پیشانی پاک باشد، او شرط سجود است. اما آقای خوئی فرموده وضع مساجد سبعة غیر از وضع پیشانی بر ما یصح السجود علیه آن یک واجب مستقلاً است در ضمن سجود، شرط صحت سجود نیست. جناب آقای خوئی! طبق مبنای شما پس وضع مساجد سبعة هم می‌شود جزء دهم غیر از این نه جزئی که شما نام بردید.

چرا آقای خوئی فرموده وضع مساجد سبعة جزء مستقلاً است، شرط سجود نیست؟ به این مناسبت: آقای خوئی معتقد است حدیث لاتعداد که گفته لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود، مستثنی سجود مأمور به است، رکوع مأمور به است و لذا می‌گوید اگر کسی بر مکان نجس سجده کرد و لو سهوا نمازش باطل است چون اخلاص به سجود مأمور به کرده، اگر سجده کرد بر جایی که سجود بر آن صحیح نیست و لو سهوا نمازش باطل است چون اخلاص به سجود مأمور به کرده.

بعد به ایشان نقض می‌کنند می‌گویند پس شما باید کسی را که ذکر سجود را سهوا نگفت بگویید نمازش باطل است. ایشان می‌گویند مگر ذکر سجود شرط صحت سجود است؟ یک واجب مستقلاً است. در سجود مأمور به واجب است ذکر سجود، شما وقتی سجده کردید، سر از سجده برداشتید یادتان آمد ذکر سجده را نگفتید، اگر بخواهید مجدداً سجده کنید و لو یک سجده، ذکر سجود بگویید، فایده ندارد. چون امر شدید به ذکر سجود در ضمن سجود مأمور به، سجود مأمور به همان سجود اول بود که شما فراموش کردید ذکر آن را و او که صحتش مشروط نبود به ذکر. و لذا

حدیث لاتعداد می‌گوید اگر من نبخشم فراموش کردن ذکر این سجود را مجبور هستید نماز را اعاده کنید و این خلاف حدیث لاتعداد است.

بعد آقای خوئی فرموده: اگر شما بگویید بعد از رفع رأس از سجود اگر من بفهمم که یکی از مواضع سبعة‌ام غیر از پیشانی روی زمین نبوده، آن‌جا باید بگویید اگر یک سجده است آن یک سجده را تدارک کنم اگر دو سجده بوده نماز باطل است چون اخلال به سجده مأمور به است. ایشان فرموده نه این را هم ما قبول نداریم. وضع مواضع سبعة غیر از وضع جبهه واجب فی واجب یعنی واجب مستقل، شرط صحت سجود نیست، مثل ذکر. بعد از این‌که سر از سجده برداشتید محل آن گذشت. شبیه این‌که بروید رکوع یادتان بیاید حمد و سوره نخواندید، این‌جا هم سر از سجده برداشتید یادتان آمد این واجب مستقل را در ضمن سجود ترک کردید. مراد ما از واجب مستقل این است که در عرض سجود است نه این‌که امر استقلالی دارد، امر استقلالی رفته روی مرکب نماز که یک جزئش سجود است جزء دیگرش هم وضع المواضع السبعة فی زمان السجود است. این‌ها دو جزء مستقل هستند در این مرکب ارتباطی نماز. شما وقتی سر از سجده بردارید یادت بیاید وضع مواضع سبعة نکردی اگر حدیث لاتعداد نگذرد و نبخشد اخلال به این وضع مواضع سبعة را چه کار می‌خواهی بکنی؟ اگر یک سجده باشد آن سجده را تدارک می‌کنی اما اگر دو سجده باشد که نمی‌شود دو سجده را تدارک کرد زیاده دو سجده لازم می‌آید، نماز باطل می‌شود. اما خوشبختانه وضع مواضع سبعة شرط سجود نیست، اگر شرط سجود بود کار خراب می‌شد.

[سؤال: ... جواب:] اگر شرط سجود باشد یعنی امر شدید به حصه‌ای از سجود، امر شدید به سجود خاص. اگر شرط صحت سجود باشد آقای خوئی می‌گوید حدیث لاتعداد نمی‌تواند این نماز را تصحیح کند چون اخلال به سجود مأمور به کرده. ... دراز کردن که نمی‌گویند سجود. هیئت ساجد است ولی بعض مواضع سبعة‌اش را روی زمین نگذاشته، انگشت شصتش فاصله دارد از زمین. هیئت سجود حفظ بشود دستش را نگذاشته روی زمین، دستش بالا است، انگشت شصتش را نگذاشته روی زمین، سجود صدق می‌کند.

این فرمایش آقای خوئی نتیجه‌اش این می‌شود که وضع مواضع سبعة هم بشود یک واجب مستقل. آن وقت چرا فقط نه جزء دارد نماز؟ جزء دهم باید ایشان می‌گفت، وضع مواضع سبعة.

و اساساً فرمایش ایشان بر خلاف ظاهر است. انما السجود علی سبعة اعظم، این ظاهرش این است که اصلاً سجود مأمور به را مختص می‌داند به سجود بر مواضع سبعة. بله سجود عرفی اعم است ولی این ظاهرش این است که سجود مأمور به سجود بر هفت عضو است. اگر ما نگوییم که اخلال به شرائط سجود اخلال به سجود عرفی چون نیست مشمول حدیث لاتعداد است مثل آقای خوئی بگوییم اخلال به شرائط شرعی سجود داخل در مستثنای حدیث لاتعداد است اخلال به سجود

مامور به است کار مشکل می‌شود. ولی چون ما معتقدیم که اخلال به شرائط شرعی سجود بعد از تحقق مسمای سجود داخل در عقد مستثنی‌منه حدیث لاتعداد است چون عرفا این اخلال به سجود نیست و لذا حدیث لاتعداد باید بیاید تصحیح کند این نمازی را که وضع مواضع سبعة نکردیم.

البته در یک سجده کار مشکل است. نمی‌دانم چرا فقهاء در یک سجده هم گفتند لازم به تدارک نیست، اگر بعد از این‌که سر از سجده اول برداشت متوجه شد که دستش روی زمین نبوده، این نیاز به تدارک ندارد. آقای خوئی توجیه کرد گفت چون وضع مواضع سبعة یک واجب مستقلی است در ضمن سجود مامور به که همان سجودی است که انجام داد، شرط صحت سجود نیست. اما ظاهر مشهور این است که شرط صحت سجود می‌دانند؛ آن وقت اگر سجده واحده باشد که مشمول حدیث لاتعداد نیست. چون از عدم عفو از اخلال به این شرط اعاده نماز لازم نمی‌آید. یک سجده است، ما نمی‌بخشیم تو را، وضع مواضع سبعة نکردی بر زمین خب یک بار دیگر سجده بکن مشکلی پیش نمی‌آید. فوقش آن سجده اول می‌شود زیاده یک سجده واحده سهوا، او هم که مبطل نماز نیست. و لذا ما از نظرمان مشکل است کسی که بعد از یک سجده بفهمد که وضع مواضع سبعة نکرده چون شرط صحت سجود است ظاهر عرفی ادله، حدیث لاتعداد هم که جاری نمی‌شود این‌جا چون اگر شارع حدیث لاتعداد را جاری نکند این‌جا مستلزم بطلان و اعاده نماز نیست خب یک سجده را تدارک بکند.

بلکه اشکال را بالاتر بگوییم. اگر دو سجده این‌طور بود ولی هنوز داخل در رکن بعدی نشده، آن سجده اول را اگر حدیث لاتعداد نگیرد نماز باطل می‌شود چون مجبورم هم او را تدارک کنم هم سجده دوم را می‌شود زیاده رکن اما حدیث لاتعداد به چه دلیل سجده دوم را می‌گیرد؟ مقتضای صناعیت این است که سجده دوم را تکرار کنم. حدیث لاتعداد سجده اول را می‌گیرد چون اگر او را هم نگیرد چه کار می‌خواهم بکنم دو سجده را بخوام تکرار کنم که می‌شود زیاده رکن ولی سجده دوم را چرا بگیرد. بله اگر رکوع کردم بعد ملتفت شدم آن‌جا حدیث لاتعداد باید بیاید چون اگر نیاید نماز محکوم به بطلان می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] سجده‌ای که تدارک می‌کنم اتیان مامور به است. من با این سجده‌ای که الان تدارک می‌کنم دارم امتثال امر می‌کنم. سجده اول غیر مامور به بود، من الان دارم سجده مامور به را بجا می‌آورم، آن سجده اول سجده غیر مامور به است، او مصداق زیاده غیر عمدیه می‌شود او که موجب بطلان نماز نخواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] اگر این اتفاق در دو سجده بیفتد وضع مواضع سبعة نکرده باشد در دو سجده ولی هنوز به رکوع نرفته، اخلال به مجموع سجدتین مبطل نماز است. من یک سجده دیگر که می‌آورم دیگه اخلال به دو سجده نکردم. اگر چهار تا سجده بیاورم یعنی دو سجده‌ای آورم دو سجده دیگر بیاورم می‌شود زیاده رکن. ...

ما حرفمان این است چون ظاهر ادله این است که وضع مواضع سبعة شرط سجود است، انما السجود علی سبعة اعظم این حکومت دارد یعنی غیر از این سجود نیست. وقتی این جور شد می شود شرائط سجود، شرائط سجود ما به نظرمان مشمول حدیث لاتعداد است چون مقوم صدق عرفی سجود نیست. اما نسبت به سجده واحده که حدیث لاتعداد جاری نیست. اگر سجده واحده را من این جور کردم لاتعداد الصلاة که نمی آید این جا حرفی بزند. چرا؟ برای این که از حکم به بطلان این سجده واحده که اعاده نماز لازم نمی آید. می گوید سجده مامور به را بجا بیاور. ... کدام زیاده می شود؟ جعل الفعل السابق زایدا که مبطل نماز نیست. من با اتیان مامور به کاری می کنم که آن فعل قبلی من مصداق زیاده باشد که مبطل نماز نیست؛ من دارم امتثال امر خدا می کنم، گفته اسجد علی المواضع السبعة. می گویم قبلا اشتباهی لم اسجد علی المواضع السبعة سجدت علی غیر المواضع السبعة، حدیث لاتعداد می گوید (نه این لاتعداد عام. دقت کنید! ما یک حدیث لاتعداد عام داریم: لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود و التشهد سنة و القراءة سنة و السنة لاتنقض الفريضة. دو تا حدیث لاتعداد داریم در خصوص نسیان سجده واحده. من نسی فزاد سجدة قال علیه السلام لاتعداد الصلاة من سجدتين، من نسی سجدة باز هم لاتعداد الصلاة من سجدتين. نسیان سجده واحده یا زیاده سجده واحده دلیل داریم که لاتعداد الصلاة من سجدتين) این لاتعداد خاص به سجده واحده، حالا که در محل خودش هستی، سجده واحده را ناقص بجا آوردی سهوا، خب الان امر داری به سجده تامه، آن سجده قبلی می شود مصداق من نسی فزاد سجدة، الان که داری اتیان به مامور به می کنی. این در جایی که یک سجده را با این مشکل مواجه بشوی. اگر دو سجده را با این مشکل مواجه شدی ولی هنوز داخل در رکوع نشدی که محل رکنی این سجود باقی است شبیه ما این است و لو خلاف مشهور است ولی ما این شبیه را داریم که این سجود دوم من سجود مامور به نبوده. اگر حدیث لاتعداد جاری نشود که نماز محکوم به بطلان نیست این سجده ثانیه را تدارک می کنم. بله اگر سجده اولی هم مشمول حدیث لاتعداد نباشد آن وقت من چه بکنم؟ باید دو سجده بجا بیاورم می شود چهار سجده نماز باطل می شود و اگر هم بخواهم اعتناء نکنم نقصان سجدتین مامور بهما می شود عن عمد و التفات چون هنوز محل باقی است. [سؤال: ... جواب:] ما می گوئیم آقای خوئی فرموده سجود مامور به و اگر کلام مشهور را هم اضافه کنیم که وضع مواضع سبعة شرط سجود است، بنابراین اصلا حدیث لاتعداد جاری نمی شود، این نماز محکوم به بطلان است و لو بعد از رکوع ملتفت بشوم چون اخلاص کردم به سجود مامور به. ولی اگر قبل از رکوع ملتفت بشوم که محل تدارک این سجده ها باقی است، این جا ما حرف داریم. یک وقت بحث بعد از رکوع است، آقای خوئی می گوید اخلاص به سجود شرعی مبطل نماز است اگر بعد از رکوع ملتفت بشوی، وضع مواضع سبعة هم اگر شرط شرعی سجود باشد این نماز محکوم به بطلان است. ما این جا وفاقا للمشهور می گوئیم اخلاص به

شرائط سجود اخلاص به سجود عرفی نیست وفاقا للسید السیستانی و الشیخ الاستاذ و کثیر من الاعلام. این یک بحث است. اما قبل از رکوع مشهور گفتند اگر ملتفت بشود بعد از رفع رأس از سجود که وضع مواضع سبعة نکرده نیاز به تدارک سجده ندارد و لو قبل از رکوع، آقای خوئی هم توجیه کرد گفت بله ما هم همین را می‌گوییم چون وضع مواضع سبعة از شرائط صحت سجود نیست مثل ذکر سجود است واجب مستقلى است. این جا ما حرف داریم. می‌گوییم ما که نمی‌توانیم این را بپذیریم، خلاف ظاهر ادله است که بگوییم وضع مواضع سبعة شرط صحت سجود نیست، انما السجود على سبعة اعظم، ظاهرش این است که شرط صحت سجود است و این جا ما دیگه یک اشکالی داریم بر همه. می‌گوییم اگر شارع بگوید سجده واحده را تدارک کن هنوز هم من داخل در رکوع نشدم این موجب بطلان نماز است؟ نه. وقتی موجب بطلان نماز نیست، خب حدیث لاتعداد جایی جاری می‌شد که اگر جاری نمی‌شد حکم به بطلان نماز می‌شد. سجده واحده اگر هست مواضع سبعة را روی زمین قرار ندادید هنوز محلش باقی است او را تدارک کنید. اگر دو سجده هم هست، بالاتر گفتیم، اگر دو سجده هم هست، سجده ثانیه را تدارک کنید. سجده اولی بناء بر نظر صحیح که حدیث لاتعداد اخلاص به شرائط شرعی سجود را می‌گیرد او مشمول حدیث لاتعداد بشود، در جایی که من هر دو سجده را من این مشکل را در آن داشتیم، ما قبول داریم سجده اولی مشمول حدیث لاتعداد اما سجده ثانیه که قابل تدارک است او چرا مشمول حدیث لاتعداد باشد. حرف ما این است. این را تامل کنید ببینید می‌شود با مشهور موافقت کرده. نه از راهی که آقای خوئی رفته که گفته وضع مواضع سبعة واجب مستقل است او خلاف ظاهر است. از راه خودش که با این که شرط شرعی سجود است اما چطور امکان تدارک سجده واحده است اما مشهور می‌گویند تدارک آن نیازی نیست.

اشکال دوم اشکال به تعریف رکن بود که گفتند، هم آقای سیستانی داشتند هم قبل از ایشان آقای خوئی داشتند که چرا صاحب عروه می‌گوید رکن آن چیزی است که زیاده و نقیصه‌اش مبطل نماز است؟ این درست نیست. چرا؟ برای این که ما یک حدیث لاتعداد عامی که داریم لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود باید ببینیم این حدیث لاتعداد زیاده را می‌بخشد در مثل زیاده تکبیرة الاحرام، زیاده رکوع، زیاده سجود، یا نمی‌بخشد. اگر مشمول عقد مستثنی‌منه حدیث لاتعداد بود عفو کرد از این زیاده سهویه.

### تقریب کلام آقای سیستانی در تعریف رکن

آقای سیستانی فرمودند به نظر ما حدیث لاتعداد هم زیاده سهویه تکبیرة الاحرام را می‌گیرد هم زیاده سهویه سجدتین را می‌گیرد هم زیاده سهویه رکوع را می‌گیرد. مشمول عقد مستثنی‌منه است. چرا؟ برای این که ذیل حدیث لاتعداد بود که السنة لاتنقض الفریضة که حدیث لاتعداد صغرای از این کبری است. هر کجا اخلاص به سنت بود نماز باطل نمی‌شود اگر عن عذر اخلاص کردیم، هر کجا اخلاص به فریضة

بود نماز باطل می‌شود و لو سهوا اخلاص بکنیم. آنی که فریضه است یعنی خدا آن را بیان کرده است این است که باید رکوع بجا بیاورید. اما این که زیاده رکوع ممنوع است این که در قرآن بیان نشده، فرض الله نیست این در روایات بیان شده. منتها چون برخی از روایات است که ممکن است از آن استفاده بکنند بعضی‌ها که زیاده سهویه رکوع مبطل است ایشان احتیاط واجب می‌کند. اما در تکبیرة الاحرام نه، زیاده سهویه تکبیرة الاحرام چرا مبطل باشد، نقیصه‌اش مبطل است چون دلیل خاص داریم زیاده سهویه چرا مبطل باشد که آقای خوئی این مطلب را در تکبیرة الاحرام قبول کرده گفته درست است نسیان سهوی تکبیرة الاحرام مبطل است اما زیاده سهوی تکبیرة الاحرام چرا مبطل باشد؟ لاتعاد الصلاة الا من خمس.

آقای سیستانی در طواف هم می‌گوید اگر کسی به جای هفت شوط هشت شوط بجا بیاورد از روی جهل قصوری، همین السنة لاتنقض الفریضة را پیاده می‌کنیم. قرآن می‌گوید طواف کنید طواف هم هفت شوط دارد نگفته بیشتر طواف نکنید، نگفته هشت شوط بجا بیاورید، روایات گفته زیاد نکنید اشواط طواف را، می‌شود سنت. [سؤال: ... جواب:] بحث در بطلان طواف است به زیاده اشواط طواف عن عذر یا زیاده رکوع یا سجود مبطل نماز باشد، ایشان می‌گوید چون روایاتی دارید که ممکن است معنایش این باشد که زیاده رکوع و لو سهوا مبطل باشد ما احتیاط واجب می‌کنیم اما در طواف نه، زیاده اشواط طواف عن عذر می‌گوییم موجب بطلان طواف نیست السنة لاتنقض الفریضة.

[سؤال: ... جواب:] زیاده رکعت خامسه که مسلم مبطل است در نماز چهار رکعتی مثلا. ... زیاده سهویه رکوع ایشان می‌گوید علی الاحوط مبطل است، فتوی نمی‌دهد.

اما راجع به این که صاحب عروه فرمود در نیت زیاده سهویه فرض نمی‌شود، چون نیت یعنی قصد قربت، زیاده معنا ندارد در آن، فرمودند درست است، این هم آقای خوئی دارند هم آقای سیستانی دارند، اما اختصاص به نیت ندارد. زیاده سهویه قیام هم فرض نمی‌شود. قیام رکنی. چرا؟ برای این که قیام رکنی یا قیام در حال تکبیرة الاحرام است که معنا ندارد زیاده قیام در حال تکبیرة الاحرام مگر به زیاده خود تکبیرة الاحرام، دو بار تکبیرة الاحرام بگوید بشود دو تا قیام. و الا یک تکبیرة الاحرام دیگر معنا ندارد قیام زایده در آن. اگر دو بار تکبیرة الاحرام بگوید داخل می‌شود در همین زیاده سهویه تکبیرة الاحرام که گفتند مبطل نیست. یکی هم قیام قبل از رکوع است قیام قبل از رکوع رکن است او هم قابل زیاده نیست مگر با زیاده رکوع دو بار رکوع کنی می‌شود دو تا قیام قبل از رکوع. آن هم موجب زیاده رکوع است که مطلب درستی هست این مطالب.

یک نکته‌ای آقای سیستانی دارند این را هم عرض کنم. آقای سیستانی فرمودند رکن اعم از فریضه است؛ ممکن است یک چیزی رکن باشد فریضه نباشد. یعنی فرض الله نیست، در قرآن بیان نشده، ولی رکن نماز است. مثل تکبیرة الاحرام.

ایشان می‌گویند تکبیرة الاحرام ما به نظرمان سنت است. در خصال هم حدیث لاتعداد که نقل شده در ذیلش دارد القراء ة سنة التشهد سنة و التكبير سنة. تکبیرة الاحرام سنت است. ولی دلیل خاص داریم تکبیرة الاحرام با این که سنت است ترک سهویش هم مبطل است. و لذا ما مناسب می‌دانیم همین تعبیر را بکنیم اخلاص به ارکان و لو سهوا مبطل نماز است و رکن اعم از فریضة الله است.

[سؤال: ... جواب:] موالات بین مثلا اجزاء نماز اگر موجب این بشود که صدق نکند عنوان صلات که عنوان صلات فریضة است، اقیموا الصلاة، آن یک مانع مستقلى نیست، بازگشتش به انتفاء صدق عرفی صلات است. اما ترتیب بین رکوع و سجود اگر او را می‌خواهید بگویید خب او یک بحث مفصلی دارد. حالا دیگه فرصت نیست، ان شاء الله این که صاحب عروه ترتیب را از ارکان ذکر نکرده ولی برخی مثل مرحوم آقای گلپایگانی فرمودند ترتیب هم چه بسا از ارکان است مثل ترتیب بین رکوع و سجود. حالا اگر کسی قبل از رکوع سجده بکند، این [شخص] رکوع را آورده سجود را هم آورده فقط اخلاص کرده به ترتیب بین رکوع و سجود، این نمازش باطل است، و لو سهوا. که آقای سیستانی هم در حاشیه عروه یک اشاره‌ای به این مطلب می‌کنند که اخلاص به ترتیب و لو سهوی باشد مبطل نماز است. کانه صاحب عروه چرا گفت ارکان پنج چیز است بقیه غیر ارکان هستند و اخلاص سهوی به آن‌ها مبطل نماز نیست. یکی از آن‌هایی که غیر ارکان هستند به نظر صاحب عروه ترتیب است و لذا اشکال می‌شود به صاحب عروه که ترتیب بین رکوع و سجود که شما می‌گویید ترتیب از غیر ارکان است، اخلاص سهویش هم مبطل نماز است. این مطلب و اشکالی است که ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم.

حالا عرض من این جا رسید که آقای سیستانی فرمودند ما تعبیر می‌کنیم رکن، اخلاص به آن و ترک سهوی آن مبطل نماز است ولی بدانید رکن ممکن است اعم باشد از فریضة. چیزی از فریضة نیست، سنت است مثل تکبیرة الاحرام در عین حال اخلاص سهوی به آن مبطل نماز است. به چه دلیل تکبیرة الاحرام فریضة نیست؟ ایشان می‌گویند چون ذیل حدیث لاتعداد گفتند التكبير سنة.

تامل بفرمایید ببینیم این فرمایش آقای سیستانی درست است یا نه ان شاء الله فردا. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 3-481

سه‌شنبه - 99/06/18

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در واجبات نماز و ارکان نماز بود. به مناسبت بحث در این واقع شد که مرحوم آقای خوئی وضع مواضع سبعة غیر از پیشانی، وضع شش موضع دیگر را از شرائط سجود ندانستند، واجب مستقلى دانستند. که ما عرض کردیم پس چرا این

را شما جزء تعدادهای اجزاء نماز ذکر نکردید. به این مناسبت ما وارد فرق بین این‌که وضع مواضع سبعة واجب باشد در ضمن سجود یا شرط سجود بشود شدیم و مطالبی را عرض کردیم. گفتیم اگر وضع مواضع سبعة شرط سجود باشد، بعد از یک سجده من ملتفت بشوم وضع مواضع سبعة نکردم مقتضای قاعده این است که این سجده را اعاده کنم. حدیث لاتعداد هم این‌جا نمی‌تواند کاری بکند. درست است که اخلاص به سجود عرفی نکردم، اخلاص به شرط شرعی سجود کردم که مشمول عموم لاتعداد است اما لاتعداد در جایی جاری می‌شود که لولا جریان او من مجبورم نماز را اعاده کنم، این‌جا که این‌طور نیست. اگر حدیث لاتعداد جاری نشود من یک سجده را مجبورم اعاده کنم.

اما یک وجهی آقای سیستانی ذکر کردند به مناسبت بحث‌های دیگر که بیان او خالی از فایده نیست. ایشان فرمودند: طبیعت سجود فریضه است، ذیل حدیث لاتعداد گفت السنة لاتتنقض الفریضة، تطبیق کرد امام علیه السلام فریضه را در ذیل حدیث لاتعداد بر صلات مفروضه اما تطبیق که منحصر به آن نیست. ما می‌آییم در این جایی که شخص بعد از رفع رأس از سجده واحده ببیند خلل رسانده است به شرائط آن، حالا وضع مواضع سبعة شرط سجود است به آن خلل رسانده است یا وضع جبهه علی ما یصح السجود علیه که یقیناً شرط سجود است به آن خلل رسانده است می‌آییم راجع به این سجده واحده می‌گوییم السنة یعنی شرائطی که سجده دارد ولی در قرآن بیان نشده است، لاتتنقض الفریضة این شرائط سجود که در سنت بیان شده در روایت بیان شده اخلاص به آن، ناقض سجود که فریضة الله است نخواهد بود. سجده فریضة الله است چه یک سجده چه دو سجده. چرا؟ برای این‌که در قرآن بیان شده، اسجدوا.

نفرمایید فریضه آنی است که امر الهی به آن شده. اگر به سجده واحده هم یعنی به هر کدام از این دو سجده امر الهی شده بود پس چرا نسیان سجده واحده مبطل نماز نیست؟ این کشف می‌کند که امر الهی به تک‌تک این دو سجده نشده بوده. هر رکعتی حداقل یک سجده باید داشته باشد، این امر الهی دارد که اگر این امر الهی را تخلف کنیم نمازمان باطل است. اما سجده دیگر امر الهی ندارد، او سنت است، فریضه نیست.

ایشان فرموده اشتباه معنا نکنید فریضه را. فریضه به معنای این نیست که خدا امر کرده به آن، فریضه آنی است که خدا آن را بیان کرده. ارث فریضة الله است، خدا امر نکرده به ارث بردن، خدا حکم وضعی دارد. تذکیه فریضة الله است، خدا که امر نکرده که حیوان را حتماً باید تذکیه کنید، نه [می‌توانید] نگهدارید. حکم وضعی دارد که ذبح حیوان که فری اوداج اربعه است مع ذکر بسم الله در قرآن بیان شده که این سبب تذکیه است. آن‌جا هم ما می‌گوییم اگر یک شرطی در روایت گفت که لا ذکاة الا بحدیة (با چاقو آهن باید سر حیوان را ببرید و لذا عده‌ای از فقهاء اشکال می‌کنند در ذبح گوسفند با استیل می‌گویند استیل آهن نیست) ولی اگر کسی

از روی جهل قصوری ذبح با استیل کرد السنة لاتنقض الفريضة. پس فريضة به معنای ما امر الله به نیست، فريضة یعنی ما قدره الله ما بينه الله فی کتابه. شاهدش این است که ما که می‌گوییم طبیعی سجود فريضة است این است که در رکعت سوم و چهارم هم سجود فريضة است. اگر دو تایش را کسی فراموش بکند نمازش باطل است. با این که اصل رکعت سوم و چهارم امر الهی ندارد. فاضاف اليهما رسول الله الركعتين الأخيرتين. رکعت اول و دوم را خدا واجب کرده در نمازها. رکعت سوم و چهارم در نماز ظهر و عصر و عشاء را برای غیر مسافر پیامبر اضافه کرده ولی در عین حال سجود در رکعت سوم و چهارم را کسی ترک کند دو سجده یک رکعت را اخلاص به فرض الله کرده. یعنی اخلاص به امر الهی کرده؟ اصلا امر الهی به کل رکعت سوم و چهارم تعلق نگرفته تا چه برسد به اجزاء آن. توجیهش این است که فريضة الله یعنی ما قدره الله و بينه الله فی الکتاب. سجده واحده هم فريضة است چون در قرآن بیان شده. ما می‌آییم السنة لاتنقض الفريضة را تطبیق می‌کنیم بر سجده واحده می‌گویید اخلاص به شرائط سجده واحده چون اخلاص به شرائط آن اخلاص به فرائض الهی نیست در قرآن که نگفتند لاتسجد الا على الارض در قرآن که نگفتند انما السجود على سبعة اعظم، در روایات گفتند. اخلاص به این‌ها اخلاص به سنت است و اخلاص به سنت ناقض فريضة نیست یعنی ناقض سجده واحده هم نیست. این بیانی است که آقای سیستانی دارند. البته ایشان بالاتر از این را هم فرمودند. فرمودند حتی اگر سر از سجده بر نداشته اما ذکر واجب را گفته، ملتفت شد که سرش روی مهر نیست، سرش روی فرش است، یا آن خانم ملتفت شد پیشانیش روی چادرش است روی مهر نیست بعد از ذکر واجب سجود و می‌تواند هم اصلاح کند (آن خانم چادر را یک مقدار بکشد کنار، سرش می‌افتد روی مهر یا آن آقا سرش را از آن فرش پیشانیش را بیاورد جلوتر و یک جوری روی مهر قرار بگیرد بدون این که سر از سجده بردارد) ولی لازم نیست. چرا؟ برای این که ایشان از جمله السنة لاتنقض الفريضة استفاده کرده شارع الغاء کرده ارتباط بین سنت و فريضة را در حال عذر. سجده فريضة است وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه سنت است، ارتباط بین این‌ها در حال عذر الغاء شده و شما تا ذکر واجب را گفتی التفات نداشتی معذور بودی، ارتباطی بین سنت و فريضة در حق شما نیست این سجده شما صحیح است. ما این را اشکال می‌کنیم. ما می‌گوییم الغاء ارتباط بین سنت و فريضة را شما از چه کلمه‌ای استفاده کردید؟ از این کلمه السنة لاتنقض الفريضة استفاده کردید. اگر این سجده را من وظیفه‌ام باشد که تصحیح کنم این که مستلزم نقض این سجده نیست. نقض سجده به این است که بگویند این سجده را رها کن یک سجده دیگر بجا بیاور، اگر بگویند سرت را بیاور روی مهر بعد ذکر واجب را تکرار کن، این که سجده دوم نمی‌شود، همان سجده اول است پس این سجده نقض نشده. السنة لاتنقض الفريضة می‌گفت ارتباط بین سنت و فريضة در حال عذر الغاء شده اما در جایی که

اگر الغاء نشود مستلزم نقض فریضه است. بلکه بعد از این که سر از سجده برداشتیم آن وقت اگر بگویند نمی پذیرند از تو چرا سرت را روی مهر نگذاشتی چرا وضع مواضع سبعة نکردی آن وقت می شود مصداق السنة لاتنقض الفریضة، این خلاف عموم السنة لاتنقض الفریضة است.

### نقد مبنای آقای سیستانی در تعریف فریضه

این وجهی است که وجیه است. دقت کنید! ایشان استدلال شان برای این که السجدة فریضة به خود قرآن است. چون می گویند فریضه ما بینة الله فی القرآن است، در قرآن سجده بیان شده. طبق مبنای خودشان خوب پیش رفتند. ما چون فرضه را اعم می دانیم از ما فرضه الله فی الکتاب، معتقدیم بعضی چیزها در قرآن بیان نشده در سنت بیان شده یعنی در روایات بیان شده ولی باز در روایات تعبیر شده فریضه، رکعت اول و دوم نماز در قرآن بیان نشده ولی از روایات استفاده کردیم که رکعت اول و دوم فریضة الله است با این که در قرآن بیان نشده. ما مبنای مان فرق می کند و لذا این استدلال با مبنای خود آقای سیستانی جور می آید؛ آنی که در قرآن بیان شده فریضة الله است، سجود در قرآن بیان شده. اما چون فریضه را می گوئیم آنی که خدا او را بیان کرده، خدا دو سجده را در یک رکعت بیان نکرده، خدا صرف الوجود رکعت را بیان کرده و از روایات استفاده کردیم که هر رکعتی و لو رکعت هایی که پیامبر اضافه کرده یک سجده حداقل باید داشته باشد، نداشته باشد نماز باطل است، پس صرف الوجود سجده در هر رکعتی می شود فریضه الهیه و لو در قرآن به این شکل بیان نشده باشد. اما سجده ثانیه در هر رکعتی او هم فریضة است؟ ما این را فعلا به آن جازم نیستیم. اگر این بیان آقای سیستانی درست بشود که طبق مبنای خودشان درست است طبیعی سجود فریضة الله یعنی ما قدره الله است و این طبیعی صادق است حتی بر سجده واحده. آن وقت السنة لاتنقض الفریضة می آید دست به کار می شود می گوید شما این سجده واحده را اخلال به سننش کردی اخلال کردی به چیزهایی که فرض الله نیست چون ما از حدیث لاتعاد فهمیدیم که شرائط شرعی سجود فرض الله نیست چون عموم لاتعاد گفت اگر سجده عرفی بجا آوردی شرائط سجود را رعایت نکردی نمازت باطل نیست پس معلوم می شود که شرائط شرعی سجود فرض الله نیست. آقای سیستانی هم که اصل سجود را فرض الله گرفتند و لو سجده واحده. کلام ایشان خیلی وجیه می شود. و تفصیل الکلام فی محله.

### تنقیح معنای رکن

آقای سیستانی فرمودند: ما معتقدیم رکن اعم از فریضه است. ممکن است یک چیزی در قرآن بیان نشده باشد ولی رکن باشد. يبطل الصلاة بترکه و لو سهوا مثل تکبيرة الاحرام. در حالی که همین تکبيرة الاحرام در روایت خصال به عنوان التکبیر سنة بیان شده.

حدیث لاتعداد در خصال به سند صحیح نقل شده و در تهذیب هم نقل شده. در تهذیب اینجوری دارد: روی زرارة عن ابی جعفر علیه السلام انه قال لاتعداد الصلاة الا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود ثم قال القراءة سنة و التشهد سنة فلاتنقض السنة الفريضة. این نقل تهذیب است جلد 2 صفحه 152. اما در نقل خصال که در وسائل جلد 5 صفحه 471 نقل می‌کند به سند صحیح می‌گوید عن ابی، صدوق می‌گوید از پدرم نقل می‌کنم عن سعد بن عبدالله عن احمد بن محمد بن عیسی عن حسین بن سعید عن حماد بن عیسی عن حریر عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام لاتعداد الصلاة الا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود ثم قال علیه السلام القراءة سنة و التشهد سنة و التكبير سنة و لاينقض السنة الفريضة.

آقای سیستانی سند تهذیب را قبول ندارند ظاهراً و لذا به این حدیث خصال تمسک کردند می‌فرمایند ببینید در حدیث خصال بود التکبیر سنة، در عین حال دلیل داریم که تکبیر با این‌که سنت است در تکبیرة الاحرام نقصان سهویش موجب بطلان نماز است.

ما قبل از این‌که این فرمایش آقای سیستانی را بررسی کنیم راجع به سند روایت تهذیب یک نکته‌ای عرض کنم. در تهذیب روایاتی را که نقل می‌کند از زراره یک سری سند دارد، آن‌ها مشکل ندارد، اما آن جایی که می‌گوید روی زراره، در مشیخه تهذیب سند ذکر نکرده، در فهرست این جوری می‌گوید: له تصنیفات (لزرارة تصنیفات) آخرش که سندش را ذکر می‌کند می‌گوید اخبرنا به ابن ابی جید عن ابن ابی الولید عن سعد بن عبدالله و الحمیری عن احمد بن ابی عبدالله البرقی عن ابیه عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن زرارة. آقای خوئی فرموده‌اند: این جزء مراسیل ابن ابی عمیر می‌شود، احادیثی که زراره در تهذیب دارد و شیخ طوسی بدء سند کرده به زراره می‌شود مرسل، می‌شود از مراسیل ابن ابی عمیر. ابن ابی جید هم توثیق خاص ندارد، فقط از مشایخ نجاشی است و مبنای آقای خوئی و بعضی از بزرگان این است که مشایخ نجاشی ثقة هستند. چرا؟ برای این‌که نجاشی در یک مورد و یا دو مورد فرموده است رأیت شیوخنا یضعفونه فترکت الروایة عنه الا بواسطة، من از فلان شخص احادیث زیادی شنیدم ولی دیدم شیوخ ما تضعیف می‌کنند او را و لذا دیگر بلاواسطه از او نقل نکردم. خب ابن ابی جید کسی است که نجاشی از او بلاواسطه نقل می‌کند پس معلوم می‌شود این ضعیف نیست.

ما حالا یک اشکال دیگری می‌خواهیم بکنیم به این سند. اصلاً این سند به تمام کتب زراره نیست. له تصنیفات منها کتاب الاستطاعة و الجبر اخبرنا به، نگفت اخبرنا بها. اگر می‌گفت اخبرنا بها ضمیر بر می‌گشت به آن تصنیفات، می‌گوید اخبرنا به، این سند به خصوص کتاب استطاعت و جبر است و از کجا این حدیث لاتعداد در این کتاب بوده و اصلاً تناسب با این کتاب هم ندارد.

[سؤال: ... جواب:] در این نسخه‌ای که ما دیدیم خبرنا به است. اگر هم نباشد خبرنا بها هم نیست.

ضمنا صدوق هم طبق نقل نجاشی (این در رجال نجاشی صفحه 176 هست) دارد: رأیت له کتابا فی الاستطاعة و الجبر خبرنی أبی عن سعد عن ابن ابی عمیر عن بعض اصحابه عن زرارة. در رجال نجاشی هم که سند صدوق را ذکر می‌کند این هم بیش از این ظهور ندارد که این کتاب استطاعت و جبر سندش این است. عمده اشکال این است.

اما راجع به مبنای آقای خوئی در مراسیل ابن ابی عمیر که ما مفصلا بحث کردیم و همان‌طور که آقای زنجانی قائلند آقای سیستانی قائلند ما بعید نمی‌دانیم که لایرسلون الا عن ثقة حجت باشد. ابن ابی عمیر عُرف و همین‌طور صفوان و بزندی بانهم لایروون و لایرسلون الا عن ثقة. لایرسلون الا عن ثقة مراسیل ابن ابی عمیر را می‌گیرد. و لو ما بدانیم که ابن ابی عمیر گاهی در مسندانش از ضعف نقل کرده، آن مقدار تخصیص خورده. حالا یک جا از یک ضعیفی طبق مصلحتی یا فکر می‌کرده او ثقة است از او نقل کرده، لایروونش تخصیص خورده در آن روایت که از آن ضعیف نقل کرده اما لایرسلون الا عن ثقة عموم شهادت شیخ طوسی برای ما حجت است.

راجع به مبنای دوم آقای خوئی که ابن ابی جید از مشایخ نجاشی است و مشایخ نجاشی همه ثقات هستند شبیه این است که کلام نجاشی این است که رأیت شیوخنا یضعفونه فترکت الروایة عنه الا بواسطة، هر کجا ثابت بشود ضعف یک شخصی، حالا ممکن است شیوخ نجاشی تضعیف نکرده باشند خود نجاشی بفهمد او ضعیف است، ظاهرا رأیت شیوخنا طریقت دارد موضوعیت ندارد ولی هر کجا نجاشی به یک طریقی بفهمد این آقا ضعیف است از او نقل نمی‌کند اما از مجهول نقل نمی‌کند؟ از مشکوک نقل نمی‌کند؟ این از کجا؟ باید یک چیزی را ضمیمه کنیم بگوییم یقینا ابن ابی جید مشکوک نبوده برای نجاشی، دیگه ارتباط آن‌قدر بین‌شان قوی بوده مشکوک نبوده یا معلوم الوثاقه بوده یا معلوم الضعف. این نیاز به قرینه دارد. ببینیم ابن ابی جید ارتباط نجاشی با او چقدر بوده. گاهی این‌ها در یک سفری به یک شهری یک شیخ الاجازة‌ای را می‌دیدند از او اجازه می‌گرفتند، در طول عمرشان یک بار با آن شیخ الاجازة ملاقات داشتند دو بار ملاقات داشتند، ارتباط مستمری بین‌شان نبوده، چه بسا مجهول بوده برای نجاشی ابن ابی جید. این‌ها را باید بررسی کنیم. ولی اگر ارتباط مستحکمی است بین این نجاشی و ابن ابی جید بوده بعید نیست بگوییم یا باید معلوم الوثاقه باشد برای نجاشی، معنا ندارد بعد از این همه ارتباط بگوید من نمی‌دانم او چطور است یا معلوم الضعف باشد. اگر معلوم الضعف باشد ظاهر رأیت شیوخنا یضعفونه معنایش این است که بدانم ضعیف است نقل نمی‌کنم. تضعیف شیوخ ظاهرا موضوعیت ندارد، طریقت دارد برای احراز ضعف یک شخص.

[سؤال: ... جواب:] اصلاً قدحی که در روات بوده این بوده که بلاواسطه از ضعفاء نقل می‌کنید. با واسطه، دیگه به گردن من نیست، من از شیخ مفید نقل می‌کنم شیخ مفید از این انسان ضعیف نقل می‌کند دیگه به گردن من نیست. خود نقل از ضعیف بلاواسطه یک قدحی بوده. ... ظاهرش این است که نقل از ضعفاء منقصت است، حالا شیوخ تضعیف بکنند یا شیوخ تضعیف نکنند واقعا ضعیف باشد و یک روزی کشف بشود ضعفش، این منقصت است.

این راجع به سند این روایت. ولی یک مطلب ممکن است بگوییم، بگوییم بر فرض سند شیخ طوسی هم در تهذیب تمام باشد به این حدیث، او که نگفته امام فرمود التکبیر سنة، نقل نکرد. با نقل نکردن کلام ناقص نمی‌شود. یک وقت اگر نقل نکنیم یک جمله‌ای را معنا عوض می‌شود، این معنایش این است که دارد این ناقل شهادت می‌دهد که همچون جمله زائده‌ای نبود اگر بود من نقل می‌کردم. اما التکبیر سنة ممکن بوده شیخ طوسی گفته حالا نیازی نیست من این جمله را بگویم یا یادش نبوده یا یادش بوده گفته حالا من این جمله را بگویم ذهن بعضی‌ها مشوش می‌شود حالا این جمله را نمی‌گویم لطمه‌ای به بقیه حدیث نمی‌خورد اما نقل خصال و التکبیر سنة مشتمل بر این زیاده است. نقل شیخ طوسی تعارض با نقل صدوق نمی‌کند. تعارض در جایی است که آنی که راوی حدیث است بدون ذکر جمله زائده با شهادت سلبیه‌اش بخواهد بگوید این جمله زائده را امام فرمود. جمله زائده چون قرینه‌ای است که در روایت تاثیر دارد، خب اگر ذکر نکند این راوی، این خیانت در نقل می‌شود. اما اگر جمله مستقلة است، شاید یادش نبود شک داشت، مصلحت نبود این جمله را نقل کند نقل نکرد شیخ طوسی اما شیخ صدوق در خصال نقل کرد، پس ما نقل خصال را معتبر می‌دانیم.

الا این‌که عرض ما این است: جناب آقای سیستانی! اگر این روایت شامل تکبیرة الاحرام می‌شود، معنا ندارد بفرمایید تکبیرة الاحرام با این‌که سنت است ولی ترک سهویش موجب بطلان نماز است چون با ذیل حدیث سازگار نیست. ذیلش این است که التکبیر سنة و السنة لاتنقض الفریضة. اگر این ذیل را نداشت السنة لاتنقض الفریضة می‌گفتیم امام بیان کردند تکبیرة الاحرام سنت است، قرائت سنت است، تشهد سنت است، اما وقتی ذیلش دارد و السنة لاتنقض الفریضة حکم را بیان کردند نمی‌شود این التکبیر سنة شامل تکبیرة الاحرام بشود در عین حال ما بگوییم نماز باطل می‌شود با ترک سهوی آن چون ذیل حدیث دارد می‌گوید السنة لاتنقض الفریضة. پس باید این روایت را توجیه کنیم یا بگوییم مراد از تکبیر غیر از تکبیرة الاحرام است که مشهور می‌گویند یا باید بگوییم تکبیرة الاحرام هم بعد از رکوع اگر ملتفت بشویم او هم سبب بطلان صلات نمی‌شود، مثل آقای زنجانی که می‌گویند اگر تکبیرة الاحرام را فراموش کردی بعد از رکوع ملتفت شدی نمازت صحیح است. اما بدون توجیه نمی‌شود این روایت را معنا کرد. بگوییم این روایت

می‌گوید تکبیرة الاحرام سنت است در عین حال ما معتقدیم رکن هست و یبطل الصلاة بترکه سهوا. این به نظر می‌رسد که فرمایش درستی نباشد.

[سؤال: ... جواب:] تکبیر در نماز در قرآن نیامده. ... اشکال شما را من توضیح بدهم. یک اشکالی هست راجع به این که مثلا رکوع و سجود فریضه است، فریضه را هم آقای خوئی، امام، آقای سیستانی معنا می‌کنند یعنی ما بینة الله فی الکتاب. بعد قرائت سنت است یعنی لم یبین فی الکتاب، طهارت از خبث به نظر آقای خوئی یا آقای سیستانی، امام، این هم سنت است، لم یبین فی الکتاب. اشکالی که می‌شود این است که در قرآن هم آمده ارکعوا، هم آمده اسجدوا، هم آمده فاقروا ما تیسر من القرآن، هم آمده و ثیابک فطهر. چه جوری شده که مثلا ارکعوا و اسجدوا که نیامده در نماز، آن را ما بگوییم رکوع و سجود در نماز است، فاقروا ما تیسر من القرآن نگوییم قرائت در نماز و لذا بگوییم قرائت در قرآن نیامده ولی رکوع و سجود آمده. این یک جوابش این است که روایات این جور معنا کردند، مفسر قرآن اهل بیت هستند آن‌ها این جور معنا کردند. جواب دوم این است که ظاهر ارکعوا و اسجدوا بیان نماز است، الرکع السجود ظاهرش بیان نماز است. ارکعوا و اسجدوا و اعبدوا ربکم این که ما بیاییم بگوییم در قرآن نگفته ارکعوا فی الصلاة اسجدوا فی الصلاة جوابش این است که ظهور عرفی رکوع و سجود این است که در نماز است و لو به لحاظ آن عرف منتشر عی و ارتکاز عرف منتشر عی.

[سؤال: ... جواب:] در این آیه که شما می‌فرمایید که اذا ضربتم فی الارض فلیس علیکم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم ان یفتنکم الذین کفروا، آنجا به این صورت که فاذا سجدوا هست. منتها یک شبهه‌ای که در این آیه است در این آیه نماز چهار رکعتی هم در او آمده. دیگه چهار رکعت که فريضة الله نیست. چون لا جناح علیکم ان تقصروا من الصلاة یعنی نماز چهار رکعتی را دو رکعت بخوانید. نماز چهار رکعتی که دیگه فريضة الله نیست خود روایت می‌گوید ان الله فرض من الصلاة الركعتین الاولیین فاضاف الیهما رسول الله الركعتین الأخیرتین لغير المسافر. ... پس بیان سنت کرده این آیه یعنی سنت شده بعد این آیه بیان کرده و پیرامون سنت مطالبی را گفته، این آیه شبهه‌اش این است.

### بررسی رکنیت ترتیب و موالات

مطلب دیگر این است که آقای گلپایگانی قدس سره در حاشیه عروه وقتی صاحب عروه فرمود ارکان نماز پنج تا است، ترتیب و موالات را جزء این‌ها ذکر نکرد، جزء واجبات غیر رکنیه ذکر کرد، به صاحب عروه اشکال کرده گفته ترتیب و موالات جزء واجبات غیر رکنیه است که شما می‌گویید لا تبطل الصلاة بترکها سهوا. ترتیب بین رکوع و سجود اگر مختل بشود نماز باطل نمی‌شود؟ موالات اگر مختل بشود فی الجملة موجب بطلان نماز نمی‌شود؟

این حرف درست نیست. آیا این فرمایش آقای گلپایگانی جواب دارد؟ ممکن است بگوییم موالات دو قسم است یکی موالاتی که اگر ترک کنیم عنوان نماز صدق

نمی‌کند، بلکه اصلاً صبح می‌گوید الله اکبر نیم ساعت بعدش می‌گوید بسم الله الرحمن الرحیم، اصلاً عرف نمی‌گوید این نماز می‌خواند. اما صاحب عروه این موالات را معلوم نیست بگوید. این که اصل مقوم صلات است. آن موالات شرعیه که توالی بین اجزاء نماز از ارکان نماز نیست چون دلیل نداریم، اگر مانع از صدق عرفی صلات نباشد، اخلال به آن موالات مشمول حدیث لاتعداد است و لو از ادله استفاده کنیم توالی عرفی را بین اجزاء نماز.

اما ترتیب بین رکوع و سجود اگر مختل بشود، به نظر می‌آید اصلاً عرف می‌گوید شما اخلال کردید به خود رکن یعنی فرض کنید اول دو تا سجده کرد، حمد و سوره را خواند بعد اشتباه کرد نشست دو تا سجده کرد بعد بلند شد رکوع رکعت اول بجا آورد، اصلاً عرف نمی‌گوید شما اخلال کردید به ترتیب، می‌گوید شما اخلال کردید به رکوع چون رکوع محلش قبل از سجدتین است. وقتی یک رکنی را در محلش نمی‌آوری عرفاً تو اخلال کردی به آن رکوع، به آن رکن.

و لذا بعضی یک شبهه‌ای دارند آن شبهه برطرف می‌شود شبهه‌شان چیست؟ می‌گویند اگر من نماز خواندم بعد از نماز فهمیدم جابجا کردم رکوع و سجودم را اول سجده بجا آوردم بعد رکوع رکعت اول، من که اخلال به ذات رکوع نکردم، اخلال به ذات سجود نکردم. اخلال به ترتیب کردم. مشمول حدیث لاتعداد است، لاتعداد الصلاة الا من خمس. من که اخلال به رکوع نکردم اخلال به سجود نکردم. آقای خوئی هم همین مسلم بودن فقهی یا مشهور بودن فقهی بطلان نماز را در این مورد شاهد می‌گیرد بر آن مدعای خودش که اخلال به شرائط شرعی رکوع مشمول حدیث لاتعداد نیست، اخلال به شرائط شرعی سجود مشمول حدیث لاتعداد نیست.

می‌گوید این ترتیب شرائط شرعی رکوع و سجود است. و نقض می‌کند آقای خوئی این را بر آن‌هایی که می‌گویند اخلال به شرائط رکوع و سجود مشمول حدیث لاتعداد است ولی اخلال به ترتیب می‌گویند مشمول حدیث لاتعداد نیست. ما می‌گوییم نه،

فرق می‌کند. اگر شما رکن را در محلش بجا بیاورید، شرائط شرعی را مختل کنید، سجدتین را در محل آوردید وضع جبهه علی ما یصح السجود علیه بیاوردید عرفاً

اخلال نکردید به سجود اما اگر این رکن را جابجا بجا بیاورید محلش را تغییر بدهید عرفاً اخلال کردید به این رکن. شما چهار رکعت نماز می‌خوانید حواس‌تان نیست

رکعت اول و دوم و سوم رکوع ندارد رکعت چهارم چهار تا رکوع دارد مثلاً، سهواً هم هست، کدام عرف می‌گوید شما اخلالی به رکوع نکردید؟ عرف می‌گوید رکوع

رکعت اول را مختل کردی، رکوع رکعت دوم را مختل کردی، رکوع رکعت سوم را مختل کردی. این‌جا هم همین‌جور است. عرفاً اخلال به ترتیب اخلال به آن رکن

است چون رکن را در محلش بیاوری عرفاً اخلال به او است و لذا مشمول حدیث لاتعداد نیست و نیازی هم به این تعلیقه نبود. اخلال به ترتیب بین ارکان اخلال به

خود ارکان است عرفاً و لذا این را می‌شود به عنوان جواب از تعلیقه مرحوم آقای گلپایگانی و آقای سیستانی که ایشان هم شبیه این تعلیقه را دارند مطرح کرد.

ان شاء الله دنباله بحث فردا. فعلا ما بحثمان روزهای چهارشنبه ادامه بحث صلات است تا ان شاء الله یک فرجی حاصل بشود.  
و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.

### جلسه 4-482

چهارشنبه - 99/06/19

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

در جلسات قبل فرعی را مطرح کردیم به تناسب و آن این بود که اگر کسی سجده  
بکند به نحوی که فاقد شرائط شرعی سجود است مثلا سجده بکند بر فرش، آقای  
سیستانی مثل صاحب عروه فرموده یک سجده هم باشد در محلش هم باشد نیاز به  
تدارک ندارد. مزی و لاشیء علیه.

### فروض اخلاص به واجبات سجده

#### فرض اول: اخلاص به واجبات مستقلة مانند ذکر

آقای خوئی در توجیه این فرمایش صاحب عروه فرموده این طبق نظر مشهور  
است که میگویند وضع الجبهة علی ما یصح السجود علیه واجب مستقلى است شرط  
سجود نیست یا آقای حکیم ادعای اجماع کردند بر این مطلب.  
که انصافا برای ما نامأنوس است که ما بگوییم همانطوری که ذکر سجود واجب  
مستقلی است در سجود، شرط سجود نیست، وضع الجبهة علی ما یصح السجود  
علیه هم واجب مستقلى است یعنی نماز مرکب است از سجود عرفی و از وضع  
الجبهة علی ما یصح السجود علیه در آن سجود عرفی. این خلاف ظاهر ادله است.  
لاتسجد الا علی الارض أو ما انبتته الارض. اگر این نظر درست باشد فتوی  
صاحب عروه کاملا موجه است، بعد از رفع رأس از سجده اول اگر ببیند بر فرش  
سجده کرده است مثل این است که ذکر را فراموش کرده بود محل آن واجب گذشت.

#### فرض دوم: اخلاص به شرائط شرعی سجود در یک سجده مانند وضع الجبهة علی

#### ما یصح السجدة علیه

اما چون این نظر خلاف متفاهم عرفی از ادله است، آقای خوئی هم این را پذیرفته  
که خلاف متفاهم عرفی از ادله است و لذا بحث می شود اگر سجده واحده است در  
محلش هستیم تدارک می کنیم. اگر بعد از رکوع باشد نماز صحیح است.

#### فرض سوم: اخلاص به شرائط شرعی سجود در دو سجده و حصول التفات بعد از

#### رکوع

اما اگر دو سجده اینطور بود:

یک وقت بعد از رکوع ملتفت می‌شود این مبتنی می‌شود بحثش بر همان بحث سابق که آیا حدیث لاتعاد به لاحق عقد مستثنی‌منه که می‌شود لاتعاد، اخلال به شرائط شرعی سجود را می‌گیرد و فقط مستثنی اخلال به سجود عرفی است؟ کما علیه جماعة منهم المحقق الحائری فی کتاب الصلاة و السيد الداماد و هو الصحيح. [در این صورت] حدیث لاتعاد جاری می‌شود. من که اخلال به سجود عرفی نکردم اخلال به شرائط شرعی سجود کردم. ولی اگر ما طبق نظر اخیر مرحوم آقای خوئی پیش بیاوریم که اخلال به شرائط شرعی سجود اخلال به سجود مأمور به است و داخل در عقد مستثنی است یعنی اخلال به سجود استثناء شده است از لاتعاد الصلاة و مراد از سجود در مستثنی سجود شرعی است، [در این صورت حدیث لاتعاد جاری نمی‌شود]. این مطلبی است که مرحوم آقای خوئی در جلد 15 موسوعه بیان کردند ولی در جلد 3 موسوعه و جلد 13 موسوعه نظرشان این بود که مراد از سجود در عقد استثناء سجود عرفی است و اخلال به شرائط شرعی سجود مشمول حدیث لاتعاد است. اما عرض کردم به نظر ما همین نظر سابق مرحوم آقای خوئی که اخلال به شرائط شرعی سجود داخل در عقد مستثنی‌منه است یعنی لاتعاد الصلاة منه، این نظر درست است.

### فرض چهارم: اخلال به شرائط شرعی سجود در دو سجده و حصول التفات قبل از رکوع

کلام در جایی واقع می‌شود که قبل از رکوع ملتفت بشود که دو سجده‌اش بر این فرش بوده. این حکمش چیست؟ آقای زنجانی در رساله‌شان گفتند دو تا سجده بر مهر بکند آن دو سجده قبلی که بر فرش بوده معفو است. چرا؟ یک مبنایی این‌جا است و آن این است که می‌گویند شبهه نکنید که آن دو سجده اول که بر فرش بوده زیاده رکن است و نماز باطل است، نه، شما آن دو سجده اولت که بر فرش بوده معفو است، دو سجده بر مهر بکن نمازت را تمام بکن و السلام. چرا آن دو سجده اول که عرفی است (سجده عرفی است سجده شرعی نیست، بر فرش بوده است) مشکلی ایجاد نمی‌کند؟ دو توجیه دارد<sup>1</sup>:

یک توجیه مرحوم آقای حائری در کتاب الصلاة به مناسبت در چند مورد بیان کردند. در کتاب الصلاة صفحه 161 صفحه 179 صفحه 343 فرمودند: دلیل مانعیت زیاده فی الصلاة ظاهر در این است که چیزی را احداث کنیم زایدا اما اگر ما فعلی را انجام دادیم، هنگام احداثش متصف به زیاده نبود، بعدا ما کاری کردیم که آن فعل سابق متصف به زیاده شد، این از ادله نهی از زیاده فی الصلاة انصراف دارد. الان هم من آن دو سجده‌ای که روی فرش کردم هنوز دو سجده روی مهر نکردم عرفا هیچ‌کس نمی‌گوید زدت فی صلاتک سجدتین، می‌گویند اتیت بالسجدتین

<sup>1</sup> مآتن: توجیه دوم به صراحت در درس ذکر نشده. گویا توجیه دوم تمسک به حدیث لاتعاد طبق مسلک آقای سیستانی باشد که در ذیل درس به آن اشاره می‌شود.

علی غیر وجه المأمور به. بعد از این که این دو سجده صحیح را بیاورم آن سجدتین سابقین را متصف می‌کنم به زیاده بعد از وجودشان. ادله نهی از زیاده از این منصرف است.

جالب این است: مرحوم آقای خوئی هم این کبری را پذیرفته گفته من قبول دارم. ادله نهی از زیاده نهی می‌کند از احداث زیاده نه از جعل الفعل السابق زیاده بعد وجوده. به مناسبت‌هایی این بحث را آقای خوئی مطرح کرده. از جمله در مصباح الفقه جلد 1 صفحه 392 به این تناسب: فرموده اگر کسی خبر بدهد که من فردا این کار را خواهم کرد مطمئن هم بود که این کار را می‌کند، فردا که شد پشیمان شده، بعضی‌ها گفتند باید به حرفی که زدی پایبند باشی چون اگر خلاف بکنی آن خبر دیروزت می‌شود کذب، کذب حرام است، آقای خوئی فرموده آنی که حرام است احداث کذب است نه جعل الخبر السابق کاذبا. بعد مثال می‌زد می‌گوید و نظیر ذلک ما حققنا فی کتاب الصلاة فی البحث عن معنی الزیادة فی المكتوبة و قلنا ان المراد بها هو الزیادة الابتدائية و علیه فاذا أوجد المصلی شیئا فی صلاته بعنوان الجزئية ثم بدا له اخراجه عن عنوانه الاولى و الحاقه بالزیادة لم یکن محکوما بحکم الزیادة فی الفریضة فلاتشمله من زاد فی صلاته فعلیه الاعداء. مثلا می‌خواست بگوید مالک يوم الدين گفت ما، اگر از اول می‌خواست بگوید ما، این نمازش بدرود خودش می‌خورد و باطل است. اما نه، گفت ما که ادامه بدهد، پشیمان شد، گفت نه، بگذار یک بار دیگر از اول بگویم، مدّ مستحبش هم رعایت کنم، مثلا. آقای خوئی می‌گوید اشکال ندارد. چرا؟ برای این که آن وقتی که می‌گفت ما که زاید نبود، بعد از این که ادامه‌اش را نگفت جعل آن حرفین را زیاده، لاتزد فی صلاتک من زاد فی صلاته فعلیه الاعداء از این منصرف است. آقای تبریزی هم در ارشاد الطالب جلد 1 صفحه 231 همین مطالب را تکرار کرده.

باز مرحوم آقای خوئی در موسوعه موارد متعددی همین مبنا را تکرار می‌کند. مثلا جلد 14 صفحه 430 همین مبنا را تکرار می‌کند، تعبیر می‌کند: آنی که منع دارد احداث زاید است نه جعل الفعل السابق زیاده. باز جلد 18 موسوعه صفحه 204 این مطلب را تکرار کردند.

شما ممکن است بگویید پس آقای خوئی آقای تبریزی قبول دارند آنی که نهی دارد احداث زیاده است نه جعل الفعل السابق زیاده را، پس چرا در رساله‌شان این مطلب را ننوشتند که اگر دو تا سجده کردی بر مکانی که لایصح السجود علیه، بر فرش، قبل از رکوع ملتفت شدی دو تا سجده شرعی بجا بیاور بر مهر، این که وظیفه‌ات است، با این کارت آن دو تا سجده قبلی را متصف می‌کنی به زیاده ولی مشمول ادله نهی نیست. دلیل نهی از زیاده می‌گوید احداث فعلی که از اول متصف است به وصف زیاده نهی دارد. چرا آقای خوئی این جور فرموده؟ چرا آقای خوئی فرموده این نماز باطل است؟ در جلد 15 فرموده این نماز باطل است حتی اگر قبل از رکوع ملتفت بشوی. در جلد 3 و جلد 13 که می‌گفت اخلاص به سجود عرفی اگر

نکنیم حدیث لاتعداد جاری است، ایشان فرق می‌کرد می‌گفت این نماز صحیح است منتها همان بیانی که ما قبلاً داشتیم می‌فرمود چون قبل از رکوع هستی یک سجده را تدارک کن ولی نمی‌توانی دو تا سجده را تدارک کنی چون اگر دو تا سجده را تدارک کنی نماز باطل می‌شود، یک سجده را تدارک کن سجده اولی را که بجا آوردی روی فرش او مشمول حدیث لاتعداد است چون اگر او هم مشمول حدیث لاتعداد نباشد نمازت باطل می‌شود. ولی در جلد 15 فرمودند این نماز باطل است نمی‌شود کاریش کرد. آقای خوئی! چرا نمی‌شود کاری کرد؟ دو تا سجده روی مهر بجا می‌آورم مشکلی پیش نمی‌آید. آن دو سجده قبلی از حین احداثش متصف به زیاده نیست. شما خودتان گفتید جعل الفعل السابق زیاده متعلق نهی نیست.

یک بیانی دارد آقای خوئی، آن بیان را نقل کنم. از آن بیان استفاده می‌شود که چرا این مطلب را نگفته ایشان. ایشان ظاهراً می‌خواهد بگوید این دو سجده‌ای که بر فرش بجا آوردی از حیث حدوثش متصف بوده به زیاده. اگر دو سجده بر مهر هم بعداً بجا نیآوری آن دو سجده‌ات زاید بر مأموریه است. چون آنی که مأموریه بود اسجد علی الارض بود پس آن دو سجده اول که علی الارض نبود زیاد بر مأموریه بود از حیث حدوثش زاید بر مأموریه بوده. چه دو سجده را تدارک بکنی چه نکنی، او از حین حدوثش متصف به زیاده بوده، نمازت باطل است. آن وقت فرق این‌جا می‌شود که طبق بیان آقای زنجانی تا این دو سجده صحیح را نیآورم آن دو سجده قبلی متصف به زیاده نمی‌شود که کلام مرحوم حائری در کتاب الصلاة هم همین است در مشابه این فرع. آقای خوئی با این بیانش که می‌فرمایند این دو سجده بر مهر هم را نیآوری آن دو سجده اول از اول زیاده بوده. زیاده مگر چیست؟ زیاده یعنی یک کاری بکنی که خارج از مأموریه است، آن دو سجده‌ای که بجا آوردیم خارج از مأموریه است. اگر حدیث لاتعداد اخلاص به شرائط سجود را می‌بخشید همان دو سجده اول (حالا یا لا اقل یکی از آن‌ها صحیح می‌شد) اما طبق این نظر ایشان که اخلاص به سجود شرعی داخل در عقد مستثنی حدیث لاتعداد است. این‌که ما بیایم دو سجده بر مهر بکنیم، این به نظر آقای خوئی جعل السجدهین الاولیین زیاده نیست، اگر این دو سجده را هم نمی‌آوردیم آن دو سجده اول متصف به زیاده بوده از حین حدوث.

این را آقای خوئی کجا به آن اشاره می‌کنند؟ آقای خوئی در این بحث که می‌فرمایند یک فرعی هست که آدم در هنگام سجده می‌فهمد که سرش را گذاشته روی فرش، مشهور می‌گویند می‌توانی جرّ رأس بکنی؟ سرت را بکشانی روی مهر؟ جرّ رأس بکن، سرت را بکش روی مهر. آقای خوئی فرموده نه، ما جرّ رأس را قبول نداریم. در جلد 15 صفحه 138 فرموده ما این را قبول نداریم. چرا؟ برای این‌که از ادله استفاده کردیم (اسجد علی الارض)، حین احداث سجود باید سجودت علی الارض باشد نه سجودت علی الفرش باشد. شما کی احداث سجود کردی؟ آن

وقتی که سر روی فرش گذاشتی. احداث سجود علی الارض نکردی، لذا این سجده را باید منهدم کنی، رفع رأس باید بکنی، جر فایده ندارد.

اتفاقاً یک نکته‌ای بگویم بد نیست. اگر بنا بود جر فایده داشته باشد باید عمداً هم آدم بتواند اول سرش را بگذارد روی فرش بعد بکشد روی مهر در حالی که هیچ فقیهی به این ملتزم نشده.

بعد آقای خوئی می‌فرمایند: پس باید رفع رأس بکنیم، جر فایده ندارد. رفع رأس که کردی سجده صحیحه بجا می‌آوری بعد از رفع رأس و آن سجده قبلی که روی فرش بود از اول متصف بوده به زیاده. انما وقع (آن سجود علی الفرش) سجود عرفی لایمکن تتمیمه بالجبر (فرض این است که با جر رأس هم مشکلش حل نمی‌شود باید رفع رأس بکنیم دومرتبه سجده کنیم) و بما انه لم یکن من اجزاء الصلاة فیقع علی صفة الزیادة لامحالة من لدن وقوعه سواء تعقب بالرفع ام لا. می‌گوید اگر همان سجده را هم ادامه بدهی سجده صحیحه نکنی این نماز در او زیاده سجده شده، نقیصه سجده صحیحه هم شده، زیاده سجده عرفیه [و] نقیصه سجده شرعیه شده و از اولی که سر روی مهر گذاشتی این زیاده بوده. منتها چون سهویه بوده ما گیر نمی‌دهیم. حالا اگر دو تا سجده این‌جور شد، این بیچاره دو سجده این کار را کرد، سجده اول این خانم‌ها پیش می‌آیند برای‌شان در یک رکعت سرشان را می‌گذارد روی مهر می‌بیند چادرش فاصله انداخته بین او و بین مهر. آقای خوئی می‌گوید جر رأس نکنی یعنی چادرت را نکشی جلوتر که پیشانیت به مهر بخورد. سر از مهر بردار و لو با یکی دو سانت فاصله بعد برگرد به حالت سجده. این را درست کرد. این خانم سجده اول را کرد. سجده دوم هم دید عجب بدشانسی باز هم چادرت روی مهر قرار گرفته. آقای خوئی می‌گوید بلند شو برو دنبال کارت این دیگه نماز نشد. آن زیاده سجده اول که پیشانیت روی چادر قرار گفت گفتیم زیاده سهویه سجده واحده است. اما وقتی در سجده ثانیه هم همین شد، شد زیاده سهویه سجدتین در رکعت واحده. از حین احداث این متصف به زیاده است.

[سؤال: ... جواب:] شما وقتی می‌گویید ما، مشکلی نداشتید. ادامه‌اش که لک را نمی‌گویید آقای خوئی می‌گوید جعلت آن ما را بعد وجوده متصفا بالزیادة و کلام الادمی، او اشکال ندارد. [چون] ما صحت تأهلیه داشت. مامور به تأهل. تو بعداً نگفتی لک. ... اگر از اول هم شک داشته باشی که ما می‌گوییم لک را بعدش می‌گوییم یا نه نماز باطل است اگر لک را نگویی. جایی که قصدت این است که کامل بگویی مالک، "ما" گفتی سرفهات گرفت، می‌توانی هم سرفه نکنی، اما گفتی حالا چه اصراری است، سرفه می‌کنم دومرتبه ما را تکرار می‌کنم آقای خوئی می‌گوید اشکال ندارد. جعلت الکلام السابق زیادة و کلام ادمی. آنی که نهی به او انصراف دارد احداث الزیادة است، احداث الفعل الزاید است یعنی از حین احداث متصف به زیاده باشد.

ما دو تا شبهه این جا داریم، لنا فی المقام شبهتان و علينا القاء الشبهة و علیکم حلها. الشبهة الاولى: واقعا اگر بنا باشد ما در دوران امر بین فرمایش مرحوم آقای حائری و آقای زنجانی و فرمایش آقای خوئی یکی را انتخاب کنیم انصافا اگر من این دو سجده اخیره که صحیحه است را نیاورم عرف می گوید زدت فی صلاتک سجدتین؟ کدام عرف این را می گوید؟ چون دو سجده قبلی مأمور به نبوده چون فاقد شرط وضع علی ما یصح السجود علیه بوده عرف به من می گوید لقد زدت فی صلاتک سجدتین؟ کی این جور می گویند؟ می گویند اتیت بالسجدتین و لکن اخللت بشرائطهما. کی می گویند زدت فی صلاتک سجدتین؟ با این دو سجده صحیحه [که] می آورم أجعل تلك السجدتين الأوليين زیادة. واقعا انصاف این است که همین که [آقای حائری و آقای زنجانی می گویند درست است].

آقای خوئی ادعا می کند اگر هم من این دو سجده صحیحه را نیاورم باز آن دو سجده اول متصف به وصف زیاده است چون مأمور به نبوده. مگر هر چیزی که مأمور به نباشد متصف به زیاده می شود؟ قرائت ملحونه متصف به زیاده می شود یا متصف به نقیصه می شود می گویند قرائت صحیحه نخواندی<sup>2</sup>. سجده علی ما لایصح السجود علیه کردی و تدارک نکردی، از نظر عرف این نمازت فاقد جزء است یا واجد رکن زاید است؟ بلاشکال عرف می گوید این فاقد رکن است نه واجد رکن زاید است. فاقد رکن، حالا یا فاقد شرائط رکن. و لا اقل من الشک، لا اقل مشکوک است این فرمایش آقای خوئی که از حینی که من سجده می کردم بر این فرش عرف بگوید تأتی بسجدة زایده. لا اقل مشکوک است. حالا اگر کسی حمد و سوره را ترک کند برود به رکوع عمدا، او را هم بگویند رکوع زاید آورده چون رکوع مأمور به رکوعی است که بعد القراءه باشد. هیچ عرفی این را نمی گوید. عرف می گوید تو همه کارها را کردی فقط قرائت را کردی نمازت باطل است.

[سؤال: ... جواب:] از اول بنا دارید دو تا سجده بر فرش کنی بعد دو تا سجده بر مهر، این مثل این می ماند که از اول بنا داری بگویی "ما" [بعد] قطع کنی بگویی مالک، از اول اگر بنا داری فرق می کند. بحث در این است که بنا نداری. خود آقای خوئی هم در مالک گفت اگر از اول بنا نداشته باشی که قطع کنی مالک را. ما قبول داریم که اگر از اول دو سجده کرد بر فرش بنا نداشت که دو سجده بر مهر بعد از او تدارک کنی (چون اشتباه کرد دو سجده کرد بر فرش بعدا متوجه شد تصمیم گرفت تدارک کند) انصافا فرمایش آقای حائری و آقای زنجانی درست است که این از اولی که آن دو سجده را می آورد نمی گفتند تزیید فی صلاتک سجدتین غیر شرعیتین.

<sup>2</sup> مائن: گویا مراد استاد این است که قرائت ملحونه (که اشتباهش یا در زیادی قرائت است یا نقیصه قرائت است)، متصف به قرائت زیاده نمی شود، نمی گویند قرائت در نمازت را زیاد کردی، بلکه می گویند قرائت صحیحه نخواندی.

اما ما شبهه دومی که داریم این است. می‌گوییم آیا عرفا من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة از این جعل الفعل السابق زایدا منصرف است؟ بله، از تعدد منصرف است، اما صدق زیاده و لو زیاده غیر عمدیه، عرفا این‌جا نمی‌کند؟ بعد از این‌که این آقا دو تا سجده کرد بر فرش و فهمید اشتباه کرده بعد دو تا سجده بر مهر کرد، به رأی فقهی مرحوم آقای حائری که در مشابهنش در کتاب الصلاة بیان کردند و فتوی صریح آقای زنجانی، عرفا نمی‌گویند انت زدت فی صلاتک سجدتین؟ و لو به لحاظ فعل متأخر. عرف منصرف می‌داند؟

مثل این می‌ماند که صاحب زمین گفت دو تا اتاق خواب بیشتر در نیاور در این خانه، سه تا زیادی است، اتاق خواب سه در چهار، شما مهندس معمار این زمین هستید آمدید از اول یک اتاق دو در دو درآوردید، بعد رفتید دو تا اتاق سه در چهار درآوردید، نمی‌گویند زدت فی هذا البیت گرفتین؟ چرا این کار را کردی؟ با این‌که از اول می‌گفتید بس است یک اتاق دو در دو درست می‌کنم بنا هم نداشتی سه اتاق درست کنی بعد که دیدی بنا بوده دو اتاق سه در چهار درستی کنی گفتی باشه سه تا اتاق درست می‌کنم عرف می‌گوید جعل الغرفة الاولى زیاده؟<sup>3</sup> این از دلیل نهی از زیاده غرفه انصراف دارد؟ می‌گوید زدت فی هذا البیت غرفة، بنا بود دو تا اتاق بسازی سه تا اتاق ساختی.

[سؤال: ... جواب:] اولی زیاده است چون دو تا اتاق سه در چهار را او لازم داشت. ... الان کشف نمی‌کنیم، گفتم جعل الفعل السابق زیاده ولی همین کافی است برای این‌که او متصف بشود به زیاده و لو در زمان متأخر. من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة چرا این‌جا را شامل نشود؟ زدت فی صلاتک ام لا؟ سؤال من این است. نمی‌گویم فعلیه الاعادة. هل زدت فی صلاتک سجدتین ام لا؟ انصافا زدت فی صلاتی سجدتین.

[سؤال: ... جواب:] امر شارع زیاده را از عمدیه بودن می‌اندازد نه از زیاده بودن. ... این یک ادعای جدیدی شد. این ادعا غیر از ادعای مرحوم حائری است که می‌فرمود من اختیارا رها می‌کنم، آقای خوئی هم همین را می‌فرمود در جایی که جزء اول صحیح است، آقای خوئی پذیرفت گفت می‌توانم جزء صحیح را ناقص بگذارم مثلا سوره را قبل از بلوغ به نصف رها کنم سوره دیگر بخوانم. این می‌شود جعل السورة السابقة زیاده. بشود، چه اشکالی دارد؟ آقای حائری هم فرمود، آقای خوئی هم فرمود. در جایی که صحیح است آقای خوئی قبول داشت. منتها در جایی که از اول باطل انجام می‌شود آن‌جا آقای خوئی گفت من معتقدم از اول متصف به زیاده است. حالا عرض من این است: این فرمایش آقای حائری و آقای زنجانی عرفی است؟ عرف می‌گوید لم‌ازد فی صلاتی سجدتین؟ ... [اگر] عنوان زیاده محقق است، من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة چه گیری دارد؟ این سجدتین اخیرتین بر مهر که نهی ندارد تا بگویید شارع گفته این کار را بکن. نهی وضعی و

<sup>3</sup> مائن: یعنی آیا عرف می‌گوید این زیاده غرفه نیست بلکه صرفا جعل الغرفة الاولى زیاده است؟

ارشادی به مانعیت، تعلق گرفته به آن سجده‌تین اولیین، حالا کی تعلق می‌گیرد، بله بعد از این‌که متصف شد به زیاده. شما می‌گویید اصلا انصراف دارد عنوان زاد فی صلاته از این مورد.

[سؤال: ... جواب:] آن غرفه صغیره را که ساخت گفت بیخود مالک گفته سه در چهار بساز همین دو در دو بس است. بعد پیشیمان شد دو اتاق سه در چهار دیگر ساخت طبق امر صاحب زمین. کلام در این است که ادله‌ای که لاتزد فی هذا البیت غرفة و من زاد فی هذا البیت غرفة ثالثة فعلیه کذا شامل این می‌شود یا نمی‌شود؟ فرقی نمی‌کند من زاد صدق می‌کند به نظر ما. بله تعدد صادق نیست. این دو شبهه‌ای که ما داریم و لذا نتیجه می‌گیریم که همان حرف‌هایی که قبلا زدیم درست است که قبل از رکوع اگر ملتفت شد دو سجده‌اش بر فرش بوده، دو سجده را تدارک نکند. حالا اگر فرمایش آقای سیستانی درست باشد که بر خود سجده قانون السنة لاتنقض الفریضة پیاده می‌کنیم می‌گوییم سجود فریضة، اخلاص به شرائط شرعی سجود که در قرآن نیامده اخلاص به سنت است که خوب بود. اگر این درست است که مشکلی نداریم. در سجده واحده هم ما مشکل‌مان حل است فضلا عن السجده‌تین.

اما اگر این را نگفتیم همینی که آقای خوئی قبلا می‌فرمود [را می‌گوییم که] قبل الركوع یتدارک سجدة واحدة، می‌شود سه تا سجده، یکی از این سه تا سجده زیاده سهویه است، سجده الان که تدارک کرد با آن سجده اول که بجا آورد روی فرش، این‌ها مشکل‌شان حل است. حدیث لاتعاد سجده اولی بر فرش را می‌گیرد سجده ثانیه بر فرش را هم تدارک می‌کند. این مقتضای صناعت است.

عنوان بحث را عرض کنم. مرحوم آقای حکیم راجع به اولین فعل صلات که صاحب عروه گفت النية، فرموده نیت یعنی قصد قربت اصلا واجب شرعی در نماز نیست. نه شرط است نه جزء. از باب تحصیل ملاک لازم است. این بیان ایشان موافق با مسلک مشهور است در بحث تعبدی و توصلی. و لکن مطالبی دارد آقای حکیم این‌جا که منشأ شده آقای خوئی به ایشان اشکال بکند.

آقای حکیم فرموده نیت یعنی ارادة الصلاة، اراده نماز قطعا در مسمای نماز دخیل نیست. چرا؟ برای این‌که شما می‌گویید اردت الصلاة فصلیت. اگر اراده داخل در صلات باشد که اتحاد اراده و مراد لازم می‌آید، اراده پس خارج از مسمی است، هم جزءا خارج است هم شرطا. ولی به عنوان مامور به اگر حساب می‌کنید، ایشان فرموده ما معتقدیم داخل در متعلق امر هم نیست. چرا؟ برای این‌که اراده غیر اختیاریه است؛ نمی‌تواند در متعلق امر اخذ بشود. افعال ارادیه اختیاریه هستند بخاطر خود اراده، اما اراده اگر بنا باشد اختیاریه باشد لتسلسل چون اراده اختیاریه باشد یعنی اراده متعلق اراده دیگری باشد، آن اراده دیگر هم متعلق اراده دیگری باشد و هکذا یتسلسل. و لذا نیت را ایشان به معنای اراده می‌گیرد بعد می‌گوید این

ارادة الصلاة نه داخل در مسمای نماز است نه داخل در متعلق امر به صلات، یک واجب عقلی است دخیل در ملاک است باید آن را تحصیل بکنیم.

این فرمایش آقای حکیم را تأمل بفرمایید آقای خوئی سه تا اشکال می‌کند به ایشان. اشکالات آقای خوئی را روز شنبه ان شاء الله بررسی می‌کنیم. اما اگر صاحب عروه مقصودش از واجبات اعم از واجبات عقلیه و شرعیه باشد اشکال آقای حکیم وارد نیست. شاید مقصود صاحب عروه واجبات الصلاة اعم از واجب عقلی و واجب شرعی است. ولی حالا ببینیم سه تا اشکال آقای خوئی به آقای حکیم که اشکال‌های قابل توجهی است چیست، این بحث را تمام کنیم وارد بحث بعدی بشویم ان شاء الله.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 5-483

شنبه - 99/06/22

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

صاحب عروه فرمود واجبات نماز یازده تا است، پنج تای از آن‌ها رکن است: قیام در نماز رکن است، نیت رکن است، تکبیرة الاحرام رکن است، رکوع و سجود هم رکن است. البته این ارکان مربوط به داخل نماز است و الا وضوء هم رکن است استقبال قبله هم رکن است وقت هم رکن است. آن واجبات داخلیه نماز یازده تا است و ارکانش هم پنج تا است.

آقای سیستانی فرمودند مبدا به جای این تعبیر به ارکان تعبیر کنید به فرائض. فرائض آن‌هایی است که خدا در قرآن بیان کرده. نوع فرائض این‌طور هستند که ارکان هستند. بر اساس قانون السنة لاتنقض الفريضة آن واجبهایی که ترک سهوی آن مبطل نماز نیست معمولا آن‌هایی هستند که سنن هستند، السنة لاتنقض الفريضة ولی نوعا اخلاص به فرائض مبطل صلات است. اما این کلیت ندارد، نسبت بین فريضة و رکن عموم و خصوص من وجه است. سجده واحده فريضة است در قرآن بیان شده ولی رکن نیست چون در روایت داریم لاتعاد الصلاة من سجدة. از آن طرف تکبيرة الاحرام طبق حدیث خصال سنت است، التکبير سنة ولی روایت داریم من نسي تکبيرة الاحرام اعاد الصلاة. پس می‌تواند یک فريضة‌ای باشد که ترک سهوی آن مبطل نماز نباشد طبق دلیل خاص و آن عبارت از سجده واحده است و می‌تواند چیزی سنت باشد، در قرآن بیان نشده باشد مثل تکبيرة الاحرام ولی ترک سهویش طبق نص خاص مبطل صلات باشد.

ما اصل فرمایش ایشان را قبول داریم، بالاخره نصوص خاصه را هر چه بود ما باید در نظر بگیریم اما این‌که التکبير سنة در خصال بیان شده بود، در خود فقیه نقل می‌کند از زراره همین حدیث را که لاتعاد الصلاة الا من خمسة الطهور و الوقت و

القبلة و الركوع و السجود ثم قال القراءة سنة و التشهد سنة و لاتنقض السنة الفريضة. من لايحضره الفقيه جلد 1 صفحه 339. سند صدوق به زراره صحيح است. در مشيخه فقيه ميگويد و ما كان فيه عن زراره فقد رويته عن ابي عن الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد و الحسن بن ظريف و علي بن اسماعيل بن عيسى كلهم عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره. صدوق در فقيه التكبیر سنة را ذکر نکرده، در خصال ذکر شده، حالا نسخ خصال بر فرض اطمینان پیدا کنیم که خطایی در آن رخ نداده، ولی ظاهر این است که صدوق اگر التکبیر سنة بود در فقيه هم ذکر می‌کرد. خود صدوق بیايد در خصال که کتاب فقهی نیست التکبیر سنة را بیاورد، در فقيه که کتاب فقهی است این را سقط کند این عرفی نیست. لا اقل طبق مبنای آقای سیستانی که حجیت خبر ثقه را مشروط می‌دانند به افاده وثوق و اطمینان، چه جور ایشان اطمینان پیدا می‌کند به این نقل خصال و تمسک می‌کند به این تعبیر التکبیر سنة برای این که تکبيرة الاحرام سنت است؟

### جایگاه فقهی نیت در نماز

راجع به این که واجبات نماز یکیش نیت است، آقای حکیم اشکال کرد فرمود اصلا نیت شرعا نه جزء نماز است نه شرط نماز. چرا؟ برای این که نیت یعنی اراده نماز، اراده اختیاری نیست که متعلق امر باشد. بلکه دخیل در تحصیل ملاک نماز هست به نحو شرط متأخر اما امر شرعی برود روی نیت یعنی اراده نماز، این غیر معقول است. چون اگر اراده ارادیه و اختیاریه باشد تسلسل لازم می‌آید. چیزی ارادی است که به او اراده تعلق بگیرد، مگر اراده به خود خود اراده می‌تواند تعلق بگیرد؟

مرحوم آقای خوئی سه تا اشکال کرده به آقای حکیم. فرموده: اولاً: اراده ارادیه است بنفسها. اراده به معنای شوق که نیست که بگویید غیر اختیاری است. اراده یعنی صرف القدرة فی ایجاد الفعل. صرف قدرت در ایجاد فعل تحت اختیار انسان است، انسان فاعل بالسلطنة است. در ارادی بودن اراده نیاز نیست که یک اراده دیگری به او تعلق بگیرد، ارادی بودن افعال به اراده است اما ارادی بودن اراده به خودش است یعنی ما ایجاد می‌کنیم اراده را نه به اراده دیگر، هرگاه اعمال سلطنت می‌کنیم ایجاد می‌کنیم اراده را.

این اشکال اول اشکال درستی است. اراده انسان اگر خارج از اختیار انسان باشد لبّش به جبر بر می‌گردد. آن وقت هر فردی می‌تواند بگوید من اراده گناه در اختیارم نبود، گناه کردم چون اراده کردم گناه بکنم. اراده علت تامه است برای این گناه و تخلف معلول از علت تامه محال است. می‌گویند چرا اراده کردی گناه بکنی؟ می‌گوید اراده که دیگر در اختیار من نیست. سبب تام اراده در نفس من منقذ شد، اراده در نفس من شکل گرفت. اگر این علت تامه اراده در نفس سلمان و ابوذر هم محقق می‌شد آن‌ها اراده گناه می‌کردند. مرحوم آخوند فرمود عجب حرف خوبی می‌زند این گنهکار، راست می‌گوید. الشقی شقی فی بطن امه و السعيد سعيد فی بطن

امه. آقای حکیم هم که متأثر از این فکر شده. ولی این بازگشتش و مآلش به جبر حقیقی است. یعنی هیچکس دیگر مسئول از اعمالش نیست، گناه هم که می‌کند ناشی از شقاوت ذاتیه‌اش است. خدا او را خلق کرده، ذاتش شقی بود خدا او را خلق کرد، سلمان و ابوذر هم سعید بودند خدا آن‌ها را خلق کرد.

[سؤال: ... جواب:] اراده به چه معناست؟ ... شوق اکید که اراده نیست، چه بسا انسان شوق دارد به چیزی، شوق اکید هم دارد اما انجام نمی‌دهد آن را. و چه بسا انسان کاری می‌کند هیچ شوق اکید به آن ندارد، تراحم بین فاسد و افسد است. اگر اراده غیر ارادیه باشد این بازگشتش لبّا به جبر است و خلاف وجدان است. آنی که اراده می‌کند می‌تواند اراده نکند. شمر که اراده کرد امام حسین علیه السلام را به قتل برساند می‌توانست اراده نکند. و الا اگر این‌جور بگوییم روز قیامت می‌گوید خدا! به من می‌گویی چرا امام حسین را کشتی، اراده کردم قتل امام حسین را، می‌شد تخلف پیدا کند معلول از علت تامه؟ مراد تخلف از اراده با فرض تهیّاً سایر مقدمات آن نمی‌توانست بکند. سایر مقدمات فعل که فراهم بود، مانده بود اراده من، من هم اراده کردم فعل محقق شد، نمی‌شد نشود. خدا هم می‌گوید چرا اراده کردی قتل امام حسین را؟ شمر هم می‌گوید دیگه این را از من نپرس. من نفشی ندارد در اراده قتل امام حسین. تو من را آفریدی من هم شقی هستم، نه خلقت خودم دست خودم بود نه شقاوت من. شمر یعنی کسی که اراده می‌کند قتل امام حسین را، دست خودش هم نیست. واقعا چه جوری این شمر را مجازاتش کنند؟ جزاء بما کانوا یعملون.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم اراده اختیاریه است و معنای اختیاریه بودن این نیست که اراده می‌کنیم که اراده کنیم. ایجاد می‌کنیم اراده را. ... ما فاعل بالسلطنة هستیم. ... بحث جبر و اختیار که نمی‌کنیم این‌جا. باید برویم اصول و آن بحث طلب و اراده [را بکنیم].

اشکال دوم: مرحوم آقای خوئی فرموده است: بر فرض اراده تحت اختیار انسان نباشد، جزء الواجب نمی‌تواند بشود، شرط الواجب که می‌تواند بشود. مگر وقت شرط الصلاة نیست؟ غیر اختیاری هم هست. شرط واجب که اشکالی ندارد غیر اختیاری باشد، جزء واجب نمی‌تواند غیر اختیاری باشد. این فرمایش ناتمام است. شرط الواجب اگر غیر اختیاری باشد باید شرط الوجوب بشود. مگر می‌شود چیزی شرط الوجوب نباشد شرط الواجب باشد در عین حال غیر اختیاری باشد؟ شرط الواجب یعنی آنی که مولی از من طلب می‌کند تحصیل آن را. اگر مولی بگوید هر گاه وقت داخل شد واجب است بر تو نماز در داخل وقت، بله مشکلی نیست، شارع طلب نکرده است تحصیل وقت را. اما در اراده شرط وجوب قرار داده نشده اراده نماز، شرط واجب است یعنی آنی است که باید تحصیل بشود، این‌که نمی‌شود غیر اختیاری باشد. پس این اشکال دوم آقای خوئی به مرحوم آقای حکیم وارد نیست.

اشکال سوم: آقای خوئی فرمودند: جناب آقای حکیم! اراده چه ربطی دارد به قصد قربت؟ اراده اصلاً بگوییم خارج از اختیار است، بحث ما در اتیان فعل است به داعی امتثال امر، اتیان فعل به داعی امتثال امر قطعاً اختیاری است. گیرم اراده اختیاری نباشد، ما که بحث در اراده نمی‌کنیم.

این فرمایش آقای خوئی هم ناتمام است. برای این‌که قصد قربت یک نحو از انحاء اراده است. قصد قربت یعنی اراده نماز اراده‌اش ناشئه من امر المولی. کسی که می‌گوید اراده غیر ارادیه است تمام انحاء اراده را می‌گوید غیر ارادیه است چه فرق می‌کند. اگر بگوییم اراده غیر اختیاریه است، اراده ناشئه از محرکیت امر مولی هم اراده است، او هم غیر اختیاریه می‌شود.

پس عمده در اشکال به آقای حکیم همان اشکال اول آقای خوئی است.

[سؤال: ... جواب:] آقایان قصد قربت را همان اراده امتثال امر مولی می‌دانند.

[سؤال: ... جواب:] امور غیر اختیاریه باید شرط الوجوب بشود. ... بعضی از شرائط وجوب هست که شارع لازم نیست بگوید "اگر"، چون محقق است. مثلاً نماز روی زمین خواندن، سجود علی الارض، شارع معنا ندارد بگوید ان وجد ارض فصل علی الارض، اگر زمین نباشد مکلف هم نیست. شرط وجوب اگر مضمون التحقق بود شارع به نحو قضیه شرطیه اخذ نمی‌کند چون خودش احراز کرده وجود این شرط را و لذا بطور مطلق می‌گوید صل علی الارض نمی‌گوید ان وجد ارض فصل علی الارض. این درست است ما هم گفتیم این را، ولی چه ربطی به اراده امتثال دارد، اراده امتثال که مضمون التحقق نیست. این همه مردم بی‌نمازند، حالا شما نمازخوان هستید، اراده امتثال امر به نماز که مضمون التحقق نیست. اگر غیر اختیاری باشد آن وقت شرط الوجوب باشد بگوید هر کس اراده نماز دارد نماز بخواند با اراده امتثال امر مولی.

## نیت

### اخطار بالبال

فصل فی النية و هی القصد الی الفعل بعنوان الامتثال و القرابة و یکفی فیها الداعی القلبی و لایعتبر فیها الاخطار بالبال و لا التلطف.

در این که اخطار قبل از شروع در نماز واجب نیست شکی نیست. این که ما قبل از الله اکبر واجب باشد اخطار تفصیلی بکنیم که می خواهیم امر خدا را امتثال کنیم، این قطعاً لازم نیست. به قول آقای خوئی روایت وقتی می گوید الصلاة اولها التکبیر و آخرها التسلیم، معنایش این است که قبل از تکبیر چیزی واجب نماز نیست. نفرمود اولها الاخطار بالبال. بله، تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم آن روایات دیگری است به آن ها استدلال نمی کنند ایشان.

[سؤال: ... جواب:] در روایت داریم اولها التکبیر و آخرها التسلیم، [گرچه] سندش مرسل است. آقای خوئی استدلال می کند می گوید الدلیل قام علی خلافه حیث دل علی ان اول الصلاة التکبیر و آخرها التسلیم.

روایاتی که می گوید تحریمها التکبیر، آقای خوئی به آن ها استدلال نمی کند. چون اخطار بالبال سبب این نمی شود که انسان حرام باشد بر او حرف زدن و امثال آن. این تکبیر است که سبب تحریم تکلم و مانند آن می شود. ایشان استدلال می کند به بعضی از روایات که مفادش این است که اولها التکبیر.

یک وجه دیگر هم آقای خوئی ذکر می کند می گوید اگر بناء بود نیت به معنای اخطار بالبال اول صلات بود پس بقیه نماز را لازم نبود به قصد قربت بخوانیم. اول نماز اخطار بالبال می کردیم ادامه اش را هم بدون قصد قربت اگر کسی می خواند باید بگوییم نمازش صحیح است. البته بهترین استدلال همین است که بگوییم عدم الدلیل و الا ممکن بود یکی بگوید هر دو باید باشد هم اخطار بالبال باشد در اول شروع در نماز و هم استدامه نیت تا آخر نماز. عمده این است که ما دلیلی بر لزوم اخطار نیت در ابتداء نماز نداریم، خلاف اطلاقات است کسی بگوید اول نماز باید اخطار کرد به ذهن قصد نماز و قصد قربت را.

نیت یعنی قصد قربت و لو ارتکازاً. همین که انسان عملش ناشی باشد از داعی قربی و قصد عنوان نماز را هم داشته باشد کافی است و لو التفات تفصیلی به آن نداشته باشد، ما دلیلی بر لزوم التفات تفصیلی به نیت نداریم.

### نقد و بررسی کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی فرمودند ما در بحث وضوء مسلک اخطار را فی الجملة تقویت کردیم ولی الان که رسیدیم به کتاب الصلاة پشیمان شدیم. ایشان می فرمایند: البته آن مسلک اخطاری که ما در بحث وضوء می گفتیم این بود که می گفتیم نشوء اراده از داعی الهی لازم نیست؛ مهم این است که انسان انشاء کند که این علم برای خدا

است. قصد قربت می‌گفتیم نیاز به اخطار دارد یعنی انشاء باید بشود و صرف این‌که اراده ما ناشی از داعی الهی است نه لازم است نه کافی است. قصد قربت این است که ما انشاء کنیم که عمل‌مان مضاف به خدا است. بعد می‌فرمایند چند تا شاهد هم داشتیم بر این مدعای خودمان. حالا ما سه شاهدش را عرض می‌کنیم:

شاهد اول: ایشان می‌فرمایند ما می‌گفتیم بسیاری از افراد در روزه ملتفت نیستند به برخی از مبطلات صوم و داعی الهی بر ترک آن‌ها در نفس‌شان نیست. فقط انشاء می‌کنند می‌گویند ما برای خدا روزه می‌گیریم و الا مثلا ترک قیء برای خدا می‌کنم، ترک حقنه، احقتان به مایع برای خدا می‌کنم، این اصلا نبوده. آنی که هست این است که اضافه می‌کنند مردم روزه‌شان را به خدا می‌گویند برای خدا روزه می‌گیریم. و چه بسا در کل روز خواب باشند. حالا ممکن است کسی در کل روز خواب باشد، این پیش می‌آید برای بعضی‌ها، اما در وقوف ایشان می‌گویند برای خیلی‌ها پیش می‌آید. وقوف در عرفات وقوف در مشعر خواب است، لااقل اول وقت که وقوف واجب را مردم قصد می‌کنند این خواب است. اما قبل از خواب اضافه کرده این وقوفش را در عرفات به خدا بعد گرفته خوابیده. این‌که در خواب اراده ندارد که بگوییم اراده‌اش ناشی است از داعی الهی. این وجه اول ایشان.

وجه دوم: ایشان می‌فرمایند: روزه مستحب را می‌شود در وسط روزه نیت کرد یا روزه قضا را می‌شود قبل از اذان ظهر نیت کرد. تا حالا شما ترک مفطرات کردید عن داع الهی؟ نه بابا، رفتید خانه دیدید حاج‌خانم ناهار خوب نپخته می‌گوید و لاش کن، نیت روزه می‌کنم یا قبل از ظهر زنگ می‌زنید خانه می‌گوید ناهار چی داریم؟ حاج‌خانم رفته بازار ناهار خبری نیست قصد روزه قضا می‌کنید. تا حالا چی بود، ترک مفطرات عن داع الهی بود؟ نه. منتها از همین الان اضافه می‌کنید عمل‌تان و این صوم‌تان را به خدا اضافه تذلیله. انشاء می‌کنید که این روزه برای خدا است. اشکال سوم یعنی وجه سوم که ایشان ذکر کرده برای اثبات مسلک اخطار.

فرموده افراد زیادی هستند ملاکات عبادات را می‌فهمند، می‌فهمند نماز ملاک دارد، می‌فهمند روزه ملاک دارد و دوست دارد آن ملاک تحصیل بشود، طبق این‌که بگوییم قصد قربت یعنی نشوء الارادة عن داع الهی، این اخلاص ندارد این آقا چون نشوء اراده‌اش از داعی الهی است و از وجود آن ملاک‌ها در این عبادت. اگر ما بگوییم قصد قربت عبارت است از نشوء اراده به این فعل از داعی الهی باید اخلاص هم داشته باشد شخص در قصد قربتش. این آقا که توجه دارد به وجود ملاکاتی در نماز و روزه و زکات و این‌ها، این با این بیان دیگه اخلاص ندارد. خمس می‌دهد می‌گوید برکت مال زیاد می‌شود، خمس می‌دهد زکات می‌دهد، می‌گوید افراد نیازمند رفع مشکل‌شان بشود. روزه می‌گیرد برای این‌که روزه فوایدی دارد. ولی اگر بگوییم قصد قربت همان اضافه انشائی عمل است به خدا، انسان در ذهنش دیگه اضافه نمی‌کند این عملش را به وجود آن ملاکات، اضافه می‌کند به خدا.

بعد ایشان فرمودند ما از این مسلک اخطار عدول کردیم چون این وجوه قابل جواب است. اما وجه اول که می‌گفتیم انسان نسبت به بعضی از مفطرات اصلاً توجه ندارد تا بخواهد ترکش کند به داعی الهی، جوابش این است که صوم فقط ترک مفطرات که نیست، صوم ترک مفطرات است عن عزم، عزم بر ترک مفطرات هم شرط است. یعنی از زمانی که واجب است نیت باید از آن موقع عازم باشد بر ترک مفطرات نه این‌که عملاً ترک کند مفطرات را و لو با تردید. پس صوم می‌شود ترک منضم الی العزم. ترک منضم الی عزم ترک مفطرات می‌تواند ناشی باشد از داعی الهی. ایشان می‌گویند صوم وقتی شد ترک المفطرات عن عزم، عزم بر ترک مفطرات، این آقایی که تصمیم می‌گیرد و لو اجمالاً مفطرات را مرتکب نشود این تصمیمش بخاطر خداست، ناشی است از داعی الهی، چه کار داریم که ترک اتفاقی بعض مفطرات به داعی غیر الهی است. در حالت روزه عازم می‌شود و تصمیم می‌گیرد ترک کند این مفطرات را، این تصمیمش بخاطر خدا است.

پس وجه اول را ما جواب می‌دهیم. وجه اول این بود که افرادی هستند ترک می‌کنند بعض مفطرات را و لو خدا نگفته باشد. حالا در غیر ماه رمضان مگر افراد تعدد در قیء دارند؟ یا احتقان به مایع می‌کنند؟ جوابی که ایشان می‌دهد می‌گوید تصمیم بر ترک این‌ها بخاطر خدا است در ماه رمضان، ناشی است از اراده بر این‌که تصمیم می‌گیرم ترک کنم مفطرات را به داعی الهی. و اما این‌که ما مسلک اخطار را تقویت می‌کردیم می‌گفتیم در وسط روز اگر نیت کنیم در روزه قضا تا قبل از ظهر در روزه مستحب تا قبل از غروب این هم کافی است با این‌که تا حالا ما اراده ترک مفطرات عن داع الهی نداشتیم، جوابش این است که مجموع من حیث المجموع را باید حساب کرد. بخشی از روز ترک کردیم مفطرات به داعی الهی، از صبح تا ظهر بله. این‌جور حساب نکنید. مجموع از صبح تا غروب [باید حساب کرد]. بالاخره این مجموعه را به داعی الهی دارد محقق می‌کند. تا قبل از این‌که از خانمش سؤال کند ناهار داریم یا نه، ترک کرده بود مفطرات را بدون داعی الهی، ولی در ادامه تا غروب داعی الهی محقق می‌شود بر استمرار ترک مفطرات. همین کافی است.

و اما آن وجه سوم: ایشان فرموده: بله، خیلی‌ها به ملاکات توجه دارند اما آن منشأ اراده‌شان نمی‌شود. اگر منشأ اراده‌شان بشود ما اشکال می‌کنیم. اگر واقعاً کسی اراده روزه‌اش متأثر باشد از دو عامل: یکی عامل الهی یکی عامل حفظ سلامتی خودش، روزه‌اش اشکال دارد. ملتزم می‌شویم. اخلاصش بهم خورده. قصد قربت را ایشان فرمودند ما برگشتیم از این‌که مسلک اخطار هستیم، همان اراده ناشئه از داعی الهی است و در این هم باید اخلاص داشته باشد. اگر بناء باشد اراده‌اش ناشی باشد از دو عامل و لو دو عامل مستقل، یعنی هم امر الهی او را به صوم می‌کشاند هم اگر امر الهی نبود بناء داشت امروز از طلوع فجر تا غروب آفتاب امساک کند از مفطرات

بخاطر حفظ بهداشت خودش، روزه اش اشکال دارد. ما ملتزم می‌شویم مگر این‌که حفظ بهداشت را هم به خدا نسبت بدهد بگوید چون خدا ترغیب کرده است به حفظ بهداشت آن مشکل را حل می‌کند. اما اگر نه، آن داعی غیر الهی به خدا منتسب نشود ما می‌پذیریم که این عمل ایراد دارد.

[سؤال: ... جواب:] آن‌ها به داعی قربی است به نظر ایشان. می‌رسیم. عرض کردم مثلاً هر روز تابستان این آقا می‌رفت شنا می‌کرد در این حوض، روزهای جمعه هم چه تابستان چه زمستان می‌رفت غسل جمعه می‌کرد، حالا جمعه افتاده به تابستان، می‌رود شنا می‌کند به دو عامل: هم عامل امر الهی به غسل جمعه و هم عامل خنک شدن. ایشان می‌گوید فی صحة غسله اشکال. امام هم این را دارند ولی ایشان بیشتر توضیح دادند آقای سیستانی با این مطالبش توضیح دادند این من عمل لی و لغیری شد، فهو لغیری، اخلاص ندارد. ملتزم می‌شویم. التفات به ملاکات ممکن است داعی نشود، ولی اگر داعی مستقل باشد، بدون این‌که انتساب به خدا پیدا کند، حفظ بهداشت، صوموا تصحوا، می‌گویند چرا روزه می‌گیری می‌گوید هم خدا گفته هم صوموا تصحوا، این را تجربه کردند کتاب هم نوشتند که روزه سبب سلامتی است من به این دو عامل روزه می‌گیرم. خب روزهات ایراد دارد، ایشان می‌گوید ما ملتزم می‌شویم.

[سؤال: ... جواب:] همین را ایراد گرفتند امام و آقای سیستانی. دو تا داعی مستقل: داعی الهی و داعی غیر الهی محرک این شخص شده است به این عمل عبادی، می‌گویند فی صحة عمله اشکال. تحریر را ببینید! آقای سیستانی هم در منهاج دارند. ... مگر نمی‌شود انسان به دو داعی یک کار را انجام بدهد؟ ... شما می‌روید مدرسه هم به داعی زیارت زید هم به داعی زیارت عمرو چون با هم نشستند اگر زید تنها بود می‌رفتید اگر عمرو تنها بود می‌رفتید حالا بخاطر دیدن هر دو می‌روید آن‌جا. زید می‌گوید من عمل لی و لغیری فهو لغیری. حرف این است اشکال این است. ... می‌رسیم به بحث ضمائ نیت. عرض خواهیم کرد. این ظاهرش همان بحث ریا است. من عمل لی و لغیری ظاهرش این است که انصراف دارد به ریا. خواهیم رسید.

به نظر ما این‌که ما بیاییم بگوئیم مسلک اخطار که قبلاً در بحث وضوء آقای سیستانی فرمودند ما تقویت کردیم این باشد که بگوئیم اصلاً لازم نیست ناشی باشد اراده ما از داعی الهی، این خیلی عجیب است. یک وقت می‌گویید کافی نیست یک وقت می‌گویید اصلاً لازم هم نیست. همین که من اضافه کنم اضافه اعتباریه و انشائیة بکنیم علم را به خدا این کافی است، یعنی کاملاً محرک من به این عمل یک شیء آخری است غیر از داعی الهی، فقط موقعی که از ترس پدرم بلند شدم نماز صبح می‌خوانم، منتها آن جوان خلوص نیت داشت می‌گفت خدایا! نماز می‌خوانم از ترس پدرم، الله اکبر، یکی دیگر نه، می‌گوید حالا که بلند شدیم از ترس پدرمان می‌گویید نماز می‌خوانیم بخاطر خدا. اما محرکش به نماز ترس از پدر است.

خب این معلوم است که قصد قربت نیست. اضافه انشائیه عمل به خدا که محقق قصد قربت نیست به تنهایی حتما باید داعی به انجام فعل داعی الهی باشد. حالا داعی بر داعی بحثش می‌رسد اما بالاخره باید داعی الهی انسان را به عمل بکشد.

### لزوم نشوء اراده از داعی الهی

اما ما یک عرض دیگری داشتیم. ما گفتیم داعی الهی تنها کافی نیست. یعنی علاوه بر این که محرک من به این فعل امر خدا باشد، باید انشاء هم بکنم و لو در ارتکاز خودم که بخاطر خدا این کار را می‌کنم. و می‌گفتیم اگر شخص تلقین بکند که من بخاطر مولی این کار را نمی‌کنم، مثال می‌زدیم می‌گفتیم پدرش گفت آب بیاور این هم از ترس پدر می‌رود آب بیاورد ولی وقتی می‌رود آب بیاورد می‌گوید من بخاطر حرف پدرم آب نمی‌آورم خودم دوست دارم صبح پیاده روی کنم و یک آبی بیاورم. عرفا می‌گویند این بخاطر پدرش آب آورد؟ و لو محرکش امر پدر است ترس از پدر است اما انشاء نکرده عملش را به این که بخاطر پدر این کار را می‌کنم. قصد قربت در ارتکاز عقلاء این است که عمل را و لو در ارتکازش مضاف بکند به مولی، بگوید برای او می‌آورم نه این که صرفا محرک من به این فعل ترس از مولی باشد یا شوق به ثواب مولی باشد ولی در مقام عمل حذف بکنم اضافه این عمل را به خدا.

و لذا ما معتقدیم هم نشوء اراده از داعی الهی باید باشد و هم و لو در ارتکازمان انشاء بکنیم که این عمل بخاطر مولی است. حداقل این است که قصد خلاف مانع است. کسی قصد کند که من بخاطر خدا این کار را نمی‌کنم، این مانع است. و این ثمره دارد. در بحث تقیید که می‌گوید من در صورتی این عمل را بجا می‌آورم که این عمل واجب باشد، اگر مثلا مستحب است من اصلا نمی‌خواهم امتثال امر خدا بکنم و واقعا هم مستحب باشد، این خودش دارد می‌گوید اگر مستحب باشد من نمی‌خواهم امتثال امر خدا بکنم بعد ما بگوییم این عمل صحیح است؟ کسی که قید می‌زند می‌گوید این حج واجب است من قصد می‌کنم بخاطر خدا حج بجا می‌آورم و الا اگر مستحب باشد من قصد امتثال خدا ندارم، آقای خوئی می‌فرماید حج که رفت شروع کرد به حج حش صحیح است و لو بفهمد مستحب است. ما آنجا اشکال داریم. ما می‌گوییم این خودش دارد می‌گوید اگر مستحب باشد من قصد امتثال امر خدا ندارم، عرف می‌گوید بخاطر خدا دارد این حج مستحب را بجا می‌آورد؟ [سؤال: ... جواب:] فرض این است دارد می‌گوید اگر این حج مستحب است من قصد امتثال امر خدا ندارم می‌خواهد از یک محذورات فرار کند، می‌خواهد داخل احرام مستحبی نشود که مشکلات برایش دارد. بعد بگوییم تو قصد قربت داشتی؟ این انصافا مشکل است.

پس لازم است دو چیز در قصد قربت: یکی داعی الهی محرک ما باشد به عمل، دوم این که لااقل قصد عدم امتثال امر خدا نکنیم بلکه بعید نیست بگویید باید قصد امتثال امر خدا و لو اجمالا یا قصد دواعی قریبه که خواهیم گفت داشته باشیم.

کلام واقع می‌شود در انحاء دواعی قربی. بحث به قول معروف عرفانی خوبی است، صاحب عروه مطرح کرده این‌جا. آن‌ها هم که اهل عرفان هستند حاشیه زدند. ببینیم متن و حاشیه چیه ان‌شاءالله فردا.

### جلسه 6-484

یک‌شنبه - 99/06/23

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### نقد استدلال محقق خوئی بر عدم اعتبار اخطار بالبال

قبل از این‌که وارد بحث دواعی امتثال بشویم، یک نکته‌ای از بحث دیروز مانده عرض کنم: عرض کردیم مرحوم آقای خوئی استدلال کردند به روایت اولها التکبیر و آخرها التسلیم فرمودند اخطار بالبال جزء اول نماز نیست، تکبیرة الاحرام جزء اول نماز است و لذا قبل از تکبیرة الاحرام اخطار بالبال لازم نیست، همان نیت ارتکازیه که این افعال نماز را به قصد و به داعی قربی بجا می‌آورد بحیث لو سئل لاجاب که من برای خدا نماز می‌خوانم همین کافی است.

این تعبیر اولها التکبیر و آخرها التسلیم در کلمات فقهاء مطرح شده، گاهی هم تعبیر می‌کنند روی و لکن آنی که در روایت است وسائل الشیعة جلد 6 صفحه 415 عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن علی بن اسباط عنهم علیهم السلام که سند، صحیح است دارد: و یفتتح بالتکبیر و یختتم بالتسلیم، نماز را با تکبیرة الاحرام آغاز می‌کند. و لذا گاهی هم تعبیر می‌کنند تکبیرة الافتتاح یا تعبیر افتتاح الصلاة. از این انتزاع شده که الصلاة اولها التکبیر.

و لکن عمده اشکال به فرمایش آقای خوئی این است که کسی ادعاء نکرده اخطار بالبال جزء سابق بر تکبیرة الاحرام است؛ مشهور بین طبقه وسطی بعد از متقدمین و قبل از متاخرین آن‌گونه که به این‌ها نسبت داده شده این بوده که اخطار بالبال مقارنا لاول جزء صلاة لازم است، هنگام تکبیرة الاحرام باید التفات تفصیلی داشته باشد به این‌که نماز می‌خواند برای خدا. کانه شرط جزء اول نماز هست. این نمی‌شود در مقابلش گفته بشود اولین جزء نماز طبق روایت تکبیر است نه اخطار بالبال. آن‌ها می‌گفتند چه جور شما باید تکبیرتان مستقبل القبلة باشد و باید قبل از تکبیر رو به قبله بشوید تا مقارنت پیدا کند تکبیرة الاحرام با استقبال قبله باید قبل از تکبیرة الاحرام هم اخطار بالبال بکنید این نیت را تا تکبیرة الاحرام مقارن باشد با این اخطار بالبال. بله، جواب این‌ها این است که دلیلی ما نداریم بر لزوم اخطار تفصیلی نیت به قلب در اولین جزء نماز. این اشکال به آن‌ها وارد است.

[سؤال: ... جواب:] تکبیر افتتاح همان تکبیرة الاحرام است، علت این‌که می‌گویند تکبیر افتتاح همین است که اول نماز و افتتاح نماز است. ... افتتاح الصلاة الوضوء

که قطعا مجازی و ادعائی است. شما برای نماز صبح وضوء گرفتید با همان نماز ظهر و عصر را می‌خوانید مثلاً. ... ظاهر و یفتتح بالتکبیر این است که آغاز نماز با تکبیرة الاحرام است یعنی قبلش نماز آغاز نشده. این را ما قبول داریم.

### دواعی قربی

در عروه فرموده لغایات الامتثال درجات احدها و هو اعلاها ان يقصد امتثال امر الله لانه تعالى اهل للعبادة و الطاعة الثانی ان يقصد شكر نعمة الله التي لا تحصى الثالث ان يقصد به تحصيل رضاه و الفرار من سخطه الرابع ان يقصد به حصول القرب اليه الخامس ان يقصد به الثواب و رفع العقاب.

پنج داعی ذکر کرده صاحب عروه برای عبادت و اطاعت. در بحث وضوء واضح‌تر گفته، گفته یکی از واجبات وضوء نیت است و هی القصد الى الفعل مع كون الداعي امر الله تعالى إما لانه اهل للطاعة و هو اعلى الوجوه أو لدخول الجنة و الفرار من النار و هو ادناها و ما بينهما متوسطات. داعی اصلی به نماز امتثال امر خدا است و لكن داعی بر این داعی می‌تواند این باشد که خدا را اهل عبادت و اطاعت می‌بیند، می‌تواند وصول به ثواب اخروی یا فرار از عقاب اخروی باشد. یعنی این دواعی، دواعی در عرض داعی امتثال امر خدا نیستند بلکه داعی بر این داعی امتثال امر خدا هستند.

این محصل فرمایش صاحب عروه است. راجع به این فرمایش مطالبی هست عرض می‌کنیم:

### دواعی قربی داعی بر داعی هستند

مطلب اول این است که مرحوم آقای حکیم در مستمسک جلد 2 صفحه 462 فرموده: ظاهر فقهای که کم نیستند این هست که این دواعی از قبیل داعی بر داعی نیستند، در عرض داعی امتثال امر هستند. چون گفتند قربت که در عبادت معتبر است معانی دارد یکیش قصد امتثال امر، دیگری اتیان به فعل به داعی انه اهل لعبادة و الاطاعة سومی اتیان به فعل به داعی وصول به ثواب یا فرار از عقاب. مستمسک فرموده است و لكن این عبارت صاحب عروه درست است که این‌ها از قبیل داعی بر داعی هستند.

آقای خوئی هم در جلد 5 صفحه 414 با توضیح بیشتری همین مطالب را فرموده. فرموده: واجب و یا مستحب تعبدی آنی است که در آن معتبر است اتیان علی وجه التذلل و التخضع. همان تعبیری که آقای سیستانی داشتند که معتبر فی العبادة اتیان مضافا الى الله تعالى باضافة تذلية، آقای خوئی هم در این بحث این را دارند. در تعبدی معتبر است اتیان به عمل علی وجه التذلل و التخضع. این مطلبی است که ما هم بر آن مصریم، توضیح خواهیم داد. و لایعتبر ذلک فی بعضها الآخر، بعضی توصلی هستند این معتبر نیست در آن.

بعد ایشان فرموده: آن تعبدی هم دو قسم است: گاهی یک چیزی عبادت ذاتیه است، بدون امر خدا هم عبادت است. مثل ذکر خدا. سبحان الله، الحمد لله لا اله الا الله، اینها اصلا امر نمی‌خواهد. مرحوم آقای حکیم این را منکر بود می‌گفت ما عبادت ذاتیه نداریم، المحقق فی محله عدم عبادة الذاتیه. آقای خوئی می‌فرمایند ما عبادت ذاتیه داریم. سجود لله امر هم نداشته باشد عبادت خدا است، پرستش است، تقدیس است. بر خلاف صوم؛ صوم، امساک عن المفطرات، تقدیس خدا نیست، پرستش خدا نیست، آن عبادت ذاتیه نیست. در عبادت ذاتیه مثل ذکر خدا و سجود بر خدا می‌شود انسان بدون قصد امتثال امر قصد عبادت بکند چون خود این ذکر خدا، تسبیح خدا تحمید خدا تهلیل خدا سجود برای خدا، مصداق تذلل و تخضع است، نیاز به امر ندارد و لو ریاء باشد، صورت سجودش ریاء نیست واقعا سجده می‌کند برای خدا به داعی ریاء، ریاء می‌کند در خضوع لله. تذلل می‌کند به داعی ریاء، به داعی لله خضوع برای خدا می‌کند. پرستش خدا می‌کند به داعی ریاء و خودنمایی، اشکال ندارد، صدق می‌کند خضوع لله منتها داعی بر خضوع ریاء است.

[سؤال: ... جواب:] من عمل لی و لغیری فهو لغیری یعنی من این را قبول ندارم، من امر به این نمی‌کنم بلکه نهی از آن می‌کنم، از این پرستش من نهی می‌کنم. از این پرستش مثل نماز در حال حیض، از این پرستش خدا نهی می‌کند ولی پرستش است، خدا نهی می‌کند.

البته آن قصد قربتی که در واجب تعبدی معتبر است، به همان معنایی است که در صوم هم باید باشد که علاوه بر این که عمل مصداق تخضع و تذلل است در عبادت ذاتیه، باید یؤتی به لوجه الله، در مقابل ریاء و یا به داعی نفسانی نباشد. مقصود این است: آقای خوئی می‌فرمایند: عبادت ذاتیه محقق می‌شود و لو بدون امر خدا بلکه با نهی خدا هم محقق می‌شود. آنی که در شرائط تقیه بر خلاف تقیه سجود بر مهر می‌کند، او عبادت می‌کند، تخضع می‌کند لله اما نهی دارد این عبادتش.

اما قسم دوم از تعبدی آنی است که عبادت ذاتیه نیست. مثل صوم. فی حد ذاته تذلل و تخضع لله نیست، امساک از مفطرات چه ربطی به خدا دارد؟ بله، خدا باید یا به آن امر کند یا محبوب خدا باشد. و لذا باید برای تحقق عبادت در مثل صوم و مانند آن یا صوم را به داعی امتثال امر خدا بیاوریم یا به داعی تحصیل محبوب خدا. بله، می‌تواند این دواعی مذکوره پنج‌گانه یا امثال آن داعی بر داعی باشد. یعنی من چون خدا را اهل عبادت و اطاعت می‌بینم منشأ می‌شود انگیزه پیدا کنم روزه بگیرم به قصد امتثال امر خدا، می‌شود داعی بر داعی یا به قصد تحصیل محبوب خدا. حالا اگر کسی روزه بگیرد نه به قصد امر خدا و نه به قصد این که محبوب خدا را تحصیل کند، اصلا به آن دواعی دیگر مثل فرار از عقاب و وصول به ثواب نمی‌رسد چون وصول به ثواب این است که اذا صمت لله تدخل الجنة، صوم لله به این است که انسان یا روزه بگیرد چون خدا امر کرده است یا روزه بگیرد چون محبوب خدا است. یا مثلاً نماز شب می‌خواند چون نماز شب روزی را زیاد می‌کند،

در روایت داریم یک کسی شکایت کرد از فقر و زیاد اصرار کرد که من مشکل دارم حضرت به او فرمود نماز شب بخوان یعنی نماز شب روزی را زیاد می‌کند اما نماز شب لله روزی را زیاد می‌کند طلب رزق سعه رزق داعی می‌شود، داعی سعه رزق داعی می‌شود که انسان نماز شب بخواند به داعی امتثال امر خدا یا به داعی تحصیل محبوب خدا.

انصاف این است که این مطالب مطالب درستی است و ما هم همان‌طور که صاحب عروه فرمودند آقای حکیم فرمودند آقای خوئی فرمودند این دواعی خمس را داعی بر داعی می‌دانیم. داعی اول که این دواعی خمس سبب داعیت آن می‌شوند امتثال امر خدا یا قصد تحصیل محبوب خدا است و لاثالث.

### تنقیح اعلی الدواعی

مطلب دوم: صاحب عروه در بحث صلات پنج داعی ذکر کرده. گفت اعلی الدواعی قصد امتثال امر خدا است لانه اهل للعبادة و الطاعة. می‌گویند چرا روزه می‌گیری به قصد امتثال امر خدا؟ می‌گویند من نه طمعی به بهشت دارم، نه انگیزه فرار از جهنم است، چون خدا را اهل این دیدم که اطاعت بشود، وجدتک اهلا للعبادة. حالا در عبادت ذاتیه این است، در عبادات عرضیه مثل صوم، آن هم وجدتک اهلا للطاعة فاطعتک. صاحب عروه هم استشهادش به این کلام منسوب به امیرالمؤمنین است که الهی ما عبدتک خوفا من نارک و لا طمعا من جنتک بل وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک.

آقای حکیم مطلب خوبی دارند فرمودند: چرا می‌گویید این اعلی الدواعی است؟ طبق روایت معتبره هارون بن خارجه اعلی الدواعی اتیان عبادت است به داعی حب خدا. وسائل الشیعة جلد 1 صفحه 62 محمد بن یعقوب عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن ابن محبوب عن جمیل عن هارون بن خارجه عن ابی عبدالله علیه السلام قال العبادة ثلاثة قوم عبدوا الله خوفا فتلك عبادة العبيد و قوم عبدوا الله طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، کارگزارها اجیرها، کار می‌کنند برای تحصیل مزد، و قوم عبدوا الله حبا لله فتلك عبادة الاحرار و هي افضل العبادة. اینی هم که در نهج البلاغة است که بل وجدتک اهلا للعبادة فاطعتک مضافا به ضعف سند قابل جمع است که وجدتک اهلا للعبادة فاحببتک فاطعتک.

این یک اشکال به صاحب عروه. پس این اشکال که آقای حکیم می‌کنند اعلی الدواعی اتیان به عبادت به داعی گونه اهلا للعبادة و الطاعة نیست بلکه به داعی حب خدا نیست، اشکال واردی است.

اشکال دوم امام قدس سره در تعلیقه عروه مطرح کردند فرموده‌اند: بالاتر از این داعی اهلیت خدا برای عبادت و اطاعت، داعی دیگری ما داریم. آن داعی چیست؟ ایشان فرموده است: همان‌طور که از روایت معراج استفاده می‌شود و از کتاب مصباح الشریعة استفاده می‌شود، داعی اعلی این است که ما ادراک عظمت خدا بکنیم و عبادت کنیم. البته ایشان در تعلیقه عروه توضیح نداده که آن داعی بالاتر

چیست و لکن با توجه به آدرسی که می‌دهد، در صلات معراج این جور آمده و الا تعبیر امام این است که و اعلى منه درجات آخر اشارت الی بعضها ما وردت فی صلاة المعراج و مصباح الشریعة. ایکاش ایشان این مصباح الشریعة را حذف می‌کرد. در بحث وضوء فقط صلات معراج را گفتند. این مصباح الشریعة به قول مرحوم آقای بروجردی تالیف شیخ ابوالقاسم قشیری رئیس متصوفه است، ربطی به امام صادق ندارد. آقای زنجانی در این جرعه‌ای از دریا جلد 3 نقل می‌کنند که من خودم بودم در مجلسی که آقای بروجردی بودند، مرحوم آقای خمینی هم بودند، یک کسی راجع به این روایت العبودیة جوهرها الربوبیة ظاهر، سؤال کرد آقای بروجردی فرمود سندش کجاست؟ ایشان می‌گویند مرحوم آقای خمینی به آن بغل‌دستی گفت مصباح الشریعة، آن بغل‌دستی هم گفت مصباح الشریعة. آقای بروجردی گفت بله مصباح الشریعة شیخ ابوالقاسم قشیری رئیس متصوفه. و لذا همان صلات معراج کافی بود. مهم نیست.

آنی که در صلات معراج آمده این است. دارد کیفیت نماز پیامبر را بیان می‌کند، سند روایت هم صحیح است. خدا امر کرد به سجده اول، فألهمني ربی و طالبتني نفسي ان ارفع نفسي، الهام به من شد که سر از سجده اول بردارم، فرغت فنظرت الی ذلک العلو فغشی علی فخررت لوجهی و استقبلت الارض بوجهی و یدی و قلت سبحان ربی الاعلى و بحمدہ فنظرت الی ذلک العلو، نظر معنوی کردم به علو خدا یعنی ادراک عظمت خدا کردم. در روایت اسحاق بن عمار که در صفحه 469 هست واضح‌تر دارد. می‌گوید فلما استوی جالسا، پیغمبر سر از سجده اول برداشت، ذکر جلال ربه فخر لله ساجدا من تلقاء نفسه لا لامر امره ربه فسبح الله ثلاثا فقال انتسب قائما ففعلت فلم یر ما کان رأ من عظمة ربه، آن رؤیت عظمت رب بعد از سجده اولی بود، وقتی حضرت برخاست آن رؤیت عظمت رب را نداشت. ما این مطالب عرفانی را نمی‌فهمیم فکر می‌کنیم این‌ها مطالب عرفی است. همان اهلیت خدا برای عبادت یعنی ادراک عظمت خدا. یک چیزی بالاتر از این نیست. ادراک عظمت خدا است که خدا را اهل عبادت می‌کند. و الا خدا چرا اهل عبادت و اطاعت شده چون عظمت دارد. یک چیزی وراء همین وجه اول که صاحب عروه می‌گوید به نظر ما نیست. این راجع به داعی اول.

داعی آخر هم که صاحب عروه می‌گوید ادناها، عبادت است به داعی تحصیل ثواب اخروی یا فرار از عقاب اخروی که این داعی می‌شود بر این‌که من عبادت را به قصد امتثال امر خدا بیاورم. این هم به نظر ما درست نیست. برای این‌که این ادنی الدواعی نیست، ادنای از این هم هست. ادنای از این عبادت است به قصد وصول به نفع دنیوی و فرار از مشکل دنیوی. آنی که نماز شب می‌خواند روزیش زیاد بشود کار به آخرت ندارد. دنبال این است که یک پراید صد ملیونی بخرد پولش کم آمده به او گفتند نماز شب بخوان تا بلکه پول پراید جور بشود، این کمتر از عبادت به قصد ثواب اخروی یا عقاب اخروی است.

خود همین هم، وصول به نفع دنیوی یا فرار و دفع ضرر دنیوی که آقای حکیم هم اشاره می‌کنند خود همین هم دو جور است: یک وقت از خدا می‌خواهد، نماز شب می‌خواند تا خدا توسعه بدهد رزق او را، نماز شب می‌خواند تا خدا شفا بدهد مریض او را، گاهی هم نه، کار ندارد که خدا این نفع را به او می‌رساند دنبال این است که این نفع به او برسد، من ای طریق کان.

دو تا مثال ما می‌زدیم، می‌گفتیم مثال اول این است که یک طلبه‌ای آمده پیش یک روان‌پزشک می‌گوید من دچار افسردگی و سردرد و این‌ها هستم هر کاری می‌کنند منشأش را پیدا نمی‌کنند، دکتر می‌گوید عاشق کسی هستی؟ عشق چیه. هر چی سؤال می‌کنند بالاخره آخرش کشف می‌کنند این آمده پیش یک عده نماز شب خوان این هم که نماز صبحش را آخر وقت به زور می‌خواند، دچار احساس حقارت شده دچار احساس خودکم‌بینی شده. دکتر به او می‌گوید شما هم نماز شب بخوان این بیماریت این افسردگی برطرف می‌شود. اما نماز شب بدون قصد امتثال امر خدا که این مشکل را برطرف نمی‌کند، صوری نماز شب بخواند بدتر است تازه بیشتر افسرده می‌شود می‌گوید اینقدر فرق معنوی من و دوستان من است؟ باز افسردگیش ادامه پیدا می‌کند. بلند شود برای خدا نماز شب بخواند. اما دکتر به او گفته تا یک سال به این ادامه بده، افسردگی و سردردت خوب می‌شود، بعد نخواندی هم نخواندی. این داعیش بر قصد امتثال امر دفع افسردگی روحی است، کار ندارد که به داعی این‌که از خدا بخواهد خدا افسردگی او را برطرف کند.

### تقریب شبهه میرزای شیرازی در داعی دنیوی

این مواجه می‌شود با یک شبهه‌ای که مرحوم میرزای شیرازی دوم و محقق ایروانی مطرح کردند که این داعی بر داعی تا الهی نباشد این داعی بر داعی محقق قصد قربت نیست. باید الهی بکنی، باید منتسب به خدا کنی بگویی نماز شب می‌خوانم به قصد امتثال امر خدا تا خدا من را به بهشت ببرد، تا خدا بیماری من را برطرف کند. منتسب به خدا باید بشود تا بشود داعی الهی. و الا اگر این داعی بر داعی داعی الهی نباشد این محقق قصد قربت نیست.

مثال دوم این است که پدری به پسرش می‌گوید اگر شما بخاطر خدا نماز شب بخوانی برای هر نماز شبی صد هزار تومان می‌دهم، می‌فهمد پدر به یک نحوی که اگر نماز شب صوری بخواند [پدر] آن صد هزار تومان نمی‌دهد. این نماز شب می‌خواند بخاطر خدا مقدمه برای این‌که آن جایزه را پدر به او بدهد. این‌جا وصول به جایزه داعی شده اما وصول به جایزه داعی الهی نیست، فقط هدف پول گرفتن است نه این‌که پول بگیرم مقدمه برای کارهای خیر، نه، پول بگیرم، پول بگیرم خوشم می‌آید. می‌شود داعی غیر الهی داعی بر داعی شده.

این یک مشکله‌ای است که انصافا این اشکال، اشکال قوی است. ما مثال می‌زدیم می‌گفتیم یک عبدی مثلا با پسر مولی ضد است، با او خوب نیست، مولی به او می‌گوید اگر پسر من گفت آب بیاور به قصد امتثال امر پسر من بخاطر پسر من رفتی آب

آوردی من به تو یک ملیون می‌دهم، این عبد مولی می‌رود آب می‌آورد به پسر هم می‌گوید من بخاطر تو آب آوردم. شبهه این است که میرزای شیرازی دوم و محقق ایروانی اشکال‌شان این است می‌گویند این پسر به آن عبد می‌گوید بیخود حرف نزن، تو بخاطر من آب آوردی یا بخاطر این که یک ملیون گیرت بیاید؟ نگو بخاطر تو آب آوردم، من دیروز هم می‌گفتم آب بیاور به من می‌گفتیم به من چه، خودت بلند شو برو آب بیاور. حالا امروز می‌گویی من بخاطر تو رفتم آب آوردم؟ ارید به وجهک؟ آخه قصد قربت این است، ارید به وجهک، انما نطعمکم لوجه الله لاصدقة و لا اعتق الا ما ارید به وجه الله. در این مثال عبد می‌تواند بگوید جنّت بالماء ارید به وجهک یا ابن المولی؟ ابن المولی می‌گوید بیخود حرف نزن، اردت به وجه ابی و وجه ابی هم یعنی آن پول. این اشکالی است که می‌شود.

ما این اشکال را توسعه دادیم. القاء شبهه بکنم ببینیم ان شاء الله حل می‌شود یا نمی‌شود. گفتیم: در همان ثواب اخروی و دفع عقاب اخروی هم همین اشکال با بیان دیگری می‌آید. و این را توجه داشته باشید، مقدمات برای بیان این اشکال بگویم: شهید اول در کتاب قواعد می‌گوید مشهور این است که اتیان عبادت به رجاء ثواب اخروی یا دفع عقاب اخروی باطل است. عین عبارت را بخوانم: اما نية العقاب و الثواب فقد قطع اکثر الاصحاب بفساد العبادة بقصدهما. این در قواعد شهید است. علامه هم در جواب مسائل مهنائیه دارد اتفاق العدلیة علی عدم استحقاق الثواب بذلک. رازی هم در تفسیرش می‌گوید اتفاق المتکلمون علی بطلان العبادة. حالا رازی برای خودش گفته.

این را تامل بفرمایید! شبهه‌ای که مطرح می‌شود این است، مثال بزنم: یک پسری بابایش می‌گوید باید صبح بروی نان بخری، نخری کتک داری یا نمی‌گذارم از کامپیوتر استفاده کنی، اینترنت را قطع می‌کنم. این پسر هم بلند می‌شود می‌گوید پدر هم این جور می‌شود که مدام [می‌گوید] کتک می‌زنم کتک می‌زنم. چکار کنم؟ اگر نروم کتک می‌زند، بلند می‌شود از ترس پدر که کتکش نزنند می‌رود نان می‌خرد. می‌آید به پدرش می‌گوید من نان خریدم ابتغاء لوجهک، نان خریدم لوجهک نان خریدم بخاطر تو؟ شبهه این است که پدر می‌گوید دیروز گفتم نان بخر نرفتی امروز گفتم اگر نان نخری اینترنت را قطع می‌کنم معتاد اینترنت هستی، از ترس این که اینترنت قطع نشود بلند شدی رفتی نان خریدی، برای من نان خریدی؟ عکسش را مثال بزنم: پسری به پدرش می‌گوید اگر برایم دوچرخه نخری ماشینت را خراب می‌کنم، پدر هم از ترس این پسر شرور می‌رود برای او دوچرخه می‌خرد به داعی خوف از شر این پسر، عقاب این پسر این منشأ می‌شود امر این پسر را گوش می‌دهد، بعد می‌آیند این پدر بخاطر این پسر دوچرخه خرید؟ یا نه، بخاطر او نبود از ترس او بود، مثل ترس از ظالمی. این شبهه هست، تامل بفرمایید ان شاء الله پس فردا دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 7-485

سه‌شنبه - 99/06/25

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

صاحب عروه فرمود دواعی امتثال مراتبی دارد، پنج مرتبه برایش ذکر کرد.  
یکی این‌که داعی بر امتثال امر خدا این باشد که خدا را اهل عبادت و اطاعت  
بدانیم. که حدیث از امیرالمؤمنین هست که الهی ما عبدتک خوفاً من نارک و لا  
طمعاً فی جنتک بل وجدتک اهلاً للعبادة فاطعتک. دوم این است که قصدش شکر  
نعم خدا باشد. که باز در روایت داریم ان قوما عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار و  
ان قوما عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد و ان قوما عبدوا الله شكراً فتلك عبادة  
الاحرار. سومین داعی این است که قصد تحصیل رضای الهی را داشته باشیم و  
فرار از غضب و سخط خدا.

ما به نظرمان این داعی سوم اگر مراد از آن این است که ما قصدمان این باشد که  
محبوب خدا بشویم، کاری کنیم که خدا ما را دوست داشته باشد، خوب است. قل ان  
کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله. اما این‌که ما به دنبال تحصیل رضای خدا باشیم  
ممکن است کسی بگوید همان تحصیل ثواب هست منتها ثواب اعم است از بهشت یا  
رضوان من الله، و رضوان من الله اکبر. حالا ما این را به عنوان اشکال به صاحب  
عروه عرض نمی‌کنیم، صاحب عروه دقت کرده، یک فردی از ثواب را انتخاب  
کرده که فوق این ثواب‌هایی است که نفعش به عبد بر می‌گردد؛ تحصیل رضوان  
خدا. و لکن مناسب بود که آن داعی‌ای که عرض کردیم داعی این‌که من محبوب  
خدا بشوم آن را هم صاحب عروه مناسب بود ذکر کند.  
[سؤال: ... جواب:] قطعاً تحصیل رضای الهی داعی قربی است. چون نفعش به  
عبد مستقیم بر نمی‌گردد.

داعی چهارم این هست که قصدش تقرب به خدا باشد، وصول قرب به خدا.

## تنقیح معنای قرب

حالا معنای قرب به خدا چیست، اختلاف است. در مستمسک فرمودند قیل که  
مراد از قرب به خدا این هست که مقامی پیدا کند و به کمالی برسد که به لحاظ واجد  
کمال بودن نزدیک خدا بشود. در عدة الداعی این حدیث قدسی آمده که یابن آدم  
اطعنی اجعلک مثلی یا اجعلک مثلی اقول کن فیکون تقول کن فیکون. این در عدة  
الداعی هست با هر سه سند. و لکن مرحوم آقای حکیم هم فرمودند این معنای از  
قرب بعید از اذهان است که انسان به مرتبه‌ای از کمال برسد که به لحاظ وجدان  
کمال به خدا نزدیک بشود.

معنای دوم قرب معنایی است که خود آقای حکیم انتخاب کرده. فرموده ظاهر از قرب قرب مکانی ادعایی است. چه جور انسانی که قرب مکانی حقیقی دارد از فیوضات آن مولایی که نزدیک به او هست بهره‌مند می‌شود، کسی که نزدیک نور است از نور استضاء می‌کند، کسی که نزدیک مولی است از فیوضات مولی بهره‌مند می‌شود، ما هم می‌توانیم به خدا قرب مکانی ادعایی پیدا کنیم. البته مرحوم آقای حکیم فرموده این در عرض سایر دواعی نیست. چه جور ما می‌خواهیم به خدا قرب مکانی ادعایی پیدا کنیم؟ با این که عبادت کنیم یا به داعی این که خدا اهل عبادت است یا به داعی شکر نعمت خدا یا به داعی تحصیل رضایت خدا یا به داعی وصول به ثواب و خوف از عقاب. پس داعی قرب یک داعی مستغنی در عرض سایر دواعی نیست.

مرحوم آقای حکیم [خوئی] فرموده قرب مکانی ادعایی هم مراد نیست. برای این که قرب مکانی ادعایی نوظرفین است. شما که قرب مکانی پیدا می‌کنید به یک شخصی و لو ادعاء شما به او نزدیک هستی او هم به شما نزدیک است. یک کاری که می‌خواهید بکنید که قرب مکانی ادعایی پیدا کنید کاری می‌کنید که دوری بین شما و لو ادعاء تبدیل بشود به قرب. خدا که فرمود و نحن اقرب الیه من حبل الوريد، خدا که از ما دور نیست، ما از خدا دور هستیم، چون غرق در گناه هستیم. پس مراد قرب مکانی ادعایی هم نیست، قرب مکانی ادعایی اگر بخواهیم بگوییم یعنی ما اگر این کار را بخواهیم نکنیم ادعاء بین ما و خدا بعد مکانی هست ادعاء در حالی که این خلاف نصوص است، و هو معکم اینما کنتم و نحن اقرب الیه من حبل الوريد.

پس مراد از قرب این هست که انسان به حدی برسد که حضور شهودی دارد نزد خدا، شهود قلبی دارد نزد خدا، به حدی برسد که کانه خدا را می‌بیند. این که در روایات هم داریم جوری باش با خدا کانک تراه. پس مراد از تحصیل قرب یعنی کاری بکنیم که دل‌مان نزدیک خدا بشود، همین که تعبیر شده است به لقاء خدا، لقاء خدا یعنی ما دل‌مان به حدی برسد که کانه احساس می‌کنیم خدا را با دل‌مان می‌بینیم و شهود می‌کنیم چون قلب‌مان از رذائل پاک شده.

این فرمایش آقای خوئی خوب است ولی اشکالی که به قرب مکانی ادعایی کردند درست نیست. اتفاقاً قرب مکانی ادعایی را عرف بهتر می‌فهمد، چون ادعایی است می‌تواند یک طرفه باشد. قرب خدا به ما قرب قیومیت است، او حقیقی است، قرب ما به خدا که تعبیر می‌شود به لحاظ این که ادعاء می‌شود ما به خدا نزدیک شدیم مکانا اشکال ندارد، وقتی ادعایی شد می‌تواند یک طرفه باشد. قرب مکانی حقیقی دو طرف از هم دور هستند به هم نزدیک می‌شود نمی‌شود یکی دور باشد یکی نزدیک ولی در قرب مکانی ادعایی اشکال ندارد که از حیث ما ادعاء می‌شود به خدا نزدیک شدیم به لحاظ آن آثاری که عرف می‌فهمد که کسی که نزدیک است به

منبع فیض بهره‌مندیش از فیض بیشتر است. شما هر چه به نور نزدیک بشوید از نور بهتر می‌توانید استفاده کنید.

[سؤال: ... جواب:] مگر ما گفتیم قرب مکانی؟ ما گفتیم قرب قیومیت. مرحوم آقای خوئی فرمودند قرب مکانی ادعایی معنا ندارد مگر ما و خدا از هم دور هستیم تا ادعاء کنند ما با نماز خواندن به هم نزدیک شدیم، اگر خدا و ما دوریم یعنی خدا هم از ما دور است، خدا کی از ما دور است؟ عرض ما هم همین است که در قرب مکانی ادعایی می‌شود در همان مرحله ادعاء ما از یک حیث ادعاء کنیم که از خدا دور هستیم و با اطاعت خدا می‌خواهیم به خدا نزدیک بشویم و تنزیل می‌کنیم قرب خودمان را به قرب مکانی می‌گوییم چه جور قریب مکانی از فیض آن کسی که به او قریب است بیشتر بهره‌مند می‌شود ان رحمة الله قریب من المحسنین، ما هم می‌خواهیم با این عبادت خودمان به خدا نزدیک بشویم.

### تقریب کلام صاحب عروه در داعی جلب و دفع ثواب و عقاب

داعی پنجم مرحوم آقای صاحب عروه فرمود عبارت است از داعی تحصیل ثواب و خوف از عقاب. بعد تعبیر این‌جور می‌کند می‌گوید بان یکون الداعی الی امتثال امره رجاء ثوابه و تخلصه من النار و اما اذا کان قصده ذلک علی وجه المعاوضة من دون ان یکون بر رجاء إثابته فیشکل صحته و ما ورد من صلاة الاستسقاء و صلاة الحاجة انما یصح اذا کان علی الوجه الاول.

صاحب عروه فرموده اگر کسی قصد معاوضه کند مثل اجیر که به او گفتند بیا منزل ما، نقاشی کن به تو یک میلیون می‌دهیم، قصد می‌کند برود منزل آن شخص نقاشی کند به رجاء وصول به یک میلیون تومان این قصد قربت نیست هیچ وقت نمی‌تواند به آن صاحب منزل بگوید من بخاطر شما آدم نقاشی کردم، او هم بلافاصله خواهد گفت من چقدر به شما گفتم بیا منزل ما نقاشی کن نیامدی امروز که گفتم بیا منزل ما نقاشی کن یک میلیون به شما می‌دهم سریع آمدی. شما در عوض نقاشی مزد خواستی، این علی وجه المعاوضة است تقرب به من پیدا نمی‌کنی نمی‌توانی بگویی برای تو این کار را کردم. اما اگر نه داعی بر داعی بشود رجاء ثواب در عوض ذات فعل نباشد، رجاء ثواب داعی بشود که من نماز را بخاطر خدا بخوانم، این مشکلی ندارد. شما هم در نماز استسقاء که نماز می‌خوانید نباید بگویید ما نماز استسقاء می‌خوانیم خدا در مقابل نماز استسقاء باران می‌فرستد. نه، باران می‌فرستد برای کسی که نماز استسقاء بخاطر خدا بخواند. نماز استسقاء بخاطر خدا سبب نزول باران است. و لذا شما قصد معاوضه بین ذات نزول باران و ذات نماز استسقاء نباید داشته باشید. نماز باران بخاطر خدا سبب نزول باران است و لذا داعی نزول باران شما را دعوت می‌کند به قصد امتثال امر به نماز استسقاء.

این محصل فرمایش صاحب عروه است. که بزرگان هم مثل آقای حکیم و آقای خوئی پذیرفتند و حتی این تعبیر صاحب عروه که اذا کان قصده علی وجه المعاوضة فیشکل صحته، آقای خوئی فرموده بل لا اشکال فی البطلان.

ما عرض کردیم رجاء ثواب اخروی یا دنیوی که در این مثال نماز استسقاء رجاء ثواب دنیوی است، این بلاشکال هدف عمده مردم است در انجام واجبات یا قصدشان ثواب اخروی یا دنیوی یا فرار از عقاب اخروی یا دنیوی. اما یک شبهه‌ای در این جا هست و آن شبهه این است که انسان وقتی می‌گوید من این کار را کردم به این خاطر، آن محرک اصلیش عرفا باید مطرح بشود. شما اگر پدرتان بگوید گوش به حرف برادر بزرگترت بده وقتی می‌گوید آب بیاور آب بیاور، شما وقتی آب می‌بری برای برادر بزرگترتان محرک اصلی‌تان امر پدر است و لذا نمی‌توانید به آن برادر بزرگ بگویید من بخاطر تو آب آوردم. اگر مقصودتان این است که هدف‌تان از آب آوردن این است که او آب بخورد او مطرح نیست ممکن است او اصلاً آب نخورد آب را به دیگری بدهد. مقصودتان این است که بخاطر او آب آوردی لوجه الاخ الاکبر آب آوردید اريد به وجهه، جنّتک بالماء لاجل الاخ الاکبر برادر بزرگتر می‌گوید نه، چند روز است من از خواب بیدار می‌شوم می‌گویم برادر برو برایم یک لیوان آب بیاور خیلی مؤدب باشی می‌گویی ببخشید من کار دارم، اگر هم مؤدب نباشی چیز دیگری می‌گویی. خودت بلند شو به من چه. حالا امروز پدر ما سفارش کرد گفت گوش به حرف برادر بزرگت بده تو بخاطر پدر این کار را کردی، حالا اگر پدر هم گفته اگر گوش به حرف برادر بزرگ بدهی یک ملیون به تو می‌دهم شما بخاطر آن یک ملیون تومان این کار را کردی. در همان مثالی که صاحب منزل می‌گوید شما بیا منزل ما نقاشی کن یک ملیون به تو می‌دهم اگر صاحب منزل بگوید بیا بخاطر من نقاشی کن منزل من را به تو یک ملیون می‌دهم، لقلقه لسان که نیست، حساب می‌کنند مردم، می‌بینند شما اگر یک ملیون نبود نمی‌رفتید نقاشی کنید، شاهدش هم این است که چند بار زنگ زد به شما گفت بیا خانه من را نقاشی کن بخاطر من، بهانه آوردید، امروز گفته بیا خانه من را بخاطر من نقاشی کن یک ملیون تومان به تو می‌دهم سریع آدرس را گرفتید و رفتید منزل او را نقاشی کردید. تمام شد که بگویید ببخشید من سر شما منت نمی‌گذارم من بخاطر شما آدم نقاشی کردم، او هم می‌گوید درست نیست این حرف، این‌ها تظاهر است شما بخاطر یک ملیون تومان آمدید. و لو یک ملیون تومان را به شما نمی‌دادم مگر در صورتی که برای من نقاشی کنی بخاطر من نقاشی کنی. اما این عرفاً منشأ صدق این نمی‌شود که بگویید من بخاطر تو نقاشی کردم منزلت را. چون هدف اصلی شما آن یک ملیون بود. این اشکال، اشکال قوی است.

مرحوم محقق ایروانی فرموده: من معتقدم داعی بر داعی به همین خاطر باطل است مگر آن داعی بر داعی، الهی باشد و الا اگر داعی بر داعی الهی نباشد، این عرفاً بخاطر خدا فعل را انجام نداده است. یستند الفعل الی المحرک الاعلی و الاقصی.

ما مثال زدیم جلسه قبل گفتیم اگر کسی دچار افسردگی شده دکتر به او می‌گوید منشأ افسردگیت این است که دوستان همه نماز شب خوانند تو در میان این‌ها

احساس حقارت می‌کنی بلند شو از فردا یک ماه نماز شب بخوان بخاطر خدا و الا نماز شب ریایی و تظاهری و این‌ها فایده ندارد، او افسردگی را برطرف نمی‌کند. نماز شب بخوان یک ماه بخاطر خدا قول می‌دهم افسردگی و سردردت برطرف بشود. شما هم شروع می‌کنید نماز شب می‌خوانید برای این‌که سردرد و افسردگی‌تان برطرف بشود. عرفا به شما می‌گویند شما برای خدا دارید نماز می‌خوانید؟ یا برای رفع سردرد و افسردگی‌تان دارید نماز می‌خوانید؟ عرف می‌گوید برای رفع افسردگی نماز می‌خوانید. منتها افسردگی شما برطرف نمی‌شود مگر این‌که در نماز بگویید برای خدا نماز می‌خوانم اما این صرف گفتن است صرف تلقین است. شما برای رفع افسردگی نماز می‌خوانید اگر دکتر می‌گفت همان ساعت برو ورزش بکن، استخر برو، چون دنبال رفع سردرد بودی قبول می‌کردی. بعد محقق ایروانی می‌گوید نگویید پس نماز به رجاء ثواب اعم از دنیوی و اخروی چی می‌شود؟ مرحوم ایروانی در جواب فرموده او را شما از خدا می‌خواهید. آدم از کسی که جُعلی برایش تعیین کرده، فرمانبرداری کند و لو به داعی وصول به جعل او صدق می‌کند که بخاطر او این کار را انجام داده. من اصغی الی ناطق فقد عبده. اگر کسی گفت من رد علیّ عبدی فله کذا، شما به قصد وصول به آن جعل رفتید عبد او را پیدا کردید و به او تحویل دادید صدق می‌کند که عبده اطعته. و لذا اصلاً نیاز به قصد امتثال امر نیست. کسی که نماز شب می‌خواند برای این‌که روزیش را خدا زیاد کند و لو قصد امتثال امر ندارد، این کافی است.

این فرمایش مرحوم ایروانی ابتدائش خوب آمد گفت داعی بر داعی اگر الهی نباشد محقق قصد قربت نیست اما این مثال‌هایی که آخر زد ما نفهمیدیم. اگر کسی بگوید بیا خانه من را نقاشی کن یک ملیون به تو می‌دهم ما برویم نقاشی کنیم، من اصغی الی ناطق فقد عبده؟ چون او جعل تعیین کرده ما برویم انجام می‌دهیم پس عبادت او را کردیم؟ این حرف‌ها عرفیت دارد؟ صحیح است من بگویم من بخاطر تو آمدم؟ ارید به وجهک؟ نقاشی کردم منزل شما را بخاطر شما؟ می‌گوید کی بخاطر من؟ بخاطر این یک ملیون بود.

آن وقت این اشکال در ثواب و دفع عقاب اخروی هم ممکن است مطرح بشود. بگویند: شما که نماز می‌خوانی از ترس عقاب اخروی چه فرق می‌کنی با آن پسری که پدرش می‌گوید اگر نان نخری تو را کتک می‌زنم او هم از ترس پدر می‌رود نان می‌خرد، این صدق می‌کند که وقتی آمد بگوید پدر! من بخاطر تو نان خریدم، نان خریدم لاجلک و اردت به وجهک؟ عرفیت ندارد. یا پدر می‌گوید یک ملیون به تو می‌دهم فلان کار را بکن، بعد بگویی من بخاطر تو این کار را کردم؟ شما بخاطر یک ملیون تومان این کار را کردی. اگر هم پدر بگوید شما اگر بخاطر من این کار را بکنی یک ملیون می‌دهم لقلقه لسان می‌شود که بگویی من بخاطر پدر این کار را کردم چون اگر پول نبود این کار را نمی‌کردی. و لذا مرحوم شهید در قواعد همین

را گفت، گفت کسی که عملی انجام بدهد به رجاء ثواب یا خوف از عقاب، این باطل است. اما این قابل التزام است؟ می‌شود ملتزم شد که اکثر مردم الا المعصومین که داعی خوف از عقاب یا وصول به ثواب منشأ عبادت آن‌ها است، عبادت آن‌ها باطل است؟ قابل التزام نیست.

### حل شبهه دواعی دنیویه

و لذا ما معتقدیم در ادله شرعیه که می‌گویند اتموا الحج و العمرة لله یک توسعه عرفیه هست. بالاتر از آن استعمال عرفی با توجه به مرتکز متشرعی که نوع مردم بخاطر خوف از عقاب اطاعت می‌کنند خدا را یا بخاطر شوق به ثواب و لذا اعمل لله توسعه پیدا می‌کند و لو به داعی وصول به ثواب و خوف از عقاب یا عقاب و ثواب دنیوی یا عقاب و ثواب اخروی. این استظهاری است که ما از ادله می‌کنیم، هم ارتکاز متشرعه بر صدقش است، هم این روایاتی که می‌گفت ان قوما عبدوا الله رغبة فتلک عبادة التجار و ان قوما عبدوا الله رهبة فتلک عبادة العبيد. یعنی صحیح است، یک قسم از عبادت است.

ما عرض‌مان این است: در صدق عرفی بین مردم قبول داریم صدق نمی‌کند من بخاطر تو این کار را کردم اگر غرضم وصول به آن اجرتی است که او تعیین کرده است یا خوف از عقابی است که او تنذیر کرده است. اما در محیط شرع هم بخاطر روایات و هم بخاطر ارتکاز قطعی متشرعی بیش از این معتبر نیست که انسان عملش را اضافه بکند به خدا بگوید برای خدا می‌آورم، همراه با تذلل و تخضع و لو داعی بر این کار شوق به ثواب باشد، خوف از عقاب باشد حتی ثواب دنیوی. و الا نماز استسقاء می‌خواند که مقامش در بهشت بالا برود؟ نماز استسقاء می‌خواند که باران بیاید محصولش از بین نرود. نماز حاجت می‌خواند برای این‌که پول برسد، قسط آخر ماهش را بدهد. قطعاً این‌ها صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] نماز استیجاری که امرش خیلی سهل است. چرا؟ برای این‌که این پول را گرفته، فقط برای این‌که خدا می‌گوید مشغول الذمة مردم نباش و فاء به اجاره کن پول حلال بخور، آنی که نماز استیجاری می‌خواند داعی این‌که نماز بخواند برای خدا یک داعی الهی است و آن این است که خدا گفته اوفوا بالعقود، داعی الهی است که می‌خواهد پولش حلال باشد. اوفوا بالعقود می‌گوید خدا از تو خواسته است که حال که اجیر شدی برای نماز استیجاری صحیح بخوانی نماز استیجاری صحیح این است که برای خدا بخوانی. این‌جا که روشن است. آن داعی اصلی که وفاء به اجاره است داعی الهی است چون خدا امر کرده. بحث در دواعی نفسانی است، وصول به نفع دنیوی. نماز استسقاء می‌خواند باران بیاید، اصلاً اگر باران می‌آمد بدون نماز استسقاء هیچ وقت نماز استسقاء نمی‌خواند. نماز استسقاء می‌خواند برای باران آمدن. و لکن همین در عرف متشرعی کافی است برای این‌که بگوید نزول باران از آثار نماز باران بخاطر خدا است. اضافه می‌کند نمازش را به خدا اضافه تذللیه. گردن‌کشی نمی‌کند هنگامی که نماز استسقاء می‌کند به عنوان یک

عبدی در برابر مولی عبدش را به مولی اضافه می‌کند می‌گوید بخاطر تو این کار را کردم. همین کافی است. در عین حالی که در صدق عرفی در مثالی که شخص می‌گوید بخاطر من خانه من را نقاشی کن به تو یک میلیون تومان می‌دهم اگر یک میلیون نمی‌داد من نمی‌رفتم از نظر صدق عرفی قابل مناقشه است. من قبول دارم. می‌گوید این صاحب منزل ما گفتیم بخاطر من نقاشی کن یک میلیون تومان می‌دهم اما تو بخاطر من نقاشی کردی یا بخاطر یک میلیون تومان؟ می‌گوید خداییش بخاطر یک میلیون تومان، چون این همه به من گفתי بیا گفتم کار دارم کار نداشتم بهانه بود پول نمی‌دادی نمی‌آدم الان گفתי یک میلیون، رمزش را باز کردی من آمدم.

[سؤال: ... جواب:] به احتمال قوی مرحوم شهید در قواعد یا آنچه که از علامه نقل شده نظرشان به همانی است که بخواید معاوضه حساب کند بین فعل خودش و بین ثواب. بگوید من نماز می‌خوانم ثواب در مقابل نماز من نه این که من وصول به ثواب داعی می‌شود که نماز بخوانم بخاطر خدا. بعید است که شهید فقیه بزرگی است، علامه فقیه بزرگی است، اشکال کنند در صحت عبادت اکثر مردم که داعی بر داعی‌شان در عبادات شوق به ثواب یا خوف از عقاب است. بینکم و بین الله ما که هیچ، بزرگان ما هم کدام های‌شان غیر از امیر المؤمنین و ائمه طاهرین و معصومین، کدام افراد می‌توانند ادعاء کنند که ما عبادت‌مان بخاطر حب به خدا است. اگر خدا می‌گفت نماز بخوانی می‌برمت جهنم، ببین کی نماز می‌خواند؟

[سؤال: ... جواب:] ائمه که خوف از عذاب داشتند اما داعی‌شان بر عبادت طبق آنچه که در روایت است این بود که حب خدا داشتند یا وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک و الا خوف از عقاب که داشتند. داعی یعنی اگر خوف از عقاب هم نبود خدا را عبادت می‌کردند چون خدا اهل عبادت است چون خدا را دوست دارند. اما بحث در این است که غیر از معصومین کی می‌تواند هم‌چون ادعایی کند. به قول شیخ انصاری لایدعیه‌ها الا من ادعاها و هو امیر المؤمنین که فرمود بل وجدتک اهلا للعبادة فعبدتک. هر کس غیر از معصومین این را بگوید دروغ‌گو است باور نکنید. هر کس غیر از معصومین بلغ ما بلغ بگوید من بخاطر حب خدا یا اهلیت خدا برای عبادت عبادت می‌کنم، کاری به بهشت و جهنم ندارد دروغ می‌گوید یا خودش را گول می‌زند. خدا اگر می‌گفت من بنا دارم مطیعین را ببرم جهنم، کی حاضر بود عبادت کند؟ غیر از معصومین که هر چه خدا بگوید اراده‌شان در اراده رب مندرک است.

[سؤال: ... جواب:] در حالاتی تلقین است، دروغ به خودشان می‌کنند. نوع این ادعاها از صوفیه در می‌آید. ... کسی به پسرش می‌گوید نماز شب بخاطر خدا بخوان به تو پول می‌دهم، مثل همان دفع افسردگی است. عرض کردم توسعه پیدا کرده نماز بخاطر خدا بخاطر آن ارتکاز متشرعه. بله اگر پدر پول نمی‌داد این نماز نمی‌خواند و لکن حالا که پدر پول می‌دهد پول نماز بخاطر خدا بخوان، نماز می‌خواند اضافه می‌کند به خدا باضافة تذلیلة همین کافی است برای قصد قربت. از

اول دلیل قصد قربت مخصوصا که دلیلش بیشتر ارتکاز متشرعه است، گاهی هم در قرآن آمده و اتموا الحج و العمرة لله یا روایت دارد لاصدقة و لا عتق الا ما ارید به وجه الله و لکن عمده دلیل بر قصد قربت ارتکاز متشرعه است، و همین مقدار در صدق قصد قربت کافی است و لو عرض کردم در استعمالات عرفی در مشابه هایش نمی‌توانیم به دیگران مثل همان مثال نقاشی بگوییم من بخاطر تو نقاشی کردم، او بلافاصله می‌گوید یک ملیون به تو همان اول که می‌خواهد نقاشی کنم می‌رود می‌گوید من بخاطر تو آدم نقاشی کردم می‌گوید خبر داری یک ملیون دیگر نمی‌دهم، می‌گوید یک ملیون نمی‌دهی؟ ببخشید یادم یک جای دیگر کاری دارم باید بروم. می‌گوید حالا دیدی؟ بیخود نگو من بخاطر تو نقاشی می‌کنم، بخاطر امر تو دارم نقاشی می‌کنم. همین الان گفتم یک ملیون نمی‌دهم به تو زودی دبه درآوردی. عرفیش این است اما ارتکاز متشرعه با توجه به این‌که اضافه می‌کنند عمل‌شان را به خدا اضافه تذلیله. به قول آقای خوئی حال تذلل و تخشع در عبادت‌شان دارند، همان روزه هم که می‌گیرند به حال تخضع و تخشع روزه می‌گیرند. کل اعمال قریبه‌شان را با این حال انجام می‌دهند. همین در ارتکاز متشرعه کافی است. کلام واقع می‌شود در این مسأله مهم که آیا باید عنوان نماز را یا خصوصیات نماز ظهر و عصر بودن را قصد بکنیم یا نکنیم صاحب عروه مطالبی دارد که تامل بفرمایید، با مطالب ایشان در اول مسأله صوم هم مقایسه کنید ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم.

### جلسه 8-486

چهارشنبه - 99/06/26

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

قبل از این‌که مسأله یکم را بررسی کنیم راجع به بحث دیروز که عرض کردیم یک اشکال مهمی است در داعی دنیوی بر داعی که عرفا مستند می‌شود امتثال امر به آن داعی دنیوی، اگر پدر به فرزندش بگوید اگر نماز شب بخوانی بخاطر خدا من به تو صد هزار تومان می‌دهم، این پسر نماز می‌خواند می‌گوید برای خدا هم می‌خوانم تا آن صد هزار تومان را از پدر بگیرد، عرض کردیم اشکال مهمی است که عرف می‌گوید شما بخاطر صد هزار تومان داری نماز می‌خوانی لقلقه لسان است که می‌گویی برای خدا. بعد سعی کردیم جواب بدهیم که از نظر عرفی در عرف متشرعه یک توسعه‌ای در قصد قربت اشراب شده، مفهوم عمل برای خدا عرفا توسعه پیدا کرده نه مصداقا فقط، مفهوما هم عرف توسعه در آن قائل است. مثل این‌که شما یک کیلو گندم را توسعه می‌دهید بر آن جایی که مقداری هم خاک در آن است ولی یک کیلو طلا توسعه ندارد بر آن مقدار خاک اگر در یک کیلو طلا باشد. یا آب شور اگر شوریش طبیعی است آب مطلق بر او توسعه دارد ولی اگر

نمک ریختید در این آب شیرین و به همان اندازه شورش کردید عرف می‌گوید این آب نمک است نه آب. این‌ها چیزهایی است که خصوصیاتش را عرف در مفهوم اشراب می‌کند و لذا در مفهوم انجام عمل برای خدا در ارتکاز عرف یک توسعه‌ای به وجود آمده که شامل هر داعی بر داعی و لو دنیوی باشد می‌شود.

### نقد کلام آقای زنجانی در دواعی دنیوی

نقل کردند از آقای زنجانی که ایشان در برخی از این داعی‌های دنیوی بر داعی اشکال کردند. مثلاً اگر کسی اجیر بشود بر نماز استیجاری و بخاطر وجوب وفاء به اجاره نماز استیجاری بخواند این محقق قصد قربت است چون او فوا بالعقود امر شارع است او محرک او بود به نماز استیجاری خواندن بعد از این‌که اجیر شد. اما اگر اجیر نشود جعل قرار بدهند برای او بگویند اگر شما نماز پدر ما را می‌خوانی ما به شما این مبلغ را می‌دهیم، اجاره نبستند با او، خود او هم حاضر نبود اجاره ببندد برای این‌که الزام‌آور است گفت اگر توانستم بخوانم می‌خوانم می‌آیم از شما آن مبلغی را که جعل قرار دادید می‌گیرم. نقل شده ایشان فرموده این نماز استیجاری باطل است. چرا؟ برای این‌که شما داعی اصلی‌تان تحصیل مال است نه امر به وفاء به عقد را امتثال بکنید. جعاله که امر به وفاء ندارد چون عقد نیست. بله، اگر شما می‌گویید من این پول را می‌گیرم تا نفقه واجب یا مستحب اهل و عیالم را تأمین کنم او می‌شود داعی قربی، مقدمه واجب یا مستحب، اما اگر صرفاً می‌خواهید پول بدست بیاورید، این داعی دنیوی است و منشأ تحقق قصد قربت نمی‌شود. و لذا ایشان می‌گویند امام جماعت که برای نماز جماعت پول می‌گیرد این محل به قصد قربت در جماعت است و اگر ما جماعت را مشروط بدانیم به قصد قربت در نماز جماعت خواندن این جماعت باطل می‌شود.

به نظر ما این‌ها هم اشکالی ندارد چون این شخص دنبال پول حلال است. همان کسی هم که نماز استیجاری می‌خواند که پول به او بدهند در جعاله دنبال پول حلال است می‌گوید می‌خواهم یک پولی بدست بیاورم که خدا جایز می‌داند استفاده از آن را. این یک نوع داعی قربی است و لو خدا نگفته برو دنبال تحصیل مال حلال، ممکن است زاید بر مقدار احتیاج باشد خدا امر نکرده است به تحصیل مال حلال، نهی کرده است از تحصیل مال حرام، ولی همین که می‌خواهد این مالی را که بدست می‌آورد حلال من الله باشد این یک نوع داعی قربی است به نظر ما. و لذا ما به نظرمان اشکالی نمی‌آید. یا همان مثالی که پدر جایزه می‌دهد برای این‌که پسرش نماز شب بخواند، اجاره که نمی‌تواند ببندد چون در اجاره باید عمل نفعش برگردد به غیر، تو نماز شب می‌خوانی برای خودت می‌خوانی کسی نمی‌تواند شما را اجیر کند برای نماز شبی که برای خودت می‌خوانی ولی می‌تواند وعده بدهد بگوید اگر شما نماز شب بخوانی من وعده می‌دهم که صد هزار تومان به شما بدهند، شما هم این انگیزه می‌شود بروید نماز شب بخوانید برای خدا تا این پول را این آقا به شما بدهد و حلال هم باشد برای شما. این از نظر عرف متشرعی پولی که این آقا

می‌دهد داعی بر داعی است که شما برای خدا نماز شب بخوانی. این چیزی است که به نظر ما می‌رسد.

**مسئله 1: وجوب تعیین عمل در عناوین قصدی**

اما مسئله اول: صاحب عروه فرموده است: يجب تعیین العمل اذا كان ما عليه فعلا متعددا و لا يجب مع الاتحاد.

صاحب عروه در این مسئله فرموده: اگر ما دو واجب به عهده‌مان بود، متعدد بود واجب، باید قصد تعیین بکنیم که کدامیک از این دو واجب را انجام می‌دهیم. مثلا دو نماز ظهر به گردن‌مان بود: یک نماز ظهر قضا و یک نماز ظهر اداء، باید تعیین کنیم که این نمازی که اول می‌خوانیم اداء است یا قضاء، نماز دوم هم طبعاً معلوم می‌شود که اداء است یا قضاء، اما اگر یک واجب به عهده ما بود این نیاز به تعیین ندارد. من نماز قضاء ظهر ندارم، فقط امروز اذان ظهر گفتند یک نماز ظهر ادائی به عهده‌ام آمده است، واجب، واحد است نیاز به تعیین ندارد.

این فرمایش صاحب عروه مخالف هست با آنچه که ایشان در بحث صوم مطرح می‌کند. در بحث صوم صاحب عروه فرموده است راجع به صوم ما معتقدیم صوم شهر رمضان عنوان قصدی نیست، فقط صومش قصدی است اما گونه من شهر رمضان نیاز به قصد ندارد. من شهد منكم الشهر فليصمه، واجب است صوم در ماه رمضان، الان هم که ماه رمضان است صوم واجب است اما این که من نیت کنم صوم شهر رمضان را این یک عنوان قصدی نیست خصوصیت کون الصوم من شهر رمضان. و لذا فرموده است: فيكفي قصد الصوم و ان لم ينو كونه من رمضان بل لو نوى غيره، قصد قضاء بکنید، فکر می‌کردید امروز روز سی‌ام شعبان است قصد قضاء کردید، بعد معلوم شد اول رمضان است، این صوم شهر رمضان خواهد بود. بل لو نوى فيه غيره جاهلا أو ناسيا جزأ عنه. اما غیر صوم شهر رمضان، در غیر صوم شهر رمضان صاحب عروه فرموده است باید قصد خصوصیت بکنید.

سواء كان الواجب واحدا أو متعددا. يعتبر في ما عدى شهر رمضان القصد الى نوعه، روزه می‌گیری نیت کن روزه قضاء است یا روزه كفاره است یا صوم منذور است و فرقی هم بین صوم واجب و مستحب نیست؛ باید تعیین کنی نوع آن را. فلايجزئ القصد الى الصوم مع القرية من دون تعيين نوع من غير فرق بينما اذا كان ما في ذمته متحدا أو متعددا ففي صورة الاتحاد ايضا يعتبر تعيين النوع.

این را توضیح بدهم: گاهی واجب عنوان قصدی است یعنی بدون قصد صحیح نیست. گاهی واجب عنوان قصدی نیست، مثلا اکل و شرب اگر واجب باشد یا واجب نباشد، مهم این است که عنوان اکل تابع واقع اکل است چه شما قصد بکنید که این فعل شما اکل باشد یا نباشد مهم نیست، این فعل شما شرب باشد یا نباشد مهم نیست. اما برخی از افعال عنوان قصدی هستند، باید قصد بکنید تا واقع بشود. اصل نماز عنوان قصدی است. اگر شما بخاطر خدا بگویید یک الله اکبر بگویم، بعد هم که الله اکبر گفتی یکی گفت حاج آقا! یک حمد هم بخوان برای خدا، بعد هم گفت یک سوره بخوان برای خدا، بعدش هم گفتی یک رکوع بکنیم برای خدا، همین‌طور رفتید گام به گام جلو، دو رکعت به همین شکل انجام شد هیچکس نمی‌گوید شما نماز

خواندی چون عنوان صلات عنوان قصدی است. بلکه برخی از خصوصیات نماز هم عنوان قصدی است. خود صاحب عروه مثال می‌زند می‌گوید خصوصیت ظهر و عصر عنوان قصدی است و الا نماز ظهر چهار رکعت است نماز عصر هم چهار رکعت است. این‌که در روایات می‌گویند هذ هذ قبل هذ، نماز ظهر قبل از نماز عصر است، فرقی چیست؟ چطور می‌شود نماز ظهر قبل از عصر باشد، نماز عصر قبل از ظهر نباشد؟ چطور می‌شود که شما اگر فراموش کنید نماز ظهر را، در اثناء نمازی که به عنوان عصر می‌خوانید ملتفت بشوید، امر شدید به عدول از نماز عصر به نماز ظهر؟ این دلیل بر این است که عنوان صلات ظهر بودن یا صلات عصر بودن با قصد تعیین می‌شود. موارد دیگری هم هست که ان شاء الله بعد عرض خواهیم کرد.

### ملاک در لزوم تعیین، قصدی بودن عنوان است نه متعدد بودن

در عناوین قصدیه صاحب عروه درست می‌فرموده در کتاب الصوم؛ مهم نیست که واجب، واحد است یا متعدد، واحد هم باشد ما باید قصد عنوان بکنیم و الا بدون قصد عنوان این عنوان محقق نمی‌شود. من نماز ظهرم را اول وقت خواندم، فرض کنید بر خلاف متعارف، امروز چه شد که تحت تاثیر معنوی قرار گرفتم اذان که شد نماز ظهر را خواندم بعد ناهار خوردم استراحت کردم، بعد حواسم نبود فراموش کرده بودم که نماز ظهر را خواندم، بلند شدم یک بار دیگر به نیت نماز ظهر شروع کردم نماز خواندن، این‌جا تکلیف واحد است یا متعدد؟ تکلیف واحد است، یک تکلیف بیشتر من ندارم فی علم الله و آن هم به نماز عصر و لکن خود صاحب عروه و بزرگان دیگر فرمودند: این نماز را شما قصد کردی نماز ظهر باشد، ما چطور این را به عنوان نماز عصر از تو بپذیریم؟ نماز ظهر را قصد کردی، چطور ما به عنوان نماز عصر این را بپذیریم؟

البته وارد بحث شدند که از باب خطا در تطبیق می‌شود این نماز را به عنوان نماز عصر پذیرفت چون این شخص وقتی از خواب بیدار شد وضوء گرفت داعیش این است که نماز واجب را بخواند، اشتباه در تطبیق کرد چون فکر کرد نماز واجب بالفعل در حق او نماز ظهر است قصد نماز ظهر کرد، اگر می‌دانست نماز ظهر را اول وقت خوانده، قصد نماز عصر می‌کرد. صاحب عروه در حدودا مسأله 30 نیت فرموده از باب اشتباه در تطبیق هست، این نماز را درست می‌کنیم. اما اگر از باب تقیید باشد، یعنی چی؟ یعنی اگر می‌دانست نماز ظهرش را اول وقت خوانده، عذاب وجدان نداشت که تا از خواب بیدار شده برود وضوء بگیرد نماز ظهر را بخواند، نه، می‌گذاشت نماز عصر را آخر وقت می‌خواند، این معنای تقیید است، یعنی الان داعیش منحصر است به نماز ظهر خواندن، اگر می‌فهمید نماز ظهر را اول وقت خوانده الان اراده نماز عصر نمی‌کرد، می‌گفت حالا یک ساعت بیشتر بخوابیم، دیر که نمی‌شود، نماز عصر هنوز وقت فضیلتش نشده. این می‌شود تقیید. صاحب عروه هم این‌جا فرموده این نماز شما باطل است چون نماز ظهر را که اول وقت خواندی،

این‌که بگوییم اشتباه در تطبیق است که معنا ندارد چون اشتباه در تطبیق جایی است که داعی داری امتثال امر بکنی مطلقاً، اشتباه کردی قصد ظهر کردی، می‌گوییم واقعاً آن قصد اولیت امتثال امر است، یقع عصراً. اما اگر داعی داری امتثال امر بکنی مطلقاً فقط قصدت این بود که الان نماز ظهر بخوانی، اگر می‌خواستی نماز عصر بخوانی الان نمی‌خواندی، می‌گذاشتی چند ساعت دیگر می‌خواندی، این نماز نماز عصر هم واقع نمی‌شود. با این‌که یک تکلیف بیشتر به عهده شما نیست، چون عنوان قصدی است نماز ظهر و عصر.

[سؤال: ... جواب:] خطا در تطبیق این است که قصد اولیش امتثال امر است، فکر می‌کند امر تعلق گرفته است به نماز ظهر چون قبلاً نماز ظهر نخوانده است، نماز می‌خواند بعد می‌فهمد نماز ظهر را خوانده بود، اگر هم می‌دانست نماز ظهر را خوانده قصد نماز عصر می‌کرد. این می‌شود خطا در تطبیق.

همین جا بزرگانی فرمودند خطا در تطبیق هم باشد درست نیست. چرا؟ برای این‌که عنوان قصدی است، شما قصد نماز ظهر کردی. اگر می‌دانستی نماز ظهر خواندی باز هم داعی داشتی نماز بخوانی به عنوان عصر دلیل نمی‌شود حالا که شما فکر می‌کردید نماز ظهر نخواندی قصد نماز ظهر کردی، ما وقع لمیقصد و ما قصد لمیقصد، چه جور ما بگوییم این نماز ظهر شده نماز عصر؟

مثل این می‌ماند: پدر شما به شما گفته برو صد هزار تومان به زید بدهکارم بدهیم را بده، شما خیلی ملتزمی به اوامر پدر، ولی فکر کردی پدرت گفته صد هزار تومان برو هدیه بده به زید، چون آن لحظه هم باورت نمی‌شود بابایت با این مقام و منزلت صد هزار تومان به زید بدهکار باشد، کار دنیا به این‌جا رسیده، فکر کردی که بابایت می‌گوید صد هزار تومان هدیه بده به زید. رفتی پیش زید صد هزار تومان از جیبیت درآوردی گفتی این هدیه خدمت شما. زید هم نامردی نکرد گفت قبول کردم همان جا صد هزار تومان رفت یکی دو کیلو میوه خرید برد خانه. بعد پدرت به شما گفت یا خودت متوجه شدی که پدرت گفته اداء دین من بکن. خب شما قصد هبه کردی، می‌گویی من خطا در تطبیق کردم، من دنبال امتثال امر پدر بودم، چون فکر می‌کردم او گفته هبه کن انشاء هبه کردم اگر می‌دانستم اداء دین کن می‌رفتم قصد اداء دین می‌کرد، آقا! شما بالفعل قصد اداء دین نکردی، قصد هبه کردی. هبه‌ات هم آن طرف قبول کرد و قبض کرد و تمام شد و رفت. خرجش هم کرد، هبه هم لازمه است، برو بی‌زحمت صد هزار تومان دیگر جور کن برای اداء دین پدرت بده به او. همه این را قبول دارند با این‌که خطا در تطبیق است. و لذا بزرگانی که درست هم فرمودند مثل مرحوم آقای خوئی، فرمودند خطا در تطبیق است؟ باشد، شما قصد عصر نکردی، قصد ظهر کردی، چه جوری ما بگوییم اتوماتیک بشود عصر، دلیل نداریم.

[سؤال: ... جواب:] آیا با لاتعداد می‌شود این نماز را تصحیح کرد یا نه، ما گفتیم نمی‌شود.

خلاصه عرض ما: عنوان، قصدی باشد یعنی بدون قصد واقع نشود و صحیح نباشد، واحد هم باشد باید قصد عنوان را بکنیم تا محقق بشود. و اما اگر عنوان قصدی نباشد، متعدد هم باشد نیاز به قصد ندارد. مثلاً: دو نماز قضاء به عهده شما است، دو روز است که متأسفانه خواب می‌مانی، نماز قضاء را هم نخواندی شد دو نماز قضاء صبح. اصل نماز قضاء مشهور می‌گویند عنوان قصدی است در مسأله بعد خواهیم گفت، اما این که نماز قضاء دیروز یا پریروز که نیاز به قصد ندارد، شما می‌توانید یک نماز بخوانید تعیین نکنید که قضاء دیروز است یا قضاء پریروز، نیاز به تعیین ندارد. صبح بودن عنوان قصدی است، اما قضاء نماز صبح دیروز یا پریروز این نیاز به قصد ندارد. شما یک نماز بخوانی یک قضاء را انجام دادی، دو نماز بخوانی و لو بدون تعیین، هر دو تکلیفت ساقط شده.

### تنبیه: برای ترتیب اثر زاید باید قصد عنوان کرد و لو عنوان قصدی نباشد

بله، اگر یکی از این دو واجب که نیاز ندارد در صحت به تعیین و قصد ولی اگر اثر زایدی داشت، برای ترتیب آن اثر زاید باید قصد بکنی. مثلاً: شما هم قضاء روزه پارسال به عهده‌ات است هم روزه قضاء امسال. یک روز روزه می‌گیری، قصد نمی‌کنی پارسال یا امسال، صحیح است این قضاء، نمی‌گوییم باطل است، اما اگر روز دوم را قضاء نکنی سال که گذشت باید کفاره تأخیر روزه امسال را بدهی. چرا؟ برای این که شما که قصد نکردی که من قضاء می‌کنم روزه امسال را. این اثر زاید مترتب نمی‌شود. چون عنوان قضاء صوم هذه السنة محقق نمی‌شود. اما نیاز ندارد صحت این صوم به این نیت خصوصیت؛ برای ترتیب اثر ما نیاز داریم به قصد خصوصیت. و لذا این که در تعلیقه آقای سیستمانی هست که لم یقع احدهما این مسامحه در آن هست. لم یقع احدهما نباید تعبیر کرد، لم یترتب الاثر اذا أتى بفعل واحد بدون قصد الخصوصية. لم یترتب الاثر الخاص. و الا چرا لم یقع احدهما. یعنی اگر من یک روز روزه بگیرم قضاء هیچ کدام واقع نمی‌شود؟

گاهی هر دو اثر خاص دارند، حالا همین مثال قضاء صوم را بگویم، شما نذر کردید روزه پارسال را قضاء کنید، این اثر مختص قضاء روزه پارسال، اثر مختص قضاء روزه امسال هم این است که کفاره تأخیر ندارید، یک روز روزه گرفتید، نه قصد کردید وفاء به نذر را، عنوان وفاء به نذر عنوان قصدی نیست مقصودم این است که قصد نکردید قضاء روزه پارسال را تا اثر وفاء به نذر مترتب بشود، نه هم قصد کردی قضاء روزه امسال را تا کفاره تأخیر از شما برداشته بشود. این جا چه بکنیم؟ آقایان بحث نکردند. هیچ کدام هم از این دو اثر بار نمی‌شود یعنی اگر فقط یک روز روزه گرفتم و سال گذشت، هم باید کفاره حنث نذر بدهم چون نذر کرده بودم تا آخر امسال قضاء کنم روزه پارسال را، و هم کفاره تأخیر به عهده شما می‌آید چون هیچ کدام متعین نبود، چون هیچ کدام را قصد نکردی. و لذا هیچ کدام از این دو اثر را نمی‌توانی بار کنی یعنی نمی‌توانی وفیت بالنذر نمی‌توانی

قضیت صوم هذه السنة فلا كفارة للتأخير. مقتضای قاعده این است. مقتضای قاعده این است که هم باید كفاره حنث نذر بدهی هم كفاره تأخیر. مگر دو روزه بگیری. [سؤال: ... جواب:] اصلاً واقع معینی ندارد. ما قصد نکردیم. ... کدامیک مضیق است؟ ... كفاره تأخیر هم مضیق است. اگر قضاء نکردی روزه امسال را الی ان ادرك رمضان آخر فتصدق بمد. ... روزه که مضیق نمی‌شود، وفاء به نذر را مضیق کردید. موضوع كفاره تأخیر هم مضیق است. بحث این است که به این آقا چه بگوییم؟ بگوییم كفاره تأخیر نده؟ یا بگوییم كفاره حنث نذر نده؟ تعیین ندارد. مقتضای قاعده این است که بگوییم هر دو كفاره را بده چون متباینین است. كفاره تأخیر با كفاره حنث نذر با هم متباینین هستند.

یا مثلاً، مثال دیگری بزنم: دو روز روزه قضاء دارید یا دو روز نماز قضاء ندارد، فرق نمی‌کند در این مثال، نسبت به یکی نذر کردید، یعنی مثلاً نماز صبح روز شنبه‌تان قضاء شد بلند شدید من مدام نمازهای قضایم را با تأخیر می‌خواندم بگذار نذر کنم، الله علیّ که تا آخر هفته نماز قضاء امروز را بخوانم. فردایش باز هم خواب ماندی، گفتم و الله نماز قضاء صبح امروزم را تا آخر هفته می‌خوانم. یک نماز صبح خواندی قضاء بدون تعیین، هفته هم گذشت، نکردی نماز قضاء صبح را دوبار بخوانی که خیال همه را راحت کنی، ملائکه را هم به حیرت واداشتی، چی بگویند ملائکه؟ بگویند هذا العبد وفی بندره؟ این که قصد نکرد قضاء نماز روز شنبه را، هذا العبد وفی بیمینه؟ این که قصد نکرد قضاء نماز روز یکشنبه. و لذا لم یف بیمینه و لا بندره، فعليه كفارتان: كفارة حنث یمین و كفارة حنث نذر.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی فرمود لم یقع احدهما، ظاهر لم یقع احدهما این است که قضاء این نماز صبح کالعدم است یا در آن مثال قضاء دو روز روزه، آن قضائی که نیت نکردی خصوصیت را کالعدم است، لم یقع احدهما معنایش این است. ما می‌گوییم وقع احدهما لابعینه، یک روز دیگر قضاء کن کافی است. تکلیف ساقط است اما لم یترتب اثر مختص علی هذا الفعل. اثر مختص بار نمی‌شود چون اثر مختص رفته روی عنوان قضاء روز شنبه و شما قصد نکردی قضاء روز شنبه را، اثر مختص حنث یمین هم که می‌گوید اگر قضاء کنی نماز روز یکشنبه را حنث نکردی یمینت را كفاره نداری آن هم اثرش مترتب بر قضاء نماز روز یکشنبه، او هم که موضوعش محقق نیست.

[سؤال: ... جواب:] كفاره حنث نذر به نظر برخی صوم ستین یوماً أو اطعام ستین مسکینا است. كفاره حنث نذر [یمین] اطعام عشرة مساکین أو کسوتهم است. حالا اگر قدر مشترکی داشت، آن هم باید بحث کنیم که کافی است یا کافی نیست. فرض کنید قدر مشترکی اگر نداشت باید هر دو كفاره را بدهد. خلاصه عرض من این است: ما باید ببینیم این عنوان، عنوان قصدی است؟ یعنی صحتش متقوم به قصد است؟ واحد هم باشد باید قصد کنیم. اگر صحتش متقوم به

قصد نیست متعدد هم باشد نیاز نیست قصد خصوصیت کنیم. مثل دو تا قضاء روزه دو تا قضاء نماز. مگر اثر مختصی بر یکی از این‌ها بار بشود که به لحاظ ترتیب آن اثر مختص ما باید قصد کنیم یا کل عمل را انجام بدهیم یعنی دو تا قضاء به گردن من است دو روز قضاء کنم تا بشود هم قضاء روزه پارسال هم قضاء روزه امسال تا اثر مختص بار بشود. اما اگر یکی را انجام دادم یک روز روزه گرفتم تا سال تمام شد اثر مختص بار نمی‌شود با این‌که عنوان قصدی نیست قضاء روزه امسال یا پارسال. صحتش متقوم به قصد نیست اما برای ترتیب اثر مختص ما باید قصد کنیم. یا کل تکلیف‌ها را امتثال کنیم.

[سؤال: ... جواب:] امتثال احدهما لابعینه است. تعلیق نیست، امتثال احدهما لابعینه است.

یک مثالی از قربانی در حج بزنم: گاهی روحانی کاروان وکیل می‌شود از طرف صد و پنجاه تا حاجی صد و پنجاه تا گوسفند ذبح کند. یک بحث این است که ذبح از این حاجی یا آن حاجی عنوان قصدی است یا عنوان قصدی نیست. مشهور می‌گویند عنوان قصدی است. یعنی آن صد و پنجاه تا حاجی را باید به ترتیب بنویسید، اولین گوسفند برای اولین حاجی دومین گوسفند برای دومین حاجی. قصد کنید و لو اجمالا، قصد اجمالی بکنید، لازم نیست اسم بیاورید، بگویید آنی که اول نوشتیم اسمش را، این گوسفند برای او. طبعاً اگر قصد خصوصیت نکنید صد و پنجاه گوسفند برای صد و پنجاه حاجی بدون تعیین، هیچ‌کدام واقع نمی‌شود. که برخی از بزرگان مثل آقای تبریزی همین را می‌فرمودند آقای سیستانی هم احتیاط واجب می‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] این‌که تعیین نشد. صد و پنجاه نفر از کاروان خودمان تعیین نیست. شما باید بگویید این گوسفند برای زید، گوسفند دوم برای عمرو، گوسفند سوم برای بکر.

برخی مثل آقای زنجانی در ذهنم است که می‌گویند نه، عرفاً صد و پنجاه گوسفند تعیین نکن، برای صد و پنجاه تا حاجی ذبح می‌کنی. آن وقت نتیجه‌اش می‌دانید چیست؟ تا صد و پنجاهمین گوسفند را نکشتی همه محرمند. همین‌که ایشان می‌گویند معلق بین السماء و الارض می‌ماند. آن وقت آمد و صد و پنجاهمی را این قصاب دیگه آخرش بود خسته بود فری اوداج اربعه نکرد حرام شد، کل صد و پنجاه نفر عزا باید بگیرند. فردایش یک گوسفند باید ببرند ذبح کنند که بشود صد و پنجاهمی تا همه دست به کار بشوند از احرام خارج بشوند.

این بستگی دارد: اگر گفتید ذبح عن هذا، عنوان قصدی است، باید قصد کنید حتی اگر واحد هم بود باید قصد کنید. یعنی چی؟ یعنی اگر فقط یک نفر به شما وکالت داده گوسفند برایش ذبح کنی، ولی شما اشتباه بکنی، قصد می‌کنی یک نفر دیگر را، زید وکالت داده برایش ذبح کنی، شما می‌روی در هنگام ذبح می‌گویی این گوسفند را از طرف عمرو ذبح می‌کنم، بعد می‌آیی به عمرو می‌گویی برو سرت را بتراش

از احرام خارج بشو. می‌گویند بنده خدا من که چند ساعت پیش خودم گوسفند را ذبح کردم از احرام خارج شدم. شما می‌گویید مگر شما به من نگفتی که گوسفند برایت بکشم؟ می‌گویند او پارسال بود به تو گفته بودم قاطی کردی. بعد معلوم می‌شود زید به شما گفته بوده. اگر بحث اشتباه در تطبیق را مطرح نکنید که مثل آقای خوئی می‌گویند ما قبول نداریم در عناوین قصديه اشتباه در تطبیق را، شما بالاخره ذبح کردی عن عمرو را، چه جوری می‌شود ذبح عن زید؟ با این‌که تکلیف واحد است اما مجزی نیست شما قصد نکردی ذبح عن زید را. پس ملاک واحد بودن تکلیف و متعدد بودن آن نیست. معیار این است که آیا عنوان قصدی است و با قصد صحیح می‌شود و لو واحد باشد باید قصد کنیم. منتها اگر واحد است قصد اجمالش آسان است، همین که می‌گوییم ما فی الذمة، یک ما فی الذمة دارید دیگه. اما اگر متعدد باشد قصد اجمالش با ما فی الذمة درست نمی‌شود باید بگویید ما فی ذمتی اولاً ما فی ذمتی ثانیاً، یک ترتیب بدهی بین آن دو تا واجب.

این خلاصه این بحث است. اما این مسأله خیلی کش‌دار است. مثلاً اداء دین عنوان قصدی است، قصد خصوصیت لازم نیست، بدهکار شما لازم نیست بگوید من آن بدهی که شش ماه قبل از شما گرفتم یا آن بدهی که یک ماه قبل از شما گرفتم اداء می‌کنم، نه، همین که یک میلیون شش ماه پیش گرفته یک میلیون یک ماه پیش می‌آید یک میلیون به شما می‌دهد، به اندازه یک میلیون ذمه‌اش بری می‌شود. اما اگر می‌خواهید اثر مختص را بار کنید باید آن بدهکار قصد کند. چطور؟ مثال بزنم: شما شش ماه پیش یک پول که خمسش را ندادید دادید قرض به زید، یک ماه پیش هم یک پولی که خمسش را ندادید دادید به زید ولی این پول دوم یازده ماه وقت دارد تا سالتش برسد، لکل ربح سنة که برای ما طلبه‌ها هست، اگر درآمدی دیگری نداریم، این ربح دوم یازده ماه وقت دارد اما ربح اول شش ماه وقت دارد، حالا مثال ما شش ماه، اگر یازده ماه پیش آن یک میلیون را دادی که یک ماه وقت دارد. شما می‌خواهی یک کاری بکنی، آن یک میلیون اول را بگیری خرج زندگیت بکنی بعد آن یک میلیون دوم را چند ماه بعد بگیری خرج زندگیت بکنی که خمس به گردنت نیاید، باید آن بدهکار قصد خصوصیت بکند، بگوید شما و لو تقاضا بکنی بگویی فلانی! آن یک میلیونی که اول به شما دادم نیت کن بدهیت را می‌دهی، او هم می‌گوید چشم بفرما این یک میلیون. بعد این یک میلیون را در این تنمه سال خرج زندگیت می‌کنی آن یک میلیون دوم هم که وقت داری هنوز سالتش نرسیده. اما اگر همین برنامه را در گاوصندوق می‌خواستی اجراء کنی، دو تا یک میلیونی گذاشتی نمی‌دانی آن یک میلیون اول را زودتر گذاشتی در گاوصندوق یا آن یک میلیون دوم را؟ بعد می‌گویی من قصد می‌کنم آن یک میلیون اول را بردارم، می‌گویند این دیگه عنوان قصدی نیست یعنی این دیگه با قصد درست نمی‌شود. و لذا شاید آن یک میلیون دوم را برداشتی، یک میلیون اول که سالتش زودتر می‌رسد برداشتی خرج کنی، نمی‌توانی بگویی من یک میلیون اول را برداشتم.

راه حلش چیه؟ راه حلش این است که ببر بگذار بانک، بانک دولتی، بعد آقای سیستانی می‌گویند چون مجهول المالک می‌شود، فردایش برو خودت نیت کن، من به تو اجازه می‌دهم نیت کنی از طرف حاکم شرع که آن یک میلیون اول را می‌گیری. یا به رفیقت قرض بده بگو فلانی! من می‌خواهم به تو دو میلیون قرض بدهم. رفیقت می‌گوید من قرض می‌خواهم چه کار. می‌گویی نه، خواهش می‌کنم. به او قرض می‌دهی بعد می‌گویی آن یک میلیونی که از وصولش از بدست آوردنش، از بدست آوردن من، مثلاً یازده ماه می‌گذرد قصد کن او را به من بر می‌گردانی، او هم می‌فهمد چه نقشه‌ای کشیدی می‌گوید باشد قصد می‌کنم همان را. می‌شود با این کار. بدهکار باید قصد اداء دین خاص بکند تا اثر مترتب بشود. ولی چون بانک دولتی مجهول المالک است آقای سیستانی می‌گویند من اجازه می‌دهم به عنوان ولی مجهول المالک که شمای طلبکار قصد بکنی.

ان شاء الله بقیه مطالب که آیا اداء و قضاء عنوان قصدی است یا قصدی نیست که مسأله دوم است در روز شنبه دنبال خواهیم کرد.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 9-487

شنبه - 9/06/29

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به لزوم تعیین نوع نماز واجب بود یا نوع نماز مستحب. که صاحب  
عروه در مسأله 1 فرمود ان كان واحدا لا یجب التعیین و ان كان متعددا یجب  
التعیین.

ما عرض کردیم این درست نیست. تابع این است که آیا دلیلی بر لزوم قصد نوع  
در این نماز داریم یا نداریم؟ اگر دلیلی نداشتیم بر لزوم قصد نوع، طبق اطلاق اولیه  
خطاب، قصد نوع لازم نیست. شک هم بکنیم در صدق عرفی این عنوان بر  
موردی که ما قصد این عنوان بالخصوص نکنیم، می‌شود شبهه مفهومی در متعلق  
امر، اصل برائت جاری می‌کنیم.

و این اختصاص به نماز ندارد، در غیر نماز، سایر واجبات هم همین است. مثلاً  
اختلاف است حجة الاسلام عنوان قصدی است یا قصدی نیست. خود مرحوم آقای  
خوئی مختلف صحبت کرده. اگر حجة الاسلام عنوان قصدی باشد من قصد  
حجة الاسلام نکردم، قصد حج مستحب کردم، این اجزائش از حجة الاسلام مشکل  
می‌شود. یا برعکس، اگر قصد حجة الاسلام کردم بعد معلوم شد حجم مستحب بود،  
اگر اختلاف حجة الاسلام با حج مستحب با قصد تعیین می‌شود مثل نماز ظهر و  
عصر مشکل می‌شود صحت این حج من چون ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد. ولی  
اگر ما استظهار کنیم از ادله وجوب حج بر مستطیع که مستطیع باید حج برود،

حجة الاسلام هم یعنی حج صادر از مستطیع، من مستطیع یا هستم یا نیستم، اگر هستم حج من می‌شود حجة الاسلام و لو قصد حجة الاسلام نکنم، اگر مستطیع نیستم حج من می‌شود مندوب و لو قصد حجة الاسلام بکنم چون فرض این است که تشریع نمی‌کنم، اشتباه کردم. حجی است صادر از من و من مستطیع نیستم می‌شود حج مندوب.

### در موارد شک اصل عدم لزوم تعیین است

اگر هم این استظهار را نکرديم نوبت رسید به شک، شبهه شبهه مصداقيه که نیست، شبهه مفهومیه است که آیا در عنوان حجة الاسلام اخذ شده است قصد این عنوان یا اخذ نشده است؟ اگر اخذ شده باشد واجب می‌شود خصوص عن قصد حجة الاسلام و اگر اخذ نشده باشد ذات حج واجب می‌شود لابلشروط از قصد حجة الاسلام. می‌توان برائت جاری کرد از اعتبار قصد حجة الاسلام. پس ما تا دلیل نداشته باشیم بر لزوم قصد عنوان، اصل عدم لزوم آن است. و لکن برخی از موارد است که ما دلیل داریم. آن روز مثال زدیم گفتیم آن شخصی که نائب می‌شود از حاجی ذبح بکند هدی را ظهور عرفی ذبح عنه به این است که قصد کند ذبح از این شخص را حتی نائب از یک نفر است باید او را قصد کند و لو اجمالاً. اگر نائب از زید است و لکن قصد کند ذبح از طرف عمرو را و لو اشتباها این ذبح مجزی نخواهد بود. مگر با این توجیهی که صاحب عروه ذکر کرده که در مسأله دو خواهیم گفت که این اشتباه در تطبیق است که بحثش خواهد آمد. و اگر نائب باشد این شخص در ذبح از افراد متعدد طبعاً باید قصد کند ذبح از زید را ذبح از عمرو را. ما آن روز به آقای زنجانی نسبت دادیم که ایشان قائلند که تعیین افراد لازم نیست. من صد و پنجاه گوسفند می‌کشم به نیابت این صد و پنجاه حاجی که در کاروان ما هست. و لکن از ایشان هم سوال شد ایشان فرمودند ما هم تعیین می‌دانیم تعیین افراد را و لو اجمالاً. درست هم همین است.

اما در جایی که دلیل بر تعیین آن نیست مثل این که من چند روز روزه قضا دارم، چند روز نماز قضا دارم، تعیین لازم نیست. بله، اگر اثر خاصی بر یکی از این‌ها بار بود و من تمام واجب را انجام ندادم بخواهم آن اثر خاص را بار کنم این نیاز به قصد آن عنوان خاص دارد. مثل این که روزه قضاء امسال و روزه قضاء پارسال به گردنم است که اگر بخواهم یک روز روزه بگیرم تا آخر سال روز دوم را روزه نگیرم باید قصد کنم روزه امسال را بگیرم تا کفاره تاخیر بر من واجب نشود. ولی اگر این قصد را هم نکردم با این که باید کفاره تاخیر را بدهم ولی یک روز روزه قضاء از عهده‌ام ساقط می‌شود لابعینه.

این محصل عرض ما بود در مسأله 1.

[سؤال: ... جواب:] تعیین بعد العمل معنا ندارد چون وقتی عنوان، عنوان قصدی است باید مقارن با تحقق این فعل قصد عنوان بکنید. مگر دلیل خاص داشته باشیم. مثل این که صحیحه زرارہ بعد از فراغ از نماز عصر می‌گوید اگر ملتفت شدمی که

نماز ظهر را فراموش کردی فانوها الاولی، قصد کن که این نماز عصرت نماز ظهر باشد، فانما هی اربع مکان اربع. این دلیل خاص است و الا اگر دلیل خاص نبود در هنگام عمل قصد عنوان خاص را نکنیم و این عنوان خاص قصدی باشد طبعاً چون ما قصد نکردیم تحقق آن عنوان را آن عنوان محقق نمی‌شود. اما اگر برعکس بود ما فکر می‌کردیم نماز ظهرمان را نخواندیم یک نمازی به نیت نماز ظهر خواندیم این‌جا این نماز ظهری که خواندیم مجزی نیست. چرا؟ برای این‌که دلیل نداریم اذا صلیت الظهر ثم علمت بانک قد صلیتہ سابقاً فانوها العصر. نفرمایید تعلیل که می‌گوید فانوها الاولی در جایی که بعد از نماز عصر ملتفت بشوید که نماز ظهر را نخواندید تعلیل که انما هی اربع مکان اربع معمم است. چرا گفتند فانوها الاولی تعلیل می‌گوید فانما هی اربع مکان اربع. حالا اگر فرع عوض شد من نماز ظهر نیت کردم بعد فهمیدم این نماز ظهر را قبلاً خواندم این هم فانما هی اربع مکان اربع شاملش می‌شود. این فرمایش را نفرمایید. چرا؟ برای این‌که تعلیل معمم مورد است نه این‌که خصوصیات حکم را الغاء کند. ان جائک زید فاکرمه لانه عالم، زید را که مورد تعلیل است از خصوصیت می‌اندازد به جای او هر عالم دیگری بود همین حکم را دارد همین حکم با خصوصیتی که در این حکم است. می‌شود ان جائک عمرو العالم فاکرمه ان جائک بکر العالم فاکرمه اما حکم عوض نمی‌شود. این‌جا حکم این است که فانوها الاولی، حکم این است، منتها این‌که مورد نماز ظهر و عصر است خصوصیت ندارد. اگر عددشان مثل هم بود عدول از لاحقه به سابقه جائز است. فانوها الاولی این است. حالا اگر شما نیت نماز عشاء کردید قبل از این‌که وارد رکعت سوم و چهارم نماز عشاء بشوی، عرف می‌گوید آن فانوها الاولی هم این‌جا است چون انما هی اربع مکان اربع یعنی چیزی به تعداد رکعات که زیاد نکردی فانوها الاولی در این نماز هم که به عنوان عشاء خواندی بعد فهمیدی مغربت را نخوانده بودی و هنوز محل نماز مغرب نگذشته، این‌جا هم فانوها الاولی می‌آید. اما حکم فانوها الاولی است چه جور ما این حکم را الغاء کنیم بگوییم فانوها الثانية؟ این‌که مقتضای عموم تعلیل نیست عموم تعلیل این است که خصوصیت ندارد نه این‌که حکم را الغاء کنیم.

## مسأله 2: عناوین قصدی و غیر قصدی. خطا در تطبیق

**مطلب اول: بررسی عناوین اداء، قضاء، قصر، تمام و وجوب و ندب**

### عنوان اداء و قضاء

مسأله 2: لایجب قصد الاداء و القضاء و لا القصر و التمام و لا الوجوب و الندب الا مع توقف التعیین علی احدهما بل لو قصد احد الامرین فی مقام الآخر صح اذا كان علی وجه الاشتباه فی التطبيق و اما اذا كان علی وجه التقیید فلا یكون صحیحاً كما اذا قصد امتثال الامر بالاداء لیس الا فبان الخلاف فانه باطل.

صاحب عروه فرموده است که عنوان اداء و قضاء عنوان قصدی نیست. عنوان قصر و تمام هم عنوان قصدی نیست. وجوب و ندب هم عنوان قصدی نیست. ما ابتداء از اداء و قضاء شروع کنیم. راجع به این که اداء و قضاء عنوان قصدی هستند یا عنوان قصدی نیستند، ما سه نظر می بینیم وجود دارد:

### تقریب قول به قصدی نبودن اداء و قضاء

یک نظر این است که اداء و قضاء عنوان قصدی نیستند. اگر شما نماز صبح بخوانید داخل وقت باشد می شود اداء خارج وقت باشد می شود قضاء. تابع واقع است. یک زمانی اذان صبح را ده دقیقه از این که الان است زودتر می گفتند، حالا هم اعلام کردند باز هم این اذان صبحی که الان می گویند حدودا ده دقیقه جلوتر است، یکی از آقایان که در حرم نماز می خواند، بلافاصله بعد از اذان نماز صبح را شروع می کرد می خواند، بعد بناء شد تحقیق کنند گروهی رفتند از جمله آقای زنجانی و دوستان ایشان که آن امام جماعت هم جزء همین گروه بود، رفتند گفتند بعد از ده دقیقه دیگه طلوع فجر شد، آقای زنجانی در ذهنم است که فرمودند من همان ده دقیقه را هم احساس نکردم. کار ندارم. این آقا که امام جماعت حرم بود اعلام کرد تمام نمازهای صبحی که پشت سر من خواندید قضاء کنید چون همه اش قبل از وقت بوده. مرحوم آقای تبریزی این را شنیدند فرمودند فقط نماز آن روز آخر را قضاء کنند. چرا؟ دو بیان دارد. حالا فعلا این بیان اول را که طبق این مبنای صاحب عروه است که لایجب قصد الاداء أو القضاء، بیان کنم. مرحوم آقای خوئی قبول کردن در ذیل این مسأله فرمایش صاحب عروه را در شرح عروه. آقای سیستانی در شرح عروه شان در تقریرات در ذیل این مسأله نظر صاحب عروه را قبول کردند که اداء و قضاء تابع واقع است. قصد مهم نیست.

و لذا روز اول که اذان صبح گفتند این مردم به تبع این امام نماز صبح قصد کردند قضائی به گردنشان فرض کنیم نبود، این نماز صبح روز اول نه امر قضائی دارد نه امر ادائی، ملغی است. فرض این است که نماز قضاء از قبل بر عهده شان نیست. روز دوم اذان می گویند بلند می شوند قصد می کنند نماز اداء را. نماز اداء صبح عنوان قصدی نیست، اداء صبح یعنی نماز صبح داخل وقت قضاء صبح یعنی نماز صبح خارج وقت. واقعا این نماز صبح روز دوم مصداق نماز صبح خارج وقت است. فتحقق القضاء. آقای خوئی هم این جا فرمودند یقزی ما فاته یعنی یأتی بما فاته خارج الوقت خب أتی بما فاته خارج الوقت. و لذا عملا نماز روز دوم می شود قضاء نماز روز اول. نماز روز سوم هم می شود قضاء نماز روز دوم و هكذا.

[سؤال: ... جواب:] وقتی عنوان قصدی نیست، عنوان قصدی نیست مثل این می ماند که شما اگر می فهمیدید که امام جماعت راتب نیامده است شخص دیگری که او هم عادل است، آمده است پشت سر او نماز نمی خواندید اما این که امام جماعت زید است یا عمرو است عنوان قصدی نیست. اصل اقتداء به این امام حاضر را شما

قصد کردید ولی اگر می‌دانستید او زید نیست عمرو است پشت سر او نماز نمی‌خواندید اما الان بخاطر اعتقادات آن که او زید است نیت الاقتداء بهذا الرجل الحاضر. این تقیید که مضر نیست. تقیید به این معنا که انحصار داعی یعنی اگر می‌دانستید این امام جماعت عمرو است به او اقتداء نمی‌کردید نه این که (دقت کنید!) نیت نماز جماعت را معلق کنید بگویید من قصد نماز جماعت می‌کنم اگر این امام زید باشد، او را نمی‌گویید. صاحب عروه هم آن را نمی‌گوید. این جا معلوم است که اگر این امام جماعت عمرو است شما قصد اقتداء به عمرو نکردیم. خیر تقیید به معنای انحصار داعی، همین که صاحب عروه گفت، گفت این شخص اگر می‌دانست که این امام جماعت عمرو است به او اقتداء نمی‌کرد ولی حالا فکر کرده که این زید است آمده گفته اقتداء می‌کنم به امام حاضر این که مضر نیست. البته صاحب عروه این را هم مضر می‌داند ولی سیأتی ان شاء الله که تقیید در غیر عناوین قصدیه مضر نیست.

اگر گفتیم اداء اتیان نماز است در داخل وقت قضاء اتیان نماز است خارج وقت عنوان قصدی نیست تابع واقع است بله اگر من می‌دانست الان اذان صبح نشده است می‌رفتم زیارت نماز شب می‌خواندم این می‌شود انحصار داعی به امتثال امر ادائی و لکن شما بخاطر خدا این نماز را خواندید، و واقعا این نماز صبح خارج وقت است مصداق قضاء است.

### تقریب قول به قصدی بودن اداء و قضاء

این نظر اول. این نظر اول را عرض کردم آقای خوئی در ذیل مسأله 2 در شرح عروه پذیرفت. ولی در ذیل مسأله 1 و در کتاب الصوم تصریح می‌کند می‌گوید اداء و قضاء عنوانان قصدیان. این طور نیست که صرف این که نماز داخل وقت است این بشود مصداق اداء یا نماز خارج وقت بشود مصداق قضاء، خیر باید این عنوان را قصد بکنید.

و جالب این است: در تعلیقه عروه آقای خوئی در ذیل همین مسأله 2 همین مطلب که اداء و قضاء عنوان قصدی هستند بیان شده. معلوم می‌شود که آقای خوئی در شرح عروه یعنی در درس‌شان یک مطلبی فرمودند حالا یا مقرر ناقص بیان کرده یا خود ایشان اشتباه کردند، چون در تعلیقه عروه فرمودند لا اثر للتقید فیما لایعتبر فیه قصد العنوان کالقصر و التمام نعم یصح ذلک فی مثل الاداء و القضاء. می‌گوید اگر قصد عنوان لازم نباشد مثل قصد عنوان قصر قصد عنوان تمام حتی اگر به نحو تقیید شما نیت کنید مضر نیست. اما در مثل اداء و قضاء خیر آن جا عنوان، قصدی است. عنوان قصدی چون هست شما قصد اداء بکنید که این قضاء نمی‌شود یا قصد قضاء بکنید اداء نمی‌شود. در ذیل مسأله 1 و در کتاب الصوم دلیل می‌آورد بر این که عنوان اداء و قضاء عنوان قصدی است. می‌فرماید از روایاتی که دلالت می‌کند که انسان اول نماز قضاء را بهتر است بخواند بعد نماز اداء را، یعنی نماز صبح می‌خواهی بخوانی نماز صبح دیروزت قضاء شده بهتر است که نماز قضاء

دیروز را بخوانی بعدت نماز اداء صبح امروز را. این معلوم می‌شود عنوان قصدی هستند. و الا اگر عنوان قصدی نبودند اول و دوم ندارد. و لذا اگر نه قصد اداء کنی نه قضاء نه اداء می‌شود نه قضاء.

این هم نظر دوم که اداء و قضاء عنوانان قصدیان. طبق این نظر این فرعی که گفتیم نماز صبح‌شان را قبل از طلوع فجر شرعی می‌خواندند روز دوم قصد اداء کردند، این چه جور بشود مصداق قضاء؟ قضاء را که قصد نکردند. و لذا به نظر مرحوم آقای خوئی کل این نمازها باطل است باید شروع کنند تمام این نمازهای صبح را قضاء کنند. اگر یقین داشته باشند که قبل از وقت بوده. اگر هنوز شک دارند اصل برائت از وجوب قضاء جاری است اگر یقین بکنند که قبل از وقت نماز صبح‌شان را خوانده بودند باید تمام نمازها را قضا کنند.

اینجا بیان دومی که ما به نظرمان می‌آید که آقای تبریزی می‌فرمودند که چرا فقط یک نماز قضاء بر عهده‌شان است می‌آید و آن اشتباه در تطبیق است که در عناوین قصدیه آدم گاهی اشتباه در تطبیق می‌کند. من می‌خواستم امتثال امر خدا بکنم اشتباه کردم که فکر کردم امر خدا تعلق گرفته به نماز اداء صبح. واقعا امر فعلی خدا تعلق گرفته بود به قضاء نماز صبح دیروز. اشتباه در تطبیق کردم. و لذا اگر ما بگوییم اشتباه در تطبیق خطا در تطبیق در عناوین قصدیه، مشکل ایجاد نمی‌کند، این فرمایش آقای تبریزی درست می‌شود.

شبيه آنچه که می‌گویند مثلا زنی در مسجد الشجرة خون می‌دید فکر کرد خون حیض است و ادامه هم دارد تا روز عرفه، سوال کرد حاج آقا! چی نیت کنم؟ گفت بگو محرم می‌شوم برای حج افراد از حجة الاسلام قرابة الى الله تعالى او هم تکرار کرد محرم شد لبیک گفت و آمد مکه و دید خون قطع شده، معلوم شده که استحاضه بوده، یا اگر هم حیض بوده زودتر پاک شده. مشهور می‌گویند خطا در تطبیق کرده. این حج را به قصد امتثال امر فعلی آورده، امر فعلیش هم تعلق گرفته به حج تمتع چون وقت دارد برای حج تمتع چون می‌تواند عمره تمتع بجا بیاورد طواف بکند قبل از روز عرفه، مشکلی ندارد. خطا در تطبیق کرده، فکر کرده امر فعلی تعلق گرفته به حج افراد، حج افراد را نیت کرده. همین جا آقای خوئی فرموده یعنی چه؟ این زن قصد حج افراد کرده، حج افراد عنوان قصدی است، این قصد حج تمتع نکرده یعنی قصد عمره تمتع نکرده. مثل آن مثالی که زدیم فکر کرده بابایش گفته برو صد هزار تومان هدیه بده به زید در حالی که بابایش گفته بود اداء دین من را بکن به زید این هم گفت جناب زید صد هزار تومان به شما هدیه می‌دهم قصدش هم امتثال امر پدر است زید هم گرفت و رفت خرجش کرد ما بگوییم وقع اداء لزید چون قصد امتثال امر پدر است؟ این قصد هبه کرده قصد اداء دین نکرده.

علاوه بر این که در این مثال نماز صبح یک اشکالی است که ظاهرا در ذهن بعضی از آقایان است. و آن این است که خطا در تطبیق هم نیست معمولا، تقیید است. یعنی اگر می‌دانست اذان صبح نشده کی می‌گوید قضاء نماز صبح دیروز را

می‌خواند؟ اصلاً ممکن بود پشت سر این امام جماعت نماز نخواند آن موقع هم برود حرم مشغول زیارت بشود. کی می‌گوید اگر این آقا می‌دانست نماز اداء نشده قصد نماز قضاء می‌کرد. خطا در تطبیق جایی است که اگر می‌دانست که واجب این نیست واجب چیز دیگری است او را انجام می‌داد، همین الان. پس طبق نظر دوم که اداء و قضاء عنوان قصدی هستند هر کس قصد اداء بکند ولی واقعا هنوز وقت نشده، این نمازش باطل است. اداء نیست چون وقت داخل نشده قضاء نیست چون قصد قضاء نکرده. حتی اگر تکلیف واحد باشد. چطور؟ روز دوم هنوز اذان صبح نگفتند یک تکلیف بیشتر ندارد فی علم الله، تکلیف به نماز قضاء صبح دیروز، تکلیف واحد است، ولی بالاخره عنوان قصدی است شما قصد قضاء نکردید تکلیف به قضاء داشتید، قصد قضاء نکردید، قصد اداء کردید که هنوز مکلف نبودید به اداء.

### تقریب قول به قصدی بودن قضاء

نظر سوم نظری است که آقای سیستانی در تعلیقه عروه در ذیل همین مسأله دو بیان کردند. فرمودند به نظر ما اداء عنوان قصدی نیست. اداء یعنی نماز داخل وقت ولی قضاء عنوان قصدی است. قضاء یعنی اتیان به ما فات به عنوان قضاء ما فات. یعنی در واقع این نماز خودم را بدل قرار می‌دهم برای آن نماز فوت شده باید قصد کنم عنوان قضاء را، بدلیت نیاز به قصد دارد. عرفا شما اگر قصد بدلیت عما فات نکنید نمی‌گویند قضاء نماز صبح دیروز را خواند. کی عرف می‌گوید قضاء نماز صبح دیروز را خواند شما که قصد نکردید قضاء را.

البته این فرمایش آقای سیستانی قابل مناقشه است. چون کسی که می‌گوید قضاء یعنی اتیان به فعل در خارج وقت می‌گوید اصلاً اتیان به فعل خارج وقت مصداق قضاء است قضاء یعنی چی؟ قضاء یعنی اتی بالشیء بعد ما فات و قته اتی بصلاة الصبح بعد ما فات وقت ادائه، خب اتی بصلاة الصبح دیگه، قصد نماز صبح کرد، بعد ما فات وقت اداء العمل. مثل این‌که یکی به دوستش می‌گوید من پدر و مادرم فوت کردند قدرشان را ندانستم تو که پدر و مادر داری، هر روز یک بار برو دیدن‌شان، اگر یک روز فوت شد نرفتی فردایش قضاء کن آن را، فردا دو بار برو یک بار قضاء زیارت پدر و مادری که دیروز نرفتی یک بار هم زیارت پدر و مادرت در همان روز. آیا معنایش این است که وقتی این آقا یک روز فوت شد از او دیدار پدر و مادر، فردایش که می‌رود دیدار می‌کند با آن‌ها، قصد کند این دیدار اول قضاء دیدار دیروز که از من فوت شده است دیدار دوم دیدار اداء امروز، حالا اگر همچون چیزی را قصد نکرد اتفاقی دو بار رفت دیدن‌شان، کار داشت در آن محل، اول قبل از این‌که برود کارش را انجام بدهد رفت دیدار کرد با آن‌ها بعد هم که کارش طول کشید و ظهر بود و یک جا می‌گشت که استراحتی کند آمد دومرتبه خانه پدر و مادرش این هم شد زیارت دوم، بگویند نه شما قصد قضاء

نکردی، باید یک بار دیگر امروز بار سوم بیایی دیدار پدر و مادرت به عنوان قضاء ما فات. این عرفیت ندارد.

[سؤال: ... جواب:] عنوان قضاء عما فات می‌شود عنوان بدلیت. فرض این است که قضاء یعنی بدلیت عما فات. ... قصد اجمالی اگر داشته باشد قضاء را که مشکل نیست. بگویند این امری که شدم به این که نماز صبح بخوانم بخاطر فوت نماز صبح دیروز این می‌شود قصد اجمالی قضاء. اما اگر قصد اداء بکند، قصد بدلیت به جای نماز صبح فوت شده دیروز ندارد. آقای سیستانی این را می‌فرمایند. و لذا طبق نظر آقای سیستانی در تعلیقه عروه در شرح عروه که تقریرات بحث ایشان است که با آن نظر صاحب عروه موافقت کرده که اداء و قضاء نیاز به قصد ندارند، این نظر سوم نظر آقای سیستانی است در تعلیقه عروه در همین مسأله که قضاء نیاز به قصد دارد اداء نیاز به قصد دارد.

### مختار: در فرض اختلاف روز، هر دو قصدی هستند

ما به نظرمان یک قول رابعی هست که صریحا آقایان مطرح نکردند ولی ما به نظرمان اقوی الاقوال است. و آن این است که تفصیل بدهیم: نسبت به نماز یک روز معین نماز صبح امروز، قضاء آن و اداء آن عنوان قصدی نیست. من اگر فکر می‌کردم هنوز آفتاب نزده، این جایی که ما هستیم نور ندارد، ساعت هشت صبح هم آدم فکر می‌کند هنوز نصف شب است، فکر کردیم هنوز آفتاب طلوع نکرده بلند شدیم نماز صبح خواندیم به قصد اداء، بعد معلوم شده که ساعت هشت صبح بوده، به چه دلیل این نماز صبح قضاء حساب نشود؟ من قصد داشتم نماز صبح امروز را بخوانم، حتی تقیید هم فرض کنید، فرض کنید اگر می‌دانستم که ساعت هشت صبح است می‌گفتم حالا که نمازم قضاء شده روز جمعه هم هست بگذار تا ساعت نه بخوابم، از ترس خدا که آفتاب نرزد بلند شدم سریع رفتم وضوء گرفتم آمدم نماز خواندم چون فکر می‌کردم وقت هنوز نگذشته اگر می‌دانستم وقت گذشته که اصرار نداشتم که به این عجله نماز صبح بخوانم، تقیید است. اما چرا صدق نکند قضاء ما فاتة من صلاة الصبح؟ قضاء یعنی چی؟ یعنی اتی به خارج الوقت.

این دلیلی هم که آقای خوئی آورد که تقدیم فائته بر حاضره او بالعکس این مربوط به نماز دو روز است. دو تا نماز حساب می‌کنید: فائته حاضره.

[سؤال: ... جواب:] یک نماز صبح امروز است من هم نخواندم یک امر دارم به قضاء. بالفعل من دو تا امر ندارم. خارج وقت است آفتاب زده قضاء نماز صبح فقط امر دارد. ادائش که امر ندارد چون وقت گذشته. ... متفاوت است که در عالم جعل متفاوت است اما این‌هایی که می‌گفتند یجب التعیین مع التعدد مع تعدد فعلیت امر متوجه به مکلف، الان امر متوجه به مکلف که دو تا نیست. یک امر دارد به نماز قضاء، منتها فکر می‌کرد آفتاب نزده، قصد اداء کرد علی وجه التقیید هم فرض کنید که اگر می‌دانست آفتاب زده بلند نمی‌شد الان نماز بخواند. می‌گفت حالا که عجله

ندارد الان بخوانم می‌خواهم، حالا جوانیم فعلاً نمی‌میریم بعداً قضائش را می‌خوانیم. ... کلام در این است که اشکال این نماز چیست؟ گفته اقص ما فات کما فات. من نماز صبح را خارج وقت خواندم مربوط به نماز امروز هست. محرکیت خصوص امر مولی که لازم نیست در قصد قربت. همین که نماز می‌خواند بخاطر خدا همین کافی است. این که این امر محرکش نبوده، امر به قضاء امر واقعی است او محرکش نبوده، امر ادائی موهوم محرکش بوده، این‌ها که مهم نیست، مهم این است که این دارد برای خدا نماز می‌خواند، از ترس خدا بلند شد از رختخواب، این برای خدا است این نمازش.

[سؤال: ... جواب:] کسی که می‌گوید نماز قضاء و اداء عنوان قصدی هستند، برای خدا بودن کافی نیست باید قصد عنوان هم بکند تا بشود مصداق قضاء، مصداق اداء. ما می‌خواهیم بگوییم مشکل نماز صبح امروز که قصد اداء کرد چون فکر می‌کرد وقت نگذشته، فبان کونه قضاء، مشکل قصد عنوان است؟ ما می‌گوییم دلیل نداریم بر لزوم قصد عنوان قضاء و اداء نسبت به یک نماز. ایشان دارند مشکل قصد قربت مطرح می‌کنند جواب ایشان را دادم که یکفی در قصد قربت اضافة العمل لله. اگر برای خدا نبود مگر بیکار بود از جایش بلند شود روز جمعه نماز بخواند، می‌گرفت می‌خوابید تا ظهر.

[سؤال: ... جواب:] ما قصد امتثال امر را هیچ کجا شرط ندانستیم لاقدیما و لاحدیثاً. قصد قربت کافی است. اضافة العمل الی الله کافی است. این اضافه کرد عمل را به خدا.

اما اداء و قضاء دو روز، اداء امروز قضاء دیروز، ظاهر این است که هر دو عنوان قصدی است. اگر من (این مثال را گوش بدهید!) نماز صبح دیروزم قضاء شده بود، بر خلاف عادتم که قضاء نمازها را می‌گذارم یک ماه بعد دو ماه بعد می‌خوانم اتفاقاً دیروز نمی‌دانم تحت تاثیر معنوی چی قرار گرفتم از ترس این آلودگی و بیماری گفتیم خدا یک وقت حادثه‌ای پیش نیاید سریع بلند شدیم نماز قضاء صبح دیروزمان را خواندیم، امروز من گفتم یادم نبود که نماز قضاء صبح دیروزم را قبلاً خواندم، طبق مرسوم نمی‌خواندم، گفتیم نماز قضاء صبح دیروزمان را بخوانیم بعد نماز صبح‌مان را بخوانیم، قضاء نماز صبح دیروز را نیت کردیم و سلام دادیم بلند می‌خواستیم بشویم اقامه بگوییم برای نماز اداء، آنی که در منزل است گفت که شما چرا دو تا نماز صبح می‌خواهی بخوانی؟ گفتم این نماز صبح اول قضاء دیروز بوده گفت قضاء دیروز را که دیروز خواندی. کلام در این است که طبق نظر آقای سیستانی در تعلیقه عروه اداء که عنوان قصدی نیست باید این بشود اداء، قضاء عنوان قصدی است یعنی نسبت بین اداء و قضاء می‌شود حالت عموم و خصوص مطلق. اگر شما در وقت نماز بخوانی می‌شود نماز اداء و لو قصد قضاء بکنی چون عنوان قصدی نیست عنوان اداء. ولی واقعا این جور است؟ عرف این را می‌پذیرد؟ عرف می‌گوید این نماز صبح امروز است؟ می‌گوییم من نیت کردم قضاء

نماز صبح دیروز بعد بشود نماز صبح امروز؟ چه جوری می‌خواهد بشود نماز صبح امروز؟ ارتکاز متشرعه متشرعه می‌گوید این نماز صبح امروز با قضاء نماز صبح دیروز دو تا عنوان متباین بالقصد هستند، دو تا عنوان مختلف بالقصد هستند. فلا یجزئ احدهما عن الآخر است.

پس قول رابع که تفصیل است بین اداء و قضاء نماز یک روز می‌گوییم عنوان قصدی نیست، اداء یک روز قضاء روز دیگر عنوان قصدی است. و این قول رابع به نظر ما اظهر است. ان شاء الله بقیه مطالب در جلسه آینده. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 10-488

یکشنبه - 99/06/30

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که اداء و قضاء عنوان قصدی هستند یا عنوان قصدی نیستند بلکه عنوان تکوینی هستند. اگر نماز صبح بین الطلوعین باشد می‌شود اداء، اگر بعد از طلوع شمس باشد می‌شود قضاء.

### نقد استدلال محقق خوئی بر قصدی بودن اداء و قضاء

مرحوم آقای خوئی در ذیل مسأله اول فرمود اداء و قضاء عنوان قصدی هستند. استشهاد کرد به روایاتی که حکم تقدیم نماز قضاء بر اداء را بیان می‌کند. فرمود معلوم می‌شود وقتی می‌گویند اگر شما نماز صبح دیروزت قضاء شده است بهتر است اگر فرصت است امروز صبح اول نماز قضاء صبح دیروز را بخوانی بعد نماز اداء صبح امروز را این نشان می‌دهد اختلاف این‌ها با قصد است و الا من دو تا دو رکعتی می‌خوانم چه لزومی دارد بگویند اول شما قصد قضاء بکن بعد قصد اداء این معلوم می‌شود اداء و قضاء عنوان قصدی است.

ما مراجعه کردیم به روایات تقدیم فائته بر حاضرة، چیزی که دال بر فرمایش مرحوم آقای خوئی است پیدا نکردیم. وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 287 صاحب وسائل می‌گوید باب جواز قضاء الفرائض فی وقت الفریضة الفائته ما لم یضیق و حکم تقدیم الفائته علی الحاضرة. روایاتی مطرح می‌کند از جمله صحیح زراره که از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند اذا دخل وقت صلاة و لم یتم ما فاتة فلیقض ما لم یتخوف ان یدهب وقت هذه الصلاة التي حضرت. اگر وقت نمازی داخل شد ولی هنوز نماز قضاء به عهده شما هست تا ضیق این وقت نماز ادائی نشده بهتر است نمازهای قضاء تان را بخوانید. مگر فرض شده که اذان صبح امروز را گفتند نماز قضاء دیروز بر عهده من است؟ اگر این فرض مطرح می‌شد جا داشت بفرمایید تعبیر به این که فلیقض ثم یاتی بالاداء نشان می‌دهد نماز صبح دیروز و نماز صبح

امروز که اداء است تمایز دارند و با قصد تعیین می‌شوند. مورد روایت که این نیست. ما نماز صبح ظهر عصر مغرب و عشاء داریم، حضرت فرمود اگر وقت نمازی رسید و نمازهای قضاء گذشته به گردن‌تان است چون سعه وقت است اول آن‌ها را قضاء کنید این تعبیر کاشف از این است که نماز قضاء و اداء یک نوع مثل نماز صبح قصدی هستند؟ انصافاً هم‌چون ظهوری ندارد.

علاوه بر این که موردش تعدد واجب است در حالی که شما می‌خواهید استدلال کنید که اداء و قضاء عنوان قصدی هستند حتی با وحدت واجب. مثل این که هنوز اذان صبح نگفتند من فکر می‌کنم اذان صبح را گفتند نماز صبح قصد می‌کنم بعد می‌بینم که هنوز اذان صبح نگفته بودند این‌جا شما می‌فرمایید این نماز صبح باطل است چون قصد قضاء نداشتید وقت اداء هم نرسیده بوده. آیا از این روایت صحیح می‌شود استفاده کرد که در این‌جا هم اداء و قضاء عنوان قصدی است با این که واجب در حق ما واحد است چون هنوز نماز صبح امروز را نگفتند فقط یک نماز قضاء صبح دیروز بر عهده ما هست.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره کلام در این است که اگر مستحب هم باشد اگر می‌گفت اول نماز صبح دیروز را قضاء کن بعد نماز صبح امروز را بخوان این ظهور عرفی داشت که اختلاف این‌ها با قصد تعیین می‌شود. ... این که بگویند مستحب است اول قضاء کنی نماز صبح دیروز را بعد اداء کنی نماز صبح امروز را این کاشف از این است که اختلاف این دو به قصد است و الا معنا ندارد که نماز اول بشود نماز قضاء دیروز نماز دوم بشود نماز اداء امروز. ... از استحباب تقدیم قضاء نماز صبح دیروز بر نماز اداء امروز می‌فهمیم که این‌ها در خارج متمایز از هم می‌شود، تمایزشان به تعداد رکعات شان که نیست تمایزشان به قصد است. و لکن این روایت دلالت بر این مطلب که نمی‌کند. ... یک بیان عرفی است که وقتی شما وقت نماز رسید سعه وقت است نمازهای قضاء گذشته را اول بخوان یعنی سریع نرو سراغ این نماز و لو این مطلب را می‌گویند بخاطر این که نوع نماز صبح با نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء متفاوت است. ... این که بخواهیم به اطلاق این خطاب تمسک کنیم بگوییم شامل این فرض می‌شود که من نماز قضاء صبح دیروز به عهده من است و امروز اذان صبح گفتند امام فرمود ابدأ بالذی فات بعد کشف کنیم عنوان اداء و قضاء قصدی است عرفی نیست. یکفی در این تعبیر امام علیه السلام که اول نمازهای قضاء را بهتر است بخوانی بعد نماز اداء را که ممکن است نماز قضاء و اداء با هم مختلف باشند و لو منشأ اختلاف اختلاف عدد رکعات اختلاف نوع نماز که صبح است ظهر است عصر است مغرب است عشاء است. همین مقدار کافی است برای این که این تعبیر امام مصحح عرفی پیدا کند و دیگر کاشف از این نیست که اختیار این تعبیر برای این است که امام بخواهند بفرمایند عنوان اداء و قضاء عنوان قصدی هستند. این که امام تعبیر کرد ابدأ بما فاتک این مقدار کاشف نیست از این که بخاطر این امام فرمود که قضاء و اداء عنوان قصدی

هستند شاید مصحح این تعبیر این باشد که انواع نماز مختلف است. نوع نماز صبح غیر از نماز ظهر است و نوع نماز ظهر غیر از نماز عصر است. همین مقدار مصحح این تعبیر است.

### تقریب کلام علامه حلی در تایید نظریه مختار

راجع به این قول رابعی که ما اختیار کردیم یک مقدار تتبع کردیم دیدیم علامه در تذکره تصریح می‌کند به این عرض ما. علامه در جلد 3 تذکره صفحه 101 فرموده و اما الاداء او القضاء فهو شرط عندنا یعنی قصد اداء و قضاء واجب است عندنا، حالا بعضی‌ها عندنا علامه را ظاهر در ادعای اجماع می‌دانند که مطلب قابل توجهی هست. بعد فرموده و هو احد وجهی الشافعية، شافعیه هم دو وجه ذکر کردند یک وجه همین است که قصد اداء و قضاء لازم است لان الفعل مشترك بينهما فلا يتخصص باحدهما الا بالنية اذ بالقصد يتميز بعض الافعال عن بعض و الوجه الآخر وجه دومی که از شافعیه نقل شده این است که لایشرط قصد الاداء و القضاء. چرا؟ (خوب گوش بدهید!) لانه لو صلی فی یوم غیم، اگر یک روز هوا ابری بود آفتاب زده بود این بنده خدا فکر کرد هنوز آفتاب زده، نماز صبح را قصد کرد مثلاً، ثم بان انه صلی بعد الوقت اجزأه یا هوا ابری بود فکر کرد هنوز آفتاب غروب نکرده تاریکی هوا بخاطر ابر است نماز ظهر ادائی قصد کرد بعد معلوم شد که شب شده بوده، وجه دوم شافعیه این است که اگر این آقا فهمید که نماز صبحش بعد الوقت بوده یا نماز ظهرش بعد غروب الشمس بوده اجزأه این نمازش صحیح است و ان لمینو القضاء و لو این قصد قضاء نکرده بود با این که واقعا نماز صبحش بعد از طلوع شمس است، نماز ظهرش بعد غروب شمس است. و کذا لو اعتقد فوات الوقت و همین‌طور اگر فکر می‌کرد آفتاب زده قصد قضاء کرد بعد معلوم شد آفتاب زده این نماز صحیح است و لو قصد قضاء کرد چون فکر می‌کرد آفتاب زده حالا فهمید آفتاب زده بوده می‌شود اداء.

مرحوم علامه حلی می‌گوید و الفرق ظاهر. این‌هایی که شما می‌گویید ما هم قبول داریم ولی فرق می‌کند با مدعای ما. فانه نوى صلاة وقت بعینه، این کسی که فکر می‌کند آفتاب هنوز غروب نکرده است قصد اداء نماز ظهر می‌کند بعد می‌فهمد که آفتاب غروب کرده بود، نوى صلاة وقت بعینه و هو ظهر هذا اليوم فکیف وقعت اجزأته سواء وقعت اداء او قضاء لانه عین وقت وجوبها و یجری مجری من نوى صلاة الامس مثل کسی که نیت کند نماز دیروز را من می‌خواهم بخوانم و لو عنوان قضاء را قصد نکند. و انما يتصور الخلاف، آن نزاع که عنوان اداء و قضاء عنوان قصدی است یا خیر در جایی تصویر می‌شود که کان علیه فائتة الظهر، نماز ظهر از او قبلاً قضاء شده، امروز بعد از اذان ظهر یک نماز ظهر می‌خواند بدون نیت اداء و قضاء فانه هذه الصلاة لاتقع بحکم الوقت عندنا، ما می‌گوییم این نماز مصداق نماز اداء نیست، طبعاً مصداق نماز قضاء هم نیست و تقع عند المجوزین اما کسانی

که می‌گویند عنوان اداء و قضاء عنوان قصدی نیست، این شخص بعد از اذان ظهر یک نماز ظهر خواند می‌شود مصداق اداء، نیاز به قصد ندارد.

باز مثال می‌زنند علامه می‌گوید و اذا كان نسي انه صلى یک آقایی نماز ظهرش را خواند فراموش کرد نماز ظهرش را خواند فصلی ثانیاً باز یک نماز ظهر دیگر به قصد اداء خواند فانه لاتجزئه عن القضاء عندنا این مجزی از قضاء نیست چون قصد قضاء نکرده و تجزی عن القضاء عند الآخرين ولی بعضی‌ها می‌گویند مجزی از قضاء است چون می‌گویند قضاء عنوان قصدی نیست. و یلزمهم. بعد علامه در تذکره فرموده می‌دانید لازم این قول این جماعت چیست؟ و یلزمهم ان من اعتقد دخول الوقت و لم یکن دخل فصلی ظهره انها تجزئه عن الفائتة. اگر کسی نماز ظهر قضاء به گردنش است امروز فکر می‌کرد اذان ظهر گفتند بلند شد به قصد اداء نماز ظهر نماز ظهر خواند بعد فهمید نیم ساعت به اذان ظهر مانده بوده، لازمه این قولی که بعضی از جماعت‌ها اختیار کردند این است که بگویند این نماز ظهرش صحیح است و مجزی از قضاء است. دیگه نمی‌دانست که مرحوم استاد ما به این لازم ملتزم است. علامه در تذکره یک لازمی می‌گوید باور نمی‌کند کسی ملتزم باشد. ولی عرض کردم مرحوم آقای تبریزی می‌فرمود چه اشکالی دارد ملتزم می‌شویم. می‌بینید اصلاً نماز یک وقت معین مثل نماز صبح امروز را ایشان می‌گوید نیاز به قصد ندارد که اداء آن را می‌خوانم یا قضاء آن را. ایشان می‌فرماید انما يتصور النزاع در اداء و قضاء دو روز. البته با این مثال اخیرش روشن شد که اگر تکلیف هم واحد باشد ایشان می‌گوید قصد اداء یا قصد قضاء لازم است. چون گفت هنوز اذان ظهر نگفته بودند قضاء نماز ظهر به عهده او بود نماز خواند به قصد اداء چون فکر می‌کند وقت داخل شده است، فرمود مجزی از قضاء نیست با این که تکلیف واحد است تکلیف متعدد که نیست. اذان ظهر نگفتند من یک تکلیف به قضاء دارم.

و لذا این که آقای حکیم نسبت می‌دهد به علامه در تذکره و همین‌طور شیخ در خلاف که این‌ها تعیین اداء و قضاء را در فرضی لازم می‌دانند که هم تکلیف به اداء داریم هم به قضاء، می‌گوییم در یک مثال درست است، فرض علامه همین است. اذا صلى وقت الظهر ينوي صلاة الظهر الفريضة فان هذه الصلاة لاتقع اداء عندنا. ولی مثال بعدی که می‌زنند علامه فرض وحدت تکلیف است، هنوز اذان ظهر نگفتند فکر کرد، یک کسی موبایلش قاطی کرد رد می‌شد صدای اذان پخش می‌کند این بیچاره هم خوش‌باور گفت اذان ظهر را گفتند الله‌اکبر نماز ظهر نیت کرد خواند، بعد معلوم شد نیم ساعت به اذان ظهر مانده. تکلیف واحد است یک تکلیف بیشتر به قضاء نماز ظهر دیروز که فوت شده ندارد، تکلیف به اداء ندارد هنوز، اذا زالت الشمس وجبت الصلاة و الطهور ولی در عین حال علامه فرموده چون قصد قضاء نداشت این نماز باطل است.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای حکیم در مستمسک می‌فرماید که ظاهر کلام علامه بل صریح آن این است که با تعدد واجب این مطلب را می‌فرمایند بلکه آقای حکیم این مطلب را از مرحوم صاحب جواهر گرفته، در جواهر هم همین است که ظاهر الشیخ الطوسی و الفاضل یعنی علامه حلی او صریحاً ان وجوب نية القضاء أو الاداء عند اشتغال الذمة بهما معا. می‌گوییم نه، با آن مثال اخیر معلوم شد که و لو اشتغال ذمه به هر دو نباشد چون هنوز وقت اداء نرسیده فقط اشتغال ذمه به قضاء است، باز هم علامه می‌گویند اگر قصد قضاء نکند آن نماز صحیح نیست. پس این تفصیلی که ما عرض کردیم تنها چیزی نیست ما عرض بکنیم بلکه ظاهر علامه تعبیر می‌کند عندنا، فقهاء این جور می‌گویند.

### عنوان قصر و تمام

این راجع به اداء و قضاء. راجع به قصر و تمام صاحب عروه می‌گوید قصر و تمام عنوان قصدی نیست. یعنی شما اگر در سفر بودید فکر می‌کردید نماز چهار رکعتی بر شما واجب است، قصد نماز تمام کردید سر دو رکعتی سلام دادید و لو سهوا یا سر دو رکعتی ملتفت شدید که وظیفه‌تان قصر است سلام دادید، شما نماز قصر خواندید. نماز قصر یعنی نماز دو رکعتی. اطلاق دلیل می‌گوید چه قصد بکنی از اول که نماز قصر می‌خوانی چه قصر نکنی. پس اختلاف قصر و تمام اختلاف واقعی است نه این که بگوییم حتماً هم باید با قصد متمایز بشوم. نماز دو رکعتی به عنوان نماز ظهر یا عصر یا عشاء اگر همراه با رکعت سوم و چهارم نباشد می‌شود نماز قصر، همراه با رکعت سوم و چهارم باشد می‌شود نماز تمام، اختلافشان اختلاف واقعی است و نیازی به قصد ندارد.

### تقریب کلام صاحب جواهر

صاحب جواهر می‌فرماید در جلد 9 صفحه 165 لا اجد خلافا فی عدم اعتبار نية القصر و التمام مع عدم التعدد فی الذمة و التخییر. ایشان می‌گویند در دو مثال ممکن است اختلاف باشد اما در مثال‌های دیگر اختلاف نیست. آن دو مثالی که اختلاف هست که قصر و تمام عنوان قصدی است یا نه، یکیش اماکن تخییر است. مشهور امامیه می‌گویند در چهار مکان مسافر مخیر است بین قصر و تمام. مکه، حالا مطلق شهر مکه که آقای سیستانی می‌گویند یا مکه قدیمه که آقای خوئی می‌گویند، یا خصوص مسجد الحرام که امام نظرشان بود احتیاط می‌کردند، و همین‌طور مدینه به همان سیاق مکه، کوفه که این هم اختلاف است مسجد کوفه یا شهر کوفه که آقای سیستانی می‌گویند شهر کوفه دیگران معمولاً می‌گویند مسجد کوفه، چهارمی هم عند قبر الحسین علیه السلام مخیر است مسافر بین قصر و تمام. حالا عند قبر الحسین علیه السلام چقدر توسعه دارد آقای سیستانی فرمودند یازده متر و نیم از چهار طرف متصل به قبر شریف. بعضی‌ها مثل آقای صدر احتیاط واجب می‌کنند در این اماکن اربعه هم نماز شکسته است. آقای زنجانی فتوی می‌دهند می‌گویند اصلاً نماز

تمام در اماکن اربعه باطل است. این که روایات می‌گویند اتم بهتر است، التمام افضل به این است که قصد اقامه عشرة ایام بکنی، جاهای دیگر افضل نیست آدم قصد اقامه عشرة ایام بکند مسافر است نماز شکسته می‌خواند اما در این اماکن اربعه التمام افضل بشرط قصد اقامة عشرة ایام بهتر است که قصد اقامه بکنی ده روز تا بتوانی نماز چهار رکعتی بخوانی.

صاحب جواهر می‌گوید در اماکن تخییر بعضی مثل محقق ثانی گفتند باید قصد بکنی از اول که نماز قصر را انتخاب می‌کنی یا نماز تمام. اگر نماز قصر را انتخاب کردی دیگه وسط نماز دبه در آوردن نداری، باید نماز قصر بخوانی اگر هم نماز تمام اختیار کردی باید تا آخر نماز تمام بخوانی.

مثال دوم تعدد ذمه است. شما یک نماز ظهر در سفر از شما فوت شده یک نماز ظهر در حضر. این جا هم می‌گویند که باید قصد کنی نماز قصر در سفر را می‌خواهی قضاء کنی یا نماز تمام در حضر را. اما در مثال‌های دیگر مثل همانی که نمی‌دانستی کثیر السفر نمازش تمام است قصد نماز قصر کردی سر دو رکعتی فهمیدی وظایف‌ات تمام است، عدول می‌کنی به نماز تمام. دلیل خاص هم نمی‌خواهد چون نماز قصر شما نمی‌خوانی، نماز قصر تابع این است که شما نماز دو رکعتی بخوانی نه بیشتر. بعد خود صاحب جواهر می‌گوید به نظر ما در این دو مثالی هم که ذکر کردیم گفتیم محقق ثانی قائل به لزوم تعیین قصر یا تمام است ما احساس می‌کنیم دلیلی بر لزوم تعیین نیست.

یک مطلبی صاحب جواهر دارد که بزرگان بعد از خودش را به حیرت واداشته. فرموده قصر و تمام معلوم است لازم القصد نیست معلوم است لازم نیست قصد بشوند. چرا؟ برای این که القصریة و التمامیة من الاحکام اللاحقة للصلاة. قصر و تمام از احکام لاحقه نماز است نه از احکام مقارنه نماز. احکام لاحقه یعنی نماز بخوان سر دو رکعتی به شما می‌گویند اگر مسافری قصر اگر حاضری آن وقت به شما می‌گویند اتم. قصر و تمام از احکام لاحقه نماز است نیاز به قصد ندارد.

### نقد کلام محقق حکیم

مرحوم آقای حکیم در مستمسک جلد 6 صفحه 13 فرموده بله گفتند لاخلاف فی عدم لزوم قصد القصر و التمام اما دلیل‌شان ظاهر و واضح نیست. قصر و تمام از قیود متعلق امر است، به مسافر می‌گویند صل قصر متعلق امر مسافر نماز قصر است متعلق امر حاضر نماز تمام است، این‌ها از انقسامات سابقه بر تکلیف هستند، نماز منقسم می‌شود به نماز شکسته و نماز تمام، مسافر مامور است به نماز شکسته حاضر مامور است به نماز تمام. یعنی چی صاحب جواهر می‌گوید قصریت و تمامیت از احکام لاحقه نماز است. احکام لاحقه نماز بعد از این که نماز واجب شد می‌گویند باید قصد امتثال امر بکنی چون اول باید امر داشته باشد بعد بگویند قصد امتثال امر بکن. اما نماز شکسته و نماز تمام امر هم نداشتیم نماز دو قسم است نماز شکسته نماز تمام.

خوب دقت کنید! آقای حکیم در مستمسک می‌گوید بروید خدا را شکر کنید من قائلم قصر و تمام اختلاف‌شان قصدی نیست در عین حال می‌گویم باید بخاطر قصد امتثال امر شما قصد کنید امتثال امر به نماز قصر را. برای این‌که قصد امتثال امر را تمام کنید باید قصد کنید تمام را تا این‌که بتوانید قصد امتثال امر بکنید. آن‌هایی که می‌گویند اختلاف نماز قصر و تمام اختلاف قصدی است آن‌ها که روشن‌تر حرف می‌زنند آن‌ها می‌گویند بدون قصر اصلاً عنوان نماز قصر محقق نمی‌شود مثل نماز ظهر و عصر می‌ماند. ولی من نمی‌گویم این‌جور من می‌گویم قصر و تمام تابع واقع است، دو رکعت قصر است چهار رکعت تمام است اما اگر قصد قصر نکنی قصد امتثال امر به این نماز قصر نکردی.

به نظر ما فرمایش آقای حکیم که ناتمام است. برای این‌که اگر نماز قصر و تمام قبول دارید اختلاف‌شان به قصد نیست تابع واقع است که مقتضای اطلاق ادله همین است، المسافر یقصر یعنی نماز دو رکعتی می‌خواند سواء قصد من الاول که نماز دو رکعتی بخواند او لم یقصد الحاضر یتم حاضر نماز چهار رکعتی می‌خواند چه از اول قصد داشته باشد نماز چهار رکعتی بخواند یا از اول این قصد را نداشته باشد چون فکر می‌کند وظیفه‌اش نماز شکسته است بناء داشت نماز شکسته بخواند بعد سر دو رکعتی فهمید وظیفه‌اش نماز چهار رکعتی است یا قصد اقامه کرد، قبل از این‌که سلام رکعت دوم را بدهد همان لحظه تصمیم گرفت ده روز بماند این‌جا، بلند می‌شود دو رکعت دیگر می‌خواند می‌شود نماز تمام. پس عنوان قصدی بودن قصر و تمام خلاف ظاهر ادله است.

و اما این‌که شما فرمودید قصد امتثال امر باید بشود، تا من قصد نکنم امر به نماز قصر را امتثال می‌کنم قصد امتثال امر نمی‌شود این واقعا عجیب است. اولاً قصد امتثال امر در قصد قربت شرط نیست. ثانیاً: این آقا قصد امتثال امر داشت، منتها تعیین نکرد که این نمازی که الان امر دارد نماز قصر است، اشتباه کرد فکر کرد این امر تعلق گرفته است به نماز تمام، قصد نماز تمام کرد ولی قصد امتثال امر داشت.

و لذا صحیح همین است که صاحب جواهر می‌گوید لاخلاف در این‌که قصر و تمام نیاز به قصد ندارد.

[سؤال: ... جواب:] قصد امتثال امر خدا را داشت منتها فکر می‌کرد امر خدا تعلق گرفته به نماز تمام بعد معلوم شد امر خدا تعلق گرفته به نماز قصر. ... بالاخره قصد امتثال امر داشت. ... با خطا در تطبیق آقای حکیم درست کند خیلی از جاها را، بگوید خطا در تطبیق شده.

خوب دقت کنید! پس اصل مسأله روشن است. قصر و تمام هیچ دلیلی بر این‌که باید قصد شود ندارد. این‌که آقای حکیم فرمود قصد قصر و تمام لازم است یا آقای میلانی در کتاب‌شان فرمودند قصد قصر و تمام لازم است خیر دلیلی بر لزوم قصد

این عناوین نیست. اما راجع به فرمایش صاحب جواهر که فرمود قصر و تمام از احکام لاحقه نماز است، بلکه این عبارت صاحب جواهر مبهم است.

### نقد کلام آقای سیستانی در ذیل کلام صاحب جواهر

آقای سیستانی یک توجیه کردند، فرمودند: درست می‌گویید صاحب جواهر، توجیهش این است: تا موقع سلام نماز در رکعت دوم نرسیده، همه مامورند به نماز، اقیموا الصلاة، امر الهی، تشهد رکعت دوم را که دادند اگر در آن لحظه مسافر است امر نبوی دارد: سلم و لاتزد رکعة، اگر در آن لحظه حاضر است و تا دو رکعت دیگر حاضر می‌ماند امر دارد زد رکعتین. لاحقه یعنی این. یعنی اول نماز اصلا وقت نماز قصر خواندن و تمام خواندن نیست اول نماز همه مامورند به نماز دو رکعتی، انشفاق و انشعاب بین مردم از آن لحظه‌ای پیش می‌آید که می‌خواهند سلام در رکعت دوم بدهند با ندهند. آن هم امر نبوی هست: ان کنت مسافرا فسلم و لاتزد رکعتین و ان کنت حاضرا فزد رکعتین.

و لذا ایشان می‌گویند ببینید صاحب عروه در مسأله 29 احکام نیت فرعی را مطرح می‌کند همه هم قبول کردند. یک شخصی سوار کشتی است، اذان که گفتند هنوز از حد ترخص شهر بیرون نرفته شروع می‌کند نمازش را بخواند، کشتی حرکت می‌کند، سمت قبله هم حرکت می‌کند که مشکل قبله ندارد. رسید تشهد رکعت دوم می‌خواهد بلند شود رکعت سوم و چهارم بخواند می‌بیند تابلوی خط ترخص زده شده آنجا از حد ترخص رفت بیرون، می‌گویند ان کنت مسافرا الان فسلم و لاتزد رکعة، و اگر برعکس بود، از سفر داشت می‌آمد سوار کشتی شروع کرد فکر هم شاید می‌کرد که نماز شکسته باید بخواند، حالا این جهتش مهم نیست، شروع کرد نماز خواندن رسید سر رکعت دوم که سلام بدهد، ناگهان دید تابلوی رسیدن به حد ترخص شهرش را گذشت بناء بر این که وصول به حد ترخص در هنگام برگشت هم منشأ می‌شود انسان تمام تمام بخواند که مشهور می‌گویند بر خلاف آقای سیستانی، آن وقت اینجا بلند می‌شود دو رکعت دیگر می‌خواند و لو هنگام شروع نماز مسافر بوده. پس معیار در قصر و تمام آن هنگام بعد از تشهد رکعت دوم است. صاحب جواهر این را می‌گوید. درست هم می‌گوید. آقای سیستانی فرمودند توجیهش این است که بگوییم خدا امر کرده به رکعتین ان الله فرض الصلاة رکعتین بعد امر به رکعت سوم و چهارم امر نبوی است فاضاف الیهما رسول الله صلی الله علیه و آله رکعتین لغير المسافر.

این فرمایش آقای سیستانی به نظر ما عرفی نیست. ما قبول داریم معیار قصر و تمام اول نماز نیست. آن هنگامی است که می‌خواهد تشهد دوم را بخواند و بعد از آن اگر مسافر است سلام بدهد اگر حاضر است برخیزد رکعت سوم و چهارم را بجا بیاورد و باید این حاضر بودنش تا آخر نماز هم ادامه پیدا کند، اگر بعد از رکوع رکعت سوم رسید به بیرون از حد ترخص شهر نمازش کلا باطل است چون چهار رکعتی باید از رکعت سوم تا آخر نماز حاضر باشد و لو رکعت اول و دوم

حاضر نباشد مهم نیست از رکعت سوم و چهارم باید حاضر باشد تا آخر نماز. و اگر آخر رکعت سوم مسافری نمازت شکسته است و لو اول نماز مسافر نباشی. ما این را قبول داریم در این هیچ بحثی نیست. ولی این توجیه که ما بگوییم خدا دو رکعت را واجب کرده و همه مکلفند به این دو رکعت و آن امر نبوی مستقل است نگاه می‌کند به شما اگر سر رکعت دوم مسافری می‌گوید لاتزد رکعة و سلم الان، اگر حاضری می‌گوید زد رکعتین و لاتسلم الان این خلاف ظهور ادله است که نماز یک مرکب ارتباطی است نه این‌که دو رکعت اولش یک امر استقلالی دارد رکعت سوم و چهارم مثل یک امر استقلالی نبوی دارد. این‌ها خلاف ظاهر است. اتفاقاً در صحیحہ فضیل است که فاضاف الیهما رسول الله رکعتین فاجاز الله له ذلک، خدا هم امضاء کرد یعنی حکم خدا این‌جور شد. یعنی مسافر یک امر ارتباطی دارد به نماز دو رکعتی به شرط لا. بله، مسافر در آخر نماز معیار است ولی مسافر آخر نماز یک امر ارتباطی دارد به نماز دو رکعتی به شرط لا. و حاضر یک امر ارتباطی دارد به نماز چهار رکعتی. این خلاف ظاهر است بگوییم امر به رکعت اول و دوم امر الهی استقلالی است امر به رکعت سوم و چهارم برای حاضر یک امر استقلالی نبوی است. این‌ها خلاف ظاهر است. خود ایشان هم در دوره ثالثه پذیرفتند این خلاف ظاهر است.

پس این توجیه را ما نمی‌توانیم بپذیریم. تامل بفرمایید ان شاء الله ببینیم توجیه دیگری برای کلام صاحب جواهر هست یا نیست ان شاء الله فردا.

## جلسه 11-489

دوشنبه - 99/06/31

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که ما هیچ دلیلی نداریم که عنوان قصر و تمام عنوان قصدی باشند بلکه نماز ظهر دو رکعتی مصداق قصر است نماز ظهر چهار رکعتی مصداق تمام است حالا از اول قصد قصر بکنیم یا قصد تمام بکنیم تاثیری ندارد. مثل این‌که نماز ظهر در حضر چهار رکعت است رکعت اول رکعت دوم رکعت سوم و چهارم، حالا رکعت دوم را که می‌آوردید به قصد رکعت اولی آوردی چون اشتباه کردی فکر کردی رکعت اولی است بعد فهمیدی اشتباه کردی این رکعت ثانیه بوده مهم نیست رکعت ثانیه نیاز به قصد ندارد ثانیه بودن یک امر واقعی است بعد از رکعت اولی رکعت بعدی می‌شود رکعت ثانیه.

در غسله ثانیه در وضوء هم همین است. یک کسی می‌گوید من دو بار می‌شویم دست چپ را ولی قصد می‌کنم این غسله واحده باشد. واحده بودن و متعدده بودن که با قصد نیست همین که شما یک بار دست چپ را شستی به قصد وضوء این می‌شود غسله اولی بار دوم دست چپ را شستی به قصد غسله وضوء این می‌شود

غسله ثانیه. این که فرمودند اگر چند بار آب بریزی این چند غسل نیست برای این که او راجع به تکرار صب الماء می گویند. ممکن است انسان ده بار آب بریزد روی دستش یک غسل هم محقق نشود اما اگر غسل کامل بود می شود غسله اولی بعد دومرتبه به نحو کامل بشوید دست چپش را می شود غسله ثانیه اگر به قصد بشورد. چه قصد بکند این غسله ثانیه است چه قصد نکند.

این جا هم قصر و تمام تابع واقع است چه قصد بکنید قصر را چه تمام را. و لذا ممکن است اول قصد قصر دارید ولی عملاً نمازتان می شود تمام یا بالعکس اشکال ندارد. مثالی که دیروز زدیم که هم در مسأله 29 عروه در همین بحث نیت مطرح کرده هم در صلات مسافر که اگر شخصی سوار کشتی شد حالا مثال متعارف آن زمان سوار کشتی شدن بود در این مسأله، الان می شود تطبیقش کرد بر سوار قطار شدن سوار مترو شدن داخل شهر بود یا هنوز از حد ترخص نگذشته بود قصد نماز تمام کرد چون فکر می کرد هنوز فرصت هست تا از حد ترخص بیرون برود اما وقتی می خواست برخیزد برای رکعت سوم یا رکوع کند برای رکعت سوم دید از حد ترخص گذشت باید سلام بدهد و این نمازش می شود نماز قصر و لو از اول به عنوان نماز تمام شروع کرد. و عکسش هم همین است کسی که از بیرون از سفر می آمد هنوز به حد ترخص نرسیده بود شروع کرد به نماز به عنوان نماز قصر، ولی وقتی که می خواست سلام نماز را در آخر رکعت دوم بدهد دید داخل حد ترخص شده، باید نمازش را تمام کند و چهار رکعتی می شود و می شود مصداق تمام و لو از اول قصد قصر داشته.

راجع به این مسأله برخی فرموده اند: اگر این شخصی که داخل شهر بود می خواست بیرون برود، داخل در رکوع رکعت ثالثه شد بعد از حد ترخص بیرون رفت، نمازش را چهار رکعتی تمام می کند با این که در ادامه مسافر است امام فرموده اند آن وقتی که از حد ترخص خارج نشده بود هنوز مسافر شرعی نبود به او می گفتند اتم، دخول در رکعت ثالثه مصداق اتمام است و زمان اتمام هنوز مسافر شرعی نبود. و لذا بعد از دخول در رکوع رکعت ثالثه که از حد ترخص گذشت همان نماز چهار رکعتی را تمام می کند. بزرگانی مثل مرحوم حاج شیخ علی جواهری که از فقهاء بزرگ بوده این را فرموده، مرحوم آسید عبدالهادی شیرازی فرمودند بعید نیست این مطلب.

ولی انصافاً این خلاف ظاهر است برای این که اتمام به صرف دخول در رکعت ثالثه صدق نمی کند. اتمام یعنی اتیان به رکعتین اخیرتین، او اتمام است. کسی اتمام می کند نماز را که مسافر نباشد، این آقا سلام رکعت چهارم نمازش را هم اگر موقعی بدهد که از حد ترخص بیرون رفته نمازش باطل است چون تمام رکعت سوم و چهارم مقوم اتمام صلات است نه این که صرف دخول در رکوع رکعت ثالثه مقوم عنوان اتمام باشد.

این آقا نه نماز قصرش صحیح است چون اگر نماز قصر می‌خواست بخواند قبل از وصول به حد ترخص می‌خواست سلام بدهد و نه نماز تمامش صحیح است چون بخشی از نماز تمام بیرون از حد ترخص می‌شود. یک کلک می‌تواند بزند تشهدش را طول بدهد، مدام هم نگاه بکند به این علامت حد ترخص، مدام تشهدش را تکرار می‌کند بعد سلام نماز را السلام علینا را موقعی می‌گوید که از حد ترخص بیرون برود. او اشکال ندارد. اما اگر بخواهد سلام نماز را قبل از خروج از حد ترخص بدهد این‌که هنوز مسافر شرعی نیست نماز قصرش باطل است اگر هم بخواهد نماز چهار رکعتی بخواند بخشی از این نماز چهار رکعتی بیرون از حد ترخص می‌شود و نمازش باطل است.

[سؤال: ... جواب:] مکلف بود به این‌که یا دو رکعتی بخواند که سلام رکعت دومش در حال سفر شرعی باشد یا چهار رکعتی بخواند که رکعت سوم و چهارمش در حال حضر شرعی باشد. ... عمدا که نمی‌تواند قیام زاید بکند. حالا به رجاء قیام کند که بتواند نماز تمام بخواند اشکال ندارد بعد که دید نمی‌تواند نماز تمام بخواند از حد ترخص خارج شد رکوع رکعت سوم نرفته می‌نشیند و سلام می‌دهد ولی اگر می‌داند به نماز چهار رکعتی نمی‌رسد دیگه حق این را ندارد که قیام کند به رکعت ثالثه ولی تشهدش را طول بدهد مدام ذکر بگوید هر چی بلد است بخواند، ذکر خدا و دعا و تشهد مفصل هم اگر بلد است او هم خیلی طول می‌کشد او را بخواند اشکال ندارد که سلام نمازش بشود بعد از خروج از حد ترخص.

### تقریب کلام محقق بروجردی

مرحوم آقای بروجردی در البدر الزاهر بعد از این‌که این مطالب را اشاره دارند که ما عرض کردم صفحه 316 فرمودند و لکن لاحد ان یدعی ممکن است این گونه ادعا کند که المسافر یقصر ظاهرش این است که المسافر یصلی صلاة مقصورة نه این‌که المسافر يجعل صلاته مقصورة. چه فرق می‌کند؟ ایشان می‌گویند فرق می‌کند. المسافر یصلی صلاة مقصورة یعنی از اولی که الله اکبر نماز شکسته را می‌گویی باید مسافر شرعی باشی، این‌که بگویی من الله اکبر را می‌گویم از حد ترخص نگذشته‌ام همین که سلام نمازم در آخر رکعت دوم بیرون از حد ترخص است کافی است خیر، اذا کنت فی الموضع الذی لا تسمع فیہ الاذان فقصر یا المسافر یقصر یعنی المسافر یصلی صلاة مقصورة، الله اکبر نمازت هم باید در این نمازی که شکسته است باید در حال سفر شرعی باشد.

ایشان می‌فرمایند ظاهر این است اگر می‌گفت المسافر يجعل صلاته مقصورة می‌گوییم کی يجعل صلاته مقصورة؟ موقعی که تشهد رکعت دوم را خواند آن وقت است که نمازش را کوتاه می‌کند آن وقت باید مسافر شرعی باشد. اما ظاهر المسافر یقصر این است که المسافر یصلی صلاة مقصورة. و لذا این نماز که شما بخواهی الله اکبر را قبل از حد ترخص بگویی، سلام نماز دو رکعتی ظهر را بخواهی بیرون از حد ترخص بگویی که صاحب عروه و اکثر محشین بر عروه گفتند، خیر

این درست نیست اشکال دارد. پس چه باید کرد؟ ایشان می‌گویند ممکن است بگوییم این وظیفه‌اش نماز تمام است شروع نماز در قبل از حد ترخص بود شما خارج هستی از آن خطاب المسافر یقصر داخل می‌شوی در خطاب عام. خطاب عام چیست؟ کل مکلف یتیم صلاته. خرج منه المسافر فانه یقصر. داخل در عنوان عام می‌شود. و لذا آقای بروجردی فرمودند احتمال دارد بگوییم الله اکبر نماز را که قبل از حد ترخص گفتی کل چهار رکعت را می‌توانی بگذاری بعد از حد ترخص. بعد فرمودند چون مسأله یک مقدار مشکل است و پیچ و خم دارد و لذا باید احتیاط کرد. اما بدانید صاحب تذکره علامه حلی هم همین بیان را مطرح می‌کند. می‌گوید لو احرم فی السفینة یعنی لو کبر تکبیرة الاحرام فی السفینة و هو فی الحضر قبل ان تسیر السفینة ثم صارت حتی خفی الاذان و الجدران لم یجز له القصر لانه دخل فی الصلاة علی تمام چون الله اکبر نماز را به عنوان نماز چهار رکعتی گفتی و لو در ادامه از حد ترخص بیرون می‌روی حق نداری نماز شکسته بخوانی. آقای بروجردی می‌فرمایند ظاهراً ایشان همین مطلب ما را می‌خواهند بگویند نه این‌که می‌خواهند بگویند عنوان قصر و تمام عنوان قصدی است چون نماز تمام را قصد کردی لایقع قصر. نه، می‌خواهند بگویند ادله قصر ناظر به کسی است که در تمام اجزاء نماز در سفر شرعی است و خارج از حد ترخص است. بعد ایشان فرمودند: مسأله مشکوک است. ولی به نظر ما نه، مسأله مشکوک نیست این شخصی که الله اکبر نمازش را قبل از حد ترخص می‌گوید ولی بعض نماز چهار رکعتیش بیرون از حد ترخص باشد این نمازش صحیح نیست چون از حد ترخص که رد شد خطاب المسافر یقصر متوجه او می‌شود دیگه او خارج است از خطاب کل مکلف یتیم کل مکلف یتیم یعنی کل مکلف لیس بمسافر یتیم، این در بخشی از نمازش مسافر بود چطور اتمام کند این نماز را؟ و ظاهر المسافر یقصر اتفاقاً همین است که نمازش را کوتاه می‌کند زمان کوتاه کردن نماز همان بعد از تشهد رکعت دوم است آن موقع زمان کوتاه کردن نمازم است و الا اول نماز که نماز کوتاه نشده.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم آن معنای خلاف ظاهر است که المسافر یقصر یعنی باید نماز قصرش باید در حال سفر باشد. المسافر یقصر یعنی المسافر کوتاه می‌کند نمازش را، کی کوتاه می‌کند این مسافر نمازش را، کوتاه کردن صادق نیست مگر در هنگامی که این شخص تشهد رکعت دوم را خواند می‌خواهد سلام بدهد آن سلام دادنش مصداق کوتاه کردن نماز است و الا قبل از او که نماز کوتاه نشده. شاید صاحب جواهر هم که می‌گوید قصر و تمام از احکام لاحقه نماز است این را می‌خواهد بگوید. یعنی می‌خواهد بگوید بعد از تشهد رکعت دوم تازه موضوع پیدا می‌کند قصر و تمام، قبلش که موضوع ندارد. و لذا معیار هم مسافر بودن در آن هنگام سلام در رکعت دوم است آن موقع اگر مسافر بودی نماز را قصر بخوان و لو قبلش هنوز از حد ترخص خارج نشده بودی مسافر نبودی مهم نیست.

ایشان فرموده و مما ذكرنا يظهر حكم الصورة الثانية ايضا ای اذا شرع فی الصلاة فی حال العود قبل الوصول الى الحد بنية القصر ثم فی الاثناء وصل اليه. طبعاً المسافر يقصر شامل او نمی‌شود. تعبیر ایشان این است که حکم این مسأله هم از آن چه که ما در صورت اولی گفتیم روشن می‌شود. از ما بپرسند ما می‌گوییم این نمازش تمام است. چو سر سلامی که در رکعت دوم می‌خواست بدهد دید وارد حد ترخص شهر شده، الان دیگه خطاب قصر شامل او نمی‌شود، چون الان مسافر نیست، و لذا خطاب اتم شاملش می‌شود. چون المسافر يقصر مخصص عمومات اتم است. المسافر يقصر یعنی مسافر هنگامی که مخاطب است به کوتاه کردن باید مسافر باشد، کوتاه کردن کی مطرح است؟ از اول نماز که مطرح نیست، کوتاه کردن صادق است بر آن سلام در آخر رکعت دوم او مصداق کوتاه کردن نماز است آن موقع باید مسافر باشی.

[سؤال: ... جواب:] تمام کردن به این است که رکعت ثالثه و رابعه را بگویید. ... عرض کردم تمام کردن به صرف دخول در رکوع رکعت ثالثه صدق نمی‌کند، سه رکعت بخوانید تمام کردی نماز را؟ اتممت صلاتک؟ نخیر. اتممت صلاتک به این است که رکعت ثالثه و رابعه را بما فیها من السلام بخوانی تا بشود اتمام و لذا باید در تمام این حال رکعت ثالثه و رابعه مسافر شرعی نباشی.

یک مطلب هم بگویم از این بحث رد بشویم. مرحوم آقای حکیم فرمود با این که قصر و تمام عنوان قصدی نیست ولی باید امر به قصر را قصد بکند مکلف تا قصد امتثال امر بکند. اگر قصد امتثال امر به قصر داشت دیگه نمی‌تواند آن نماز را به عنوان نماز تمام به پایان برساند چون قصد امتثال امر به قصر داشت اگر بخواهد نماز چهار رکعتی بخواند او قصد امتثال امر به تمام نداشته است، مشکل فقد امتثال امر است. ما جواب دادیم که قصد امتثال امر معتبر نیست مخصوصاً این که بخواهید بگویید قصد امتثال امر به خصوص این نماز قصر باید داشته باشد مکلف. این‌ها شرط نیست.

### **نقد نظریه مشهور که سفر و حضر مقسم مکلف هستند**

یک مطلب این جا می‌خواهم بگویم: این فرمایش مرحوم آقای حکیم مبتنی بر نظر مشهور است که می‌گویند سفر و حضر مقسم مکلف هستند و قید موضوع هستند. المكلف المسافر يجب علیه القصر، المكلف الحاضر يجب علیه التمام یا حالا المكلف غیر المسافر يجب علیه التمام و لو صدق حاضر و متمکن نکند، همین که عرف بگوید مکلفی است که مسافر نیست این وظیفه‌اش نماز چهار رکعتی است. در مقابل این نظر یک نظری است که آقای صدر اختیار کرده و ما به نظرمان ظاهر ادله است که هر مکلفی مأمور است به جامع بین صلات قصر فی السفر و صلات تمام فی الحضر. البته با حفظ همان خصوصیتی که گفتیم صلات قصر فی حال السفر فی زمان السلام، لازم نیست از اول نماز در حال سفر باشد. پس تکلیف به جامع دارد. بناء بر این مبنا اصلاً امر به جامع تعلق گرفته، اصلاً امر به نماز

قصر تعلق نگرفته امر به نماز تمام تعلق نگرفته. قید سفر و حضر قید متعلق تکلیف نه قید موضوع. همه مکلفند به جامع بین قصر فی السفر و تمام فی الحضر و این ثمراتی دارد.

حالا یک ثمره اش این است که دیگه نمی‌توانید بگویید امر به قصر دارد مسافر حاضر امر به تمام دارد بعد گاهی بزرگان ما استصحاب حکمی می‌کردند می‌گفتند قبلا که وجوب قصر در حق این شخص ثابت بود استصحاب می‌گوید هنوز هم ثابت است. طبق مبنای تکلیف به جامع هیچ وقت قصر بر هیچ مکلفی واجب نیست همیشه بر مکلف واجب است. بلکه کسی که مسافر است نمی‌تواند آن عدل دیگر را بخواند چون قیدش التمام فی الحضر است، مجبور است که القصر فی السفر را انتخاب کند. این می‌شود تعیین عقلی در مقام امتثال این جامع.

ثمرات دیگر هم دارد. از جمله اشاره بکنم: شما رفتید مشهد ان شاء الله، قصد کردید ده روز بمانید هنوز نماز چهار رکعتی نخواندید خوابتان برد، از خواب بیدار شدید دیدید بخواهید وضوء بگیرید یا حتی تیمم بکنید چهار رکعت بیشتر در وقت را درک نمی‌کنی. با این نیت اقامه‌ای که کردی باید نماز عصر چهار رکعتی بخوانی نماز ظهرت قضاء می‌شود. مشهور از جمله آقای خوئی فرمودند باشد، نماز عصر بخوان چهار رکعتی نماز ظهرت قضاء بشود، چه کار کنیم. شما موضوع المقیم عشرة ايام یتیم هستید، بر تو لازم نیست که از این موضوع خودت را خارج کنی، داخل در این موضوع هستی و وقت ضیق است و لذا مکلفی که نماز عصر را در وقت بخوانی نماز ظهر قضاء بشود. به چه دلیل شما لازم است خودتان را از موضوع خارج کنی. مثلا زوج واجب است نفقه بدهد به زوجه اش فرض کنید شما قادر بر انفاق بر زوجه نیستید واجب است عقلا خودتان را از عنوان زوج خارج کنید طلاق بدهید همسرتان را تا زوج نباشید؟ عقلا لازم است؟ به چه دلیل؟ من عنوان موضوع تکلیف بر من صادق است ولی قادر نیستم بر امتثال تکلیف تکلیف ساقط است لازم نیست من خودم را از این عنوان تکلیف ساقط بکنم. مثل شخصی که روزه برایش حرجی است در وطن، واجب است بر او به وطن برود؟ قم می‌ماند در وطنش روزه نمی‌تواند بگیرد یا حرجی است و روزه نمی‌گیرد. هر تکلیفی مشروط به قدرت است. این شخص هم در حکم حاضر است و ضیق وقت است نماز ظهر چهار رکعتی نمی‌تواند بخواند نماز عصر می‌خواند نماز ظهر قضاء می‌شود.

اما طبق تکلیف به جامع شما مکلف به جامعید می‌توانید با عدول از نیت اقامه آن عدل دیگر واجب را که و القصر فی السفر انجام بدهید، عقل می‌گوید این تکلیف به جامع ممکن الامتثال است در ضمن آن عدل، باید آن را اختیار کنی. اگر حرج نیست برای شما عدول از نیت اقامه چه بعدی دارد التزام به این مطلب که باید عدول کنی از نیت اقامه.

اتفاقاً موید نظر آقای صدر این است: کسانی که در اثناء وقت می‌روند سفر، اول وقت در وطن هستند این‌ها مکلف به چه چیزی هستند؟ آیا مکلف به نماز تمام هستند پس چرا جایز است که به سفر بروند و در سفر نماز قصر بخوانند؟ لامحاله باید بگویید مکلف هستند به جامع بین تمام فی الحضر أو القصر فی السفر. پس قصر و تمام عنوان قصدی نیست چون دلیلی بر قصدی بودن آن نداریم. فرمایش آقای حکیم هم که با این‌که قصر و تمام عنوان قصدی نیست و لکن چون که باید قصد امتثال امر بکنی اگر شما قصد امتثال امر به قصر کردی بخواهی بعداً این نماز چهار رکعتی بشود مشکل فقد قصد امتثال امر است این هم تمام نیست.

### عنوان وجوب و ندب

بعد صاحب عروه فرموده است: قصد وجوب و ندب هم لازم نیست. این مطلب درستی است. این‌که این نماز واجب است یا مستحب این عنوان قصدی نیست. قصد وجه هم که لازم نیست و لذا لایعتبر قصد الوجوب و الندب.

### مطلب دوم: خطا در تطبیق

#### نقد و بررسی کلام صاحب عروه

در ادامه صاحب عروه وارد یک بحث مهم می‌شود. عبارت صاحب عروه این است: بل لو قصد احد الامرین فی مقام الآخر صح اذا كان على وجه الاشتباه فی التطبيق كأن قصد امتثال الامر الفعلى و تخيل انه امر بالاداء فبان كون الامر بالقضاء أو بالعكس و كذا القصر و التمام و اما اذا كان على وجه التقييد فلا يكون صحيحاً كما اذا قصد امتثال الامر الادائي ليس الا فبان الخلاف فانه باطل. صاحب عروه فرموده: اگر کسی به جای قصد اداء قصد قضاء بکند، یا به جای قصد قضاء قصد اداء بکند مثلاً شما فکر کردید طلوع شمس نشده قصد اداء کردید در نماز صبح بعد معلوم شد که طلوع شمس شده بوده فبان گونه قضاء، صاحب عروه فرمود باید ببینیم خطا در تطبیق کردی یا تقیید بود. اگر تقیید بود نماز باطل است، اگر خطا در تطبیق کردی نماز صحیح است و قضاء حساب می‌شود. این بحث بحث مهمی است. اولاً ببینیم مقصود صاحب عروه از تقیید چیست. صاحب عروه در برخی از عباراتش معنا کرده تقیید را به این‌که اگر می‌فهمید مثلاً آفتاب زده، داعی نداشت نماز قضاء بخواند فعلاً. این را صاحب عروه در عروه محشی جلد 1 صفحه 347 بیان کرده فرموده لا التقييد بحيث لو كان الامر الواقعي على خلاف ما اعتقده لما فعل. آقای خوئی هم این‌جور معنا می‌کند تقیید را. در همین مثال اداء و قضاء واقعا من اگر می‌دانستم آفتاب زده بلند می‌شدم نماز صبح بخوانم؟ می‌گفتم حالا که آفتاب زده روز جمعه هم هست تعطیل است یک ساعت بیشتر بخوابم، و لو از شرمندگی که نماز صبحم قضاء شده بلند نمی‌شدم. ولی فکر کردم هنوز آفتاب نزده سریع بلند شدم با عجله وضوء گرفتم و نماز صبح ادائی نیت

کردم. این تقييد است ديگه. تقييدى كه صاحب عروه اين جا گفته هست. بحيث لو كان الامر الواقعى على خلاف ما اعتقده لم يفعل.

اما در جلد 3 صفحه 122 يك معنای ديگرى كرده براى تقييد. تعبير اين است: مى گويند اذا نوى الاقتضاء بشخص على انه زيد فبان انه عمرو، رفت مسجد مرادش هميشه مى آمد نماز جماعت اين هم هميشه دنبال مرادش است كه به او اقتداء كند بعد از نمازش فهميد مرادش مشكل سلامتى پيدا كرده كرنا گرفته جایش كس ديگرى آمده، ولى او عادل است، فرض اين است. صاحب عروه فرموده فى المسألة صورتان احدهما ان يكون القصد الاقتداء بزيد مرادش زيد، قصدش اقتداء به زيد است و تخيل ان الحاضر هو زيد، اصلا وقتى كه اقتداء مى كند فكر مى كند اين زيد است و اصلا قصدش هم اقتداء به زيد است فى هذه الصورة تبطل جماعته و صلاته ايضا ان خالف صلاة المنفرد، نماز جماعتش كه باطل است نماز فرادى هم اگر بر خلاف وظيفه نماز فرادى عمل كرده او هم باطل است. مثلا در شك بين ركعات رجوع كرده به امام اما حمد و سوره نخواندنش حديث لاتعداد اصلاح مى كند او را.

البته ما نظر مشهور معاصرین را گفتیم كه اگر حمد و سوره نخوانده باشد اين نمازش صحيح است و لو جماعتش باطل باشد بخاطر حديث لاتعداد. اما صاحب عروه اين را قبول ندارد. صاحب عروه قبلش گفته فان لم يكن عمرو يعنى آن امام جماعتى كه هست، عادلا بطلت جماعته و صلاته ايضا اذا ترك القراءة با اين كه آن جا هم حديث لاتعداد است. آمد به زيد اقتداء كند بعد از نماز ديد عمرو است عمرو هم عادل نيست آن جا فرمود بطلت جماعته و صلاته اذا ترك القراءة با اين كه آن جا هم به نظر ما حديث لاتعداد نمازش را صحيح مى كند چون ترك قرائتش عن عمد نيست ولى صاحب عروه قبول ندارد.

فعلا فرض اين است كه اين عمرو هم عادل است. صاحب عروه مى گويد اگر قصدش اقتداء به زيد است و خيال مى كند اين امام حاضر زيد است تبطل صلاته و جماعته ان خالف صلاة المنفرد الثانية ان يكون قصده الاقتداء بالحاضر و لكن تخيل انه زيد فبان انه عمرو و فى هذه الصورة الاقوى صحة جماعته. فرض دوم كه خطا در تطبيق است اقتداء به امام حاضر است ولى فكر مى كند او زيد است بعد معلوم مى شود او عمرو است.

يعنى تقييد را در اين مسأله اين جور معنا كرده كه اگر قصد كند اقتداء به زيد را بگويد الله اكبر اين قصد نكرده اقتداء به اين آقاى عمرو را اين مى شود تقييد. ولى اگر قصد كند اقتداء به اين امام حاضر را منويعش اقتداء به اين امام حاضر است نه اقتداء به زيد ولى چرا منويعش اقتداء به اين امام حاضر است؟ حيثيت تعليليه و داعى بر اين كه قصد كرد اقتداء به اين امام حاضر را اين بود كه تخيل مى كرد او زيد است ولى چون قصد كرد اقتداء به اين امام حاضر را اين اقتداء اين صحيح است، اين اشتباه در تطبيق مى شود اما اگر قصدش اقتداء به زيد است اين مى شود

تقیید چون اصلاً قصد اقتداء به این امام حاضر را ندارد. طبق این مسأله تقیید یعنی منویش ببینیم چیست و لو در همین تقیید به این معنا که منویش اقتداء به زید است اگر به او می‌گفتند که زید بیمار است و عمرو جای او آمده است می‌گفت باشد دیگره برویم کجا نماز بخوانیم همین جا نماز می‌خوانیم. داعی پیدا می‌کرد بر اقتداء به عمرو ولی فرض این است که موقع اقتداء وقتی فکر می‌کرد امام زید است قصد اقتداء به امام حاضر نداشت قصد اقتداء به زید داشت.

ما این بحث مهم را باید دنبال کنیم ببینیم آیا عناوین قصديه و عناوین غیر قصديه حکمشان فرق می‌کند یا مثل صاحب عروه فرق نگذاریم، اداء و قضاء گفت عنوان قصدي نیستند باز هم همین مسأله خطا در تطبیق و تقیید را مطرح کرد، جاهایی هم که عنوان قصدي هستند مثل نماز ظهر و عصر باز خطا در تطبیق و تقیید را مطرح کرد. آیا این عدم تفصیل صاحب عروه بین عناوین قصديه و غیر قصديه در این مسأله درست است یا نه بحث‌هایی است که باید دنبال کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 13-491

چهارشنبه - 99/07/02

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به تفسیر صاحب عروه بین خطا در تطبیق و تقیید.  
صاحب عروه این مطلب را در ابواب مختلفی ذکر کرده، باب وضوء، باب نیت  
صلاة، باب نیت صوم و در هرکجا مطالب جدیدتری دارد. مثلاً در کتاب الصوم  
مسأله 1 و مسأله 2 راجع به همین خطا در تطبیق و تقیید که صحبت می‌کند ذیل  
مسأله 1 می‌گوید لا یشترط التعرض للاداء و القضاء و لا الوجوب و لا الندب و  
لا سائر الاوصاف الشخصية بل لو نوى شيئاً منها في محل الآخر صح الا اذا كان  
منافياً للتعيين. مثلاً اذا تعلق الامر الادائي بالمكلف فتخيل كونه امراً بالقضاء فان  
قصد الامر الفعلي المتعلق به و اشتبه في التطبيق فقصد قضاء صح و اما اذا  
لم يقصد الامر الفعلي بل قصد الامر القضائي بطل لانه مناف للتعيين و كذا، این جمله  
اضافه این است، و كذا يبطل اذا كان مغيراً للنوع كما اذا قصد الامر الفعلي لكن بقيد  
كونه قضائياً مثلاً فبان كونه ادائياً فانه حينئذ مغیر للنوع و يرجع الى عدم قصد الامر  
الخاص.

طبق این مسأله سه صورت می‌شود مسأله:

یکی این‌که اول فرمود که قصد امر فعلی می‌کند منتها اشتباه در تطبیق می‌کند  
قصد می‌کند که این امر فعلی تعلق گرفته به قضاء. این می‌شود خطا در تطبیق.  
و جالب این است که همین جا مرحوم آقای بروجرودی حاشیه زده فرموده بل يبطل  
بذلك این هم باطل است. و قد تقدم ان الاداء و القضاء من خصوصيات المأمورة لا

الامر. ایشان فرموده‌اند ما اثبات کردیم عنوان قضاء عنوان قصدی است داخل در متعلق امر است. و لذا حتی خطا در تطبیق هم بکند قصد کند اداء را بعد معلوم شد اداء نیست قضاء است، این هم باطل است. قصد کند امتثال امر فعلی را و اشتباه کند در تطبیق چون فکر کرد امر فعلی به اداء تعلق گرفته است قصد اداء کرد یا امر فعلی فکر کرد به قضاء تعلق گرفته است قصد قضاء کرد صاحب عروه که فرموده صح آقای بروجردی فرموده به نظر ما بطل. آقای خوئی هم در حاشیه در آنجا فرموده به نظر ما هم بطل. چون بالاخره این آقا در عمل قصد عنوانی کرده خلاف ما امر الله به، خدا امر کرده بود به اداء، او قصد قضاء کرد، اداء و قضاء عنوان قصدی هستند، شما قصد اداء کردی چطور این بشود قضاء و لو از باب اشتباه در تطبیق باشد.

[سؤال: ... جواب:] قصد اجمالی که مشکلی ندارد. قصد اجمالی کافی است در عناوین قصدیه اما اشکال آقای بروجردی و آقای خوئی این است که عنوان قصدی است، شما قصد کردی این عنوان قضا را، ما قصد لمیقع چون امر به قضاء نداری و ما وقع لمیقصد آن که امر دارد امر به اداء است که او را قصد نکردی، آنی را که شما قصد کردی قضاء است که او امر ندارد. ... فرض این است صاحب عروه فرموده قصد الامر الفعلی و اشتباه فی التطبيق فقصد قضاء قصد قضاء کرد اما بالتبع.

فرض دوم در مسأله صاحب عروه این است که از اول قصد امر فعلی نداشت قصد امتثال امر به قضاء داشت. این هم باطل است. شما قصد امتثال امر به قضاء داشتی چطور بشود اداء.

فرض سوم این است که مغیر نوع باشد. کما اذا قصد الامر الفعلی لکن بقید گونه قضائیا، قصد امتثال امر به قضاء نکرد ابتداء قصد امتثال امر فعلی کرد ولی مقید کرد آن را به این که امر قضائی باشد بعد معلوم شد امر به اداء دارد فانه حينئذ مغیر للنوع و يرجع الی عدم قصد الامر الخاص.

این فرمایش صاحب عروه است که کانه دو مصداق برای تقیید در مقابل خطا در تطبیق ذکر می‌کند در این مسأله یکی این که قصد امتثال امر به قضاء دارد از اول قصد امتثال امر فعلی ندارد. این تقیید اول. دوم این که قصد امتثال امر فعلی دارد اما مقید می‌کند آن را به این که امر فعلی قضائی است. این هم تقیید اول. در مقابل خطا در تطبیق که قصدش امر فعلی است و بالتبع ثانیاً و بالعرض از باب این که فکر می‌کند امر فعلی به قضاء تعلق گرفته است قصد قضاء می‌کند تبعیتاً قصد قضاء می‌کند نه اصالتاً. این خطا در تطبیق است.

### نقد و بررسی کلام آقای زنجانی

ما مطالبی که آقای زنجانی در این رابطه فرموده بودند نقل کردیم. آنچه که در کتاب الصوم است مد نظر ما بود از ایشان نقل کردیم. مثلاً ایشان در این کتاب فرمودند ما باید امر به نوع را قصد کنیم مثلاً خطاب آمده است که صل، اذا زالت

الشمس فصل، ما قصد نماز بکنیم کافی است، قصد امر به خصوص نماز ظهر لازم نیست. و در این جا فرمودند نماز ظهر و عصر عنوان قصدی نیستند بر خلاف آنچه که در رساله عملیه ذکر کردند که نماز ظهر و عصر عنوان قصدی هستند، اگر قصد کند یکی را به جای دیگری اشتباه از باب خطا در تطبیق تصحیح می شود. این مطلبی است که در رساله دارند که عنوان ظهر و عصر را عنوان قصدی گرفتند.

و درست هم همین است. ظاهر صحیحه زراعه که می گوید اگر در اثناء نماز عصر ملتفت شدی که نماز ظهرت را خواندی فانوها الاولى، ظاهر فانوها الاولى این است که با نیت این که این نماز نماز ظهر باشد می شود نماز ظهر. ظاهرش این است. و لذا ظاهر فانوها الاولى این است که عنوان نماز ظهر و عصر عنوان قصدی هستند.

ولی در این کتاب صوم فرمودند عنوان نماز ظهر و عصر هم عنوان قصدی نیستند مثل عنوان اداء و قضاء بلکه باید قصد امتثال امر به نوع نماز بشود. و فرقی نمی کند اگر ما خطا در تطبیق داشته باشیم یا تقیید باشد، امر به نوع را قصد بکنیم کافی است. در رابطه با خصوصیت اداء و قضاء خصوصیت ظهر و عصر چون عنوان قصدی نیستند تقیید هم بزنیم بگوییم اصلاً من قصد می کنم امتثال امر به نماز ظهر را، قصد امتثال امر فعلی نکنم مهم نیست. مهم این است که بعد از نماز چهار رکعتی که اول وقت خواندم و یادم رفته است که نماز چهار رکعتی اول وقت خواندم به عنوان نماز ظهر، این نماز چهار رکعتی که الان می خوانم و لو قصد امتثال امر به نماز ظهر دارم به نحو تقیید، مهم نیست. حسن فعلی که دارد نماز چهار رکعتی است، در وقت مشترک، به قصد قربت هم که آوردم، قصد امتثال امر به نماز هم دارم. مشکلی ندارد. قصد امتثال امر به نوع دارم. منتها صنف امر به نماز ظهر یا امر به نماز عصر مشتبه شده است. ولی اگر عنوان، قصدی باشد، مثل این که صاحب عروه می گوید باید امر به نماز ظهر را امتثال کنی، حتی خطا در تطبیق هم باشد فایده ای ندارد. ظاهر عبارت کتاب صوم این است. چرا؟ برای این که بالاخره شما الان قصد نماز ظهر کردی، و لو به خیال این که امر فعلی به نماز ظهر تعلق گرفته است شما قصد نماز عصر نکردی پس چطور بشود نماز عصر. این محصل فرمایشی که در کتاب صوم جلد اول از آقای زنجانی نقل شده. عرض کردیم این فرمایش در آن مطالبی هست:

یک مطلب را دیروز عرض کردیم که ما اتفاقاً معتقدیم در عبادیت همانی که آقای داماد می فرموده اگر عنوان قصدی نباشد حسن فعلی و حسن فاعلی کافی است. یعنی اتیان به ذات فعل بکنیم قصد قربت هم داشته باشیم. در آن مثالی که ایشان زد اکرم عالماً، حالا من یک عالمی را اکرام کردم، بخاطر این که رحم من است صله رحم بکنم، اکرام عالم که کردم، قصد قربت هم که داشتم چون می خواستم بخاطر خدا صله رحم بکنم، چرا خطاب اکرم عالماً ساقط نشده باشد؟ چه استظهاری است

که بگوییم اکرم عالما یعنی اکرم عالما لعلمه؟ این لعلمه را از کجا آوردید؟ اکرم عالما فوقش بقصد القرية من عملا اکرام کردم عالم را قصد قربت هم داشتم حالا قصد قربتم ناشی از این بود که می‌خواستم امر به صله رحم را امتثال کنم.

[سؤال: ... جواب:] من به عالم ده هزار تومان دادم منتها این ده هزار تومان را بخاطر اینکه شما امر کردی به صله رحم و این عالم رحم من است دادم. صدق نمی‌کند ده هزار تومان به عالم دادم بخاطر مولی؟ مولی مگه چی می‌گفت؟ اعط عالما کذا لاجلی، لاجلی لا لاجل هذا الامر. اصلا فرض کنید عالم بودن برادر خودش را نمی‌دانست، فکر می‌کرد این برادر همان برادر دوران کودکی است که هیچ چیز بلد نبود نمی‌داند رفت حوزه الان شده فقیه. مولی گفته مثلا به قول شما حرف از پول زدید اعط عالما ملیون تومان، این هم گفت برادر است صله رحم است وضع مالیش خوب نیست یک ملیون گذاشت در پاکت و داد به برادرش بخاطر خدا، صله رحم را خدا امر کرده مولی امر کرده آیا آن خطاب مولی که گفت اعط عالما ملیون تومان لاجلی این امتثال نشده است؟ حتما باید به عنوان عالم بودن به او پول بدهد؟ این تقييد از کجا؟ ما هم‌چون تقييدی نمی‌فهمیم. شک هم بکنیم رجوع می‌کنیم به اصل برائت.

این مطلب اول. مطلب دوم: خطا در تطبیق که شما فرمودید اگر عنوان قصدی باشد یعنی قصد امتثال امر خاص لازم باشد مشکل را حل نمی‌کند و عمل باطل است، شما خودتان فرمودید یک نوع خطا در تطبیق این است که من قصد امتثال امر فعلی دارم و در کنار این قصد تخیل می‌کنم که امر فعلی مثلا به نماز ظهر تعلق گرفته است بناء بر این که نماز ظهر و عصر عنوان قصدی هستند ولی من امتثال نکردم امر به نماز ظهر را من قصد کردم امتثال امر فعلی را، فقط تقارن داشت این قصد امتثال امر فعلی با اعتقاد به این که این امر به نماز ظهر تعلق گرفته است، این هم خود شما فرمودید خطا در تطبیق است این قطعا مضر نیست. چون من عنوان نماز ظهر را اصلا قصد نکردم صرف تخیل است و اعتقاد این است که این امر به نماز ظهر تعلق گرفته است. این چه اشکالی دارد؟

بله، یک اشکالی هست هم آقای خوئی در مسأله 30 از احکام نیت در نماز مطرح می‌کند هم امام در بحث حج در تحریر الوسيلة به آن اشاره می‌کند و هم بعید نیست که منشأ اشکال مرحوم آقای بروجردی در آن فرض اول صاحب عروه که می‌گفت قصد امتثال الامر الفعلي و اعتقاد انه قضاء، شاید منشأ اشکال آقای بروجردی همین باشد.

می‌گویند قصد امتثال امر اجمالا از کسی متمشی می‌شود که مردد است، مردد هستید شما که نماز ظهر به گردن‌تان است یا نماز عصر می‌گویید به قصد امتثال امر خدا نماز چهار رکعتی می‌خوانم این می‌شود قصد اجمالی. اگر امر به نماز ظهر است می‌شود نماز ظهر امر به نماز عصر است می‌شود نماز عصر. اما اگر اعتقاد دارید که نماز ظهر را نخوانده‌اید و الان امر دارید به نماز ظهر دیگر ترس

از قصد اجمالی امتثال امر لقلقه لسان است. لامحاله شما قصد می‌کنید نماز ظهر را. این‌که من قصد کنم امتثال امر خدا را هر چه باشد، شما که معتقدید هر چه باشد که نیست، آن امر به نماز ظهر تعلق گرفته است لامحاله نمی‌توانید قصد بکنید امتثال امر به نماز عصر را و لو اجمالا چون احتمال نمی‌دهید که این امر به نماز عصر تعلق گرفته باشد پس چطور می‌خواهید بگویید من قصد کردم آن را اجمالا. آقای خوئی این را در تعلیقه عروه‌شان هم آوردند در این مسأله.

این‌که عرض کردم امام هم اشاره دارد به این مطلب در این بحث که اذا اعتقد انه غیر مستطیع فحج ندبا، شما معتقد بودید که مستطیع نیستید، اما گفتید که ما مستطیع نیستیم ولی چه اشکالی دارد حج مستحب بجا می‌آوریم، رفتید حج بجا آوردید به عنوان حج مستحب، امام فرمودند لم یجزئ مجزی از حج واجب نیست بل فی صحة حجه مستحبا اشکال الا اذا امکن الاشتباه فی التطبيق، بعد فرمودند و لکن الاشتباه فی التطبيق مع العلم بالحکم و الموضوع مشکل. این شخص می‌گوید من معتقد بودم حج بر من واجب نیست، هم می‌دانستم حج بر غیر مستطیع واجب نیست و هم معتقد بودم که من مستطیع نیستم، احتمال نمی‌دادم مستطیع باشم، چطور من خطا در تطبیق بکنم؟ چطور من قصد امتثال امر فعلی علی اجماله داشته باشم؟

به نظر ما این اشکال وارد نیست. چرا؟ برای این‌که ما هیچ محذوری نمی‌بینیم شخص قصد امتثال امر بکند بدون تقیید آن به خصوص امر به این نماز ظهر مثلا یا به امر به حج مستحب، آن منویش را قید نزند. صرف این‌که من معتقدم که آن امر تعلق گرفته است به نماز ظهر یا به حج مندوب، من را مجبور نمی‌کند که منوی خودم را تقیید بزنم. اتفاقا افراد مسأله‌دان خیلی از مواقع قصد امتثال امر ما فی الذمة می‌کنند و لو اعتقاد دارند که این امر ما فی الذمة‌شان تعلق گرفته به این عنوان خاص اما عادت کردند، ما فی الذمة قصد می‌کنند. اشکالی ندارد.

خود آقای خوئی، حالا برای امام نقل پیدا نکردم فعلا، ان شاء الله او را هم پیدا می‌کنیم، خود آقای خوئی در بحث اجاره یک مسأله‌ای هست فرموده: اذا استؤجر عن زید لیصلی عنه فاشتبه و زعم انه استؤجر عن عمرو فصلی عن عمرو صح اذا كان من الاشتباه فی التطبيق. این مسأله عروه است. آقای خوئی این را قبول کرده. توضیح هم که می‌دهد در ذیل مسأله می‌گوید این مجرد تقارن اعتقاد است با آن قصد امتثال اجمالی. این آقا هر بار نماز خواند به قصد وفاء به اجاره بود. در کنار قصد وفاء به اجاره اعتقاد داشت که اجیر شده از طرف عمرو نماز بخواند، خود آقای خوئی می‌گوید این مضر نیست. سوال: شما که معتقدید اجیر هستید از جانب عمرو چه جور قصد اجمالی می‌کنید نماز می‌خوانم از طرف کسی که اجیر از او هستم؟ هر که باشد. چه جور جمع می‌شود این دو تا قصد با هم؟ خود شما در ذیل مسأله 30 نیت صلات فرمودید این‌ها با هم جمع نمی‌شود. در حالی که حق این است که جمع می‌شود.

نفرمایید این متعارف نیست، متعارف این است که تقارن در صرف اعتقاد نیست، در منوی خودشان اخذ می‌کنند مردم. یعنی در منوی خودشان اخذ می‌کنند که من نماز می‌خوانم از طرف زید نه این که نماز می‌خوانم از طرف آن که از طرف او اجیر شدم در کنارش معتقد است که از طرف مثلاً عمرو اجیر شده است در حالی که از طرف زید اجیر شده است.

جواب این است که قائلین به اشتباه در تطبیق می‌گویند این اشتباه در تطبیق در خیلی از موارد به نحو توصیف است یعنی شما قصد کردید امتثال همین امر موجود را توصیف می‌کنید که این امر موجود تعلق گرفته است به این فعل خاص، مثلاً در همان نماز به عنوان نماز ظهر که می‌خوانید می‌گویید من امتثال می‌کنم همین امر موجود خدا را که متوجه من هست که توصیف می‌کنی او را که این امر به نماز ظهر تعلق گرفته است. توصیف امر جزئی چون امر موجود امر جزئی است، توصیف امر جزئی که موجب تقیید آن نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] مسأله 1 کتاب صوم این بود که لو قصد امتثال الامر الفعلی و تخیل انه امر بالقضاء فقصد، گفته می‌شود این فقصد یعنی امر موجود خدا را قصد کرد امتثال کند بعد وقتی قصد می‌کند که این امر موجود تعلق گرفته است به قضاء، یعنی توصیف امر موجود بانه متعلق بالقضاء. توصیف یک امر جزئی موجب تقیید آن نمی‌شود. کسانی که خطا در تطبیق را قبول دارند، حرفشان این است. این را توضیح خواهیم داد.

و لذا این که ما بگوییم من که اعتقاد دارد به این که این امر به نماز ظهر تعلق گرفته است لامحاله قصد می‌کنم امر نماز ظهر را امتثال کنم، جواب این است که نخیر، این تلازم ندارد. من اعتقاد دارم قبلاً نماز ظهر نخوانده‌ام و لذا الان فکر می‌کنم امر به نماز ظهر تعلق گرفته است و لکن اگر قصد بکنم امتثال این امر موجود را، امر بالفعل را، توصیفش هم بکنم که این امر بالفعل تعلق گرفته است به نماز ظهر این موجب تقیید و تضییق آن نمی‌شود. چون امر جزئی را قصد کردم، امر جزئی قابل تقیید نیست. مثلاً شما وقتی قصد می‌کنید ازدواج با این خانم را، بعد بگویید این خانم سیده، این قابل تضییق نیست، این خانم یا سیده است یا سیده نیست. کلی نیست که قابل تقیید باشد به بعض اصناف آن، جزئی است، جزئی قابل تقیید نیست، قابل توصیف است. این می‌شود وصف. حالا اگر بعد معلوم شد سیده نیست ازدواج شما صحیح است؟ ازدواج می‌کنم با این خانم سیده، تضییق نیست که این. چون جزئی است، این خانم شد جزئی، جزئی قابل تضییق نیست قابل توصیف است.

[سؤال: ... جواب:] امر خدا اگر بحث در این است اشکال آقای خوئی در ذیل مسأله 30 مسائل نیت و اشکال امام که ما استظهار کردیم، این است که شما وقتی اعتقاد دارید امر فعلی به نماز ظهر تعلق گرفته لامحاله این می‌شود تقیید، لامحاله قصد می‌کنید امتثال امر به نماز ظهر را، دیگه نمی‌توانی بگویی من قصد کردم

امثال امر خدا را ایّا ما کان. ما حرف مان این است چرا؟ با هم تلازم ندارد. من اعتقاد دارم امر فعلی خدا به نماز ظهر تعلق گرفته و لکن این تعلق امر خدا به نماز ظهر را در منوی خودم به عنوان قید اخذ نمی‌کنم. اشکالی دارد؟ اشکالی ندارد. ... بحث در این است شما اگر آمدی گفתי من قصد امثال این امر خدا را دارم که متوجه من هست، این شد جزئی. گفתי قصد دارم امثال این امر خدا را، وقتی جزئی شد، دیگه جزئی قابل تقیید نیست، جزئی فقط قابل توصیف است. می‌توانی بگویی من قصد دارم امثال امر خدا را که به نماز ظهر تعلق گرفته است. این توصیف است، تقیید نمی‌زند منوی شما را. ... بحث تعارض وصف و اشاره کدام خیلی‌ها وصف را بر اشاره مقدم کردند؟ موارد مختلف است. در رساله‌ها هم هست که موارد مختلف است. باید ببینیم مقصود این شخص چیست. آنی که ملحوظ این شخص است کدام مثلاً زن هست که می‌گوید هذه المرأة العلویة، آیا هذه عرفاً مرکز عقد ازدواج او است یا مرکز عقد ازدواج او علویه است بعد فکر می‌کند که آن خانم علویه همینی است که این‌جا نشسته. این‌ها گفتند فرق می‌کند. ... من دارم به آقای خوئی اشکال می‌کنم، شما یک چیز دیگری می‌گویید. من می‌گویم آیا منافات دارد اعتقاد به این‌که الان امر به نماز ظهر تعلق گرفته با این‌که من تقیید نزنم آن امری را که می‌خواهم امثال کنم به این‌که همان امری است که به نماز ظهر تعلق گرفته است؟ نخیر من می‌خواهم این امر بالفعل خدا را که متوجه است من است امثال کنم. فوقش توصیف می‌کنم این امر فعلی خدا را که یک امر جزئی است، یک موضوع جزئی است، می‌گویم این امر خدا، وقتی گفتم این امر خدا می‌شود جزئی. توصیفش می‌کنم به این‌که این امری است که تعلق گرفته است به نماز ظهر. توصیف که موجب تقیید موصوف نیست. توصیف جزئی به معنای تبیین است، به معنای توضیح است نه به معنای تقیید. جزئی قابل تقیید نیست. مقصود من این است که قصد امثال همین امر بالفعل بکنم، توصیف کردم که این امر بالفعل تعلق گرفته است به نماز ظهر، توصیف که موجب تقیید نیست.

[سؤال: ... جواب:] همین که گفתי قصد می‌کنم امثال این امر خدا را که الان متوجه من است، قصد اجمالی کردی امثال این امر را که فی علم الله تعلق گرفته به نماز عصر. حالا تو اشتباه کردی در توصیف آن گفתי این امر تعلق گرفته است به نماز ظهر. ... قصد اجمالی یعنی قصد مع التردید؟ کی گفته قصد اجمالی یعنی قصد مع التردید؟ تا بگویید با اعتقاد به این‌که امر تعلق گرفته است به نماز ظهر تردید سازگار نیست. نخیر من نگفتم قصد اجمالی یعنی قصد مع التردید. یعنی قصد امثال شخص این امری که الان متوجه من است از خدا. این امر، جزئی است به عنوان شخص این امر، جزئی است، این امر جزئی توسعه ندارد کلی نیست که قابل تقیید باشد، جزئی است، فی علم الله تعلق گرفته به نماز عصر، حالا من اشتباه می‌کنم توصیفش می‌کنم که تعلق گرفته به نماز ظهر، چه اشکالی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] امر نیاز به متعلق دارد برای امر کننده اما من که می‌توانم اشاره کنم. همین امر من چه کار دارم به متعلقش خدا متعلق برایش قرار داده. ... من قصد امتثال شخص این امر موجود جزئی را دارم، توصیف می‌شود. شما هر گاه جزئی را مطرح کنید یعنی بگویید این انسان، هر قیدی برایش بزنید می‌شود توصیف. این انسان عالم، این توصیف است دیگه، تضییق نیست. چرا؟ برای این که کلی باشد قابل تضییق و تقیید باشد، جزئی که قابل تقیید نیست، جزئی جزئی است قابل توصیف است.

### تقریب کلام آقای سیستانی

و لذا آقای سیستانی فرمودند ما به نظرمان خطا در تطبیق یعنی این که این آقا قصد امتثال امر جزئی یعنی امر موجود را داشته باشد بگوید هذا الامر الموجود، بعد بگوید این امر موجود بود که به نماز ظهر تعلق گرفته است، چون جزئی است بعدش که می‌گویی امر موجود به نماز ظهر، آن نماز ظهر می‌شود وصف که موجود جزئی است، جزئی قابل تقیید نیست. اما اگر بگویی امتثال می‌کنم امر به نماز ظهر را، بگویی این امر موجود، بگویی امتثال می‌کنم شخص این امری را که خدا الان به من متوجه کرده است. بگویی امتثال می‌کنم امر به نماز ظهر را، یعنی امر که یک چیز کلی است بدون این که بگویی این امر که با اشاره جزئی بشود، این امر موجود که فرض وجود وقتی کردی برای امر، جزئیت از اشاره به خارج موجود محقق می‌شود وقتی می‌گویی "این" می‌شود جزئی، اگر "این" را نگفتی گفتی امتثال می‌کنم امر، کلی است، بعد می‌گویی به نماز ظهر، او می‌شود تقیید. آقای سیستانی هم در شرح عروه و هم در تعلیقه عروه در بحث وضوء فرمودند و لذا اگر موجود بودن امر را و جزئی بودن امر را قبل از آن عنوانی که اشتباه کردی ذکر کنی در دلت بگویی من قصد می‌کنم امتثال امر شارع را که الان متوجه به من است، امر موجود، "این" اشاره به موجود است. بعد هر چی می‌خواهی بگویی بگویی این امر موجود که به نماز ظهر تعلق گرفته است این می‌شود توصیف، تقیید نمی‌شود چون جزئی قابل تقیید نیست. اما اگر نه، قبلش جزئی نکنی امر را، بگویی قصد می‌کنم امتثال امر خدا را به نماز خب امر خدا کلی است کلی قابل تقیید است، او می‌شود امر به نماز ظهر، شما عنوان امتثال امر به نماز ظهر را قصد می‌کنی در حالی که آنی که بر شما لازم است نماز عصر است. پس به نظر ما این که ما بگوییم اگر عنوان قصدی است، مثل نماز ظهر و عصر که عرض کردیم آقای زنجانی هم در رساله‌شان می‌فرمایند عنوان قصدی است، اگر عنوان قصدی باشد [این که بگوییم] خطا در تطبیق هم مشکل را حل نمی‌کند، نخیر، خطا در تطبیق به نحو خطا در اعتقاد یا خطا در توصیف مشکل را حل می‌کند. خطا در توصیف این است که در رتبه قبل از توصیف امر مولی را جزئی بکنید، شخصی بکنید، دیگه جزئی قابل تقیید نیست بگویی قصد می‌کنم امتثال این امر

مولی را که الان بالفعل متوجه من است. این می‌شود جزئی، جزئی که شد دیگه قابل تقیید نیست. بلکه قابل توصیف هست توصیف هم که مضیق نمی‌کند امر را. این مطلب را داشته باشید. فقط ما یک حاشیه‌ای داریم. حاشیه ما این است: این مطالب درست است، این مطالبی که از آقای سیستانی نقل کردیم درست است و معتقدیم اشتباه در تطبیق به نحو اعتقاد خطا یا توصیف مشکلی ایجاد نمی‌کند، اما متعارف در مردم این است که می‌گویند من قصد می‌کنم امتثال شخص این امر فعلی را بعد می‌گویند به نماز ظهر تعلق گرفته، نیت‌شان این است؟ یا نه وقتی می‌بیند نماز ظهر قبلاً خوانده الان مستقیماً قصد نماز ظهر می‌کند، می‌گوید نماز ظهر می‌خوانم نمی‌گویم امتثال می‌کنم این امر فعلی خدا را که به نماز ظهر تعلق گرفته. بحث الفاظ نیست بحث نیت ارتکازیه است. آیا این جور است که قصد می‌کند امتثال شخص این امر را که وصفش این است که به نماز ظهر تعلق گرفته است یا نه، در نیت ارتکازیه‌اش مستقیم قصد نماز ظهر می‌کند، به داعی امتثال امر خدا. اگر این جور باشد اشکال عناوین قصدیه این است که تو قصد نماز ظهر کردی، این چه جور بشود نماز عصر. تامل بفرمایید ان شاء الله تا روز شنبه.

### جلسه 14-492

شنبه - 99/07/05

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تفصیل صاحب عروه بود بین خطا در تطبیق و تقیید. فرقی هم بین عناوین قصدیه و غیر قصدیه نگذاشت. مثلاً نماز ظهر و عصر دو عنوان قصدی هستند. اگر کسی فکر می‌کرد نماز ظهر نخوانده نمازی خواند به عنوان نماز ظهر صاحب عروه فرموده است این مجزی از نماز عصر نیست مگر خطا در تطبیق کرده باشد. در مثل قصر و تمام و اداء و قضاء هم فرمود با این که عنوان قصدی نیستند اداء و قضاء دو عنوان قصدی نیستند قصر و تمام عنوان قصدی نیستند در عین حال اگر نیت بکند یکی را به جای دیگری مجزی نیست. مثلاً اگر وظیفه‌اش قضاء است نیت اداء بکند مجزی نیست از قضاء مگر خطا در تطبیق کرده باشد. عرض کردیم صاحب عروه در بحث وضوء برای تقیید معنایی که ذکر کرد این بود که اگر می‌فهمید که تخیلش که مثلاً امر به نماز ظهر تعلق گرفته اشتباه است، نماز نمی‌خواند در آن زمان، اگر می‌دانست که نماز ظهر قبلاً خوانده و این که الان تخیل می‌کند امر به نماز ظهر تعلق گرفته اگر می‌فهمید نخیر اشتباه است و الان امر به نماز عصر تعلق گرفته الان نماز عصر نمی‌خواند، این می‌شود تقیید. و اگر می‌فهمید که الان نماز عصر بر او واجب است به جای نیت نماز ظهر نیت نماز عصر می‌کرد این می‌شود خطا در تطبیق.

در نماز جماعت در بحث اقتداء به شخصی به تخیل انه زید فرموده است اگر بعد از نماز فهمید این شخص عمرو است و فرض این است که عمرو هم عادل است اگر به نحو تقیید است نمازش باطل است و تقیید این است که در هنگام نماز بگوید من اقتداء می‌کنم به زید. در مقابل خطا در تطبیق که در نیتش می‌گوید من اقتداء می‌کنم به این شخص حاضر و لو منشأ اقتداء به شخص حاضر این است که اعتقاد دارد او زید است.

در بحث صوم سه فرض مطرح کرد. در مثال این که نماز یا روزه به جای قصد قضاء قصد اداء کرد مثلاً، به جای این که قصد بکند قضاء ماه رمضان قصد اداء ماه رمضان کرد، ایشان سه فرض مطرح می‌کند: فرض اول این است که می‌گوید قصد کرد امر فعلی متوجه به خودش را منتها اشتباه در تطبیق کرد در مقام نیت، نیت اداء کرد. این می‌شود خطا در تطبیق. که مرحوم آقای بروجردی با این که در جاهای دیگر خطا در تطبیق را قبول دارد و مانع از صحت عمل نمی‌داند ولی در این جا ذیل همین مطلب فرمود این روزه باطل است چون صاحب عروه تعبیر کرد که قصد الامر الفعلی المتوجه الیه و اشتبه فی التطبيق فقصده اداء (مثلاً). شاید مرحوم آقای بروجردی می‌خواهد بفرماید این هم خطا در تطبیق نیست چون فرض کردید قصده اداء قصد اداء کرد کانه خطا در تطبیق به نظر آقای بروجردی در جایی است که آن عنوان متخیل را اصلاً قصد نکند قصد تقارن در اعتقاد باشد. قصد امتثال امر فعلی دارد مقارن است این قصد امتثال امر فعلی به این اعتقادش که این امر به اداء تعلق گرفته است بدون این که قصد اداء بکند.

فرض دوم صاحب عروه این بود که از اول قصد امتثال امر فعلی متوجه به خودش را نمی‌کند، بلکه قصد امر به اداء می‌کند، این را فرمود باطل است. فرض سوم هم این بود که اگر این قصدش مغیر نوع باشد، باز هم عملش باطل است. مثل این که قصد امر فعلی دارد ولی مقیدش می‌کند به اداء، یا مقیدش می‌کند به وجوب.

### صور سه‌گانه خطا در تطبیق

عرض کردیم در مقام مطالبی هست:

مطلب اول این هست که خلاصه عرض ما این است که خطا در تطبیق به سه

نحو تصویر می‌شود:

یکی این که قصد امتثال امر فعلی بکند و این قصد امتثال امر فعلی مقارن باشد با خطا در اعتقاد یا خطا در توصیف. قصد می‌کند امتثال امر فعلی را معتقد است امر فعلی تعلق گرفته است به نماز ظهر یا حتی توصیف می‌کند که این امر فعلی وصفش این است که تعلق گرفته است به نماز ظهر. این خطا در تطبیق است. و این به نظر ما مخل به صحت عبادت نیست، مخل به صحت عمل نیست.

ما معتقدیم خطا در اعتقاد که اصلاً تقارن دو مطلب است در ذهن. یک نماز می‌خوانم به قصد امتثال امر خدا، دو: معتقدم که امر خدا به نماز ظهر تعلق گرفته است بدون این که من قصد کنم نماز ظهر می‌خوانم. و ما عرض کردیم این معقول

است. این که مرحوم آقای خوئی در جلد 14 موسوعه صفحه 87 فرمودند: و کیف يمكنه قصد واقع ما فی الذمة مع اعتقاده الجزمی بان الواجب علیه هو الظهر مثلا و كان الواقع هو العصر فهو غير قاصد الا الى الظهر ليس الا و لم يقصد العصر و لو اجمالا فالتلفظ بقصد ما فی الذمة حينئذ مجرد لقلقة لسان لا يجدی مثله شيئا نعم انما يجدی ذلك فی ما اذا تردد و شك فيما اشتغلت به الذمة وما تعلق به الامر الفعلي فصلى بقصد ما فی الذمة صحت. کانه تخيل اين که امر شرعی فعلی به نماز ظهر تعلق گرفته این مانع از قصد امتثال ما فی الذمة است و باید مردد باشم تا بگویم قصد اداء ما فی الذمة دارم. این به نظر ما وجهی ندارد. انسان می تواند اعتقاد داشته باشد که امر فعلی به نماز ظهر تعلق گرفته باشد و لکن آن را در قصدش اخذ نکند قصد کند امتثال امر فعلی را.

توصیف هم به نظر ما اگر بود مشکلی ایجاد نمی کند. اگر من قصد امتثال امر فعلی دارم، امر فعلی موجود را قصد می کنم امتثال کنم توصیف می کنم آن را که تعلق گرفته است به نماز ظهر. این هم اشکالی ندارد. اما مشکل در نحو دوم و سوم خطا در تطبیق است. نحو دوم خطا در تطبیق این است که قصد کنم عنوان متوهم را و لکن قصد عنوان متوهم اولاً و بالذات نباشد. من ابتداء اولاً و بالذات می خواهم امتثال امر فعلی بکنم و لکن چون فکر می کنم امر فعلی به نماز ظهر تعلق گرفته است قصد نماز ظهر می کنم. گاهی زن در مسجد الشجرة نمی داند وظیفه اش حج تمتع است یا حج افراد که باید به او بگویند قصد بکن حج ما فی الذمة را و لکن روحانی کاروان به او می گوید تو حائضی و چون اعتقاد داری حیضت تا روز عرّفه ادامه می کند قصد بکن حج افراد را او هم قصد می کند حج افراد را. داعی او بر این حج امتثال امر خدا است و ثانیاً و بالعرض قصد حج افراد می کند.

نحو سوم از خطا در تطبیق این هست که از اول قصدش این عنوان متوهم است اصلاً قصد امتثال امر فعلی به ذهنش نیامد، قصد اداء ظهر کرد، منتها به قول صاحب عروه در بحث وضوء اگر می دانست که این عنوان متوهم مطابق با واقع نیست آن عنوان صحیح را قصد می کرد.

این نوع دوم و سوم در خطا در تطبیق انصافاً مشکل هست. اما نوع اول، نحو اول هیچ مشکلی ندارد. عرض کردم خود بزرگان ما در کتاب الاجارة وقتی صاحب عروه فرمود اذا اجر نفسه للصلاة عن زید فاشتبه و اتى بها عن عمرو فان كان من قصده النيابة عن وقع العقد علیه و تخيل انه عمرو فالظاهر الصحة عن زید. کسی اجیر شد از زید نماز استیجاری بخواند اشتباه کرد فکر کرد از عمرو اجیر شده است و لکن قصدش نیابت از کسی است که اجیر از طرف او شده است و لو تخيل می کند آن شخص عمرو است، این عملی که انجام می دهد صحیح است و مجزی از زید هم هست.

خطاب به آقای خوئی می‌کنیم: مگر شما نفرمودید در مسأله 30 نية الصلاة که اعتقاد به این‌که من امر به خصوصیت شده‌ام مانع می‌شود از قصد اجمالی من معتقدم از جانب عمرو اجیر شده‌ام برای نماز چطور می‌گویید من قصد اجمالی می‌کنم نماز می‌خوانم از طرف کسی که از او اجیر شده‌ام هر کس باشد. خطاب به امام عرض می‌کنیم شما که در تحریر الوسيلة در بحث حج جلد 1 صفحه 376 فرمودید: لو اعتقد انه غير مستطيع فحج ندبا فان امکن فيه الاشتباه فی التطبيق صح و اجزأ عن حجة الاسلام لكن حصوله مع العلم و الالتفات بالحکم و الموضوع مشکل. اگر کسی فکر می‌کرد مستطیع نیست به عنوان مستحب حج بجا آورد بعد معلوم شد مستطیع است اگر از باب خطا در تطبیق باشد به عنوان حج واجب پذیرفته می‌شود، لکن من که می‌دانم اگر مستطیع نباشم حج بر من واجب نیست حج فقط بر مستطیع واجب است و معتقدم من مستطیع نیستم چطور قصد بکنم اجمالا امثال امر فعلی را که فی علم الله به حج مستطیع تعلق گرفته است. مشکل است که با وجود اعتقاد به این‌که من مستطیع نیستم و علم به این‌که غیر مستطیع حج واجب ندارد، از من خطا در تطبیق متمشی بشود. می‌گوییم آقا! در همان مسأله اجاره چرا اشکال نکردید؟ آن‌جا هم معتقد بود این اجیر که اجیر از طرف عمرو است آن‌جا هم چرا نفرمودید متمشی خطا در تطبیق از این شخص مشکل است؟ درحالی که به نظر ما هیچ مشکلی ندارد. اگر خطا در اعتقاد باشد یا خطا در توصیف باشد که بعدا توضیح می‌دهیم هیچ مشکلی ندارد. مشکل در نحو دوم و سوم خطا در تطبیق است.

### نقد و بررسی کلام آقای سیستانی

مطلب دوم این است که آقای سیستانی فرمودند خطا در تطبیق این است که شما آن عنوان متوهم را بعد از فرض وجود برای امر مولی لحاظ کنید. اول بگویی قصد می‌کنم امثال امر موجود خدا را بعد بگویی قصد مثلاً نماز ظهر می‌کنم. این می‌شود خطا در تطبیق به نحو توصیف. چرا؟ برای این‌که وجود جزئی مثل امر موجود خدا که با لحاظ وجود او می‌شود جزئی قابل تضییق و تقیید نیست قابل توصیف است. این‌که گفتند الاخبار بعد العلم بها اوصاف و الاوصاف قبل العلم بها اخبار یعنی همین. یعنی تا فرض وجود نکنی برای یک شیئی می‌خواهی از او خبر بدهی می‌شود خبر اما اگر فرض وجود کردی دیگه قابل تقیید نیست جزئی است، جزئی قابل تقیید نیست او می‌شود توصیف، الاخبار بعد العلم بها یعنی بعد از این‌که فهمیدی زید عالم است دیگه زید العالم می‌شود توصیف چون زید جزئی است زید جزئی که قابل این نیست که تقیید بشود به عالم بودن، زید یا عالم است یا جاهل. پس وقتی می‌گویید امر فعلی موجود که به ظهر تعلق گرفته است می‌شود توصیف، تقیید نمی‌شود، خطا در توصیف است و لکن شما قصد امثال امر فعلی موجود را داری. تقیید این است که نگویی امر فعلی موجود بگویی امر فعلی متعلق به نماز ظهر. امر فعلی یعنی امر متوجه من الله این یک عنوان کلی است قابل تقیید است. می‌توانی بگویی امر متوجه من الله الی اتیان صلاة الظهر و اگر این را قصد کنی

می‌شود تقیید و تقیید مبطل در عنوان قصدی است. نماز ظهر عنوان قصدی است نماز عصر عنوان قصدی است اگر نماز بخوانی به عنوان نماز ظهر بعد بفهمی که نماز ظهر را قبلا خواندی اگر بگویی قصد امتثال امر موجود می‌کنم که به نماز ظهر تعلق گرفته می‌شود خطا در تطبیق و غالبا هم همین طور است و مجزی از نماز عصر هست اما اگر بگویی امر متوجه از خدا به اتیان نماز ظهر این می‌شود تقیید یعنی نماز ظهر را در منوی خودتان اخذ کردید به عنوان قید. امر موجود خدا جزئی است به هر چی تعلق بگیرد جزئی است. جزئی قابل تقیید نیست.

این فرمایش آقای سیستانی انصافا ناشی از دقت نظر ایشان است. و حق هم همین است، جزئی قابل تقیید نیست. این که بعضی‌ها در کلماتشان است هم مرحوم محقق عراقی دارند هم آقای زنجانی که جزئی هم قابل تقیید است که زید فی حال قیامه ضاحک، این درست نیست. برای این که این فی حال قیامه تقیید زید نیست.

تخصیص حمل ضاحک بر زید است به حال خاص. این در واقع تقیید نسبت بین ضاحک و زید است. زید تقیید نخورد. حمل ضاحک بر زید مقید شد به حال خاص. این که بحثی ندارد. زید که جزئی است قابل تقیید نیست. جزئی حقیقی که قابل تضییق نیست. این جا هم آقای سیستانی می‌فرمایند اگر قصد امتثال امر موجود یعنی این امر خدا که اشاره ذهنیه جزئی می‌کند او را این جور باشد بعد که می‌گویی به نماز ظهر تعلق گرفته این مشکلی ایجاد نمی‌کند. خطا در توصیف است.

ما دو تا مطلب می‌خواهیم راجع به فرمایش آقای سیستانی عرض کنیم: یکی این که ما به نظرمان مشکل را در خیلی جاها حل نمی‌کند ایشان. خوب است این تفصیل، قصد امتثال امر موجود خدا بکنیم بعد هر چی بگوییم می‌شود توصیف، خوب است این حرف ولی خارجا مردم این جور قصد می‌کنند؟ اصلا امتثال امر خدا داعی است، انگیزه است برای این که قصد عنوان بکند. می‌گوید نماز ظهر می‌خوانم بخاطر قصد امتثال امر خدا. قصد نماز ظهر می‌کند توصیف نیست، اصلا نماز چهار رکعتی می‌خواند به عنوان نماز ظهر. اگر واقعا این جور که فرض ایشان است باشد ما هم قبول داریم. قصد دارم امتثال این امر موجود خدا را که به نماز ظهر تعلق گرفته این می‌شود توصیف و جزئی قابل تقیید نیست و لکن نوع مردم قصد عنوان می‌کنند به داعی امتثال امر خدا. آن زنی که در مسجد الشجرة به او می‌گویند تو وظایف حج افراد است اصلا قصد می‌کند حش حج افراد باشد آن وقت چه جور این حش بشود حج تمتع؟

و مطلب دیگر راجع به فرمایش ایشان این است که خود ایشان هم در همه جا ملترزم نیست به این نظر خودش. در ملحق مناسک حج فرمودند اگر کسی طواف عمره مفرده‌اش باطل بود این تا آخر عمر تا اعمال عمره مفرده را انجام ندهد محرم است و لذا اگر این جا متوجه شد که طواف عمره مفرده‌اش باطل بوده باید از تمام محرمات احرام اجتناب کند در حد امکان. حالا سوال این بود که این آقا چون جاهل بود به بطلان عمره مفرده‌اش رفت حج تمتع بجا آورد، می‌شود بگوییم آن عمره

تمتعش به معنای اداء اعمال عمره مفرده است؟ اگر واقعا مبنای ایشان در خطا در تطبیق آنی است که ایشان بیان فرمود باید می فرمود بلکه چون قصد امتثال امر فعلی موجود دارد توصیفش می کند که آن امر فعلی موجود به عمره تمتع تعلق گرفته ولی واقعا تعلق گرفته به اتمام عمره مفرده. ولی ایشان فرمودند این شخص محرم به عمره مفرده است و صحت حج تمتعش مشکل است. چرا؟ برای این که این ملحق می شود به کسی که ترک الاحرام لحج التمتع، بدون احرام حج تمتع بجا آورد یعنی بدون احرام حج تمتع حج تمتع بجا آورد. اما با این بیان هایی که ایشان در خطا در تطبیق داشتند مناسب بود بفرمایند این غالبا امتثال امر موجود خدا را می کند توصیفش می کند به این که این امر تعلق گرفته به عمره مفرده اشتباه کرده در توصیف. واقعا این امر اشتباه کرده که توصیفش کرده که این امر تعلق گرفته به عمره تمتع و حج تمتع، واقعا تعلق گرفته بوده به اتمام عمره مفرده.

[سؤال: ... جواب:] شما وقتی می گویی این امر خدا را که متوجه به من است من قصد امتثال می کنم این شد جزئی. جزئی قابل تقیید نیست. ... اشتباه کردید توضیح دادید توضیح تان اشتباه بود. امر را که اشتباه نکردید همین امر موجود است خصوصیات امر را اشتباه کردید. کسی که می رود ازدواج می کند با این خانم که جزئی است که علویه است ازدواج می کنم بعد معلوم می شود علویه نیست ازدواجش باطل است؟ بحث در این است: چه جور ازدواج با این زن که یک موجود جزئی است قابل تقیید نیست به این که علویه باشد توصیف کردم که این زن علویه است خطا در توصیف است و لذا در بیع گفتند اگر بگویند بایع بعثک هذا العبد بشرط ان یکون کاتباً این عبد که قابل تضییق نیست به کاتب بودن و لذا بازگشتش به جعل خیار است علی فرض عدم کونه کاتباً اما اگر بگویند بعثک عبداً کاتباً، کلی قابل تقیید است، و لذا اگر عبد غیر کاتب به شما بدهد اصلاً مبیع را تحویل شما نداده. چون کلی است تقیید خورد به عبد کاتب، این عبدی که به شما داد عبد کاتب نیست. اصلاً مبیع را به شما تحویل نداده. به او می گویی برو این عبد را پس بگیر یک عبد کاتب به من بده. چون کلی قابل تقیید است بعثک عبداً، عبداً کلی است قابل تقیید به کاتب بودن است. این خیلی ثمره دارد. ... من قصد کردم امتثال امر فعلی موجود خدا را، بعد که می گویند به نماز ظهر تعلق گرفته می شود توصیف امر جزئی، تقیید نمی شود.

پس فرمایش آقای سیستانی به لحاظ کبری درست است اما غالباً خطا در تطبیق از این قبیل است؟ ما این را قبول نداریم. همان مثالی که می زدیم من دنبال این هستم که امر پدرم را گوش بدهم، فکر کردم پدرم می گوید صد هزار تومان به زید ببخش، اما پدرم این را نگفته بود گفته بود صد هزار تومان بدهی من را به زید بده، ما هم به قصد امتثال امر پدر رفتیم همین امر شخصی پدر را داعی امتثال دارم، ولی می رویم انشاء هبه می کنیم، وقتی انشاء هبه کردیم چون فکر می کنیم امر به هبه تعلق گرفته من این طور نیست که بگویم من انشاء می کنم آنچه را که پدرم به او

امر کرده است که وصفش این است که امر به هبه کرده است. این خلاف متعارف است. من قصد هبه می‌کنم، داعی من بر قصد هبه امثال امر پدر است، اصلاً امر داعی بر انشاء هبه است، ما انشأته هو الهبة بعد معلوم می‌شود پدرم گفته بود اداء کن دین من را. بعید است کسی ملتزم بشود که این کاری که من کردم خطا در تطبیق بود، به جای این که هبه کرده باشم این صد هزار تومان را اداء دین پدرم واقع می‌شود. در نماز ظهر و عصر هم همین است. من قصد می‌کنم نماز ظهر بخوانم به داعی امثال امر موجود خدا. بله، فرضی که آقای سیستانی می‌کنند که من قصد می‌کنم امثال امر فعلی و موجود خدا را که به نماز ظهر تعلق گرفته است، این را ما قبول داریم، این قابل تقیید نیست، جز توصیف راه دیگری برای آن فرض نمی‌شود. اما متعارف در خطا در تطبیق اینی که آقای سیستانی فرمودند نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر خطا در توصیف باشد من می‌گویم آنچه را که پدرم گفته است می‌خواهم انجام بدهم آنچه که همین امروز پدرم گفت می‌خواهم آن را انجام بدهم که او امر به هبه بود، ما می‌گوییم این هبه واقع نشده. ملتزم می‌شویم. ... چه اشکال دارد اداء دین واقع بشود؟ ... یعنی اگر کسی در نماز ظهر که می‌خواند بگوید من امثال می‌کنم این امر خدا را که وصفش این است که به نماز ظهر تعلق گرفته بعد معلوم می‌شود که به نماز عصر تعلق گرفته، این نماز باطل است؟ چرا باطل باشد؟ من امثال همین امر خدا را کردم، همین امر موجود را. اشتباه کردم در توصیفش، اشتباه کردم در توضیحش، این که آن مقصود را عوض نمی‌کند. ما قبول داریم این اشکال را به آقای سیستانی که متعارف در خطا در تطبیق این نیست که ایشان فرمودند. متعارف در خطا در تطبیق این است که انسان قصد می‌کند همان عنوان متوهم را. واقعا آن زنی که می‌رود حج بجا بیاورد مسأله را که به او گفتند حج افراد نیت کن، نیت می‌کند حج افراد را. آقای سیستانی می‌فرمایند چون از باب اشتباه در تطبیق است این حج تمتع واقع می‌شود چون فکر می‌کرد حائض است قصد حج افراد کرد بعد رفت مکه دید حائض نیست، دو روز و نصفی پاک شد، این اشتباه در تطبیق است. می‌شود حج تمتع. ما عرض‌مان این است که این خانم قصد حج افراد داشت، به داعی امثال امر فعلی و موجود خدا اما از اول قصدش منصب شد بر قصد حج افراد، حج افراد عنوان قصدی است. آنی را که این زن قصد کرد حج افراد بود که مأمور به نبود، حج تمتع مأمور به این زن بود فی علم الله که آن را قصد نکرد.

[سؤال: ... جواب:] من گفتم فرمایش امام و آقای خوئی تهافت دارد. من که هنوز نگفتم حکم در بحث اجاره چیست. در اجاره شاید متعارف همان خطا در توصیف و خطا در اعتقاد باشد یعنی واقعا شخصی که پول نماز استیجاری را می‌گیرد می‌رود شروع می‌کند نماز استیجاری بخواند منتها یادش رفته بود فکر کرد از عمرو اجیر شده، بعد معلوم شد از زید اجیر شده متعارف بعید نیست این جور باشد که خطا در اعتقاد است یا خطا در توصیف است یعنی واقعا قصد می‌کند نماز استیجاری

می‌خوانم از طرف کسی که اجیر شدم از طرف او. که نامش این است که عمرو است بعد معلوم می‌شود نامش زید است. ... اگر واقعا در آن مثال نماز استیجاری هم بناء بود اجیر بشود از طرف پدر این دوستش بعد هم فکر کرد اجیر شده و در حالی که یک دوست دیگرش اجیرش کرد برای نماز از طرف پدر او، دچار اشتباه ذهنی شد فکر کرد آن گفت‌وگویی که با دوست اولش کرد قرارداد اجاره بسته شده او هم گفته از طرف پدر من یک سال نماز استیجاری بخوان، الان یک سال نماز خوانده زنگ می‌زند به همان دوست اولش دوست اولش می‌گوید فلانی ما اصلا با هم صحبتی کردیم از این حرف‌ها که من زیاد می‌زنیم حالا گفتم پدر ما یک سال نماز فوت شده داری شما می‌خوانی؟ ما فقط همین حرف را زدیم بعد شما فکر کردی ما تو را اجیر کردیم از طرف پدر ما نماز بخوانی در حالی که تو اشتباه می‌کنی. بعد معلوم شد آنی که اجیر کرده شما را برای نماز استیجاری از طرف پدرش، اگر واقعا این‌جوری فرض کنید که در مقام نماز استیجاری قصدتان نماز خواندن از طرف آن دوست دوم‌تان است به نحو تقیید یعنی به این نحو که در منوی‌تان اخذ کردید که من نماز می‌خوانم از طرف پدر حسن آقا که دوست دوم‌تان است واقعا مشکل است، ملتزم می‌شویم. ملتزم می‌شویم پدر حسن آقا که دوست دوم‌تان است در آن عالم آخرت می‌گوید احساس می‌کنم نسیم بهشتی می‌آید ملائکه می‌گویند یک سال نماز استیجاری برایت خوانده‌اند، ولی این بدبخت اجیر یک ریال هم مستحق نیست. آن کسی که از طرف او خوانده شد، شما اشتباه کردی فکر کردی از طرف پدر دوست اول‌تان باید بخوانید پدر دوست اول‌تان ذمه‌اش بری می‌شود اما یک ریال به شما نمی‌دهد، چون اجیرتان نکرده بود. پدر دوست دوم‌تان اجیر کرده بود ولی شما نماز استیجاری برای او نخواندید. نه از دومی می‌توانی پول بگیری نه از اولی. ملتزم می‌شویم. اگر واقعا شما نه به نحو خطا در اعتقاد نه به نحو خطا در توصیف واقعا جوری ذهن‌تان مشوش شده بود که فکر کردید که اجیر شدید از طرف پدر دوست اول‌تان، یک صحبتی با او کرده بودید فکر کردید آن صحبت تمام شد و منجز شد و قطعی شد بعد معلوم شد آن صحبت قطعی نشده بوده، اجیر شده بودید از طرف دوست دوم‌تان که بر پدرش نماز بخوانید، ملتزم می‌شویم. می‌گوییم نماز‌هایی که از طرف پدر دوست اول‌تان خواندید ذمه آن شخص بری می‌شود اما او اجیر نکرده شما را و ذمه پدر دوست دوم‌تان که اجیر کرد بود شما را هنوز مشغول است و لذا وفاء به اجاره نکردید مستحق هم نه از اولی هستی نه از دومی. ملتزم می‌شویم. ما فقط بخاطر خطا در اعتقاد یا خطا در توصیف که فرض شد در بحث اجاره فرمایش صاحب عروه را پذیرفتیم. خود آقای خوئی هم در شرح عروه توجیه که می‌کند مسأله را می‌گوید این خطا در اعتقاد است. همین آقای خوئی که در خطا در تطبیق در نماز ظهر و عصر و در حج تمتع و افراد آن زن می‌گفت باطل است عمل، چون قصد کردی شما نماز ظهر را در حالی که واجب بود نماز عصر بخوانی، این زن قصد کرد حج افراد را در حالی که واجب

بود حج تمتع بجا بیاورد، این عمل باطل است. عنوان قصدی متقوم به قصد است. آن عنوان واجب را این‌ها قصد نکردند عنوانی را قصد کردند که واجب نبود. چطور شده که در بحث اجاره فرموده صحت صلاته و وقع عمن استوجرعنه، آقای خوئی توجیه کرده گفته خطا در اعتقاد است. فرض کرده متعارف آدم در این جاها قصد اجمالی می‌کند صلات عمن استوجرعنه و صرفاً خطا در اعتقاد دارد که من استوجرعنه عمرو بود در حالی که واقعا زید بود یا ما عرض کردیم فوقش خطا در توصیف است. اما اگر شما فرض کنید مثل نماز ظهر و عصر بشود که من قصد نماز ظهر کردم بعد فهمیدم نماز ظهر را قبلاً خوانده بودم چطوری مجزی بشود از نماز عصر، من قصد نماز عصر نکرده بودم.

### مختار: فقط خطا در توصیف غیر مضر است، لکن متعارف نیست

خلاصه عرض ما این است: همان‌طور که آقای خوئی در همین بحث فرمودند و در بحث‌های دیگر، در عناوین قصدیه که قوامش به قصد است اگر شما قصد این عنوان متوهم را بکنید خطا در اعتقاد نباشد خطا در توصیف نباشد واقعا قصد کنی این را بگویی من نماز ظهر می‌خوانم این را قربه الی الله بعد معلوم بشود نماز ظهرت را قبلاً خوانده بودی واقعا ما به چه دلیل بگوییم این خودبخود نماز عصر می‌شود؟ چه فرق می‌کند با آن مثال اشتباه در امر پدر که من فکر می‌کردم به هبه تعلق گرفته انشاء هبه کردم بعد معلوم شد به اداء دینش تعلق گرفته بوده، چطور آن‌جا نمی‌گویید خطا در تطبیق است صد هزار تومان به قصد هبه دادی به زید از باب خطا در تطبیق می‌شود مصداق اداء دین، چون پدرت گفته بود اداء دین بکن شما خطا در تطبیق کردی فکر کردی پدر گفت هبه کن، چطور آن‌جا نگفتید یقع اداء للدين، چه فرق می‌کند با عناوین قصدیه.

و لذا به نظر ما خطا در تطبیق در عناوین قصدیه اگر به نحو خطا در اعتقاد یا خطا در توصیف باشد همانی که آقای سیستانی فرمود قصد امتثال امر موجود مولی را می‌کنم و توصیف می‌کنم آن را که به نماز ظهر تعلق گرفته است ما این خطا در تطبیق را مضر نمی‌دانیم. اما خطا در تطبیق به نحو دوم و سوم، خطا در تطبیق به نحو دوم این است که مقصود اولاً و بالذات من امتثال امر مولی است و لکن بالاخره این داعی شد که بالتبع قصد این عنوان متوهم بکنم، قصد امتثال امر مولی است ولی این منشأ شد من قصد عنوان ظهر بکنم چطور بگوییم این یقع عصرا. ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع. یا نحو سوم که اگر می‌دانستم این عنوان متوهم است باز این کار را به قصد عنوان صحیح انجام می‌دادم این اشد اشکالا است. به قول آقای زنجانی من الان می‌خواهم بروم دیدن امام زمان سلام الله علیه چون به من گفتند آقا در مسجد امام هستند قصد زیارت ایشان را کردم ولی اگر می‌گفتند حسین بن روح است قصد زیارت او را می‌کردم ولی الان به قصد زیارت امام زمان رفتم دیدم نه امام زمان در مسجد امام نیست حسین بن روح است. لو انكشف الخطا باز انجام می‌دادم این فعل را به داعی جدید ولی من فعلاً من به قصد زیارت امام زمان

رفتیم. این جا هم همین است. من اگر می دانستم نماز ظهر را خواندم قصد نماز عصر می کردم ولی فعلاً قصد نماز ظهر کردم این چه جور بخواد نماز عصر واقع بشود. و لذا خطا در تطبیق در عناوین قصدیه مضر است الا اذا رجع الى الخطا في الاعتقاد او الخطا در توصیف. و آن فرضی که آقای سیستانی کردند که امثال امر موجود مولی که بعد توصیفش می کنم به نماز ظهر تعلق گرفته و لو فرض صحیحی است خطا در توصیف است اما به نظر ما فرض متعارف نیست.

و بقية الكلام ان شاء الله در ایام آینده.

و الحمد لله رب العالمين.

### جلسه 15-493

یکشنبه - 99/07/06

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث به این جا رسید که عرض کردیم خطا در تطبیق اگر به این معنا باشد که ما قصد امثال امر بکنیم صرفاً خطا در اعتقاد داشته باشیم یا خطا در توصیف داشته باشیم که فکر کنیم آن امر مثلاً تعلق گرفته است به نماز ظهر، نماز بخوانیم به قصد امثال خدا بدون این که قصد کنیم نماز ظهر می خوانیم، صرفاً اعتقاد داریم که امر خدا به نماز ظهر تعلق گرفته است یا توصیف می کنیم این امر خدا را که موجود است به این که وصفش به نماز ظهر تعلق گرفته است، بعد از نماز می فهمیم که ما قبلاً نماز ظهر خوانده بودیم و امر خدا به نماز عصر تعلق گرفته بود ما خطا در تطبیق را در این جا قبول داریم.

اما اگر خطا در تطبیق منشأ بشود ما در این نماز قصد نماز ظهر بکنیم، این با توجه به این که نماز ظهر عنوان قصدی است باید قصد بشود، نماز عصر عنوان قصدی است باید قصد بشود، ما قصد نماز عصر نکردیم قصد نماز ظهر کردیم چطور این نماز ما تبدیل به نماز عصر بشود. و لذا در مسأله 30 از بحث نیت در نماز وقتی صاحب عروه فرمود اگر از باب اشتباه در تطبیق باشد قصد نماز ظهر بعد بفهمد نماز ظهرش را خوانده بوده به عنوان نماز عصر از او پذیرفته می شود مرحوم آقای بروجرودی حاشیه زدند فرمودند: اگر این تخیل این که نماز ظهر بر او الان واجب است منشأ قصد نماز ظهر بشود چطور ما این نماز را به عنوان نماز عصر تصحیح کنیم؟ ان لم یکن تخيلة انها الظهر صارفا لنيته اليها صحت صلاته، این که شما می فرمایید این نماز که به قصد نماز ظهر خواندیم از باب خطا در تطبیق بعد فهمیدیم که نماز ظهر را قبلاً خوانده بودیم و امر فعلی به نماز عصر تعلق گرفته بود این که صاحب عروه فرمود این نماز صحیح است و وقع عصر این مشروط است به این که تخیل تعلق امر به نماز ظهر منشأ نشود که من نیت نماز ظهر بکنم، ان لم یکن تخيلة انها الظهر صارفا لنيته اليها.

ممکن است شما بفهمید چون مقصود اولاً و بالذات برای این شخص امتثال امر فعلی خدا است، چون فکر می‌کند امر خدا به نماز ظهر تعلق گرفته قصد نماز ظهر می‌کند، عرف آن مقصود اولاً و بالذات را معیار قرار می‌دهد. مثل این‌که شما قصد کردید که از مریض عیادت کنید، مریضی که در مدرسه است، گفتند یکی از طلبه‌های مدرسه کذا بیمار شده شما هم قصد کردید او را عیادت کنید اما فکر کردید آن طلبه زید است و لذا به عنوان عیادت زید به مدرسه رفتید وقتی رفتید آنجا فهمیدید که آنی که بیمار بوده عمرو هست، اگر شما به عمرو بگویید جناب عمرو ما از راه دور برای عیادت شما آمدیم عرف نمی‌گوید چرا دروغ می‌گویی، چون مقصود اولاً و بالذات شما عیادت مریض در مدرسه بود فکر کردید آن مریض زید است قصد زید کردید ثانیاً و بالعرض. اما اگر از اول فکر می‌کردید زید مریض است و قصد عیادت زید کردید نه این‌که قصد عیادت مریض بکنید از ابتداء، از ابتداء قصد عیادت زید کردید، و لو اگر به شما می‌گفتند عمرو مریض است ممکن بود باز هم به قصد عیادت عمرو بروید ولی فعلاً قصد عیادت زید کردید، بعد آمدید مدرسه دید زید مریض نیست عمرو مریض است گفته می‌شود این‌جا صحیح نیست که شما به عمرو بگویید ما از راه دور به عیادت شما آمدیم. می‌گویند شما به قصد عیادت زید آمدید بله اگر می‌دانستید من مریضم قصد عیادت من را می‌کردید. و لذا گفته می‌شود که در مثال اول چون مقصود اولاً و بالذات عیادت مریض در مدرسه بوده عرف قصد عیادت زید را و لو قصد کردید خطا در اعتقاد نیست صرفاً، خطا در توصیف نیست صرفاً، واقعاً قصد کردید عیادت زید را اما ثانیاً و بالعرض بوده، این را معیار قرار نمی‌دهد.

ما هم یک مدتی به این مطلب قانع شده بودیم ولی به نظر ما این هم تمام نیست. ما دو مثال می‌زنیم برای شما ببینید وجدان‌تان چی حکم می‌کند: مثال اول همان مثال امر پدر. واقعاً مقصود اولاً و بالذات شما این است که امر پدر را امتثال کنید چون فکر می‌کنید پدر امر کرده به هبه صد هزار تومان به زید می‌روید به زید صد هزار تومان می‌دهید، نیت می‌کنید هبه به او را. ممکن است به زید هم هیچ چیز نگویید، پاکت صد هزار تومان داخلش گذاشتید گفتید جناب زید بفهمید او هم گفت ممنون و گرفت. این‌جا مقصود اولاً و بالذات شما امتثال امر پدر بود، ثانیاً و بالعرض قصد هبه کردید، حالا اگر بفهمید پدر امر به اداء دین کرده بود عرف می‌گوید شما اداء دین کردید؟ ادا.

مثال دوم: شما فکر می‌کردید نذر کردید قضاء روزه پدرتان را بگیرید، روزه گرفتید به قصد قضاء روزه پدرتان، شب شد فکر کردید به ذهن‌تان رسید که من نذر کرده بودم روزه قضاء مادرم را بگیرم آیا عرف می‌گوید چون مقصود اولاً و بالذات شما وفاء به نذر بود پس روزه قضاء مادرتان را گرفتید؟ قصد داشتید روزه قضاء پدرتان را بگیرید، عنوان قصدی است، قصد نکردید روزه قضاء مادر را چه جور مصداق قضاء روزه مادر بشود؟

[سؤال: ... جواب:] در اجاره مرتکز این است که شخص می‌گوید من نماز می‌خوانم از طرف کسی که اجیر شدم برای او نماز بخوانم. ولی در وفاء به نذر مثال بزمن، اگر شما فکر کنید نذر کردید به زید که صد هزار تومان بدهید، می‌روید صد هزار تومان به زید می‌دهید قربة الی الله، حالا برای این که می‌خواهم هبه لازمه باشد یا هبه محارم، بعد یادتان می‌آید نذر نکرده بودید یا نذرتان باطل بوده الله علی نگفته بودید، می‌توانید به زید زنگ بزنید بگویید صد هزار تومان را پس بده چون من قصد وفاء به نذر داشتم؟ نه. این‌ها داعی است. در وفاء به اجاره قصد اداء دین دارد آن‌جا فرق می‌کند در وفاء به نذر قصد اداء دین نیست چون نذر دین نیست داعی است چون فکر کردید نذر کردید داعی می‌شود شما این فعل را انجام بدهید نه این که شما این عنوان وفاء به نذر را در فعل اشراب می‌کنید انگیزه ایجاد می‌کند در شما و لذا عنوان فعل نمی‌شود بر خلاف وفاء به اجاره که مصداق اداء دین است و عنوان فعل می‌شود. و لذا بعید نیست در وفاء به اجاره بگویید من قصد می‌کنم نماز از کسی را که از طرف او اجیر شدم. اما در وفاء به نذر قصد نمی‌کند من کاری را می‌کنم که نذر کردم.

خلاصه عرض ما این است که در عناوین قصديه خطا در تطبیق اگر بازگشتش به خطا در اعتقاد یا خطا در توصیف نباشد مغل به عمل است، اما در غیر عناوین قصديه که صاحب عروه مطرح فرمود نه تنها خطا در تطبیق مضر نیست تقیید هم مضر نیست. مثلاً شما قصد نماز قصر بکنید، اگر می‌دانستید نماز قصر بر شما واجب نیست نماز تمام واجب است حوصله چهار رکعت نماز را در الان در این خستگی راه نداشتید می‌خواستید بعد بلند می‌شدید چهار رکعت نماز ظهر چهار رکعت نماز عصر می‌خوانید حالا می‌گویید دو رکعت است قالش را بکن، قصد نماز قصر می‌کنید می‌خواهید سلام نماز را بدهید حاج خانم می‌گوید ما ده روز می‌خواهیم بمانیم این‌جا، ولی امر است دستور است ده روز این‌جا بمانیم شما هم لامحالة قصد اقامه عشرة ايام کردید. یا بالاخره فهمیدید کثیر السفر هستید وظیفه‌تان تمام است برخواستید دو رکعت دیگر خواندید شد چهار رکعت مشکلی ندارد حتی اگر به نحو تقیید باشد بای نحو من انحاء التقیید. قصد می‌کنید امتثال امر به قصر را که صاحب عروه در بحث صوم گفت این می‌شود تقیید، خب بشود، بالاخره آنی که لازم است در نماز شما این است که نماز بخوانید که تکویناً چهار رکعت باشد چون وظیفه شما تمام است و برای خدا بخوانید، قطعاً برای خدا خواندید اگر خدا نبود که اصلاً نماز نمی‌خواندید. تقیید به معنای انحصار داعی هم هست. اگر الان می‌دانستید نماز تمام بر شما لازم است خسته بودید می‌گذاشتید بعد از استراحت از خواب بیدار بشوید یک چایی بخورید بعد نماز تمام بخوانید اما مهم نیست چون عنوان قصر عنوان قصدی نیست. و لذا در غیر عناوین قصديه تقیید هم مضر نیست فضلاً عن الخطا در تطبیق و در عناوین قصديه خطا در تطبیق اگر بازگشتش به خطا در اعتقاد یا خطا در توصیف نباشد بلکه به معنای قصد این معنای موهوم باشد بعد

بفهمید این عنوان موهوم بر شما واجب نبود این جا این خطا در تطبیق هم مضر است.

حاصل عرض ما این است که ما چهار جور عنوان داریم:  
 یک عنوان عنوان قصدی که اگر قصد نکنیم آن را تفصیلا این عنوان محقق نمی شود. بعید نیست در قیام لاجل التعظیم همین طور باشد. در عنوان قصدی صدرصد که نیاز به قصد تفصیلی دارد اگر بدانید پدر شما گفته قم امام زید اما نمی دانید گفته قم بنیة تعظیمه یا گفته قم بنیة تحقیر، به قصد اجمالی برخیزید عرف نمی گوید تعظیم کردید زید را چون امر پدر تعلق گرفته بود به قم لاجل تعظیم زید. بعید نیست این مثال از مثال هایی باشد که عنوان قصدی به نحوی است که باید قصد تفصیلی بکنیم این خصوصیت را. ولی ما در فقه نمونه ای فعلا برایش پیدا نکردیم. قسم دوم عنوان قصدی که قصد اجمالی آن هم کافی است. مثل همین عنوان نماز ظهر و عصر. ما بیشتر از این دلیل نداریم که باید قصد کنیم که این نماز ما نماز ظهر است یا عصر است یا تفصیلا قصد کنیم یا اجمالا قصد کنیم. اگر من نماز چهار رکعتی بخوانم نه قصد بکنم که این نماز ظهر است نه قصد بکنم نماز عصر است یک وقت می گویم به قصد ما فی الذمة می خوانم این می شود قصد اجمالی یک وقت می گویم برایم مهم نیست من می خواهم نماز چهار رکعتی بخوانم بدون قصد ظهر و عصر این نه نماز ظهر می شود نه نماز عصر. نیاز به قصد دارد و لو اجمالا. همه فقهاء هم این را قبول کردند که قصد ما فی الذمة در این عناوین کافی است. شما نمی دانید نماز ظهرت باطل است یا نماز عصرت یک نماز چهار رکعتی بخوان به نیت ما فی الذمة. در این جا خطا در تطبیق به نحو خطا در اعتقاد یا توصیف مشکلی ایجاد نمی کند. ولی به قول آقای بروجردی اذا کان تخلیه منشأ لقصد انها ظهر این جا این نماز معنا ندارد نماز عصر بشود.

[سؤال: ... جواب:] بشرط ان لایکون تخلیه موجبا لصرف نیته الیه یعنی الی الظهر. ... در توصیف من قصد نمی کنم توضیح می دهم. توصیف یعنی توضیح. وقتی جزئی شد جزئی قابل تضیق نیست توصیفش یعنی توضیح. زید دانشمند یعنی توضیح این که زید چه کسی است. این جا هم وقتی می گوید این امر شارع که الان متوجه من است که به نماز ظهر تعلق گرفته است این می شود توصیف این موجب صرف نیت به نماز ظهر نمی شود.

### تنقیح عناوین غیر قصدیه

عنوان سوم عنوانی است که اصلا قصدی نیست. اصلا نه در صحت آن قصد معتبر است نه در ترتب اثر بر آن. مثل صوم ایام البیض. شما شارع فرموده بوده ایام البیض روزه بگیر روزه گرفتید توجه نداشتید به این که شارع صم ایام البیض اصلا توجه نداشتید الان ایام البیض است عنوان صوم ایام البیض محقق می شود. بله ثواب بر امتثال امر به صوم ایام البیض را به شما نمی دهند بحث دیگری است.

ثواب ندهند همه‌اش تفضل است ظاهر دلیل هم این است که ثواب را می‌دهند بر قصد امتثال امر به صوم ایام البیض و لکن صوم ایام البیض از شما محقق است. و تعجب است آقای خوئی در اول کتاب الصوم فرموده صوم ایام البیض عنوان قصدی است اگر ما توجه نداشته باشیم که این روزها ایام البیض است روزه بگیریم نمی‌گویند صام ایام البیض، چه جوری نمی‌گویند صام ایام البیض. یا مولی می‌گوید صل فی المسجد من می‌روم یک جایی نماز می‌خوانم فکر می‌کنم حسینیّه است بعد می‌گویند این‌جا مسجد است ایشان می‌گویند فهذه الخصوصية لم تقع. موسوعه جلد 21 صفحه 13 و 4. یعنی چه هذه الخصوصية لم تقع؟ نماز در مسجد خواندم دیگه. بله امر صلات فی المسجد را من قصد امتثالش را نکردم ثواب بر او را مستحق نیستیم بحث دیگری است.

[سؤال: ... جواب:] موافقت با امر شد اما انبعاث از این نشد. ثواب بر این امتثال را مستحق نیستیم. ... ارتکاز بر این است که کسی مستحق جعل است که به قصد وفاء به آن عمل از طرف جاعل این فعل را انجام بدهد. ثواب جعلی است از طرف خدا من قصد نکردم امر به صلات فی المسجد را امتثال کنم مستحق ثواب نیستیم اگر ثواب بدهند تفضل محض است. ولی صلات فی المسجد که محقق می‌شود. من اگر نذر کردم نماز در مسجد بخوانم این نماز در مسجد است دیگه و لو نمی‌دانستم مسجد است فکر می‌کردم حسینیّه است، نماز در مسجد خواندم دیگه. نفرمایید شما قصد وفاء به نذر نکردید قصد کردید نماز در مسجد بخوانید آمدید این‌جا نماز خوانید فکر کردید حسینیّه است نماز در مسجد قبول محقق شد اما وفاء به نذر محقق نشد. جواب این است که اتفاقا وفاء به نذر هم عنوان قصدی نیست. کسانی مثل آقای حکیم که می‌گویند نذر دین است لله علی ان اصلی فی المسجد رکعتین یعنی من بدهکار به خدا بعد می‌گویند قصد اداء دین لازم است بله اما ما که این را قائل نیستیم. لام لله علی لام التزام است نه لام تملیک. به نفع خدا است بر من که دو رکعت نماز در مسجد بخوانم. آقای خوئی هم در کتاب الصوم پذیرفته که وفاء به نذر عنوان قصدی نیست. من هم حواسم نبود این‌جا مسجد است نماز خواندم بعد معلوم شد این‌جا مسجد است هم صلات فی المسجد محقق شد هم وفاء به نذر. وفاء به نذر عرفا بیش از این که عملی بکنم عملا مطابقا مع النذر چیز دیگری نیست. دو تا شاهد بیاورم قانع می‌شوید:

نذر در ترک محرمات. شما نذر کردید که یک هفته سیگار نکشید، حالا اتفاقا یک هفته سیگار نکشیدید بگویید وفاء به نذر نکردید؟ خب وفاء به نذر کردید. نه آقا باید یک هفته دیگر سیگار را ترک کنی یا اگر نذر کردید کلا سیگار نکشید و غافل شدید از نذرتان بگوییم وفاء به نذر نکردی؟ عرفی نیست این حرف. وفاء به نذر مگه چیست؟ یعنی آنچه که نذر کردم محقق بشود، محقق شد، تمام شد و رفت. نذر ترک محرمات اگر کسی بکند و محرمات را ترک کند بدون التفات به این که وفاء به نذر می‌کند آیا می‌شود بگوییم وفاء به نذر نکرده است.

نفرمایید این‌جا ملاک حاصل شده، وفاء به نذر نکرده ملاک حاصل شده چون ملاک حاصل شده غرض حاصل شده امر به وفاء به نذر ساقط شده نه بخاطر صدق وفاء به نذر. این‌ها عرفی نیست. اصلا وفاء به نذر بکن عرفا یعنی حنث نذر نکن کاری که مطابق با نذر است انجام بده.

شاهد دوم وفاء به شرط است. اگر خانم شما در عقد ازدواج شرط کرد مادرش هم در خانه شما باشد، شما هم بعد از مدت‌ها عقدبستگی عروسی که کردید مادرش را هم آورد منزل شما شما غافلید از این‌که شرط ضمن عقدی کردید، مدت‌ها گذشته یادتان رفته، ولی مادر خانم‌تان در منزل شما بود، بعد این خانم بگوید شما وفاء به شرط نکردی، می‌گویی یعنی چی؟ وفاء به شرط چیست مگر؟ گفتی مادرم خانه ما باشد که همیشه هست. نه، قصد نکردی وفاء به شرط را، این عرفی است؟ اصلا معنای المومنون عند شروطهم که وفاء به شرط را لازم می‌کند همین است عمل کن طبق مقتضای شرط و لو به قصد وفاء به شرط نباشد. یا وفاء به نذر یعنی عمل کن طبق مفاد نذر قصد وفاء به نذر بکنی یا نکنی، وفاء به نذر وفاء به شرط وفاء به یمین و امثال این عنوان قصدی نیست.

[سؤال: ... جواب:] چرا استظهارتان این نیست که وفاء به شرط وفاء به نذر یعنی عمل طبق مفاد آن. یعنی اگر نذر کردید سیگار نکشی سیگار نکشید و لو توجه ندارید به این‌که نذر کردید. ... فرض این است که گفته بود به شرط این‌که بگذارید مادرم در خانه شما باشد شما گذاشتید مادر او در خانه شما باشد ولی یادتان نبود دارید وفاء به شرط می‌کنید. تا ده سال شرطی که مادرم خانه ما باشد بعد از ده سال گفت حاج آقا شما این ده سال که مادر ما خانه شما بود حواست بود (چون طلبه است آن حاج خانم درس خوانده، شنیده وفاء به نذر [شرط] عنوان قصدی است طبق نظر بعضی از فقهاء) در عقدنامه نوشته بودید ده سال شرط است که مادرم خانه ما باشد؟ شما می‌گویید نه یادم نبود، می‌گوید بسیار خوب باید ده سال دیگه باشد. چرا؟ برای این‌که آن ده سالی که این‌جا بود وفاء به شرط نکردید ده سال دیگه باشد به قصد وفاء به شرط. اصلا این عرفی است؟ ... ما عرض‌مان این است کسی که نذر می‌کند صلات فی المسجد و جایی نماز می‌خواند که بعدا معلوم می‌شود مسجد است هم صلات فی المسجد از او محقق شده خصوصیت صلات فی المسجد هم وفاء به نذر محقق شده. بله امتثال امر به صلات فی المسجد نکرده یعنی به قصد امتثال او چون نیاورده ثواب را تفصلا به او نمی‌دهند مگر تفضل محض باشد که بحث دیگری است اما تفضلی که در بناء عقلاء است که جعل است بر عمل این‌جا این شخص مستحق نیست.

[سؤال: ... جواب:] وفاء دار بودن اصلا معنای دیگری دارد. اگر گفت طبق قرارداد باید دو سال این‌جا بمانی دو سال مجبور شد بماند بعد می‌گویند فایده ندارد چون شما قصد وفاء به قرارداد نداشتی، می‌گویید دو سال بناء بود بمانم ماندم دیگه.

قصد وفاء به قرارداد داشتم یا نداشتم به شما چه ربطی دارد. گفتی دو سال بمان ماندم.

پس این هم عنوان سوم که عنوان غیر قصدی محض است. حالا ما مناقشه در مثال نکنیم. رکعت اولی و ثانیه نماز که قبول دارید عنوان غیر قصدی محض است یعنی شما فکر می‌کردید رکعت اولی است بعد معلوم شد رکعت ثانیه است، قصد رکعت ثانیه نداشتید، نداشته باشید. قصد هم بکنید رکعت ثانیه رکعت ثانیه نمی‌شود رکعت ثانیه آنی است که بعد از رکعت اولی باشد قصدت ام لا.

### تنقیح عناوینی که قصد فقط در تعینش دخیل است

قسم چهارم آنی است که قصد در صحتش دخیل نیست ولی در تعینش دخیل است. مثل چی؟ شما یک قضاء از روزه امسال به گردن‌تان بود یک قضاء از روزه پارسال، یک روز روزه قضا گرفتید بدون قصد این که قضاء روزه امسال باشد یا پارسال، این روزه صحیح است ولی چون قصد قضاء روزه امسال نکردید متعین نمی‌شود در روزه امسال و لذا کفاره تاخیر از دوشنبه برداشته نمی‌شود. اما اگر دو روز روزه قضا بگیری و لو بدون تعیین دو روز روزه قضاء را انجام دادی تمام شده رفته.

### فرع: خطا در تطبیق در قضاء روزه

صاحب عروه در کتاب صوم یک مسأله‌ای مطرح می‌کند می‌گوید اگر کسی فکر کند قضاء روزه امسال به گردنش است، قصد کند روزه امسال را بعد معلوم می‌شود قضاء روزه پارسال به گردنش بوده، این مشکلی ندارد. مسأله 2 کتاب الصوم: اذا قصد قضاء رمضان السنة الحالية فبان انه قضاء رمضان السنة السابقة او بالعكس صح. صاحب عروه تفصیل نداد که خطا در تطبیق است یا تقیید است، مطلقاً فرمود صح. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده همان تفصیل بین خطا در تطبیق و تقیید این‌جا هم می‌آید. اگر واقعاً قصد بکند این شخص قضاء روزه امسال را چه جور بگوییم این مصداق قضاء روزه سال قبل می‌شود؟ خطا در تطبیق باشد حرفی نداریم، در عناوین قصدیه هم مشکل ایجاد نمی‌کند، اما اگر به نحو تقیید باشد این‌جا هم مشکل ایجاد می‌کند. مرحوم آقای بروجردی هم فرمودند محل اشکال الا اذا قصد القضاء الذی فی ذمته و اخطأ فی التطبيق.

به نظر ما نیازی به این تفصیل نیست. صاحب عروه درست می‌گوید. این که قضاء امسال باشد یا قضاء سال گذشته اگر قصد بکنید موثر است اما این جور نیست که این قصدها دخیل در صحت باشد. اصلاً من قصد نمی‌کنم نه قضاء امسال را نه سال قبل را دو روز روزه قضاء می‌گیرم بدون قصد، کافی نیست؟ قطعاً کافی است. بله اگر من یک روز روزه بگیرم قصد نکنم قضاء روزه امسال را اثر خاص قضاء روزه امسال بار نمی‌شود. موثر هست این قصد برای تعیین اما دخیل در صحت این صوم نیست، دلیل نداریم که شرط صحت این صوم است.

مرحوم آقای خوئی هم همین مطلب صاحب عروه را قبول کرده. فرموده این خصوصیات که قصدی نیست. بعد فرموده مثل این می ماند که آدم جنب بشود بعد که می رود غسل می کند به قصد این که غسل می کنم از جنابت امروز با این که جنابتش از دیروز بوده. جنابت امروز و دیروز که عنوان قصدی نیست، غسل جنابت یک عنوان قصدی واحد است قصد کرد تمام شد و رفت.

[سؤال: ... جواب:] بله عرض کردم اثر خاص قضاء روزه امسال بدون قصد خصوصیت قضاء روزه امسال بار نمی شود اگر فقط یک روز روزه بگیری ولی هم از پارسال روزه قضاء داری هم از امسال، بله این یک روز که روزه گرفتی اثر خاص روزه امسال که سقوط کفاره تاخیر است بر آن بار نمی شود.

چرا؟ این یک بحث خوبی است. مرحوم آقای خوئی فرموده چون قضاء روزه پارسال خفیف المونة است، قضاء روزه امسال کثیر المونة است. چرا؟ برای این که هم وجوب قضاء را می خواهد ساقط کند هم وجوب کفاره تاخیر را. همین که قصد نکردی قضاء روزه امسال را خودبخود مثل کبوتر مثل آن باز که می آید روی دوش هر کس بنشیند شاه می شود، این قصد قضاء می رود می نشیند روی دوش آن قضاء سال قبل، می شود مصداق او. چون او خفیف المونة است. بعد فرموده و نظیر مقام این است که شما به یک نفر دو بدهکاری دارید، هر روز می روید قرض می گیری، یک روز رفتی رفتی مثلاً پنج ملیون به من قرض بده گفت باشد بعد از چند روز رفتی فلانی پنج ملیون دیگر به ما قرض بده، گفت باید این دفعه دیگه وثیقه بیاوری، شما هم رفتی یک انگشتر طلایی داشتید از خانم تان آوردید گفتید این وثیقه بدهی دوم. بعد از مدت ها یک پنج ملیون گیرتان آمد رفتید دادید به این طلبکار بدون این که قصد کنید که این دین رهن دار را اداء می کنید تا رهنش فک بشود یا دین اول را که بدون رهن است اداء می کنید تا رهنش فک نشود، چون دین اول بلارهن است. آقای خوئی فرموده خودبخود چون قصد اداء دین دوم را ندارید اداء دین اول خفیف المونة است بر او منطبق می شود.

مرحوم آسید اسماعیل صدر همین مسأله دوم را مطرح کرده بود در نجف، فروع مشکله را می آمد مطرح می کرد شبهه عباییه و این هم شبهه رهنیه است. آسید ابوالحسن اصفهانی خوشش آمد از این فرع. در آخر کتاب الرهن وسیلة النجاة این مسأله را آورده. می گوید فیه وجهان یکی این که بگوییم شما این پنج ملیون که دارید اداء دین اول می شود که بلارهن است چون قصد دومی را نکردید، یا بگوییم توزیع می شود، نصف دین اول و نصف دین دوم اداء شد کانه نصف رهن فک می شود مثلاً. مرحوم آقای گلپایگانی در حاشیه وسیلة النجاة فرمودند احتمالات دیگر هم هست. یکی این که استصحاب بکنیم بگوییم هنوز رهن به حال خود باقی است. این یک مسأله مشکله ای است. تأمل بفرمایید. من قصد نکردم خصوصیت قضاء امسال را، آقای خوئی فرمود چون روزه قضاء امسال شدید المونة است کثیر المونة است قضاء روزه پارسال خفیف المونة است لامحالة ینطبق علیه و امر او ساقط

می‌شود و در دین هم آن دین بلارهن اداء می‌شود چون خفیف المونة است. این فرمایش تمام است؟ یا آن فرمایش مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی که دو وجه ذکر می‌کند یا فرمایش آقای گلپایگانی ببینیم چه جور است، مقتضای صنعت در این مسائل چیست، ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم.

### جلسه 16-494

دوشنبه - 99/07/07

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

به مناسبت بحث راجع به عناوین قصديه بحث به این‌جا رسید که برخی از عناوین قصد در صحت آن دخیل نیست ولی در تعیین آن دخیل است. به این مناسبت فرعی را مطرح کردیم که صاحب عروه مطرح کرده در کتاب الصوم که اگر کسی هم روزه قضاء سال گذشته بر عهده‌اش است هم روزه قضاء امسال یک روز روزه می‌گیرد بدون تعیین، تعیین نکند که این قضاء امسال است یا پارسال صحیح است دو روز پشت سر هم روزه می‌گیرد قضاء هر دو محقق می‌شود در حالی که اگر قصد خصوصیت شرط صحت عمل بود مشکل پیدا می‌کردیم مثل این‌که ما دو روز روزه قضاء می‌گیریم یکی برای پدرمان لابعینه یکی برای مادرمان. این درست نیست. کدام روزه برای پدرت کدام روزه برای مادرت، نمی‌شود که تعیین نکنی. روزه روز اول برای پدرت است یا برای مادرت؟ روزه روز دوم برای پدرت است یا برای مادرت. باید تعیین کنی. اما نسبت به روزه قضاء امسال یا سال گذشته دلیل نداریم که تعیین لازم است چون قضاء روزه واجب است این هم قضاء روزه است. اما تا قصد خصوصیت قضاء روزه امسال را نکنی اثر مختص قضاء روزه امسال بار نمی‌شود. کفاره تاخیر از شما ساقط نمی‌شود. پارسال که قضاء نکردی کفاره تاخیر بر عهده‌ات آمد و چه بسا پرداخت هم کردی. اما الان که یک روز روزه می‌گیری بدون نیت این‌که قضاء روزه امسال باشد اگر یک روز دیگر هم روزه بگیری که حرفی نیست قضاء ها تمام می‌شود اما اگر فقط یک روز روزه قضاء بگیری ماه رمضان آینده که می‌آید باید کفاره تاخیر بدهی.

[سؤال: ... جواب:] همین را فرمودند کافی نیست مثل این‌که صد و پنجاه گوسفند می‌کشد برای صد و پنجاه حاجی بدون تعیین فرمودند کافی نیست حالا آقای سیستانی احتیاط واجب کردند ولی برخی از فقهاء تصریح می‌کنند این مجزی نیست چون خصوصیت این‌که از این آقا باشد یا از آن آقا عنوان قصدی است متقوم به قصد است. در قضاء این‌طور نیست متقوم به قصد نیست. اما اگر قصد نکنی قضاء روزه امسال را آن اثر خاص قضاء روزه امسال که سقوط کفاره تاخیر است بار نمی‌شود.

به این مناسبت بحث شده که حالا اگر من قصد خصوصیت نکنم چطور بشود قضاء سال گذشته؟ من که قصد قضاء سال گذشته را نکردم.

### نقد کلام محقق خوئی در قضاء روزه

آقای خوئی فرمودند چون قضاء سال گذشته خفیف المونة است منطبق بر آن می‌شود. بعد فرمودند در دین هم همین را می‌گوییم. اگر شما دو یک ملیونی به زید بدهکارید یک ملیون سال گذشته قرض گرفتید یک ملیون هم امسال برای یک ملیون امسال وثیقه از شما گرفت شما آمدی یک ملیون پرداخت کردی به این زید طلبکار خودت قصد نکردی یک ملیون بابت اداء دین رهن دار است، آقای خوئی فرموده لامحالة منطبق می‌شود بر اداء دین بی رهن چون او اخف مونة است. این فرمایش ایراد دارد چون اخف مونة منشأ نمی‌شود که بگوییم بدون قصد آن بر او متعین است منطبق بشود چه وجهی دارد؟ من که قضاء سال گذشته را قصد نکردم من که اداء دینی که رهن ندارد قصد نکردم. اگر می‌خواهید بگویید به اندازه یک روز قضاء من بری الذمة شدم بله این را ما هم ملتزم می‌شویم اما این که بگویید متعینا قضاء سال گذشته است این وجهی ندارد. یا در مثال اداء دین بگویید متعینا اداء دین اول است که بی رهن بوده است، من که قصد نکردم اداء آن دین را چطور بر او قهرا منطبق بشود.

### تقریب کلام آقای زنجانی (تقیید ارتکازی)

آقای زنجانی فرمودند ما معتقدیم که اگر ارتکاز افراد را در نظر بگیریم که از روایات استفاده کردیم باید به عمق ارتکاز افراد توجه کنیم در هنگام عمل در هنگام نذر در هنگام شرط در هنگام عقد اگر این را بپذیریم که عمق ارتکاز افراد مهم است و موجب تقیید قهری اطلاق عمل یا اطلاق نذر یا اطلاق شرط یا اطلاق عقد می‌شود به نظر ما در عمق ارتکاز هر انسانی هست که با کاری که می‌کند بهترین نفع را ببرد و بیشترین اثر را بار کند. و لذا اثر بیشتر بر این است که قضاء روزه امسال را بگیرد تا هم وجوب قضاء نسبت به یک روز از گردن او بیفتد هم وجوب كفارة تاخیر. یا در مثال اداء دین هم به اندازه یک ملیون بدهکاریش تمام بشود هم رهنش منفک بشود. ما این را از روایات استفاده کردیم. اما اگر این را نگویید ما ملتزم می‌شویم که به عموم دلیل تمسک کنیم بگوییم یکی از این دو قضاء یا یکی از این دو دین ساقط شده، کدامیک است نمی‌دانیم، تعین ندارد که قضاء روزه یا ارسال ساقط شده یا قضاء روزه امسال و لکن ما به عموم دلیل تمسک می‌کنیم می‌گوییم یکی از این دو فی علم الله ساقط شده. یا در مثال اداء دین می‌گوییم به عموم دلیل اداء دین تمسک می‌کنیم می‌گوییم یکی از این دو دین داء شده که فی علم الله تعین دارد ولی ما نمی‌دانیم.

این فرمایش آقای زنجانی است. حالا توضیح بدهیم فرمایش ایشان را. ایشان فرموده‌اند: اما این ادعای ما که به نظر ما باید به عمق ارتکاز افراد نظر بشود در

عملی که انجام می‌دهند در شرطی که می‌کنند در نذری که می‌کنند در عقدی که انشاء می‌کنند این را ما از چندین روایت استفاده کردیم. عمدتاً چهار روایت است: روایت اول: ایشان فرموده‌اند که ما در روایت داریم: یک زنی نذر کرد به شهری که شوهرش می‌خواهد نرود. خودش مثلاً در کوفه بود شوهرش در بغداد بود، نذر کرد که به بغداد نرود. شوهرش بر او سخت گرفت، نفقه او را برید، این زن به مشکل برخورد کرد، از امام سوال می‌کنند که واجب است این زن وفاء به نذرش بکند و نرود به شهر شوهر؟ امام علیه السلام فرمود نخیر. حالا قطع نظر از این که این نذر نذر راجح نیست اساساً در ارتکاز این زن بود که در شرائط عادی به شهر شوهر نرود نه با این شرائط ویژه که شوهرش بر او سخت گرفته و نفقه او را بریده. با این که این زن که هنگام نذر لحاظ نکرده بود این مطالب را، این زن در هنگام نذر گفته بود الله علی ان لا اذهب الی بلد زوجی، معلوم می‌شود که در نذر، آن حالت ارتکاز افراد مد نظر قرار می‌گیرد.

روایت دوم: مردی نسبت به کنیز عمه‌اش یک حالت حساسیتی پیدا کرده بود اعجبه جاریه عمته، وسائل الشیعة جلد 23 صفحه 287 روایت ابی بصیر است عن ابی عبدالله علیه السلام سألته عن رجل اعجبه جاریه عمته فخاف الاثم و خاف ان یصیبها حراماً فحلف ان لا یمسها ابدا فماتت عمته فورث جاریه أ علیه جناح ان یطئها فقال انما حلف علی الحرام، او قسمش را که قسم خورد ان لا یمسها ابدا نظرش این بود که ارتباط نامشروط پیدا نکند با کنیز عمه‌اش و لعل الله رحمه فورثه ایاها لما علم من عفته، اصلاً شاید خدا ترحم کرد به این مرد و این کنیز به ارث رسید به او بخاطر این که خدا دید این مرد عفیف است. یعنی آن قسمی که خورده بود ان لا یمسها ابدا با این که قیدی نزده بود آن شخص امام فرمود در عمق ارتکازش مقید است به این که مس حرام نکند.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش این است که اگر عمه‌اش می‌بخشید این جاریه را به این شخص باز هم همین حکم بود. انما حلف علی الحرام. اگر واقعاً برود از عمه‌اش خواستگاری بکند باز هم حلال می‌شود. ... "شاید" خلاف روایت است. روایت می‌گوید انما حلف علی الحرام یعنی اگر حلال بشود دیگر حلفش شامل او نمی‌شود. ... فاعتق کل مملوک له شاید مقصود این است که گفت ان مسستها فکل ما املکه فهو حر که عامه این جور قسم می‌خوردند. ... حالا از متن روایت رفتید به حاشیه. فاعتق کل مملوک یعنی گفت اگر من این کار را بکنم فکل مملوک حر. مهم این است که حلف ان لا یمسها ابدا امام فرمود انما حلف علی الحرام. ارتکاز این شخص را موجب تقیید قرار داد نسبت به این حلف.

روایت سوم روایت ابی بصیر عن احدهما علیه السلام سند صحیح است فی رجل اعطی رجلاً دراهم یحج بها عنه حجة مفردة أیجوز له ان یتمتع بالعمرة الی الحج فقال نعم انما خالفه الی الفضل. شخصی را اجیر کردند بر حج افراد حالا این اجیر می‌خواهد حج تمتع بجا بیاورد، امام فرمود اشکال ندارد، افضل حج‌ها را می‌خواهد

انجام بدهد، با این‌که او اجیر شده بود بر حج افراد. امام با بیان آقای زنجانی که می‌فرمایند آقایان این‌جور استفاده کردند، فرمود چون در ارتکاز مستاجر این است که اگر حج افضل بود بجا بیآوری اشکال ندارد، و لذا طبق ارتکاز مستاجر اجیر عمل می‌کند حج افضل بجا می‌آورد جایز است.

روایت چهارم صحیحه ابی ولاد: در صحیحه ابی ولاد امام علیه السلام در جریان ابی ولاد که بغلی را کرایه کرد برود از بدهکارش پولش را پس بگیرد بناء شد برود به یک مکانی رفت از کوفه بیرون به او گفتند بدهکار تو گذاشته رفته بغداد این هم برگشت رفت سمت بغداد پانزده روز طول کشید برگشت صاحب بغل گفت باید اجرة المثل بدهی تو اجاره کردی بغل من را بروی چند فرسخی کوفه از بدهکارت پولت را پس بگیری، گذاشتی رفتی بغداد پانزده روز طول کشیده اجرة المثل بده. اختلاف کردند تراضی کردند بروند پیش ابوحنیفه. ابوحنیفه گفت این صاحب بغل هیچ اجرتی را از شما نمی‌تواند بگیرد. چرا؟ برای این‌که تو غاصبی و حدیث داریم الخراج بالضمان یعنی اگر کسی غاصب بود ضامن عین مغضوبه شد منافع او هم مال او است. همین که غاصب این بغل بودی در این پانزده روز و اگر تلف می‌شد باید پول این بغل را می‌دادی منشأ شده شارع بگوید در این پانزده روز هر چی استفاده کردی از این بغل نوش جان. کار حرام کردی نمی‌خواهیم بگوییم کار حرام نکردی غصب حرام است اما مستحق اجرت نسبت به این منافع، دیگر این آقای صاحب بغل نخواهد بود و شما بدهکار اجرت این مدت نخواهی بود. می‌گوید از نزد ابوحنیفه که بیرون آمدیم این صاحب بغل که می‌گفت انا لله و انا الیه راجعون. فرحتمه دلم برای او سوخت، فاعطیته دراهم فحللنی. این مطلب را به امام صادق علیه السلام نقل کرد. امام صادق شدیداً متأثر شد فرمود بمثل هذه الفتيا تمنع السماء ماءها تا آخر حدیث، بعد ابی ولاد بناء شد طبق فرمایش امام تمام اجرة المثل این پانزده روز را پرداخت کند به آن صاحب بغل. ابی ولاد گفت عرض کردم یابن رسول الله من یک پولی به او دادم حلال کرده، امام فرمود کافی نیست. او تو را حلال کرد بخاطر این‌که ابوحنیفه به او گفت که مستحق اجرة المثل نیست حالا برو به او بگو که امام صادق علیه السلام فرمود تو از من اجرة المثل را مستحق اگر بعد از این گفت حلال کردم آن وقت قبول است. که ابی ولاد آمد پیش صاحب بغل قضیه را نقل کرد او هم عامی بود گفت با این سخنی که از امام صادق نقل کردی محبت ایشان به دل من افتاد حلال کردم برو چیزی از تو نمی‌خواهم. آقای زنجانی فرمودند واقعا این‌ها که با هم عقد صلح بستند، گفت این مقدار بگیر حلال کن او هم گفت قبول، پس چرا حضرت فرمود برو برگرد به او بگو که تو مستحق اجرة المثل بودی آن حلال کردن قبلی فایده ندارد؟ چون ارتکاز صاحب البغل هم مهم است. و لو مشروط نکرد به یک شرطی و لکن در عمق ارتکازش این بود که حال که بناء است من مستحق اجرة المثل نباشم به حسب حجت شرعی

نزد خودمان، اشکال ندارد، مصالحه می‌کنیم در حالی که فتوی ابوحنیفه حجت شرعیه نبود.

ایشان از این روایات استفاده کرده که عمق ارتکاز افراد باید مد نظر قرار بگیرد. این در مانحن‌فیه که تطبیق می‌شود در بحث قضاء ایشان می‌گوید عمق ارتکاز این شخص قضاء کننده روزه این است که با این قضاء روزه حداکثر کلفت‌ها را از خودش بردارد. هم یک روز قضاء بدهم هم كفاره تاخیر نداشته باشم این حداکثر چیزی است که می‌توانم با یک روز روزه قضاء تحصیل کنم. و لو قصد نکردم اما ارتکازم قطعاً این است. اگر به من می‌گفتند این مطالب را قطعاً قصد می‌کردم روزه امسال را قضاء می‌کنم. حالا هم چون در ارتکازم است می‌شود قضاء روزه امسال و كفاره تاخیر ندارد.

ما فرع‌های دیگر هم ممکن است مطرح کنیم که فرض کنید شما با یک نقاش قرارداد بستید که مثلاً ده میلیون بگیرد خانه شما را نقاشی کند، فرض کنید ده میلیون هم به او دادی فردایش که آمد مشغول بشود نقاشی کند رفت مغازه رنگ فروشی رنگ بخرد گفتند خبر نداری دلار دوبرابر شده رنگ هم قیمتش دوبرابر شده، این بیچاره نقاش آن ده میلیون که از شما گرفته هیچ، یک مقدار هم باید رویش بگذارد پول رنگ بدهد کارش هم که می‌شود مجانی. حالا در بعضی از کشورها قانون تعدیل قرارداد دارند در این شرائط استثنایی ولی از نظر مشهور فقهاء دیگر چون مغبون که نبود این اجیر، دیروز که قرارداد بستند اجرتش ده میلیون بود، نقاشی هم رنگش به عهده خود این نقاش بود، حالا بدشانسی آورد ولی با این بیان آقای زنجانی ممکن است بگوییم در عمق ارتکاز این نقاش در هنگام قرارداد این هست و لو تصور نکرده است این مطالب را ولی در عمق ارتکازش این است که اگر شرائط استثنایی شد من حق فسخ داشته باشم من حق تعدیل داشته باشم.

[سؤال: ... جواب:] داعی شخصی موجب تقیید قرارداد نمی‌شود. شما به اعتقاد این‌که آخر هفته فامیل‌های حاج خانم‌تان می‌آیند رفتید چند کیلو گوشت خریدید بعد آمدید بعد آن‌ها زنگ زدند که این هفته نمی‌آییم. این تقیید آن خرید گوشت نیست. غرض شخصی عرفاً موجب تقیید نمی‌شود. این داعی شخصی است. خود شما هم اگر از شما بپرسند می‌گویی من که خریم مقید نبود به این‌که مهمان پیدا کنم من فکر کردم مهمان می‌آید رفتم خرید کردم چند کیلو گوشت اما خریدم که مشروط نیست اما غرض‌های نوعی موجب تقیید است. ... در ارتکازتان مقید نبود به این‌که اگر مهمان بیاید، آن قصاب چه گناهی کرده که مهمان هایتان دبه درآوند نیامدند. ظهوری در این ندارد که ارتکازاً می‌خواهی بیع را مقید کنی.

پس محصل فرمایش آقای زنجانی این است که طبق این روایات ما این‌جا می‌گوییم در ارتکاز این شخص که قضاء می‌کند یک روز روزه را و نیت خاصی نمی‌کند این است که می‌خواهد حداکثر استفاده را ببرد. می‌شود قضاء روزه امسال که هم یک روز قضاء از عهده‌اش می‌افتد هم كفاره تاخیر به گردنش نمی‌آید. در

اداء دین هم که یک میلیون پاسال قرض گرفته بود یک میلیون امسال و برای یک میلیون امسال وثیقه گذاشته بود انگشتر طلا داده بود بابت بدهی امسال بعد آمد یک میلیون بدون نیت خاصی پراخت کرد به این طلبکار در ارتکازش این است که حداکثر استفاده را از پرداخت این یک میلیون بکند هم به اندازه یک میلیون بدهیم کم بشود هم آن اثر فک رهن هم بار بشود.

### نقد کلام معظمله

انصاف مطلب این است که ما برای مان این تقید ارتکازی واضح نیست. اگر من می‌دانستم که مثلاً در قضاء روزه موفق نمی‌شود روزه دوم را هم قضاء بکنم، فقط یک روز را قضاء می‌کنم و مسأله را هم می‌دانستم که یک روز اگر روزه را قضاء کنم بدون نیت قضاء روزه امسال کفاره تاخیر به گردنم می‌آید، آن وقت ممکن بود قصد کنم روزه قضاء امسال را، این که کافی نیست. واقعاً کسی که نیت نمی‌کند قضاء روزه امسال را این جور است که اگر از او بپرسند ارتکازش را باز کنند می‌گویند من قصدم این است که با قضاء روزه امروز حداکثر استفاده را ببرم؟ ما همچون چیزی را احراز نمی‌کنیم.

راجع به این روایات هم که ما اشکال صغروی داریم اولاً که احراز نمی‌کنیم تحقق این ارتکاز را در مانحن‌فیه. بله اگر من توجه داشتم به همه مطالب می‌دانستم موفق نمی‌شوم یک روز دیگر قضاء کنم، می‌دانستم اگر روزه امسال را قضاء نکنم کفاره تاخیر بر عهده من می‌آید و کفاره تاخیر دادن هفتصد و پنجاه گرم یا نهصد گرم به نظر آقای زنجانی گندم به فقیر دادن برای من تکلیف ما لایطاق هست آن وقت قصد می‌کردم قضاء روزه امسال را اما با این اگرها ارتکاز درست می‌شود؟ من به امید این که یک روز دیگر را هم قضاء کنم، دو روز بشود کل قضاءها از عهده‌ام ساقط بشود این کار را کردم یا اصلاً توجه ندارم به این که کفاره تاخیر پیش می‌آید، یا برایم کفاره تاخیر مهم نیست، حالا به اندازه یک کیلو گندم به فقیر بدهیم حالا چی می‌شود، این‌ها ارتکاز درست می‌کند که ما بگوییم در ارتکاز ما این است که قضاء روزه امسال را بگیریم که کفاره تاخیر هم از ما برداشته بشود؟ پس از نظر صغروی این فرمایش آقای زنجانی ایراد دارد.

از نظر کبروی هم استشهاد به این روایات بر مدعای ایشان مشکل است. آن مثال زوجه این که آن زوجه می‌گوید قسم می‌خورم یا نذر می‌کند که من نمی‌روم در شهر شوهر قطع نظر از این که این مرجوح است، بعید نیست انصراف عرفی داشته باشد چون این قسم یا نذر انشاء می‌کند برای راحتی خودش، به نفع خودش. حالا اگر به ضررش بود که این کار را نمی‌کند. شما وقتی که در ذهن‌تان است که به نفع خودتان یک قسمی بخورید، حالا اگر به ضرر شما بود، بله ما قبول داریم اطلاق ندارد چون از اول نفع خودتان مد نظرتان بود. این زن شرائطی پیش آمد دید به ضررش است بماند در شهر خودش نرود به شهر شوهر چون نفقه‌اش را بریده این زن به سختی افتاده. انصراف را که ما نباید منکر بشویم، خب انصراف دارد این

قسم یا این نذر از این فرض چون او این کار را می‌کرد که با شوهرش لجبازی کند به نفع خودش کار کند حالا نتیجه این بشود که به سختی بیفتد، شوهرش هم یک نفس راحتی بکشد، خوشحال بشود که این زن به مضیقه افتاده این مد نظر این زن نیست. انصراف را که ما منکر نیستیم. مثل این که شما اصلاً چایی سبز ندیدید، خیلی‌ها ندیده بودند تا چند سال قبل، اگر بگویید قسم می‌خورم چایی نخورم از ذهنش انصراف دارد از چایی سبز و لو عرف این را هم مصداق چایی بداند. این‌ها را که ما منکر نیستیم. ولی واقعا کسی که یک روز روزه قضاء می‌گیرد انصراف دارد به این که روزه قضاء امسال را می‌گیرم؟ قطعاً انصراف ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ببینید ما اتفاقاً این حرف را می‌زنیم، اصلاً وصیت را فرض کنید. اتفاقاً سوال کردند کسی وصیت کرده من را با آن کفن خاص دفن کنید، این وصیت نامه را پیدا نکردند یا یادشان رفت دفن کردند میت را، حالا نبش قبر بکنند برای عمل به وصیت؟ گفتیم انصراف دارد. آنی که وصیت می‌کند من را کفن کنید با این کفنی که از کربلا خریدم فرض متعارف را می‌گوید، حالا غافل شدند یا وصیت نامه را ندیدند، دفن کردند، قطعاً ظهور ندارد در این که بروید نبش قبر من بکنید و من را دومرتبه کنید با این کفن خاص. این انصراف است و ما انصراف را منکر نیستیم. ... برای میت صد میلیون خرج کردن با ده میلیون خرج کردن ورثه چه فرق می‌کند؟ خودش مال دوست بوده رفت تمام شد. ... اگر واقعا قرینه عرفیه صارفه باشد که هزینه کربلا بردنش بشود صدها میلیون و عرف بگوید این اگر این شرائط را لحاظ می‌کرد هیچوقت وصیت نمی‌کرد او فکر کرد یک آمبولانس می‌گیرند می‌برند کربلا با یک هزینه کم، بله آنجا ملتزم می‌شویم، کفر که نیست. این‌ها انصراف است.

یا آن مثال جاریه عمه واقعا انصراف دارد. شبهه انصراف هم کافی است. و لااقل شبهه انصراف دارد. او نظرش یا جزما این بود یا احتمالاً این بود که مس حرام نکند. امام فرمود انما حلف ان لایمسها حراماً.

اما راجع به آن اجیر که به جای حج افراد حج تمتع بجا آورد، جز تعبد خاص هیچ توجیه دیگری ندارد. چرا؟ برای این که این که حج تمتع افضل است از حج افراد خلاف نظر عامه است، واضح نبوده برای مردم که حج تمتع افضل از حج افراد است. شما وقتی که به نظر خودتان حالا یا این موصی عامی بوده یا شیعی مختلط با عامه بوده، حج افراد ممکن است افضل باشد یا افضل است اجیر می‌کنید شخص را برای حج افراد این معنایش این است که در ارتکاز شما این است که حج تمتع هم بجا آوردید مانعی ندارد؟

[سؤال: ... جواب:] باید افضل عند مستاجر را حساب کنید. مردم الان برخی جمکران از حرم حضرت معصومه برای‌شان مهم‌تر است. می‌گویند برو جمکران دو رکعت نماز بخوان برای شفای مریض ما، شما هم می‌بینی جمکران دور است و کرایه هم زیاد است می‌گویی حرم حضرت معصومه که افضل است می‌روم آنجا

دو رکعت نماز می‌خوانم. برای او جمکران مهم‌تر است از حرم حضرت معصومه. برای شما مهم‌تر نیست چه ربطی دارد به او؟ اجیر تطبیقی کار می‌کند او که کلی کار نمی‌کند. او وقتی مستاجر می‌گوید من اجیرت کردم برای این فعل چون تطبیق کرده دیده این فعل خوب است شما می‌گویید به نظر من آن فعل دیگر از این فعل بهتر است. یک کسی پول به شما می‌دهد می‌گوید این را ببر هدیه بده به همشهری ما که عالم متقی است. شما می‌گویید من که از او متقی‌تر هستم، همشهری‌گری هم که در اسلام نداریم می‌گذاری در جیب خودت. انما خالفه الی الفضل. قابل التزام نیست. این‌ها یک تعبد خاصی است در مورد خودش. ... گاهی همان انصراف عرفی که گفتیم که ظهور در تعیین ندارد خود آن سائل هم در ارتکازش این است که نماز در داخل کعبه افضل از حجر اسماعیل است، بلکه قبول داریم. مثلاً می‌گوید من را در شهر دفن کنید من را در قم مثلاً دفن کنید بعد کجا فوت می‌کند در مشهد فوت می‌کند در کربلا فوت می‌کند. ظهور این‌که در قم من را دفن کنید چون من در قم هستم یا خیلی به زحمت نمی‌خواهم بیفتید من را به دهات ببرید در دهات دفن کنید در همین قم دفن کنید، یعنی حصر اضافی است که در دهات ببرید در قم دفن کنید. اما اگر بگویند در کربلا اگر فوت کنی باز هم بیاوریم قم؟ در ارتکاز نوع افراد این است که نه در همان کربلا دفن کنید چه افتخاری بالاتر از این. در مشهد فوت کردم در مشهد دفن کنید. این را ما منکر نیستیم. ظهور عرفی اصلاً پیدا نمی‌کند در تعیین دفن در قم مطلقاً.

[سؤال: ... جواب:] باید ببینیم عرف مردم حجر اسماعیل را افضل می‌دانند از بیت الله؟ کدام عرفی نماز در داخل بیت الله را می‌گوید می‌روم در حجر نماز می‌خوانم، فرق می‌کند با حج افراد. حج افراد عامه و شیعه غیر عارفین به احکام از حج تمتع افضل می‌دانستند، ائمه فرمودند حج تمتع افضل است. این مستاجر گفته حج افراد، شاید برایش حج افراد خصوصیت دارد. فقط یک تعبد خاصی است در مورد خودش در این بحث حج افراد که اجیر شد حضرت فرمود حج تمتع بجا بیاورد مانعی ندارد. انما خالفه الی الفضل.

اما راجع به صحیحه ابی ولاد اصلاً یک حکمی از آن استفاده می‌شود که اگر احد المتصالحین به اعتقاد حجت شرعیه بر عدم استحقاق مصالحه کند یعنی به قضاء جور، قضاء جور بود قضاء ابی حنیفه، بعد از قضاء جور قاضی جائز به عدم استحقاق این شخص، بیاید مصالحه کند با شما، این مصالحه نافذ نیست، این حکمی است از صحیحه ابی ولاد استفاده می‌کنیم. ملتزم هستیم به این حکم، آقای تبریزی هم ملتزم بود. از این روایت استفاده می‌کنیم اگر قاضی جور حکم بکند شما مستحق نیستی از من هیچ پولی را و حکم الله واقعی این است که شما مستحق بعد به دنبال قضاء قاضی جور من بیایم به شما بگویم یک پولی می‌دهم شما من را حلال کن، بلکه این نافذ نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که حکم الله خلاف حکم این قاضی جور بوده. ... چون قضاوت کرد ابوحنفیه به غیر ما انزل الله، این جا آن صاحب البغل از باب این که می گوید حالا که دستم از همه کوتاه شد باز این چند درهم را بگیرم حلالش کنم، این را امام فرمود نافذ نیست ملتزم هم می شویم. اما این ربطی به بحث ارتکاز خوانی ندارد.

یک مطلبی عرض کنیم: این فرمایش آقای زنجانی راجع به ارتکاز تمام شد. راجع به اصل فرض من یک فرع مشابهی مطرح می کنم رویش فکر کنید ان شاء الله تا فردا. اگر دو دین من دارم به زید، دو تا یک میلیونی یک میلیون پارسال گرفتم وثیقه اش کتابی بود، گفت آن کتابت را به من بده به تو یک میلیون قرض می دهم، امانت وثیقه، بعد از چند مدت رفتم یک میلیون از او قرض بگیرم گفت باز هم وثیقه می خواهم گفتم انگشت طلایی دارم از حاج خانم وثیقه می گذارم، بعدش آدم یک میلیون دادم به این طلبکار نه نیت کردم اداء دین آن مع رهن کتاب را نه نیت کردم اداء دین مع رهن انگشت طلا را. سوال: آیا این جا ملتزم می شوید که هر دو رهن باقی است یا ملتزم می شوید احد الرهنین که فی علم الله تعیین دارد ولی ما نمی دانیم ساقط است یا ملتزم می شوید احدهما لابعینه ساقط می شود؟ به کدام یک از این سه احتمال ملتزم می شوید؟ این مسأله را حل کنیم بعد اگر حل بشود که مسأله مشکل تری است، کاش آسید اسماعیل صدر این مسأله را مطرح می کرد نه این که احدهما رهن دارد دیگری ندارد، بگو کلاهما رهن دارد رهن این با رهن آن مختلف است. من هم وقتی آدم یک میلیون دادم قصد هیچ کدام را نکردم.

[سؤال: ... جواب:] متاخرا هم قصد نکرد تا مرد. بعدش هم قصد متاخر چه اثری دارد؟! اول می رود غسل می کند بعد نیت می کند این غسل جنابت باشد یا حیض باشد. این که نشد.

تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

### جلسه 17-495

سه شنبه - 99/07/08

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

### نقد و بررسی تفصیلی ادله تقید ارتکازی

به مناسبت بحث از عناوین قصديه ما یک فرعی را مطرح کردیم که فرع قابل توجهی هست. و آن این است که اگر مثلا شخصی دو روز روزه قضاء به گردنش است یکی از پارسال یکی از امسال، یک روز روزه می گیرد به نیت قضاء تعیین نمی کند قضاء کدامیک باشد، اما قضاء روزه امسال اثر خاص دارد سقوط کفاره تاخیر، این اثر بار می شود یا نه؟ شبیهش در دین است که یک دین رهن دارد یک

دین بی رهن است. یک ملیون گرفتم از او با رهن یک انگشتر نزد او رهن گذاشتم یک ملیون هم گرفتم بدون رهن، حالا آدم یک ملیون بدون نیت تعیین به او اداء کردم.

مرحوم آقای خوئی فرمود چون آن روزه‌ای که اثر خاص ندارد که روزه پارسال است یا این دینی که اثر خاص ندارد که همان دین بی رهن است اخف مؤنة است این عمل شما قهرا بر او منطبق می‌شود.

ما وفاقا للسید الزنجانی اشکال کردیم که چه وجهی دارد با این که من قصد آن روزه پارسال را نکردیم منطبق بر او بشود یا قصد اداء دینی که بدون رهن است نکردم منطبق بر او بشود.

خود آقای زنجانی در این جا فرمودند: ما از بعض روایات استفاده کردیم که قصد ارتکازی مهم است و چون قصد ارتکازی این شخص این است که با این کاری که می‌کند بهترین و بیشترین فایده بر آن مترتب بشود و لذا می‌گویید در ارتکازش قصد کرده صوم قضاء امسال را اداء دین رهن دار را. ایشان در کتاب الصوم استدلال کرده به برخی از روایات. ولی در کتاب نکاح جلد 21 فرموده ما این را قبول نداریم. ما از این روایات جواب می‌دهیم. ما دنبال انصراف عرفی هستیم. همان مطلبی که ما عرض می‌کنیم. این روایاتی که ایشان در کتاب الصوم مطرح کرده که بعدا بحث کرده، در کتاب نکاح جلد 21 رد می‌کند استدلال به این روایات را و آن جا می‌گویند ما قبلا نظرمان این بود که از این روایات استفاده می‌کردیم که رضایت فعلی کافی نیست باید کراهت شأنیه هم نباشد یعنی همان ارتکاز بر خلاف نباشد ولی بعد به نظرمان رسیده که از این روایات جواب بدهیم آن وقت جواب می‌دهند، بعد که به کتاب الصوم می‌رسند همان مطلبی را که می‌فرمودند ما قبلا می‌گفتیم تکرار کردند.

این روایات عمده‌اش چهار روایت بود که ما خلاصه‌اش را عرض می‌کنیم: یکی این روایت صحیحه بود که در تهذیب جلد 8 صفحه 290 نقل می‌کند: صحیحه عبدالرحمن بن الحجاج قال سألت ابالحسن علیه السلام عن امرأة حلفت ان لاتخرج الی زوجها ابدا و هو ببلد غیر الارض التی هی بها این زن در شهر دیگری بود، سوگند خورد که هیچ گاه به شهر شوهرم نروم، فلم یرسل الیها نفقتها و احتاجت حاجة شديدة و لم تقدر علی نفقة فقال علیه السلام انها و ان كانت غضبا فانها حلفت حیث حلفت و هی تنوی ان لاتخرج الیه طائعة و هی تستطيع ذلک و لو علمت ان ذلک لاینبغی لها لم تحلف فلتخرج الی زوجها و لیس علیها شیء فی یمینها فان هذا ابر.

در کتاب الصوم آقای زنجانی فرمودند این زن که مطلق قسم خورده بود که من به شهر شوهرم نروم ولی امام علیه السلام عمق ارتکاز این زن را باز کرد و فرمود این خطاب به خاطر عمق ارتکاز این زن تقید ذاتی پیدا می‌کند شامل این فرض

نمی‌شود که امروز شوهرش نفقه او را دیگر نمی‌دهد و او شدیداً محتاج شده است که نزد شوهرش برود.

ولی همان‌طور که در کتاب النکاح فرمودند این انصراف است ربطی به عمق ارتکاز ندارد. واقعاً هم عرف استظهار نمی‌کند از این قسمی که این زن خورده است که قسم می‌خورد به شهر شوهرش نرود حتی در این شرائطی که عرفاً توان خودش را از دست داده و هی تستطیع ذلک ولی الان لاینبغی لها یعنی لاتستطیع ذلک، لاینبغی یعنی لایتیسر. یک زمانی قسم خورد که فکر می‌کرد می‌تواند بماند در این شهر، امروز با این شرائط جدید فهمید دیگر نمی‌تواند در این شهر بماند چون محتاج نفقه است شوهرش به او نفقه نمی‌فرستد باید برود به شهر شوهر. این انصراف است ما که انصراف را منکر نیستیم.

[سؤال: ... جواب:] این مورد روایت انصراف دارد نه این‌که همه نذرهای انصراف دارد به آن داعی که انسان دارد بر آن نذر. ممکن است تخلف داعی بشود. این قسمی که این زن خورد انصافاً انصراف دارد از این فرض، قسم خورد به شهر شوهرش نرود از این فرض انصراف دارد آن روز می‌توانست برود الان نمی‌تواند به نان شبش محتاج است. ... حلفت و هی تنوی ان لاتخرج الیه طائعة و هی تستطیع ذلک. نیت این زن این است که در فرضی که می‌تواند به شهر شوهر نرود قسم می‌خورد به شهر شوهر نرود. ... ما هم اگر بودیم استظهار انصراف می‌کردیم. لااقل شبیه انصراف داشتیم.

روایت دوم راجع به آن مردی بود که جاریه عمه‌اش را قسم خورده بود که لایمسها ابداً بعد ارث به او رسید. ایشان هم در کتاب نکاح جلد 21 صفحه 6745 حدوداً فرمودند این انصراف است. یعنی همینی که ما عرض می‌کردیم در آنجا فرمودند. انصراف دارد وقتی می‌گوید با این کنیز عمه‌ام تماس برقرار نکنم انصراف دارد به فرض تماس حرام، حلف علی الحرام یعنی حلف علی ترک الحرام و لااقل من شبهة الانصراف.

اما روایت سوم اجیری بود که اعطی اجیراً لیحج حجة مفردة فحج حج التمتع. این روایت که امام فرمود انما خالف الی الفضل، اشکال ندارد فرض افضل را آورده. مرحوم شیخ طوسی به این فتوی داده در تهذیب جلد 5 صفحه 415 فرموده این روایت معتبره است معتبره ابی بصیر است و ما به او فتوی می‌دهیم و یک خبری که معارض آن است که حسن بن محبوب عن علی که ظاهراً علی بن رئاب است، فی رجل اعطی رجلاً دراهم یحج بها عنه حجة مفردة قال لیس له ان یتمتع بالعمرة الی الحج لایخالف صاحب الدراهم مرحوم شیخ طوسی فرموده این حدیث که مسند به امام نیست، اعتباری ندارد. عن علی یعنی علی بن رئاب فی رجل، فتوی علی بن رئاب می‌شود چه اثری دارد.

محقق فرموده است این فرمایش شیخ طوسی درست نیست. این روایت را باید حمل کنیم بر این‌که مقصود مستاجر ثواب حج بود نه حج واجب. مثلاً مکی اجیر

می‌کند شخصی را برای حج افراد باید حج افراد بجا بیاوریم او وظیفه‌اش حج افراد است. مستاجر اجیر کرد شخصی را برای حج مستحب گفت حج افراد بجا بیاور، این روایت حمل می‌شود بر جایی که احراز می‌کنیم نظر این مستاجر این است که ثواب حج گیرش بیاید خب ثواب حج تمتع که بیشتر است.

مرحوم آقای خوئی هم همین مطلب را فرموده. فرموده اگر امام در این روایت می‌فرمود نعم جایز است حج تمتع بجا بیاورد این اجیر می‌گفتیم یک حکم تعبیدی است در مورد خودش و لکن تعلیل کرد به یک امر ارتکازی فرمود انما خالف الی الفضل این ظاهر است که بیان یک امر ارتکازی می‌کند که چون امر مرتکز در ذهن این است که این مستاجر دنبال ثواب است خب ثواب حج تمتع که از ثواب حج افراد بیشتر است پس قطعاً او راضی است به این کار و الا مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند مگر می‌شود ملتزم شد عمل مورد اجاره را تبدیل به افضل کنیم؟ ما اجیر شدیم زیارت مسلم بن عقیل برویم زیارت امام حسین، این وفاء به اجاره است؟ ما اجیر شدیم دعاء کمیل بخوانیم برویم دعاء جوشن کبیر بخوانیم؟ قرآن بخوانیم؟ شب جمعه است اجیرت کرده دعاء کمیل بخوانی، سوره بقره می‌خوانی؟ نه آقا ثوابش بیشتر است. قابل التزام نیست. پس این روایت ظاهر در این است که جایز است عدول از مورد اجاره به افضل در فرضی که احراز کنیم عرفاً که غرض مستاجر تامین می‌شود به نحو احسن چون غرض مستاجر وصول به ثواب است و ثواب این عمل هم که بیشتر است.

اما روایت چهارم که صحیحه ابی ولاد است خود آقای زنجانی در کتاب نکاح جواب داده فرموده عمق ارتکاز صاحب البغل را که حلال کرد ابی ولاد را گفت ابی ولاد بعد از این‌که ابو حنیفه به این صاحب البغل گفت هیچ چیز طلبکار نیستی چون این ابی ولاد غصب کرد بغل تو را و غاصب ضامن اجرت منافع مستوفاه عین مغضوبه هم نیست این صاحب البغل آمد بیرون فجعل یسترع می‌گفت انا لله و انا الیه راجعون ابی ولاد می‌گوید فرحتمه مما افتی به ابوحنیفه فاعطیته دراهم فتحللت منه، رفتم خدمت امام صادق علیه السلام فرمود این حلال کردن او فایده ندارد انما حللک اياه لاجل ان اباحنیفة افتی بذلک برو به او بگو که امام صادق فرمود تو مستحق اجرة المثل این چند روز غصب هستی اگر الان بگوید حلال است قبول است.

آقای زنجانی در کتاب الصوم فرموده این دلیل می‌شود که ارتکاز متصالحین را باید مد نظر گرفت و لو در ظاهر تصالح کردند. در کتاب النکاح فرموده صاحب البغل مقلد ابوحنیفه بود فکر کرد دین شرعی به گردن ابی ولاد نیست، اما ابی ولاد از دین عرفی و اخلاقی حلالیت خواست بگیرد او هم حلالش کرد از دین عرفی و اخلاقی، از دین شرعی که حلالش نکرد. باید ابی ولاد می‌رفت دومرتبه به او می‌گفت از دین شرعی من را حلال کن، دین عرفی حلال بشود که باعث نمی‌شود دین شرعی هم حلال بشود.

و لکن انصافاً این خلاف ظاهر است. فتحلت منه در عرف متشرعی یعنی گفتم حلال بکن یعنی حلال مطلق. دین عرفی که اصلاً حلال کردن ندارد عمده آن دین شرعی است که من را بری الذمة بکنی، دین عرفی وجدان اخلاقی انسان به درد میاد وجدان درد میگیرد آدم چند روز بعد هم یادش می‌رود آن دین شرعی است که برائت ذمه می‌خواهد فتحلت منه یا فحللنی.

[سؤال: ... جواب:] حالا مقلد هم ممکن است انا لله بگوید اولاً بخاطر مصیبتی که بر او نازل شده که چه گرفتار شدیم یا حتی از فتوی مرجعش. مگر نشنیدی یک طلبه‌ای زمان میرزا حبیب الله رشتی در حرم امیرالمؤمنین مدام نماز می‌خواند بعد دست می‌گذاشت به کمرش می‌گفت آمیرزا حبیب الله خانه‌ات خراب بشود. این هم که این جریان را دید رفت پیش آمیرزا حبیب الله رشتی یک طلبه‌ای است نماز می‌خواند بعد از نماز به تو نفرین می‌کند چیست جریان. گفت این مقلد من است تقصیر ندارد من قائم به وجوب مضایقه هستم در قضاء فوائت. می‌گویم باید فوراً قضاء بشود این هم مقلد من است کارها و زندگیش را ول کرده رفته نمازهای گذشته‌اش را قضاء کرده دلش از من پر است یک فحش هم به من می‌دهد، اشکال ندارد. انا لله و انا الیه راجعون از این فتوی در عین این‌که مقلدش هم هست. علاوه عرض کردم مصیبتی که بر او نازل شده بود چه گرفتار شدیم ما. ... مگر فتوی صدرصد مطابق با واقع است؟ بالاخره فتوی معتبر بود برای این‌ها ولی احتمال می‌دادند که ثبوتاً حکم الله واقعی این باشد که این ابی ولاد مشغول الذمة است فتحلت منه. ما می‌گوییم حلالش کرد از دین شرعی ولی مورد روایت موردی است که بعد از قضاء قاضی جور مصالحه کردند اعتماداً علی قضاء قاضی جور امام فرمود این مصالحه نافذ نیست و ما در این مورد به آن ملتزم می‌شویم.

### تقریب کلام آقای زنجانی در وجه عدم بطلان روزه

راجع به اصل مطلبی که آقای زنجانی در این فرع فرمودند که مثلاً دو قضاء است یکیش اثر زاید دارد دو دین است یکیش اثر زاید دارد، قطع نظر از استناد به این روایات فرمودند آنی که اثر زاید دارد بار می‌شود که ما نپذیرفتیم، ایشان وارد مناقشه شدند با دیگران.

فرموده‌اند: این‌که آقای خوئی فرمود شما یک روز روزه گرفتید منطبق می‌شود بر خفیف المؤنة درست نیست ولی این‌که ما احتمال بدهیم این روزه باطل است این هم درست نیست. چرا؟ ایشان فرموده: (خوب دقت کنید!) ما یک قاعده‌ای داریم و این قاعده را هم بر اساس نظر آقایان می‌گوییم ما این قاعده را قبول نداریم که اگر خطاب نتوانست دو فرد را با هم بگیرد، طبق مباحث فنی که آقایان دنبالش هستند ما که دنبال بحث فنی نیستیم ما دنبال استظهار عرفی هستیم آقایان که دنبال بحث فنی هستند، حالا که این اطلاق نتوانست هر دو فرد را بگیرد نباید بگویند هر دو فرد خارج است مگر در جایی که هیچ مزیتی یکی بر دیگری ندارد مثل عقد بر اختین. عقد بر اختین هم زمان باطل است چون مزیتی ندارد این اخت بر دیگری بگوییم

عقد این شرعی عقد این باطل. اما در جایی که یکی بر دیگری ممکن است مزیتی ثبوتی دارد یا حتما مزیت ثبوتی دارد آنجا باید آقایان ملتزم بشوند به این بیان فنی که اطلاق دلیل شامل یکی از این دو فرد می‌شود.

مثال می‌زنند می‌گویند بیع وکیل و موکل با هم در تضاد است. هم زمان من که موکلم خانه‌ام را به زید فروختم وکیل در همان زمان خانه من را به عمرو فروخت. ایشان می‌فرمایند که ما اصلا معتقدیم وکالت انصراف دارد از این فرض. البته در مشابه این فرمودند در آن جایی که دو تا وکیل تصرف متضاد می‌کنند، وکیل الف خانه من را به زید می‌فروشد وکیل ب هم زمان خانه من را به عمرو می‌فروشد ایشان می‌گویند وکالت‌هایی که ما می‌دهیم انصراف دارد از این فرض و این دو تا بیع می‌شود فضولی هر کدام را خواستم امضاء کنم اختیار با من است. حالا طبق این بیان اصلا این وکالتی که به وکیل دادم منصرف است از این فرضی که هم زمان بر خلاف تصرف من تصرف می‌کند ولی آقایان که می‌گویند منصرف نیست. اما به آقایان می‌گوییم احتمال می‌دهید بیع وکیل را شارع نافذ کند بیع موکل را نافذ نکند؟ احتمال می‌دهید؟ من خانه را فروختم به زید هم زمان وکیل خانه را فروخت به عمرو شارع بگوید بیع الوکیل نافذ و بیع الموکل باطل، این محتمل نیست، زیاده فرع بر اصل لازم می‌آید. پس احل الله البیع بیع من موکل را می‌گیرد بدون معارض چون محتمل نیست بیع الوکیل مشمول احل الله البیع بشود در این جا.

مثال دوم: هم زمان یک کسی دختری و مادری را عقد کرد. ایشان می‌گویند احتمال می‌دهیم شارع ثبوتا عقد بر ام را تنفیذ کرده باشد یا عقد بر بنت را تنفیذ کرده باشد. هر دو هم نمی‌شود تنفیذ بشوند با هم، اما عمومات نفوذ عقد نکاح طبق مسلک آقایان که فنی برخورد می‌کنند چرا یکی از این دو را نگیرد. شما می‌دانی هر دو را نمی‌گیرد اصالة الاطلاق و العموم می‌گوید یکی از این‌ها را می‌گیرد. پس علم اجمالی پیدا می‌کنید که ازدواج با دختر یا مادر صحیح است طبق حجت اجمالی. حجت اجمالی است این اطلاق و عموم. ثمره‌اش چیست؟ یک ثمره‌اش این است که به مادر می‌توانی نگاه کنی چون یا مادر زنت است (ولی بدون قصد و غرض) یا زنت است. اگر سه تا زن دیگر هم داشتی نمی‌توانی زن چهارم بگیری چون حجت داری یکی از این دو تا زن چهارم است.

مثال سوم باز ایشان می‌زنند. می‌گوید زید خبره می‌گوید مرجع الف اعلم است، عمرو خبره می‌گوید مرجع ب اعلم است. این‌ها حجت هستند بر این که هر دو با هم حجت نیستند ولی احدهما حجت است بر این که مرجع سوم اعلم نیست. باز مثال چهارم می‌زنند. چون این مثال‌ها با هم فرق می‌کند همه را دارم می‌گویم. می‌گویند دو تا خبر با هم تعارض کرد یکی می‌گوید نماز جمعه مستحب یکی می‌گوید واجب. می‌گوییم هر دو با هم حجت نیستند ولی احدهما حجت است بر این که نماز جمعه حرام نیست.

بعد نتیجه می‌گیرند. می‌گویند در مانحن‌فیه نتیجه می‌گیریم پس این‌که بگوییم این روزه از هیچ‌کدام واقع نشده درست نیست از یکی از این‌ها واقع شده. آن اداء دین از هیچ‌کدام از این‌ها واقع نشده درست نیست از یکی از این‌ها واقع شده.

بعد می‌فرمایند نگویند که بعضی مثل امام و آقای گلپایگانی فرمودند که در آن مثال دین استصحاب می‌گوید رهن هنوز باقی است. ایشان فرمودند این استصحاب معارض است. استصحاب بقاء رهن معارضه می‌کند با استصحاب بقاء آن دین آخر بلارهن. من علم اجمالی دارم یکی از این‌ها خلاف واقع است. از یک طرف استصحاب بگویند رهن باقی است رهن باقی است یعنی دین مع الرهن باقی است این استصحاب معارض می‌کند با آن استصحابی که می‌گوید دین بلارهن باقی است. تعارضاً تساقطاً. و لذا می‌گوییم این فک رهن می‌شود چون استصحاب بقاء رهن دیگه جاری نیست. در آن مثال صوم هم برائت از کفاره تاخیر جاری می‌شود که یک روز روزه گرفتاری تعیین نکردی که قضاء روزه امسال یا قضاء روزه پارسال. یکی از این دو روزه‌ها از گردنت می‌افتد بخاطر همان بیان که هر دو مصداق نیست اما هیچ‌کدام مصداق نیست برای این عموم قضاء؟ این را نباید بگوییم. نسبت به کفاره تاخیر هم برائت جاری می‌کنیم.

### نقد کلام معظم‌له

ما چند تا نکته این‌جا می‌خواهیم بگوییم در رابطه با فرمایش ایشان. می‌گوییم: نکته اول: شما فرمودید طبق نظر آقایان این بیان می‌آید. بفرمایید طبق نظر خودتان چه می‌شود؟ شما که ادعاء انصراف می‌کنید می‌گویید این بیان فنی است ما به آقایان می‌گوییم چیزی که به خود من ایشان فرمود وقتی به ایشان اشکال کردم که این مطالب شما که در بیع و کیل و موکل مطرح می‌کنید اصلاً خطاب نفوذ بیع از این‌ها منصرف است ایشان گفتند بله من هم قبول دارم منصرف است من می‌گویم آقایان باید این‌جور بگویند. آقایان حالا چه می‌کنند کار نداریم خود شما چه کار می‌کنید؟ شما که قائل به انصراف هستید چه می‌کنید؟ نسبت به این روزه می‌گویید دلیل بر اجزاء این صوم نداریم نسبت به این اداء دین می‌گویید دلیل بر اجزاء اداء دین نداریم. یا می‌گویید خصوصیت این‌که صوم امسال یا صوم پارسال قصد بشود نسبت به برائت از قضاء صوم عنوان قصدی نیست، عرف می‌گوید قضی یوما واحداً، و لذا ذمه‌اش بری می‌شود از قضاء یوم واحد، این اصلاً احتیاج به این بیان‌ها ندارد. ادی دینه بمقدار یک میلیون تومان. دو تا یک میلیونی گرفته بود یکیش وثیقه داشت، یکیش نداشت، حالا یک میلیون بی نیت رفته داده به طرف، می‌گویند به اندازه یک میلیون دینش را اداء کرد. پس این جای بحث ندارد.

و لذا در آن جایی هم که دو تا دین است هر دو وثیقه دارد، یک میلیون اول وثیقه‌اش کتاب است یک میلیون دوم وثیقه‌اش انگشتر است، بعد رفت یک میلیون داد به طرف، عرفاً به اندازه یک میلیون بری الذمه شده احتمال بطلان این اداء دین

نیست چون قصد خصوصیت دخیل در صحت اداء دین باشد خلاف ارتکاز عرفی و خلاف اطلاقات ادله است.

این نکته اول. نکته دوم: می‌گوییم: حالا که بناء شد قضاء یک صوم باشد یا اداء یک دین باشد، ما چرا به استصحاب تمسک کنیم تا بعد شما اشکال کنید. ما می‌گوییم درست است صدق می‌کند قضی یوما واحدا ولی صدق نمی‌کند قضی صوم هذه السنة، و لذا خطاب من ترک قضاء صوم هذه السنة وجب علیه كفارة التأخیر بالوجدان شامل او می‌شود نیاز به استصحاب ندارد نیاز به اصل عملی ندارد. من لم یؤدّ دینه الذی علیه الرهن فالرهن باق، مستفاده از ادله این است دیگه، عرفا می‌گوید اداء نکردی این دینی را که رهن دارد چون قصد او را نکردی. بله جامع اداء دین محقق شده [اما] تحقق جامع غیر از تحقق خصوصیت است.

[سؤال: ... جواب:] خلاف اطلاق ادله است. ادله می‌گوید من لم یقض صوم هذه السنة الی ان جاء رمضان آخر فلیتصدق بمد من الطعام. ظهور عرفی یا این است که قضی صوم هذه السنة او لم یقضه. وقتی قصد نکرد قضاء هذه السنة لم یقع قضاء هذه السنة دیگه. ... خصوصیت قضاء سال گذشته هم واقع نشده جامع واقع شده منتها قضاء سال گذشته اثر ندارد. جامع در عالم اعتبار محقق شده، تحقق جامع به معنای تحقق خصوصیت نیست. ... احادیث خصوصیتین واقع نشده مخصوصا که عرف برای روزه سال گذشته خصوصیت زایده نمی‌بیند چون اثر زایده ندارد. نکته سوم: این مثال‌هایی که شما زدید این‌ها با هم فرق می‌کند. در آن بحث شهادت بر اعلمیت اصلا نفی ثالث دلالت تضمینیه است. زید که می‌گوید مرجع الف اعلم است به دلالت تضمینیه می‌گوید اعلم من فلان و فلان، این‌ها دلالت التزامیه نیست دلالت تضمینیه است. نسبت به این‌که خبره دوم می‌گوید مرجع ب اعلم است او هم می‌گوید مرجع ب اعلم است از مرجع الف و مرجع دال. پس خبره اول و دوم نسبت به اعلمیت مرجع الف و دال نسبت به مرجعیت دال توافق ضمنی دارند توافق تضمینی دارند؛ تعارضی ندارد. این دلالت تضمینیه است. همه باید قبول کنند. ربطی به این‌که حال که فهمیدیم که هر دو خبر راست نیست می‌گوییم ان شاء الله یکی از این دو خبر راست است ندارد.

اما مثال دو تا خبر متعارض، او فرق می‌کند. در دو خبر متعارض ما می‌خواهیم بگوییم احدهما لابعینه واقعی حجت است. می‌خواهیم بگوییم دو تا خبر وقتی با هم تکاذب کردند دلیل حجیت این خبر را با آن خبر بخواد بگیرد تعارض می‌کنند. ولی به قول مرحوم آخوند می‌گوییم یکی از این دو خبر می‌دانیم دروغ است ان شاء الله خبر دوم که لا عنوان و لاتعین له واقعا ان شاء الله راست است. حتی ملائکه هم نمی‌توانند بگویند آن خبر دوم کدام خبر است، کدام خبر است که شما اجمالا می‌دانید آن دروغ است و خبر دوم راست است، آن خبری که اجمالا دروغ است کدام یک از این دو خبر است. چه بسا هر دو دروغ هستند. و لذا خبر ثانی حجت است این خبر ثانی تعین واقعی ندارد فقط اثرش نفی ثالث است. فقط اثرش این است

که یکی از این دو خبر بگو راست است یعنی نماز جمعه یا مستحب است یا واجب، حرام نیست.

و اما مثال مادر و دختر، بله آن جاها باید احتمال ثبوتی بدهیم که فی علم الله یکی از این دو به نحو تعیین ازدواجش صحیح است یا فی علم الله ازدواج مادر صحیح است یا فی علم الله ازدواج دختر صحیح است و لذا باید مرجح ثبوتی در هر کدام احتمال داده بشود بر خلاف خبرین متعارضین. آن جا هر دو مساوی هستند چون ما که نمی‌خواهیم بگوییم این خبر معین حجت فی علم الله است. این جا می‌خواهیم بگوییم ام زوجه فی علم الله است یا بنت زوجه فی علم الله است. حالا من وارد بحث فقهی راجع به این فرع نمی‌شوم که نظر صحیح این است که دلیل صحت ازدواج بنت ورود دارد بر دلیل صحت ازدواج ام البنت. چرا؟ برای این که شرط محرمیت دختر همسر این است که نساءکم اللاتی دخلتم بهن، این دختر زنی نیست که دخول به او شده است، و لذا عموم حلیت نکاح این را می‌گیرد. تا عموم حلیت نکاح این را گرفت دخترش می‌شود و حرمت علیکم امهات نساءکم. حالا وارد این بحث فقهی نمی‌شوم. اما می‌خواهم بگویم این مثال‌ها با هم فرق می‌کند، این‌ها را ما نباید یک کاسه کنیم.

پس نکته سوم این بود که قیاس مقام با این مثال‌ها یکسان نیست. شما در مانحن‌فیه چه می‌خواهید بگویید؟ می‌خواهید بگویید ما دو دلیل با هم تعارض کرد، در این جا که اصلاً دو دلیل نداریم با هم تعارض کند. من دو تا دین داشتم یکی رهن داشت یکی نداشت قصد کردم اداء دین را بدون خصوصیت، کدام دلیل‌ها با هم تعارض می‌کنند تا ما بگوییم نسبت به یکی از این دو لابعینه ما تمسک به عموم دلیل می‌کنیم. هم‌چون چیزی نداریم. قیاس مقام با این مثال‌ها قیاس مع الفارق است. و لذا به نظر ما طبق استظهار عرفی چون قضاء صوم صحتش نیاز به قصد خصوصیت ندارد، اداء دین صحتش نیاز به قصد خصوصیت ندارد، و لذا این قضاء می‌شود قضاء صوم جامع نه قضاء صوم امسال است علی التبعین نه قضاء صوم پارسال است علی التبعین. مثل کلی فی المعین. وقتی شما یکی از این دو کتاب مکاسب را می‌فروشید، مشتری بگوید این کتاب مکاسب الف مال من است، به او می‌گویید دروغ نگو، بگوید کتاب مکاسب ب مال من است، به او می‌گویید دروغ نگو. می‌گوید پس چی؟ می‌گوید یکی از این دو کتاب مال تو است و لذا هر کدام را بخواهم می‌فروشم به یکی دیگر، فقط یکی از این دو کتاب را حق ندارم بفروشم. اما یکی دیگر را هر کدام را می‌توانم بفروشم به شخص ثالث. چون هیچ کدام بعینه ملک تو نیست، جامع ملک تو هست لابعینه. این جا هم قضاء صوم جامع لابعینه محقق شده است. اداء دین جامع لابعینه در مثال دین محقق شده است. ولی اثر خصوصیت بار نمی‌شود چون قصد خصوصیت نکرده.

فقط می‌ماند، این نکته را هم عرض کنم به عنوان نکته آخر بر فرمایش آقای زنجانی که استصحاب بقاء رهن که آقای گلپایگانی فرمود امام فرمود، فرمودید

تعارض می‌کند با استصحاب بقاء آن دینی که لارهن فیه. کاش می‌فرمودید ما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول نداریم خیال همه را راحت می‌کردید. اما استصحاب در شبهات حکمیه را قبول کنید چرا تعارض کنند؟ دو تا استصحاب مثبت هستند. مثل استصحاب نجاست این اناء استصحاب نجاست آن اناء با این که می‌دانم اجمالا یکی پاک شده. چه جور استصحاب انائین جاری است، استصحاب نجاست انائین دو تا استصحاب مثبت تکلیف است ترخیص در مخالفت قطعیه پیش نمی‌آید اثرش این است که ملاقی این اناء نجس است ملاقی آن اناء هم نجس است. [سؤال: ... جواب:] استصحاب نجاست انائین استصحاب در شبهات موضوعیه است. استصحاب بقاء رهن در مثال دین استصحاب در شبهه حکمیه است. من نمی‌دانم شارع کافی دانسته است اداء دین بدون قصد خصوصیت را در فک رهن یا کافی ندانسته است. استصحاب در شبهات حکمیه است.

اگر می‌خواهید بگویید بر من واجب می‌کند دو بار دیگر اداء دین بکنم و این محتمل نیست، قطعاً این را واجب نمی‌کند. چرا؟ برای این که به ارتکاز قطعی من به اندازه یک ملیون تومان بری الذمة شدم. فقط اثر این دو استصحاب این است که تا یک ملیون دیگر ندهم هر دو استصحاب جاری است.

و علاوه بر این که آن استصحاب بقاء دین آخر اثر ندارد. چه اثری دارد؟ می‌خواهد اثبات کند پس دین آخر که لارهن فیه باقی است پس این دین مشتمل بر رهن از بین رفت، پس رهنش از بین رفت که اصل مثبت است. کی می‌خواهد بگوید استصحاب دینی که لارهن فیه، چه حرف تازه‌ای دارد بزند؟ حرف تازه‌ای ندارد بزند، اثر ندارد که بخواهد جاری بشود.

این محصل عرض ما هست در جایی که دو عنوان است یکی اثر دارد یکی ندارد. مثل دینی که لارهن فیه دینی که مشتمل بر رهن است. اما اگر هر دو اثر داشت دو دین است یک دین رهن دارد رهنش کتاب است یک دین رهن دارد رهنش انگشتر است. دو تا یک ملیونی. من یک ملیون گذاشتم در پاکت گفتم بدهی شما را می‌دهم نیت نکردم دینی که رهنش کتاب است یا دینی که رهنش انگشتر است. به اندازه یک ملیون من بری الذمة شدم بلاشکال به ارتکاز قطعی عقلاء. اما نسبت به این دو رهن مقتضای صناعیت اولیه این است که بگوییم هر دو رهن باقی است چون دین اول را اداء نکردم پس رهنش باقی است دین دوم را اداء نکردم پس رهنش باقی است. ولی به نظر ما این خلاف مرتکز عقلاء است. حداقل این است که من بدهکار حق دارم مطالبه کنم از طلبکار فک احد الرهنین را. بگویم خوش انصاف من یک ملیون به تو دادم یادم رفتم قصد کنم خصوصیت دین اول یا دوم را دیگه چرا هر دو رهن را نزد خودت نگه می‌داری؟ فردا من افتادم مردم ورثه‌ام چکار بکنند؟ یک طرف کتاب را گذاشتی، یک طرف انگشتر، فرض کنید ده تا دین باشد نه تایش را اداء کردم بی نیت یک دانه‌اش مانده، ده تا وثیقه گذاشته این جا یک طرف کتاب یک طرف انگشتر یک طرف ... عقلاء می‌گویند عجب از شمعون

یهودی هم قرض می‌کردم بهتر از تو بود. این چه وضعش است. می‌گوید نه تا وثیقه را فکش کن، یک ملیون مانده از آن دین‌ها قبلی، این یک ارتکاز عقلائی است، به نظر ما این‌جا محکم است. حق مطالبه فک رهن را ما حداقل می‌گوییم. [سؤال: ... جواب:] تعیینش قدر متیقن این است که هر دو با هم توافق بکنند. ... من اتفاقاً گفتیم اگر ده تا مرغ بود یکیش را من به شما به نحو کلی معین فروختم هر ده تا مرغ تخم‌مرغ گذاشتند یکی از این ده تا تخم مرغ به نحو کلی فی المعین مال مشتری است. وارد مسأله بعدی می‌شویم ان شاء الله.

### مسأله 3: ثمرات غیر قصدی بودن قصر و تمام

#### جلسه 18-496

چهارشنبه - 99/07/09

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

#### مطلب اول: عدول از قصر و اتمام به یکدیگر در اماکن تخییر

مسأله 3: اذا كان في احد اماكن التخيير فنوى القصر يجوز له ان يعدل الى التمام و بالعكس ما لم يتجاوز محل العدول.  
ما در بحث‌های گذشته عرض کردیم اصل اولی در امر به یک عنوان این است که این عنوان قصدی نیست الا ما خرج بالدلیل. یکی از این عناوین قصر و تمام است، ما دلیل نداریم بر این‌که نماز قصر عنوان قصدی است یا نماز تمام عنوان قصدی است. بلکه نماز ظهر دو رکعتی نماز قصر است، نماز عصر چهار رکعتی نماز تمام است.

در مثل نماز ظهر و عصر ما از اصل اولی که عدم قصدیت عنوان ظهر و عصر است رفع ید کردیم عمدتاً بخاطر ارتکاز متشرعه که نماز ظهر بودن و عصر بودن نیاز به قصد دارد بلکه از روایات هم استفاده کردیم لا اقل قصد خلاف مضر است یعنی اگر شما قصد کنی که این نمازت نماز عصر است در حالی که وظیفه‌ات نماز ظهر است، این قصد خلاف است و مضر است یا قصد کنی نمازی که باید به عنوان عصر بخوانی نماز ظهر است قصد خلاف است و مضر است. اما چون از روایات بیش از این استفاده نمی‌کنیم که قصد خلاف در مثل ظهر و عصر مضر است، قصد خود عنوان مامور به را در ظهر و عصر ما ناشی از ارتکاز متشرعه می‌دانیم چون روایات عمدتاً می‌گوید نماز ظهر و عصر در اول اذان ظهر واجب می‌شود الا ان هذه قبل هذه. کافی است در الا ان هذه قبل هذه این‌که قصد خلاف نکنیم. چون اگر هیچ حتی قصد خلاف هم مضر نبود معنا ندارد بگویند نماز

ظهر قبل از نماز عصر است، دو تا نماز چهار رکعتی می‌خوانیم نماز اول قهرا می‌شود نماز ظهر هر چه را قصد کنیم، قهرا هم نماز دوم می‌شود نماز عصر هر چه قصد کنیم اما چون روایت تعبیر می‌کند اول نماز ظهر بخوان بعد نماز عصر معلوم می‌شود یک فرقی دارند این دو نماز قدرمتیقن این است که در قصد خلاف فرقی این دو ظاهر می‌شود که اگر قصد بکنی نماز اولت عصر باشد عالماً عامداً این مغل به واجب است. بلکه اگر نسیاناً باشد بعد از التفات در اثناء نماز فانوها الاولی که بیش از این ظهور دارد که بقاء دیگر قصد عصر نکن. و یا مثلاً در روایت محمد بن سنان داریم در ضیق وقت نماز عصر بخوان اگر نماز ظهر بخوانی هم نماز ظهراً باطل است هم نماز عصر. معلوم می‌شود در ضیق وقت قصد نماز ظهر بخوانی بکنی این مضر است به انجام وظیفه اما اگر نه قصد نماز ظهر بکنم نه قصد نماز عصر ممکن است از این روایات چیزی استفاده نشود. پس عمده دلیل در قصد عنوان ظهر و عصر ارتکاز متشرعه است. بلکه قصد خلاف کردن از روایات استفاده می‌شود ممنوع است.

[سؤال: ... جواب:] فانوها الاولی عرفاً دو راه داشت این شخص: یا ینویها عصر یا ینویها ظهراً. راه متعارف این است. نماز بی رنگ که نمی‌خواند. این که می‌گویند قصد کن نماز ظهر را یعنی در ادامه قصد نماز عصر نکن.

در نماز قصر و تمام اصلاً هیچ دلیلی ما نداریم نه ارتکاز متشرعی داریم نه نصی داریم و لذا قصد خلاف هم عمداً هم مضر نیست مگر به تشریع برگردد. و لذا نتیجه این می‌شود انسان اگر نمازی بخواند به قصد نماز قصر نماز ظهر شروع کند می‌خواهد سر دو رکعتی سلام بدهد، بعد ادامه می‌دهد می‌شود چهار رکعت این نماز تمام است و لو قصدش این بود که نماز قصر باشد. و لذا در اماکن تخییر در اماکن اربعه مکه مدینه کوفه عند قبر الحسین علیه السلام، مخیر است طبق نظر مشهور مکلف بین قصر و تمام. به قصد نماز قصر شروع کرد می‌خواست سلام بدهد اما دید تمام افضل است برخواست دو رکعت دیگر بجا آورد مشکلی ندارد با قصد قصر که قصر نمی‌شود چون چهار رکعتی بود مصداق نماز تمام است. یا بالعکس قصد نماز تمام داشت سر دو رکعتی دید حال ندارد سلام داد. حتی اگر قیام کرد قبل از رکوع رکعت ثالثه پشیمان شد می‌نشیند، مجاز است، می‌نشیند نماز دو رکعتی می‌شود سلام می‌دهد می‌شود نماز قصر. فوقش آن زیاده قیام سجده سهو دارد.

[سؤال: ... جواب:] فی علم الله این نماز مصداق قصر است مصداق نماز دو رکعتی است، قیام زاید غیر عمدی است، قیام از روی اشتباه. سهو یعنی اشتباه. برخی از بزرگان این را قبول ندارند. برخی از بزرگان مثل فقیه بزرگ مرحوم حاج شیخ مرتضی آل یاسین که یکی از فقهاء بزرگ بوده علماً و عملاً ایشان فرموده به نظر ما این درست نیست. نه این که قصر و تمام عنوان قصدی هستند، چون قصد امتثال امر خاص را ندارد. شما تا حالا قصد امتثال امر به نماز قصر

داشتی از این به بعد می‌شود امر به تمام، چون می‌خواهی چهار رکعتی بخوانی، یعنی از اول قصد امتثال امر موجود خدا را که امر به تمام است نداشتی، قصد امتثال امر به قصر داشتی در حالی که تمام می‌خواهی بخوانی. آقای حکیم هم فرمودند لا یخلو من شبهة. این‌که قصد در این‌جا به جای تمام یعنی می‌خواستی مثلاً چهار رکعت بخوانی پشیمان شدی دو رکعت خواندی در اماکن تخییر یا بالعکس صحتش خالی از شبهه نیست.

به نظر ما هیچ شبهه ندارد. اگر عنوان قصر و تمام عنوان قصدی بودند شبهه داشت، ولی خلاف ظاهر ادله است که قصر و تمام عنوان قصدی باشند چون دلیل خاص می‌خواهد قصدی بودن عنوان، شک هم بکنیم اصل برائت جاری می‌کنیم از قصدی بودن عنوان. اما این‌که بحث قصد امتثال امر باشد، این‌که امر به جامع دارد، اصلاً امر ندارد به قصر فرض این است که مخیر است، امر به جامع دارد می‌خواست آن جامع را در ضمن این عدل بیاورد حال در ضمن عدل دیگر می‌خواهد بیاورد. بله اگر گفتیم واجب تخییری شرعی بر می‌گردد به وجوب کل عدل بشرط ترک عدل آخر یعنی وجوب تخییر می‌شود ان لم تصل تماماً فصل قصر ان لم تصل قصر تماماً، دو تا امر می‌شود. اما این خلاف مبنای اصولی است، امر به جامع تعلق گرفته بین القصر و التمام، حداقل در اماکن تخییر، امر به جامع را هم قصد کرده است منتها می‌خواهد در ضمن این حصه بیاورد پشیمان می‌شود و در ضمن حصه دیگر می‌آورد.

### **مطلب دوم: عدول غیر اختیاری از قصر و تمام به یکدیگر**

بعد صاحب عروه فرموده بل لو نوى احدهما و اتم على الآخر من غير التفات الى العدول فالظاهر الصحة. صاحب عروه فرموده چون بحث عدول که نیست، اصلاً عنوان قصدی نیست که بگوییم عدول کن از این عنوان به عنوان آخر، حتی اگر شما سر دو رکعتی می‌خواستی سلام بدهی یادت رفت شد چهار رکعت، نماز چهار رکعتی خواندی در اماکن تخییر ثواب به تو نمی‌دهند، چون قصد اداء این فرد افضل را چون مستحب است اتمام در اماکن تخییر قصد امتثال این امر استحبابی را نداشتی و لکن مهم نیست، نماز صحیح است، نماز چهار رکعتی خواندی و امر به جامع هم داری. بله اگر بگویید من غیر اختیاره صادر شده است این رکعت ثالثه و رابعه مشکل می‌شود و لکن سهو یعنی عدم التفات به عدول به معنای این نیست که این دو رکعت آخر بلاختیار صادر می‌شود، نه حواسش نبود که قصد کرده بود نماز شکسته می‌خواند اصلاً حواسش نبود که این‌جا مسافر است ادامه داد نماز را چهار رکعتی شد بی‌اختیار از او صادر نشده رکعت ثالثه و رابعه و لذا این هم صحیح است.

و لایجب التعیین حین الشروع ایضاً. اول نماز هم لازم نیست بگویی نماز قصر می‌خوانم نماز تمام می‌خوانم، می‌خوانم ببینم چه می‌شود.

**مطلب سوم: شک در رکعات نماز قصر قبل از عدول**

نعم لو نوى القصر، صاحب عروه می‌گوید این‌جا یک فرعی پیش می‌آید شما نیت کردی نماز ظهر و عصر را شکسته بخوانی در اماکن تخییر، سر از سجده دوم برداشتی شک کردی که رکعت دوم هستی یا سوم، شک در نمازهای دو رکعتی مبطل است مثل شک در نمازهای سه رکعتی، فقط شک در نماز چهار رکعتی بعد از اكمال سجده‌تین رکعت دوم صحیح است، این‌جا اگر این نماز چهار رکعتی بود، شک بین دو و سه می‌شود بعد از اكمال سجده‌تین، شک مبطل نیست.

[سؤال: ... جواب:] یعنی شما می‌فرمایید اگر در سفر نماز ظهر دو رکعتی بخوانید شک بکنید بین دو و سه نمازتان صحیح است؟ علماء که جای خود دارند، غیر علماء هم می‌گویند این نماز باطل است. شک در نماز دو رکعتی شک باطل است، دو رکعتی اعم از نماز صبح یا نماز ظهر شکسته، عصر شکسته عشاء شکسته.

چه کار کند این آقا؟ صاحب عروه اولش یک کمی شل حرف زده، یشکل العدول الى التمام و البناء على الصلاة و ان كان لا يخلو من وجه بل قد يقال بتعینه، مشکل است ما بگوییم این عدول به تمام بکند و بشود نماز چهار رکعتی بعد بگوید شک بین دو و سه در نماز چهار رکعتی می‌شود، بعد از اكمال سجده‌تین هم هست نماز صحیح است. و ان كان لا يخلو من وجه، البته قول به جواز عدول خالی از وجه نیست بلکه ممکن است کسی بگوید واجب است این کار. حالا آخرش چه کار کنیم جناب صاحب عروه؟ احتیاطاً عدول کنید به نماز چهار رکعتی، نماز چهار رکعتی بخوانید نماز احتیاط هم بخوانید از اول هم یک نماز دیگر بخوانید.

به نظر ما هیچ مشکلی ندارد. همین که فی علم الله نمازش چهار رکعتی بشود، چون عنوان قصدی که نیست قصر و تمام، اگر چهار رکعت نماز بخواند به نحو شرط متاخر این نمازش نماز چهار رکعتی است و مصداق من شک بین الاثنین و الثلاث بعد اكمال السجده‌تین می‌شود فی الصلاة الرباعية.

نفرمایید جواز عدول از یک نماز به یک نماز دیگر فرع بر این است که آن معدول عنه صحیح باشد فی حد ذاته. شاهد هم ممکن است اقامه کنید برای حرف خودتان برای این‌که حرفتان را فنی کنید می‌گویید مثال می‌زنیم نماز صبح می‌خواهید بخوانید شک کردید بعد از اكمال سجده‌تین در رکعت ثانی که نماز صبح دو رکعت خواندم یا سه رکعت، می‌گویی من نماز عشاء را که خواب مانده بودم، عدول می‌کنم به نماز عشاء می‌شود نماز چهار رکعتی، این‌جا قابل گفتن نیست برای این‌که عدول از حاضره به فائته در جایی است چون دلیل خاص داریم انصراف دارد به جایی که آن حاضره صحیح فی حد ذاته دارد و الا انصراف دارد اخبار عدول از حاضره به فائته.

این اشکال شما جوابش این است که اگر امر خاص داشتیم به عدول همین‌جور بود که شما می‌گفتید. ما این‌جا می‌گوییم اصلاً عدولی نیست، عدول چیه، همین که شما

نماز چهار رکعتی می‌خوانی این مصداق صلات رباعیه است دلیل خاص نمی‌خواهد عدول. نماز چهار رکعتی از اول با این شرائطی که نماز شما به نحو شرط متاخر دارد که چهار رکعتی شده است، این مصداق من شک بین الاثنین و الثلاث بعد اکمال السجدين فی الصلاة الرباعية می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] به قول حاج شیخ حسین حلی بیل به کمر اطلاق خورده؟ من شک بین الاثنین و الثلاث فی الصلاة الرباعية بنی علی الثلاث. مضمون روایات است. این هم صلات رباعیه است. این صلات رباعیه است یا نیست؟ اگر صلات رباعیه است مصداق من شک بین الاثنین و الثلاث بعد اکمال السجدين فی الصلاة الرباعية بنی علی الثلاث و اتم صلاته ثم اتی بصلاة الاحتیاط. مصداق این می‌شود. بله، این‌که صاحب عروه نقل کرد بعضی‌ها گفتند باید این کار را بکنی چرا؟ برای این‌که حالا که راه داری برای تصحیح این نماز ابطال نماز حرام است، این را ما قبول نداریم. می‌گوییم ابطال نماز حرام بودنش دلیلش چیه؟ یا اجماع است که این‌جا را نمی‌گیرد، یا برخی از روایات است که می‌گوید اگر در اثناء نماز بودی دیدی بدهکارت که فرار کرده است جلوی چشمت هست نماز را می‌توانی بشکنی بروی از بدهکارت که او را دیدی که فرار کرده است پولت را بگیری. گفتند این مفهوم دارد. خب این فرض نشده که ابطال نماز بخاطر این‌که بناء می‌گذاری بر این‌که نماز شکسته بشود بشوی مصداق من شک بین الاثنین و الثلاث فی الصلاة الثناعية اعاد الصلاة. این‌جا را که ما دلیل نداریم. من خودم را داخل در یک موضوعی می‌کنم که شارع گفته این نماز باطل است. نمازی که شارع گفته صحیح است ابطال عمدی که نمی‌کنم خودم را داخل در یک موضوعی می‌کنم که شارع گفته این نماز باطل است. این‌که دلیل بر حرمت ندارد نه اجماع شاملش می‌شود نه این روایات شاملش می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] اگر شامل می‌شد آن روایات می‌گفت شک بین دو و سه در نماز دو رکعتی مبطل نماز است اما شما باید یک کاری بکنی طبق این بیان که مصداق شک بین دو و سه در نماز دو رکعتی نشوی، مستشکل این را می‌گوید بل قد یقال بتعینه این را می‌گوید. می‌گوییم دلیل نداریم بر این مطلب. دلیل نداریم بر این‌که ما باید یک کاری بکنیم مصداق این من شک بین الاثنین و الثلاث فی صلاة ثنائية اعاد الصلاة بشویم. چه اشکال دارد مصداق او بشوم نمازم محکوم به بطلان بشود مهم نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر دلیل بود که لاتبطل صلاتک، سلام در این رکعت دوم ابطال صلات است. نیت ندارد که نماز قصر و تمام، بناء شد امر واقعی باشد، سلام بدهی در این رکعت دوم می‌شود نماز شکسته، سلام ندهی دو رکعت دیگر بخوانی می‌شود نماز تمام، با سلام دادن در این رکعت دوم ابطال کردی این نماز را، این نماز را ثنائیه کردی ابطال کردی. منتها می‌گوییم اطلاقی در ادله حرمت قطع نماز فریضه نیست.

## مسئله 4: اخطار نیت

### مطلب اول: اخطار نیت

مسئله 4: لایجب فی ابتداء العمل حین النية تصور الصلاة تفصيلا بل یکفی الاجمال.

برخی از اعلام صاحب منتقى الاصول در منهاج الصالحین که رساله عملیه‌شان است فرمودند یکی از واجبات نماز اخطار نیت است به قلب قبل از شروع در نماز. اخطار در نیت جوابش این است که دلیل بر وجوب ندارد. اگر هم واجب باشد می‌گوییم اخطار اجمالی کافی است، شاید ایشان هم بیش از این نخواهد بگوید ولی ما می‌گوییم اصل وجوب اخطار دلیل ندارد اگر هم دلیل داشت بیش از اخطار اجمالی لازم نیست. لایجب فی ابتداء العمل حین النية تصور الصلاة تفصيلا بل یکفی الاجمال. نیت اجمالی کافی است.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم اخطار به این معنا که ما قبل از نماز اخطار کنیم که برای خدا نماز می‌خوانیم لازم نیست قصد عنوان باید بکنیم، قصد عنوان نماز و لو اجمالا.

### مطلب دوم: نیت مجموع

نعم یجب نية المجموع من الافعال جملة أو الاعضاء علی وجه یرجع الیها. حالا اگر کسی عنوان نماز را قصد نکند، عنوان اجزاء را قصد کند ولی اجزاء با هم، بگویی یک کاری می‌خواهم بکنم، می‌گویند چه کاری؟ می‌گوید اول می‌خواهم بگویم الله اکبر بعد هم سوره حمد بخوانم بعدش هم سوره قل هو الله بعدش هم بروم رکوع بعدش هم بروم سجود تا آخر نماز را می‌گوید نمی‌گوید این نماز، کافی است. نماز یعنی این.

### مطلب سوم: تفریق نیت

و لایجوز تفریق النية علی الاجزاء علی وجه لایرجع الی قصد الجملة. ولی اگر اجزاء را مستقلاً قصد کند بگوید الله اکبر یک عمل جدا ربطی ندارد به آن حمد و سوره، حمد و سوره هم جدا، همه‌اش جدا جدا، این کافی نیست. یعنی اجزاء را مستقلاً هر کدام از دیگری قصد کند، این که کافی نیست، باید اجزاء را به عنوان اجزاء یک مرکب ارتباطی لحاظ کند. امام فرمودند مگر می‌شود هم آدم قصد امتثال امر صلات را داشته باشد هم اجزاء را مستقلاً بخواند نیت کند. درست است دیگه، آدم قصد امر به صلات داشت یعنی امر ارتباطی به صلات را قصد امتثال کرده، بعد قصد عدم ارتباطیت بکند با هم جمع نمی‌شود.

حالا بهر حال مقصود این است که صاحب عروه هم همین را می‌خواهد بگوید. یک آقایی مستقل از هم فکر کرد این امر دارد، این جور کاری امر دارد، مستقل از

هم، چند کار مستقل از هم را قصد کرد، الله اکبر می‌گویم یک امر مستقل، حمد و سوره می‌خوانم او هم مستقل، این خلف ارتباطیت و قصد جزئیت است، این کافی نیست.

### مسئله 5: نیت اجزاء مستحب

مسئله 5: لاینافی نية الوجوب اشتمال الصلاة على الاجزاء المندوبة. آدم قصد می‌کند نماز واجب می‌خوانم معنای نماز واجب این نیست که مستحبی در ضمن آن نیست.

و لا يجب ملاحظتها في ابتداء الصلاة و لاتجديد النية على وجه الندب حين الاتيان بها.

وقتی هم که می‌رسد به آن جزء مستحب مثل قنوت لازم نیست قصد استحباب می‌کنم چون قصد وجه در اجزاء مسلم لازم نیست. به قول صاحب کفایه مما يغفل عنه العامة. قصد وجه در اجزاء اصلا چیزی است که مورد غفلت نوع مردم است. بر فرض هم کسی بخواهد احتیاط بکند بگوید قاعده اشتغال می‌گوید قصد وجه کنید قصد وجه در اصل نماز اما دیگر قصد وجه در اجزاء نماز چون در هیچ حدیثی نیست مما يغفل عنه العامة است قطعاً لازم نیست.

### تنبیه: طبق صناعته جزء مستحب نامعقول است

حالا این‌جا یک بحثی هست که اصلاً ما جزء مستحب برای واجب نداریم یا نداریم. مرحوم آقای خوئی فرمودند این بحث اصلاً مطرح نیست چون قنوت اصلاً جزء نماز نیست. مستحب نمی‌تواند جزء واجب باشد، یک امر استقلالی دارد این قنوت، ظرفش واجب است و لذا اگر قصد جزئیت بکنی در قنوت عالماً عامداً تشریع و حرام است. چرا؟ برای این‌که سؤال: این واجب لا بشرط از این مستحب است یا به شرط شیء؟ اگر می‌گویید به شرط شیء است یعنی آن واجب مقید است به وجود این قنوت، پس بدون این قنوت آن واجب حاصل نمی‌شود، این با استحباب نمی‌سازد. اگر آن واجب لا بشرط است سواء اتیت بالقنوت ام لا، پس این قنوت جزء واجب نیست چون واجب لا بشرط از او است. خیلی وجه فنی است. یا این واجب، نماز لا بشرط از قنوت است یا به شرط شیء است، اگر به شرط شیء است یعنی مرکب از این قنوت امر دارد پس تا این مرکب را که مشتمل بر این قنوت است نیاوری امر ساقط نمی‌شود به اصل نماز، این خلف استحباب این جزء است. و اگر لا بشرط است امر به نماز نسبت به قنوت، لا بشرط بودن یعنی خارج بودن از متعلق امر پس چه جور جزء [خارج از] مأمور به جزء واجب بشود.

[سؤال: ... جواب:] امر استحبابی دارد در ظرف واجب. ... خارج از مسمای نماز نیست، خارج از واجب است، و الا مسمای نماز بر او صادق است. نماز اسم است برای ما اشتمل علی الارکان فصاعداً است. ... ایشان منکر نیست که جزء مسمی باشد. مثلاً مولی گفته خانه‌ای بساز که دو اتاق دارد لا بشرط از زیاده، سه

اتاق ساختی آن اتاق جزء واجب نیست ولی جزء خانه است، جزء بیت است، جزء مسمای بیت است، بحث این است که جزء واجب را ایشان منکر است. امر وجوبی به نماز شامل جزء مستحب نمی‌شود. جزء مستحب امر استحبابی نفسی دارد در ظرف این نماز. ... امر به مسمی یعنی صرف الوجود مسمی. ... اگر این جور باشد پس دعای فارسی هم جزء مسمای نماز است، دعای ترکی هم جزء مسمای نماز است پس او امر دارد؟ جزء مسمی بودن غیر از امر داشتن است. جزء مسمی است یعنی نماز یک اسمی است برای ما اشتمل علی الارکان فصاعدا اصلا وسط نماز به ترکی دعا می‌خواند. اشکال ندارد، اما این امر دارد؟ جزء مستحب واجب است؟ مگر هر چیزی جزء مسمی بود باید جزء مستحب واجب باشد؟ مثلاً به شما گفتند سجده تلاوت بکن یکی سجده یک دقیقه‌ای می‌کند یکی سجده چند ساعته می‌کند، آنی که سجده چند ساعته می‌کند کل سجده‌اش داخل در مسمای سجده است اما لزوماً باید امر داشته باشد آن خصوصیات فرد؟ خصوصیات فرد که لازم نیست امر داشته باشد. شما مگر در اصول نخواندید که امر به طبیعت تعلق می‌گیرد نه به خصوصیات افراد. خصوصیات افراد که خارج از متعلق امر است. کلام در این است که جزء مستحب، بحث این نیست که جزء مسمی هست یا نیست، جزء مسمی است حرفی نداریم، جزء غیر مستحب هم، دعای ترکی دعای فارسی او هم که جزء مستحب نیست و لکن آن‌ها هم داخل در مسمای نماز است مسمای نماز شامل آن‌ها هم می‌شود اما بگویید جزء واجب، مشهور می‌گویند جزء واجب، مشهور لغو بحث کردند؟ مشهور می‌گویند جزء مستحب فی الواجب، آقای خوئی می‌گوید این محال است.

و لذا برخی از بزرگان مثل صاحب منتهی الاصول و همین‌طور صاحب کتاب قاعدة الفراغ و التجاوز گفتند ما تصویر می‌کنیم ما جزء مستحب واجب را. چطور؟ می‌گوییم دو تا امر داریم: یک امر به نماز لا بشرط از قنوت، او امر وجوبی است، یک امر استحبابی به نماز مشتمل بر قنوت. امر استحبابی نرفته روی قنوت رفته روی نماز مشتمل بر قنوت. می‌گوید جزء مستحب یعنی این. تحلیل کردند گفتند جزء مستحب یعنی این. جزء است دیگه منتها جزء مأمور به است منتها نه با آن امر وجوبی به طبیعت نماز، با این امر استحبابی به این حصه از نماز با قنوت. این هم که دلیل ندارد. فرمایش آقایان دلیل اثباتی ندارد. ثبوتاً هم جزء مأمور به به آن امر وجوبی نمی‌شود بهر حال.

[سؤال: ... جواب:] و لذا اگر قصد جزئیت بکنی برای قنوت، تشریع بکنی حرام است و چه بسا مبطل هم باشد. ... مگر هر چیزی جزء واجب نباشد جزء مسمی هم نباشد. اصلاً وقتی شما به یک کسی می‌گویید یک خانه برای من بساز دو اتاق داشته باشد البته نه این‌که بشرط لا، دو اتاق اقلش است، اتاق سوم جزء واجب نیست. و لذا پول هم به او نمی‌دهی، می‌گویی آقای معمار! این اتاق سومی که ساختی خارج از نقشه بود، نگفتم نساز. می‌گوید می‌دانم چی می‌خواهی بگویی،

می‌خواهی بگویی پول نمی‌دهم خب نده، اما جزء مسمای بیت است. ... مستحب فی ظرف الواجب دیگه. مستحب در حال نماز است، مستحب در حال چیز دیگر که نیست.

بهر حال این فرمایش آقای خوئی فرمایش فنی است. بله قبول دارم عرف مسامحه می‌کند، عرف غیر دقیق مسامحه می‌کند. تسامحا می‌گویند جزء مستحب و الا جزء مستحب نداریم برای واجب.

## مسأله 6: تلفظ به نیت

### مطلب اول: تلفظ به نیت در نماز احتیاط

مسأله 6: الاحوط ترك التلفظ بالنية في الصلاة. احتیاط مستحب این است که تلفظ نکنی به نیت در نماز مخصوصا در نماز احتیاط و ان كان الاقوى معه الصحة و لو اقوى این است که مشکل ندارد تلفظ به نیت هم بکنی صحیح است. حتی در نماز احتیاط. شک می‌کنی بین سه و چهار سلام می‌دهی می‌خواهی بلند شوی یک رکعت نماز احتیاط بخوانی یک رکعت نماز احتیاط می‌خوانم قرابة الى الله الله اکبر، مشهور می‌گویند برو دنبال کارت، نمازت باطل است، چرا؟ برای این که نماز احتیاط در فرض نقصان نماز جزء نماز است. رکعت رابعه نماز تو است منتها رکعت منفصله. مگر می‌شود بین رکعت سوم و رکعت چهارم تکلم کرد؟ عمدا تکلم بکنی نمازت باطل است، از روی جهل تقصیری تکلم بکنی نمازت باطل است. چرا صاحب عروه می‌گوید الاقوى معه الصحة؟ آقای خوئی می‌گوید لابد معتقد است صلات احتیاط صلات مستقلة است. آن نماز تمام شد اما یک واجب مستقلی است یک نماز دیگر به عنوان نماز احتیاط بخوانی ولی قبل از این که نماز احتیاط را شروع کنی از حال نماز خارج شدی. شبیه سجده سهو. سجده سهو بر انسان واجب بشود با سلام نماز از نماز خارج می‌شود. قبل از سجده سهو حرف بزن چه اشکال دارد. عجله داری، السلام علیکم و رحمة الله و برکاته، حاج خانم ناهار را بیاور برو سجده سهو، که تا سر از سجده سهو برداشتی این ناهار را آن بیچاره جلویت گذاشته باشد، اشکال ندارد. در سجده سهو بله اما در نماز احتیاط می‌گوییم جناب صاحب عروه شما در بحث صلات احتیاط گفتید احتیاط واجب این است که بین نماز احتیاط و نماز اصلی حرف نزنید. این که من نماز می‌خوانم ذکر خداست؟ حمد خداست؟ تسبیح خداست؟ یا خبر می‌دهید که می‌خواهم چه بکنم. چه فرق می‌کند بگویی نماز می‌خوانم یا آب می‌خورم، قبل از این که آب بخوری بگویی آب می‌خورم قرابة الى الله، این هم می‌گویی نماز می‌خوانم قرابة الى الله، این که ذکر خدا نیست، ذکر خدا تسبیح خداست تحمید خدا است. این ها ذکر خداست. شمای صاحب عروه آن جا احتیاط واجب کردید لا اقل این جا هم همین احتیاط را می‌گذاشتی بماند، الاقوى معه الصحة یعنی چه؟ بلکه ما چون احتیاط هم نمی‌کنیم می‌گوییم نماز احتیاط

رکعت رابعه نماز است علی تقدیر نقصان نماز اصلی، تکلم به این نیت مبطل نماز است. مگر سهوا باشد یا از روی جهل قصوری باشد حدیث لاتعداد تصحیحش بکند.

### مطلب دوم: تلفظ به نیت بعد از اقامه

مهم تکلم به نیت بعد از اقامه و قبل از نماز است. حالا اقامه‌اش را گفته می‌گوید نماز صبح می‌خوانم قربۀ الی الله الله اکبر. بعضی‌ها می‌چسبانند به الله اکبر که شبهه این که الله اکبر را باید وقتی می‌چسبانی باید بگویی مثلاً الحمد لله و الله اکبر، الفش می‌افتد. بگذریم از این مشکلات، فرض نکن وصل هم به نکرد که بعضی‌ها می‌گویند مهم نیست مثل آقای سیستمی می‌گویند مهم نیست، از این جهت مشکل ندارد. آن اقامه چه می‌شود؟ ما نمی‌گوییم این تلفظ به نیت خلاف شرع است فی حد ذاته، نه، عمل مباحی است، مستحب نیست عمل مباحی است، اما آن اقامه‌ات چه می‌شود؟ روایاتی داریم که تکلم در اقامه موجب اعاده اقامه است. برخی از روایات می‌گویند بعد از گفتن قد قامت الصلاة حرام می‌شود کلام، فقد حرم الکلام. این بحث می‌شود، این تکلم است، ذکر خدا نیست دعا نیست تکلم است. این تکلم اقامه را خراب می‌کند یا نه؟ اگر می‌گویند من نمی‌خواهم اقامه اصلاً بگویم خب حرفی نداریم اما نماز استیجاری اگر شرط کردند اقامه بگویی برای هر نماز یا مرجعت احتیاط واجب می‌کند اقامه بگویی برای نماز مثل صاحب عروه، اگر تکلم مبطل اقامه باشد کار خراب می‌شود.

پس این‌جا باید بحث کنیم تکلم مبطل اقامه است؟ حداقل بعد از گفتن قد قامت الصلاة. ان شاء الله روز شنبه.

### جلسه 19-497

شنبه - 99/07/12

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

مسأله 6: الاحوط ترک التلفظ بالنية فی الصلاة خصوصاً فی صلاة الاحتیاط و ان  
كان الاقوى معه الصحة.

بحث به این‌جا رسید که عرض کردیم بین نماز احتیاط و نماز اصلی جایز نیست  
تلفظ به نیت، بگوید نماز احتیاط می‌خوانم قربۀ الی الله، این تکلم به کلام آدمی است  
و اگر عالماً عامداً باشد مبطل نماز است. و وجهی ندارد که صاحب عروه این‌جا  
فرموده الاقوى الصحة. با این‌که ایشان در بحث صلات احتیاط واجب کرده  
که بین نماز احتیاط و نماز اصلی منافیات نماز را ترک کنیم چون شاید نماز احتیاط  
نماز مستقل نباشد بلکه رکعت اخیره نماز اصلی باشد که از نماز اصلی منفصل شده  
است. ما احتیاط هم نمی‌کنیم می‌گوییم ظاهر ادله این است که علی فرض نقصان  
نماز، نماز احتیاط به جای آن رکعت ناقصه قرار می‌گیرد و لذا هنوز نماز تمام

نشده، تکلم قبل از نماز احتیاط تکلم در اثناء نماز است. و همین طور قبل از قضاء سجده منسیه، اما قبل از سجود سهو مشکلی ندارد چون سجود سهو یک واجب مستقلی است ربطی به نماز ندارد.

اما تلفظ به نیت نماز بعد از اقامه و قبل از تکبیرة الاحرام، عرض کردیم مشکل خاصی ندارد، اگر اقامه را واجب ندانیم حداکثر این است که یک عمل مستحب خراب می شود و این تکلم مبطل اقامه است. این که بعضی ها شبیه می کنند این تشریع می شود تلفظ به نیت، خب چه کسی تلفظ به نیت را قبل از نماز به قصد استحباب آن یا وجوب آن اداء می کند؟ در حج مستحب است تلفظ به نیت، در نماز که مستحب نیست.

### روایات مانعه

فقط مشکلی این است که از بعض روایات استفاده شده که بعد از اقامه انسان نباید تکلم بکند. راجع به این روایات ما شش روایت داریم که منع کرده از تکلم بعد از اقامه و قبل از شروع در نماز، در مقابلش روایات دیگری داریم. روایت اول از روایات مانعه صحیح زراره است عن ابی جعفر علیه السلام انه قال اذا اقيمت الصلاة حرم الكلام على الامام و اهل المسجد الا في تقديم امام. وسائل جلد 5 صفحه 393. اگر اقامه نماز را بگویند سخن گفتن حرام می شود هم بر امام هم بر اهل مسجد مگر این که امام عذری پیدا کند از نماز خواندن که در این صورت مجاز هستند اهل مسجد بگویند تقدم یا فلان، خطاب به یکی از مامومین که در صف است بگویند تقدم یا فلان که او جلو برود و امام جماعت بشود. این روایت در خصوص نماز جماعت است و شامل نماز فردی نمی شود. طبق این روایت حرام است مامومین بعد از اقامه نماز که ظاهرا مراد همان قد قامت الصلاة اقامه است بخواهند حرف بزنند از جمله تلفظ به نیت بکنند. اما اگر یک شخصی نماز فردی می خواند در منزل خودش، او تلفظ به نیت بکند از این روایت استفاده نمی شود منع او.

[سؤال: ... جواب:] اذا اقيمت الصلاة یعنی قد قامت الصلاة. از روایات دیگر هم استفاده می شود این معنا.

روایت دوم: موثقه سماعة قال ابو عبدالله عليه السلام اذا اقام المؤذن الصلاة، مؤذن کی اقامه نماز را می گوید؟ حالا یا بعد از تمام شدن اقامه صدق می کند اقام المؤذن الصلاة، یا این که آن وقتی که قد قامت الصلاة بگوید، اذا اقام المؤذن الصلاة فقد حرم الكلام الا ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام، بعد امامشان معین نشده، این ها به یکی می گویند تقدم یا فلان.

[سؤال: ... جواب:] مؤذن اقامه هم می گفت. این جور نبود که مؤذن یک نفر باشد اقامه گوینده شخص دیگری باشد. خود امام معمولا اقامه نمی گفته، اقامه را همان مؤذن می گفته. الان هم در مسجد الحرام می بینید که اقامه را پشت بلندگو همان

مؤذن می‌گوید و امام جماعت نه اذان می‌گوید نه اقامه، فقط سورا صفوفکم یرحمکم الله را می‌گویند و تکبیرة الاحرام شروع می‌کند.

روایت سوم عن حسین بن سعید عن فضالة عن حسین بن عثمان. حسین بن عثمان ثقة است، حالا فرق نمی‌کند حسین بن عثمان احمصی باشد ابن شریک باشد، روایی باشد، هر کدام باشد ثقة است. عن ابن مسکان عن ابن ابی عمیر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم في الاقامة قال نعم. در اثناء اقامه سخن گفتن ایراد ندارد. فاذا قال المؤذن قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان يكونوا قد اجتمعوا من شتى و ليس لهم امام فلا بأس ان يقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان.

آقای خوئی تعبیر کرده از این روایت به صحیحہ ابن ابی عمیر. این ابن ابی عمیر ابن ابی عمیر معروف نیست. ابن ابی عمیر معروف اصلاً امام صادق علیه السلام را درک نکرده و راوی ابن مسکان است نه مروی عنه او. این ابن ابی عمیر که گاهی از او تعبیر می‌شود به محمد بن ابی عمیر یا محمد بن ابی عمره بیّاع السابری بوده، بزاز بوده که در رجال شیخ گفته یروی عنه الحسن بن محمد السماعه من اصحاب الصادق علیه السلام و توثیق ندارد و لذا این روایت بخاطر ابن ابی عمیر ضعیف است.

روایت چهارم روایت صالح بن عقبه است عن ابی هارون المكفوف قال قال ابو عبد الله عليه السلام يا ابا هارون الاقامة من الصلاة فاذا اقامت فلا تتكلم و لاتومئ بیدک.

این روایت هم اختصاص به نماز جماعت ندارد بر خلاف سه روایت قبلی و هم از ابتداء اقامه ظاهرش این است که نباید تکلم کرد، الاقامة من الصلاة فاذا اقامت یعنی فاذا بدأت بالاقامة فلا تتكلم و لاتومئ بیدک.

[سؤال: ... جواب:] حالا حمل بر کراهت می‌شود ایماً به ید. ... لاتومئ بیدک حمل بر کراهت می‌شود بخاطر این که در نماز هم مکروه است پس در اقامه هم مکروه است، فلا تتكلم که در نماز حرام است در اقامه هم حرام باشد این با هم مشکلی ایجاد نمی‌کند. چون اقامه از نماز است یک حکم حرمتی نماز در او است حرمت کلام، یک حکم کراهتی نماز در او هست کراهت ایماً و اشاره به ید. آقای خوئی فرمودند سند این روایت تمام است. ولی به نظر ما سند این روایت تمام نیست و آقای خوئی هم نباید بعد از این که رجالی شدند و نظرات رجالی‌شان کامل شده نباید سند این روایت را تمام بدانند. چون موسی بن ابی عمیر ابی هارون مکفوف که نامش موسی بن عمیر است توثیق خاصی ندارد فقط در رجال کامل الزیارات است آن هم از مشایخ مع الواسطة ابن قولویه است که اخیراً آقای خوئی برگشت از نظریه توثیق عام نسبت به رجال کامل الزیارات و فرمود مشایخ مع الواسطة ابن قولویه دلیل نداریم از ثقات باشند. مشایخ بلاواسطة را قبول دارد از ثقات هستند و این ابی هارون مکفوف از مشایخ مع الواسطة ابن قولویه است. بله

صالح بن عقبه در تفسیر قمی است ایشان تا آخر قبول داشت که رجال تفسیر قمی ثقات هستند. که ما آن را هم قبول نداریم.

روایت پنجم، صحیح محمد بن مسلم لا تتکلم اذا اقامت الصلاة فانک اذا تکلمت اعدت الاقامة. این روایت ارشاد می‌کند به این که تکلم مبطل اقامه است. اما حالا کی؟ قدرمتیقن بعد از تحقق اقامه است. بعد از این که اقامه را تمام کردید تکلم نکنید. و یک احتمال هم دارد که بعد از قد قامت الصلاة باشد و احتمال سوم این است که به همان معنایی که روایت ابی هارون مکفوف بود که اذا بدأت بالاقامة فلا تتکلم باشد. ولی قدرمتیقن این است که اذا اقامت یعنی اقامه را گفتی تمام شد دیگه تکلم نکن.

[سؤال: ... جواب:] در روایت ابی هارون مکفوف داشت الاقامة من الصلاة، تفریع کرد فاذا اقامت فلا تتکلم. چون اقامه از نماز است تکلم نکن، الله اکبر اقامه را بگویی داخل در نماز تعبدی شدی طبق این روایت. اما صحیح محمد بن مسلم این جور ندارد دارد لا تتکلم اذا اقامت الصلاة، اذا اقامت الصلاة روشن نیست یعنی اذا بدأت بالاقامة؟ یا اذا تحقق الاقامة منک؟ هرگاه اقامه نماز را گفتی یعنی شروع کردی در اقامه گفتن یا هرگاه اقامه نماز را گفتی و تمام شد. و لذا به یکی گفتند اقامه گفتی؟ این اگر اقامه را تمام کرده باشد می‌گوید اقامه را گفتم ولی اگر وسط اقامه باشد نمی‌گوید اقامه گفتم می‌گوید اقامه دارم می‌گویم. ... اذا اقامت که مجمل است، روشن نیست اذا اقامت من حین البدأ فی الاقامة أو بعد الانتهاء من الاقامة. ممکن است قد قامت الصلاة بگویند اقام الصلاة. عرض کردم سه احتمال است: بعد از تمام شدن اقامه بگویند اقامت الصلاة، بعد از قد قامت الصلاة بگویند اقامت الصلاة یا بعد از شروع در اقامه بگویند اقامت الصلاة یعنی بدأت فی الاقامة، این روشن نیست. ... در روایت قبلی عرض کردم الاقامة من الصلاة اقامه را می‌گوید جزء نماز است. اقامه ظاهرش این است که مثل اذان چه جور صادق است بر کل فصول اذان، اقامه هم ظاهرش کل فصول اقامه است.

آقای خوئی فرموده این صحیح محمد بن مسلم ظاهر در حرمت وضعیه است. درست است چون ارشاد به مانعیت تکلم است. راجع به آن سه روایت اول که در نماز جماعت بود فرموده ظاهر در حرمت تکلیفیه است. چون داشت حرم الکلام. چون داشت حرم الکلام ایشان استظهار می‌کند حرمت تکلیفیه را. راجع به روایت ابی هارون مکفوف که الاقامة من الصلاة فاذا اقامت فلا تتکلم فرموده می‌تواند حرمت نفسیه باشد می‌تواند حرمت وضعیه باشد. من به نظرم فقد حرم الکلام هم در آن سه روایت اول ظهور در حرمت وضعیه دارد.

[سؤال: ... جواب:] اقامه امام که باطل نیست، ثواب اقامه را نمی‌دهند. ... باطل شدن اقامه به همین است که ثواب به او نمی‌دهند. ... مهم نیست، ایشان حرم را در آن سه روایت اول ظاهر گرفته در حرمت تکلیفیه. ... لفظ حرم قرینه نمی‌شود، حرم در حرمت وضعیه هم بکار می‌رود، تحرم الصلاة فی وبر ما لایؤکل لحمه.

حالا ایشان یک قرینه دیگری ذکر می‌کنند می‌گویند چون این مامومین که اقامه نمی‌گفتند. آخه خود امام هم گفت حرم الکلام علی الامام و اهل المسجد. یعنی اگر امام تکلم کرد می‌تواند حرمت حرمت وضعیه باشد یعنی اقامه‌اش باطل است. نسبت به مامومین فرمایش شما خالی از وجه نیست که مامومین اقامه نگفتند که باطل باشد. ... حرم اگر حرمت وضعیه باشد یعنی آن اقامه کالعدم است، آن اقامه باطل شده. اگر مامومین تکلم کنند که اقامه آن مؤذن باطل نمی‌شود، اقامه امام باطل نمی‌شود. فقط این‌ها ثواب اقامه را نمی‌برند، حرمت وضعیه در حق این‌ها فقط همین است که باعث می‌شود محروم بشوند از ثواب اقامه. ... ما یک مشکلی که در این سه روایتی داریم که تعبیر حرم کرده این هست که آقایان این را حمل بر کراهت می‌کنند می‌گویند مراد از حرم یعنی یکره. این یک مشکلی است. الان شما می‌فرمایید جایی که مستحب است تعبیر به حرم کردن چه وجهی دارد. من بالاترش را عرض می‌کنم: می‌گویم شما بعدا می‌آیید این حرم را حمل بر کراهت می‌کنید در مورد یک عمل مکروه تعبیر به حرم کردن چه معنایی دارد؟ و لذا این مشکلی است در این سه روایت اول که تعبیر به حرم کرده.

بهر حال آقای خوئی فرمودند آن سه روایت اول که حرم الکلام علی الامام و اهل المسجد ظهور دارد در حرمت تکلیفیه و این صحیحه محمد بن مسلم ظهور دارد در حرمت وضعیه. حرف درستی است راجع به صحیحه محمد بن مسلم و آن روایت ابی هارون مکفوف صالحة لكل واحد منهما.

روایت ششم عن فضالة عن حسين بن عثمان عن عمرو بن ابي نصر. عمرو بن ابي نصر مجهول است. قلت لابی عبدالله عليه السلام ايتكلم الرجل في الاذان؟ قال لا بأس قلت في الاقامة قال لا. این ظاهرش این است که در خود اقامه هم تکلم نکند. و به طریق اولی بعد از اقامه تکلم نکند. وقتی می‌گویند در اقامه تکلم نکن ظاهرش این است که در اقامه به طریق اولی تکلم نکند. و الا در خود اقامه تکلم نکن، چرا تکلم نکنم، اگر یک مشکلی تکلم در اثناء اقامه دارد متفاهم عرفی این است که این مشکل در تکلم بین الاقامة و الصلاة هم هست.

[سؤال: ... جواب:] من به نظرم عرفیش این است که وقتی می‌گویند در اقامه تکلم نکن یعنی رفتی به سمت نماز. از این جهت نهی کرده. حالا مهم نیست این جهت.

### روایات مجوزه

این روایات مانعه بود. در مقابل این روایات مانعه روایات مجوزه داریم: روایت اول صحیحه حماد بن عثمان: قال سألت ابا عبدالله عليه السلام الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة قال نعم. بعد از اقامه نماز می‌تواند حرف بزند. روایت دوم ابن ادریس در مستطرفات سرائر از کتاب محمد بن علی بن محبوب نقل می‌کند. اشکالی که در مستطرفات سرائر است این است که سند ابن ادریس به کتاب‌هایی که از آن روایت انتخاب کرده ذکر نشده. استثناء کتاب محمد بن علی بن

محبوب را ابن ادریس می‌گوید و هو بخط الشيخ عندي، کتاب محمد بن علی بن محبوب به خط شیخ طوسی نزد من است. و لذا سند شیخ طوسی به کتاب محمد بن علی بن محبوب که صحیح است مشکل را حل می‌کند. چون همان نسخه‌ای که نزد شیخ طوسی و به خط شیخ طوسی بوده که سند صحیح دارد شیخ طوسی نزد ابن ادریس بوده. عن جعفر بن بشیر که او ثقة است، عن عبید بن زراره که او هم ثقة است، قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ايتكلم الرجل بعد ما تقام الصلاة قال لا بأس. روایت سوم روایت محمد بن سنان عن عبدالله بن مسكان عن محمد الحلبي الرجل يتكلم في اذانه او في اقامته فقال لا بأس.

روایت چهارم هم روایت حسن بن شهاب است قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا بأس ان يتكلم الرجل و هو يقيم الصلاة و بعد ما يقيم انشاء. این دو روایت اخیر سندش مشکل دارد یکی به خاطر محمد بن سنان که مختلف فیه است. ما نتوانستیم وثاقتش را اثبات کنیم ولی عده‌ای از بزرگان ثقة می‌دانند ایشان را از جمله آقای زنجانی ایشان را ثقة می‌دانند. می‌گویند این تضعیف‌ها بخاطر این است که شائبه غلو را در محمد بن سنان می‌دیدند و این تضعیف‌ها ناشی از این است که متهم می‌کردند محمد بن سنان را که روایات غلو را نقل می‌کند و به این خاطر آدم مورد اعتمادی نیست که یک شائبه غلوی در او هست. [سؤال: ... جواب:] اتفاقاً شیخ مفید در رساله عددیه گفته و هو ضعيف جدا. در ارشاد می‌گوید محمد بن سنان از خاصه امام کاظم یا امام رضا علیهما السلام و ثقاته و اهل العلم و الورع من شیعه بود. ولی در رساله عددیه که می‌گوید ضعيف جدا لایعتمد علی نقله. روایت دیگر هم حسن بن شهاب در سندش است که مجهول است.

### جمع بین روایات

بین این روایات چه جور جمع کنیم؟ روایات متعارض شد. عده‌ای از بزرگان از جمله در بین معاصرین آقای خوئی روایات ناهیه را حمل بر کراهت می‌کنیم به قرینه این روایات مجوزه مثل صحیح حماد بن عثمان: الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة قال نعم. منتها حمل بر کراهت در روایات ناهیه مراتب دارد. قبل از قد قامت الصلاة کراهت اخف است و بعد از قد قامت الصلاة کراهت اشد است و به همین خاطر تعبیر کردند حرم. حرم یعنی کراهت شدیده. ما واقعا برای مان جا نمی‌افتد. بین این تعبیر که الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة قال نعم و بین این که فاذا اقيمت الصلاة حرم علی الامام و اهل المسجد الکلام، جمع عرفی وجود دارد؟ عرف بین این‌ها تهافت نمی‌بیند؟ یک وقت نهی است لا تتكلم، نهی را حمل می‌کنیم بر کراهت بر قلت ثواب در برخی از موارد، اما تعبیر حرم را حمل کنیم بر کراهت شدیده این جمع عرفی است؟ این جمع عرفی نیست این جمع تبرعی است. و لذا ما بین این‌ها جمع حکمی نمی‌بینیم. بله جمع موضوعی دارند. جمع موضوعیش این است که آن روایاتی که گفت حرم در نماز جماعت بود

فقد حرم الکلام علی الامام و اهل المسجد اما جمع حکمی که حرم را حمل بر کراهت شدیدہ بکنیم بہ نظر ما عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] الان بہ کسی بگویند این حرام است بعد بگویند عیب ندارد تناقض گویی نمی بیند؟ ... شما احرار کردید کہ عرف در زمان صدور روایات اگر می گفتند فلان چیز حرام است بعد یک خطاب دیگر می گفت کہ حلال است مانعی ندارد آن را مرتکب بشوید احرار می کردید کہ در آن زمان جمع عرفی می کردند؟ ما احرار جمع عرفی می گوئیم نمی شود. و لذا ما در مکروهات تعبیر حرام در روایات ندیدیم، اگر ہم باشد خیلی کم است. جمع عرفی درست کردن مشکل است.

[سؤال: ... جواب:] این کہ شما می فرمایید لو کان لبان، اگر حرام بود بر اهل مسجد تکلم بعد از اقامہ، لو کان لبان، این یک وجہ آخری است، غیر از این است کہ بگوئیم جمع بین روایات مجوزہ و روایات مانعہ اقتضاء می کند حمل کنیم نہی را بر کراهت. این کہ شما می گوئید لو لکان لبان یعنی ما باید از ظہور حرم رفع ید کنیم بخاطر قرینہ خارجیہ اما جمع عرفی درست می کنید این وجہی ندارد. ... لو کان لبان شما ہم واقعا باید تامل بشود، فقہاء ببینیم چی گفتند، مشہور فقہاء چی گفتند. و الا الان مردم از رسالہ های عملیہ چیزهایی را یاد گرفتند و عمل می کنند. بلہ چون مشہور فقہاء ہم آن گونه کہ نقل کردند قائل بہ عدم حرمت تکلم بعد از اقامہ و قبل از نماز شدند و لذا این یک وجہ دیگری می شود کہ بگوئیم ما نمی توانیم بہ این روایت حرم الکلام علی اهل المسجد عمل کنیم و فتوی بہ حرمت بدهیم.

عرض من این است کہ این یک وجہ آخری است، جمع عرفی بین حرم و الرجل یتکلم بعد ما یقیم الصلاة قال نعم خیلی مشکل است. چون جمع عرفی باید احرار بشود، صرف احتمال جمع عرفی کہ حجت شرعیہ نیست. ... احتمال کافی است برای جمع عرفی؟ ... بحث جمع عرفی است. حرم ظہورش در نہی تحریمی قوی است. خود روایت در بعضی جاها فرمود و لا اقول هذا حرام و لکن انجام ندهید، این حرام نیست و لکن انجام ندهید. پیامبر حرام نکرد بعضی از لحوم را مثل لحم فرض کنید فرس و حمار را و لکن ہم کائوا یعافونها فنحن نعافوها. می فرمایند حرام نکردند گوشت فرس و بغل و حمار را و لکن دوست نداشتند بخورند ما ہم دوست نداریم بخوریم. خلاصہ عرض من این است کہ ادعای جمع عرفی بین این روایات کہ ما بیابیم روایات مجوزہ تکلم بعد از اقامہ را قرینہ بگیریم بر این کہ حرم را حمل کنیم بر کراهت شدیدہ این را می گوئیم عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] جمع موضوعی اگر فقہیا ملتزم بشویم این می شود کہ لا بأس بالتکلم بعد الاقامة الا فی صلاة الجماعة. ... وقتی روایتی می آید می گوید حرم الکلام علی الامام و اهل المسجد، سہ تا روایت بود کہ حرم بود در مورد مسجد بود، او می شود مقید این روایت مجوزہ تکلم بعد از اقامہ. مقتضای صناعت این می شود. آن وقت اگر طبق این مقتضای صناعت پیش برویم ماموم بخواهد در نماز جماعت تکلم بہ نیت بکند امام می گوید اللہ اکبر مکبر ہم می گوید تکبیرۃ الاحرام،

برخی از مامومین نیت دارند می‌کنند نماز مثلاً مغرب می‌خوانم قربۀ الی الله اکبر، خب گفت حرم الکلام. حالا یکی می‌گوید این حرمت نفسیه است مثل آقای خوئی، با قطع نظر از جمع عرفی فرمود حرمت نفسیه است، یا یکی می‌گوید چون فقهاء به آن ملتزم نشدند لو کان لبان باید از ظهورش رفع ید کنیم و حمل بر کراهت کنیم. ما با این حرف‌ها مشکل نداریم. ما با جمع عرفی مشکل داریم بین این روایات.

بله اگر این روایات حرم را کنار بگذاریم بقیه روایات جمع عرفی دارد. مثلاً صحیحۀ محمد بن مسلم می‌گوید لا تتکلم اذا اقامت الصلاة فانک اذا تکلمت اعدت الاقامة. صحیحۀ حماد بن عثمان می‌گوید الرجل یتکلم بعد ما یقیم الصلاة قال نعم. جمع عرفی دارد، حمل بر کراهت می‌شود. فانک اذا تکلمت اعدت الاقامة می‌شود استحباباً، استحباب دارد تکرار اقامه چون تکلم بعد از اقامه مکروه است.

برخی ممکن است بگویند بین این دو روایتی که شما مطرح کردید جمع عرفی دیگری هست، چرا او را نمی‌گویید. بگویید صحیحۀ محمد بن مسلم ارشاد به بطلان اقامه است با تکلم، فانک اذا تکلمت اعدت الاقامة، صحیحۀ حماد بن عثمان جواز تکلیفی را بیان می‌کند، الرجل یتکلم بعد ما یقیم الصلاة قال نعم، منافات با هم ندارد، تکلیفاً جایز است تکلم ولی اگر تکلم بکنی باید نماز را اعاده کنی. می‌گوییم نه، این درست نیست. ظاهر این‌که سائل می‌گوید الرجل یتکلم بعد ما یقیم الصلاة امام به او می‌فرماید اشکال ندارد، یعنی نه تکلیفاً اشکال دارد نه وضعاً. اگر بناء بود این باعث بشود تکلم بعد الاقامة که اقامه‌اش باطل باشد این خلاف متفاهم عرفی است که امام در جواب از سؤال این‌که شخصی بعد از اقامه تکلم می‌کند بفرمایند بله مانعی ندارد، بزرگترین مانع همین است که اقامه‌اش باطل می‌شود باید اقامه‌اش را اعاده کند. و لذا این جمع که ما بیابیم بگوییم صحیحۀ حماد حلیت تکلیفی تکلم بعد از اقامه را می‌گوید و منافات با مفاد صحیحۀ محمد بن مسلم که بطلان اقامه را می‌گوید به نظر ما عرفی نیست.

### مختار

پس ما خلاصه عرض ما این است: اگر آن سه روایتی که داشت حرم الکلام کنار بگذاریم، بقیه روایات جمع عرفی دارد. حمل بر کراهت تکلم بعد الاقامة و استحباب اعاده اقامه بعد از تکلم. اما آن سه تا روایت که داشت حرم الکلام با این روایات مجوزه جمع عرفی ندارد. اگر ما بودیم ارتکازی در مقابل ما نبود می‌گفتیم تفصیل می‌دهیم بین نماز جماعت و نماز فرادی. آن سه روایت در نماز جماعت می‌گوید حرم الکلام علی الامام و اهل المسجد. و لکن با توجه به این‌که مشهور فقهاء به این ملتزم نشدند و لو کان لبان این‌جا می‌آید. اگر بناء بود حرام بود بر اهل مسجد و امام تکلم بعد الاقامة، لو کان لبان و اشتهر چون نوعاً مردم نمازشان را با جماعت می‌خواندند، مبتلابه مردم بوده. و لذا ما نمی‌توانیم به ظهور این روایات در حرمت عمل کنیم نه از باب جمع عرفی، از باب لو کان لبان ما می‌گوییم رفع ید می‌کنیم از

ظهور حرمت در حرمت اصطلاحیه. و لذا نتیجه این می شود که تکلم بعد از اقامه دلیل بر مبطل بودنش نسبت به اقامه یا دلیل بر حرمت تکلیفیه آن وجود ندارد.

### مسئله 7: وجوب تلقین

این راجع به این بحث. یک مسئله دیگر هم مختصر است، صاحب عروه فرموده در مسئله 7: من لا یعرف الصلاة يجب علیه ان يأخذ من یلقنه. نماز را وارد نیست، واجب است و لو با پول دادن یکی را بگذاری کنارت تلقینت کند قرائت صحیح را یادت بدهد، تو می گویی و لا الزالین او بگویند و لا الضالین. تا بالاخره به هزار زور قرائت صحیح بشود، اجزاء صحیح را بجا بیآوری. ولی بر دیگران واجب نیست قبول کنند تلقین بدهند شما را، به هر کی می گویی به من چه، واجب نیست. اما شما باید تلاشت را بکنی، اگر می توانی و لو با پول دادن که ملقن پیدا کنی برای نماز باید پیدا کنی. مطلب مطلب درستی است.

عمده بحث ما در مسئله 8 است، بحث ریاء که ان شاء الله این بحث که بحث مهمی هست فردا دنبال می کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

### ادامه مسئله 6

### جلسه 20-498

یکشنبه - 99/07/13

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

قبل از این که وارد بحث ریاء بشویم راجع به جمع بین روایات تکلم بعد از اقامه نکته ای عرض کنم:

ما سه طائفه روایات داشتیم یک طائفه در خصوص نماز جماعت بود که فرمود بعد از این که مؤذن گفت قد قامت الصلاة فقد حرم الکلام علی الامام و اهل المسجد، طائفه دوم این بود که نهی می کرد از تکلم در اثناء اقامه و بعد از آن، طائفه سوم روایاتی بود که تجویز می کرد تکلم را بعد از اقامه و یا در اثناء آن. ما عرض کردیم طبق صناعت این طائفه دوم و سوم جمع عرفی دارند، حمل بر کراهت می کنیم نهی از تکلم را در طائفه ثانیه به قرینه صراحت طائفه ثالثه در جواز تکلم. آقایان طائفه اولی را هم که حرم دارد حمل بر کراهت شدید کردند از جمله مرحوم آقای خوئی. ما دیروز یک اشکال کردیم که این جمع، جمع عرفی نیست، حرم را بر کراهت کردن لا اقل محرز نیست جمع عرفی باشد.

### نقد کلام محقق خوئی در جمع بین روایات

امروز اشکال بالاتری می‌کنیم. می‌گوییم جناب آقای خوئی این مسائل و نکات صناعی را ما از امثال شما یاد گرفتیم شما خودتان به ما یاد دادید اگر یک خطاب خاصی بود معنا ندارد که جمع حکمی بکنیم بین آن خطاب اخص و خطاب اعم. طائفه اولی در خصوص نماز جماعت است، معنا ندارد که ما بیاییم به قرینه طائفه ثالثه که تجویز می‌کند تکلم را بعد الاقامة بگوییم پس این طائفه اولی هم که در خصوص نماز جماعت می‌گوید فقد حرم الکلام علی الامام و اهل المسجد را حمل بر کراهت بکنیم این طائفه اولی اخص مطلق است از طائفه ثالثه، تخصیص می‌زند آن را به غیر نماز جماعت. مقتضای صناعیت این است.

### بررسی کلمات قدماء در مقام

حالا ما دیروز ادعا می‌کردیم که احتمال این‌که در نماز جماعت تکلم بعد الاقامة حرام باشد بر امام و مامومین احتمالی است که لو کان لبان، اگر حرام بود مشهور می‌شد و مشهور به آن فتوی ندادند. این اگر ثابت بشود ربطی به جمع عرفی که آقایان فرمودند ندارد. و لکن ما در کلمات که بررسی کردیم کلمات مختلف است. این را عرض کنم مرحوم صاحب حدائق فرموده حق همین تفصیل است بین نماز جماعت و نماز فرادی. عبارت صاحب حدائق این است، جلد 7 صفحه 427: ان مورد الاخبار المتقدمه الجماعة و مورد الاخبار الثانية که مجوز تکلم است المنفرد و بذلک يظهر ان الحق فی هذه المسألة بما ذکرنا. در وافی هم فرمودند در جلد 7 صفحه 597 یحتمل اختصاص التحريم بالجماعة دون المنفرد فان التحريم ورد فيهم دونه. در کلمات قدماء مرحوم شیخ طوسی در خلاف ادعای اجماع فرقه می‌کند بر کراهت تکلم در اقامه. خلاف جلد 1 صفحه 281 یکره الکلام فی الاقامة و يستحب لمن تکلم ان يستأنفها و به قال الشافعی و قال الزهري اذا تکلم اعادها من اولها دليلنا اجماع الفرقة و ايضا ايجاب الاقامة يحتاج الى دليل و ليس فی الشرع ما يدل عليه. ما بر اساس همین نکته می‌گوییم وقتی شیخ طوسی ادعا می‌کند اجماع فرقه را بر عدم حرمت تکلم بعد الاقامة تفصیل نمی‌دهد بین نماز جماعت و فرادی این بیان می‌آید که لو کان لبان و اشتهر.

و آن نکته‌ای که ما بارها گفتیم که احتمال ارتکاز متشرعه بر نفی حرمت اگر در زمان صدور روایت داده بشود این مانع از انعقاد ظهور می‌شود در خطاب. یعنی اگر الان بیایند بگویند ترک نماز شب بر طلبه حرام است ظهور پیدا نمی‌کند در حرام فقهی می‌گویند حرام اخلاقی است تاکد استحباب را می‌رساند چون ارتکاز متشرعه بر عدم حرمت ترک نماز شب است بر طلبه. اگر این احتمال را در این روایات بدهیم که ارتکاز متشرعه بر عدم حرمت تکلم در اقامه بوده اصل ظهور این خطابات در حکم الزامی مشکل می‌شود. ولی ما این را عرض کنیم در عین حالی که این مطلب را می‌گوییم قدماء برخی قائل به حرمت شدند، شیخ مفید در مقنعه صفحه 98 می‌گوید لایجوز ان یتکلم فی الاقامة مع الاختیار، شیخ طوسی هم در تهذیب جلد 2 صفحه 55 استدلال می‌کند برای فرمایش شیخ مفید، می‌گوید این

فرمایش مطابق جمع بین روایات است. یا در مختلف جلد 2 صفحه 136 می‌فرماید مسأله اذا قال المؤذن قد قامت الصلاة حرم الكلام قال الشيخان و السيد المرتضى و ابن الجنید اذا قال المؤذن قد قامت الصلاة حرم الكلام الا فيما يتعلق بالصلاة من تقديم الامام او تسوية صف لما رواه ابن ابی عمیر. همان روایت ابن مسکان از ابن ابی عمیر را مطرح می‌کند. نسبت می‌دهد به شیخ مفید و شیخ طوسی و سید مرتضی و ابن جنید که فرمودند در نماز جماعت حرام است بعد از قد قامت الصلاة تکلم بر امام و مامومین. شیخ طوسی هم در مبسوط جلد 1 صفحه 99 می‌گوید و اذا قال المقيم قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام على الحاضرين الا ما يتعلق بالصلاة من تقديم امام او تسوية صف. یا در نهاییه فرموده لایجوز الكلام فی حال الاقامة و اذا قال قد قامت الصلاة فقد حرم الكلام على الحاضرين الا بما يتعلق بالصلاة من تقديم امام او تسوية صف. نهاییه صفحه 66. ولی مهم این است که همه این اقوال که ما شنیدیم شیخ طوسی در خلاف فرموده اجماع فرقه بر عدم حرمت کلام است بعد از اقامه و این در حد اجماع هم نباشد نشان می‌دهد شهرت بر حرمت نبوده، همین برای ما مهم است.

[سؤال: ... جواب:] در خلاف که صریحا فرمود یکره الكلام فی الاقامة و يستحب لمن تكلم ان يستأنفها و به قال الشافعی وقال الزهری اذا تكلم اعادها من اولها دليلنا اجماع الفرقة و ايضا ايجاب الاقامة عليه يحتاج الى دليل و ليس فی الشرع ما يدل عليه. حداقل نشان می‌دهد شهرت بر حرمت تکلم بعد از اقامه نبوده، حالا شیخ مفید فرموده سید مرتضی فرموده ابن جنید فرموده، اما شهرت بر حرمت بین فقهاء نبوده و الا شیخ طوسی نمی‌فرمود اجماع فرقه بر عدم حرمت تکلم در اقامه است. ابن ادریس هم که در سرائر خیلی واضح می‌گوید حرمت به معنای این است که کراهت شدید دارد. مراد کراهت است و معنی یحرم الكلام على الحاضرين انه يكره كراهة شديدة لا انه محظور حرام و اذا كان الشيء شديد الكراهة أتوا به على لفظ الحرام. این هم مؤید این هست که آقایان از حرمت کراهت شدید فهمیدند.

این محصل عرض ما است که به این خاطر فهمیدیم که اصلا یحرم چون شهرت بر حرمت در بین قداماء نبوده به شهادت شیخ طوسی در خلاف، از اول ظهور در حرمت لزومیه پیدا نمی‌کند یا احراز نمی‌شود همچون ظهوری برای آن. و الا ما اشکال‌مان به مثل آقای خوئی این خربت صناعت اصول این است که این چه جمع عرفی بود شما کردید؟! طائفه اولی که می‌گوید حرم الكلام على الامام و اهل المسجد که اخص است از آن طائفه ثالثه که می‌گوید یجوز للمقيم التكلم، او در خصوص نماز جماعت است، جمع موضوعی دارد، شما جمع حکمی کردید؟!

[سؤال: ... جواب:] این فرمایش شما را من بخوام توضیح بدهم، عیب ندارد چون در ذهن خود ما هم بود. اگر آن یحرم الكلام در طائفه اولی اختصاص به نماز جماعت نداشت، یعنی مورد یحرم الكلام با مورد طائفه ثانیه و ثالثه یکی بود، مطلق تکلم بعد الاقامة را طائفه اولی می‌گفت یحرم، طائفه ثانیه می‌گفت لا تتكلم،

طائفه ثالثه می‌گفت لا بأس بالتکلم، آن وقت یک مبنایی که اصلش را مرحوم آقای صدر مطرح می‌کند ما هم تمایل به آن داریم، این‌جا پیاده می‌کردیم. می‌گفتیم مقام از قبیل تعارض دو نص هست که ما اگر دیدیم یک ظاهری داریم موافق احد النصین باید به او عمل کنیم. مثلاً يجب اکرام العالم با لایجب اکرام العالم، این‌ها نصین هستند، جمع عرفی ندارند، اما اگر یک ظهوری داشتیم می‌گفت اکرم العالم، او طرف معارضه نیست با این دو طائفه. اکرم العالم با لایجب اکرام العالم که معارض نیست، با لایجب اکرام العالم هم قرینه و ذو القرینه هستند، اگر لایجب اکرام العالم سلیم از معارض بود ما بخاطر این لایجب از ظهور اکرم در وجوب رفع ید می‌کردیم، قرینه و ذو القرینه که با هم تعارض ندارند. پس اکرم العالم نه با لایجب تعارض دارد نه با لایجب. بعد از تعارض يجب اکرام العالم و لایجب اکرام العالم و تساقط این دو، می‌رویم سراغ ظهور اکرم العالم فتوی به وجوب اکرام عالم می‌دهیم. و همین‌طور اگر یک خطابی بگوید اکرم العالم یک خطابی بگوید لایجوز ترک اکرام العالم یک خطاب بگوید یجوز ترک اکرام العالم، آن لایجوز ترک اکرام العالم با یجوز ترک اکرام العالم تعارض نصین می‌شود رجوع می‌کنیم به ظهور اکرم العالم فتوی به وجوب می‌دهیم. مانحن‌فیه هم اگر آن طائفه اولی که می‌گوید یحرم الکلام اختصاص نداشت به نماز جماعت مطلق اقامه را چه در نماز جماعت چه در نماز فرادی می‌گفت مقتضای صناعیت این بود که بگوییم طائفه اولی که یحرم است با طائفه ثالثه که لا بأس است تعارضاً تساقطاً رجوع می‌کنیم به طائفه ثانیه که می‌گوید لا تتکلم و فتوی می‌دهیم به حرمت تکلم بر اساس این ظهور. و لکن ما این را مطرح نکردیم با این‌که در ذهن‌مان بود یکی به جهت این‌که طائفه اولی در خصوص نماز جماعت است دوم این‌که با این بیانی که عرض کردیم لو کان لبان و اشتهر اصلاً احراز ظهور طائفه اولی را در حکم الزامی نمی‌کنیم بخاطر احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم حکم لزومی که منشأ حمل بر کراهت شدید می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] استعمال یحرم در کراهت شدیدہ احياناً منشأ جمع عرفی نمی‌شود. جمع عرفی باید حالت قرینه و ذو القرینه پیدا کند و الا ثمن العذرة سحت و ثمن العذرة لا بأس به ممکن است مراد از ثمن العذرة سحت عذره مالا یؤکل باشد ثمن العذرة لا بأس عذره ماکول اللحم باشد روث ماکول اللحم باشد اما این جمع عرفی درست نمی‌کند. هر چیزی که محتمل است مراد باشد و استعمال آن صحیح است که مساوی با جمع عرفی بودن نیست.

## مسئله 8: ریاء

### مطلب اول: حرمت تکلیفی ریاء

در مسئله 8 صاحب عروه فرموده یشتراط فی نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء فلو نوى به الرياء بطلت بل هو من المعاصي الكبيرة لانه شرك بالله.

کلام واقع می‌شود در جهاتی:

جهت اول این است که شکی نیست که ریاء در اسلام حرام است. حدود چهل روایت صاحب وسائل در جلد اول وسائل صفحه حدودا 70 ذکر می‌کند که مثلا در معتبره مسعدة بن زیاد هست که فاتقوا الله فی الرياء فانه الشرك بالله ان المرائی يدعی يوم القيامة باربعة اسماء یا کافر یا فاجر یا غادر یا خاسر حبط عملک و بطل اجرک فلا خلاص لک اليوم فالتمس اجرک ممن کنت تعمل له.

مرحوم آقای خوئی فرموده آیات هم هست: فویل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يرائون و يمنعون الماعون. این ظاهرش این است که ریاء حرام است. ویل للمصلين که در نماز واجبات نماز را انجام نمی‌دهند الذين هم عن صلاتهم ساهون نماز می‌خواند اما تغافل می‌کند از انجام واجبات آن، کم می‌گذارد از انجام واجبات آن، الذين هم يرائون، کسانی که ریاء می‌کنند. این معلوم می‌شود ریاء حرام است.

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظاهر است بگوئیم مجموع من حیث المجموع بد است اما تکتک این‌ها خوب است. ... ویل للمصلين ظاهرش عذاب است نه ویل به معنای این‌که در برخی از تعبیر می‌گوید ویل لک و یح لک و لو کار حرامی نیست ولی ظاهر قرآن که می‌گوید ویل، وای بر این‌ها، این ظاهرش این است که این‌ها در عذاب معذب خواهند بود. ... منع ماعون یعنی منع زکات. منع زکات حرام است دیگه. ... ماعون آن چیزی است که واجب است اتفاق کند انسان به دیگران. حالا تفسیر روایت به فرد اخفی اشکال ندارد اما منع ماعون آنی که هست این است که منع از زکات می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] بله این در مورد ریاء در نماز و زکات و جهاد است. اما آیات دیگر هم ایشان مطرح کرده. و الذين ينفقون اموالهم رياء الناس كالذی ينفق ماله رياء الناس و لاتکونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا و رياء الناس. از این‌ها حرمت استفاده نمی‌شود.

### مطلب دوم: ریاء در توصلیات

جهت دوم بحث این است که ظاهر مشهور این است که ریاء فقط در عبادت حرام است. خود صاحب عروه هم گفت یشتراط فی نية الصلاة بل مطلق العبادات الخلوص عن الرياء. آقای خوئی هم که در بحث وضوء تصریح می‌کند که ریاء در توصلیات

حرام نیست. امر به معروف که توصلی است. حالا یک طلبه‌ای می‌بیند مدیر مدرسه دارد از آن طرف می‌آید یک زن بدحجاب هم از روبرو دارد می‌آید برای این‌که مدیر مدرسه بگوید عجب طلبه منضبط است و بعد هوايش را داشته باشد می‌رود نهی از منکر می‌کند امر به معروف می‌کند، فرمایش آقای خوئی این است که این حرام نیست و امتثال امر به معروف یعنی قضاء امر به معروف و نهی از منکر شده، حالا ثواب به او نمی‌دهند ندهند اما عقابش نمی‌کنند چرا امر به معروف و نهی از منکر نکردی. یا عزاداری بر امام حسین علیه السلام می‌بیند جمعیت نگاه می‌کنند مدام می‌زنند به سر و صورتش تباکی می‌کند، طبق این بیان آقای خوئی حرام نیست چون بکاء بر حسین علیه السلام نیاز به قصد قربت ندارد برای خدا هم اگر نبود باز مستحب است. مثل بقیه مستحب‌های توصلی.

آقای خوئی در موسوعه جلد 6 صفحه 2 فرمودند معنای لغوی ریاء که اعم است اختصاص به عبادات ندارد و لکن قرائنی هست که روایات تحریم ریاء اختصاص به عبادات دارد. بعد مثال که می‌زنند می‌فرماید فاذا اتی بعمل بداعی ان یعرف الناس کماله و قوته کما اذا رفع حجرا ثقیلا لیعرف الناس قوة بدنه و عضلاته لم یرتکب محرما بوجه. این مثال جالب نبود. این‌که شخصی در نماز هم با صدای زیبا نماز می‌خواند تا دیگران بفهمند عجب صدای خوبی دارد، جای عبدالباسط را گرفته است این‌که اشکال ندارد. این ارائه می‌دهد به مردم حسن صوتش را، ظاهر ریاء این است که به مردم نشان بدهد خوبی خودش را که من چقدر انسان خوبی هستم، ظاهر ریاء این است نه این‌که به مردم نشان بدهد که من چه صدای خوبی دارم، امام جماعت وقتی می‌شود قشنگ با آواز حمد و سوره را می‌خواند که مامومینش لذت ببرند از این نماز و بگویند عجب امام جماعت خوش صدایی است، حالا آن امام جماعت قبلی را دیگه دعوت نکنیم همین را دعوتش کنیم، چه اشکالی دارد؟ این‌که حرام نیست. ریاء در منضمات هم حرام است. اگر کسی با صدای حزین دعا بخواند در نماز یا حمد و سوره بخواند که مردم بگویند عجب خضوع و خشوع دارد این حرام است دیگه. اما این‌که با صدای زیبا بخواند که مردم بگویند عجب صدای زیبایی دارد اشکالی ندارد. این‌که اصلا ریاء نیست. و لذا این مثال مناسب نبود. آن مثالی که بنده زدم که نهی از منکر می‌کند که توصلی است برای این‌که به مدیر مدرسه‌اش نشان بدهد که من چقدر آدم ملتزمی هستم، ببین نهی از منکر ترک نمی‌شود. بدهکار است، حالا به فامیل بدهکار است، هر چی به او می‌گویند بیا بدهیت را بده نمی‌رود بدهد، اما به این آقا که بدهکار است فقط بخاطر این‌که نشان بدهد من آدمی هستم که به تکالیف شرعی پایبندم سریع سر وقت می‌رود اداء دین به او می‌کند تا او بگوید عجب آدم خوبی است. این مثال‌ها را باید زد. فرمایش آقای خوئی این است که این‌ها حرام نیست.

[سؤال: ... جواب:] قصد اگر بکند در دین که من آدمی هستم که عرفا به قولم پایبندم او ریاء نیست ریاء این است که بگوید عجب آدم خوبی است که چیزی که

برای خدا می‌خواهد باشد برای خلق بخواند انجام بدهد، این بحث است. یعنی شریک برای خدا قرار بدهد. ... یک شخصی هست اصلاً کاری به خدا ندارد، می‌خواهد بگوید من روی قولم هستم هر چی بگویم عمل می‌کنم نه این‌که خدا چون گفته صادق الوعد باشید، نه، من مرد هستم، حرف بزنم روی حرفم ایستادم، این را می‌خواهد نشان بدهد، اصلاً موضوع ریاء انصراف دارد از این. ریاء در عرف متشرعه یعنی بخواند به مردم ارائه کند خوبی خودش را و التزام شرعی خودش را. من در رابطه خودم با خدا خوبم، می‌شود ریاء، و لکن در رابطه خودم با خدا خوبم، اختصاص به تعبدیات ندارد، چون خدا تکلیفات توصلیه هم دارد. می‌تواند در تکالیف توصلیه بگوید خدا چون گفته است نهی از منکر بکنید، ببینید من نهی از منکر کردم. در امثال امر خدا ریاء بکند. بحث در این است که آیا امثال امر توصلی خدا اگر بود و در آن ریاء کرد این حرام نیست؟ مرحوم آقای خوئی فرموده نه، حرام نیست. ... در نماز صرف الوجود نماز باید برای خدا باشد. چرا؟ برای این‌که امر وجوبی رفته روی طبیعت نماز، او باید برای خدا باشد اما انتخاب این کیفیت می‌رود نماز در مسجد می‌خواند چون کولرگازی مسجد روشن است، می‌گوید چرا کولرگازی خانه‌مان را روشن کنیم که پول برق‌مان زیاد بیاید، برویم مسجد، ما که می‌خواهیم در خانه نماز بخوانیم عبادت کنیم برویم مسجد کولرگازی مجانی خنک، آن‌جا نماز بخوانیم اشکال ندارد چون قصد قربت در طبیعت مأمور بها باید داشته باشد در کیفیات و انتخاب خصوصیات آن‌که قصد قربت لازم نیست. شما می‌روید کنار کولر نماز می‌خوانید برای این‌که خنک بشوید این برای خدا نیست که. و لذا اگر کسی این کیفیت صدا را انتخاب کند، صدای زیبا، یک وقت می‌خواهد به مردم بگوید ببینید من چطور نماز می‌خوانم، من فرد افضل از نماز را انتخاب کرد، می‌خواهد نشان بدهد که در امثال امر خدا فرد افضل را انتخاب می‌کند این می‌شود ریاء چون به داعی نشان دادن به مردم این کار را می‌کند اما یک وقت می‌خواهد مردم بگویند چه صدای زیبایی دارد دعوتش کنند برای منبر و قرائت قرآن و این‌ها، کارش بگیرد به قول معروف، چه اشکالی دارد؟ این اصلاً ریاء به معنای معهود و مرتکز نیست. بحث در این است، ما عرض‌مان این بود که این مثالی که آقای خوئی زده که رفع حجراً ثقیلاً ليعرف الناس قوة بدنه این اصلاً خارج از موضوع ریاء است، حتی در عبادت هم این اشکال ندارد که کسی مثلاً نماز که می‌خواند سریع از رکوع بر می‌خیزد، از سجود بر می‌خیزد تا به مردم بگوید که فکر نکنید من سنم زیاد است، سنم زیاد باشد هنوز نشاط جوانی دارم تا فردا به عنوان این‌که توانایی کافی ندارد او را از برخی از مناصب عزل نکنند چه اشکالی دارد؟ نشان می‌دهد که من هنوز جوانم هنوز نشاط جوانی دارم، نمازش را این‌طور می‌خواند چون چه بکند، برود کشتی بگیرد تا به مردم بفهماند که من نشاط جوانی دارم، روحانی است نماز جماعت می‌خواند، بی‌حال بلند شود می‌گویند این فرتوت شده سریع از رکوع و سجود بر می‌خیزد، این‌که ریاء نیست. چون نمی‌خواهد

بگویند من آدم خوبی هستم این کار را می‌کنم، می‌خواهد بگویند من هنوز نشاط جوانی را دارم، هنوز پیر نشدم بی‌حال نشدم. بحث را پس در این متمحض کنید که در توصیلات ریاء می‌کند به این معنا که می‌خواهد نشان بدهد که من امر خدا را در این توصیلات امتثال می‌کنم، آدم خوبی هستم، نهی از منکر می‌کنم ببینید چقدر التزام عملی دارم به اسلام، آقای خوئی فرموده این ریاء در غیر عبادات حرام نیست.

ظاهر کلمات این است که ریاء را در عبادات مطرح کردند تعبیر آقای خوئی این است: ان المستفاد من الاخبار الواردة في حرمة الرياء ان حرمة من جهة ان شرك و الشرك انما يتحقق في العبادات و كيف كان فلاشكال في عدم حرمة الاتيان بالعمل غير العبادي رياء و انما المحرم ان يعبد المكلف الله سبحانه ليديه للناس. ما به این فرمایش آقای خوئی ایراد داریم. می‌گوییم اطلاق بعض روایات شامل ریاء در غیر عبادات هم می‌شود. همان معتبره مسعدة بن زیاد دارد فاتقوا الله في الرياء فانه الشرك بالله ان المرأى يدعى يوم القيامة باربعة اسماء يا كافر يا فاجر يا غادر يا خاسر حبط عملك و بطل اجرک فلاخلاص لك اليوم فالتمس اجرک ممن كنت تعمل له. این‌که آقای خوئی فرمودند فانه الشرك بالله معلوم می‌شود این در عبادات است، مگر مراد از شرك بالله شرك در عبادت است؟ ریاء شرك در طاعت است نه شرك در عبادت. ریاء‌کار که در پرستش خدا برای خدا شریک قرار نمی‌دهد، ریاکار خدا را پرستش می‌کند به داعی ریاء. و لذا بزرگانی مثل صاحب منتقى الاصول صاحب کتاب اضواء و آراء فرمودند اگر دلیل نداشتیم بر مبطلیت ریاء، ریاء را به عنوان داعی بر داعی می‌پذیرفتیم، چه فرقی می‌کند. یک کسی داعیش این است که نماز استیجاری بخواند پول بگیرد، یکی کسی هم داعیش بر عبادت این است که به مردم نشان بدهد که من آدم خوبی هستم. این داعی می‌شود ریاء بر این‌که نماز بخاطر خدا بخواند. من نمی‌خواهم بگویم این فرمایش تمام است، ان شاء الله بحثش می‌آید که این تمام نیست اما می‌خواهم بگویم ریاء شرك در پرستش نیست، خدا را می‌پرستد به داعی ریاء، داعی بر داعی است. فانه الشرك بالله شرك در طاعت است.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که ریاء شرك بالله است آیا مراد شرك در عبادت است؟ برای خدا شریک قرار داد به نحو شرك در عبادت یعنی برای پرستش خدا شریک قرار داد مثل وثنیین، انما نعبدهم ليقربونا الى الله زلفی، آن‌ها شریک در عبادت قرار داده بودند، پرستش می‌کردند این بت‌ها را، حالا آن عوام‌شان خود این بت‌ها را پرستش می‌کردند، آن علماء‌شان لابد می‌گفتند این‌ها نماد رب المطر هستند، رب‌های مختلف که درست می‌کردند. بهر حال شریک برای خدا در عبادت قرار می‌دادند اما ریاء‌کار نفرمود شریک قرار می‌دهد برای خدا در عبادت، شریک قرار می‌دهد در اطاعت. ... از این روایت فهمیده می‌شود چون ریاء شرك بالله است دارند ذم می‌کنند ریاء را ولی قطعاً ریاء شرك در عبادت

نیست؛ شرک در اطاعت است. و الا من از شما یک سؤالی می‌کنم: شما صدقه می‌دهید بخاطر ریاء، عتق عبد می‌کنید بخاطر ریاء، شما اصلاً پرستش می‌کنید خدا را در صدقه دادن؟ در عتق عبد؟ پرستش نمی‌کنید، کفاره، اگر ریاء بکنید در کفاره چون قصد قربت در آن معتبر است این ریاء در عبادات است ولی این شرک در پرستش خداست؟ نه. اصلاً مگر صدقه پرستش خداست؟ مگر عتق عبد پرستش خداست؟ این‌ها که پرستش خدا نیست. ولی ریاء در این‌ها قطعاً حرام است چون ریاء در عبادات است یعنی ریاء در اموری است که قصد قربت در آن معتبر است. به نظر ما این روایت اطلاق دارد و حرمت ریاء را و لو در توصیلات می‌شود از این استفاده کرد و روایت دیگر هم هست این را هم بخوانم: وسائل الشیعة جلد 1 صفحه 70 صحیحہ علی بن جعفر قال رسول الله صلی الله علیه و آله یؤمر برجال الی النار فقول لهم خازن الله یا اشقیاء ما کان حالکم قالوا کنا نعمل لغیر الله فقیل لنا خذوا ثوابکم ممن عملتم له. این‌که ندارد عبادت، ریاء می‌کردند ولی تعبیر کردند از این‌ها به عنوان اشقیاء، فیؤمر بهم الی النار.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر کنا نعمل لغیر الله یعنی ریاء می‌کردیم. ... در اداء دین ریاء می‌کرد، اداء دینش برای خدا نبود، نمازش برای خدا، روزه‌اش برای خدا، چون پول در او نیست، ولی اداء دینش برای خدا نبود، همیشه اداء دین می‌کرد برای این‌که به مردم نشان بدهد من از نظر مالی هم پاکدست هستم. ... کنا نعمل لغیر الله کدام آدم بدبختی تمام کارهایش برای غیر خدا است؟ این کنا نعمل لغیر الله و لو به نحو موجه جزئیة. و الا همه کارها برای غیر خدا؟! این عرفیت ندارد. کنا نعمل لغیر الله و لو در بعض اعمال. این روایت می‌خواهد بگوید این کار حرام است، حرام است ریاء، اطلاق هم دارد ندارد در خصوص عبادت.

روایت سوم را هم بخوانم. روایت سوم البته سندش فقط به نظر کسانی که علی بن ابی حمزة بطائنی را قبول دارند مثل آقای زنجانی و متأسفانه ما از باب استصحاب بقاء وثاقت این خبیث را به عنوان ثقه قبول کردیم، این روایت خوب است. اما آن‌هایی که علی بن ابی حمزة بطائنی را قبول ندارند مثل آقای خوئی آقای سیستانی به این روایت استدلال نمی‌شود کرد در رد نظر این بزرگان. ولی ما خودمان قبول داریم. قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول یجاء بالعبد یوم القیامة قد صلی فیقول یا رب قد صلیت ابتغاء وجهک فیقال له بل صلیت لیقال ما احسن صلاة فلان. این‌که نماز. ثم ذکر مثل ذلک فی القتال و قراءة القرآن و الصدقة. جهاد به نظر فقهاء واجب توصلی است واجب تعبیدی نیست. قرائت قرآن مستحب توصلی است، قصد قربت معتبر نیست در قرائت قرآن یعنی بعید می‌دانم کسی ملتزم بشود قرائت قرآن بدون قصد قربت باطل است. اگر جهاد بکند کسی بدون قصد قربت امر به جهاد را امتثال نکرده، فکر نمی‌کنم کسی این را بگوید در عین حال این روایت ریاء در قتال و قرائت قرآن را تحریم کرد.

[سؤال: ... جواب:] چون توصلی است واجب ساقط است و لکن ریاء حرام است، چه اشکالی دارد؟

به نظر ما بعید نیست که ریاء در توصلیات هم به همان معنای مرتکز آن که کاری بکند تا نشان بدهد خوبی خودش را و ملتزم بودن خودش را به احکام دین، این بعید نیست که حرام باشد. ان شاء الله ادامه بحث را فردا دنبال می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 21-499

دوشنبه - 14/07/99

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث در ریاء بود که عرض کردیم روایات متواتره دال بر حرمت ریاء هست و نیاز به استدلال به برخی از آیات که مرحوم آقای خوئی استدلال کردند نداریم. مرحوم آقای خوئی به عده‌ای از آیات استدلال کردند مثل فویل للمصلین الذین هم عن صلاتهم ساهون الذین هم یراثون و یمنعون الماعون که ما دیروز استدلال به این آیه را پذیرفتیم ولی به نظرمان آمده که این آیه دلالت بر حرمت نفسیه ریاء نمی‌کند چون ممکن است مشکل این باشد که شرط اخلاص در نماز را از دست می‌دهد و نمازش باطل می‌شود بخاطر فقد قصد قربت در حالی که از نظر فقه کسی که نماز می‌خواند ریاء هم عقاب می‌شود بر ترک نماز و هم عقاب می‌شود بر ریاء، هم به او می‌گویند چرا نماز صحیح نخواندی، نماز بخاطر خدا نخواندی و هم به او می‌گویند چرا ریاء کردی در حالی که اگر نماز نمی‌خواند فقط یک عقاب می‌شد چرا نماز نخواندی. و این آیه ظهور ندارد در این که ریاء حرمت نفسیه دارد شاید از این باب است که این‌ها نماز برای خدا نمی‌خوانند واجب نماز برای خدا خواندن است و این را امتثال نمی‌کنند.

یا آیه دیگر که الذین ینفقون اموالهم رئاء الناس و لایؤمنون بالله و لا بالیوم الآخر و من یکن الشیطان له قرینا فساء قرینا. این هم ممکن است همین مراد باشد نه این که انفاق مال برای ریاکاری حرام نفسی است [بلکه مقصود این است که] عمل بی‌ارزشی است. این‌ها انفاق می‌کنند اما انفاق‌شان بخاطر خدا نیست عمل‌شان بی‌ارزش است، ایمان به خدا و روز جزاء هم که ندارند پس هم‌نشین با شیطان هستند.

یا این آیه شریفه یا ایها الذین آمنوا لاتبطلوا صدقاتکم بالمن و الاذی کالذی ینفق ماله رئاء الناس، دلیل بر این نیست که ریاء حرام است، کسی که انفاق می‌کند بخاطر ریاء، این عملش پوچ است، عملش هیچ است، شما هم با من و اذی صدقات‌تان را پوچ و هیچ نکنید. چون قصد قربت ندارد ریاکار عملش فاقد شرط صحت است.

یا این آیه شریفه که و لاتکونوا کالذین خرجوا من دیارهم بطرا و رثاء الناس و یصدون عن سبیل الله و الله بما یعملون محیط، این هم ظهور ندارد در این که ریاء حرام نفسی است، بلکه می‌خواهد بگوید برخی جهاد می‌رفتند اما نه بخاطر خدا، بخاطر ریاء [می‌رفتند]، این‌ها اجری ندارند، این‌ها چیزی را از خدا مستحق نیستند. در برخی از روایات است که کسی که جهاد بکند لاجل امرأه یزیدها أو لاجل مال یغنمه، این که حرام نیست، ولی اجری ندارد، اجرش بر خدا نیست. اصل این که ریاء حرام نفسی است از روایات متعدده استفاده می‌شود مثل همان معتبره مسعدة بن زیاد و ما عرض کردیم ریاء اختصاص به آنچه که قصد قربت در آن معتبر است که از آن تعبیر می‌شود به عبادت ندارد، در توصیلات هم ریاء حرام است. این که مرحوم آقای خوئی فرمود الریاء شرک چون ظهور دارد در شرک در عبادت پس معلوم می‌شود ریاء حرمتش مختص به عبادات است، این درست نیست، برای این که اولاً الریاء شرک کی گفته شرک در عبادت؟ ریاکار در پرستش خدا کسی را شریک قرار نمی‌دهد، این شرک در اطاعت است. ثانیاً بر فرض شرک در عبادت باشد این شرک در عبادت است ادعاء و تنزیلاً. توصیلات قصد قربت در آن معتبر نیست، اما کسی که می‌خواهد در توصیلات به مردم نشان بدهد که من مطیع خدا هستم، ریاکاریش به این است که مثلاً اداء دین بکند به دیگران نشان بدهد که من امر خدا را به اداء دین امتثال می‌کنم چه اشکال دارد بگوییم این شرک در عبادت دارد. عبادت منحصر نیست به آنچه که در او قصد قربت معتبر است. بالاخره شما در توصلی هم اگر قصد قربت بکنی با او هم می‌توانی تقرب به خدا بجویی و لو شرط صحتش نیست. حالا اگر شما در توصلی به جای قصد قربت قصد ریاء کردی، اشکال دارد بگویند این ریاء شرک در عبادت است؟ حتماً باید منحصر باشد عبادت به آنی که در صحت آن قصد قربت معتبر است؟ نه. بالاخره در امتثال امر خدا و لو در توصیلات می‌شود قصد قربت کرد و استحقاق ثواب هم در فرضی است که انسان قصد قربت بکند حال اگر ریاکاری کرد در امتثال امر خدا به دیگران وانمود کرد که ببینید من چطور دنبال امتثال امر خدا هستم، قصدش ریاکاری بود، این را بگوییم شرک در عبادت، این مشکلی ندارد. هم عرض کردم این ادعایی است شرک در عبادت و الا شرک در عبادت به معنای این که واقعا پرستش می‌کند غیر خدا را، این که نیست.

وانگهی همان طوری که در نماز ریاء بکند می‌گویید شرک در عبادت، در امتثال امر خدا در توصلی هم اگر خودنمایی بکند، او هم به همین نحو می‌تواند شرک در عبادت باشد چون درست است که در اداء دین قصد قربت شرط صحت نیست اما اگر قصد امتثال امر خدا و قصد قربت داشتیم و لو شرط صحتش نیست، با قصد امتثال امر در عبادات فرقی نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] امتثال امر خدا نیست بدون قصد قربت، اتیان به عمل مامور به است. اداء دین بدون قصد قربت اتیان واجب هست اما امتثال امر خدا

نیست. فرض هم این است که در هنگام ریاء می‌خواهد به دیگران نشان بدهد که من دنبال امتثال امر خدا هستم، اداء دین که خصوصیت ندارد، او به دنبال این است که مطیع خدا بودنش را به رخ دیگران بکشد و الا اداء دین من می‌کنم نه بخاطر این که خدا امر کرده است، بخاطر این که انسان خوش‌قولی هستم تا دیگران به او اعتماد بکنند، باز به او وام بدهند، این که اشکال شرعی ندارد. کسی اداء دین می‌کند نه بخاطر خدا، بلکه بخاطر این که به دیگران نشان بدهد که من نسبت به اقساط وام پایبند هستم به این که در وقت خودش پرداخت کنم، فقط بخاطر این که دیگران او را شخص متخلفی ندانند، خوش‌حساب بدانند تا به او وام بدهند، این که اشکالی ندارد، ریاء نیست، ریاء این است که به مردم وانمود کند که من بین خودم و خدای خودم مطیع خدا هستم، امتثال امر خدا می‌کنم الا این که داعی او بر این کار ریاکاری و خودنمایی هست. این می‌شود حرام. حالا همین در توصیلات هم بر فرض بگویند شرک فی العبادة اشکالی ندارد. اولاً شرک در عبادت است تنزیلاً اگر شرک در عبادت بگوییم. ثانیاً همان نکته‌ای که شرک در عبادت در تعبدیات صادق است بر ریاء که شرک خفی است، به همان معنا هم در توصیلات صادق است چون فرض این است که خودنمایش به این است که می‌خواهد بگویند من دنبال امتثال امر خدا هستم.

[سؤال: ... جواب:] ریاء کرده است در این که به دیگران تظاهر می‌کند که من به دنبال امتثال امر خدا هستم. اصلاً ریاء یعنی همین که من به دنبال این هستم که به مردم بگویم که من دنبال امتثال امر خدا هستم.

### مطلب سوم: تعریف ریاء

جهت سوم بحث این هست که ریاء محرم این هست که داعی انسان بر اتیان عمل داعی ریائی باشد. اگر کسی داعی ریائی ندارد و لکن از این که دیگران ببینند عمل او را خوشحال می‌شود، لذت می‌برد، نماز صبح اول وقت می‌خواند و لکن اول اذان صبح در حجره هم که تنها هست اول وقت نماز صبح می‌خواند، امروز آمده مهمانی، اول اذان یک جوری می‌زند این ظرف بیفتد صدا کند، یک رفتاری می‌کند که مهمان‌ها از خواب بیدار شوند ببینند که این نماز صبح اول وقت می‌خواند، اشکالی ندارد. این ریاء مبطل و محرم نیست. چرا؟ برای این که ریاکاری هیچ مداخلیتی در نماز اول وقت خواندن او ندارد، فقط حالا که فرصت کرده به دیگران نشان بدهد که ما هم اول وقت نماز می‌خوانیم از شما چیزی کم نداریم، دیگران را کاری می‌کند بیدار بشوند یا حداقل این است که خوشحال می‌شود وقتی آن‌ها بفهمند که این نماز صبح اول وقت می‌خواند، این اشکالی ندارد.

هم علی القاعدة است که این مشکلی ندارد چون ریاء عرفاً یعنی اتیان عمل به داعی ارائه به مردم و آن تعبیر فانه شرک هم با همین تناسب دارد و الا کسی که دیگری را شریک نمی‌کند با خدا در قصدش و انگیزه‌اش که این شرک ندارد، فقط خوشحال می‌شود که دیگری ببیند او نماز اول وقت می‌خواند.

علاوه بر این، صحیح زرارہ هم هست: سألتہ عن الرجل، میگوید از امام باقر علیہ السلام سؤال کردم عن الرجل يعمل شيئاً من الخير فرأه انسان فيسره بذلك فقال لا بأس ما من احد الا و هو يحب ان يظهر له في الناس الخير اذا لم يكن صنع ذلك لذلك، فقط به این شرط که داعیش بر انجام این عمل ریاء نباشد اشکالی ندارد. البته "ما من احد" نوع مردم را که ایمانش پایین است میگوید و الا اولیاء الله که این طور نیستند که ما من احد الا و هو يحب ان يظهر له في الناس الخير طبع مردم این طور است و الا اولیاء الله که دنبال این مسائل نیستند.

[سؤال: ... جواب:] این جهت که انسان دنبال این باشد که مردم بفهمند نماز شب خوانده است خوشحال می شود که مردم بفهمند نماز شب خوانده، این مقدار اولیاء الله این طور نیستند، سعی در کتمان کمالات خودشان دارند. ولی اصل مطلب درست است انسان دوست دارد که نام نیک از خودش بین مردم بماند، و اجعل لی لسان صدق فی آخرین. ... ارائه می کند اما داعی ندارد، دست به ظرف می زند بیفتد این ها بیدار شوند یا نماز شب خوانده، روز مدام آب می خورد میگوید این نماز شبم نمی دانستیم آدم را تشنه می کند، این مبطل آن نماز شب نیست. ... اما عمل لله، برای خدا نماز می خواند، هر روز اول اذان صبح بلند می شود برای خدا نماز می خواند اما این کمبود را دارد که می خواهد حالا که فرصت پیدا شد دیگران هم بفهمند این اهل نماز اول وقت صبح است، این حرام نیست. ... امروز یا هر روز برای خدا نماز می خواند. اگر برای خدا نبود نماز اول وقتش نمی خواند می گفت من گناه نمی کنم ریاء نمی کنم. اما حالا که ریاء نیست یک عمل مباحی است چه اشکالی دارد؟ مباح است که من کاری کنم که دیگران بفهمند که من نماز صبح اول وقت می خوانم، اشکالی ندارد.

در روایت سکونی یک مطلبی آمده ممکن است او منشأ شبهه بشود که دارد للمرائی ثلاث علامات: ینشط اذا رأى الناس یکسل اذا کان وحده یحب ان یحمد فی جمیع اموره. ممکن است گفته بشود پس این شخص ریاکار است علامتش هم این است که ینشط اذا رأى الناس یحب ان یحمد فی جمیع اموره.

جوابش این است که نه، نشاط اذا رأى الناس ظاهرش نشاط عملی است یعنی رفتارش تغییر می کند نه این که نشاط روحی فقط. نشیط در لغت عربی که می گویند یعنی فعال، پرکار، ینشط اذا رأى الناس یعنی وقتی مردم هستند نشاط عملی پیدا می کند مدام قرآن بخواند نماز نافله بخواند. و یکسل اذا کان وحده، وقتی کسی نیست تکاسل عملی دارد، نه قرآن می خواند نه نافله می خواند. و این مطلب هم که یحب ان یحمد فی جمیع اموره را باید توجیه کنیم و الا همه ما دوست داریم که از ما تعریف کنند، کسی هست بگویند من دوست ندارم از من تعریف کنند؟ عرض کردم اولیاء الله را بگذارید کنار، ما که اولیاء الله نیستیم، نوع مردم این جور هستند، خوششان می آید، دست خودش که نیست، بگویی بدم می آید من که باور نمی کنم. آدم خوشش می آید که بفهمند که آدم خوبی است. آنی که بد است این است که الذین یحبون ان

یحمدوا بما لم یفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب و لهم عذاب الیم. اما الذین یحبون ان یحمدوا بما فعلوا اکثر مردم همین هستند و لذا این را باید توجیه کرد، نمی‌شود بگوییم مراد این است که صرفاً دوست دارد او را تعریف کنند این می‌شود ریاء. لا اقل بخاطر این که نوعاً مردم دوست دارند که از آن‌ها تعریف بشود و بخاطر آن صحیحه ز راره این را یک علامت غالبی بگیریم برای ریاکار، ریاکار این جور است، ریاکار فقط دنبال این است که مردم از او تعریف بکنند نه این که کسی که برای خدا عملی را انجام می‌دهد ولی احساس می‌کند که وقتی که در یک جمعی نشستند می‌گویند دیشب ندیدید فلانی چه نماز شب باحالی می‌خواند، احساس کند که خوشش آمد بگوییم این ریاء بود، این خلاف وجدان عرفی است، خلاف متعارف است که مردم نوعاً خوش‌شان می‌آید و خلاف صحیحه ز راره است و الا این روایت سکونی با این که سندش را قبول داریم سکونی را معتقدیم ثقه است چون شیخ طوسی در عده ظاهرش این است که می‌گویند علماء امامیه عمل کردند به روایات سکونی از جهت وثاقت سکونی می‌گوید و لو تصریح نکرده که سکونی ثقه است. راجع به نوفلی هم حالا آقای خوئی می‌فرمود در تفسیر قمی است رجال تفسیر قمی ثقات هستند بخاطر شهادت علی بن ابراهیم قمی در اول دیباجه تفسیر قمی. ما از جهت اکثر اجلاء مثل ابراهیم بن هاشم روایت از نوفلی را قرینه می‌گیریم بر این که نوفلی از کسانی بوده که اجلاء به او اعتماد می‌کردند مثل ابراهیم بن هاشم. و الا اجلاء نمی‌آمدند خودشان را بدنام کنند با اکثر روایت از یک شخص ضعیف در مسائل فقهیه الزامیه. حالا امور عقائده اتقان متن گاهی منشأ نقل خبر می‌شود، در مستحبات تسامح در ادله سنن منشأ نقل خبر می‌شود اما در احکام فقهیه الزامیه اکثر روایت از مثل نوفلی اگر نوفلی ضعیف بود این سبب و هن بود مثل برقی می‌شد که متهم شد که یروی عن الضعفاء و یكثر المراسیل.

[سؤال: ... جواب:] اکثر یک جلیل القدر را هم اگر اکثر باشد این‌ها منشأ می‌شود انسان وثوق پیدا کند که نوفلی حسن ظاهر داشته یعنی نمی‌خواهیم بگوییم حسن ظاهر اماره تعبیه بر عدالت است تا اشکال کنید بگویید این فقط مختص به شیعه است که احتمال عدالتش را می‌دهیم نوفلی معلوم نیست شیعه اثنی عشری باشد، می‌خواهم بگویم سبب وثوق می‌شود وقتی با یک فردی برخورد مستمر داری، انسان بعد از مدت‌ها وثوق پیدا می‌کند این شخص دروغگویی نیست و اگر یک شخص جلیل القدری اعتماد به او بکند اکثر روایت از او بکند انسان وثوق پیدا می‌کند که این جلیل القدر آن را شخص ثقه می‌دانسته. و خود کلینی هم که می‌گفته آثار صحیحه را من نقل می‌کنم در کتاب کافی اینقدر روایت از نوفلی نقل کرده که آدم مطمئن می‌شود که کلینی اعتماد داشته به نوفلی. اگر یک روایت نقل کند بگوییم حالا با یک روایت ضعیف کتاب صحیح است بگوییم مشتمل است بر آثار صحیحه از صادقین علیهم السلام ولی اینقدر روایت از نوفلی نقل می‌کند که اگر نوفلی ثقه

نبوده پیش کلینی آن وقت آن تعبیر که کتاب من ان شاء الله مشتمل است بر ارجو ان یکون کما توخیت که مشتمل بر آثار صحیحہ عن الصادقین باشد جور نمی آید.

[سؤال: ... جواب:] فارجو ان یکون کما توخیت، امیدوارم که این کتاب را همان طور که تو خواستی نوشته باشم یعنی مشتمل بر آثار صحیحہ عن الصادقین باشد. ... این بحث ها حاشیه است. سهل بن زیاد معارض هست توثیق در حقش با تضعیف دیگران. فوقش کلینی با نقل کثیر از سهل بن زیاد مع الواسطه او را توثیق می کند اما چه کنیم دیگران او را تضعیف کردند اما نوفلی را کسی تضعیف نکرده. یک مطلبی هم عرض کنم از مرحوم آقای خوئی به تناسب. ایشان فرموده: گاهی انسان عبادتی که انجام می دهد بخاطر عبادت ریاء نمی کند، به جهت دیگری ریاء می کند. مثلاً نماز می خواند، یک کسی صدایش می زند، این هم برای این که بگوید من هستم منتها نماز می خوانم می گوید الله اکبر، برای این که اعلام کند من خانه هستم، منتظرم باش، ایشان می فرماید این ریاء نیست چون ریاء در عبادت نیست، ریاء در شیء آخری است مقارن عبادت. لم یشرک فی عبادته اُتی بالعبادة خالصا لوجهه الکریم، ریاء محرم این است که اتیان به عبادت بکنیم تا عبادت مان را به دیگران نشان بدهیم.

ما فرمایش آقای خوئی را قبول داریم ولی اصلاً معتقدیم که تعریف ریاء به آن نحوی که گفتیم اختصاص به عبادت ندارد، ریاء این است که به دیگران نشان بدهیم که ما مطیع خدا هستیم حالا چه عبادت باشد چه غیر عبادت. این که من در نمازم سریع برخیزم برای این که نشان بدهم که من هنوز جوانم، آواز خوب بخوانم نشان بدهم که من حسن صوت دارم، و لو در عبادت است اما این ریاء نیست، ریاء این است که نشان بدهم به مردم که من مطیع خدا هستم، بهتر بود آقای خوئی این جور تعبیر می کرد، ریاء به این است که من کاری را انجام بدهم به داعی این که به دیگران نشان بدهم من مطیع خدا هستم. این تعبیر بهتر از این تعبیری است که آقای خوئی مطرح کرده. و لذا روشن است اصلاً جای توهمش نیست کسی در اثناء نماز یکی می آید برای این که بفهمد من هستم این نمازگزار بفهماند به آن شخص که من خانه هستم اما نماز دارم می خوانم، حمد و سوره اش را بلند می خواند، حالا که دیگه موبایل ها این جور شده وسط نماز موبایلش زنگ می زند روشن می کند سبحان ربی الاعلی و بحمد می گوید او بفهمد که این در حال نماز است، معلوم است که این ریاء نیست چون قصدش این نیست که بفهماند من مطیع خدا هستم قصدش این است که بفهماند من مشغول نماز هستم نمی توانم جواب تلفن بدهم.

ایشان فرمود اذا اتی بالعبادة لله الا انه قصد فیها الرياء لامن حیث العبادة بل من جهة أخرى کما اذا اظهر فی الصلاة بداعی اعلام الغیر انه فی الدار فانه لیس ریاء فی العبادة حقیقة و انما هو ریاء فی شیء آخر مقارن للعبادة فالرياء المحرم هو الاتیان بالعبادة بداعی ان یری عبادته للغير. ما می گوییم اصلاً ریاء عرفاً در عرف متشرعی یعنی کاری بکنم که به دیگران نشان بدهم که من مطیع خدا هستم. غیر از

این اصلا در عرف متشرعه ریاء نیست، اصلا ریائی که در کتاب و سنت بکار می‌رود انصراف دارد به این‌که من کاری را بکنم نشان بدهم که مطیع خدا هستم. و الا اگر عبادتم را می‌خواهم به دیگران نشان بدهم، اما نه این‌که انگیزه‌ام خودنمایی است، انگیزه‌ام این است که به روحانیت بدبین نشوند، من نماز صبح اول وقت می‌توانم وقتی که این‌ها خوابند بخوانم ولی این‌ها اگر من نماز صبح اول وقت بخوانم بعدش بگیرم بخوابم این‌ها می‌گویند آخوند را ببین، صبح بلند نشد برای نماز، من بیدار می‌مانم چه بسا نمازم را موقعی می‌خوانم نیم ساعت بعد از اذان صبح که این‌ها از خواب بیدار شوند، تا روحانیت متهم نشود، خودم متهم نشوم، این‌که ریاء نیست. ریاء خودنمایی است در این‌که بخواهد به دیگران بفهماند من آدم خوبی هستم، من مطیع خدا هستم.

[سؤال: ... جواب:] نماز که می‌خواند، هدفش این است که متهم به بی‌نمازی نشود، این ریاء نیست، اصلا عرف به این ریاء نمی‌گوید. آقا چرا نماز صبح اول وقت را که همیشه مقید بودی حالا چه جوری شد گذاشتی نیم ساعت بعد از اذان؟ می‌گوید این همسفرهای ما خوابند، این‌ها بعد از مدتی که اذان صبح بگوید می‌آیند بیدارشان می‌کنند، بعد من گرفته باشم خوابیده باشم، حالا یا مقام روحانیت متهم می‌شود یا نه حتی من خودم متهم می‌شوم کار به مقام روحانیت ندارم، برای دفع اتهام از خودم نیم ساعت دیرتر نماز صبح بخوانم این‌که ریاء نیست، اصلا عرف متشرعی این را ریاء نمی‌داند. برای دفع اتهام است نه برای جلب نظر دیگران که من مطیع خدا هستم. ... در اثناء نماز کسی تکبیر بگوید برای این‌که دیگران مثلاً متوجه بشوند که بچه دارد می‌افتد این حرام نیست این مبطل نیست. اما قصد ذکر باید کند. الله اکبر بگوید بدون قصد ذکر خدا او مبطل است. اما الله اکبر می‌گوید به قصد ذکر خدا و لو داعی قربی ندارد، داعیش این است که مواظب باشند کودک خردسال در حوض نیفتد این اشکال ندارد. این‌که اصلا ربطی به ریاء ندارد او بحث این است که ذکر خدا در نماز اگر بدون داعی قربی هم باشد اشکالی ندارد، ولی قصد ذکر بکنید، الله اکبر را به قصد ذکر خدا بگویید و لو به داعی قربی نباشد، به داعی اعلام غیر باشد او مشکلی ندارد. او ربطی هم به بحث ریاء ندارد. ... اگر کسی معنای الله اکبر را فکر می‌کند فحش است، الله اکبر که معنایش را قصد کنی که ذکر است و الا او فکر می‌کند الله اکبر یعنی فحش، این ذکر الله است؟ معنای الله اکبر را نداند یا معنای دیگری قصد کند، این ذکر است؟ الله اکبری ذکر است که قصد تکبیر خدا داشته باشید. و لذا اینی که آقا اشاره کردند ربطی به بحث ما ندارد او معنایش این است که الله اکبر اگر می‌خواهی و لو به داعی غیر قربی بگویی قصدت این است که دیگران متوجه بشوند که شما هستی یا متوجه بشوند کودک می‌خواهد بیفتد او را نگه بدارند اشکالی ندارد ولی به شرط این‌که قصد ذکر خدا بکنید، قصد معنای الله اکبر را بکنید. فعلاً بحث ما چیز دیگری است. بحث این است که ریاء عرفاً یعنی خودنمایی در مقام این‌که من مطیع خدا هستم و الا برای دفع اتهام از

اینکه من تارک صلات نیستم، من انگیزه‌ام از این که نماز می‌خوانم خداست چرا الان انتخاب کردم نماز بخوانم چون متهم به بی‌نمازی نشوم، این ریاء نیست. حالا اگر می‌خواهید شبهه هم نداشته باشد، در دل‌تان بگویید می‌خواهم این‌ها به روحانیت بدبین نشوند، او هم که قصد قربت ان شاء الله از شما متمشی می‌شود و مشکل حل می‌شود.

### مطلب چهارم: مبطلت ریاء

جهت رابعه این هست که مشهور فقهاء می‌گویند ریاء علاوه بر این که حرام است مبطل عبادت هم هست. چه ریاء در اصل عبادت که اگر ریاء نبود نماز شب نمی‌خواند چه ریاء در مقارنات عبادت. اگر داعی ریاء نبود نماز شب به این مفصلی و با حالی نمی‌خواند. این ریاء مبطل است. و لکن سید مرتضی در انتصار خلاف این را گفته. در انتصار صفحه 100 می‌گوید راجع به لفظ مقبول می‌گوید يستفاد فی عرف الشرع من لفظ المقبول امران احدهما الاجزاء كقولنا لا تقبل صلاة بغير طهارة، اتفاقا روایت داریم، هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به، این یعنی عدم صحت. لاتصح الصلاة الا به. و الامر الآخر الثواب كقولنا ان الصلاة المقصود بها الرياء غير مقبولة بمعنى سقوط الثواب و ان لم يجب اعاتنها. می‌گوید نمازی که به قصد ریاء بخوانید قبول نیست یعنی ثواب ندارد و الا اعاده آن واجب نیست. حالا واقعا گیر کردند که سید مرتضی چی می‌خواهد بگوید؟ آقای خوئی که می‌گویند به نظر ما او ناظر به جایی است که ریاء در ضمائم باشد نه ریاء در اصل عمل. و الا اگر شما نماز شب را بخاطر ریاء بخوانید که اگر ریاء نبود نماز شب نمی‌خوانید این که فاقد شرط قصد قربت است، این که اصلا نماز شب را بخاطر خدا نخواندید، پس معلوم می‌شود سید مرتضی در جایی که ضمائم نماز شب، طولانی می‌کنید نماز شب را، این ریاء باشد این را می‌گوید اصل نماز شب که بخاطر خداست، حالا من یک وقت طولانی می‌کنم نماز شبم را بخاطر این که طلبکارم دیگه ناامید بشود از این که نماز شب من تمام می‌شود بگذارد برود پولش را الان نگیرد اشکال دارد؟ نماز شب باطل است؟ نه. طولانی کردن نماز شب به داعی غیر الهی که مبطل نماز نیست. این جاست که سید مرتضی می‌گوید یکی از دواعی غیر الهی ریاء است.

ولی عبارت سید مرتضی مطلق است، الصلاة المقصود بها الرياء اطلاق دارد و لو کسی که اصل نماز شب را بخاطر خدا نمی‌خواند بخاطر ریاء می‌خواند اگر ریاء نبود اصلا نماز شب نمی‌خواند. این را هم اطلاق عبارت ایشان می‌گیرد. اتفاقا مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین جلد 12 صفحه 139 می‌گوید یک روایتی است مؤید سید مرتضی است. صحیحه علی بن جعفر دارد يؤمر برجال الى النار فيقول لهم خازن النار يا اشقياء ما حالكم قالوا كنا نعمل لغير الله فقل لنا خذوا ثوابكم ممن عملتم له. مرحوم مجلسی اول می‌گوید این روایت ظاهرش این است که ریاء حرام است ولی مبطل نماز مبطل عبادت نیست. چون گفتند خذوا ثوابكم ممن عملتم

له. نگویند پس چرا جهنم بردنشان، جهنم بردنشان بخاطر گناهانی که کردند. نمازشان اگر ثواب داشت ان الحسنات یذهبن السيئات، ملائکه گفتند این نمازهایتان ثواب ندارد.

این واقعا عجیب است از مجلسی اول. حالا یک کلمه که خدوا ثوابکم ممن عملتم له معنایش این است که نماز اینها عبادت اینها صحیح بوده فقط ثواب نداشته؟ خب نه ثواب ندارد نه صحیح است. حالا این روایت میگوید ثواب بروید از آنها بگیرید که برای آنها نماز خواندید اما منافات با بطلان عبادت ریایی ندارد. پس باید ببینیم شاید سید مرتضی از باب قصور ادله میگوید. میگوید دلیل نداریم بر این که ریاء مبطل باشد. آن وقت ما باید برویم سراغ دلیل. ان شاء الله بعد از تعطیلات بحث ادله مبطلیت ریاء را مطرح میکنیم.

فقط یک جمله بگویم: بعضی از بزرگان میگویند اگر نبود دلیل خاص بر مبطلیت ریاء ما این قدر سخت نمیگرفتیم. مثلا آقای سیستانی میفرمایند اگر دلیل بر مبطلیت ریاء نداشتیم دلیل بر اعتبار اخلاص که دلیل خاص است نداشتیم در عبادت، میگفتیم چند درصد عبادت بخاطر خدا باشد یکفی فی قصد القرية. به قول مرحوم شوشتری گفت همه انبیاء گفتند اخلاص داشته باشید مشرک نباشید من امروز آدمم بگویم مشرک باشید بعضی از کارهایتان را برای خدا بکنید. آقای سیستانی میگویند همین که پنج درصد از این نمازت بخاطر خداست، نود و پنج درصد برای مردم است همین کافی است برای اضافه تذلیله به خدا، بالاخره پنج درصد بخاطر خداست.

ولی انصافا این عرفی نیست. کسی که میگوید من بخاطر شما این کار را کردم ظاهرش این است که صد درصد بخاطر شما، میگوید من این مهمانی را بخاطر شما میدهم، اگر حساب کنید پنج درصدش بخاطر شماست بقیه اش بخاطر دهها مهمانی است که آمدند، اگر آنها نبودند هیچ وقت شما را دعوت نمیکرد عرفی است بگوید من بخاطر شما این مهمانی را میدهم؟ اصلا عرفی نیست. اتموا الحج و العمرة لله. لا عتق و لا صدقة الا ما ارید به وجه الله ظاهرش استقلال در داعی الهی است. داعی الهی مستقل نه داعی الهی ناقص، پنج درصد تاثیر دارد داعی الهی، این عرفیت ندارد. و لذا ظاهر ادله این است که داعی الهی مستقل باید داشته باشیم و ریاء منافات دارد با داعی الهی. این مطلبی است که ان شاء الله بیشتر توضیح می دهیم چون فقط مخالف آقای سیستانی نیست بعضی دیگران هم فرمودند ریاء داعی بر داعی است، اگر دلیل نداشتیم بر مبطل بودن ریاء به عنوان داعی بر داعی می پذیرفتیم مثل بقیه داعی های بر داعی که در منتقی و اضواء این مطلب را گفتند. ان شاء الله این بحث می ماند برای روز سه شنبه بعد از تعطیلات دهه صفر اگر مانع خاصی پیش نیاید ان شاء الله این بحث را ادامه می دهیم در همین جا. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

سه‌شنبه - 99/07/29

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که مشهور گفتند ریاء در عبادت مبطل عبادت هست. فقط  
سید مرتضی در انتصار فرمود: این که می‌گویند الصلاة المقصود بها الرياء غیر  
مقبولة، این به معنای عدم ثواب بر آن است و آن لم يجب اعاتها. و الا اگر نماز را  
کسی ریاء بخواند اعاده آن لازم نیست، ثواب به آن نمی‌دهند.

### بررسی کلام سید مرتضی در عدم مبطلیت ریاء

#### توجیه اول

مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین جلد 12 صفحه 139 فرمود یک روایت  
صحیحی است مؤید مرحوم سید مرتضی هست. روایت صحیحی این است که در  
علل الشرائع جلد 2 صفحه 466 علی بن جعفر نقل می‌کند از امام کاظم علیه السلام  
از پیامبر صلی الله علیه و آله: يؤمر برجال الى النار فيقول الله عز و جل لمالك  
(خدا به مالک جهنم می‌گوید) قل للنار لا تحرقی لهم اقداما فقد كانوا یمشون الى  
المساجد و لا تحرقی لهم اوجها فقد كانوا یسبغون الوضوء و لا تحرقی لهم ایدیا فقد  
كانوا یرفعونها بالدعاء و لا تحرقی لهم السنا فقد كانوا یكثرون تلاوة القرآن فيقول لهم  
خازن النار يا اشقياء ما كان حالكم قالوا كنا نعمل لغير الله فقیل لنا خذوا ثوابكم ممن  
عملتم له. مرحوم مجلسی اول فرمودند این‌ها ریاکار بودند جهنم هم رفتند اما خطاب  
به آتش شد که نه قدم‌های این‌ها را بسوزان چون با این قدم‌ها می‌رفتند مسجد، ریاء،  
نه صورت‌شان را بسوزان چون اسباغ وضوء می‌کردند ریاء و نه دستان‌شان را  
بسوزان چون با این دست‌ها دعا می‌کردند، آن هم ریاء و نه زبان‌شان را بسوزان  
چون با آن زیاد تلاوت قرآن می‌کردند، آن هم ریاء. همه این‌ها ریاء بود. این ریاء  
حرام بود این‌ها به جهنم رفتند ثوابش را هم گفتند بروید از آن افرادی بگیرید که  
برای آن‌ها ریاء کردید، و لکن خطاب به آتش جهنم شد که لا تحرقی لهم اقداما  
لا تحرقی لهم اوجها لا تحرقی لهم ایدیا لا تحرقی لهم السنا، این معنایش این است که  
این‌ها اعمال‌شان صحیح است و الا اعمال باطله که این آثار را ندارد.

#### اشکال

مرحوم مجلسی اول خودشان جواب دادند، جواب خوبی هم هست. که چه اشکال  
دارد همین عمل عمل ریایی که به جهنم هم می‌رود انسان بخاطر ریاکاریش اما یک  
آثار وضعی داشته باشد، آثار تکوینی داشته باشد و لو از باب تفضل الهی، بالاخره  
این‌ها تشبیه داشتند به عبادت‌گزاران حقیقی، من تشبه بقوم فهو منهم، بالاخره این  
خودش را شبیه عابدین قرار داده بود، حالا اثر وضعی و تکوینیش و لو به تفضل

الهی به این است که در عذاب جهنم که می‌سوزد پاهایش نمی‌سوزد، صورتش نمی‌سوزد، دستانش نمی‌سوزد زبانش نمی‌سوزد، چه اشکالی دارد. این دلیل نمی‌شود بر این‌که پس این نمازی که او خواند ریاءاً صحیح بوده، نه، صحیح نبوده باطل بوده و لکن این اثر وضعی را دارد.

### توجیه دوم

مرحوم سید مرتضی استدلال نکرده که چرا ریاء مبطل عبادت نیست، فقط ثواب بر آن را از بین می‌برد. آنی که برداشت شده از کلام ایشان این است که ایشان می‌خواهند بگویند ما دلیلی که داریم در مورد ریاء این است که عمل ریاکار مقبول نیست، مقبول نیست یعنی ثواب ندارد. یعنی دو جا تعبیر می‌کنند که این عمل، مقبول نیست. یک جا جایی که می‌خواهند بگویند این عمل صحیح نیست، هذا وضوء لا یقبل الله الصلاة الا به، گاهی هم تعبیر می‌کنند مقبول نیست یعنی ثواب ندارد، در مورد ریاء که گفتند لن یقبل، چه می‌دانیم به این معنای اول باشد، شاید به معنای دوم باشد. انما یتقبل الله من المتقین یعنی غیر متقی عملش باطل است؟ خیر، یعنی عملش ثواب ندارد. شاید این روایت هم که می‌گوید عمل ریاکار مقبول نیست یعنی ثواب ندارد.

### اشکال

این فرمایش سید مرتضی که استظهار شده از کلام ایشان، دو اشکال به آن گرفته شده: اشکال اول این است که مگر دلیل منحصر هست به همین روایتی که می‌گوید عمل ریائی مقبول نیست؟ دلیل که منحصر به این نیست؛ ما ادله دیگری هم داریم در ریاء از آن‌ها می‌شود استظهار کرد که ریاء موجب بطلان عمل است. این روایتی که تعبیر شده عمل او مقبول نیست، بلکه، این روایت در کافی هست که در وسائل جلد 1 صفحه 61 نقل می‌کند عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن خالد البرقی عن عثمان بن عیسی عن علی بن سالم. علی بن سالم توثیق خاص ندارد ولی ابن ابی عمیر از او نقل حدیث می‌کند و ما مشایخ ابن ابی عمیر را ثقات می‌دانیم بخاطر شهادت شیخ طوسی در عدة. برخی گفتند این علی بن سالم همان علی بن ابی حمزة بطائنی است و ابی حمزة پدر علی بن ابی حمزة نامش سالم بوده. ولی این ثابت نیست برای ما. و لذا کسانی که علی بن ابی حمزة را هم قبول ندارند مشکلی ندارند بگویند ابن ابی عمیر راوی از علی بن سالم است، ثابت نیست این علی بن سالم همان علی بن ابی حمزة بطائنی است. قال سمعت ابا عبد الله علیه السلام یقول قال الله عز و جل انا خیر شریک من اشرك معی غیری فی عملہ لم اقبلہ الا ما کان لی خالصاً. که در کتاب زهد حسین بن سعید صفحه 63 از عثمان بن عیسی از علی بن سالم نقل می‌کند که او از امام صادق علیه السلام شنید که قال الله تبارک و تعالی انا اغنی الاغنیاء عن الشریک فمن اشرك مع غیری فی عملہ لم اقبلہ و لا قبل الا ما کان خالصاً. اگر دلیل منحصر به این بود جا داشت که سید مرتضی

بگویند که قبول نشدن عمل ریائی با عدم ثواب بر آن هم می‌سازد؛ کاشف از بطلان این عمل نیست. و لکن دلیل که منحصر به این نیست، ما ادله دیگری داریم که به برخی از این‌ها اشاره می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] خبر واحد محفوف به قرائن را که قبول دارد. خبر واحد غیر محفوف به قرائن را که مفید وثوق و علم نیست قبول نمی‌کند. این روایتی که الان می‌خوانیم یکی دو تا نیست و لذا اگر نگوییم مستفیض است لا اقل خبر محفوف به قرائنی است که موجب وثوق و اطمینان به صدور می‌شود. ... سید مرتضی تعبیر کرده مقبول نبودن در عمل ریائی به معنای عدم ثواب بر آن هست. تعبیر ایشان این است.

### طائفه اول بر مبطلت ریاء

دلیل اولی که مطرح می‌شود روایاتی است که مفادش این است که انا خیر شریک من عمل لی و لغیری فهو لغیری. وسائل الشیعة جلد 1 صفحه 72 احمد بن محمد بن خالد برقی در محاسن از پدرش محمد بن خالد برقی نقل می‌کند عن ابن ابی عمیر عن هشام بن سالم عن ابی عبدالله علیه السلام قال يقول الله عز و جل ان خیر شریک فمن عمل لی و لغیری فهو لمن عمله غیری.

### بررسی متن حدیث (فهو لمن عمله غیری)

این فهو لمن عمله غیری که هم در وسائل این‌جور ثبت شده هم در محاسن، اشتباه است. حالا اصل عبارت صحیح چیست، آقای خوئی فرمودند ما یک نسخه مصححه‌ای از وسائل پیش ما هست دارد فهو کمن، به جای لمن کمن دارد. باز آقای خوئی دیدند این‌که درست نمی‌شود، فهو کمن عمله غیری. فرمودند به نظر می‌آید باز یک نقصی داشته باشد، فهو کمن عمل لغیری. این‌جوری بوده. من عمل لی و لغیری فهو کمن لغیری. تنزیل شده کسی که عملش را هم برای خدا انجام می‌دهد هم برای ریاء، تنزیل شده عمل او منزله عمل کسی که محضاً عملش برای غیر خداست.

[سؤال: ... جواب:] در کافی این عبارت نیست، در وسائل است و محاسن برقی. آقای سیستانی فرمودند: به نظر ما به احتمال قوی متن صحیح این است: فهو لمن عمل له، فهو لمن عمل له تصحیف شده، شده فهو لمن عمله غیری. طبق این بیان که هیچ مستندی ندارد، صرفاً استذواق هست، منشأ نسخه‌شناسی ندارد، این‌جور می‌شود: فمن عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له، کسی که برای من و غیر من عمل کند، کلش می‌شود برای همان دیگری که برای او عمل کرده است. تنزیل می‌شود عمل این ریاکار که بعضش برای خدا است و بعضش برای خلق، منزله کسی که کلاً برای غیر خدا عمل را انجام داده است. یعنی کلش را می‌دهند به غیر خدا، خدا می‌گوید من نیازی به این عمل ندارم، کلش باشد برای آن شریک من که مردم هستند.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی هم فرمودند می‌شود تنزیل چون من که تکویناً صرفاً برای مردم نماز نخواندم، برای مردم و خدا خواندم. این شد شریک قرار دادن برای خدا. تنزیل شد این نماز منزله این نمازی که صرفاً برای غیر خدا خوانده می‌شود.

منتها فرمایش آقای سیستانی اشکالش این است که از این متن که آقای سیستانی تنظیم کرد تنزیل استفاده نمی‌شود. معنایش این است که تو این عملت را برای من و مردم انجام دادی، تقدیم کردی به من خدا و مردم، من نیازی به این عمل تو ندارم، باشد برای مردم، کل نفعش بگذار به مردم برسد من نیازی به این عمل تو ندارم. این صریح نیست در بطلان، همان در واقع لم اقبله است. اگر لم اقبله را ما اشکال کنیم بگوییم ظهور ندارد در بطلان این هم همان شبیه لم اقبله است. عملی را انجام دادند برای خدا و برای ریاء به مردم، تقدیم کردند به خدا و به مردم، خدا می‌گوید من نیازی به این عمل شما ندارم، بروید تقدیم کنید آن را به مردم فهو لمن عمل له غیری، برای آن‌ها باشد. اما تنزیل نشد که برای آن‌ها بوده است محضاً تا بگوییم تنزیل به لحاظ حکم به بطلان هست.

این‌که آقای سیستانی فرمودند ما احتمال قوی می‌دهیم فهو لمن عمل له باشد چون در روایات دیگر مشابه این تعبیر آمده. مثلاً در محاسن از زراره و حمران نقل می‌کند که قال الله عز و جل من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له. در تفسیر عیاشی دارد ان الله تعالی يقول انا خیر شریک من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له دونی. ولی این روایت محاسن این نسخه‌ای که آقای سیستانی احتمال قوی دادند درست باشد نقل نشده که فهو لمن عمل له غیری، این مستند به هیچ نسخه‌ای نیست. در جواهر عبارتی که نقل می‌کند او هم بدون ذکر مستند نسخه است این است: فهو لمن عمله له. البته این‌جور تعبیر کنید من عمل لی و لغیری فهو لمن عمله له غیری. کسی که عمل کند برای من و برای غیر من، پس این عمل برای کسی است که عملش برای او بوده است که غیر من هست یعنی فهو لغیری. بعد استفاده تنزیل هم می‌شود که چه جور اگر کسی عمل کند برای غیر خدا عملش باطل است، کسی هم که عمل می‌کند برای خدا و غیر خدا مشترکاً عملش باطل است.

[سؤال: ... جواب:] فهو لمن عمله له، آن‌ها در جواهر آمده. ... استفاده خواستند بکنند تنزیل را.

### اشکال اول (سندی)

این استدلال دو ایراد دارد: ایراد اول ایراد سندی است که باید بررسی کنیم. سند این روایت محمد بن خالد برقی در آن هست. محمد بن خالد برقی توسط شیخ طوسی توثیق شده ولی نجاشی می‌گوید کان ضعیف الحدیث. کان محمد ضعیفا فی الحدیث و کان ادیباً حسن المعرفة بالأخبار و علوم العرب. علامه هم از ابن الغضائری نقل می‌کند حدیثه یعرف و ینکر.

کسانی که ایشان را محمد بن خالد برقی را توثیق می‌کنند حرف‌شان این است: شیخ طوسی که توثیق کرد، نجاشی هم کلامش ظهور در تضعیف شخص محمد بن خالد ندارد. او می‌گوید کان محمد ضعیفا فی الحدیث، در نقل حدیث ضعیف بود نه این‌که خودش ضعیف بود. از این باب که اکثر روایت از ضعفاء می‌کرد، از این باب که احادیث صحیح و سقیم را از هم جدا نمی‌کرد نه این‌که خودش ضعیف بود. و اما کلام ابن غضائری اگر ثابت هم بشود که این کلام ابن غضائری است چون کتاب ابن غضائری شیخ طوسی فرموده تلف شده، علامه از کجا کلام ایشان را پیدا کرده روشن نیست، حالا بر فرض ما بگوییم بالاخره علامه نقل می‌کند کلام ابن غضائری را و ما اعتماد بکنیم به نقل علامه ولی حدیثه یعرف و ینکر، منافات با ثقه بودن خود شخص ندارد. حدیثش دو جور است، بعضی حدیث‌های منکر و خلاف مرتکز فقهی و شیعی در احادیث او هست، منافات ندارد که خودش ثقه باشد. [سؤال: ... جواب:] محمد بن خالد ثقه است، کسی که می‌گوید خبر ثقه حجت است اعتماد باید بکند به محمد بن خالد.

برخی از جمله صاحب کتاب قبسات فی علم الرجال اصرار دارند که ضعیف فی الحدیث تضعیف شخص است. چه جور می‌گوییم کان ثقه فی الحدیث، راجع به عمار ساباطی هست که و لکنه کان ثقه فی الحدیث، ضعیف فی الحدیث یعنی لیس بثقه فی الحدیث. تعارض می‌کند با توثیق شیخ طوسی. این ادعایی است که در کتاب قبسات فی علم الرجال مطرح کردند به یک تناسبی. ولی ما واقعا با فحصى که یک مقدار کردیم استظهار نمی‌کنیم ضعیف فی الحدیث به این معناست که لیس ثقه فی الحدیث. واقعا این فرمایش آقای خوئی و برخی از بزرگان که ضعیف فی الحدیث ظهور در تضعیف شخص ندارد فرمایش قابل توجهی است. همین که یک شخصی اعتماد بر مراسیل بکند اکثر روایت از ضعفاء بکند می‌شود ضعیف فی الحدیث. ابن ادریس ضعیف فی الحدیث است چون متن‌شناسیش قوی نیست، اشتباه زیاد می‌کند نه این‌که ثقه نیست. متحرز از کذب است اما ضعیف در حدیث است به این معنا که کتاب ابان که احتمالا پسرخواهر صفوان بن یحیی است نسبت می‌دهد به کتاب ابان بن تغلب صاحب الباقر و الصادق علیهما السلام، همان جا هم که نقل می‌کند با چند سند حدیث نقل می‌کند از امام رضا، با چند سند حدیث می‌کند از ابان از امام رضا، اول و آخرش هم می‌گوید ابان بن تغلب صاحب الباقر و الصادق علیهما السلام. به این می‌گویند ضعیف فی الحدیث، منافات با وثاقت شخص ندارد. محمد بن خالد برقی هم ممکن است یک کسی بوده مثل ابن ادریس.

[سؤال: ... جواب:] اعتماد می‌کرده بر ضعفاء. ... خود همین که شخص مثل احمد بن محمد بن عیسی نیست که نقاد حدیث است، مثل محمد بن خالد برقی است این می‌شود ضعیف فی الحدیث. ... قصص العلماء مؤلفش واقعا ثقه است اما در تاریخ‌نویسی کان ضعیفا. منتها خودش ثقه است. هر چه را خودش نقل می‌کند قابل

اعتماد است اما کتابش مملو از مطالب سخیف و ضعیف است. می‌گویند کان ضعیفا فی الحدیث یا فی التاریخ و امثال ذلک. این احتمالی که مطرح می‌شود قابل توجه است. ما به این استظهاری که در قبسات رسیدند که ضعیف فی الحدیث یعنی لیس ثقة فی الحدیث بعد تعارض بکند با توثیق شیخ طوسی ما به این حد نرسیدیم همچون استظهاری نمی‌کنیم.

اگر هم مشکل پیدا کنیم در رابطه با محمد بن خالد برقی لقائل ان یقول که او راوی کتاب ابن ابی عمیر است. خب ابن ابی عمیر که کتبش معروف بوده، کتبی که از او مانده بین اصحاب معروف بوده، احتیاج به ثقة بودن راوی کتاب او ما نداریم، این هم یک ادعایی است که می‌گویند روایات ابن ابی عمیر چون اصحاب زیاد اعتماد می‌کردند بر آن، مشهور بوده بین اصحاب. و این اسنادی که ذکر می‌کنند نوعا اسناد تشریفاتی است به این کتاب‌های معروف ابن ابی عمیر. این هم یک ادعایی است که مطرح می‌شود. پس اشکال سندی مطرح هست در این روایت ولی ما سعی کردیم جواب بدهیم.

### اشکال دوم (دلالی)

اما اشکال دلالی: واقعا بعد از این‌که این عبارت ابهام پیدا کرد، آنی که در متن است فهو لمن عمله غیری، بعد آمدیم گفتیم این عبارت که نمی‌سازد، معنا ندارد، این عبارت تناسب ندارد، توجیه کردیم. آقای خوئی فرمود فهو کمن عمل لغیری، آقای سیستانی فرمود احتمال قوی دارد این باشد که فهو کمن عمل له. ما از کجا استفاده کنیم تنزیل را. تنزیل کرده است شارع عمل ریاکار را منزله عمل کسی که صدرصد برای غیر خدا عمل می‌کند، از کجا ما این تنزیل را استفاده کنیم. حالا آقای خوئی کاف تشبیه را فرمود در نسخه مصححه وسائل ما هست که فهو کمن عمله غیری بعد فرمود این هم که جور نمی‌آید باید بگوییم فهو کمن عمل له غیری، کاف تنزیل کاف تشبیه را از او استفاده کرد. ولی این‌که ثابت نیست. ما اگر بود کمن عمل لغیری من عمل لی و لغیری فهو کمن عمل لغیری می‌گفتیم من عمل لغیر الله در عبادت که عملش باطل است، که عمل لغیر الله دیگه، قصد قربت ندارد. تنزیل شده من عمل لی و لغیری منزله من عمل لغیری، پس عمل او هم باطل است. و لکن این متن که ثابت نیست که ما بر اساس این متن بخواهیم استظهار تنزیل بکنیم. شاید این یک عبارت عرفی بوده برای واگذاری ثواب. کسی که یک کاری را انجام می‌دهد برای یک شخصی به طمع ثواب انجام می‌دهد. خدا می‌فرماید برو ثوابت را از آن شخص دیگر بگیر، من نیازی به این عمل تو ندارم، این علم برای او باشد، اگر این علم برای او بود، این عمل تو برای او بود، طبعاً او باید ثواب به تو می‌داد، من نیازی به این عمل تو ندارم، کانه تو برای دیگری این کار را کردی. وقتی متن روشن نیست ما چه جور استظهار تنزیل مطلق بکنیم از این عبارت؟ و لذا این دلیل قابل مناقشه می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] حالا اگر واقعا باشد فهو کمن عمل لغیری اطلاق تنزیل را آن وقت مطرح می‌کنند که اطلاق دارد تنزیل هم به لحاظ ثواب هم به لحاظ صحت یعنی چه جور من عمل لغیر الله محضا قصد قربت از او متمشی نشده و عملش باطل است بخاطر فقد قصد قربت، من عمل لله و لغیر الله این هم تنزیل شده منزله من عمل لغیر الله محضا. ولی کلام در این است که ما اصلا تنزیل را از این متن استفاده نکردیم.

[سؤال: ... جواب:] تنزیل اطلاق نسبت است. یعنی مثلا می‌گوییم الفقاع کالخمر، این اطلاق حکم کردید به این‌که فقاع مانند خمر است، مانند خمر بودن به قول مطلق این است که جمیع احکام خمر را داشته باشد نه این‌که مانند اوست فقط از حیث حرمت. ... در تشبیه‌های عرفی اثر ظاهر داریم، زید کالاسد اثر ظاهر اسد شجاع بودن است. اما مشرّع وقتی می‌خواهد یک شیئی را تنزیل کند منزله یک عنوان موضوع اثر شرعی اطلاق تنزیل اقتضاء می‌کند که در جمیع آثار تنزیل کند این را منزله آن. الفقاع خمر، الفقاع کالخمر. این خلاف اطلاق است که بگوییم الفقاع خمر من حیث الحرمة فقط لا من حیث النجاسة. این خلاف اطلاق تنزیل و تشبیه است. ... اثر ظاهر عمل لغیر الله محضا بطلان هم هست. بله، اثر ظاهر عمل لغیر الله محضا فقط ثواب نگرفتن نیست، بطلان هم هست دیگر، این هم اثر ظاهر است. ... خودش این است که پس این عمل صحیح نیست. وقتی تنزیل کردید عمل لله و لغیر الله را منزله عمل لغیر الله محضا، معنایش این است که مانند او است در این‌که صحیح نیست مانند او است در این‌که ثواب ندارد.

بله، ممکن است سید مرتضی بگوید اصلا فرض کنید این شخصی که عمل ریایی انجام می‌دهد داعی مستقلش ریاء است. عمل لغیر الله محضا، کی می‌گوید این عملش باطل است؟ اصلا ممکن است شما بگویید که سید مرتضی ممکن است اشکال بکند که اصلا من عمل لی و لغیری فهو کمن عمل لغیری یا فهو لمن عمل له، این مگر اثر آن منزل علیه که عمل لغیر الله محضا است، بطلان است؟ تا ما بگوییم من عمل لی و لغیری هم تنزیل شده است منزله آن عمل در حکم به بطلان. سید مرتضی تعبیرش این بود که ریاء موجب بطلان عمل نیست کلامش اطلاق داشت و لو ریاء داعی مستقل باشد، همین عمل لغیر الله محضا باشد. اگر سید مرتضی این را بگوید، آن وقت باید یک بحث اساسی را با او شروع کرد.

فرض مثل آقای خوئی و آقای سیستانی این است که من عمل لغیر الله محضا عملش باطل است در عبادات، و لذا می‌گویند از این روایت استفاده می‌شود که من عمل لله و لغیر الله علی وجه التشریک منزل است عملش منزله من عمل لغیر الله محضا در بطلان. که ما اشکال کردیم که چون متن، متن روشنی نیست ما استفاده تنزیل مطلق نمی‌توانیم بکنیم. اما اگر سید مرتضی بگوید که من عمل لغیر الله محضا یعنی من اتی بالعبادة به داعی ریاء مستقلا، اصلا داعی استقلالی او به این

عمل ریاء بود، اما آنجا هم سید مرتضی اطلاق کلامش اقتضاء می‌کند که این عمل صرفاً ثواب ندارد اما باطل نیست.

مرحوم آقای خوئی از ابتداء فکر این را کرده بود. گفت من احتمال نمی‌دهم سید مرتضی این را بگوید. سید مرتضی که می‌گوید ریاء مبطل عبادت نیست در جایی این حرف را می‌زند که مکلف داعی الهی دارد به انجام عبادت، داعی ریائی هم دارد، اما اگر داعی الهی ندارد فقط داعی ریائی دارد، این که خلاف ضرورت فقه است ما بگوییم این عملش صحیح است چون این عملش به قصد قربت اداء نشده. فرق عبادت با واجب توصلی چیست؟ عبادت صحتش مشروط به قصد قربت است، اگر کسی اصلاً داعی الهی ندارد، این که احتیاج به هیچ روایتی ما نداریم. لم یأت بالعمل لله، اصلاً ریاء را بگذارید کنار، داعی نفسانی دیگری دارد برای انجام عبادت، عبادتش باطل است چون به قصد قربت نیاورد. پس من عمل لغیر الله محضاً کسی نمی‌تواند بگوید صحیح است چون فاقد قصد قربت است. آقای خوئی فرموده بلکه بالاتر بگوییم: اگر کسی پنجاه درصد داعیش الهی است پنجاه درصد ریائی، یعنی اگر بخاطر خدا بود نماز نمی‌خواند، بخاطر مردم هم بود نماز نمی‌خواند، پنجاه درصد داعیش را خدا تشکیل داد پنجاه درصد را ریاء نماز خواند، این هم فاقد قصد قربت است. ما اصلاً فکر نمی‌کنیم سید مرتضی بخواهد این نماز را تصحیح کند. پس سید مرتضی دنبال تصحیح آن عمل ریائی است که من داعی الهی مستقل دارم به انجام اصل عمل. من اصل نماز را به داعی الهی استقلالی می‌خوانم، اما در کنارش ریاء هم می‌کنم. آنجا را سید مرتضی می‌گوید عملت صحیح است و الا عملی که اصلاً داعی الهی در آن مطرح نیست، همه‌اش صددرصد ریاء یا پنجاه درصد ریاء پنجاه درصد خدا، محتمل نیست سید مرتضی این عمل را تصحیح بکند.

و لذا شبهه نکنید من عمل لغیر الله محضاً اول الکلام است که این عبادتش باطل باشد، نخیر این مسلم است که عبادتش باطل است. سید مرتضی هم فکر نمی‌کنیم بخواهد عمل کسی را که داعی الهی ندارد به انجام یک فعل فقط داعی ریائی دارد یا پنجاه درصد ریاء دارد پنجاه درصد داعی الهی دارد این عمل را بخواهد تصحیح کند. او دنبال تصحیح عمل کسی است که هم داعی الهی مستقل دارد هم داعی ریائی مستقل، با دو داعی مستقل نماز می‌خواند که اگر هر کدام بود کافی بود او را وادار کند به نماز. یکی داعی الهی اگر ریاء هم نبود نماز می‌خواند، داعی دیگرش هم ریاء، که اگر خدا نبود بخاطر ریاء نماز می‌خواند. این یک فرض. فرض دیگر این است که داعی ریائیش ناقص باشد ولی داعی الهیش باید صددرصد باشد. آنجاست که مشهور می‌گویند عبادت ریائیه باطل است سید مرتضی می‌گوید صحیح است. اما اگر داعی الهی مستقل ندارد به عبادت حالا یا اصلاً داعی الهی ندارد من عمل لغیر الله محضاً یا نصفش برای خدا نصفش برای ریاء ما احتمال نمی‌دهیم سید مرتضی آنجا را بگوید باطل است. و لذا من عمل لغیر الله محضاً مسلم اثرش

بطلان است حتی به نظر سید مرتضی. آن وقت روایت تنزیل کرده من عمل لی و لغیری را منزله این عمل لغیر الله محضا. اطلاق تنزیل می‌گوید اثر بطلان هم بر او بار می‌شود.

تامل بفرمایید ان شاء الله بناء شد اصراری بود از دوستان که چهارشنبه‌ها همان بحث مسائل مستحدثه که رسیده بودیم به مسائل مستحدثه رباء در عملیات بانکی او را دنبال کنیم و لذا ما دیگه ان شاء الله فردا را طبق مرسوم سال‌های قبل همان بحث را دنبال می‌کنیم راجع به این که به عنوان بحث پول و رسیدیم به بحث ربای در پول، ان شاء الله با یک مقدماتی این بحث را ان شاء الله از فردا شروع می‌کنیم. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

### جلسه 23-501

شنبه - 99/08/03

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا ریاء علاوه بر این که حرام هست و مانع از ثواب می‌شود، سبب بطلان عبادت هم هست یا نیست؟ که از سید مرتضی نقل کردیم که فرمود سبب بطلان عبادت نیست. و جوهی در رد این فرمایش سید مرتضی ذکر شد:

### روایت اول

وجه اول این بود که روایاتی داریم که مفادش این هست که من عمل لی و لغیری فهو لغیری. کسی که عملی انجام بدهد که هم هدفش خداست هم هدفش ریاء، این در حکم این است که این عمل را فقط برای ریاء انجام داده است، برای خدا انجام نداده است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند این صریح در این است که این عمل ریائی تنزیل شده است منزله عملی که برای خدا انجام نشده اصلا. نماز در اول وقت می‌خواند ریاء این تنزیل شده منزله کسی که اصلا کل نمازش برای غیر خداست، فاقد قصد قربت می‌شود. درست است که نماز در اول وقت را لازم نیست انسان برای خدا بخواند یا نماز در مسجد را لازم نیست انسان برای خدا بخواند، اصل نماز برای خدا باشد کافی است اما از این روایات استفاده می‌شود وقتی که این نماز اول وقت یا نماز در مسجدت اصلش برای خداست خصوصیت زمانش برای ریاء است خصوصیت مکانش برای ریاء است عمل لی و لغیری شده است و این تنزیل می‌شود منزله این که کل عمل برای غیر خدا باشد، اصل نماز برای غیر خدا باشد که معلوم البطلان است.

ما عرض کردیم این روایاتی که تعبیر شده من عملی لی و لغیری کان لغیری یکیش روایتی است که در محاسن برقی نقل شده که از محمد بن خالد که پدر برقی است نقل می‌کند از ابن ابی عمیر از هشام بن سالم که امام صادق علیه السلام فرمود یقول الله عز و جل انا خیر شریک فمن عمل لی و لغیری فهو لمن عمله غیری. این تعبیر چون تعبیر واضحی نیست، فهو لمن عمله غیری مرحوم آقای خوئی فرموده اشتباه است، ما یک نسخه مصححه‌ای از وسائل داریم به جای لمن کمن دارد که مفادش تنزیل است، بعد عمله غیری هم اشتباه است و لو در این همین نسخه مصححه وسائل آمده، باید باشد فهو کمن عمل له غیری یا فهو کمن عمل لغیری. یعنی تنزیل شده است این عملی که اصلش برای خداست اصل نماز، خصوصیت این نماز برای غیر خدا و ریاء است منزله نمازی که کلا برای غیر خداست و نمازی که کلا برای غیر خداست چون فاقد قصد قربت در اصل نماز است باطل است پس این هم تنزیل شده منزله نمازی که کلا برای غیر خداست پس این هم باطل است.

### اشکال

و لکن این که ثابت نمی‌کند که نسخه بوده فهو کمن عمل لغیری یا فهو کمن عمل له غیری؛ یک نسخه مصححه وسائل این طور بوده، تازه آن هم آقای خوئی فرمود یک مقدار هم عبارتش اشتباه است، باید تصحیح بشود. شاید اصلاً تنزیل نباشد در این روایت. حالا آقای سیستانی فرمودند فهو لمن عمل له باید باشد؛ تصحیف نساخ بوده که این جور شده. یا نه بگوییم فهو لمن عمله مقصود این است که فهو لمن عمل له، غیری هم توضیح ضمیر له است یعنی فهو لمن عمل له که ان "ه" غیری است. این عملی که برای من و برای غیر من انجام شد، این عمل برای کسی است که برای او عمل کرده است که غیر من است یعنی فهو لغیری، این که مشتمل بر تنزیل نیست. این ممکن است به این معنا باشد که برو ثوابش را از او بگیر، کسی که کاری بکند هم بخاطر من هم بخاطر مردم، این برای مردم است، یعنی تنزیل شده این عمل منزله این که این عمل برای مردم است؟ ظهور در این ندارد. شاید مقصود این است که برو ثوابش را از او بگیر.

### روایت دوم

روایت دوم روایتی است که آقای خوئی در موسوعه جلد 14 صفحه 25 تعبیر می‌کند صحیحة زرارة و حمران.

### اشکال اول (سندی)

و این بخاطر عدم رجوع به نسخ اصلیه‌ای است که وسائل از آن نقل می‌کند. ما بارها گفتیم که به نقل وسائل اعتماد نکنید، به مصادر اصلی مراجعه کنید. صاحب وسائل که این روایت را نقل می‌کند از محاسن برقی، این جور نقل می‌کند در صفحه

67 جلد 1 وسائل، می‌گوید محاسن عن عبدالرحمن بن ابی نجران و محمد بن علی عن المفضل بن صالح جمیعاً. محمد بن علی ابوسمینه است که ضعیف است، مفضل بن صالح هم ابوجمیلہ است که ضعیف است. منتها بعدش دارد جمیعاً، آقای خوئی فرموده جمیعاً یعنی سند دوقلو است یکی عبدالرحمن بن ابی نجران دیگری هم محمد بن علی عن المفضل بن صالح. آن سند دوم محمد بن علی عن المفضل بن صالح ضعیف است اما عبدالرحمن بن ابی نجران که ثقه است او نقل می‌کند از محمد بن علی الحلبي عن زرارة و حمران. سند، صحیح می‌شود. عبدالرحمن بن ابی نجران یکی از دو سند است که او ثقه است نقل می‌کنند از حلبی که او هم ثقه است حلبی هم از زراره و حمران نقل می‌کند.

رجوع به متن اصلی که می‌کنیم می‌بینیم در محاسن این جور نقل شده: عنه. عنه یعنی عن البرقی. نفرمایید کتاب محاسن که تالیف خود برقی است، برقی در کتاب خودش می‌گوید عنه؟ بله محاسن تالیف برقی است اما راوی کتاب محاسن می‌گوید عنه، یعنی راوی کتاب محاسن نقل می‌کند از برقی. مولف کتاب در سند کتاب ذکر می‌شد. کافی را هم نگاه کنید گاهی می‌گوید عن محمد بن یعقوب. در خود کافی می‌گوید. الان رسم نیست نویسنده که کتاب می‌نویسد در داخل کتاب بگوید عن المؤلف چون خود او می‌نویسد. اما این کتاب‌های روایی مولفین برای شاگردان‌شان می‌خواندند آن‌ها استنساخ می‌کردند و شاگردان از زبان خودشان می‌نوشتند و لذا محاسن برقی را که از برقی می‌شنیدند این شاگردان می‌نوشتند روی البرقی که عملاً این جور شده عن البرقی عن البرقی، کتاب محاسن پر است از این تعبیر. عنه یعنی عن البرقی عن محمد بن علی (ابوسمینه) عن المفضل بن صالح (ابوجمیلہ) عن محمد بن علی الحلبي عن زرارة و حمران عن ابی جعفر علیه السلام. محاسن برقی جلد 1 صفحه 122. اصلاً تعبیر جمیعاً ما نداریم. عنه یعنی عن البرقی عن محمد بن علی که ابوسمینه است عن المفضل بن صالح که ابوجمیلہ ضعیف کذاب است عن محمد بن علی الحلبي عن زرارة و حمران عن ابی جعفر علیه السلام. یا در ثواب الاعمال صفحه 242 صدوق می‌گوید ابی قال حدثني محمد بن ابی القاسم عن محمد بن علی الكوفي (همان ابوسمینه) عن المفضل بن صالح که همان ابوجمیلہ است عن محمد بن علی الحلبي عن زرارة و حمران. حالا چه جور شد که صاحب وسائل در وسائل که نقل می‌کند این جور نقل می‌کند. متن وسائل را برای‌تان بخوانم. وسائل جلد 1 صفحه 67. و عن عبدالرحمن بن ابی نجران و محمد بن علی عن المفضل بن صالح جمیعاً عن محمد بن علی الحلبي عن زرارة و حمران. این عبدالرحمن بن ابی نجران آمده در متن اما نه در این حدیث. صاحب وسائل اشتباه کرده فکر کرده ضمیر بر می‌گردد به عبدالرحمن بن ابی نجران، جمیعاً هم از خودش اضافه کرده، شده این سند.

بعدش تعبیری که کرده در محاسن بعد از این‌که می‌گوید عنه عن محمد بن علی عن مفضل بن صالح عن محمد بن علی الحلبي عن زرارة و حمران می‌گوید و فی

روایه عبدالرحمن بن ابی نجران قال قلت لابی عبدالله علیه السلام، یک حدیث دیگرى خوانده است. ایشان آن و فى رواية عبدالرحمن بن ابی نجران را با این سند خلط کرده فکر کرد در این سند هم عبدالرحمن بن ابی نجران هم هست در حالی که دو حدیث است، حدیث اول سندش ضعیف است عن البرقى عن محمد بن علی ابوسمينة عن مفضل بن صالح ابی جميلة عن الحلبي عن زرارة و حمران و در آن متن آمده است که قال الله عز و جل من عملی لی و لغیری فهو لمن عمل له، در ادامه در محاسن نوشته و فى رواية عبدالرحمن بن ابی نجران قلت لابی عبدالله علیه السلام الرجل يعمل العمل و هو خائف مشفق ثم يعمل شیئا من البر فیدخله شبه العجب لما عمل قال علیه السلام هو فى حالة الاولى احسن حالا منه فى هذا الحال، آن وقتی که خائف بود از گناه حالش بهتر بود از آن وقتی که کار نیک کرد و معجب شد به کار نیکش، ربطی ندارد به بحث ما.

[سؤال: ... جواب:] وقتی قبلش سند عبدالرحمن بن ابی نجران ذکر نمی‌شود بر فرض در آن سند قبلی هم عبدالرحمن بن ابی نجران بوده، کجاها بوده؟ این اجتهاد صاحب وسائل است. حالا منشأ اشتباه صاحب وسائل هر چه هست. اصلاً جمیعاً نبود در محاسن برقى. آن عبدالرحمن بن ابی نجران که بعد ذکر شده آورده در سند قبل، آن هم برایش جایگاه تعیین کرده که در کجا واقع شده، جمیعاً هم اضافه کرده، شده این سند. ... صاحب وسائل نسخه کتبی که داشته الان معمولاً موجود است در آستان قدس رضوی و همین نسخه را داشته که در بین مردم بوده، یک نسخه خاصی را نداشته.

بعدش مگر برقى می‌تواند از عبدالرحمن بن ابی نجران بلاواسطه نقل کند؟ اصلاً چشم‌مان را می‌بیندیم می‌گوییم نقل صاحب وسائل محترم، مگر می‌شود همچون چیزی که برقى بلاواسطه از عبدالرحمن بن ابی نجران از حلبی نقل کند. یعنی برقى با یک واسطه از حلبی که از اصحاب امام صادق است حدیث نکند، می‌شود همچون چیزی؟ با یک واسطه برقى نقل کند از حلبی، می‌شود همچون چیزی؟ [سؤال: ... جواب:] برقى با یک واسطه از اصحاب امام صادق علیه السلام [نقل نمی‌کند]. این‌ها نقل‌های غریبی است، این‌ها سقط دارد. نوعاً برقى با چند واسطه از اصحاب امام صادق علیه السلام نقل می‌کند نه با یک واسطه، اگر دیدید یک جا یک واسطه شد این غرابت دارد و احتمال سقط در سند زیاد است. بهر حال این‌که در محاسن بود اینی نبود که صاحب وسائل نقل کرد.

پس سند این روایت ضعیف است. اما متن روایت: متن روایت این شد که لو ان عبداً عمل عملاً یطلب به وجه الله عز و جل و الدار الآخرة فادخل فیہ رضا احد من الناس کان مشرکاً و قال ابو عبدالله علیه السلام من عمل للناس کان ثوابه علی الناس ان کان کل رياء شرک و قال ابو عبدالله علیه السلام قال الله عز و جل من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له. این متنی که خواندم در ثواب الاعمال است. در محاسن برقى هم این متن با اختصار آمده.

## اشکال دوم (دلالی)

من عمل لی و لغیری فهو لغیری، می‌گوییم فهو لغیری یعنی تنزیل شده است منزله عمل لغیر الله؟ یا نه، فهو لغیری یعنی من نمی‌خواهم آن را؟ یعنی برو بده به همان غیر من یعنی ثوابش را برو از او بگیر. یک بیان عرفی کنایی است ممکن است مقصود این باشد که برو ثوابش را از او بگیر. پس این روایات دلالت بر بطلان عمل نمی‌کند.

## طائفه دوم

روایات [طائفه] دوم که به آن‌ها استدلال شده بر مبطلیت ریاء نسبت به عبادت روایاتی است که مفادش این است که کل ریاء شرک. و گفته می‌شود وقتی ریاء شرک بود پس حرام است، حرام که بود این عنوان ریاء منطبق می‌شود بر این نماز که برای غیر خدا انجام دادید، نماز اول خواندید برای غیر خدا، نماز در مسجد خواندید برای غیر خدا، این نماز مصداق ریاء هست و ریاء شرک است و حرام. وقتی این نماز شد مصداق ریاء محرم، دیگر صلاحیت عبادیت و مقربیت ندارد.

## اشکالات سه‌گانه آقای سیستانی

آقای سیستانی سه تا اشکال کرده. فرموده: اولاً: کی می‌گویید هر شرکی حرام است؟ ریاء شرک است و کل شرک حرام؟ هذا اول الکلام. شرک در عبادت حرام است، پرستش بت‌ها حرام است این‌که بیاییم غیر خدا را عبادت کنیم حرام است، اما شرک در طاعت هم حرام است؟ چه دلیلی داریم بر این‌که شرک در طاعت حرام است. اتفاقاً از بعضی روایات استفاده می‌شود که بعض انحاء شرک حلال است، منتها خوب نیست، مکروه است که به این روایات اشاره می‌کنیم.

اشکال دوم آقای سیستانی: فرمودند بر فرض کل ریاء شرک بگویید ریاء شرک محرم است، مگر عنوان ریاء و عنوان شرک منطبق است بر عمل خارجی این شخص؟ ریاء داعی اوست که فعل نفسانی است، شرک در مورد ریاء مصداقش آن داعی غیر الهی است که در نفس این ریاکار وجود دارد که داعی او بر انجام این نماز ریاء است، این داعی شرک است و ریاء است و حرام است، متحد نیست با عمل خارجی.

اشکال سوم آقای سیستانی: فرمودند: بر فرض ریاء شرک محرم باشد و عنوان منطبق بر عمل باشد، خدا خیرتان بدهد ما مگر هر چیزی که مصداق حرام باشد ملتزم هستیم باطل است؟ آقای خوئی! شما که فرمودید کل ریاء شرک دلیل است بر این‌که این عمل باطل است چون اجتماع امر و نهی محال است پس این فعل نهی دارد از باب این‌که مصداق ریاء است پس نمی‌تواند امر هم داشته باشد، شما مبنای‌تان این است. ما قبول نداریم این حرف‌ها را. آقای سیستانی فرمودند ما معتقدیم اجتماع امر و نهی نه تنها به دو عنوان جایز است، بلکه به یک عنوان هم جایز است. دو عنوان مثل همان مثال معروف وضوء با آب غصبی و عنوان

غصب، وضوء با ماء غیر، وضوء و عنوان غصب. وضوء واجب است غصب حرام است، حالا که وضوء با آب غصبی می‌گیرید هم مصداق وضوء است هم مصداق غصب. عنوان واحد ایشان مثال می‌زند، مثال عرفی می‌زند می‌گوید مولی به عبدش گفته اشرب ماء، ملاکش هم این است که رفع عطش بشود از این عبد، کلیه‌هایش آسیب نبیند، از آن طرف هم گفته لاتشرب الماء البارد، ملاکش این است که آب سرد بخورد حنجره‌اش عفونت می‌کند، ظهور ندارد لاتشرب الماء البارد در ارشاد به مانعیت، خلف فرض است. فرض این است که نهی تکلیفی مستقل است، چه اشکالی دارد، این عبد آب سرد که می‌خورد، امتثال الامر بشرب ماء و اتی النهی عن شرب الماء البارد. یک امتثال کرد و یک عصیان. در حالی که آقای خوئی می‌گوید نخیر دو عصیان کرده است یکی این‌که چرا آب سرد خورد و دیگری این‌که چرا امر به شرب ماء را که لامحالة مقید است به شرب ماء غیر بارد امتثال نکرد.

[سؤال: ... جواب:] عام و خاص یا مطلق و مقید معنایش این است که عنوان طبیعت را در کنار یک قیدی اخذ می‌کنید، صل لاتصل فی الحمام، اشرب ماء لاتشرب الماء البارد. دو عنوان که نیست، مقید همان عنوان مطلق است با قید زاید. خاص همان عنوان عام است با قید زاید. ایشان می‌گویند اگر یک عنوان هم بود، مطلقش امر داشت به نحو امر بدلی، اشرب ماء، صل، می‌تواند مقیدش نهی تحریمی داشته باشد و این مشکلی ندارد. برای بررسی این مطالب ابتداء روایاتی که مفادش این است که ریاء شرک است بخوانیم:

یک روایت همین روایت زراره و حمران است که در ذیلش دارد یا زرارة کل ریاء شرک. که سندش به نظر ما ایراد داشت. روایت دوم روایتی است که در عقاب الاعمال صدوق به سند صحیح از پدرش از حمیری از هارون بن مسلم از مسعدة بن زیاد از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند، عن ابیه عن آباءه علیهم السلام ان رسول الله صلی الله علیه و آله قال: اتقوا الله فی الریاء فانه الشرک بالله ان المراعی یدعی یوم القيامة باریعة اسماء یا کافر یا فاجر یا قادر یا خاسر حبط عملک و بطل اجرک فلا خلاص لک الیوم. این سندش تمام است، مضمونش هم این است که اتقوا الله فی الریاء فانه الشرک بالله. روایت سوم روایتی است که باز صدوق نقل می‌کند به سند خودش از یزید بن خلیفه. که حالا این سند محل بحث است چون محمد بن موسی بن متوکل در سند هست، سعدآبادی در سند است، خود یزید بن خلیفه هم مروی عنه صفوان است و الا توثیق خاص ندارد. این‌جا هم دارد که قال ابو عبدالله علیه السلام ان من عمل للناس کان ثوابه علی الناس و من عمل لله کان ثوابه علی الله ان کل ریاء شرک. این روایاتی است که راجع به این‌که ریاء شرک است بیان شده.

**تقریب اشکال اول آقای سیستانی**

آقای سیستانی اشکال اول‌شان این بود که کی می‌گویید ریاء شرک حرام است؟ شاید ریاء شرک حلال باشد، شرک مکروه باشد. ایشان فرمودند: ببینید! ما در کافی در باب الشرک روایت داریم به سند صحیح عن ضریس عن ابی عبدالله علیه السلام فی قول الله عز و جل و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون قال شرک طاعة و لیس شرک عبادة. اکثر کسانی که ایمان می‌آورند مشرک هستند این شرک عبادت نیست، این شرک طاعت است. پس شرک منحصر به شرک در عبادت نیست. طبیعی شرک یک مصداق شرک در اطاعت است، شرک در اطاعت به چه دلیل حرام است؟ به چه دلیل؟ بله، این‌که انسان امام من عند الله را رها کند برود سراغ کسی که غاصب است، او را امام قرار بدهد، این حرام است، اما صرف شرک در طاعت مستلزم گناه نباشد، دلیل بر حرمت ندارد.

ایشان می‌فرماید در تفسیر عیاشی آمده که عن العلاء بن فضیل عن ابی عبدالله علیه السلام سألته عن تفسیر هذه الآية فمن كان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لا یشرک بعبادة ربه احدا قال من صلی أو صام أو اعتق أو حج یرید محمدا الناس فقد اشرک فی عمله و هو شرک مغفور، شرک مغفور است نه شرک غیر مغفور. پس این‌طور نیست که شرک بودن مساوق با این باشد که این شرک در عبادت است و حرام است.

[سؤال: ... جواب:] طبیعی شرک صادق است بر ریاء اما هر شرکی حرام است؟ ... ان الشرک لظلم عظیم همان شرک در عبادت است. یا بنی لاتشرک بالله ان الشرک لظلم عظیم.

باز روایت داریم. این هم اضافه کنید در همین کافی، از اسحاق بن عمار و ابی بصیر و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون قال یطیع الشیطان من حیث لا یعلم فیشرک. این شرک طاعت است. حالا یطیع الشیطان من حیث لا یعلم اگر عصیان خدا باشد خب عصیان خدا حرام است ولی عنوان اطاعة الشیطان اگر عصیان خدا نباشد، این دلیل بر حرمت ندارد. و لذا خود آقای خوئی هم در آن روایتی که راجع به وسواس هست که می‌گوید در خدمت امام صادق علیه السلام ذکر خیر شخصی شد، فقلت انه مبتلی بالوضوء و الصلاة، رجل عاقل، رجل عاقل است ولی وسواس دارد. حضرت فرمود و ای عقل له و هو یطیع الشیطان. چه عقلی دارد که مطیع شیطان است. بعضی‌ها گفتند دلیل قاطع پیدا کردیم که وسواسی کردن حرام است چون مطیع شیطان بودن حرام است. خود آقای خوئی دارد حرف درستی هم هست که به چه دلیل مطیع شیطان بودن اگر منجر به ترک واجب یا فعل حرام نشود به چه دلیل مطیع شیطان بودن حرام است. ما خیلی از کارهایی که می‌کنیم لغو است، اتلاف وقت است، اتیان مکروهات است به دواعی نفسانی، این‌ها اطاعت شیطان است. شیطان است که الشیطان یعدکم الفقر. خب همین که اولاد پیدا نمی‌کند می‌گوید می‌ترسم در خرجش بمانم، این اطاعت شیطان است، واقعیتش این است. خب حرام است؟ یعنی مرتکب حرام شده این‌جور فکر کند؟ نه. یا این‌که انسان دنبال لغو باشد،

این اطاعت شیطان است، شیطان است که یصدکم عن ذکر الله، شیطان است که انسان را می‌خواهد باز بدارد از ذکر خدا، ذکر خدا هم که اعم از واجب و مستحب است. آن که انسان تنبلی می‌کند نماز صبحش را اول وقت نمی‌خواند، نماز شب نمی‌خواند با این‌که بیدار است این اطاعت شیطان است، پس اطاعت رحمان است؟ این دلیل بر حرمت ندارد. این محصل فرمایش آقای سیستانی.

### اشکال

به نظر ما این فرمایش که بگوییم کل ریاء شرک دلیل بر این نیست که این ریاء شرک محرم است درست نیست. هم در آن روایت مسعدة بن زیاد اصلاً روشن بود که می‌خواهد بگوید ریاء حرام است، يقال له يوم القيامة يا كافر يا فاجر يا قادر يا خاسر، در کنارش هم هست کل ریاء شرک. حالا این قرینه نمی‌شود بر این‌که مراد این است که ریاء شرک محرم است یا لا اقل ریاء محرم است، حالا عنوان شرک در این روایت گفت، حالا ما خیلی اصرار نداریم، بالاخره حرام بودن ریاء که فهمیده شد. علاوه بر این‌که در برخی از روایات از ریاء به عنوان شرک در عبادت یاد شده که ان شاء الله روز دوشنبه این بحث را دنبال می‌کنیم و بقیه فرمایشات آقای سیستانی را هم ان شاء الله بررسی خواهیم کرد.

و الحمد لله رب العالمين.

### جلسه 24-502

دوشنبه - 99/08/05

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که ریاء علاوه بر این‌که حرام هست و مانع از ثواب هست، آیا مبطل عبادت هم هست یا نیست؟

### کلام محقق داماد در توجیه کلام سید مرتضی

سید مرتضی به قول مطلق فرمود ریاء مبطل عبادت نیست. برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای داماد در کتاب الصلاة جلد 3 صفحه 290 تلاش کردند که کلام سید مرتضی را فنی بکنند و فرموده‌اند: ریاء حرام هست اما اولاً منطبق بر عبادت نیست، ممکن است منطبق بر آن داعی نفسانی باشد که قصد ارائه به مردم دارد، می‌خواهد به مردم ارائه کند که مطیع خدا هست. و بر فرض هم ریاء عنوان منطبق بر عمل و عبادت باشد داخل می‌شود در بحث اجتماع امر و نهی و ما معتقدیم که اجتماع امر و نهی جایز است و مبعّد از مولی می‌تواند از یک حیث دیگر مقرب الی الله باشد. مثل وضوء با آب مغصوب هم متعلق نهی است هم مصداق وضوء

واجب است، از حیث این که اصل امر به وضوء را بخاطر خدا انجام می دهد متقرب الی الله است و از این حیث که این فرد را انتخاب می کند این مبعود اوست از مولی و این مشکلی ندارد. و لذا به سختی افتادند در اثبات مبطل بودن ریاء در عبادت. حداقل در بعض صور آن. مثلاً مرحوم آقای داماد می گوید کسی که ریاء بکند در این که نماز را در مسجد می خواند، کارش حرام است اما به چه دلیل نمازش باطل است؟

این بحث، بحث مشکلی هست.

ما برای اثبات این که ریاء در عبادت مبطل عبادت هست باید دنبال ادله بگردیم. رسیدیم به این دلیل که در بعضی از روایات فرموده بود کل ریاء شرک، گفته می شد که ریاء عنوان عمل خارجی هست، این عمل عملی است که با آن می خواهد به دیگران ارائه کند که من مطیع خدا هستم و در روایت فرمود کل ریاء شرک، تنزیل شد ریاء منزله شرک در عبادت و مسلم کسی که شرک در عبادت دارد عملش باطل است مثل عبادت اوئان و لذا مقتضای این دلیل این است که عمل او هم باطل است.

### اشکالات سه گانه آقای سیستانی بر "کل ریاء شرک"

در جواب آقای سیستانی فرمودند اولاً کی می گوید کل ریاء شرک مقصود این است که شرک فی العبادة. نه، مگر شرک منحصر است به شرک در عبادت؟ شرک در طاعت هم داریم که در بعضی از روایات در ذیل آیه و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون فرمود شرک طاعة و لیس شرک عبادة. پس هر شرکی حرام نیست. و تنزیل نشده است ریاء منزله شرک خاص، شرک در عبادت، تا احکام او بر آن بار شود.

ثانیاً: کی می گوید عنوان ریاء منطبق است بر عمل در خارج؟ ریاء مربوط می شود به داعی انسان، داعی شما از این نماز شبی که می خوانید ارائه ناس است و آن داعی ارائه ناس ریاء است. او حرام باشد چه ارتباطی باشد به این نماز شب شما، نگفتند این نماز شب ناشی از داعی ریائی شرک است، ریاء شرک است، ریاء منطبق بر این نماز شب که به داعی ارائه ناس خوانده می شود نخواهد بود. ثالثاً: ما که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستیم، فوقش این ریاء که منطبق است بر این نماز شب این نماز شب را معنون می کند به عنوان حرام، حرام بودن یک عبادت مستلزم بطلان آن نیست.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری که قبلاً ملتفت به بعضی از این اشکالات بودند سعی کردند جواب بدهند. راجع به این اشکال اخیر فرمودند این ربطی به اجتماع امر و نهی ندارد اجتماع امر و نهی در موارد تعدد عنوان است این جا که تعدد عنوان نیست. یک وقت غصب می گویند حرام است وضوء واجب است وضوء می گیریم با آن مغضوب می شود تعدد عنوان، اما در این جا اصلاً نهی رفته روی

ریاء در عبادت یعنی حصه‌ای از عبادت که عبادت عن ریاء هست حرام شده است. این‌جا که نمی‌شود قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد.

آقای سیستانی توجه به این مطلب کردند فرمودند ما که قائل هستیم اختصاص ندارد اجتماع امر و نهی به تعدد عنوان. و لو طبیعت واجب باشد حصه‌ای از طبیعت حرام باشد این را هم ما قبول داریم مثل امر به شرب ماء و نهی از شرب ماء بارد. یک وقت کاشف است نهی از شرب ماء بارد از مانعیت برودت آب از امتثال آن تکلیف این خلف فرض است. نه، گفتند یحرم علیک شرب الماء البارد لانه موجب لعفونة الحنجرة، او هم گفت اشرب ماء لرفع العطش، آب سرد می‌خورد عطشش برطرف می‌شود عفونت حنجره هم پیدا می‌کند، اطاع من حیث و عصی من حیث آخر. این‌جا هم همین‌طور، امر شدیم به نماز شب به نماز صبح، مصلحت دارد، ریاء در عبادت هم مفسده دارد، کسی که نماز بخواند به داعی ریاء او امتثال امر به عبادت کرده و عصیان کرده نهی از ریاء در عبادت را.

البته ایشان فرمودند ما به این دلیل کل ریاء شرک اشکال می‌کنیم و الا خودمان دلیل مستقلی بر این‌که خلوص در نیت معتبر است پیدا کردیم که بعدا مطرح می‌شود.

### پاسخ اول

به نظر ما این اشکالات قابل جواب است. اما این‌که ایشان فرمود کل ریاء شرک کی می‌گوید مراد شرک در عبادت است، شاید مراد و بلکه استظهار می‌کنند که مراد شرک در طاعت است و شرک در طاعت به قول مطلق حرام نیست. کسانی که در عرض خدا گوش به حرف غیر خدا می‌دهند و لو آن‌هایی که ندّ خدا هستند مثل شیطان، و جعلوا له اندادا، ندّ خدا هستند اما حالا امر می‌کند به کارهای لغو، امر می‌کند به کارهای مکروهات این هم یک مقدار جنسش خورده شیشه دارد گوش می‌دهد به حرف شیطان در کارهای لغو و لاطائلات، این شرک در طاعت دارد، این‌که دلیل بر حرمتش نیست. می‌گوییم: اولاً: از بعض روایات استفاده می‌شود که ریاء شرک در عبادت است. ما هیچ روایتی نداریم ریاء شرک در طاعت است. و اصلاً تناسبی ندارد ریاء شرک در طاعت باشد. من که ریاء می‌کنم اطاعت نمی‌کنم آن کسی را که می‌خواهم به او نشان بدهم من نماز شب‌خوان هستم. ریاء که می‌کنم می‌خواهم نشان بدهم من مطیع خدا هستم، من اساساً در ریاء می‌خواهم تظاهر کنم به این‌که مطیع خدا هستم. اگر کسی کار نیکی انجام بدهد و به مردم بگوید مردم این کار نیک را من بخاطر خدا نمی‌کنم بخاطر این‌که شما خوش‌تان بیاید می‌کنم، این‌که ریاء نیست. ریاء این هست که به مردم ارائه بکند این شخص که مطیع خداست. همان‌طور که ما قبلاً عرض می‌کردیم مرحوم آقای داماد هم تصریح کردند.

[سؤال: ... جواب:] در مورد کفار آن‌ها که به خدا معتقد هستند. ... من آدم رؤوفی هستم من آدم پایبند به موازین اخلاقی هستم این‌که ریاء منهی‌عنه در روایات نیست که انسان تظاهر کند که من دنبال حسن و قبح عقلی هستم. متفاهم عرفی از ریاء این

است که انسان کاری بکند که می‌خواهد به مردم بگوید من مطیع خدا هستم. و این اصلاً تناسب ندارد با شرک در طاعت غیر خدا. این نه تنها دلیلی ندارد که ریاء شرک در طاعت است بلکه تناسب با آن هم ندارد. بلکه روایت داریم که و ما يؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون شرک طاعة و ليس شرک عبادة اما این‌جا تطبیق بر ریاء که نکردند.

خلاصه عرض ما این است که اولاً هیچ دلیل نداریم که ریاء شرک در طاعت است بلکه از بعض روایات استفاده می‌شود که ریاء شرک در عبادت است. منتها ببینیم به چه نحوی شرک در عبادت است، این را توضیح می‌دهیم، ابتداء روایت را بخوانیم.

[سؤال: ... جواب:] اطاعت شیطان در چی؟ ... یعنی هر حرامی این شرک در طاعت است چون شیطان یامر بالفحشاء، خب این دلیلش چیست؟ چون ریاء حرام است پس شرک در طاعت است، از کجا؟ اتفاقاً چون ریاء شرک است حرام شده است نه این‌که چون ریاء حرام است پس شرک در طاعت است.

روایت این است: محمد بن یحیی عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسين بن سعيد عن نضر بن سوید عن القاسم بن سلیمان عن الجراح المدائنی. آقای زنجانی توثیق می‌کنند قاسم بن سلیمان و جراح مدائنی را بخاطر نقل اجلاء از این‌ها. مثل نضر بن سوید کتاب قاسم بن سلیمان را نقل کرده و نضر بن سوید از اجلاء بوده. البته ما این مقدار را کافی نمی‌دانیم که یک جلیل القدری یک کتابی را نقل کند ما این را کافی بدانیم در توثیق صاحب کتاب این برای ما وثوق نمی‌آورد اطمینان نمی‌آورد.

[سؤال: ... جواب:] نضر بن سوید صحیح الحدیث بوده یعنی متن‌های صحیح را انتخاب می‌کرد یعنی حدیث‌های سقیم را، حدیث‌هایی را که خلاف مشهور بود، خلاف مرتکز شیعه بود، با افکار غلات تناسب داشت نقل نمی‌کرد. به این معناست که نضر بن سوید صحیح الحدیث بود نه این‌که فقط از ثقات نقل می‌کرد. سند به نظر ما اشکال دارد خلافاً للسید الزنجانی. ولی متن حدیث را ببینید: عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله عز و جل فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملاً صالحاً و لا يشرك بعبادة ربه احدا قال الرجل يعمل شيئاً من الثواب لا يطلب به وجه الله انما يطلب تركية الناس يشتهى ان يسمع به الناس فهذا الذي اشرك بعبادة ربه. شرک در عبادت را تطبیق کرد بر ریاء.

این روایت می‌گوید شرک در عبادت. شرک در عبادت یک فرد جلی دارد: عبدة اوثنان. اتفاقاً این را بگویم، بت‌پرست‌ها اصلاً شریک در عبادت خدا قرار نمی‌دادند یعنی این‌طور نبود که هم خدا را عبادت کنند هم بت‌ها را. فقط بت‌ها را عبادت می‌کردند. می‌گفتند ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی، ما که نمی‌توانیم مستقیم خدا را عبادت کنیم، ما کجا رب الارباب کجا، ما باید بیاییم سراغ ارباب متفرقون، برویم سراغ بت‌ها که این‌ها مظاهر رب المطر مثلاً هستند، رب الماء هستند و امثال

آن. ما این‌ها را عبادت می‌کنیم مستقیم خدا را عبادت نمی‌کردند، ولی عملاً خدا که اهل للعبادة است این‌ها در عرض خدا آمدند او ثان را قرار دادند ولی عملاً خودشان فقط او ثان را عبادت می‌کردند. شرک در عبادت در عبدة او ثان این نبود که هم خدا را عبادت می‌کردند هم او ثان را. این‌ها در کنار خدا که معبود حقیقی است او ثان را قرار دادند، او ثان شدند شریک در عبادت خدا، ولی خود این و ثنیین ظاهراً فقط او ثان را عبادت می‌کردند مستقیم خدا را عبادت نمی‌کردند.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً در حج او ثان گذاشته بودند، بالای کعبه او ثان بود، در صفا و مروه او ثان گذاشته بودند. ... عبادت خدا به چی می‌کردند؟ حج کی می‌گوید عبادت خدا بود؟ این‌که حضرت ابراهیم حج را تشریع کرد که مشرکین عرب که ملتفت نبودند، مشرکین عرب حج بجا می‌آوردند به عنوان عبادت، کی می‌گوید عبادة الله؟ سجود می‌کردند می‌گفتند عبادت او ثان بود. ... بیت خدا یعنی بیت وضع للناس... افتعبدون من دون الله او ثانا، این‌ها اصلاً عبادت می‌کردند غیر خدا را. شرک در عبادت یک فرد جلی دارد: عبادة الوثنيين، یک فرد خفی دارد که این فرد خفی اصلاً می‌تواند مصداق تعبدی باشد، چون روح عبادت این است که انسان به خدا نشان بدهد که من بنده مطیع تو هستم، اگر بخواهی به غیر خدا نشان بدهی که من بنده مطیع خدا هستم این هم به یک نحوی شرک در عبادت است و لو از باب بیان یک فرد خفی و تعبدی برای شرک در عبادت.

### پاسخ دوم

ثانیا: این‌که ریاء شرک در عبادت نیست به قول شما چون ریاکار که غیر خدا را نمی‌پرستد، پس منحصر شرک در طاعت است؟ مگر شرک دو قسم دارد نه بیشتر؟ خود شرک ریاء یک نحو سومی است از شرک. شرک در عبادت، شرک در طاعت، شرک ریاء. اتفاقاً این هم روایت دارد، در تفسیر سعد بن عبدالله. [سؤال: ... جواب:] خود این ریاء یک نحوی است از انحاء شرک. نه شرک در عبادت است یعنی این یکی از احتمالات است که برخی از روایات این را می‌فهماند. نه شرک در عبادت است نه شرک در طاعت است شرک ریاء است. در بحار الانوار جلد 81 صفحه 382 از تفسیر سعد بن عبدالله نقل می‌کند بروایة ابن قولویه عنه باسناده عنهم عليهم السلام الشرک علی ثلاثة اوجه فشرک بالله و شرک بالاعمال و شرک بالریاء. شرک بالاعمال همان شرک طاعت تفسیر شده، بعد می‌فرماید و اما شرک الریاء فقول الله جل و عز فمن كان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً و لایشکر بعبادة ربه احدا فهم قوم یحبون ان یرائوا الناس فی صلاتهم و صومهم و عبادتهم فسماهم الله مشرکین. شرک در ریاء هم که روایت می‌گوید حرام است چون در کنار کل ریاء شرک فرمود یا قادر یا کافر یا فاجر، یعنی حرام است دیگر.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی فرمود ریاء شرک در طاعت است، در تعلیقه عروه‌شان هم هست و شرک در طاعت (این را در بحث استدلالی‌شان فرمودند) که

مطلقاً حرام نیست، پس چه کسی می‌گوید ریاء چون شرک است پس حرام است؟ اشکال اول ما این بود که از بعضی از روایات استفاده می‌شود که ریاء شرک در عبادت است منتها شرک خفی، ثانیاً: بر فرض شرک در عبادت نباشد منحصر نیست که شرک در طاعت باشد، قسم سومی داریم شرک ریاء که مفاد این موثقه مسعدة بن زیاد این است که بهر حال ریاء شرک محرم است چون در ذیلش فرمود به مرأی یوم القيامة می‌گویند یا کافر یا قادر یا فاجر یا خاسر.

### پاسخ سوم

و ثالثاً: اصلاً ریاء شرک در طاعت، شما خودتان فرمودید شرک در طاعت فی الجملة حرام است و لو بالجملة حرام نباشد، خود این معتبره مسعدة بن زیاد تعیین کرد که این ریاء از آن قسم حرام شرک در طاعت است به قرینه همان ذیلش، يقال له یا کافر یا فاجر یا قادر یا خاسر.

[سؤال: ... جواب:] اصلاً و اما الشرک فی الریاء را تفسیر کرد. ... نسخه بحار را می‌فرمایید. فهم قوم یحبون ان یباروا الناس. مبارات هم باید معنایش همین باشد. حالا من به لغت رجوع نکردم که یعنی ذیل شرک ریاء بیان شده که فهم قوم یحبون، حالا ان یرأوا الناس فی صلاتهم یا ان یباروا الناس. بار الناس ظاهرش این است که به مردم نمازش را نشان بدهند صومشان را نشان بدهند یا با مردم مسابقه بدهند در نمازهایی که می‌خوانند یعنی بگویند ما از شما کمتر نیستیم. ممکن است معنایش این باشد. فهم قوم یحبون ان یباروا الناس یعنی با مردم مسابقه بدهند در نماز، بگویند من از تو کمتر نیستم، تو خیال کردی نماز شب می‌خوانی، من از تو کمترم؟ تو نماز شبت اگر یک ربع طول می‌کشد من نیم ساعت طول می‌دهم. مسابقه می‌دهند با مردم در صلاتشان در صومشان در عبادتشان. حالا فهم قوم یحبون ان یرأوا الناس یا فهم قوم یحبون ان یباروا الناس که به این معناست که می‌خواهند با مردم مسابقه بدهند در این عبادت که به مردم نشان بدهند ما از شما کمتر نیستیم. این می‌شود شرک ریاء.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! تعبیر شرک ریاء است. بعد آیه را تطبیق کرد که و لایشکر بعبادة ربه احدا و الا اگر قصد قربت نداشت، روزه می‌گیرد بخاطر خاصیتش، می‌گوید حالا که همه روزه می‌گیرند ما هم که در خانه‌مان غذا نیست در ماه رمضان، ما هم روزه می‌گیریم نه قصد ریاء داریم که خودنمایی کنیم که ما آدم خوبی هستیم چون همه ما را می‌شناسند در این خانه، نه چیزی، ما فقط می‌خواهیم خاصیت روزه را بدست بیاوریم، رژیم بگیریم، صوموا تصحوا، سالم بشویم، قصد امتثال امر خدا نداریم، او هم صومش باطل است اما به او نمی‌گویند اشکر بعبادة ربه احدا. این روایت می‌گوید شرک ریاء مصداق یشکر بعبادة ربه احدا است.

[سؤال: ... جواب:] این عرفی نیست که بگوییم شرک مثل حدث است که اسباب حدث مختلف است حدث اصغر اسبابش مختلف است ولی خودش واحد است، این‌جا هم بگوییم شرک واحد است اسبابش مختلف است ولی خودش واحد است، این‌جا هم

شرک واحد است اسبابش مختلف است این خلاف ظاهر است، ظاهرش این است که شرک طاعة و ليس شرک عبادة، اصلا دو نوع شرک داریم، این روایت هم می‌گوید سه نوع شرک داریم. آن روایت دو نوع شرک را گفته این روایت سه نوع شرک را گفته، شرک عبادت و شرک طاعت که شرک بالاعمال است و شرک ریاء. ... بالوجدان هم انواع شرک فرق می‌کند. ما شرک در خالقیت داریم که زرتشتی‌ها قائل به شریک خدا در خالقیت هستند، می‌گویند شرور را اهریمن خلق می‌کند و خیر را یزدان خلق می‌کند. این می‌شود شرک در خالقیت. این یک نوع شرک است. شرک در عبادت نوع دیگری از شرک است. شرک در ربوبیت معتقدند که خدا اداره جهان را تقسیم کرده، خدا نعوذ بالله مثل یک مدیر کلی که کارها را بین چندین معاون یا مسئول واگذار کرده هرکدام مسئول یک بخشی هستند این می‌شود شرک در ربوبیت. ... همه را می‌گویم شما می‌گویید معنا می‌دهد، این هم معنا می‌دهد، شرک در عبادت هم هست. و لذا مشرکین قرآن می‌گوید و لئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله و لئن سألتهم من خلق السموات و الارض ليقولن الله. الله را قبول داشتند، خالق بودن خدا را هم قبول داشتند، موحد بودند در خالق بودن خدا، فقط شرک در عبادت داشتند، می‌گفتند ما دست‌مان به خدا نمی‌رسد، او رب الارباب است ما باید همین بت‌ها را که دم دست هستند عبادت کنیم و این بت‌ها هم مظهر آن فرشتگانی هستند که هرکدام مسئول یک کاری هستند، یکی مسئول باران فرستادن است یکی مسئول روئیدن درختان است و امثال آن. و ما این‌ها را عبادت می‌کنیم می‌رویم سراغ این‌ها این‌ها ما را به خدا نزدیک می‌کنند و ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفی. این هم شرک در عبادت است. حالا شرک در طاعت هم که روایت گفت، این روایت تفسیر سعد بن عبدالله شرک در ریاء را هم گفت.

[سؤال: ... جواب:] این روایت تفسیر سعد بن عبدالله خودش دلیل بر حرمت است. من کان یرجوا لقاء ربه فلیعمل عملا صالحا و لایشکر بعبادة ربه احدا، یعنی حرام است شرک. ... بحث سندی که ما خودمان گفتیم این‌ها سندش تمام نیست. مگر آقای سیستانی به یک حدیث صحیح السند استدلال کرد که ما حالا بیاییم با یک حدیث صحیح السند جواب ایشان را بدهیم. ایشان منحصر گرفت ریاء را در شرک در طاعت، روایتی را هم که مطرح کرد این بود که و ما یؤمن اکثرهم بالله الا و هم مشرکون هذا شرک طاعة و ليس شرک عبادة، خواست بفرماید الرياء شرک کی می‌گوید شرک در عبادت است، شرک در طاعت است. ما هم جواب دادیم این تناسب ندارد با شرک در طاعت. تناسب ریاء یا در شرک در عبادت است که فرد خفی از آن باشد و یا این‌که اصلا شرک ریاء یک قسم مستقلی است از اقسام شرک. و حرمت شرک ریاء هم از این روایت تفسیر سعد بن عبدالله استفاده می‌شود و هم خود معتبره مسعدة بن زیاد که بعد از این‌که گفت کل ریاء شرک، گفت یؤتی به یوم القيامة فیقال له یا کافر یا فاجر یا قادر یا خاسر. دیگه چی می‌خواهیم بیشتر از این؟

[سؤال: ... جواب:] عرض سوم ما این بود که اصلاً بگویید ریاء شرک در طاعت، اما شرک در طاعت فی الجملة که حرام است این روایت مسعدة بن زیاد می‌گوید ریاء شرک در طاعتی است که حرام است چون به مرائی می‌گویند یا کافر یا فاجر یا قادر یا خاسر.

[سؤال: ... جواب:] شما اشکال‌تان این است که می‌فرمایید این روایتی که می‌گوید کل ریاء شرک و بعد می‌گوید روز قیامت به مرائی می‌گویند یا کافر یا فاجر، شاید بخاطر حرام بودن ریاء نباشد بخاطر این باشد که مغل به قصد قربت است. یا این روایت تفسیر سعد بن عبدالله است که سماهم الله المشرکین بخاطر این که این‌ها مشکل در قصد قربت در عبادت پیدا کرده بودند نه این که ریاء یک حرام مستقلی باشد. جوابش این است که ضمیمه کردن دو تا مطلب به هم ظهور می‌دهد به خطاب. هم می‌گویید کل ریاء شرک هم می‌گویید به ریاکار می‌گویند یا کافر یا فاجر. ظاهر این دو تعبیر که از یک طرف می‌گویند ریاء شرک است، از آن طرف می‌گویند به مرائی می‌گویند ای کافر ای فاجر، ظهور کافی دارد در این که یعنی ریاء عمل محرمی است از باب این که مصداق شرک است. ... نه این که فاقد قصد قربت می‌شوی ترک واجب کردی مثل این که اصلاً نماز نخواندی. اصلاً بگویید در نماز شب ریاء کرد، نماز شب نخوانده است، مگر قیامت می‌شود؟ این روایت شامل نماز شب خواننده از روی ریاء می‌شود یا نمی‌شود؟ کسانی که مستحبات را از روی ریاء انجام می‌دهند به او هم می‌گویند کل ریاء شرک، به او هم می‌گویند یا کافر یا فاجر، شما می‌گویید نه، این مشکلش این است که نماز شب را به قصد قربت نخوانده، خب نخواند، مگر نماز شب به قصد قربت خوانی آخرش این است که نماز شب بطل می‌شود. به رفیقش که نماز شب نمی‌خوانی می‌گوید شما اصلاً نماز شب نمی‌خوانی من بدون قصد قربت می‌خوانم، وضعم که بدتر از شما نمی‌شود. علت این که نماز شب ریائی از ترک نماز شب بدتر است، این است که ریاء شرک است، ظاهر این روایت این است. و به این خاطر به او می‌گویند یا کافر یا فاجر.

پس این اشکال اول آقای سیستانی که ما نمی‌توانیم از این روایت کل ریاء شرک استفاده کنیم که ریاء شرک محرم است، این درست نیست. و اما این که ایشان فرمود ریاء عنوان عمل معلوم نیست باشد، عنوان داعی است، این هم خلاف ظاهر است. ظاهر این هست که ریاء کردن فعلی است که انسان انجام می‌دهد و لذا عرفاً هم می‌گویند ریاکاری کرد. خود یرائون الناس یعنی کاری بکنیم به قصد ارائه مردم. این ظاهرش این است. تامل بفرمایید بقیه مطالب را ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم.

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بِقِيَّةِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به مبطل بودن ریاء در عبادات بود که سید مرتضی در آن اشکال کرد. استدلال شده بود برای اثبات مبطل بودن ریاء در عبادات به برخی از روایات.

### خلاصه بررسی وجه اول

اولین روایت صحیح هشام بود که يقول الله عز و جل انا خير شريك فمن عمل لي و لغيري فهو لمن عمل له غيري. که ما اشکال کردیم و عرض کردیم این استدلال مبتنی است بر فهم تنزیل از این صحیح که کسی که یک عملی را انجام بدهد برای خدا و غیر خدا بطور مشترک، تنزیل بشود منزله کسی که عملش صددرصد برای غیر خدا باشد که فاقد قصد قربت است و یقیناً باطل است بخاطر انتفاء قصد قربت، تنزیل شد عمل لله و لغير الله مشترکاً منزله عمل لغير الله محضاً، پس این عمل مشترک لله و لغير الله هم باطل خواهد بود. عرض کردیم ما از این روایت استفاده تنزیل نکردیم بلکه یک بیان عرفی بود برای این که بخواهند بگویند کسی که عملی انجام می دهد قصدش هم خداست هم غیر خدا، خدا واکذار می کند این عمل را به شریکش که غیر خداست، کنایه از این که می گوید بروید ثواب را از او بگیرید. بیش از این ظهور ندارد.

### خلاصه اشکالات سه گانه آقای سیستانی به وجه دوم

دلیل دوم روایاتی بود که فرمود الریاء شرک، کل ریاء شرک. که گفته شد ریاء وقتی مصداق شرک شد و شرک حرام است، دیگر نمی تواند عبادتی که مصداق ریاء هست صحیح باشد. آقای سیستانی سه اشکال کردند. اولاً فرمودند: ریاء شرک هست اما شرک در عبادت نیست، شرک در اطاعت هست و شرک در اطاعت که مطلقاً حرام نیست، حتی اگر اطاعت شیطان بکند چون اطاعت شیطان مستلزم حرام بودن عمل نیست، کار لغو هم انسان بکند اطاعت شیطان است. ثانیاً: بر فرض ریاء شرک محرم باشد ریاء عنوانی است که منطبق است بر نیت انسان که داعی غیر الهی دارد نه بر عمل خارجی انسان. پس عمل مصداق حرام نمی شود. ثالثاً: عمل هم مصداق ریاء باشد عنوان محرم منطبق بشود بر عبادت این مستلزم فساد عبادت نیست.

### خلاصه پاسخ از اشکال اول آقای سیستانی

به نظر ما هر سه اشکال جواب دارد. جواب اشکال اول را عرض کردیم که ما حداقل از مثل معتبره مسعدة بن زیاد فهمیدیم که ریاء شرک محرم است چون در کنار این تعبیر ذکر شد که یقال له یا کافر یا فاجر یا غادر یا خاسر، فاتقوا الله فی

الریاء فانه الشریک بالله ان المرائی یدعی یوم القیامة باربعة اسماء. اول فرمود اتقوا الله فی الریاء، امر کرد به اجتناب از ریاء، خب ظهور امر در وجوب است، واجب است اجتناب از ریاء. علاوه بر این که در ذیل فرمود ان المرائی یدعی یوم القیامة باربعة اسماء یا کافر یا فاجر یا غادر یا خاسر. پس قطعاً ریاء شریک محرم است.

### پاسخ اشکال دوم

اما این که ایشان فرمود ریاء عنوان عمل معلوم نیست باشد، این هم خلاف فهم عرفی است. عرض کردیم عرف عمل مکلف را مصداق ریاء می‌داند، ریاء کرد، ریاء کردن این یعنی فعلی که صادر می‌شود از این شخص فعل ریائی هست. علاوه بر این که در برخی از روایات تعبیر شده من صلی مرأاة الناس فهو مشرک، من صلی مرأاة الناس فهو مشرک من عمل عملاً مما امر الله به مرأاة الناس فهو مشرک.

البته این روایت، روایت ابی الجارود است که آقای سیستانی سندش را قبول ندارد. در تفسیر قمی نقل شده است و لکن تفسیر قمی که روایت ابی الجارود را نقل می‌کند در واقع تفسیر ابی الجارود را بعدها ادغام کردند در تفسیر قمی و لذا در ادامه نوعاً می‌گویند رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم و لذا کسانی که مثل آقای خوئی تفسیر قمی را می‌گویند رجالش و روایتش ثقات هستند بخاطر شهادت علی بن ابراهیم در دیباجه تفسیر که نروی ما اخبرنا به مشایخنا الثقات شامل روایت ابی الجارود نمی‌شود چون این مربوط به تفسیر قمی نیست اضافاتی است که در تفسیر قمی شده. علاوه بر این که اصل این که این دیباجه شهادت به وثاقت روایت تفسیر قمی داده است معتبر است یا نیست ما اشکال کردیم. ولی به عنوان مؤید این روایت ابی الجارود را مطرح کردیم.

### پاسخ اول از اشکال سوم

اما اشکال سوم آقای سیستانی که فرمودند بر فرض ریاء منطبق بر عمل باشد و حرام باشد، نهی از ریاء در عبادت مقتضی فساد عبادت نیست. ما این را قبلاً بحث کردیم عرض کردیم اولاً در اجتماع امر و نهی ما ملتزمیم شخصی که یا عالم متعمد است یا جاهل مقصر است عملش چون مصداق حرام است مبعود از مولی است و المبعد لا یصلح للمقربیه. در ارتکاز عقلاء کسی که عملی را که معنون به عنوان حرام است اگر عمداً مرتکب بشود فعل او مبعوض مولی است و فعل واحد است، در خارج فعل واحد است نمی‌تواند این عبادت بشود عبادت باید صلاحیت مقربیت داشته باشد. کسی که مالی را که مال یتیم است به زور می‌گیرد از او با او وضوء می‌گیرد، وقتی می‌گوید اللهم بیض وجهی ملائکه به او چه می‌گویند؟ لابد می‌گویند سوّد الله وجهک، با آب غصبی از یتیم وضوء می‌گیری می‌خواهی خدا رویت را وجهت را سفید کند در روز قیامت؟ اصلاً وضوء با این آب غصبی کسی که به آن نگاه کند بدش می‌آید، مولی وقتی به او نگاه می‌کند این فعل مبعوض او است بعد

بگوییم اتی بهذا العمل لله؟ اراد به وجه الله؟ این خلاف مرتکز عقلائی و متشرعی است.

### پاسخ دوم

و ثانیاً: بر فرض ما در اجتماع امر و نهی قائل بشویم به این که جواز اجتماع امر و نهی که هست نتیجه اش صحت عمل است و لو از عالم عامد و یا جاهل مقصر، بر فرض این را بگوییم فرض این است که در این جا عنوان اخص است، ریاء یا در عبادات حرام است به نظر خیلی ها یا در مطلق امتثال تکالیف اعم از تعبیه یا توصلیه. ریاء در غیر امتثال تکالیف که حرام نیست، ریاء در امور عرفیه، جلوی مردم چنان تمیز می گردد همه تعریفش می کنند که چه انسان تمیزی است، چه انسانی است که بهداشت را بطور کامل مراعات می کند، تمام نکات بهداشتی را مراعات می کند، این که حرام نیست و لو بخاطر مردم این کار را می کند. آنی که حرام است ریاء یا در خصوص عبادات یا در مطلق امتثال احکام الهیه است. و این اخص مطلق است از امر به تکالیف، وقتی اخص مطلق بود مثل صل و لاتصل فی الحمام می شود.

بله آقای سیستانی نظرشان این است که در صل و لاتصل فی الحمام هم اگر ظهور نداشت لاتصل فی الحمام در ارشاد به مانعیت و نهی تحریمی بود مشکلی نیست، صلات فی الحمام بناء بر این که نهی تحریمی باشد نه نهی ارشادی و یا نهی کراهتی، اگر نهی تحریمی باشد نماز در حمام خصوصیت حمام بودنش مبعوض مولی است ولی اصل صلات بودنش محبوب مولی است. مثال هم زد به اشرب ماء و لاتشرب الماء البارد فرمود اشرب ماء برای رفع عطش لاتشرب الماء البارد چون حنجره ات عفونت می کند، عبد اگر آب سرد بخورد امتثل الامر بشرب الماء و عصی النهی عن شرب الماء البارد. انصافاً این خلاف ظاهر است. ظاهر نهی از یک خصوصیتی و لو نهی تحریمی این است که این وافی به ملاک واجب نیست.

ما مثال می زدیم می گفتیم همه فقهاء یا لا اقل جل فقهاء این را قبول دارند که در بحث اجتماع امر و نهی اگر نهی ساقط بشود کعذر کنیسان او اضطرار او اکراه مشکلی ما نداریم. نماز در مکان مغضوب در فرضی که نهی از غصب ساقط بشود از روی نسیان اکراه اضطرار این باعث می شود امر به صلات مشکلش بر طرف بشود شامل این نماز در مکان مغضوب بشود. اما اگر مولی گفت اکرم عالماً جای دیگر گفت یحرم علیک ان تکرّم العالم الفاسق حرمت اکرام عالم فاسق ساقط شد لنسیان او اکراه او اضطرار فقیهی ملتزم شده که اکرام این عالم فاسق دیگر حرمتش که برداشته شد پس مانع بر سر اطلاق اکرم عالماً نسبت به اکرام این عالم فاسق بر طرف شد؟ احدی این را ملتزم نشده. چرا؟ فرق شان چیست؟ فرق شان این است که لاتکرّم العالم الفاسق یک ظهور التزامی دارد که اکرام عالم فاسق وافی به مصلحت تامه اکرام عالم نیست. و این مدلول التزامی اصل خطاب است و لو در

این مورد ما اکرام زید که عالم فاسق است حرمت ساقط بشود اما اصل خطاب لاتکرم العالم الفاسق که محفوظ است. ظهور التزامی اصل این خطاب این است که شما با نسیان اضطرار اکراه، حرمت از شما برداشته می‌شود اما این فعلش مفسده تامه دارد و وافی به مصلحت تامه نیست. اما در لاتغصب اگر نهی از غصب ساقط شد، غصب مصلحت تامه ندارد، ربطی به عنوان آخر که عنوان صلات است ندارد.

در اشرب ماء و لاتشرب الماء البارد ما ملاک را فهمیدیم، منافات ندارد با ظهور عرفی اولی، این‌جا ملاک را فهمیدیم. مثل اغسل ثوبک بالماء فهمیدیم ملاکش تطهیر است حالا شخصی بیاید ثوبش را با آب غصبی بشوید، ملاک را فهمیدیم که این هم سبب نظافت این لباسش می‌شود مجزی است این‌جا ملاک فهمیده شده جایی که ملاک را نمی‌فهمیم مثل ملاکات تعبدیه بحث می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] چه قرینه‌ای دارد یحرم علیک اکرام العالم الفاسق؟ کجا ما ملاک را می‌دانیم؟ همه خطابات همین است. شما هر خطاب مطلق و عامی را با خطاب مقید و خاص در نظر بگیرید و لو ظهور در ارشاد به مانعیت نداشته باشد اصلاً می‌گوید من اکرم عالماً فاسقاً فعليه لعنة الله، این‌که ظهور ندارد در تخصیص اکرم عالماً، ولی در عین حال می‌گوید مجبور شدی عالم فاسق را اکرام کنی، حلال، اما دیگه امتثال اکرم عالماً که نمی‌شود، وافی به ملاک تام او که دیگه نیست. و لذا به نظر ما این استدلال به کل ریاء شرک برای مبطل بودن جمیع انحاء ریاء تام هست.

### وجه سوم برای مبطلیت ریاء

دلیل سومی که مطرح شده برای مبطل بودن ریاء این روایت کافی هست عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن النوفلی عن السکونی عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال النبی صلی الله علیه و آله ان الملك لیصعد بعمل العبد متبھجاً به (یا مبتهجا) به فاذا صعد بحسناته یقول الله عز و جل اجعلوها فی السجین انه لیس ایای اراد بها. وسائل جلد 1 صفحه 71. گفته شده که هر عملی که مصداق این بشود که لیس ایای اراد بها یعنی اراد الناس، خدا روز قیامت می‌فرماید این عمل را در سجین قرار بدهید، سجین هم که یعنی جهنم. پس این عمل هم حرام است هم باطل است.

### بررسی معنای "سجین"

ممکن است شما بفرمایید کی گفته سجین اسم جهنم است؟ خود بزرگان هم اختلاف دارند. سجین ممکن است به معنای مکان پست باشد. اجعلوا این عمل ریائی را در مکان پست، این‌که دلیل نمی‌شود حرام باشد. در مفردات راغب می‌گوید السجین اسم لجهنم و قیل هو اسم للارض السابعة، یعنی همان مکان پست. در لسان العرب می‌گوید سجین فعیل من السجن، سجین واد فی جهنم قیل معنی کلا ان کتاب الفجار لفی سجین ان کتابهم فی حبس لخصاسة منزلتهم عند الله و قیل فی سجین ای فی حجر

تحت الارض السابعة. در مجمع البحرين هم دارد سجین من السجن و هو الحبس و فی التفسیر هو کتاب جامع لادیوان الشر دُونَ الله فيه اعمال الکفرة و الفسقة و يقال سجین صخرة تحت الارض السابعة. سجین اگر به معنای جهنم باشد معنایش این است که این عمل ریاکار را ببرید به جهنم یعنی حرام است. اما اگر به معنای مکان پست باشد ببرید عمل را او را در مکان پست.

[سؤال: ... جواب:] وقتی خدا می‌گوید عمل ریاکار را ببرید به سجین، ببرید به جهنم یعنی حرام است.

ولی آقای سیستانی این جور اشکال کردند فرمودند معلوم نیست سجین به معنای جهنم باشد تا شما به این روایات استدلال کنید بر این که ریا در سجین هست پس عمل ریاکار باطل است چون سجین معلوم نیست به معنای جهنم باشد. ممکن است جواب بدهیم از این اشکال بگوییم سجین بله معلوم نیست به معنای جهنم باشد ولی بالاخره استظهار عرفی این است که این عمل صحیح نیست که در سجین قرار می‌دهند. نمی‌خواهم استدلال کنم به آیه ان کتاب الفجار لفی سجین، بگوییم معلوم می‌شود این ریا عمل فجور هست که می‌برند به سجین، ان کتاب الفجار لفی سجین، چون این را بگوییم ممکن است بعضی‌ها اشکال کنند بگویند ان کتاب الفجار لفی سجین، مفهوم که ندارد کلماتی فی السجین فهو کتاب الفجار. کتاب فجار در سجین است اما هر چی که در سجین است کتاب فجار است؟ عمل فجور است؟ کنایه از این است که اعمال فجار حالا یا در جهنم است یا در یک مکان پستی است یعنی این اعمال پذیرفته نمی‌شود. بعدش هم دارد و ما ادرئک ما سجین کتاب مرقوم. پس فرمایش آقای سیستانی ممکن است این جور جواب داده شود که سجین معلوم نیست جهنم باشد ولی بالاخره وقتی می‌گویند این عمل در سجین است یعنی این عمل صحیح نیست و الا چرا در سجین باشد؟

[سؤال: ... جواب:] این ملک خبر نداشت. چون ظاهر عمل خوب بود، ان الملك لیصعد بعمل العبد مبتهجا به. من از شما سؤال می‌کنم فرشته مبتهج هست به عملی ریائی؟ او ظاهر را دیده، دیده که عجب نماز شبی، سریع این نماز شب را برد بالا، خدا هم فرمود لیس ایای اراد به اجعلوها فی سجین. ... ظاهر اجعلوها فی سجین گفته می‌شود نمی‌خواهیم بگوییم سجین یعنی جهنم ولی سجین مکانی است که پست است کتاب فجار در سجین است. ... فرشته که عالم به خفایا نیست. روایت این را می‌گوید، می‌گوید معنا ندارد؟ ان الملك لیصعد بعمل العبد مبتهجا به، بالا برد مبتهج هم بود گفت عجب نماز شبی. اشکال دارد که نامه اعمال ما را که می‌نویسند نیت‌خوانی نکنند؟

این تقریب استدلال که طبق این استدلال نمی‌خواهیم بگوییم حرام است ولی بالاخره باطل است که اجعلوها فی سجین. این عرفی نیست که ما بیاییم بگوییم نه، اجعلوها فی سجین از باب این که ثواب به او نمی‌دهند این خلاف متفاهم عرفی است. به کار مباح هم ثواب نمی‌دهند اما نمی‌گویند اجعلوها فی سجین.

[سؤال: ... جواب:] بدتر از آن هم نیست که اقتضاء ثواب هم ندارد، کار مباح است، آب خورده است، به او نمی‌گویند این آب خوردن را اجعلوه فی سجن. ولی نماز ریائی اگر باطل نبود صرفاً ثواب نداشت عرفی نبود بگویند اجعلوه فی سجن. پس یا اجعلوها فی سجن هم حرام تکلیفی است و هم حرام وضعی که می‌گویند این عمل را در جهنم قرار بدهید. عملی که در جهنم می‌رود این نمازی که می‌رود به جهنم نمی‌شود که صحیح باشد، عرفی نیست که بگویند این نماز شبی که شما خواندید دارند می‌برند به طرف بهشت خدا می‌گویند ببرید به طرف جهنم بگوییم عمل صحیح است، وفاء به نذر هم کردی، گفتی الله علی که یک شب نماز شب بخوانم وفاء به نذر هم کردی فقط ثواب به تو نمی‌دهند، به این می‌گویند اجعلوها فی سجن؟ چه سجن به معنای عذاب جهنم باشد چه سجن به معنای مکان پست باشد. اگر مکان پست است فوqش می‌گویید حرام نیست اما نمی‌شود عمل صحیحی که فقط ثواب ندارد بگویند اجعلوه فی سجن.

[سؤال: ... جواب:] عبادت عامه را به سجن می‌برند؟ مگر هر چیزی که به سجن نبرند به علیین می‌برند؟ این افرادی که مرتکب مکروه می‌شوند، یکره کراهة شدیده، این عملش را می‌برند علیین؟ به‌به عجب کار مکروهی کرد، خوش به حالت. ان کتاب الابرار لفی علیین ان کتاب الفجار لفی سجن. شما نقض می‌کنید می‌گویم این عمل ابرار که عمل مکروه که می‌کنند می‌گویند لایحرم و لکنه یکره کراهة شدیده اذا کان برضاها، این را می‌برند علیین؟ یا می‌برند سجن؟ کجا می‌برند؟ هر چی آن‌جا گفتید ما این‌جا می‌گوییم.

پس این‌که ما بگوییم سجن ظهور ندارد در جهنم، مکان پست، مکان پست هم به قول آقا ممکن است محل کارهای صحیحی هم که ثواب به او نمی‌دهند باشد، ایشان مثال می‌زنند به عمل مخالفین بناء بر نظر کسانی مثل آقای سیستانی و آقای زنجانی که باطل نیست ولی ثواب ندارد این خلاف ظاهر است، ظاهر این‌که عملی را می‌گویند ببرید سجن این است که اصلاً هیچ ارزشی ندارد صحیح هم نیست. مؤیدش هم این است که ان کتاب الفجار لفی سجن، و لو نشود به این آیه استدلال کنیم چون ممکن است به ما اشکال کنند که مفهوم ندارد که کل ما فی سجن کتاب الفجار، باشد قبول نداشته باشند، اما ظهور عرفی اجعلوها فی سجن این است که عملی که می‌برند به مکان پست و این را بیان می‌کنند عملی است که نه صرفاً ثواب ندارد، عملی است که ملغی است، و الا مباحات هم ثواب ندارد، مکروهات هم ثواب ندارد، اما هیچ‌وقت نمی‌گویند ببرید این عمل را در سجن قرار بدهید.

### اثبات وثاقت نوفلی

مشکل استدلال به این روایت یکی سند روایت است به نظر برخی مثل آقای سیستانی، آقای صدر، آقای وحید، این نوفلی بیچاره چون توثیق خاص ندارد بزرگان ما یک سری‌شان قبولش نمی‌کنند. آقای خوئی هم که اواخر قبول نمی‌کرد نوفلی را بعدها گفت در تفسیر قمی هست، عمده‌اش این بود، که او هم توثیق عامش

را ما قبول نداریم. ما می‌گفتیم اکثر روایت اجلاء از نوفلی نشان می‌دهد مثل ابراهیم بن هاشم که اول من نشر الحديث بقم بود، متهم هم نبود که یروی عن الضعفاء، این هم حدیث نقل کند از نوفلی معلوم می‌شود نوفلی آدم ضعیفی نبوده. این عرض ما باید سبب وثوق نفسی بشود، اگر کسی بگوید نه، ممکن است ابراهیم بن هاشم یک کتابی را یک روزی نقل کرده مربوط به نوفلی بوده گفته اروی لکم کتاب النوفلی، اصلاً یک بار این را گفته و بنده خدا رفته دنبال کارش، آن وقت بعدی‌ها آمدند مثل علی بن ابراهیم پسرش، کلینی، مدام آن کتاب نوفلی را که مشتمل بر صدها حدیث بود مدام قطعه قطعه کردند در کل کتابشان آوردند، کی ابراهیم بن هاشم اکثر روایت کرده، یک بار کتاب نوفلی را نقل کرده، اگر این شبهات را مطرح کنید، باید جواب بدهیم. ما به نظرمان این‌که کافی این‌قدر نقل می‌کند از نوفلی با این‌که اولش گفته آثار صحیحہ عن الصادقین را من نقل می‌کنم، علی بن ابراهیم این همه حدیث نقل می‌کند از نوفلی، و لو مستندش همینی باشد که یک بار ابراهیم بن هاشم اجازه داد نقل کتاب نوفلی را به پسرش و امثال او، اما بالاخره پسرش این همه حدیث نقل کرد، کلینی که می‌گفت آثار صحیحہ عن الصادقین را نقل می‌کنم این همه حدیث نقل کرده از نوفلی این‌ها سبب وثوق می‌شود که نوفلی یا صرفاً تیمنا و تبرکا در طریق به احادیث سکونی بوده که مشکلی نداریم یا اگر احادیث سکونی از طریق نوفلی باید ثابت بشود پس نوفلی قابل اعتماد بوده. حالا یک وجه دیگری است که آقای خوئی اجازه کرده که چون شیخ طوسی گفته اصحاب به روایات سکونی عمل می‌کردند و عمده روایات سکونی از طریق نوفلی است پس معلوم می‌شود اصحاب به نوفلی اعتماد داشتند. این هم وجه بدی نیست ولی آقای سیستانی این را اشکال کرده، فرموده الان این‌جور است که اکثر روایت سکونی از طریق نوفلی است آیا زمان شیخ طوسی و قبل از آن، هم این‌طور بوده؟ شاید آن موقع اکثر احادیث سکونی از طرق دیگر نقل شده بوده منتها چون آن طرق، طرق مختلفه بوده حذف شده یک طریق واحد مانده، این هم یک شبهه‌ای است که ایشان مطرح می‌کنند. همان زمان شاید اصحاب طرق أخرایی داشتند به کتاب سکونی منتها یک طریق مشترک و رائج شده نوفلی است و این ادامه پیدا کرده. مثل این‌که این همه کتاب در رجال نوشتند قدمات فقط یک رجال نجاشی مانده برای ما و یک رجال شیخ، یک رجال برقی هم حالا غیر مشهور هست، ولی این همه کتب رجال داشتیم همه از بین رفته. گاهی این‌جور می‌شود. سایر طرق به علت این‌که کم‌توجهی به آن می‌شود چون متنوع و مختلف است آن‌ها فراموش می‌شود، شیخ طوسی کلینی یک طرق مشترک را می‌آورند و الان او رائج می‌شود. این اشکالی است که آقای سیستانی می‌کنند راجع به این وجه. بهر حال ما اصل این‌که نوفلی اکثر روایت اجلاء دارد و این سبب وثوق می‌شود به این‌که شخص قابل اعتمادی بوده را قبول داریم.

**اشکال دلالتی به روایت**

اشکال دلالتی داریم ما به این روایت. لیس ایای اراد به معنایش این است که اصلاً داعی الهی نداشت. کسی که ریاء را منضم می‌کند به عملش، داعی الهی دارد و داعی ریائی هم دارد. یا چه بسا داعی ریائی در خصوصیات دارد، نماز اول وقت را ریاء می‌خواند نماز در مسجد را ریاء می‌خواند، نماز با خضوع و خشوع را ریاء می‌خواند ولی اصل نماز را برای خدا می‌خواند، صدق می‌کند که لیس ایای اراد به؟

آقای داماد فرمودند تقدیم ما حقه التأخیر یفید الحصر. فرمود لم یردنی به، فرمود لیس ایای اراد به، این تقدیم ما حقه التأخیر است، این مفید حصر است. مثل ایاک نعبد که شما ترجمه می‌کنید فقط تو را می‌پرستم، ایاک نستعین فقط از تو استعانت می‌جویم.

ما قلب‌مان، خلاصه، تاریک است، به این حرف‌ها اعتقادی پیدا نکردیم. تقدیم ما حقه التأخیر بگوییم یک قانونی است که یفید الحصر، از کجا؟ آخه در فارسی بگویید نزد تو آمدم، به منزل تو آمدم یا آمدم به منزل تو، فرق می‌کند؟ از تو مدد می‌جویم، مدد می‌جویم از تو، فرق می‌کند؟ حالا فارسیش این‌جور است. چون عربی خوب متوجه نمی‌شویم ما را حواله می‌دهید به مجهول، عیب ندارد.

[سؤال: ... جواب:] از تو مدد می‌جویم یعنی فقط؟ ... یک وقت قرینه حالیه است. از تو آمدم قرض بگیرم نبود، یعنی فقط از تو آدم قرض بگیرم از کس دیگری نمی‌خواهم قرض بگیرم؟ شما آن وقت اعتراض به او می‌کنی. ... در قواعد عربی یعنی هر وقت بیاییم اول ضمیر را بگوییم، مثلاً انت رجائی، یعنی لیس رجائی غیرک؟ شما اگر به یکی از شاگردان‌تان بگویید تو امید من هستی، بقیه اعتراض باید بکنند؟ چرا گفتی تو امید من هستی، تقدیم تو مفید حصر است، معنایش این است که دیگران امید من نیستند. ... انت رجائی با رجائی انت [فرقی ندارد]. ... ان‌شاءالله شما هم مثل ما قلب‌تان سیاه می‌شود این‌ها را انکار می‌کنید.

ان‌شاءالله روز شنبه فردا بحث مسائل پول هست، ولی روز شنبه ان‌شاءالله یک مثال‌هایی دنبال می‌کنیم که اثبات می‌کنیم هیچ ظهوری تقدیم ضمیر در حصر ندارد. لیس ایای اراد به، عرف می‌گوید یعنی لم‌پردنی، من را قصدش من نبودم، چه ظهوری در حصر دارد که یعنی فقط من را اراده نکرده فقط باید من را اراده می‌کرد تا عملش درست می‌شد. اگر ظهور در حصر داشته باشد معنایش این می‌شود که فقط من را اراده نکرده، کسی عملش قبول و صحیح است که فقط من را اراده کند، بله اگر ظهور در حصر داشت معنایش این می‌شد ولی ما ظهورش را در حصر انکار می‌کنیم.

ان‌شاءالله تأمل بفرمایید تا بعد.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### روایت "لیس ایای اراد به"

بحث در ادله‌ای بود که برای مبطل بودن ریاء در عبادت مطرح شده بود. رسیدیم به روایت سکونی که از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که قال النبی صلی الله علیه و آله ان الملك لیصعد بعمل العبد مبتهجا به فذا صعد بحسانه یقول الله اجعلوها فی سجین انه لیس ایای اراد به.

### کلام محقق داماد

مرحوم آقای حکیم [داماد] فرمودند اگر سجین جهنم باشد یعنی ریاء حرام است و مبطل است و اگر سجین مکان پستی باشد فقط مبطل بودن ریاء را می‌فهماند چون عملی که در سجین قرار می‌گیرد نمی‌تواند عمل صحیح باشد. بعد فرمود مورد این روایت هم جمیع اقسام ریاء در عبادت را می‌گیرد یعنی چه داعی ریائی محض داشته باشد شخص به انجام عبادت چه داعی ریائی مستقل و داعی الهی مستقل داشته باشد چه داعی ریائی ناقص و داعی الهی ناقص داشته باشد که مجموعاً می‌شوند یک داعی، چه داعی الهی مستقل و داعی ریائی ناقص داشته باشد که داعی ریائی تابع هست، همه این اقسام مشمول این روایت است. چرا؟ برای این‌که جامع بین این اقسام این است که داعی الهی منحصر این شخص ندارد، حال یا اصل داعی ندارد یا داعی الهیش منحصر نیست. گفته می‌شود از کجای این روایت شما فهمیدید کسی که داعی الهی منحصر ندارد عملش مبطل است؟ ایشان فرموده است تقدیم ما حقه التأخیر مفید حصر است. انه لیس ایای اراد به، چرا عمل این شخص باطل است؟ چون فقط داعی او داعی الهی نبود، لیس ایای اراد به، فقط من را اراده نکرده بود این شخص در عملش، می‌سازد با این‌که هم خدا را اراده کند هم ریاء را، فقط خدا را اراده نکرده است.

### اشکال اول: مناقشه در افاده حصر از تقدیم ما حقه التأخیر

این فرمایش مبتنی بر این است که تقدیم ما حقه التأخیر مفید حصر باشد. ما مراجعه کردیم به کلمات بزرگان، زیاد تعبیر می‌شود که تقدیم ما حقه التأخیر مفید حصر است، کسانی که موافقند با این نظر، زمخشری در کشاف است سکاکی در مفتاح العلوم است، ابن اثیر در کتاب المثل السائر هست، و در کتاب الجامع الکبیر، جرجانی در دلائل الاعجاز هست، تفتازانی در مطول و مختصر هست. در میان علماء شیعه علامه مجلسی هست که در بحار در ذیل این روایت که فرموده است که انما انت منذر و لكل قوم هاد، می‌گوید پیامبر به علی علیه السلام فرمود انا المنذر و انت الهادی یا علی بک یهتدی المهتدون بعدی. مرحوم علامه مجلسی

فرموده است تقدیم الظرف فی قوله بک یهتدی المهندون بعدی دال علی الحصر.  
بحار جلد 35 صفحه 407.

و لکن علمائی دیگر داریم که این تقدیم ما حقه التأخیر مفید للحصر را نپذیرفتند  
از جمله ابن حاجب، ابن ابی الحدید در کتاب الفلک الدائر علی المثل السائر جلد 2  
صفحه 257 و جلد 4 صفحه 247، وقتی که ابن اثیر صاحب کتاب المثل السائر  
در ذیل این آیه که ان الینا ایابهم ثم ان علینا حسابهم بحث می‌کند و می‌گوید این مفید  
حصر است، ابن ابی الحدید فهم الحصر من دلیل آخر و مجرد هذا اللفظ لم یدل علی  
ان الایاب لیس الا الیه و الحساب لیس الا علیه فانک لو قلت ان فی الدار زیدا لم یدل  
علی ان غیره لیس فی الدار. شما وقتی می‌گویید ان فی الدار زیدا تقدیم ما حقه  
التأخیر است و لکن این مفید حصر نیست که بخواهید بگویید لیس غیر زید فی  
الدار. و فی الکتاب العزیز الف آیه تبطل دعوی الحصر. هزار آیه می‌شود در قرآن  
پیدا کرد بر خلاف این نظر که تقدیم ما حقه التأخیر مفید للحصر.  
[سؤال: ... جواب:] فرض این است که علمائی که طرفدار این هستند که تقدیم ما  
حقه التأخیر مفید للحصر می‌گویند یا در معمول که مفعول است یا در ظرف و جار  
و مجرور. تصریح می‌کنند.

باز ایشان ابن ابی الحدید می‌گوید قال المصنف ای ابن الاثیر تقدیم المفعول علی  
الفاعل فهو کقولک زیدا ضربتک یفید انک لم تضرب الا زیدا خاصة، اقول ابن ابی  
الحدید این جور می‌گوید: انا لاننکر ان قوما من اهل العربیة قد ذهبوا الی هذا المذهب  
و لکن ارباب النظر فی هذه المباحث و هم الاصولیین لا یعرفون هذا، تقدیم ما حقه  
التأخیر یفید الحصر را علماء ادبیت گفتند یعنی معانی بیان، اصولیین اصلا هم چون  
چیزی را نمی‌شناسند، به رسمیت نمی‌شناسند، و قولهم فیهِ هو الصحیح و لا فرق  
عندهم بین قولک ضربت زیدا و زیدا ضربت.

ابو حیان اندلسی هم در تفسیر بحر المحيط جلد 3 صفحه 103 می‌گوید انما یدل  
التقدیم علی الاهتمام بالشئی كما قال سیبویه، چون سیبویه هم در الکتاب می‌گوید  
انهم یقدمون الذی بیانه اهم لهم. تقی الدین سبکی هم در کتاب الاقتناص و کتاب  
الفتاوی همین مطلب را بیان کرده.

قوی‌ترین ادله‌ای که اقامه شده بر انکار حصر، برخی از آیات است. و وهبنا له  
اسحاق و یعقوب کلا هدینا و نوحا هدینا من قبل، ابن ابی الحدید گفته است: ان ذلک  
لا یدل علی اختصاص الهدایة باسحاق و یعقوب لانه قد هدی غیره ممن کان فی  
زمانه. و وهبنا له اسحاق و یعقوب کلا هدینا یعنی هم ابراهیم را هدایت کردیم و هم  
اسحاق را و هم یعقوب را، یعنی اسماعیل هدایت نشد که در زمان اسحاق بود؟ نوحا  
هدینا من قبل مفهوم حصر دارد؟ و لذا سیوطی که دیده این خیلی نقض قوی است،  
گفته: ما که ادعاء نکردیم لازم هست این مطلب که تقدیم ما حقه التأخیر مفید حصر  
باشد، ما گفتیم غالب هست. ما می‌گوییم غالب هم نیست. ما عرض‌مان وفاقا  
للمخالفین لافادة التقدیم للحصر می‌گوییم غالب هم نیست، قرائن دیگر افاده حصر

می‌کند. افعیر الله بیغون آیا اعتراض به این است که چرا فقط سراغ غیر خدا می‌روند؟ افعیر الله بیغون اگر غیر الله بیغون معنایش حصر باشد، افعیر الله بیغون یعنی چرا فقط سراغ غیر خدا می‌روید؟ این عرفی است؟ أنفکا الهة دون الله تریدون، آیا این عرفی است که بگوییم چرا فقط دنبال بت‌ها می‌روید؟ اشکال به شما این است که چرا فقط دنبال بت‌ها می‌روید؟ أنت فعلت هذا بالهتنا یا ابراهیم یعنی آیا فقط تو این کار را کردی؟ یعنی اگر ابراهیم هم‌دست داشت دیگر مشکلی نبود؟ [سؤال: ... جواب:] تقدیم خبر است، انت فعلت با ایاک نعبد فرقت چيست؟ تقدیم کاشف است نوعاً از اهتمام. اهتمام گاهی نکته‌اش حصر است گاهی نکته‌اش حصر نیست. و گاهی هم اصلاً تقدیم به نکته سبک و سیاق هست مثل نوحا هدینا من قبل. پس ما حرف‌مان این است که تقدیم غالباً برای ابراز اهتمام است همانی که سیبویه است و اهتمام گاهی بخاطر حصر است گاهی هم بخاطر حصر نیست. پس سه جور می‌شود: اهتمامی که برای افاده حصر است که با قرائن باید بفهمیم، ایاک نعبد و ایاک نستعین. دو: اهتمامی که برای افاده حصر نیست، زیدا ضرب، أ زیدا ضربت، یعنی شما زید را زدی؟ آخه زید قلدر محل است، أ زیدا ضربت و الا این بنده خدا که فقط زید را نزده، اما می‌آید می‌گوید أ زیدا ضربت، این اهتمام به شیء را می‌رساند، کی ظهور در مفهوم دارد؟ فرض سوم این است که اصلاً برای رعایت سبک و سیاق هست، و نوحا هدینا من قبل.

[سؤال: احتمال می‌دهیم بین زبان فارسی و زبان عربی فرق باشد. جواب:] احتمال که کافی نیست. وقتی اختلاف بود بین علماء، ابن حاجب منکر افاده حصر شد، ابن ابی الحدید منکر افاده حصر شد، سیبویه منکر افاده حصر شد. ... حجت‌تان چیست که ما قانع بشویم؟ ما می‌گوییم شک هم بکنید کافی است. شما باید اثبات کنید افاده حصر را با این اختلافی که بین بزرگان است کی انسان استظهار حصر می‌کند. علاوه بر این‌که واقعا ما به وجدان عرفی‌مان که خیلی هم بیگانه نیستیم از عرف عرب‌زبان‌ها هیچ افاده حصری نمی‌فهمیم. زیدا ضربت، ما افاده حصر نمی‌فهمیم. ... برای افاده حصر از تقدیم ما حقه التاخیر استفاده می‌شود به ضم قرائن.

و لذا لیس ایای اراد به هیچ ظهوری ندارد در این‌که بگوید فقط من را اراده نکرده است. پس استدلال به این روایت برای بطلان ریاء در جمیع انحاء آن اشکال دارد. فقط در جایی این روایت مصداق دارد که داعی الهی نداشته باشد.

## اشکال دوم

ثانیاً: جناب آقای داماد! اگر داعی الهی مستقل باشد و داعی ریائی تبعی، عرفاً صدق می‌کند ایای اراد به. الان بالفعل آن داعی ریائی ناقص است، مکمل ندارد، او مؤثر نبوده است در اتیان این فعل. مثال بزنم: شما امتثال امر خدا به غسل جمعه داعی است برای این‌که بروید در استخر و غسل ارتماسی بکنید، گرمای هوا هم نصف داعی است یعنی اگر غسل جمعه نبود بخاطر این گرما نمی‌رفتید فقط موقعی

می‌رفتید که دوست‌تان زنگ بزند بلیط مجانی در اختیارتان بگذارد او هم بشود مکمل این داعی، با هم بروید استخر. الان دوست‌تان هیچ تماسی با شما نگرفته، یعنی عملاً آن گرمای هوا اگر نبود این امر الهی هیچ‌وقت در این شرائط دعوت نمی‌کرد شما را به انجام فعل چون مکملش نیامده است. آیا عرفا می‌شود شما بگویید من در این‌جا به دو هدف رفتم ارتماس در این استخر، هم به هدف امتثال امر خدا هم به هدف خنک شدن. خنک شدن در کنار امتثال امر خدا عرفاً ضم الحجر فی جنب الانسان است. بله، داعی ناقص هست یعنی لو انصم الیه الداعی الناقص الآخر مثل گعده با دوست‌تان شما باز می‌رفتید استخر اما فعلاً که آن داعی ناقص دیگر ضمیمه به این نشده است. صدق می‌کند که ایای اراد به، الان ایای اراد به چون آن خنک شدن الان محرک این شخص نبوده است، عرفاً شاهدش این است که اگر داعی خنک شدن هم نبود می‌رفت غسل می‌کرد و اگر امر به غسل جمعه نبود بخاطر خنک شدن الان نمی‌رفت چون مکمل این داعی خنک شدن که گعده با دوستش است فراهم نشده بود.

[سؤال: ... جواب:] داعی الهی اگر ناقص باشد پنجاه درصد او پنجاه درصد هم داعی ریائی، این‌جا ما قبول داریم که عرفاً لم یرد الله، چون ظاهر اراد الله، اراد الله استقلالاً. اگر شما این مجلسی که می‌گیرید نصفش بخاطر زید است نصفش بخاطر عمرو یعنی نصف داعیش این است که زید از شما خواسته نصف داعیش این است که عمرو از شما خواسته، صدق نمی‌کند اردت به وجه زید [بلکه] اردت به وجه زید و عمرو. ... اشتیاق بیشتر غیر از این است که عرفاً داعی باشد. پس عرفاً به زید نمی‌گوید من بخاطر شما این مجلس را گرفتم، زید می‌گوید بخاطر من و عمرو. اگر هر دو استقلالاً بود جا داشت کسی بگوید که به هر کدام از این زید و عمرو می‌تواند بگوید که من بخاطر شما این کار را کردم به او هم بگوید من بخاطر شما این کار را کردم، حالا بحثش می‌آید. اما اگر هر دو داعی ناقص است بطور مستقل به زید بگوید من بخاطر شما این کار را کردم این عرفی نیست. ایای اراد به صدق نمی‌کند.

### کلام محقق داماد در دواعی نفسانی

یک نکته عرض کنم:

آقای داماد در این‌جا فرمودند: هیچ فرقی بین داعی الهی و داعی نفسانی دیگر نیست. و لذا ادله خلوص نیت که می‌گوید نباید داعی ریائی باشد می‌گوید داعی نفسانی هم نباید باشد. در صفحه 316 فرموده: نه، ما از این نظر برگشتیم. دلیل ما بر این‌که داعی الهی باید خلوص در آن باشد این روایت صحیح هاشم است: انا خیر شریک من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری. یا این روایت علی بن سالم هست که به نظر ما صحیح است چون علی بن سالم از مشایخ ابن ابی عمیر است، انا خیر شریک من اشرك معی غیری فی عمله لم اقبله الا ما کان لی خالصاً. در صفحه 316 از کتاب الصلاة جلد 3 فرمودند و لو ما قبلنا گفتیم انضمام داعی

غیر الهی به داعی الهی و لو این داعی غیر الهی تابع باشد ناقص باشد و داعی الهی مستقل باشد، این منافات با خلوص دارد، و فرقی بین این نیست که این داعی غیر الهی ریاء باشد یا داعی نفسانی تبرید مثلا باشد در مثال ارتماس در آب، اما به نظر ما رسید که نه، این روایت انصراف دارد به این که شریک خدا ذوی العقول باشد. انا خیر شریک من اشترک معی غیری یا من عمل لی و لغیری ظاهرش این است که آن غیر ذوی العقول باشد و لذا می شود ریاء؛ شامل دواعی نفسانی مثل داعی تبرید نمی شود.

[سؤال: ... جواب:] حالا بت ها بگوییم مظهر آن آلهه مثلا فرشتگانی هستند که آن ها هم ذوی العقول هستند. حالا آقای داماد این جور فرمودند. و لذا فرمودند دیگر ما نسبت به لزوم خلوص از شریک قرار دادن غیر ذوی العقول مثل داعی تبرید دلیلی بر آن نداریم. چه اشکالی دارد به دو داعی مستقل می رود غسل می کند هم داعی الهی دارد چون روز جمعه است هم داعی تبرید دارد چون هوا گرم است، اشکالی ندارد. خلوص معتبر نیست از داعی نفسانی غیر الهی چون دلیل اعتبار خلوص این صحیح هاشم و معتبره علی بن سالم است که دارد انا خیر شریک من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری یا من اشترک معی غیری لم اقبله الا ما کان لی خالصا و این انصراف دارد به ذوی العقول. بله اگر اصلا قصد قربت ندارد همه اش داعی تبرید است، یا نصفش داعی خدا است نصفش داعی تبرید، این قصد قربت عرفا متمشی نشده. اما شرطیت خلوص این جا مطرح نیست.

### اشکال

ما عرض مان به آقای داماد این است که شما این روایت لیس ایای اراد به که پذیرفتید دلالتش را بر اعتبار خلوص، این هم انصراف دارد از مواردی که داعی نفسانی آخری دارد؟ لیس ایای اراد به که دیگر نداشت انا خیر شریک، من عمل لی و لغیری تا بگویید انصراف دارد به غیری که ذوی العقول است.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می گوید انا خیر شریک یعنی یک انسان دیگری را فرشته ای را شریک من قرار بدهید، عمل را برای من و برای او انجام بدهید، این روایت این جا را می گوید نه این که عمل را برای من و برای یک داعی نفسانی مثل تبرید انجام بدهید.

یک نکته دیگری هم عرض کنم:

آقای داماد که در این جا فرمود ما خلوص را از روایات استفاده کردیم معتبر است در جایی این مطلب را می گوید که اصل عمل مشوب است به داعی غیر الهی نه خصوصیات عمل. یعنی همان مثال، اصل غسل جمعه اش که با ارتماس در آب استخر است مشوب است به داعی غیر الهی، داعی تبرید یا داعی ریاء، و لو این داعی ناقص باشد و داعی الهی داعی مستقل باشد. اما در جایی که ریاء در خصوصیات است، آن جا ایشان می گوید این منافات با خلوص ندارد. مثلا نماز در مسجد را ریاء می خواند، ایشان می گوید این نماز صحیح است چرا باطل باشد؟

ریاء در خصوصیت کرده. نهی از ریاء منافات ندارد با این که این عمل هم مصداق امتثال واجب هست هم مصداق حرام هست که این عمل ریاء است. اما با ادله شرطیت خلوص نمی توانیم این نماز را باطل کنیم. چون خلوص یعنی اصل عمل برای خدا خالصا لوجه الله باشد. یا نماز اول وقت او هم همین طور است. و لذا آن هایی که نماز اول وقت را ریاء می خوانند از نظر آقای داماد خیال شان راحت، نماز شان صحیح است، حالا روز قیامت یک سیلی هم می زنند به آن ها که کل ریاء شرک این عملت حرام بود، گناه کردی، اما امتثال واجب هم هست، اجتماع امر و نهی جایز است به نظر ایشان و مشکلی ندارد، منافات با خلوص هم ندارد. این خلاصه فرمایش آقای داماد است که ان شاء الله به تدریج راجع به این مطالب ان شاء الله صحبت خواهیم کرد.

[سؤال: ... جواب:] نماز در مسجد نماز در اول وقت ترکیبش با نماز انضمامی است؟ یعنی در خارج دو وجود هستند؟ خصوصیات متحده است. نماز در این زمان با نماز دو وجود دارد؟ نماز با نماز در مسجد دو وجود دارد؟ این که دو وجود ندارد. منتها آقای داماد می گویند اجتماع امر و نهی به نظر ما جایز است و لذا چون این ریاء منافات با خلوص ندارد، لم اقبله الا ما کان لی خالصا مشکل ایجاد نمی کند. یا من عمل لی و لغیری فهو لغیری مشکل ایجاد نمی کند که ان شاء الله خواهیم گفت که به نظر ما این ها تمام نیست.

برگردیم به اصل مطلب. مرحوم سید مرتضی فرمود که ما دلیلی بر مبطل بودن ریاء در عبادات نداریم، عدم قبول به معنای عدم ثواب است. تا حالا روایاتی مطرح شد که تعبیر عدم قبول در آن نبود و استظهار شد که این ها به معنای مبطل بودن ریاء است. روایات را مطرح کردیم که ما عمدتا استدلال کردیم به کل ریاء شرک. گفتیم این دلیل بر مبطل بودن ریاء است و لفظ عدم قبول در آن بکار نرفته است.

### اشکالی دیگر به سید مرتضی

اشکال دوم به سید مرتضی این است که بر فرض دلیل ریاء منحصر باشد به این که لم اقبله مثل همین معتبره علی بن سالم که من اشکرک معی غیری فی عمله لم اقبله الا ما کان لی خالصا، گفته می شود: ظاهر اولی عدم قبول این است که این عمل مردود است نه این که صرفا پاداش به آن نمی دهند، اگر شما هدیه ای ببرید پیش یک شخصی و آن شخص بگوید من این هدیه را نمی پذیرم، یعنی پاداش نمی دهم بر آن؟ یا نه، اصلا بر می گردانم به خودش. و لذا محقق همدانی، مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای داماد فرمودند ظاهر نفی قبول نفی اجزاء به این عمل ریائی است نه صرفا نفی ثواب.

فقط نقضی که می شود به این ها آیه انما یتقبل الله من المتقین هست که گفته می شود: ببینید! مسلم تقوی شرط صحت عمل نیست، پس انما یتقبل الله من المتقین یعنی خدا ثواب به متقین می دهد و الا غیر متقین عمل شان باطل که نیست. باید از این آیه سعی کنیم جواب بدهیم.

[سؤال: ... جواب:] اوامر هم گاهی حمل شده بر استحباب. ... کجا دارد قبول است به اندازه توجه. یصعد، آن نماز صعود می‌کند به سماء به اندازه‌ای که حضور قلب دارید. صعود الی السماء یک بحث دیگری است اما این که نمازی که در او حضور قلب ندارید قبول نیست، کجا ما همچون چیزی داریم؟ بر فرض هم گاهی این تعبیر بیاید خب با قرینه است مثل همه مواردی که شما از ظهور بخاطر قرینه رفع ید می‌کنید. ... این هدیه شما را قبول نمی‌کنم ظاهرش این است که پس می‌دهم. هدیه را قبول نمی‌کنم بعد می‌گذارد لای اثاث‌های خودش بعد می‌گویند تو که گفتی قبول نمی‌کنم چه جور شد، می‌گوید قبول نمی‌کنم یعنی پاداش نمی‌دهم. این عرفی است؟ ... ما قبول داریم در مورد خدا اگر بگویند خدا قبول نمی‌کند دو احتمال در او است: ثواب نمی‌دهد یا اصلا این عمل را به عنوان عمل صحیح نمی‌پذیرد و لکن ظهور اولیش ببینیم در چیست؟ ظهور اولی قبول اجزاء است نه صرف اعطاء ثواب. ان قبلت قبل ما سواه هم به همین معنا هست. کی می‌گوید اگر بر نماز ثواب بدهند آن وقت بر چیزهای دیگر ثواب می‌دهند، خیر ان قبلت قبل ما سواه ان ردت رد ما سواها، رد نماز یعنی فقط ثواب نمی‌دهند یا اصلا نمی‌پذیرند این نماز را؟ ... شما ملتزم می‌شوید که اگر بر نماز ثواب ندادند بر هیچ چیز دیگر ثواب نمی‌دهند؟ ... تعبدا قبول می‌کنید ما هم تعبدا قبول می‌کنیم که اگر نماز صحیح نبود طبق این روایت اصلا به اعمال دیگر نگاه نمی‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] شما بیاورید، "خیلی روایات است" که دلیل نشد، بیاورید روایات را ببینیم. کجا روایت دارد که اگر زن از خانه برود بیرون نمازش قبول نمی‌شود، بر فرض هم قبول نمی‌شود شاید صحیح نباشد. چون کونش در خارج بیت حرام است حرام وقتی شد مصداق واجب نمی‌شود. آن وقت شما حدیث بخوانید برای من، از حفظ که یک نثری را القاء می‌کنید آدم فکر می‌کند در سوره بقره نازل شده این آیه شما. ... حالا ببینید بحث این است که سید مرتضی گفت قبول در مورد ریاء به معنای عدم ثواب است، ما می‌گوییم لم اقبله الا ما کان لی خالصا این ظاهرش این است که من اصلا آن را نمی‌پذیرم یعنی مردود است، ظاهر مردود بودن این است که اصلا اجزاء به آن هم نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] لاتقبل احدهما الا بالآخری که ان قبلت قبل ما سواها شد. اگر یکی صحیح نبود دیگری هم صحیح نیست. حالا باید این روایات را توجیه کرد شاید می‌خواهد بگوید اگر ولایت دارید هر دو صحیح است ولایت ندارید هیچ‌کدام صحیح نیست. ... حالا این که اگر زنی بخوابد شوهرش از او ناراضی باشد نمازش قبول نمی‌شود، قرینه داریم بر این که قبول کامل نمی‌شود، مثل لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد. قرینه داریم، جایی که قرینه نداریم بفرمایید.

### توجیه آیه انما يتقبل الله من المتقين

آیه انما يتقبل الله من المتقين قطعاً باید توجیه بشود. یک توجیه این است که بگوییم متقین در آیه یعنی مؤمنین. هدی للمتقین یعنی هدی للمؤمنین. این جا هم انما يتقبل الله

من المتقين یعنی انما يتقبل الله من المؤمنين که وصف غالبشان این است، وصف مؤمن این است که متقی خواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] چون بعدش دارد الذین يؤمنون بالغیب. اگر متقی یعنی عادل که اصلا معنا ندارد هدی للعدول الذین لا یکفرون بالله. اول می گوید عادل بعد می گوید آن عادل هایی که کافر نیستند. هدی للمتقین ظاهرش این است که هدی للمؤمنین و الا معنا ندارد هدی للعدول، تقوی پیشگان که فحش به خدا نمی دهند، ایمان به خدا دارند، آخه این که گفتن ندارد. این متقین یعنی مؤمنین. حالا ما یک مثالی زدیم گیر به مثال ندهید.

انما يتقبل الله من المتقين یک احتمال این است که یعنی انما يتقبل الله من المؤمنين و ایمان هم شرط صحت است یعنی کسی که مؤمن نیست اصلا عملش قبول نیست. این یک احتمال است که طبق این احتمال اصلا قابیل کافر بود، هابیل مؤمن بود، هابیل می گوید انما يتقبل الله من المتقين، تو مؤمن نیستی تا خدا از تو قبول بکند. احتمال دوم این است که بگوییم متقین یعنی کسانی که پرهیزکار هستند. اگر این را بگوییم باید آیه را توجیه کنیم. واقعا شرط ثواب بر اعمال تقوی است، یعنی اگر کسی عادل نبود اعمالش هیچ ثواب ندارد؟ یعنی فاسق حج برود حش ثواب ندارد؟ چون گاهی با همسرش که دعوايش می شود به همسرش توهین می کند، نمازش ثواب ندارد، روزه اش ثواب ندارد، حش ثواب ندارد، پس چه شد ان الحسنان یذهبن بالسیئات؟

اگر بگویید متقی یعنی پرهیزکار حتما انما يتقبل الله من المتقين باید به معنای قبول کامل صددرصد باشد و الا حتی اعطاء ثواب هم شرطش تقوی نیست. من ثقلت موازینہ، یعنی بالآخره گناه هم می کند، بعضی ها گناه هم می کنند منتها کفه اعمال خوبشان سنگین تر است. ان الحسنات یذهبن السيئات بالآخره سیئات هم مرتکب می شود حسنات هم مرتکب می شود ان الحسنات یذهبن السيئات. این کسی که این جور است پرهیزکار نیست. اگر شرط قبول به معنای اعطاء ثواب پرهیزکار بودن باشد که این خلاف آیات و روایات است.

پس بهر حال باید انما يتقبل الله من المتقين را توجیه کنیم. بگوییم انما يتقبل الله من المؤمنين یا اگر من المتقين الورعین باشد باید بگوییم قبولاً كاملاً. بالآخره قبول یا اعطاء ثواب است یا اجتزاء است. در این آیه اگر ما متقین را به معنای ورعین بگیریم حتی قبول به معنای اعطاء ثواب هم شرطش ورع بودن نیست، و لذا آیه را باید توجیه کنیم. استدلال به آیه که نمی شود کرد. ظاهر لم اقبله یعنی ارده، رد می کنم آن را و رد کردن ظهور دارد در عدم اجتزاء و لذا به نظر ما ظهور اولی عدم قبول در عدم اجتزاء است مگر قرینه ای باشد بر این که عدم اعطاء ثواب مراد است. فتحصل مما ذکرنا که ما هم دلیل خاص داریم بر این که ریاء مبطل عمل است، کل ریاء شرک، من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری را ما اشکال

کردیم و دلیل دوم هم همین عدم قبول ظهور دارد در عدم اجتزاء. کلام واقع می‌شود در انحاء ریاء که ان شاء الله در جلسه آینده دنبال می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 27-505

یکشنبه - 99/08/11

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث به این جا رسید که عرض کردیم ظاهر ادله این است که ریاء مبطل عمل  
است و آنچه که از سید مرتضی نقل شده و در انتصار هم هست که ریاء مانع از  
ثواب است درست نیست.

### مناقشه در این که ریاء داعی بر داعی است

هر چند صاحب کتاب الواجبات فی الصلاة در صفحه 90 اصرار دارند که  
مقتضای ادله همین است که سید مرتضی می‌گوید و بلکه در جایی که داعی ریائی  
محض هست این داعی بر داعی است. نماز شب می‌خواند بخاطر مردم، این بخاطر  
مردم داعی بر داعی است، بخاطر مردم نماز شب برای خدا می‌خواند. مثل این که  
برای توسعه در رزقش نماز شب برای خدا می‌خواند. و گفته‌اند: این روایتی که  
می‌گوید لم اقبله این نص در صحت عمل است چون عملی که فاسد است که بحث از  
این نمی‌شود که بگوییم من آن را نمی‌پذیرم، من به آن ثواب نمی‌دهم. یا من عمل لی  
و لغیری فهو لمن عمل له غیری این نص در صحت عمل ریائی است.

این مطالب نادرست است. این که ایشان فرموده‌اند: ریاء داعی بر داعی است و  
تشبیه کردند به حج استیجاری که در روایت داریم امام صادق علیه السلام شخصی  
را اجیر کردند برای حج از طرف اسماعیل فرزندشان، حج استیجاری که شخص  
انجام می‌دهد اولاً داعیش بر انجام حج حلال شدن پول است، وفاء به عقد اجاره  
است که واجب است شرعاً، این داعی الهی است، نه این که صرفاً تکویناً به پول  
برسد. پول را که گرفت، می‌توانست حج نرود، می‌خواهد پولش حلال بشود،  
می‌خواهد شرعاً وجوب وفاء به اجاره را امتثال کند، چطور این را قیاس می‌کنید به  
داعی ریائی؟

و این که بگویید داعی ریائی داعی بر داعی است که در منتقى الاصول هم بود،  
در اضواء و آراء هم بود، ما بارها عرض کردیم این اشتباه محض است. داعی بر  
داعی در جایی است که مثلاً من می‌خواهم روزیم زیاد بشود، سبب توسعه در رزق  
نماز شب برای خدا است، نماز جعفر طیار برای خداست، تا نماز جعفر طیار برای  
خدا نخوانم سبب سعه رزق محقق نمی‌شود، و لذا داعی توسعه رزق داعی می‌شود  
بر نماز شب یا بر نماز جعفر طیار برای خدا، اما آنی که سبب ریاء هست نماز

شب با تظاهر به این است که برای خداست نه نماز شبی که واقعا برای خداست. و لذا هیچگاه داعی ریائی داعی نمی‌شود که من نماز شب برای خدا بخوانم، داعی می‌شود نماز شب بخوانم با تظاهر به این که برای خداست. و اساسا این که در روایات تعبیر کردند برای خدا، در مقابل ریاء هست، چطور ما بگوییم ریاء داعی بر داعی است؟

و اما این که بگوییم عدم قبول نص در صحت است واقعا عجیب است. در وضوء روایت داریم در وسائل جلد 1 صفحه 438 توضحاً النبی صلی الله علیه و آله مرة مرة یعنی ثلاثا ثلاثا که عامه سه بار صورت‌شان می‌شویند سه بار دست‌شان را، روایت داریم پیامبر یک بار می‌شست صورت و دست راست و چپش را، فقال هذا وضوء لا یقبل الله الصلاة الا به، این که یعنی لا تصح الصلاة الا به، چه جور نفی قبول نص در صحت است؟ یا در دعائم الاسلام جلد 1 صفحه 100 هست که عن ابی عبدالله علیه السلام لا یقبل الله الصلاة الا بطهور. و یا در وسائل الشیعة آمده است کل شیء حرام اكله فالصلاة فيه فاسد لا یقبل الله تلك الصلاة. نماز در اجزاء حیوان حرام گوشت فاسد است خدا آن نماز را نمی‌پذیرد.

حالا یک وقت مثل آقای سیستانی می‌پذیرید که قبول اعم است، سید مرتضی هم همین را می‌گفت، می‌گفت قبول اعم است، گاهی برای نفی صحت بکار می‌رود گاهی برای نفی ثواب، حالا این له وجه. اما این که بیاییم بگوییم لم اقبله نص است در صحت عمل، من اشرك معی غیری فهو لمن عمل له غیری نص است در صحت عمل، این انصافا از مطالب غریبی است که لم یکن ینبغی صدوره منه. حالا شما بفرمایید که دلیل بر این که نفی قبول ظهور اولیش نفی صحت است که محقق همدانی ادعاء کرد، مرحوم آقای خوئی ادعاء کرد، مرحوم آقای داماد ادعاء کرد، ما هم بر خلاف آنچه که قبلا می‌گفتیم پذیرفتیم این ادعاء را، ممکن است شما بگویید این مطلب که نفی قبول ظهور دارد در نفی صحت، این را ما بر خلاف استعمال روایات می‌دانیم. این یک اشکالی است که ما خودمان هم قبلا همین اشکال را مطرح می‌کنیم می‌گفتیم کثرت استعمال نفی قبول در روایات در مقام نفی ثواب دیگه ظهور عدم القبول در روایات را در نفی صحت از بین برده. می‌گفتیم روایاتی که تعبیر می‌کند قبول نمی‌شود و مراد این است که ثواب بر آن داده نمی‌شود زیاد است.

### مرور اجمالی روایات عدم قبول که ظاهر در نفی ثواب است

حالا چندین روایتش را بخوانم:

تهذیب جلد 2 صفحه 342: ان العبد لا تقبل منه صلاة الا ما اقبل منها. آن نمازی که حضور قلب دارد عبد، آن نماز قبول می‌شود. گفته می‌شود این قطعا به معنای صحت نیست؛ به معنای اعطاء ثواب است.

یا در من لایحضره الفقیه جلد 1 صفحه 59 قال النبی صلی الله علیه و آله ثمانیة لایقبل الله لهم صلاة العبد الأبق حتی یرجع الی مولاه الناشز عن زوجها و هو علیها ساخط مانع الزکاة امام قوم یصلی بهم و هم له کارهون الذی یدافع البول و بقیه. یا در محاسن صفحه 98 آمده است: اذا قال المؤمن لایخیه اف خرج من ولایتہ و اذا قال انت عدوی کفر احدهما و لایقبل الله من مؤمن عملا و هو یضمر علی المؤمن سوءا.

یا در کافی جلد 2 صفحه 349 آمده از امام صادق علیه السلام من نظر الی ابویہ نظر ماکت و هما ظالمان له لم یقبل الله له صلاة. من منع الماعون من جاره اذا احتاج الیه لایقبل الله صلاته و لاحسناته.

یا راجع به شارح الخمر چندین روایت داریم که در کافی جلد 6 صفحه 401 نقل می‌کند: من شرب الخمر لم یقبل الله له صلاة اربعین یوما. یا در مورد نماز و زکات دارد: لایقبل احدهما بدون الآخر. ما قبل این جور می‌گفتیم: این قدر استعمال عدم قبول در مواردی که مفادش عدم ثواب است یا عدم ثواب اصلا یا عدم ثواب کامل، که دیگه ظهورش در عدم صحت، سلب شده.

### پاسخ از استدلال به این روایات

و لکن انصاف این است که صرف استعمال در موارد عدم ثواب یا عدم ثواب کامل، وجهی ندارد که ظهور اولی عرفی یک کلمه را از بین ببرد. وقتی می‌گویند این عمل پذیرفته نیست یعنی این عمل مردود است. این ظهورش نفی صحت است. هر جا قرینه داشتیم بر نفی ثواب از این ظهور اولی رفع ید می‌کنیم. واقعا من عمل لی و لغیری لم اقبله منه، کسی که عمل انجام بدهد برای من و برای ریاء من این عمل را از او نمی‌پذیریم، چرا ما بگوییم ظهور این در نفی قبول به معنای این که این عمل را در مقام امتثال هم نمی‌پذیریم، این عمل را نمی‌پذیریم یعنی این عمل مردود است و لو در مقام امتثال، چرا ما از این ظهور رفع ید بکنیم به مجرد این که در برخی از روایات نفی قبول به معنای نفی ثواب یا نفی ثواب کامل آمده.

یا در قرآن انما یتقبل الله من المتقین، یا ربنا تقبل منا، بعد از این که بناء بیت کردند اسماعیل و ابراهیم علیهما السلام گفتند ربنا تقبل منا، این جا قرینه داریم که بناء بیت که صحیح و فاسد ندارد، تقبل منا از ما بپذیر یعنی به ما ثواب بده چون امر توصلی است که صحیح و فاسد هم ندارد، بناء بیت صحیح و فاسد ندارد خانه را ساختند، تقبل منا قرینه داریم که یعنی ثواب به ما بده. یا انما یتقبل الله من المتقین عرض کردیم قرینه داریم که یا باید بگوییم انما یتقبل الله من المؤمنین که وصفشان وصف مؤمنین این است که اقتضاء دارد که متقی باشند، کنایه از این که قابیل مؤمن نبود و لذا عملش پذیرفته نشده یا بگوییم مراد این است که انما یتقبل الله من المتقین در آن عملی که انجام می‌دهند.

که امام علیه السلام هم تطبیق کرد این آیه را در آن شخصی که معروف شده بود که آدم خوبی است، حضرت فرمود او را تعقیب کردم، دیدم رفت سرگرم کرد نانوا را دو تا نان از او دزدید میوه فروش را هم سرگرم کرد دو تا انار از او دزدید، آمد یک بیابانی در یک خرابه‌ای چهار فقیر بودند این دو نان و دو انار را بین این چهار فقیر تقسیم کرد، حضرت فرمود آدمم به او گفتم این چه کار بود که کردی، او گفت تو جعفر بن محمد هستی که راجع به تو سخن می‌گویند؟ گفتم بله، قریب به این مضمون، گفت این چه اشکالی است به من می‌کنی مگر قرآن نخواندی من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و من جاء بالسيئة فلا يجزي الا مثلها، من چهار گناه کردم چهار عقاب دارم، اما چهار تا ثواب کردم به چهار فقیر صدقه دادم شد چهل تا ثواب، ان الحسنات يذهبن السيئات، کسر و انکسار هم بشود، از چهل تا ثواب چهار تا گناه کم بشود سی و شش برای ما می‌ماند. امام فرمود این چه حرفی است تو می‌زنی، انما يتقبل الله من المتقين یعنی کار تو حرام است این نمی‌شود مأمور خدا باشد.

اگر این باشد قبول به معنای صحت هم هست. البته این یک احتمالی است در آیه، معلوم نیست مورد آیه که قضیه هابیل و قابیل بوده از این قبیل باشد که قابیل آن صدقه‌ای که داد اصلاً حرام بود یعنی مال دزدی مثلاً صدقه داد. این خلاف ظاهر آیه است.

اگر نتوانستیم این توجیه‌ها را بپذیریم مجبوریم انما يتقبل الله من المتقين را حمل کنیم بر قبول کامل و الا اعطاء ثواب هم شرطش تقوی نیست.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! من عملی لی و لغیری فهو لغیری، یعنی این عمل مال مردم باشد. اگر مردم به تو ثواب دادند برو بگیر. من نمی‌پذیرم این عمل را این عمل مال دیگری است برو خودت می‌دانی با آن دیگری. آنی که شما در ذهن‌تان این است لابد این است که من عمل للناس کان ثوابه علی الناس و من عمل لله کان ثوابه علی الله، این هم دلیل بر صحت عمل نیست. هر کس برای مردم عمل بکند ثوابش را از مردم می‌گیرد، کسی که برای خدا عمل می‌کند ثوابش را از خدا بگیرد این ظهور ندارد کسی که برای مردم عمل می‌کند عملش صحیح است ثواب هم دارد منتها خدا ثواب نمی‌دهد به او باید از مردم ثوابش را بگیرد. همچون ظهوری ندارد. این کنایه از این است که این عمل ثواب ندارد حالا اعم از این که باطل است و ثواب ندارد یا صحیح است و ثواب ندارد. من عمل للناس کان ثوابه علی الناس اعم است. بله دلیل بر بطلان نیست ولی دلیل بر صحت عمل ریائی هم نیست.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش این است که من نمی‌پذیرم. شما داری از این طرف اشکال می‌کنید. می‌خواهید بگویید چرا شما که می‌گویید لم اقبله ظهور دارد در عدم صحت در من عملی لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری این را نپذیرفتید که این هم ظهور دارد در نفی صحت. جواب ما این است که تعبیر نکرد لم اقبله، گفت کسی که برای من و مردم کاری انجام بدهد، این کار برای مردم است، یعنی این کار را

واگذار کردم به مردم، در چی واگذار کردم به مردم؟ در این که مردم بروند ثواب بر آن بدهند؟ یا واگذار کردم به مردم که یعنی این عمل را رد کردم و نپذیرفتم که ظهور در نفی صحت داشته باشد. ما در این توقف داشتیم می گفتیم این ظهور ندارد در این که لا قبل منه. بلکه می گوید کسی که برای من و برای مردم کاری بکند، من این کار را واگذار کردم به مردم یعنی واگذار کردم به مردم خب واگذار کردی در چی؟ واگذار کردن به مردم ممکن است در این باشد که ثواب دادن بر آن را واگذار کردم به مردم. این بود که ما منشأ شد به این روایت استدلال نکنیم.

### مطلب پنجم: انحاء ریاء

#### نحو اول (فاقد قصد قربت)

مرحوم صاحب عروه فرموده: ریاء در عمل انحائی دارد. نحو اول این است که یأتی بالعمل لمجرد اراءة الناس من دون ان يقصد به امتثال امر الله تعالى و هذا باطل بلاشکال لانه فاقد لقصد القربة.

مرحوم آقای خوئی هم فرموده لا اشکال فيه و لا خلاف حتی من السيد المرتضی. کسی که داعی او بر انجام عبادت ریاء هست محضاً، این قصد قربت ندارد، قطعاً نماز مشروط به قصد قربت است، هیچ خلاقی حتی از سید مرتضی هم در این مطلب نیست.

که روشن شد که نه، برخی از معاصرین در کتاب الواجبات فی الصلاة صریحاً گفتند نه، ریاء محض هم باشد ما این عمل را صحیح می دانیم چون داعی بر داعی است. سید مرتضی هم عبارتش مطلق بود، عبارتش این بود که الصلاة المقصود بها الرياء لایثاب علیها و ان کانت مسقطه للاعادة و القضاء. کلامش مطلق بود. ولی انصافاً این درست است که لاینبغی الاشکال در بطلان عملی که به داعی ریاء هست محضاً که اگر ریاء نبود اصلاً نماز شب نمی خواند.

#### نحو دوم (داعی ریائی در کنار داعی الهی)

نحو دوم این است که ان یکون داعیه و محرکه علی العمل القربة و امتثال الامر و الرياء معاً. نحو دوم این است که هم داعی الهی دارد هم داعی ریائی. همین نحو دوم چهار صورت دارد:

#### صورت اول (داعی ریائی مستقل و داعی الهی ناقص)

صورت اول این هست که داعی ریائی مستقل است، داعی الهی ناقص است. یعنی اگر داعی الهی نبود همین داعی ریائی او را به نماز شب خواندن می کشاند. داعی ریائی اگر نبود داعی الهی ناقص است، اگر همراه می شد این داعی الهی که نماز شب بخواند، با این که خانمش چایی بگذارد بگوید بلند شو چایی بخور، خانمش مؤمنه است اهل نماز شب است می بیند این شوهر نماز صبحش را هم آخر وقت می خواند، برای تشویق او چایی گذاشته می گوید بیا چایی بخور بعد نماز شب

بخوان. این هم داعی الهی ناقص دارد هم این داعی نفسانی ناقص. این داعی نفسانی که الان نیست، خانمش که الان چایی نیاورده، پس آن داعی الهی ناقصی است که لم یکتمل با یک داعی ناقص دیگر. ولی در کنار این داعی ریائی قرار گرفته است. داعی ریائی مستقل دارد و داعی الهی ناقص. این قطعاً باطل است. این فرقی با آن نحو اول که داعی ریائی محض بود نمی‌کند.

### صورت دوم (داعی الهی مستقل و داعی ریائی ناقص)

صورت دوم از این نحو دوم این است که داعی الهی مستقل و داعی ریائی ناقص داشته باشد. این بنده خدا هر شب بلند می‌شد نماز شب می‌خواند، امشب هم که مهمان دارد داعی الهی مستقل دارد که نماز شب بخواند، ولی داعی ریائی ناقص هم دارد که اگر تنها داعی ریائی بود نماز شب نمی‌خواند مگر این‌که یک داعی دیگری، داعی نفسانی دیگری یا داعی ریائی دیگر که این مهمان یک نفر است، این پنجاه درصد داعی ریائی تشکیل می‌دهد، اگر یک مهمان دیگر هم که بناء بود بیاید می‌آمد می‌شد داعی کامل ریائی. ولی الان متأسفانه هر چی تماس گرفت با آن مهمان دوم منتظران هستیم تشریف بیاورید او گفت نه، من نمی‌توانم بیایم. این داعی ریائی ناقص که حضور مهمان اول است که پنجاه درصد از داعی ریائی را تشکیل می‌دهد ولی آن پنجاه درصد دیگر که وجود مهمان دوم است فراهم نشد، این‌جا داعی الهی مستقل که دارد، هر شب نماز شب می‌خواند، ولی اگر داعی الهی هم نبود الان داعی ریائی ناقص هست، حضور این مهمان اول. علامت این‌که این داعی ریائی ناقص چیست؟ این است که اگر مهمان دوم هم می‌آمد او هم می‌شد داعی ریائی ناقص، به ضمیمه این داعی ریائی ناقص الان منشأ می‌شدند که او نماز شب بخواند، حتی اگر داعی الهی نداشت.

ظاهر فتوی بزرگان در این‌جا این است که این هم باطل است، این نماز هم باطل است. هر چی این آقا صدا می‌زند می‌گوید خدا من که هر شب نماز شب می‌خواندم، شب گذشته دیدی چه نماز شب با حالی خواندم هیچ‌کس هم نبود. خدا می‌گوید می‌دانم، اما امروز یک مهمانی آمده که این مهمان هم داعی ریائی ناقص تشکیل داده، اگر داعی الهی نداشتی امشب نماز شب نمی‌خواندی، قبول، چون داعی الهی ناقص است، یعنی داعی کامل نیست، داعی تام نیست، ولی اگر این داعی ریائی بخاطر حضور این مهمان در کنار داعی ریائی ناقص دیگر که حضور مهمان دوم است، کنار او قرار می‌گرفت، باز هم نماز شب می‌خواندی.

### مناقشه در فتوی مشهور به بطلان در این صورت

ولی ما هر چه می‌خواهیم هضم کنیم این مطلب بزرگان را نمی‌توانیم هضم کنیم. فقط مشکل ما این است که هیچ‌کس حاشیه نزده از علماء معروف. لابد می‌گویند این هم مصداق من عمل لی و لغیری هست. لابد می‌گویند این هم خالص نیست، لم اقبله الا ما کان خالصاً. لابد می‌گویند لیس ایای اراد به، فقط برای خدا نمی‌خواند. ولی به

نظر ما عرف می‌گوید فقط برای خدا می‌خواند این نمازش خالصا لوجه الله است برای این‌که بالفعل آن داعی ریائی داعویت ندارد. عرف علامت می‌بیند می‌گوید اگر خدا نبود نماز شب می‌خواندم؟ می‌گویند نه، اگر داعی الهی نبود بخاطر حضور مهمان نماز شب نمی‌خواندی قبول است چون این مهمان که امشب آمده است داعی ریائی او ناقص است، خب دیگه چی می‌خواهی از من؟ خلوص دیگه چیست مگر؟ خلوص عرفی همین است. ریاء اصلا داعی بر انجام این فعل نیست. من مثال بزنم برای شما:

شما در باب جنایت بر نفس حساب کنید، یک شخصی تیر زد به قلب زید، شخص دیگری تیز زد به کلیه راست او، اگر یک انسان دیگری پیدا می‌شد تیر می‌زد به کلیه چپ این زید، آن وقت دو تا تیر به هر دو کلیه زید سبب قتل او هم بود. آن وقت می‌شد دو تا سبب: یکی تیر به قلب زید و دیگری دو تا تیر به دو کلیه زید. اما الان یک جانی تیر زد به قلب زید، یک شخصی هم تیر زد به کلیه راست زید، آخه این شخصی که تیر زده به کلیه راست زید، عرفا جزء عوامل قتل زید است؟ یعنی اولیاء دم می‌توانند قصاص کنند هم آن کسی را که تیر به قلب زید زده است و هم این کسی را که تیر به کلیه راست زید زده است؟

[سؤال: ... جواب:] تاثیر عرفی باید باشد. عرض کردم اگر تیر به قلب زید بخورد او را می‌کشد، تیر به کلیه راست زید او را نمی‌کشد مگر یک تیر دیگری به کلیه چپ او بخورد و الان هم که تیر به کلیه چپ او نخورده است. آخه قصاص قبل از جنایت می‌شود این. ... معلوم شد، کالبدشکافی هم نمی‌خواهد، معلوم هست که این تیر اگر به کلیه راست می‌خورد مقارن می‌شد با یک تیر دوم به کلیه چپ زید او را می‌کشت ولی الان که تیر به کلیه چپ او نخورده است و تیر به قلب زید استقلال دارد در قتل او. عرفا می‌گویند آن تیر زننده به قلب زید قاتل اوست. بله این شخصی که به کلیه راست زید تیر زده است به عنوان جنایت بر بدن، جنایت بر طرف، یعنی جنایت بر اعضاء، با او برخورد می‌شود. عرفا این است. هیچ وقت نمی‌گویند دو نفر قاتل زید هستند، چرا دو نفر قاتل زید باشند. این شخصی که تیر به کلیه او زد چه نقشی در قتل او دارد؟ ضم الحجر فی جنب الانسان است الان که کسی که به کلیه چپ زید تیر نزده است.

یا مثلا شما رفتید مدرسه برای دیدن زید، زید از سفر آمده رفتید مدرسه، می‌روید مدرسه طلبه‌ها دورتان را می‌گیرند، داعی‌تان چی بود؟ این بود که زید را ببینید. اگر زید نبود عمرو بود عمرو با بکر داعی شما می‌شد یا زید باشد او را بروید ببینید یا عمرو با بکر. اما امروز بکری در کار نیست. اصلا رفتن شما به مدرسه جز تحت تاثیر عامل این‌که داعی شما دیدن زید است تحت تاثیر عامل دیگری نیست. نمی‌توانید به عمرو بگویید من برای دیدن شما هم آمدم، عمرو می‌گوید ببین من درس طلبگی خواندم، یاد گرفتم بحث کردن را، اگر زید نبود شما می‌آمدی؟ الان که من هستم ولی بکر نیست. می‌گویم نه نمی‌آمدم. پس زید اگر نبود شما

نمی‌آمدی، و اگر من نبودم و زید بود می‌آمدی؟ می‌گوید بله می‌آدم. می‌گوید پس وجود من الان شده ضم الحجر فی جنب الانسان. نه من عمل لی و لغیری صدق می‌کند نه این‌که اشرك معی غیری صدق می‌کند در مانحن‌فیه، چون اصلا داعی ریاء هیچ نقشی ندارد در فعل، ضم الحجر فی جنب الانسان است.

[سؤال: ... جواب:] عرف وقتی می‌بیند آن داعی الهی مستقل است و این داعی ریائی ناقص است و مکمل ندارد می‌گوید اصلا این ضم الحجر فی جنب الانسان است، من عمل لی و لغیری صدق نمی‌کند.

### صورت سوم (هر دو داعی مستقل هستند)

صورت سوم این است که هر دو داعی استقلالی است. هم داعی ریائی اگر به تنهایی بود من نماز شب می‌خواندم و هم اگر داعی الهی به تنهایی بود من نماز شب می‌خواندم. همه علماء در این‌جا گفتند این نماز باطل است. شما همین‌که اگر خدا تنها بود نماز شب می‌خواندی ولی اگر هم خدا نبود بخاطر ترس مردم بخاطر حفظ موقعیت خودت نماز شب می‌خواندی همین صدق می‌کند من عمل لی و لغیری، صدق می‌کند لیس ایای اراد به، صدق می‌کند الریاء شرک بالله. ما یک نقضی داریم به این مطلب و یک حلی.

### نقض به فتوی مشهور به بطلان در این صورت

نقض ما این است که بسیاری از اعمال ما ممکن است از همین قبیل باشد. بینکم و بین الله، روحانی کاروان شدی، وقتی در منزلی، ممکن است مقیدی نماز شب هم بخوانی، نماز اول وقت می‌خوانی، حالا در حضور اعضاء کاروان فرض کنید در مشعر که از شب تا صبح آن‌جا با هم هستید، وجدان‌تان را معیار قرار بدهید، اگر داعی الهی نبود، می‌نشستی همان‌جا، نماز شب نمی‌خواندی نماز صبح هم نمی‌خواندی؟ اگر این‌جور بود که همان‌جا به جای رمی جمره عقبه تو را رمی می‌کردند، بیچاره‌ات می‌کردند. کدام آدم مقاومی است که بگوید نه، من هیچ حرف مردم در من اثر نمی‌گذارد، حالا یکی مثل امام می‌فرمود هیچ فرقی برای من نمی‌کند اگر همه مردم بگویند درود یا خلافت را بگویند برای من یکسان است، حالا ایشان خودش را ساخته بود. اما خداییش نه من این‌جور هستم نه شما. واقعیت است دیگر. تصور نمی‌کنی بخاطر غفلت، اگر از این به بعد که این مطالب را شنیدی بعد می‌روید در خانه، اگر نماز صبح را اول وقت نخوانی پدر تو بیچاره‌ات می‌کند، از نان خوردن می‌اندازت شما را، ولی اگر پدر هم نباشد نماز اول وقت می‌خوانی. حالا خیلی سخت هم هست که بگوید چون ریاء حرام است من اگر داعی الهی نبود می‌ایستادم و فحش را به خود می‌خردم و ریاء نمی‌کردم. حالا همه که این‌جور نیستند ممکن است از ترس مردم بگویند ریاء حرام است اما من از ترس آبرویم ریاء را مرتکب می‌شوم تمسکا بقاعدة لاجرج ولی ریاء است دیگر.

[سؤال: ... جواب:] واقعا اگر این حرفت در مقام عمل هم باشی خیلی مقامت بالا است که برایت فحش مردم، ناسزا گفتن مردم هیچ مهم نباشد. ... واجب که هست، اگر داعی الهی لو فرض در شما نبود، فرض محال که محال نیست، اگر شما حساب کنید که نماز صبحتان را اتفاقا موقعی خواندید که همه خواب بودند، بعد بلند شدند همه فکر می‌کنند شما هنوز نماز نخواندید، اگر نمازتان را اعاده نکنید، اصلا این مردم می‌گویند این حاج آقا نماز نمی‌خواند، یک آخوندی دیدیم نماز نمی‌خواند، بیچاره‌ات می‌کنند، از نان خوردن می‌اندازند شما را. این داعی ریائی نیست منضم به داعی الهی؟ دو تا داعی مستقل.

[سؤال: ... جواب:] یکی از دواعی بر ریاء این است که انسان می‌خواهد تنزل پیدا نکند در چشم مردم. مردم فکر می‌کنند ما آخوندها اصلا نماز شب‌مان ترک نمی‌شود، نماز اول وقت‌مان ترک نمی‌شود، اصلا نور محضیم، ما وقتی می‌رویم بین مردم نماز شب بخوانیم برای این‌که تنزل پیدا نکنیم از چشم مردم، این ریاء نیست؟ ... تصریح کردند گفتند داعی الهی مستقل و داعی ریائی مستقل وقتی بود عمل مستند می‌شود به مجموع الداعیین، و لذا صدق می‌کند من عمل لی و لغیری. یک فقیه حاشیه نزده بر عروه که من در داعی الهی و ریائی مستقلین قبول ندارم این مطلب صاحب عروه را که این عمل باطل باشد. همه قبول کردند نظر صاحب عروه را. ... اصلا داعیین استقلالیین می‌شوند داعیین استقلالیین بالقوة یعنی لو انفراد احدهما عن الآخر لکان داعیا بالفعل ولی الان فعل می‌گویند مستند است به مجموع این دو داعی.

تامل بفرمایید ببینیم آیا برای این شبهه راه حلی هست یا نه. ان‌شاءالله فردا.

## جلسه 28-506

دوشنبه - 99/08/12

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث در انحاء ریاء بود.

## خلاصه صورت اول و دوم نحو دوم

رسیدیم به نحو دوم که هم داعی ریائی دارد هم داعی الهی که خود همین چهار صورت داشت:

صورت اول این بود که داعی ریائی استقلالی است، تام است، داعی الهی ناقص است که شکی نیست در بطلان عبادت علی القاعدة چون قصد قربت در آن نیست. صورت دوم بر عکس، داعی الهی استقلالی باشد، داعی ریائی ناقص. به تعبیر فقهاء تبعا داعی ریائی دارد. که این را هم مشهور مبطل دانستند. البته اختلاف دارند، مرحوم آقای خوئی می‌فرماید این مصداق من عمل لی و لغیری هست، آقای

داماد می‌فرماید مصداق من عمل لی و لغیری نیست، مصداق لم اقبله الا ما کان خالصاً است، خالص نیست، اما صدق نمی‌کند عمل لله و لغیر الله چون داعی الهی ناقص است پس صدق می‌کند عمل لله و لکن خالص نیست.

به نظر ما این تمام نبود. عرض کردیم چون داعی ریائی بالفعل هیچ تاثیری ندارد در انجام عمل و وجود او ضم الحجر فی جنب الانسان است صدق نمی‌کند عمل لله و لغیر الله بلکه خالص است.

### صورت سوم و مناقشه در فتوی مشهور

صورت سوم این بود که دو داعی مستقل هم داعی الهیش مستقل است هم داعی ریائیش مستقل است یعنی هر کدام اگر تنها بود مؤثر بود در انجام فعل ولی الان چون دو داعی در کنار هم هستند فعل مستند می‌شود به مجموع این دو و لذا مشهور می‌گویند مصداق من عمل لی و لغیری هست و این عبادت باطل است.

ما عرض کردیم اولاً نقض دارد این، خود آقای خوئی یک فرعی را مطرح می‌کند در صوم، می‌گوید شما فرض کنید روزه بر شما واجب نباشد یا نخواهید روزه بگیرید، لو فرض که بین مردم هستید، داعی الهی‌تان از بین رفت برای روزه گرفتن، آیا جلوی مردم مرتکب مفطرت صوم می‌شوید؟ از اذان صوم تا غروب آفتاب با این مردم هستید، بخوانید آب بخورید ارزش‌تان و احترام‌تان از بین می‌رود بخوانید غذا بخورد احترام‌تان از بین می‌رود. شما دو داعی دارید بر امساک عن المفطرات یک داعی الهی که اگر به تنهایی هم بود روزه می‌گرفتید دو: داعی احترام‌تان نزد مردم که اگر هم داعی الهی نبود باز بخاطر این داعی حفظ احترام بین مردم امساک می‌کردید از مفطرات.

[سؤال: ... جواب:] فرض کنید هر مفطری را بخوانید مرتکب بشوید خلاف کرامت شماست، بین این مردم غذا بخورید آب بخورید مفطرات دیگر را هم که نمی‌توانید مرتکب بشوید، عملاً یعنی داعی حفظ احترام خودتان را بین مردم دارید، منشأ می‌شود اجتناب کنید از مفطرات.

ما این مثالی که آقای خوئی زدند یک مثال خوبی است، معتقدیم و لو داعی ریاء هست در این‌جا، مگر ریاء چیست ریاء لغتا این است که انسان کاری بکند برای حفظ احترامش بین مردم یا برای احترام بیشتر پیدا کردن بین مردم و لکن ظهور روایات این است که وقتی می‌گویند عمل ریاء این است که اگر برای مردم نبود این کار را نمی‌کرد، عمل لی و لغیری هم در هم‌چون جوی آمده است می‌خواهد بگوید ریاء نکنید. عرفاً علامت ریاء این است که اگر مردم نبودند ببینید این کار را می‌کردید یا نه؟ اگر مردم در کنار شما نبودند آیا امساک از مفطرات صوم می‌کردید؟ اگر می‌کردید پس ریاکار نیستید. ریاکار در نظر عرف کسی است که اگر مردم نبینند آن کار را با آن کیفیت انجام نمی‌دهد. در همان روایت هم بود، علامت مرائی این است که یکسَل اذا کان وحده و ینشط اذا کان مع الناس. الان هم عرف همین را معیار ریاء قرار می‌دهد. جلوی مهمان‌ها بلند می‌شوند نماز اول

وقت می‌خواند، یکی به او بگوید ریاء نکن می‌گوید من هر روز کارم همین است نماز اول وقت می‌خوانم، مگر برای مردم نماز اول وقت خواندم؟ در حالی که اگر به او بگویند شما اگر داعی الهی نبود، این جرأت را داشتی جلوی این مریدها نماز اول وقت نخوانی یا اصلاً نماز نخوانی؟ می‌گوید نه، هم‌چون جرأتی من ندارم، آنی که روزه می‌گیرد هر روز روزه می‌گرفته برای خدا حالا امروز رفته سفر از اذان صبح تا غروب آفتاب با مریدها هست به او ار بگویند اگر داعی الهی نداشتی روزه بگیری واقعا می‌آمدی جلوی این‌ها مرتکب مفطرات می‌شدی سفره پهن می‌کردی صبحانه می‌خوردی یا می‌رفتی در اتاق دیگر با حلیله خودت ارتباط برقرار می‌کردی؟ می‌گوید خداییش نه.

به نظر ما پس ریاء یعنی این‌که اذا فقد الداعی الریائی لم یعمل، اگر داعی ریائی نبود این عبادت را انجام نمی‌داد. این ریاء است. من عمل لی و لغیری ظهور هم دارد در همین که عملش را به دو داعی ناقص، داعی الهی و داعی ریائی هر دو ناقصند در کنار هم مکمل یکدیگر هستند انجام می‌دهد، و لو بخاطر این جو متشرعی که این احادیث منع از ریاء می‌خواهد بکند و ریاء به نظر مردم این است که داعی ریائی مؤثر است به جوری که اگر منتفی شد من عبادت نمی‌کنم یا این‌گونه عبادت با این کیفیت انجام نمی‌دهم. این محصل عرض ما هست.

حالا کسی حاشیه نزده شما حاشیه بزنید اگر عرض ما را قبول دارید. بله اگر این آقا بگوید من روزه می‌گیرم بخاطر خدا و مردم، یعنی در هنگام امتثال قصد کند که من بخاطر خدا و مردم روزه می‌گیرم، بله، ما این را ممکن است بعید هم نیست مبطل بدانیم ولی نوعاً ریاکار که این‌جور حتی آن ریاکارهای درست و حسابی این‌جور ریاء نمی‌کنند، داعی ریاء منشأ می‌شود می‌آید نماز می‌خواند حالا یا اصلاً می‌گوید نماز برای خدا می‌خوانم یا حداقل نمی‌گوید نماز برای مردم می‌خوانم، نوع ریاء‌ها این‌طور است. بهر حال اگر واقعا این‌جور باشد طرف بگوید برای خدا و مردم روزه می‌گیرم نماز می‌خوانم بله، ما بعید نمی‌دانیم باطل باشد. عرفا این اضافه نکرده است عملش را الی الله وحده. اتموا الحج و العمرة لله صوموا لله صلوا لله انصرف از این. اما در ریاء فرض این است که اضافه قصدیه نمی‌کند عمل را به مردم، محرکش برای انجام عمل ریاء هست. اگر بخواهید بگویید محرک این شخص برای این امساک عن المفطرات حفظ احترامش بین مردم است به جوری که اگر داعی الهی نبود باز امساک می‌کرد از مفطرات قطعاً همین است. اما ریاء این است که حساب کنید اگر بحث حفظ احترامش بین مردم نبود چه می‌کرد؟ اگر بین مردم نبود روزه می‌گرفت؟ یا نمی‌گرفت؟ اگر روزه می‌گرفت، عرف می‌گوید این ریاکار نیست. هر روز کارش این است روزه می‌گیرد، حالا امروز بین مریدهایش قرار گرفته، اگر هم داعی الهی نبود بخاطر حفظ احترامش بین مریدهایش و بین دوستانش امساک از مفطرات صوم می‌کرد، عرف این را ریاء نمی‌داند.

[سؤال: ... جواب:] خالصا لله را عرف یعنی خلوص از ریاء می‌داند. خالصا لله را عرف به این می‌داند که نگاه می‌کند می‌گوید من در طول ماه رمضان هیچ‌کس هم نبود در اتاق خلوت، بخاطر خدا امساک کردم از مفطرات، حالا امروز در کنار دوستان و مریدها قرار گرفتم، بله، اگر داعی الهی هم نبود نسبت به امساک از مفطرات برای حفظ احترام خودم از مفطرات اجتناب می‌کردم تا احترامم بین مردم حفظ بشود، اما این عرفا منافات با خلوص ندارد.

[سؤال: ... جواب:] لم لایعکس. چرا داعی ریائی تعلیقی است داعی الهی تنجیزی است؟ قصدش این است که بخاطر خدا، اضافه می‌کند به خدا، اما محرکش به امساک از مفطرات دو چیز است، یعنی اگر امر خدا هم نبود بخاطر حفظ احترامش بین مردم نه لب به آب می‌زد نه لب به غذا می‌زد، نه هم‌بستر با حلیله‌اش می‌شد، نه در استخر شنا می‌کرد، این یعنی داعی ریائی و لکن عرف این ریاکار نیست، ریاکار کسی است که اگر بین مردم نبود در خلوت بود روزه نمی‌گرفت.

### صورت چهارم

اما صورت رابعه: صورت رابعه این است که دو داعی ناقص، داعی الهی پنجاه درصد مؤثر است داعی ریائی هم پنجاه درصد، بله این اصلا علی القاعدة به نظر ما عملش باطل است چون عمل لله ظهور دارد در عمل لله وحده، وحده یعنی داعی مستقل باشد داعی الهی. و لا اقل این است که من اشرك غیری، من عمل لی و لغیری شاملش می‌شود، لم اقبله الا ما کان لی خالصا شاملش می‌شود، اتقوا الله فی الریاء فانه الشرك بالله شاملش می‌شود.

### نحو سوم (ریاء در اجزاء)

این راجع به نحو دوم از ریاء. نحو سوم این است که با بعض اجزاء واجبه قصد ریاء بکند. شب جمعه است، رفته مهمان یک آقایی شده که خیلی مقدس است، نماز عشاء می‌خواند، حالا هیچ‌وقت سوره جمعه نمی‌خواند، حالا امروز شروع کرده رکعت اول سوره جمعه، رکعت دوم سوره منافقین یا سبح اسم ربک الاعلی می‌خواند، هدفش هم داعیش هم ریاء است. اگر تدارک نکند، یعنی سوره جمعه را بخواند برود به رکوع، این نماز باطل است چون این نماز فاقد سوره است، چون سوره که جزء نماز است بناء بر این که جزء واجب است خلافا لآقای زنجانی که اصلا می‌گویند سوره جزء واجب نیست، مشهور می‌گویند سوره جزء واجب است، این سوره که جزء واجب است باطل شد بخاطر ریاء، پس فاقد سوره صحیحه است. اما اگر بعد از سوره جمعه بگوید حالا سوره جمعه را ریاء خواندیم، سوره کوثر را للهی می‌خوانیم، بعدش سوره کوثر می‌خواند قربة الی الله، اصلا هم مشرک نیست، سوره جمعه را محضا للناس خواند، سوره کوثر هم بعدش محضا لله خواند.

### کلام محقق همدانی

برخی مثل محقق همدانی فرمودند اشکال ندارد. چرا؟ برای این که رياء در خواندن سوره جمعه مبطل قرائت سوره جمعه بود، ولی این بعدا سوره کوثر را خواند، جزء واجب را آورد، چرا این نماز باطل باشد؟ از دو جهت ممکن است باطل باشد: یکی این که بگویید مصداق تکلم است، یکی این که بگویید مصداق زیاده فی الصلاة است. محقق همدانی فرموده هر دو را حساب می کنیم تا متوجه بشوید هیچ کدام این جا مشکلی پیش نمی آورد.

اما مشکل تکلم: بعضی مثل مرحوم نائینی گفتند تکلمی مشکل دارد که داخل در مستثنی ها نیست. مستثنی: امر به قرائت قرآن، امر به ذکر خدا، امر به مناجات به خدا، امر به ذکر پیامبر. قرائت قرآن، مناجات با خدا که همین دعا هست، روایت می گوید ناجیت ربک، سه: ذکر الله، چهار: ذکر الرسول، امر به این چهار تا دلیل خاص دارد. تخصیص دلیل من تکلم اعاد الصلاة [است]. مخصص شامل این قرائت محرمه نمی شود؛ این قرائت محرمه که امر ندارد. پس امر به قرائت قرآن شامل این نمی شود. امر به قرائت قرآن که شامل این سوره جمعه خواندن ریائی نشد، اطلاق من تکلم اعاد الصلاة شاملش می شود. من تکلم اعاد الصلاة، مخصصش این بود که امر دارید و لو امر مستحب به قرائت قرآن در نماز، این امر که شامل این قرائت ریائی نمی شود و لذا داخل در مخصص نیست، رجوع می کنیم به عموم عام یا اطلاق مطلق که من تکلم اعاد الصلاة.

محقق همدانی از پیش فکر این را کرده، نظرش این است که تکلم انصراف دارد، اصلا تخصصا شامل قرائت قرآن و دعا و ذکر الله و الرسول نمی شود نه تخصیصا. و لذا اگر شما گفتید وسواسی گری حرام است، شما مدام یک آیه را از روی وسوسه تکرار کنید، نمازش باطل نمی شود. چرا؟ برای این که فوqش قرائت وسواسیه است که نهی دارد حالا یا نهی تحریمی که مشهور می گویند یا نهی کراهتی که دیگر این قابل انکار نیست. عمل به وسوسه که قطعاً مکروه است و هو یطیع الشیطان. روایت صحیح می گوید وسواسی مطیع شیطان است، مطیع شیطان بودن حرام نباشد مکروه که هست. پس این تکرار آیه از روی وسوسه امر ندارد بلکه نهی دارد، اما نهی تحریمی یا نهی کراهتی. و لکن اصلا تکلم اگر انصراف داشته باشد از قرائت قرآن و لو قرائت منهی عنه دیگر نمی توانید رجوع کنید به من تکلم اعاد الصلاة، تخصصا شامل قرائت قرآن نمی شود. پس این سوره جمعه را که خواند این شخص ریائاً بله مشمول امر به قرائت سوره نیست ولی مشمول من تکلم اعاد الصلاة هم نیست.

[سؤال: ... جواب:] من تکلم ظاهرش یعنی تکلم به کلام آدمی نه این که شامل قرائت قرآن می شود با دلیل مخصص باید خارجش کنیم. ... حداقل این است که قرائت قرآن و دعا و ذکر خدا که همه بنیان نماز را تشکیل می دهد انصراف دارد. حالا ذکر الرسول را شما بگویید او تخصیص خورده، حالا او یک وجهی دارد. تخصص نیست نسبت به ذکر الرسول، تکلم صدق می کند منتها تخصیص خورده،

او وجهی دارد. او هم به نظر ما روشن نیست چون از اول مردم همیشه تشهد می‌خواندند اشهد ان محمدا عبده و رسوله، این ذکر الرسول است نه قرائت قرآن است نه دعاء است نه ذکر الله است، ذکر الرسول است، ولی معهود بوده بین مسلمین. وقتی می‌گویند من تکلم اعاد الصلاة انصراف دارد از این‌ها. مشکل دومی که ممکن است مطرح بشود این است که این سوره جمعه ریائییه زیاده است فی الصلاة، چون به قصد جزئیت آوردید، اگر به قصد جزئیت نمی‌آوردید که مصداق جزء واجب نبود. به قصد جزئیت آوردید در حالی که فی علم الله جزء نیست چون امر به قرائت سوره شامل او نمی‌شود. اتی بما لیس بجزء بقصد الجزئیة، اتی بما لیس بجزء چون این امر به جزء شامل آن نمی‌شود، قصد جزئیت دارد چون می‌خواهد سوره واجبه را ریائا بجا بیاورد، قصد جزئیت کرده است، حال اگر قصد جزئیت نکند حکمش چیست می‌رسیم.

### اختلاف محقق خوئی و محقق همدانی در تبیین معنای زیاده

آقای خوئی، در پرانتز بگویم، تسلیم این اشکال دوم شده، گفته این اشکال دوم اشکال قوی است. شما سوره جمعه را ریائا خواندی به قصد جزئیت، اگر به قصد جزئیت نخواندی بلکه اشکال ندارد، اما فرض این است که به قصد جزئیت خواندی، داعیت ریاء بود، فرض این است، اگر قصد جزئیت نداشتی اصلا جزء واجب نمی‌شود، به قصد جزئیت چون خواندی و واقعا جزء نیست زیاده است. اما محقق همدانی اصرار دارد که خیر این زیاده نیست. چرا؟ ایشان می‌گویند ببینید! اگر این ریاکار سوره جمعه می‌خواند می‌رفت رکوع، عرف می‌گوید زاد فی صلاته أو نقص من صلاته، عرف هیچوقت نمی‌گفت زاد فی صلاته، می‌گفت نقص من صلاته لانه اخل بجزء واجب، همین که ریاء کرد شرط جزء واجب مختل شد اخل بالجزء الواجب. بلکه بعد از این که سوره کوثر خواند این شخص، او دیگه ریاء نبود، جعل قرائت سوره جمعه را زیادتا، ایشان می‌گویند ادله نهی از زیادت انصراف دارد از جعل السابق و الا شما می‌خواهی بگویی مالک یوم الدین، می‌گوی "ما" تصمیم می‌گیری که قطع کنی، حالا یا سرفهات گرفته سرفه می‌خواهی بکنی یا نه، این "ما" به دلت نچسبید، اشکال دارد؟ نه. چرا؟ برای این که از اول که تصمیم نداشتی بگویی "ما" قطع کنی. از اول می‌خواستی مثل آدم حسابی بگویی مالک یوم الدین، گفתי "ما" پشیمان شدی، خواست از اول گفتم بگویم از نو شروع کنم. جعل السابق زیاده، این که مبطل نیست. ظاهر ادله منع از زیاده این است که از اول یک فعلی را به وصف زیاده ایجاد کنی نه این که فعلی را ایجاد کردی بعد با تصمیم بعدی او را زیاده قرار بدهی، این که مبطل نیست، انصراف دارد ادله مبطلیت زیاده از آن.

مرحوم آقای خوئی فرموده در مالک یوم الدین قبول است. چرا؟ برای این که از اول واجد شرط بود، هیچ مشکلی نداشت، وسطش رها کردی، شد جعل السابق زیاده، بلکه دلیل منع از زیاده شاملش نمی‌شود. اما اگر از اول فاقد شرط ایجاد کنی،

از اول سوره جمعه را ریائاً بخوانی، این احداث زیاد است نه جعل السابق زیاده، چون زیاده چیست؟ زیاده عبارت از این هست که انسان چیزی را که جزء نماز نیست قصد کند جزء نماز است. این سوره جمعه از اول جزء نماز نبود چون ریائی بود، جزء مامور به نماز نبود، ریائی بود. چیزی که جزء واجب یعنی جزء واجب که واجب شامل آن بشود، نبود از اول ایجاد کردید به قصد جزئیت. اگر بعدش هم سوره کوثر نخوانی باز مصداق من زاد فی صلاته هستی. سوره کوثر خواندن بعدی شما را مصداق من زاد نکرد نسبت به این سوره جمعه، از اول بودی مصداق آن. و لذا آقای خوئی فرمودند اگر قصد جزئیت داشته این ریاکار در سوره جمعه نمازش باطل است و لو تدارک بکند آن را با قرائت سوره دیگر بدون قصد ریاء. بله اگر قصد جزئیت نداشته در مثل قرائت سوره جمعه و امثال آن، مشکلی ایجاد نمی‌شود به شرط این‌که فصل طویل که ماحی صورت صلات است پیش نیاید.

[سؤال: ... جواب:] آیه سجده روایت می‌گوید چون مستلزم سجود است، السجود زیاده فی المكتوبة، در زیاده سجود قصد جزئیت لازم نیست، زیاد سجده و لو بدون قصد جزئیت صدق می‌کند بخاطر این روایت، سجود تلاوت را فرمود زیاده فی المكتوبة با این‌که قصد جزئیت نداری. ... دلیل تعبدی است در سجود و بالاولویة رکوع، و لو به قصد جزئیت نیاوری مصداق زیاده فی الصلاة است. اما سوره جمعه را که به داعی ریاء می‌خواند این شخص قصد جزئیت نکند، ریاکار است اما مسأله‌دان، کل مسائل نماز را دوره کرده، دین ندارد، علم دارد دین ندارد، و لذا از اول می‌گوید بگذار این آقا فکر کند ما یک چیزی هستیم مثل آقای بهجت، سوره جمعه را می‌خواند، آن قدر طولش می‌دهد تا او برود بیرون، تا رفت بیرون بعدش سوره کوثر می‌خواند، هم به هدفش رسیده که او را فریب داده، هم نمازش صحیح است. قصد جزئیت هم در سوره جمعه نکرد، آقای خوئی می‌گوید نمازش صحیح است. ولی لا کثر الله فی المسلمین امثاله، خدا مرگش بدهد، این نمازش صحیح است اما این ریاکار گناه کرده، ولی چه کنیم طبق صناعت نمازش صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] حالا بحث جزء مستحب می‌رسیم.

### تنبیه اول

ما در این جا معتقدیم یک مشکل سومی هم بود که او را مطرح نکردند، فعلاً مطرح نشد در این بحث و آن مشکل این است که چرا این نماز مصداق من عمل لی و لغیری نباشد عرفاً حتی اگر بعدش سوره کوثر بخواند این شخص. عرفاً نماز عمل واحد است، یک چیزی که صلاحیت جزئیت دارد...

[سؤال: ... جواب:] در جایی که قصد جزئیت دارد فرض کنید. ... محقق همدانی فرمود قصد جزئیت هم داشته باشد مشکل ندارد، آقای خوئی تفصیل داد. تفصیل آقای خوئی هم بخاطر این بود که صدق زیاده فی الصلاة می‌کند.

من دارم می‌گویم چرا از این جا شروع نکردند اشکال را که این نمازی که سوره جمعه را ریائاً در آن خواندی و لو بعداً می‌خواهی سوره کوثر بخوانی به داعی

ریاء، این نماز عرفا عمل واحد است مصداق من عمل لی و لغیری هست، مصداق من اشرك معی غیری هست. عمل در نماز عمل واحد است کل نماز. مثل روزه، چه جور در روزه یک آن، امساک کنی ریاء، عرفا کل صوم می‌شود ریاء، و البته قابل تدارک نیست، یک فرض البته می‌شود تدارک در صوم، کجا؟ صوم قضاء قبل از ظهر ریاء بکنی.

[سؤال: ... جواب:] ریاء که اکل و شرب نیست.

او فرض می‌شود، قبل از اذان صبح نیت قضاء داشت منتها تا نزدیک ظهر ریاء کرد، بعد از ظهر به بشد گفت خدایا تا حالا که ریاء کردیم اما حیف است بعد از این، او تمام شد، موضوع ریاء هم منتفی شد، چون مسافر بلیط داشت ساعت یازده رفت. ولی صبحانه که آورد گذاشت برای مهمان‌ها، مهمان‌ها گفتند خودت هم بخور، گفت من معذورم، خلاصه به آن‌ها فهماند که روزه قضاء گرفتم، چند سال است روزه قضاء نمی‌گرفته، حالا مهمان‌ها را دیده روزه قضاء گرفته، مهمان‌ها هم ساعت یازده رفتند. بعدش ادامه‌اش به داعی الهی می‌شود. این را می‌شود فرض کرد. عرفا این صوم عمل واحد است، من عمل لی و لغیری فهو لغیری، لم اقبله الا ما کان خالصا. این شبهه، قوی است. چرا آقایان این شبهه را مطرح نکردند. آقایان نماز را مشتمل بر اعمال کثیره دانستند، هر مثلاً آیه خواندنی شد یک عمل. این‌جوری حساب کردند.

[سؤال: ... جواب:] وسواس که مخلص است، بیچاره چه کار کند. خالصا یعنی خلوص از ریاء نه خلوص از دواعی نفسانیه. ما گفتیم بعدا این را بحث می‌کنیم. آقای داماد هم که بنده خدا این‌جا گفت خلوص اعم از خلوص از ریاء و خلوص از دواعی نفسانیه است در صفحه 316، متنبه شد، شما هنوز متنبه نشدی، فرمود انصراف این عناوین به خلوص از ریاء است نه خلوص از دواعی نفسانیه. خلوص از ریاء مهم است.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! این نماز اگر عمل واحد باشد یک جزئش برای خدا باشد صدق می‌کند من عمل لی و لغیری. ... شما آش بپزید، یک جزء از این‌اش را بخاطر خوش‌آمدن دیگری بریزید، بقیه را خودتان دوست دارید، نمی‌گویند این طبخ آش له و لغیره است چون یک جزئش شد لغیره همین صدق می‌کند که این طبخ آش له و لغیره است. این نماز هم مثل آش می‌ماند، یک جزئش سوره جمعه بود که عمل لغیر الله، عمل الله به لحاظ سایر اجزاء، عمل لغیر الله به لحاظ این جزء، عمل چون واحد است صدق می‌کند عمل لی و لغیری فی عمل. ... بالاخره این سوره جمعه را به قصد جزئیت نماز آورد، بعدش سوره کوثر خواند، این نمازی است که مشتمل است بر قرائت سوره جمعه لغیر الله، این نماز عمل واحد است. این شبهه قوی است.

این شبهه را بگذارید ان‌شاءالله بعد این را دنبال می‌کنیم. چون در بحث جزء مستحب این شبهه را تکرار خواهیم کرد. کسی که قنوتش ریائی است، آن‌جا دیگه

اصلا جزء واجب هم نیست، نیاز به تدارک ندارد. عرفا اگر بگوییم نماز با قنوت عمل واحد است، چون قنوتش برای غیر خداست صدق می‌کند عمل لله و لغیر الله. محقق همدانی که هیچ، آقای خوئی هم فرموده این نماز صحیح است چون جزء مستحب را حق نداری قصد جزئیت بکنی. ما جزء مستحب نداریم، مسامحتا می‌گوییم جزء مستحب، و الا قنوت مستحب فی ظرف الواجب. و لذا ریاء در قنوت آقای خوئی می‌گوید مبطل نماز نیست، ما همان‌جا هم اشکال داریم. می‌گوییم این نماز با قنوت مصداق من عمل لی و لغیری فی عمل عمله، عمل این نماز با قنوت است، این‌جا هم عمل این نماز با سوره جمعه ریاء و بعدش سوره کوثر، این عمل واحد است.

### تنبیه دوم

نکته دومی که این‌جا غفلت شده این است که بعضی‌ها ریاء می‌کنند در جزء بما هو جزء، بعضی‌ها ریاء می‌کنند در صلات مشتمله بر این جزء. این را توضیح بدهم با یک مثال:

ببینید! شما یک وقت شب در تاریکی در قنوت نماز وتر، دعای ابوحمزه ثمالی می‌خوانید مثلا، یک وقت قصدتان این است که آنی که می‌بیند بگوید عجب نماز شبی! این می‌شود ریاء در نماز شب. یک وقت نه، اصلا هدف‌تان این نیست که او بفهمد نماز شب می‌خوانید، بگوید عجب حالی داشت، دعای ابوحمزه ثمالی نیمه شب می‌خواند با چه حالی! همین شما را دل‌خوش می‌کند و لو او نفهمد شما نماز شب می‌خوانی، این‌جا می‌گویند ریاء در قنوت نه ریاء در صلات وتر مع القنوت. این یک مثال. مثال دوم هم بزنم: شما یک وقت در مسجد نماز می‌خوانید. هدف‌تان این است که ریاء کنید مردم بگویند فلانی نماز صبحش را می‌رود در مسجد می‌خواند، در این سرما می‌رود نماز صبحش را در مسجد می‌خواند، خوشا به حالش، غبطه می‌خورند به حالت. اما یک وقت نه، ریاء این است که بگویند فلانی صبح اول وقت در مسجد بود و لو نماز هم نخوانید، یعنی ریاء‌تان فقط در این است که در مسجد هستید در این وقت صبح، همین دل‌تان را خوش می‌کند، طرف می‌خواهد برود دستشویی درب مسجد را که باز کرد دید شما نشستید در مسجد، شما هم اصلا هدف‌تان این باشد که شما را ببیند بگوید فلانی عجب آدم خوبی است، این موقع صبح در مسجد بود، حالا نماز بخوانی نخوانی او بفهمد نفهمد برای‌تان مهم نیست.

پس ببینید دو جور است. یک وقت یرائی فی انه یصلی فی المسجد، یک وقت یرائی فی انه فی المسجد، صلی أو لم یصل. این دو جور ریاء است. یا در آن مثال اول یرائی تارة فی صلاة اللیل مع القنوت که طرف بگوید عجب نماز شبی! ما نماز شب می‌خوانیم این هم نماز شب می‌خواند، نماز شب با قنوت مشتمل بر دعای ابوحمزه ثمالی، یک وقت نه، ریاءش اصلا ربطی به نمازش ندارد، اصلا ممکن است شما هم نفهمی او نماز شب می‌خواند فقط صدای خواندن دعای ابوحمزه ثمالی

می‌شنوید، او دلش را خوش کرده که شما بفهمی او دارد دعا می‌کند، در این جا هم ما دو جور ریاء داریم، یک وقت ریاء این است که نماز عشاء شب جمعه‌ای خواند بی‌نظیر، همراه با سوره جمعه در رکعت اول، بارک الله به این نماز عشاء. این یک جور ریاء است. یک جور ریاء نه، فقط این است که سوره جمعه می‌خواند و معمولاً در این جا ریاء از همان نحو اول است. سوره جمعه که خیلی‌ها می‌خوانند، سر قبر اموات هم روز جمعه ممکن است سوره جمعه بخواند. این ریاء دارد می‌کند که دیگران بگویند بارک الله به حال این شخص که نماز عشاء با سوره جمعه می‌خواند. این در واقع می‌شود ریاء در نماز عشاء مشتمل بر سوره جمعه، این جا نهی خورده به این صلات جمعه. جناب آقای خوئی! قصد جزئیت اصلاً نکند، فدای سرت، خود نماز عشاء با این کیفیت مصب ریاء شد، این را چه جور تصحیح کنیم؟ این دو تا نکته‌ای است که باید توجه داشته باشید.

اما اصل مطالبی که اختلاف بود بین مرحوم محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی که محقق همدانی گفت سوره جمعه ریاء بدون تدارک مصداق زیاده نیست، با تدارک هم می‌شود جعل السابق زیادتاً و ادله مانعیت زیاده از آن منصرف است که آقای خوئی به این مطلب ایراد گرفت، ان شاء الله در جلسه آینده دنبال می‌کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 29-507

شنبه - 99/08/17

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

### ریاء در جزء واجب

#### کلام محقق همدانی و محقق خوئی

بحث در این بود که اگر کسی در یک جزء واجب ریاء بکند مثلاً در نماز عشاء شب جمعه سوره جمعه بخواند ریاء و بعدش تدارک بکند، یک سوره واجب دیگر بخواند، محقق همدانی فرمود اشکال ندارد، آن سوره جمعه مصداق ریاء هست و حرام هست اما نماز باطل نمی‌شود با آن. با این سوره دیگر که خواند به قصد قربت آن سوره جمعه متصف می‌شود به زیاده ولی آنی که در روایات ممنوع است احداث زیاده است نه جعل الفعل السابق زیادة. و لذا اگر ما از وسط کلمه قطع کنیم می‌خواستیم بگوییم مالک يوم الدين، "ما" را گفتیم بعدش را قطع کردیم این نماز صحیح است. جعل الکلام السابق زیادة این مبطل نیست احداث زیاده که از اول فعل ما متصف باشد به زیاده، او مبطل است.

مرحوم آقای خوئی فرمودند اگر قصد جزئیت بکند در آن سوره جمعه که او احداث زیاده است چون آن سوره جمعه ریائی فی علم الله جزء نماز نیست، چون مأمور به نیست و این شخص هم که قصد جزئیت داشت. حتی اگر سوره دیگری نخواند باز صدق می‌کند زاد فی صلاته. و لذا مرحوم آقای خوئی فرمودند تصحیح این نماز مشروط به این است که آن سوره جمعه را به قصد جزئیت نیاورد، به قصد قرائت قرآن بیاورد چون می‌خواهد ریاء بکند نباید قصد جزئیت بکند تا بشود زیاده فی الصلاة. فصل طویل هم نباشد چون جزء نماز که نیست مثل سکوت می‌شود سکوت طویل مخل به صلات است؛ عرفاً صورت صلاتیه را محو می‌کند. اگر فصل طویل نبود مشکلی ندارد قصد جزئیت نکند سوره جمعه را بدون قصد جزئیت بخواند ریاء، حرام را مرتکب شده اما نمازش باطل نمی‌شود.

### اشکال اول در مبطلیت این نحو از ریاء

ما عرض کردیم دو تا مشکل هست در این جا که مناسب بود این دو تا مشکل را هم مطرح می‌کردند مرحوم محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی: یک مشکل این بود که نماز عمل واحد است و سوره جمعه را و لو شما بدون قصد جزئیت بیاورید شما در این نماز، مصداق من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری می‌کند این نماز را.

دیدیم این اشکال را مرحوم آقای بروجردی در تبیان الصلاة بیان فرمودند؛ تبیان الصلاة جلد 5 صفحه 34، فرمودند بلکه ما به محقق همدانی این ایراد را داریم که نه تنها این مثال که سوره جمعه را که جزء واجب است ریاء می‌خواند و بعد تدارک می‌کند آن را با خواندن سوره دیگر بدون قصد ریاء، این نماز باطل است چون این نماز مصداق من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری هست، عمل واحد است این نماز بلکه اگر ترک مکروه بکند در نماز و قصدش این است که ریاء می‌کند در صلات مجرد از این مکروه نمازش می‌شود مصداق من عمل لی و لغیری فهو لغیری. ما عرض کردیم حتی اگر سکوت باشد طبق این فرمایش آقای بروجردی در سکوتش ریاء می‌کند، تأنی می‌کند بین دو آیه، بلافاصله آیه دوم را نمی‌خواند، ریائش در این است که ببینید من چه نمازی می‌خوانم که مشتمل بر تأنی است، مشتمل بر فاصله انداختن بین دو آیه است، این مرحوم آقای بروجردی نظرشان این است که نماز را مصداق من عمل لی و لغیری قرار می‌گیرد.

### پاسخ اشکال در کلام محقق خوئی

این یک اشکال که مناسب بود مرحوم آقای خوئی مطرح می‌کردند. البته مرحوم آقای خوئی به یک روایتی اشاره کردند و از آن جواب دادند، فرمودند ممکن است کسی بگوید این نماز که قصد جزئیت نکرده است در خواندن سوره جمعه ولی ریاء سوره جمعه خواند، مصداق این روایت است که می‌فرماید لو ان عبداً عملاً يطلب به وجه الله و الدار الآخرة و ادخل فيه رضا احد من الناس كان مشركاً.

مرحوم آقای خوئی فرموده ممکن است کسی بگوید این روایت صدق می‌کند بر این نمازی که سوره جمعه را خواندی اول و لو بدون قصد جزئیت اما داعی تو ریاء بود یا قنوت گرفتی به عنوان فعل مستحب به داعی ریاء، صدق می‌کند این نماز، نمازی است که ادخلت فيه رضا احد من الناس پس تو مشرک هستی و این عملت باطل است.

بعد آقای خوئی جواب دادند فرمودند ادخل فيه رضا احد من الناس باید ببینیم معنایش چیست. معنای فيه این نیست که عمل تو ظرف باشد برای ادخال رضایت مردم، عملت ظرف باشد برای ریاء تا بعد بگویید این عمل من ظرف بود برای ریاء چون در خواندن سوره جمعه در آن ریاء کردم خواندن قنوت در آن ریاء کردم. این قطعاً درست نیست و الا لازمه‌اش این است کسی که وضوء می‌گیرد ریاء می‌کند در خواندن دعاء، دعای وضوء را ریاء می‌خواند بگویید وضوئش باطل است چون عمل عملاً و ادخل فيه رضا احد من الناس، عملش ظرف ریاء است. این‌جا که نمی‌شود ملتزم شد. یا بگویید کسی حج رفت طوافش را ریاء انجام داد بعد تدارک کرد دومرتبه رفت طواف را تدارک کرد بگویید این حج باطل است چون عمل عملاً یعنی حج و ادخل فيه رضا احد من الناس. این‌که قابل التزام نیست. و لذا مراد از ادخل فيه رضا احد من الناس ظرفیت نیست مراد این است که عملش باید خالصاً لوجه الله باشد. ادخل فيه رضی من الناس یعنی کان عمله به داعی ریائی. کدام عملش به داعی ریائی است. در این مثال حج طوافش به داعی ریائی است، چه ربطی به بقیه اعمال حج دارد، در این وضوء دعائش به داعی ریائی است چه ربطی به وضوء دارد، در این نماز سوره جمعه‌اش به داعی ریائی است چه ربطی به بقیه اجزاء نماز دارد.

می‌شود از این فرمایش آقای خوئی جواب این اشکال آقای بروجردی را در آورد. جواب چیست؟ جواب این است که به نظر دقی من عمل لی و لغیری صادق نیست مگر بر همین جزئی که ریاء انجام می‌دهد. این‌که شما می‌گویید نماز عمل واحد است عرفاً، این درست نیست. نماز به نظر دقی مشتمل است بر چندین عمل: یک عملش تکبیرة الاحرام است که او به داعی ریاء نبود، یک عملش سوره فاتحة الكتاب است که او به داعی ریاء نبود، یک عملش سوره جمعه خواندن است که در نماز عشاء شب جمعه خوانده است او به داعی ریاء بود. خب این عمل شرک است ریاء است اما این مستلزم بطلان نماز نیست.

### پاسخ اشکال در کلام محقق همدانی

اتفاقاً دیدیم محقق همدانی هم ملتفت به این نکته است. محقق همدانی هم فرموده است من عمل لی و لغیری صادق نیست مگر بر همین جزئی که ریاء انجام داده. فرموده لو أتى بالقنوت ریاءاً، در قنوت این را فرموده، کما تكون الصلاة عملاً یكون القنوت عملاً فالشرک فی هذا العمل فقط و اما سائر الاجزاء فهي عمل أتى به لله تعالى. که جواب از مرحوم آقای بروجردی هم می‌شود که شما چرا نماز را

مصدق عمل واجب واحد می‌دانید؟ نخیر، به نظر دقی نماز چندین عمل هست. این سوره جمعه‌ای که می‌خواند این شخص ریاء، این یک عمل است این عمل باطل است چه ربطی به بقیه اجزاء نماز دارد.

یا مثلاً کسی در وضوء صورتش را دو بار شست نیت بار دوم ریائی بود، چرا می‌گویید وضوء عمل واحد است و این وضوء بخاطر غسله ثانیه ریائی باطل شد؟ از نو وضوء بگیر. حالا در غسله ثانیه ید یسری اگر ریاء بکند آن مشککش جدی است. چون با رطوبت آب وضوء دست چپ باید انسان مسح بکند، شما دست چپ را که بار اول برای خدا شستی بار دوم ریاء شستی آن آب اول که از بین رفت این آب دوم هم که آب وضوء نیست بخواهی بار دیگر بشویی می‌شود غسله ثالثه دلیل ندارد بر مشروعیت. اما در غسله ثانیه وجه، در غسله ثانیه ید یمنی، آقای بروجردی نظرشان این است که اگر ریاء بکند کل این وضوء باطل می‌شود. چرا باطل بشود؟

واقعا و لو ما این اشکال را مطرح کردیم و دیدیم مرحوم آقای بروجردی این اشکال را مطرح کردند و مستندا به این اشکال فرمودند این نماز باطل است که سوره جمعه را ریاء در آن می‌خواند و لو تدارک کند و بالاتر از این را فرمودند، نتیجه فرمایش ایشان این می‌شود که حتی در اعمالی که زیاده در آن مبطل نیست مثل وضوء، حالا غسله ثانیه وجه ریاء باشد، این که به خودی خود مبطل نیست. ایشان خواسته این وضوء را عمل واحد بکند، بگوید این وضوء که عمل واحد است عمل لله و لغیر الله و من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری، این به نظر می‌رسد به دقت عرفیه درست نباشد. وضوء هم یک عمل نیست، غسل وجه عمل، غسله ثانیه وجه عمل آخر، این‌ها چند عمل هستند، چرا ما بگوییم عمل واحد است، مصداق من عمل لی و لغیری هست؟

[سؤال: ... جواب:] مرکب ارتباطی بودن بین اعضاء یک بحث است و این که عمل واحد باشد بحث دیگری است. حج هم مرکب ارتباطی است اما بعید است که مرحوم آقای بروجردی در حج ادعاء کنند که عمل واحد است و ریاء در طواف و لو اعاده کند طواف را باعث بشود کل حج باطل بشود. فقیهی ملتزم به این بشود. حج هم مرکب ارتباطی است اما عمل واحد نیست. مرحوم آقای بروجردی می‌خواهند بگویند نماز با حج فرق می‌کند نماز عمل واحد است عرفاً، وضوء عمل واحد است عرفاً اذان عمل واحد است عرفاً، اقامه عمل واحد است عرفاً، ریاء در یکی از این‌ها و لو ریاء به ترک باشد، به نظر آقای بروجردی این عمل را مصداق من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری می‌کند. ... هیئت اتصالیه برای این که صدق عنوان صلات بکند. موالات عرفیه برای صدق عنوان صلات است در وضوء هم موالات عرفیه معتبر است در اذان هم موالات عرفیه معتبر است اما به دقت عرفیه عمل واحد؟ حالا اگر کسی در اشهد ان علیا ولی الله ریاء کرد حالا او که جزء مستحب نیست ولی مرحوم آقای بروجردی فرق نمی‌گذارد می‌گوید عرفاً

این شخص ریاء کرده در این که اذانی می گویم که مشتمل بر شهادت ثالثه است، این اذان باطل است. حتی بالاتر در آن مثال وضوء اگر کسی یک بار صورتش را بشوید ترک کند غسله ثانیه را ریاء چون روایت داریم که وضوء پیامبر مره بود، یک بار صورتش را می شست و لذا این می خواهد ریاء کند بگوید من شبیه پیامبر وضوء می گیرم یک بار صورتم را می شویم. از نظر آقای بروجردی این وضوء باطل است چون عمل لی و لغیری بر آن صادق است.

ما به دقت عرفیه لااقل شک می کنیم که این مرکب ارتباطی مثل نماز، وضوء، اذان، اقامه، را عرف عمل واحد ببیند، نخیر، هرکدام از این ها مشتمل بر اجزائی هستند که هر جزء یک عمل است و باید نسبت به هر جزء جدا جدا حساب کنیم. و لذا نتیجه این می شود که در مثل نمازی که سوره جمعه خواندیم اگر تدارک کنیم آن را سوره جمعه را ریاء خواندیم آن را تدارک کنیم آن سوره جمعه مشکل داشت تدارک کردیم سوره دیگر را بدون داعی ریائی خواندیم مشکل برطرف می شود. یا اصلا در آن جایی که با سکوتش ریاء می کند که آقای بروجردی نظرش این است که این نماز باطل است چون داری نمازی می خوانی که می خواهی بگویی مشتمل است بر سکوت و فصل بین دو آیه، اما به نظر می رسد که نه، این سکوتش حرام است اما نمازش چرا مصداق من عمل لی و لغیری باشد؟

[سؤال: ... جواب:] چرا قرائتش باطل باشد. می گوید الحمد لله رب العالمین، ریاء نگفت، فقط فاصله انداخت مکث کرد با مکث گفت مالک یوم الدین، این مکثش ریاء هست، مکثش مصداق حرام است. مکثش عمل، قرائت آیه عمل آخر.

## اشکال دوم

اشکال دیگری که مطرح هست که ما عرض کردیم این است که جناب محقق همدانی! جناب آقای خوئی! شما که می گوید این سوره جمعه را ریاء بخواند نماز باطل نمی شود، حالا با آن اختلافی که بین خودتان است محقق همدانی می گویند قصد جزئیت هم بکند مشکل ایجاد نمی شود، آقای خوئی می گویند قصد جزئیت نکند ولی بهر حال می گویند این نماز باطل نمی شود تدارک کند سوره را مشکل حل می شود. [اقول] یک وقت ریاء می کند در خواندن سوره جمعه، یک وقت می کند در خواندن نماز عشاء مشتمل بر سوره جمعه که نوعا ریاء از این قبیل است. می خواهد به مردم بفهماند من چه نماز عشائی می خوانم، نماز عشاء حسابی، با سوره جمعه. یرائی در این که می خواهد به مردم نشان بدهد کیف اصلی، نه کیف اقرأ سورة الجمعة. پس ریاءش در نماز مشتمل بر سوره جمعه است، پس این نمازش می شود مصداق ریاء و حرام، چرا می گوید سوره جمعه مصداق ریاء می شود.

## پاسخ

این هم به نظر ما قابل جواب است. بله، نماز یک امر مرکب تدریجی است، از الله اکبر شروع می شود حتی در آنات متخلله که سکوت هم می کند عرفا فی حال الصلاة است، تا سلام بدهد، شرائط نماز در کل این نماز باید مراعات بشود، از جمله ستر، در آنات متخلله هم باید ستر باشد چون هو فی حال الصلاة و لو سکوت کرده الان اما هو فی حال الصلاة و شرط صلات تستر است. اما اگر دلیل راجع به شرائط صلات نداشتیم، دلیل گفت ریاء حرام است، من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری، باید ببینیم این عنوان بر کدام از بخش نماز منطبق است. بله، قبول داریم ریاء بر آن نماز در حال قرائت سوره جمعه منطبق است نماز در حال قرائت سوره جمعه مصداق ریاء است، قبول، اما دلیل نمی شود که ما قبل آن که چند دقیقه است نماز را شروع کرده است آن نماز هم یعنی حدوث نماز هم مصداق ریاء باشد مصداق حرام باشد. بقاء نماز در این آن قرائت سوره جمعه یا در آن مثالی که زدیم در آن سکوت بین الایتین که به قصد ریاء سکوت می کند در آن آن، عنوان صلات مصداق حرام است، خب باشد، چی می شود؟ چه اشکالی دارد؟ چرا نماز باطل بشود؟ به چه دلیل اگر عنوان حرام بر بخشی از نماز منطبق شد یعنی نماز در این حال شد مصداق حرام ما قبل آن و ما بعد آن هم باطل بشود.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! ما عرض مان این است: پس این اشکالی که مطرح کردیم به محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی اشکال چی بود؟ گفتیم صلات در این حال مصداق حرام است، مصداق ریاء است، پس نماز مشکل پیدا می کند، جوابش این است که بله، نماز در این حال مشکل پیدا می کند. [اقول] پیدا بکند چه می شود؟ آنی که بر ما واجب است این است که نماز بخوانیم و نماز در حال اتیان اجزاء واجبه مصداق حرام نباشد اما نماز در حال سکوت مصداق حرام باشد چه می شود؟ نماز در حالی که جزء غیر واجب را می آوریم ریاء، خود این نماز مصداق حرام بشود چه می شود؟

اصلا یک مثال برای تان بزنم:

یک آقای هست خیلی مقید است به تحت الحنک، شما تقید به عدمش دارید، اما نعوذ بالله ریاء هم می کنید، وسط نماز این آقا وارد شد مسجد، خواست یک قرآن بردارد ببرد در حیات مسجد بخواند، تا دیدید صدای این آقا می آید تحت الحنک را باز کردید ولی سکوت، و لا الضالین، تحت الحنک باز کردید، سکوت، حالا برای این که شبهه فصل طویل هم نشود ذکر هم می گوید، سبحان الله، یا نه اصلا اینقدر فصل طویل نمی شود، این آقا آمد قرآن را برداشت سریع رفت بیرون، بعد از او تحت الحنک هم بماند مشکلی نیست چون ریاء آن وقتی بود که او آمد وارد شد، شما در آنی که این شخص وارد مسجد شد ریاء کردید نه در تحت الحنک انداختن، در نماز با تحت الحنک انداختن، در نماز با این کیفیت قبول، من که حرفی ندارم، این نماز در این حال که او وارد مسجد شد تا برگردد بیرون برود مصداق حرام است اما جزء واجبی را در این حال نیلوردید.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم به نظر دقی امر به نماز که می‌شود در واقع یعنی امر به اجزاء. هر جزئی عمل. این عنوان در این حال سکوت در این حال تحت الحنک انداختن این عنوان صلات مصداق حرام است، بنده که حرفی ندارم. اما مصداق حرام شدن نماز در این حال باعث می‌شود که شما نمازتان باطل بشود؟ چرا؟

باز مثال بزنم. مثال‌ها تکثیر می‌شود شاید روشن‌تر کند مطلب را. یک آقایی نماز داشت می‌خواند برای خدا، اما تصمیم گرفت نمازش را قطع کند، فقط بخاطر شما که دارید نگاهش می‌کنید، نماز را قطع نکرد، تا شما از مسجد رفتید بیرون، بعد که رفتید بیرون گفت حالا ادامه بدهیم نماز را، حالا که ما قطع نکردیم نماز را. مخصوصاً افرادی که وسواس هستند آن لحظه اول آتشی می‌شوند، وسوسه همان لحظه اول اگر اثر نکند بعد سرد می‌شود آن وسواس. تا می‌خواست نمازش را قطع کند بخاطر وسوسه، شما را دید و ریاء قطع نکرد نمازش را، ولی سکوت هم نکرده، نمازش را فقط قطع نکرده، شما حالا یا آمدید بیرون یا دیگه ادامه نماز آن آقا ریائی نیست. آن آنی که نمازش را ادامه داد در حضور شما، بله آن نماز مصداق حرام است من قبول دارم، بگذار مصداق حرام بشود چه می‌شود؟ وقتی که هنگام اتیان اجزاء واجبه نماز مصداق حرام نیست. چه مشکلی دارد که در وقتی که اتیان به جزء واجب نمی‌کنیم عنوان نماز مصداق حرام بشود، مشکلی ایجاد نمی‌کند.

و لذا در این جا هم که این شخص در فرض مسأله سوره جمعه می‌خواند در نماز عشاء شب جمعه به داعی ریاء این نماز در این حال مصداق حرام است قبول اما [اجزاء] نماز قبل از آن که مصداق حرام نیست، بعد از آن هم که سوره را تدارک می‌کند، بعد از آن سوره دیگری می‌خواند به داعی الهی، پس این نماز فاقد جزء نیست. چرا این نماز باطل باشد؟

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم شرائط شرعی نماز در اثناء نماز باید رعایت بشود. اما شما وقتی می‌گویید ریاء باید ببینیم عنوان ریاء مانع از چیست؟ عنوان ریاء موجب می‌شود نماز در حال ریاء مصداق حرام باشد، نماز در حال ریاء مصداق من عمل لی و لغیری بشود. اما قبل از آن، شروع نماز که مصداق من عمل لی و لغیری نیست. ادامه نماز بعد از این که مصداق من عمل لی و لغیری نیست. نماز هم که می‌گویید عمل واحد و به لحاظ این که بعض اجزانش یا حتی بعض ترک مکروهاتش ریائی باشد چون عمل واحد صدق می‌کند بر عمل واحد بر من عمل لی و لغیری این هم که عرض کردیم عرفی نیست و لا اقل انسان شک می‌کند در صدق عمل واحد بر نماز. ... ما قبول داریم در آن متخلل می‌گویند هو فی حال الصلاة نه السکوت صلاة نه، هو فی حال الصلاة و لذا لا صلاة الا بطهور، لا صلاة الا مع ستر العورة صدق می‌کند، [لکن] در حال صلات ریاء کرد اما کسی که در حال صلات ریاء کند صلاتش باطل می‌شود به چه دلیل؟ دلیل بیاورید.

[سؤال: ... جواب:] این صلاتی که در این آن حدوث ریاء مبغوض است، این بخش از صلات صلاحیت مقربیت ندارد، دلیل می‌شود که ما بگوییم بقیه آنات صلات هم صلاحیت مقربیت ندارد؟ یعنی شما می‌فرمایید کسی که وضوء می‌گیرد غسله ثانیه وجهش به داعی ریاء است این دیگر وضوئش باطل است؟ به چه دلیل؟ اگر می‌گویید وضوء عمل واحد است که جواب دادیم به نظر دقی هر غسله اولی عمل، غسله ثانیه وجه عمل، غسله ید یمنی عمل و هكذا. اگر می‌گویید چون بخشی از وضوء در حال غسله ثانیه وجه این وضوء مصداق ریاء هست و حرام است خب باشد مگر ما می‌خواهیم تقرب بجویم با آن بخش از وضوء، وضوء در حال غسله اولی وجه و وضوء در حال غسله اولی ید یمنی و ید یسری، او صلاحیت مقربیت دارد. ... عرض می‌کنم آن متخلل در اثناء صلات است یعنی عرفا این مکلف فی حال الصلاة. اما سکوت جزء واجب صلاتی نیست. صلات در این حال مصداق ریاء است، باشد، اما چرا صلات قبل از این باطل بشود؟ چرا صلات بعد از آن باطل بشود؟ ما که نگفتیم صلات در این آن باطل است، گفتیم صلات در این حال حرام است چون ریاء است، اما صلات در این حال ریاء است برای چی باطل باشد؟ بعد از این که ما اجزاء واجبه را در این حال آوردیم.

[سؤال: ... جواب:] ادله‌ای که شرطیت یک شرطی را برای صلات اثبات می‌کند دو نظر هست: یک نظر این است که ما هم قبول داریم، این است که ظاهرش این است که در تمام آناتی که عرفا صدق می‌کند انت فی حال الصلاة باید این شرط را حفظ کنی. و لذا مقتضای دلیل این است که در حالات نماز و لو حال سکوت که عرفا در حال صلات هستی باید ستر عورت بکنی. این یک نظر. یک نظر مرحوم آقای خوئی در بحث حج در بحث شرطیت طهارت از حدث در طواف بیان کردند، فرمودند ما این را قبول نداریم، کسی که در آنات متخلله فاقد شرط می‌شود به چه دلیل عملش باطل است؟ شرط باید در هنگام اتیان به اجزاء باشد، هنگامی که داری طواف می‌کنی باید متطهر باشی، اما این که در آنی که حدث از این شخص صادر شد، طواف را قطع بکند برود وضوء بگیرد از همان جا طواف را تکمیل کند، چه اشکالی دارد؟ ایشان فرموده‌اند فرق می‌کند حدث در اثناء طواف با حدث در اثناء صلات. حدث در اثناء صلات دلیل خاص دارد که اگر احداث حدث کرد اعد الصلاة و لو در آن متخلل. دلیل داریم. اما در طواف که دلیل نداریم که اگر احداث حدث کرد اعاده کند طواف را. دلیل این است که باید در حال طواف متطهر باشی، آن متخلل که حال طواف نیست. این مطلبی است که آنجا فرمودند. البته ادامه‌اش را مراجعه کنید. ما عرض کردیم این عرفیت ندارد. اگر گفتند لا طواف الا بطهور و لو نگویند اذا احدثت فاعد الطواف، این ظاهرش این است که باید در جمیع حالات طواف با وضوء باشی. این که بگویی من الان ایستاده‌ام تکان نمی‌خورم، پس الان جزئی از اجزاء طواف را ایجاد نمی‌کنم، پس چرا طهارت در این آن، شرط باشد این عرفیت ندارد. طهارت باید در جمیع حالات طواف باشد. و لذا ما اشکال کردیم

به آقای خوئی گفتیم شما می‌گویید که احداث حدث در نماز دلیل خاص دارد که مبطل نماز است، کشف عورت که دلیل خاص ندارد، پس چرا در آنات متخلل می‌گویید کشف عورت مبطل نماز است؟ یک آقایی است لنگ بسته به خودش می‌گوید ایاک نعبد و ایاک نستعین، لنگش را باز می‌کند، بعد می‌بندد اهدنا الصراط المستقیم، باز هم لنگش را باز می‌کند، چرا این نماز باطل است. اگر ظهور ندارد شرطیت ستر که در آنات متخلله هم ستر شرط است، طبق آنچه که در بحث طواف فرمودید، کار مشکل می‌شود. یا ممکن است شما بگویید کار آسان می‌شود. نخیر، ما معتقدیم ظاهر دلیل شرطیت این است که در جمیع حالات و لو آن متخلل این شرط است اما آنی که ظهور دارد در شرطیت مثل شرطیت ستر عورت در اثناء نماز. بحث ریاء ما تابع این هستیم که کدام عمل مصداق ریاء محرم است و مشکل از کجا ایجاد می‌شود. این آن صلات در حالی که من ریاء می‌کنم این آن صلاتی این صلات در این آن، قبول، مصداق حرام است اما کی می‌گوید این مبطل است؟ اگر من اجزاء واجب را قبل از آن یا بعد از آن بیاورم چرا مبطل باشد؟ اگر می‌گویید این صلات عمل واحد من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل لغیری این را هم جواب دادیم که به نظر دقتی صلات عمل واحد نیست و لو یک عنوان مستمر و متصل است اما عنوانی است که منطبق است بر اعمال مختلفه، تکبیرة الاحرام عمل، قرائت سوره فاتحة الكتاب عمل، قرائت سوره بعد از آن، عمل و هكذا. [سؤال: ... جواب:] عرض شود من صلی لی و لغیری یک احتمال این است که بگوییم در عرض هم یعنی کل نماز نصفش برای خدا نصفش برای ریاء، ممکن است ظهور نداشته باشد در این که یک جزئش برای خدا یک جزء دیگرش برای ریاء. اگر هم شما اصرار کنید صدق می‌کند، من صلی لی و لغیری فهو لغیری ما که همچون دلیل نداریم، [دلیل این است:] من عمل لی و لغیری فهو لغیری، باید ببینیم عمل واحد بر چه چیزی منطبق است، عمل واحد بر این جزء نماز منطبق است.

در این جا دو تا مطلب هست: یک مطلب این که آن فرمایش آقای خوئی و محقق همدانی که با هم اختلاف داشتند که اگر قصد جزئیت بکند در سوره جمعه، آیا آقای خوئی فرمود احداث زیاده است، فرمایش ایشان درست است یا فرمایش محقق همدانی درست است که این احداث زیاده نیست وقتی بعدش سوره دیگر می‌خوانید آن سوره جمعه ریائی را زیاده قرار می‌دهید و الا اگر سوره دیگر نخوانید این نماز مشتمل بر زیاده نیست مشتمل بر نقیصه است. ببینیم در این اختلاف حق با کدامیک از این دو بزرگوار است.

و نکته دوم این است که ببینیم این ادله‌ای که این جا ذکر شد که یکیش این بود که من عمل لی و لغیری فهو لغیری صدق می‌کند، دوم: زیاده فی الصلاة صدق می‌کند اگر به قصد جزئیت باشد که آقای خوئی فرمود، سوم: عنوان ریاء عنوان حرام است منطبق بر نماز و چون حرام منطبق بر نماز می‌شود نماز را باطل می‌کند،

ببینیم این وجوه از نظر ثمره عملیه چقدر با هم اختلاف دارند. این دو تا نکته‌ای است که ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم.

### جلسه 30-508

یک‌شنبه - 9/08/18

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در انحاء ریاء بود. رسیدیم به این‌که در اتیان جزء واجب ریاء کند سپس تدارک کند آن را. مثلاً سوره که در نماز واجب است این شخص در شب جمعه در نماز عشاء سوره جمعه می‌خواند ریاءاً و بعد هم تدارک می‌کند. که صاحب عروه فرمود این نماز باطل است مرحوم آقای بروجرودی هم فرمود تدارک هم بکند نماز باطل است چون نماز عمل واحد است و مصداق من عمل لی و غیره فهو لمن عمل له غیره می‌شود. که ما وفاقاً للمحقق الهمدانی و السيد الخوئی و السيد الداماد اشکال کردیم که نماز عمل واحد نیست هر جزئی یک عمل مستقلی است به دقت عرفیه. این شخص قبل از سوره جمعه خواندن عملی که داشت ریاءاً نبود، این سوره جمعه را و نماز در این حال سوره جمعه را ریاءاً بجا آورد ولی بعد که تدارک بکند مشکلی پیش نمی‌آید.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده ما برای این‌که این نماز مشکل نداشته باشد دو تا شرط می‌گذاریم: یک قصد جزئیت نکند چون اگر قصد جزئیت بکند در آن سوره جمعه که ریاءاً می‌خواند می‌شود زیاده، زیاده مگر چیست؟ این سوره جمعه ریائی جزء نماز نیست و او این سوره جمعه را به قصد جزئیت نماز آورده است می‌شود زیاده و من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة. شرط دوم این هست که فصل طویل که ماحی صورت صلات است پیش نیاورد. اگر این سوره جمعه را به نحوی بخواند که طولانی بشود که اگر سکوت می‌کرد می‌گفتند این چه نمازی است، نیم ساعت فرض کنید سوره جمعه خواندنش طول بکشد یا به قول آقای خوئی سوره بقره بخواند ریاءاً این نماز باطل می‌شود و لو قصد جزئیت ندارد و بعداً سوره واجبه را خواهد خواند اما این سوره طویله سوره مفصله که اگر جزء نماز نیست قصد جزئیت ندارد مثل سکوت می‌شود، اگر نیم ساعت سکوت می‌کرد صورت نماز محو می‌شد و نماز باطل می‌شد.

### اشکال: قصد جزئیت، محقق زیاده نیست

به نظر ما این دو مطلب آقای خوئی ایراد دارد. اما این‌که فرمود اگر قصد جزئیت بکند این شخص در سوره جمعه ریائی او می‌شود مصداق زیاده فی الصلاة،

ما به نظرمان این درست نیست. اگر این شخص به قول محقق همدانی بعد از این سوره جمعه ریائی سوره دیگری نمی‌خواند، به رکوع می‌رفت، نمازش را تمام می‌کرد، عرف می‌گفت زاد فی صلاته؟ یا می‌گفت نقص من صلاته الاتیان بسورة قربة الى الله؟ بلاشکال عرف می‌گفت نقص من صلاته. تازه اگر مقلد آقای زنجانی می‌شد که می‌گوید سوره در نماز واجب نیست، می‌گفت الحمدلله کشف شد که نقصان جزء واجبی هم ما در کارمان نبود. حالا مشهور که می‌گویند قرائت سوره بعد از حمد واجب است می‌گفتند نقص من صلاته قراءة السورة بقصد القربة. پس این‌طور نیست که بگویید آن سوره جمعه را که ریاء خواند صدق می‌کند زاد فی صلاته. عرف آن سوره جمعه را فاقد شرط قربت می‌داند و می‌گوید فاقد شرط است نه زیاده فی الصلاة.

### کلام محقق همدانی

محقق همدانی این مطلب را قبول داشت که زاد فی صلاته صدق نمی‌کند ولی یک ادعای دیگری کرد ما او را هم قبول نداریم. محقق همدانی گفت بعد از این‌که سوره را تکرار کرد مثلاً همان سوره جمعه را یا سوره دیگری را خواند به قصد قربت آن وقت عرف می‌گوید آن سوره جمعه را که قبلاً خواندی زیاده قرار دادی ولی دلیل نهی از زیاده در نماز شامل جعل السابق زیاده نمی‌شود بلکه ظاهرش این است که احداث کنیم زائد را در نماز یعنی هنگامی که سوره جمعه ریاء می‌خواندیم باید همان موقع صدق کند زاد فی صلاته و آن موقع صدق نمی‌کند. با سوره دیگر خواندن بعد از آن صدق می‌کند آن سوره جمعه را که قبلاً خواندیم زاید قرار دادیم.

### اشکال: تکرار اجزاء واجب (و لو مستحب)، محقق زیاده نیست

ما به نظرمان این هم صدق نمی‌کند. چرا؟ برای این‌که زاد فی صلاته نسبت به اجزاء نماز نه منحصر آنی که امثال واجب هست، قرائت قرآن در نماز جزء نماز است، دقت کنید جزء مسمای نماز است، شما سوره جمعه را ریاء می‌خوانی بعدش هم سوره توحید می‌خوانی باز هم عرف نمی‌گوید در این نماز شیء زایدی را اتیان کردی. شیء زایدی را اتیان نکردی. اگر رکوع را دوبار بجا بیاورم سجود را دوبار بجا بیاورم صدق می‌کند زاد فی صلاته اما دو تا سوره خواندیم چرا صدق زیاده بکند؟ زیاده از مسمای نماز که نیست چون هر چه خواندیم جزء مسمای نماز است یعنی نماز مثل مرکب‌هایی می‌ماند که مانند کلام، بگویی ضرب زید کلام است، ضرب زید عمرو کلام است، ضرب زید عمرو يوم الجمعة هم کلام است، به این می‌گویند داخل در خصوصیت فرد هست یعنی این فرد از کلام عبارت است از ضرب زید عمرو يوم الجمعة در حالی که اگر يوم الجمعة را هم نگویند باز کلام است. ماهیت کلام توقف ندارد بر گفتن يوم الجمعة ولی اگر يوم الجمعة گفتی او هم جزء کلام است، جزء این فرد است. مثل خانه، ماهیت خانه توقف ندارد بر دو تا اتاق خواب داشتن ولی اگر اتاق خواب دوم را هم درست کنی او هم جزء خانه

است. اما اگر بیایی مغازه بزنی کنار خانه او جزء خانه نیست. قرائت قرآن جزء مسمای نماز است، دو تا سوره خواندی، این زیاده نیست، داخل در مسمی است. بله از حد واجب نماز خارج هست، همه اجزائی که مستحب هستند از حد واجب نماز خارج هستند. شما قنوت هم که در نماز بجا می‌آوری از حد واجب نماز خارج است اما عرف نمی‌گوید زاد فی صلاته. پس خواندن دو سوره در نماز مصداق زیاده نیست.

[سؤال: ... جواب:] نهی هم شده باشید شما از خواندن سوره جمعه به داعی ریاء باز این دلیل نمی‌شود که صدق کند زاد فی صلاته. اتیان کردید به یک فعل محرم. ... چرا فرد محرم جزء مسمی نمی‌شود؟ ما عرض کردیم کسی که وسوسه دارد تکرار می‌کند یک آیه را قطعا این نهی دارد حالا نهی تحریمی دارد نهی کراهتی دارد این محل بحث است. اما آن تکراری که می‌کند جزء مسمی نماز است، عرف به این می‌گوید این جزء نماز است. جزء نماز است نه جزء واجب. این‌ها را با هم خلط نکنید. این ریاکار هم که اول سوره جمعه خواند بعد سوره توحید خواند، سوره جمعه‌اش ریائاً بود سوره توحیدش قربة الی الله بود عرفاً نمی‌گویند زاد فی صلاته. حالا اگر ریاء نمی‌کرد در قرائت سوره جمعه، دو سوره می‌خواند فوqش می‌شد قرآن بین السورتین که آن هم مشکلی ندارد. حالا اصلاً فرض کنید همان سوره جمعه را یک بار ریائاً خواند، بعد بار دوم که دیگر موضوع ریاء منتفی شده است و آن شخص که او را نگاه می‌کرد بیرون رفت همان سوره جمعه را تکرار کند قربة الی الله، قرآن بین السورتین هم نمی‌شود، کی عرف می‌گوید زاد فی صلاته؟ ما به نظرمان نه فرمایش آقای خوئی عرفی است که می‌گفت همان سوره جمعه اول که ریائاً خواندی تحقق پیدا کرد زیاده فی الصلاة چه سوره دیگر قربة الی الله بخوانی چه نخوانی، نه این فرمایش عرفی است نه فرمایش محقق همدانی که فرمود سوره دوم را یا اعاده همان سوره جمعه را به قصد قربت وقتی کردی جعل السابق زیاده می‌شود ولی ادله نهی از زیادت شامل او نمی‌شود، این هم درست نیست. عرفاً می‌گویند این نماز مشتمل بر زیاده است؟ نه. چرا ما به عرف که رجوع می‌کنیم نمی‌گویند این نماز مشتمل بر زیاده است. سوره جمعه را خواندی ریائاً، تدارک کردی. زاد فی صلاته یک مفهوم عرفی است. ببینید! شما وقتی که هر چه در نماز قرآن بخوانید جزء نماز است، شما دو بار سوره جمعه خواندید این جزء نماز است و فرض این است که ما هر چه در نماز قرآن بخوانیم هر چه در نماز دعا بکنیم، این‌ها جزء نماز است ولی خارج از حد واجب است. حد واجب همان یک بار سوره حمد و یک سوره خواندن بعد از حمد است.

اگر بناء باشد هر چیزی که از حد واجب خارج است او را انجام بدهیم، این مصداق زیاده باشد عرفاً همه نمازهای ما مشتمل بر زیاده است. چرا؟ برای این‌که مردم ما که نماز می‌خوانند اجزاء مستحبه را که می‌آورند قصد می‌کنند که این اجزاء مستحبه جزء نماز است و واقعا هم جزء نماز است. مگر قنوت جزء نماز

نیست؟ جزء نماز است نمی‌خواهیم جزء واجب است. آقای خوئی فرمودند مگر می‌شود در همین قنوت این جزء واجب باشد، ما هم نمی‌گوییم جزء واجب است، به حضرت عباس ما هم می‌گوییم جزء واجب نیست، واجب نسبت به این قنوت لا بشرط است، اما جزء مسمای نماز است یعنی نماز مثل همان کلام می‌ماند، ضرب زید عمروا یوم الجمعة اگر مولی بگوید تکلم بکلام، قطعاً آن یوم الجمعة جزء واجب نیست چون اگر او را هم نمی‌گفتیم امتثال کرده بودیم امر مولی را که گفت تکلم بکلام ولی جزء کلام هست.

[سؤال: ... جواب:] قرائت قرآن جزء نماز است، كلما قرأت فهو من الصلاة، قریب به این مضمون، و لو این قرائت قرآن ناشی از وسوسه باشد، نهی کراهتی یا نهی تحریمی هم دارد. این‌هایی که وسواسی هستند، مدام تکرار می‌کنند یک آیه را، عده‌ای از فقهاء فرمودند نمازشان باطل است. کسانی از جمله آقای خوئی گفتند برای چی نمازشان باطل است؟ قرائت قرآن جزء نماز است، جزء نماز است و الا این قرائت قرآن از روی وسوسه قطعاً نهی دارد و لو حداقل نهی کراهتی. ما حرف‌مان این‌جا همین است، می‌گوییم این سوره جمعه به داعی ریاء جزء واجب نیست، ما این را قبول داریم چون واجب اگر جزئی پیدا کند یعنی آن جزء هم واجب است، مگر می‌شود جزء واجب واجب نباشد؟ جزء واجب نیست این سوره جمعه به قصد ریاء اما جزء مسمای صلات هست. وقتی جزء مسمای صلات بود، منتها به داعی ریاء آورده است امتثال آن امر وجوبی به قرائت سوره نیست، قبل از این‌که سوره را تکرار کند به قصد قربت صدق نمی‌کند زاد فی صلاته، بالوجدان، بعد از این‌که تدارک کرد سوره را به قصد قربت حالا همان سوره جمعه را یک بار دیگر به قصد قربت خواند باز هم به عرف بگوییم این در نمازش چیزی زیاد کرد؟ می‌گویند نه، چه چیزی زیاد کرد؟ مگر اشکال دارد، مگر آدم دو تا سوره جمعه بخواند در نماز، این نماز نیست؟ مثل این‌که از روی وسوسه دو بار سوره جمعه بخواند.

[سؤال: ... جواب:] هیچ اشکالی ندارد. اصلاً وسط نماز هوس کرد اداء عبدالباسط را در بیاورد، شروع کرد اذا الشمس کورت خواندن، چه اشکالی دارد؟ ... این‌هایی که خیلی‌ها گفتند، گفتند شما اصلاً قصد قربت لازم نیست بکنید در قرائت قرآن در نماز مازاد بر مقدار واجب. گفتند در می‌زنند بگو الله اکبر، قصد ذکر بکن و لو قصد قربت نداری مهم نیست، همین که قصد ذکر کردی جزء نماز می‌شود. جزء مسمای صلات می‌شود.

[سؤال: پس مصداق من زاد فی صلاته چیست؟ جواب:] من زاد فی صلاته یکی یک رکعت اضافه می‌کند یکی رکوع اضافه می‌کند یکی سجود اضافه می‌کند، این‌ها مصداق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة. [سؤال: اگر این نص خاص نبود رکوع مثلاً زیاد نبود؟ اصلاً چرا رکوع زیاد باشد؟ جواب:] زیاده در نماز عرفاً بر این‌ها منطبق است، زیاده رکعت زیاد رکوع زیاد سجود. [سؤال: سجده اضافی جزء

مسمای نماز نیست؟ جواب:] ببینید! ما حرفمان این است اتیان به اجزائی که شأنیت دارند مستحب باشند و لو بالفعل مستحب نیست چون قصد ریاء کردی چون وسوسه‌گری کردی، چیزهایی که شأنیت دارند مستحب باشند مثل قرائت قرآن، ذکر، دعا. و لو الان بالفعل مستحب نیستند چون نهی دارند بخاطر ریاء بودن بخاطر وسوسه بودن، اتیان به این‌ها در نماز صدق نمی‌کند که مصداق من زاد فی صلاته باشد و لا اقل من الشک. شک هم بکنیم نمی‌توانیم تمسک کنیم به دلیل من زاد. ... و لو بخواهد تکرار کند سوره‌ای را در نماز. ... سجده عرض کردم السجود زیاده فی المكتوبة. چیزهایی که لولا مشکل قصد قربت، لولا مشکل وسوسه، ذاتا مستحب است مثل قرائت قرآن، ذکر، این‌ها اتیان به این‌ها در ارتکاز متشرعی زیاده در نماز نیست اما سجده زایده فی حد نفسه مستحب نیست در نماز، اتیان به دو سجده در یک رکعت واجب است بیشترش هم اصلا مستحب نیست. اتیان به سجده دوم در رکعت مستحب نیست. فرق می‌کند با اتیان به ذکر خدا، اتیان به قرائت قرآن، دعا خواندن. این‌ها طبق اطلاقات جزء نماز است. فقط اگر ریاء کردی امر ندارد، اگر وسوسه‌گری کردی امر ندارد، اما حالا اگر کسی به جا آورد قصد جزئیت مسمی هم می‌کند که واقعا هم جزء مسمی هست، دروغ نگفته، قصد جزئیت مسمی می‌کند جزء مسمی هم هست، این عرفا زاد فی صلاتش صدقش یا معلوم العدم است یا مشکوک است.

### مناقشه در اشتراط عدم فصل طویل در کلام محقق خوئی

این یک مطلب. مطلب دوم: آقای خوئی فرمودند فصل طویل نشود. این سوره جمعه را که خواندی به داعی ریاء یا مثلاً قنوت بجا آوردی بجای ریاء خیلی طولش ندهی، و الا نمازت باطل می‌شود. [اقول] محو صورت صلات یک امر عرفی است. شما به نظرتان پس قنوت که جزء نماز نیست، طولانی بشود محو صورت صلات می‌کند چون جزء نماز نیست؟ جزء مستحب را ایشان قبول ندارد. این عرفی نیست. قیاس نکنید اتیان به سوره جمعه را ریاء با سکوت به جای آن بعد ببینید سکوت محو صورت صلات می‌کند نیم ساعت طول بکشد پس سوره جمعه ریائی هم کالسکوت است؟ این‌ها که تنزیل شرعی ندارد، عرف این را ماحی صورت صلات نمی‌بیند. اگر سوره بقره هم بخوانید ماحی صورت صلات نیست. سوره بقره را به داعی ریاء هم بخوانی این چرا تنزیلش می‌کنید منزله سکوت؟ می‌گویید کانه سکوت کرده است، اگر سکوت می‌کرد صورت صلات محو می‌شد حالا هم که سوره بقره یا سوره طولانی با گریه و تکرار و این‌ها نیم ساعت یک ساعت طول کشید اما همه‌اش ریاء بود، این هم مثل سکوت محو می‌کند صورت صلات را؟ این‌ها که دلیل شرعی ندارد، تابع نظر عرف است. صورت صلات این آقا که محو نشده.

[سؤال: ... جواب:] صورت صلاتی کی می‌گوید عمل خالص باشد؟ این را شما می‌گویید. صورت صلاتی در او نیامده عمل خالص. جزء مستحب را هم ایشان

می‌گوید جزء نیست، حالا اگر قنوت را شما یک ساعت طول بدهید نمازتان باطل می‌شود؟ فرض این است که این شخصی هم که سوره بقره می‌خواند به قول آقای خوئی ریاء، یک ساعت و نیم طول می‌کشد، بالاخره محو نمی‌شود صورت صلات، قصد جزئیت می‌گویید نکند خب سلمنا نمی‌کند اما عرف این را ماحی صورت صلات نمی‌داند. فرق می‌کند با این‌که نماز می‌خواند وسط نماز گفت برویم بشینیم روی صندلی سوره بقره بخوانیم بعد بیاییم نمازمان را ادامه بدهیم، بله او محو صورت صلات می‌کند اما صورت صلاتش محفوظ است، سوره بقره می‌خواند در اثناء به قصد جزئیت هم فرض کنید نیست برای واجب، هذا اول الکلام که صورت صلاتش محو بشود. ... ما دلیل نداریم که موالات بین اجزاء واجبه نماز شرط است. باید صورت صلات محو نشود.

### تنبیه

قبل از این‌که وارد نحوه چهارم بشویم یک نکته‌ای می‌خواستیم عرض کنیم و آن این است که این ادله‌ای که ذکر شد در مقام، نتایجش فرق می‌کند. نماز می‌خواند سوره جمعه را ریاء می‌خواند بعد تدارک می‌کند، یک بیان این بود که این مصداق من عمل لی و لغیری فهو لغیری می‌شود که آقای بروجردی فرمود. این نتیجه‌اش این است که این نماز باطل است و لو جاهل قاصر باشد، و لو ناسی باشد، اصلاً فکر نمی‌کرد که این کارش ریاء است، بعد متوجه شد، فکر نمی‌کرد که این کارش حرام است، بعد متوجه شد. مصداق من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری می‌شود.

اما اگر بگوییم مشکل از باب صدق زیاده است که آقای خوئی فرمود، اگر سوره جمعه را به قصد جزئیت نماز بیاورد مصداق من زاد فی صلاته می‌شود پس باید به قصد جزئیت نیاورد اگر می‌خواهد ریاء بکند. مصداق من زاد فی صلاته شدن مساوق با بطلان نماز نیست، اگر از روی جهل قصوری یا نسیان کسی زیاده در نماز بکند نمازش باطل نمی‌شود. اگر شخصی است مشمول حدیث لاتعاد است، سوره جمعه را به داعی ریاء آورد و لکن جاهل قاصر بود ناسی بود مشمول حدیث لاتعاد شد، نمازش باطل نیست. چون حدیث لاتعاد او را شامل می‌شود و این زیاده فی الصلاة را می‌بخشد.

و اگر دلیل این بود که گفته می‌شد که سوره جمعه خواندن به داعی ریاء مصداق ریاء حرام است، مصداق شرک است، پس این نماز در این حال مصداق حرام است و اجتماع امر و نهی ممتنع است و لذا اطلاق امر به نماز شامل این نماز ریائی نمی‌شود. امتناع اجتماع امر و نهی احکام خودش را دارد. بعضی‌ها که مثل آقای داماد می‌گویند اجتماع امر و نهی ممتنع نیست، اجتماع امر و نهی جایز است حتی در عبادات. امام هم علی القاعدة نظرشان همین است. لولا الاجماع می‌گویند چه اشکال دارد. اصلاً شما وضوء با آب غصبی بگیر، اصل وضوءت بخاطر خداست، اختیار این فرد مغضوب بخاطر شیطان است، اطعت و عصیت، اطعت الله فی امره

بالوضوء و عصیت الله فی نهیه عن الغصب، وضوئت صحیح است. طبق این مبنا که اصلاً مشکلی پیش نمی‌آید. این سوره جمعه به داعی ریاء اصلاً مصداق اجتماع امر و نهی می‌شود. نهی از ریاء و امر به قرائت سوره، امر به صلات. این قرائت سوره جمعه ریاءاً هم حرام است چون ریاء است هم مصداق واجب قرائت سوره فی الصلاة است. و طبق نظر امام و آقای داماد مقرب هم هست. مقرب است از این حیث که امتثال امر به نماز است، مبعد است از این حیث که عصیان غصب است. [سؤال: ... جواب:] اصل قرائت سوره را برای خداست اما انتخاب سوره جمعه به داعی ریاء است. نظر آقای داماد این است دیگر. منتها دلیل ایشان می‌گوید داریم که لم اقبله الا ما کان خالصاً. حالا آن دلیل کجا مفید است، ایشان راجع به آن دلیل هم بحث کرده گفته آن جایی است که اصل عمل خالص نباشد نه این خصوصیت فرد. شما اگر نماز اول وقت بخوانی یا نماز در مسجد بخوانی ریاءاً، این فقط مشکل اجتماع امر و نهی دارد از نظر آقای داماد. طبق مبنای ایشان این نماز صحیح است. گناه کردی بخاطر ریاکاری اما اعاده نکن این نماز را چون اجتماع امر و نهی جایز است. لم اقبله الا ما کان خالصاً هم ایشان این‌جا تطبیق نمی‌کند جایی ایشان تطبیق می‌کند که اصل عمل در آن خلوص نیست، اصل نمازت خالصاً لوجه الله نباشد که این‌جا فرض این است که اصل نماز خالصاً لوجه الله است. این جایی هم که من نماز عشاء می‌خوانم شب جمعه سوره جمعه می‌خوانم اصل نماز این است که سوره‌ای بخوانم، او که برای خداست، انتخاب این سوره برای ریاء است. من در اصل سوره خواندن خلوص دارم مثل اصل نماز خواندن خلوص داشتم در مسجد نماز خواندم ریاء کردم. فقط بحث اجتماع امر و نهی است. اجتماع امر و نهی هم که آقای داماد می‌گوید به نظر ما ممتنع نیست. این عمل هم مقرب است الی المولی چون قصد امتثال امر به نماز داشتی، قصد امتثال امر به قرائت سوره داشتی، هر شب نمازت با سوره بود، ریئت این بود که این سوره را انتخاب کردی. بله این عملش مصداق حرام هم هست.

[سؤال: ... جواب:] ثواب به او می‌دهند که تو امر به صرف الوجود نماز با سوره بخاطر خدا رفتی امتثال بکنی. اما کتکش هم می‌زنند که این فرد حرام را انتخاب کردی. یک فرشته صورتش را می‌بوسد، یک فرشته دیگر سیلی می‌زند به طرف دیگر صورتش. می‌گوید این چه وضعش است؟ می‌گویند آن بوسیدن برای این است که بخاطر خدا خواستی امتثال امر خدا بکنی، این سیلی زدن هم برای این است که انتخاب فرد حرام کردی.

ولی ما این مبنا را قبول نداریم. معتقدیم شخصی که عمداً فرد حرام را انتخاب می‌کند، این عملش مبعوض مولی است، مبعد از مولی است و در ارتکاز متشرعه صلاحیت عبادیت ندارد. و لذا اگر عالماً عمداً ریاء بکند در مسجد نماز بخواند این نمازش به نظر ما باطل است. چون این نماز مصداق حرام است و مبعوض مولی است، صلاحیت عبادیت ندارد.

آقای خوئی هم که تفصیل می‌دادند در اجتماع امر و نهی، می‌گفتند باید فرق بگذاریم بین ناسی و جاهل، ناسی مثلاً اصلاً شما فراموش کردید این آب غصبی است با آن آب وضوء گرفتید وضوءتان صحیح است. چرا؟ برای این‌که نسیان سبب می‌شود نهی واقعی در حق شما ساقط بشود به شرط این‌که خودتان غاصب این آب نباشید و الا وضوءتان با این آب مبعوض مولی است. اگر غاصب نیستید یک آبی است در بیابان جاری است، فراموش کردید که مالکش راضی نیست، وضوء گرفتید، بعد فهمیدید که مالکش راضی نیست وضوءتان صحیح است چون نهی شامل ناسی نمی‌شود و لو آقای خوئی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی است الا این‌که ایشان می‌گویند ناسی نهی ندارد واقعا، لغو است در حال نسیان نهی ثابت باشد، اثر ندارد. و همین‌طور در حال جهل مرکب که احتمال می‌دهید این آب غصبی باشد نهی ساقط است. اما اگر احتمال می‌دهید این آب غصبی باشد حالا طبق قاعده ید [مثلاً] گفتید ان شاء الله غصبی نیست وضوء گرفتید با این آب وضوءتان باطل است. طبق نظر آقای خوئی باید این‌جا تفصیل داد. از باب اجتماع امر و نهی گفتیم این عمل ریائی حرام است پس باطل است باید تفصیل بدهیم بین ناسی. اصلاً توجه ندارد این عملش ریاء است، توجه ندارد که این عمل حرام است، نهی ساقط است از این ریاء. اطلاق امر شامل او می‌شود.

این مطلبی است که باید توجه کنیم. ادله‌ای که در مبطلیت ریاء ذکر می‌شود نتایجش فرق می‌کند. دلیل آقای بروجردی خیلی محکم است از جهت اثر. ناسی جاهل غافل، همین که مصداق شد عملش برای من عمل لی و لغیری باطل است چون مصداق من عمل لی و لغیری فهو لغیری.

[سؤال: ... جواب:] حدیث لاتعداد اخلال به قصد قربت را تصحیح نمی‌کند. حدیث لاتعداد ناظر نیست به خلل به شرطیت قصد قربت چون شرطیت قصد قربت فریضه است، در قرآن آمده است. حدیث لاتعداد فقط اجزاء خارجی نماز را که سنن نماز هستند و نه فرائض می‌گوید اخلال به آن‌ها از روی عذر مشکلی ایجاد نمی‌کند. ناظر به اخلال به شرطیت قصد قربت نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که قرآن هم تفسیر شده و لایشرک بعبادة ربه احدا، تفسیر شده به این‌که ریاء نداشته باشد، می‌شود فریضه. ویل للمصلین الذین هم فی صلاتهم ساهون و الذین هم یرئون.

### کلام محقق داماد در منحصر کردن بحث در توصلیات

آخرین مطلبی که این‌جا عرض می‌کنم و بعد ان شاء الله فردا وارد ریاء در جزء مستحب می‌شویم این است: آقای داماد فرمودند که حالا واجب یا مستحب یا هر چه، باید ببینیم توصلی است یا تعبدی. اگر توصلی باشد ریاء در او مبطل نیست. ایشان فرمود: در توصلیات ما ریاء را حرام می‌دانیم اما مبطل نمی‌دانیم. مثلاً ریاء می‌کند در امر به معروف و نهی از منکر، ریاء می‌کند در اداء دین، ریاء می‌کند در اداء خمس و زکات بناء بر این‌که قصد قربت در آن شرط نیست. حرام است اما مبطل

نیست چون ریاء فقط در عبادت مبطل است. حالا اگر اصل نماز عبادی است ولی یک وصفش حالا وصف واجبش وصف مستحبش، وصف مباحش، عبادی نبود، ظاهر کلام آقای داماد در جلد 3 کتاب الصلاة صفحه 299 این است که این مشکلی ایجاد نمی‌کند چون ریاء در توصلی است دیگر. پس صرف این که نماز تعبدی است کافی نیست که ریاء در آن مبطل باشد، باید ببینیم ریاء در آن وصفی که در نماز می‌کنی، آن وصف، حالا آن جزء واجب، جزء مستحب یا وصف، آیا ریاء در تعبدی است یا ریاء در توصلی. اگر ریاء در توصلی است مشکلی ایجاد نمی‌کند.

### اشکال

و این یک مطلب عجیبی است. و لو این مثال ما مربوط به این بحث ریاء در جزء واجب نیست اما برای رد کلام آقای داماد مثال خوبی است. اختلاف هست که نماز جماعت تعبدی است یا توصلی. صاحب عروه و اکثر محشین می‌گویند نماز جماعت خواندن توصلی است، تعبدی نیست. و لذا امام جماعتی فقط انگیزه‌اش از امام جماعت شدن جاه و مقام است، می‌گویند زحمت دارد صبح مسجد ظهر مسجد شب مسجد، می‌گوید آره ولی لذت هم دارد. وقتی صبح می‌روی مسجد همه به شما سلام می‌کنند، بعدش می‌آیی بیرون تمام مغازه دارها صف می‌کشند هر چی نسیه بخواهی می‌توانی بخری، آقایی می‌کنی، نعوذ بالله. صاحب عروه می‌گوید باشد، نماز جماعت صحیح است، جماعت شرطش قصد قربت نیست. پس شد جماعت، توصلی. جماعتش صحیح است، قصد قربت هم ندارد. آقای سیستانی فرمودند احتیاط واجب این است که جماعت می‌خوانید هم امام قصد قربت کند هم ماموم. مامومی که برای راحت‌طلبی برای گعده با رفقاییت قبل از نماز و بین دو نماز و بعد از نماز می‌روی جماعت، فی صحة جماعتک اشکال. امامی که برای جاه طلبی می‌روی امام جماعت می‌شوی فی جماعتک اشکال، نه این که ثواب ندارد، اصل جماعتت صحتش محل اشکال است. باید برای خدا بروی نماز جماعت علی الاحوط. ولی مشهور این را قائل نیستند، مشهور می‌گویند نماز جماعت چه امام بشوی چه ماموم توصلی است.

آقای داماد چون ریاء در توصلی است مشکلی ایجاد نمی‌کند در نماز؟ حالا من ریائاً در جماعت شرکت می‌کنم، چون توصلی است مشکلی ایجاد نمی‌کند؟ این خلاف اطلاق ادله است. کل ریاء شرک، این نماز جماعت مصداق حرام می‌شود، من عمل لی و لغیری صدق می‌کند بر این نماز جماعت. تامل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.

**جلسه 31-509**

**دوشنبه - 99/08/19**

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللَّهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بِقِيَّةِ اللَّهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

### نحو سوم: ریاء در اجزاء واجبه

#### کلام صاحب عروه

بحث در انحاء ریاء بود. رسیدیم به نحو سوم که صاحب عروه فرمود ان يقصد ببعض الاجزاء الواجبة الرياء و هذا باطل و ان كان محل التدارك باقيا. مثلا در قرائت سوره جمعه در نماز عشاء شب جمعه ریاء کرد، صاحب عروه فرموده این نماز باطل است حتی اگر بخاهد تدارک کند و این سوره را دومرتبه به قصد قربت بخواند، نماز باطل است. چرا؟ از تعلیلش استفاده می‌شود که این را مصداق زیاده فی الصلاة می‌داند. همین که آقای خوئی می‌فرمود اگر قصد جزئیت بکنی در این سوره جمعه می‌شود زیاده فی الصلاة چون این جزء نیست قصد قربت نکردی ریاء کردی پس جزء نیست قصد جزئیت کردی چیزی را که لیس بجزء. صاحب عروه تعلیلش این است که نعم فی مثل الاعمال التي لا ينافيها الزيادة فی الاثناء أو لا يرتبط بعضها ببعض اذا أتى ببعض الآيات أو الفصول من الاذان اختص البطلان به فلو تدارك صح. ایشان فرمودند من که می‌گویم ریاء در جزء واجب در نماز مبطل است و لو تدارك بکند، در خصوص نماز می‌گویم که یک مرکب ارتباطی است که زیاده در آن مبطل است اما در چیزی که مرکب ارتباطی نیست مثل قرائت قرآن، حال یک آیه را ریاء بخوانی همان را تدارک بکنید مشکلی پیش نمی‌آید. یا مرکب ارتباطی است و لکن زیاده در آن مضر نیست مثل اذان. شما در اذان اشهد ان محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله را ریاء گفتید، آیا در اصلش ریاء کردید یا در کیفیتش، همان را تدارک کنید، نیاز نیست به استیناف کل اذان. چرا؟ برای این که فوqش شما تکرار کردید این فصل اذان را، می‌شود زیاده در فصول اذان، زیاده در فصول اذان که مبطل اذان نیست.

#### کلام محقق بروجردی

در حالی که مرحوم آقای بروجردی معتقد بود که این اذان هم می‌شود مصداق من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری، این اذان، دیگر بدرد نمی‌خورد. معلوم می‌شود که صاحب عروه نظرش با آقای بروجردی فرق می‌کند. آقای بروجردی من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل لغیری را مطرح می‌کرد که فرقی نمی‌کند نماز باشد، اذان باشد، اقامه باشد، و لو تکرار بکنی آن فصلی را که ریاء گفتید اما این اذان واحد است، من عمل لی و لغیری بر این اذان واحد صادق است. مرحوم صاحب عروه می‌فرماید من در خصوص نماز اشکال می‌کنم که وقتی شما سوره جمعه را ریاء می‌خوانید اگر تدارک بکنید این سوره را باز مشکل زیاده فی الصلاة

حل نمی‌شود. چون این سوره جمعه جزء واجب نبود، چون ریائی بود به قصد جزئیت آوردید، شد زیاده فی الصلاة.

### کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی به نظر می‌رسد که هم‌فکر آقای بروجردی است. چرا؟ برای این‌که آقای سیستانی تعبیرشان این است، می‌فرمایند: این‌که صاحب عروه فرمود که ریاء در بعض اجزاء واجبه نماز مبطل است و لو محل تدارک باقی باشد، فرمود: اذا سرى الى الكل بان يكون الرياء فى العمل المشتمل عليه أو لزوم من تداركه زیاده مبطله. یک وقت ریاء می‌کند در خصوص این جزء نه ریاء در کل که مشتمل بر این جزء است، آن وقت این بحث پیش می‌آید. یعنی ریاء می‌کند که مثلاً الان می‌خواهم سوره جمعه بخوانم نه این‌که نماز عشائی می‌خوانم ایها الناس که مشتمل بر سوره جمعه است که می‌شود ریاء در نماز مشتمل بر سوره جمعه. اگر ریاء بکند در عمل مشتمل بر این جزء، این مبطل عمل است، اختصاصی دیگر به این‌که زیاده مبطله باشد یا نباشد ندارد. این می‌شود هم‌فکری با مرحوم آقای بروجردی. [سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی فرمودند یک وقت شما ریاءتان در این است که می‌گویید من سوره جمعه می‌خوانم، مقیدم شب‌های جمعه سوره جمعه بخوانم، خود این یک نوع ریاء است نه این‌که نماز مشتمل بر سوره جمعه بخوانم. حالا در ضمن نماز سوره جمعه خواندید اما ریاءتان در این است که نشان بدهید من شب‌های جمعه سوره جمعه می‌خوانم این می‌شود ریاء در جزء. این‌جا بحث زیاده مبطل پیش می‌آید. چون نماز زیاده در آن مبطل است مشکل درست می‌شود. اما اگر ریاء بکنید در این‌که می‌خواهید بگویید من عملی را بجا می‌آورم که مشتمل بر این جزء است، نماز عشائی می‌خوانم که سوره جمعه دارد، این‌جا اصلاً این ریاء در کل عمل می‌شود، کل عمل می‌شود مصداق من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری.

اصلاً دیگر از حیث زیاده اشکال نمی‌کنیم تا بزرگانی مثل آقای خوئی بفرمایند من یک راهی نشان‌تان می‌دهم که زیاده پیش نیاید، حالا در غیر نماز که اصلاً زیاده مشکلی ایجاد نمی‌کند مثل اذان، اقامه، در نماز هم آقای خوئی فرمود راهی نشان می‌دهم که زیاده مبطله پیش نیاید، آن سوره جمعه را که ریاء می‌خوانی قصد جزئیت نکن. آقای سیستانی فرمودند بله ولی شما دارید ریاء می‌کنی می‌خواهی بگویی من نمازی می‌خوانم چه نمازی! که مشتمل بر سوره جمعه است، ریاءت شد در نماز مشتمل بر سوره جمعه. نماز مشتمل بر سوره جمعه شد مصداق ریاء، مصداق من عمل لی و لغیری فهو لغیری و لذا مشکل این‌جا از حیث زیاده لزوماً نیست، مشکل از این است که شما ریاء کردی در عمل مشتمل بر این جزء.

### مختار

این را ما بحث کردیم. عرض کردیم بله ریاء معمولاً در این مثال که این جور است، سوره جمعه تنها خواندن که ریاء ندارد، ریائش به این است که می‌گوید نماز عشاء می‌خوانم که مشتمل بر سوره جمعه است. و لکن این‌ها یک عمل نیستند، هر جزئی از نماز عمل مستقلى است. آن وقتی که سوره جمعه می‌خوانید آن وقت ریاء می‌کنید در نماز مشتمل بر سوره جمعه و لکن اگر این را تدارک کنید و تدارکش مصداق زیاده فی الصلاة نباشد که به نظر ما نیست، مشکلی پیش نمی‌آید.

### نحو چهارم: ریاء در اجزاء مستحبه

نحو رابع از ریاء ان يقصد ببعض الاجزاء المستحبة الرياء كالقنوت فی الصلاة و هذا ايضا باطل على الاقوى. کسی در نمازش قنوت می‌گیرد ریاء، اگر ریاء نبود قنوت نمی‌گرفت، این هم نماز را باطل می‌کند.

### کلام آقای سیستانی

طبعاً با این تعلیقه آقای سیستانی مطلب روشن شد که نظر ایشان این است که اگر ریائش این است که معمولاً هم همین است که مردم! من نماز با قنوت می‌خوانم. گفتند یکی نماز می‌خواند خیلی با کیفیت بالا، تعریفش کردند، وسط نماز نمازش را قطع کرد، گفت حالا خبر ندارید، روزه هم هستم. این می‌خواهد ریاء کند چه نمازی! با چه کیفیتی! قنوت دارد. ذکر مستحب دارد، آقای سیستانی فرمودند این نماز باطل است، آقای بروجردی هم می‌فرمودند نماز باطل است. حالا اگر می‌خواهد ریاء کند در خصوص قنوت، نه این‌که نماز با قنوت می‌خوانم، نه اصلاً ممکن است طرف نفهمد این نماز می‌خواند. گاهی فکر می‌کنند این ایستاده رو به قبله دارد دعاء می‌کند، دعاء ابو حمزه ثمالی می‌خواند، اصلاً نمی‌فهمند که این نماز شب دارد می‌خواند ریائش به همین است که بگوید من دعاء می‌کنم، قنوت می‌گیرم نه این‌که نماز با قنوت می‌خوانم. آقای بروجردی ظاهراً این بود که ایشان نماز را عمل واحدی می‌دانست و این را هم مصداق ریاء می‌دانست و مبطل نماز می‌دانست اما آقای سیستانی این فرق را ظاهراً با آقای بروجردی دارد که می‌گوید این‌جا ریاء کردی در خصوص قنوت، مبطل نماز نیست.

### مختار

ما به نظرمان آنی هم که ریاء می‌کند در این‌که نماز با قنوت می‌خوانم، عرض کردیم ما قبل قنوتش که ریاء نمی‌شود، ما بعد قنوتش هم که ریاء نمی‌شود، نماز در حال قنوتش ریاء می‌شود، [خب] بشود، عرف عمل واحد نمی‌بیند این‌ها را. ما قبل قنوت، اجزاء سابقه یک عمل است، ما بعد قنوت هم یک عمل است، نماز در حال قنوت هم یک عمل است، این مصداق ریاء است و حرام است و لو ریائش در این است که ببینی چطور نماز می‌خوانم با قنوت.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی هم شبیه همین عرض ما را فرمودند. فرمودند: چه اشکال دارد نماز با قنوت ریائی چرا باطل باشد؟ ریاء می‌کند در این قنوتش یا نماز با قنوتش، این بخش از نمازش مصداق ریاء محرم است، این‌جا دیگه بحث زیاده فی الصلاة پیش نمی‌آید. چرا؟ برای این‌که جزء مستحب که ما نداریم در واجبات. آقای خوئی فرمود قنوت را در غیر حال ریاء هم نمی‌توانید قصد جزئیت بکنید چون ما در واجب جزء مستحب نداریم و لذا شما در حالات قربی هم قنوت را نباید به قصد جزئیت بخوانید و الا می‌شود زیاده، پس قصد جزئیت در قنوت هیچ‌کس نباید بکند، پس این شخص ریاکار هم قصد جزئیت نمی‌کند پس زیاده مبطله نمی‌شود، مشکل زیاده هم نیست و این نماز صحیح هست.

### اشکال

ما با آقای خوئی اشکال می‌کنیم می‌گوییم این‌که می‌گویید جزء مستحب نداریم بلکه مستحبات امر استقلالی نفسی دارند موطن‌شان و ظرف‌شان نماز هست، مستحب فی ظرف واجب و الا جزء مستحب ما نداریم، شما مقصودتان چیست؟ جزء واجب بما هو واجب ما نداریم، یعنی واجب مرکب نیست از قنوت؟ این‌که روشن است، چون واجب نسبت به قنوت لا بشرط است نه بشرط شیء، اگر بشرط شیء بود که وجوب ساقط نمی‌شد با فرض ترک این مستحب، پس واجب لا بشرط است، این مسلم است. اما ما ادعاءمان این است که قنوت جزء نماز است یعنی مسمای صلات صادق است بر این قنوت. مثل این‌که بیت صادق است بر مستحبات بیت، مستحب است از نظر مردم که خانه سه اتاق خواب داشته باشد، این کمال خانه است، اما جزء بیت است دیگر، جزء واجب نیست ولی جزء بیت هست، مقوم ماهیت بیت نیست، خانه یک اتاقه هم داریم اما بهتر این است که خانه دو اتاق خوابه یا سه اتاقه باشد، حمام داشته باشد و هكذا. قنوت هم جزء مستحب مسمای نماز است، جزء واجب نیست. و لذا من قصد می‌کنم جزء مسمای صلات است نه جزء ماهیت صلات که اگر ترک کنیم ماهیت صلات محقق نشود، نه، جزء این فرد است. مثال می‌زدیم می‌گفتیم کلام مقومش ذکر مفعول و ظرف و این‌ها نیست ولی اگر ذکر کردید گفتید ضرب زید عمروا یوم الجمعة، کلش کلام است و جزء کلام است این مفعول و این ظرف. این‌جا هم قنوت نمی‌گفتید ماهیت نماز محقق بود ولی حالا گفتید جزء این مسمای نماز است و این قصدش اشکال ندارد.

و لکن اصل مطلب آقای خوئی را ما که این ریاء در قنوت مبطل نماز نیست می‌پذیریم، حتی اگر ریاء بکند که انظروا کیف اصلی، اصلی مع القنوت. این حال قنوتش نمازش مشکل پیدا می‌کند، قبل از آن مشکل ندارد، بعد از آن مشکل ندارد، کالعدم فرض کنید این نماز در حال قنوت را.

[سؤال: ... جواب:] شما اگر از اول نماز قصد دارید که بعد از نماز یک خلاف شرعی مرتکب بشوید چه ربطی به نماز شما دارد. شما از اول نماز می‌خواستید در

حال قنوت ریاء کنید آن قنوت‌تان مشکل دارد، نماز در حال قنوت مشکل دارد، قبل از آن چه مشکلی دارد.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی فرمود دو جور است: یک وقت ریاء می‌کنید در قنوت، یک وقت ریاء می‌کنید در عمل مشتمل بر قنوت. اگر ریاء بکنید در عمل مشتمل بر قنوت این موجب بطلان نماز می‌شود. ما این را اشکال کردیم گفتیم شما چرا می‌گویید من ریاء می‌کنم نمازی می‌خوانم که قنوت دارد، چرا نماز باطل بشود؟ اگر می‌گویید نماز مصداق من عمل لی و لغیری فهو لغیری می‌شود این به دقت عرفیه درست نیست. نماز اعمال مختلفی دارد، این عملش لغیر الله است، بقیه‌اش لله است محضاً. اگر می‌گویید این نماز مصداق ریاء است این بخش از نماز مصداق ریاء است که همراه با قنوت بوده است این را شما کالعدم فرض کنید، باطل بدانید، باطل یعنی کالعدم، اما ما قبل قنوت و ما بعد قنوت که مشکلی ندارد، امثال واجب کرده‌ایم. اما اگر ریاء بکنید در خصوص قنوت، کاری ندارید که می‌خواهید بگویید نماز با قنوت می‌خوانم، نه، مردم بگویند قانتا لله است و لو در غیر نماز می‌ایستد رو به قبله چه دعایی می‌خواند، قنوت یعنی دعاء، دعاء ابوحمزه ثمالی می‌خواند، اصلاً نمی‌خواهید به مردم بگویید نماز وتر می‌خوانم، این می‌شود ریاء در قنوت. آقای سیستانی فرمودند این مبطل نماز نیست. و طبعاً زیاده هم پیش نمی‌آید چون شما قصد جزئیت ندارید، قصد جزئیت واجب ندارید. ... قصد زیاده ندارید، شما قصد ندارید که این قنوت ریائی جزء واجب نماز باشد، جزء مسما که هست، جزء واجب که شما تشریع نمی‌کنید بگویید این قنوت جزء واجب است بما هو واجب.

### نحو پنجم : ریاء در مکان

نحو پنجم ریاء: ان یکون اصل العمل لله لکن اُتی به فی مکان ریاء. مسجد نماز می‌خواند ریائاً.

این هم دو صورت دارد: یک وقت ریانش بودن در مسجد است، آقا! خبر ندارید زید هر روز صبح از اذان صبح تا طلوع آفتاب در مسجد است، آن وقتی که همه‌تان خوابید، ریانش به همین مقدار است. نه این‌که بخواهد بگوید نماز صبحم را در مسجد می‌خوانم، نخیر، کون فی المسجد ریائاً هست اما نمازش در مسجد خالصاً لوجه الله است. این‌که مشکلی ندارد. و بعید هست کسی حتی مثل مرحوم آقای بروجردی در این اشکال بکند، این ریانش در نماز نیست، ریانش در کون فی المسجد است. یا به لحاظ زمان: بعضی‌ها ریاء می‌کنند که اذان صبح بیدارند، اصلاً ریانش این است: آقا! من بین الطلوعین نمی‌خوابم، نشد اذان صبحی بشود و من خواب باشم، در این ریاء می‌کند. اما نمازش اول وقت خالصاً لوجه الله است، می‌گوید ما که ریاء می‌کنم در ریاء بودن، نمازمان را بخوانیم، این اصلاً در نمازش اول وقت ریاء نمی‌کند در بیدار بودن اول وقت ریاء می‌کند، این‌که اشکال ندارد.

اشکال در جایی است که ریاء می‌کند که نماز اول وقت من می‌خوانم. صاحب عروه هم فرموده این نماز باطل است. آقای سیستانی هم می‌گوید باطل است. آقای خوئی هم فرموده من باطل می‌دانم از این باب که این حرام که ریاء هست متحد است با واجب، اجتماع امر و نهی را من ممتنع می‌دانم، نمی‌شود حرام مصداق واجب باشد. این نماز در مسجد که ریاء در او کردید که نماز در مسجد می‌خوانم، یا این نماز در اول وقت، مصداق ریاء محرم است دیگر نمی‌تواند مصداق واجب باشد.

بعد در ادامه صاحب عروه مطالبی فرموده نقل کنم سپس عرض خودم را بیان می‌کنم. فرموده: و کذا اذا كان وقوفه في الصف الاول من الجماعة رياء. کسی ریاء می‌کند در صف اول جماعت نماز می‌خواند که بگوید من در صف اول جماعت نماز می‌خوانم، این ریاء مبطل است.

### کلام محقق خوئی

ما باید ببینیم، چند وجه بود برای مبطل بودن ریاء، این نماز در مسجد یا نماز در صف اول جماعت ریاء مبتلی به کدام یک از وجوه ریاء هست. ظاهر کلام مرحوم آقای خوئی و صریح کلام مرحوم آقای داماد این است که فقط مشکلش اجتماع امر و نهی است و الا شما مدام بگو من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری، می‌گوییم آنی که لازم است قصد قربت در اصل عمل است. لم اقبله الا ما كان لي خالصا، آن جایی که قصد قربت معتبر است خلوص هم معتبر است. قصد قربت در کجا معتبر است؟ در اصل نماز. نماز در مسجد خواندن بخاطر خدا لازم نیست باشد، نماز در اول وقت برای خدا لازم نیست باشد، نماز در صف اول جماعت برای خدا لازم نیست باشد. و لذا می‌بینید آقای خوئی و آقای داماد گفتند بحث نماز در مسجد ریاء داخل می‌شود در بحث اجتماع امر و نهی. آقای خوئی اجتماع امر و نهی را ممتنع می‌داند و لذا می‌گوید این نماز باطل است.

### کلام محقق داماد

آقای داماد اجتماع امر و نهی را جایز می‌داند و لذا می‌گوید این نماز صحیح است. هر چی به آقای داماد می‌گویند شما گفتی انا خير شريك در روایت آمده است در روایت علی بن سالم، من عمل لم اقبله الا ما كان خالصا، آقای داماد می‌گوید خلوص در اصل عمل لازم است، اصل نماز برای خدا است، کیفیت نماز لازم نیست برای خدا باشد. کیفیت نماز در مسجد، چون مسجد کولر گازی دارد، برویم مسجد نماز بخوانیم برق کمتر در خانه‌مان مصرف کنیم، چه اشکال دارد، نماز صحیح است قصد قربت نمی‌خواهد کیفیت نماز. حالا شما ریاء نماز خواندی می‌شود این نماز ریائی در مسجد حرام است ولی اجتماع امر و نهی آقای داماد می‌گوید به نظر من جایز است. مثل وضوء با آب مغصوب می‌ماند مثل نماز در

مکان مغضوب می‌ماند، نماز صحیح است، وضوء صحیح است، کار حرام هم کردید.

### اشکال به محقق خوئی

ما به آقای خوئی هم عرض می‌کنیم می‌گوییم آقای خوئی! شما اجتماع امر و نهی را ممتنع می‌دانید ولی خودتان فرمودید ناسی و جاهل مرکب نهی واقعی‌شان ساقط است مشکلی برای‌شان پیش نمی‌آید. وضوء به آب مغضوب عن نسیان یا عن جهل مرکب که اصلاً احتمال نمی‌دهی این آب غصبی باشد یا احتمال نمی‌دهی این غصب حرام است، اصلاً فکر می‌کنید غصب از کافر حلال است، آقای خوئی فرموده است شما ناسی هستی جاهل مرکب هستی، نهی در حقت ساقط است، و لذا مشکلی پیش نمی‌آید، وضوئت صحیح است با این آب مغضوب چون معتقدی که این غصب نیست یا ناسی غصب هستی یا معتقدی این حرام نیست. این‌جا هم آقای خوئی باید قید می‌زدید شما. این کسی که نماز در مسجد ریاء می‌خواند شاید اصلاً ملتفت نیست که این عملش ریاء است، بعداً می‌فهمد که عملش ریاء بوده است. انسان گاهی در هنگام عمل توجه ندارد که این عملش ریاء است بعد که مقایسه می‌کند اعمالش را با هم فردایش می‌بیند که حوصله ندارد برود مسجد، یک روز دو روز همه‌اش در خانه است، می‌گوید چه جور شد آن روز رفتی مسجد؟ آن روز یک مهمانی داشتیم نخواستیم از او کم بیاوریم او گفت برویم مسجد نماز گفتیم برویم، برای این‌که به او نشان بدهیم که از او کم نداریم ولی آن وقت حواس‌مان نبود که این کار ما ریاء بود. یا گاهی غافلیم از حرمت ریاء در این خصوصیات، آقای خوئی! شما باید این نماز را صحیح بدانی چون اجتماع امر و نهی مشکلیش برطرف شد.

### مختار

اما مثل آقای سیستانی می‌گویند این نماز مشکل من عمل لی و لغیری دارد و حق هم با آقای سیستانی است. آقای سیستانی درست می‌گویند. آقای بروجردی قبل از ایشان گفتند و حق با آقای بروجردی و آقای سیستانی است، عرفاً این نماز در مسجد یا نماز در اول وقت مصادق من عمل لی و لغیری لم‌اقبله الا ما کان خالصاً هست. خصوصیت عبادت باید خالص باشد از ریاء که این‌که اصل عبادت باید خالص باشد از ریاء. متفاهم عرفی این است.

[سؤال: ... جواب:] فعلاً ما بحث‌مان در ترکیب اتحادی است. نماز در مسجد یک چیز است، نماز در اول وقت یک چیز است، در خارج ما دو فعل نداریم یکی نماز یکی نماز در مسجد.

### نحو ششم: ریاء در زمان

این هم نحو پنجم. نحو ششم: ان يكون الرياء من حيث الزمان كالصلاة في اول الوقت رياء و هذا ايضا باطل على الاقوى. مثل همان رياء در مكان است، حكم همان را دارد، به نظر ما او هم مبطل عمل است.

### نحو هفتم: رياء در اوصاف

السابع ان يكون الرياء من حيث اوصاف العمل كالاتيان بالصلاة جماعة أو اتيان القراءة بالتأني أو الخشوع أو نحو ذلك و هذا ايضا باطل على الاقوى.

اگر رياء بکند شخص در اوصاف نماز مثل رياء در اين که نمازش را با جماعت می خواند، آقای خوئی فرمودند ترکیب اگر اتحادی است مثل صلات جماعت مبطل نماز است، اگر ترکیب انضمامی است که متحد نیست با نماز، او مشکل برای نماز ایجاد نمی کند. و لذا ایشان فرمود نماز با حالت خشوع دو جور است: یکی رياء می کند در خشوعش یکی رياء می کند در صلات خاشعا. اگر رياء می کند در خشوعش چون ترکیبش انضمامی است با نماز، خشوعش حرام است چون ریائی است چه ربطی به نمازش دارد؟ ولی اگر رياء می کند در صلات خاشعا، این صلات خاشعا اتحاد دارد با صلات از باب امتناع اجتماع امر و نهی این صلات می شود باطل.

### مناقشه در کلام محقق داماد

مرحوم آقای داماد یک مطلبی داشت فرمود که باید ببینیم این وصف عبادی است یا غیر عبادی. اگر وصف غیر عبادی است توصلی است، رياء در او که مبطل نیست. و این چیز عجیبی بود. به ایشان نقض کردیم ما، گفتیم جماعت به نظر مشهور در نماز یک مستحب توصلی است، البته امام در ذیل مسأله 20 احکام جماعت که صاحب عروه می گوید نماز جماعت نیاز به قصد قربت ندارد امام فرمودند این خلاف احتیاط است، آقای سیستانی هم فرمودند خلاف احتیاط است، ولی مشهور همین را می گویند، مشهور می گویند جماعت مستحب توصلی است. شما به انگیزه این که سریع نمازت تمام می شود می روی اقتداء می کنی به این امام سریع السیر، مشکلی ندارد، قصد قربت نداری نداشته باش. طبق نظر مشهور نماز جماعت مستحب توصلی است، حالا اگر کسی رياء بکند در نماز جماعت خواندن این مشکل ایجاد نمی کند جناب آقای داماد؟ اصل نماز عبادی است، بالاخره این نماز را که عبادی است می خواهد به مردم بگوید من به نحو افضل انجام می دهم، این مصداق من عمل لی و لغیری فهو لغیری هست، مصداق اجتماع امر و نهی است و لو شما می گوید مشکل ایجاد نمی کند ولی ما می گوئیم مشکل ایجاد می کند، فعلی که مبعوض است صلاحیت عبادیت ندارد، این نماز جماعت مصداق رياء محرم است، مصداق شرک است، مبعوض از مولی است، مبعوض مولی است، چطور می تواند عبادت مولی بشود؟ حالا خصوصیتش توصلی است باشد، مهم این است که اصل عمل عبادت است.

### مختار

و لذا به نظر ما اوصاف متحده با نماز مثل صلات جماعتا، صلات خاشعا، اینها ریاء در آنها مبطل نماز است هم به جهت این که لم اقبله الا ما کان لی خالصا صدق می کند، این خالص نیست در این نماز، هم از باب اجتماع امر و نهی معتقدیم این عمل چون مبغوض مولی است صلاحیت عبادیت ندارد. ما اجتماع امر و نهی را جایز می دانیم اما به نحوی که موجب مبغوضیت عبادت نشود. در توصیلات: دفن میت در مکان مغضوب، توصلی است ما می گوییم از حیث امتثال امر به دفن مشکلی ایجاد نمی شود اما در تعبدیات که باید عمل مقرب الی المولی باشد، آن وقت عملی که شخص گنه کار انجام می دهد مبعود از مولی است، صلاحیت مقربیت ندارد. و لذا ما معتقدیم نماز جماعت خواندن و لو توصلی است کما هو الصحيح دلیل نداریم که تعبدی باشد اما چون وصف متحد با نماز است که عبادت است، ریاء در آن مبطل نماز است.

### نحو هشتم: ریاء در مقدمات

این هم نحو هفتم از ریاء. نحو هشتم: ان یکون فی مقدمات العمل کما اذا کان الریاء فی مشیه الی المسجد و الظاهر عدم البطلان فی هذه الصورة. روشن است. ریائش در رفتن به مسجد است، تا درب مسجد می رود ریاء می کند. حالا چه جوری ریاء می کند؟ مردم که نمی دانند این آمد در مسجد رفت در دستشویی مسجد یا رفت در محراب، تا درب مسجد می بیندش، هر روز مقید است به طرف مسجد برود، همین ریاء هست برای این شخص، دیگه در مسجد نماز می خواند نمازش که ریاء نیست، مقدمات عمل ریائی است. روشن است که این مشکل ایجاد نمی کند.

### نحو نهم: ریاء در اعمال خارجی

التاسع: ان یکون فی بعض الاعمال الخارجة عن الصلاة کالتحنک حال الصلاة و هذا لایکون مبطلا الا اذا رجع الی الریاء فی الصلاة متحنکا. نحو نهم از ریاء صاحب عروه می گوید در اعمال خارجه از نماز باشد مثل تحت الحنک انداختن. یک وقت ریاء می کند که نمازی می خوانم با تحت الحنک انداختن، این مبطل است چون ریاء در نماز با این کیفیت است. یک وقت ریاء می کند در تحت الحنک انداختن، ربطی به نماز ندارد. اصلا همیشه تحت الحنک می اندازد ریاء چه در نماز چه در غیر نماز، ربطی به نماز ندارد. این مبطل نماز نیست. انصافا فرمایش صاحب عروه فرمایش متینی است. کسی که ریاء می کند در صلات متحنکا، هم لم اقبله الا ما کان لی خالصا شامل این نماز می شود، این نماز خالص نیست چون نمازی خوانده که متحد با وصف ریائی است و هم اجتماع امر و نهی در این جا مشکل ایجاد می کند.

این هم راجع به این فرع. اما نحو دهم ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم، ان یكون العمل خالصا لله لكن كان بحيث يعجبه ان يراه الناس و الظاهر عدم بطلانه ايضا که ان شاء الله این بحث را فردا دنبال می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمين.

**مطلب ششم: سمعه**

**جلسه 32-510**

**سه‌شنبه - 99/08/20**

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به حرمت رياء و مبطل بودن آن نسبت به عبادات بود که انحاء آن را  
ذکر کردیم.

گاهی فقهاء تعبیر می‌کنند رياء و سمعه و لكن سمعه همان رياء هست، لغتا به این  
خاطر تعبیر می‌شود به سمعه که انسان داعیش و انگیزه‌اش به انجام عمل این است  
که مردم بشنوند که این آقا مثلا نماز شب می‌خواند، رياء به لحاظ این می‌گویند که  
نماز شب می‌خواند به این انگیزه که مردم ببینند که او نماز شب می‌خواند. ولی  
بهر حال هر دو چه رياء چه سمعه مصداق جامع رياء است و حرام هست و مبطل  
عبادت است.

**نحو دهم از انحاء رياء: لذت از عمل**

رسیدیم به نحو دهم از انحاء رياء که صاحب عروه فرموده: ان يكون العمل  
خالصا لله و لكن يعجبه ان يراه الناس و الظاهر عدم بطلانه.  
کسی نماز برای خدا می‌خواند، ولی دوست دارد که مردم ببینند و از او تعریف  
کنند، هیچ‌گاه بخاطر مردم نماز نمی‌خواند و لكن حال که زحمت می‌کشد بلند  
می‌شود نماز شب می‌خواند، چرا استفاده بهینه نکند از این نماز شبش؟ جوری نماز  
شب می‌خواند، قبل از نماز شب با سر و صدا از جا بلند می‌شود که مردمی که  
خوابند متوجه بشوند که این نماز شب می‌خواند و لكن یک درصد هم رياء انگیزه  
محرک او به نماز شب خواندن نیست. اگر امر خدا باشد نماز شب می‌خواند، اگر  
امر خدا نباشد نماز شب نمی‌خواند و لكن حال که امر خدا انگیزه شد او نماز شب  
بخواند دوست دارد که مردم متوجه بشوند، حال این دوست داشتنش یا مقدماتی هم  
خودش فراهم می‌کند برای این که مردم متوجه بشوند یا مقدمات فراهم نمی‌کند اما  
دوست دارد که مردم اتفاقا خودشان متوجه بشوند. این رياء مبطل نیست چون ظاهر  
ادله حرمت رياء آن ریائی است که داعی بر انجام عمل باشد.

کما ان الخطور القلبی لایضر خصوصا اذا کان یتأذی بهذا الخطور. برخی هستند هنگام نماز خطور به ذهنشان می‌کند که مردم چه خوب است که بفهمند من نماز می‌خوانم ولی صرفا خطور است. حتی آن حالت دوست داشتن که مردم دوست دارند بفهمند آن حالت هم نیست، به ذهنش خلجان می‌کند این مطلب که مردم بفهمند. این مرتبه پایین‌تری است. این شخص حتی دوست ندارد مردم متوجه بشوند و لکن به ذهنش مدام خطور می‌کند این معنا و چه بسا از این خطور نفسانی ناراحت می‌شود، این‌که قطعا مضر نیست بلکه این تأذی از این خطور قلبی دلیل بر اخلاص این شخص است.

و کذا لایضر بترک الاضداد. گاهی افراد در ترک ضد عبادت ریاء می‌کنند. یک مجلسی است نشسته‌اند فرض کنید جوک تعریف می‌کند این از آن مجلس بیرون می‌آید ریاء، ما از کسانی هستیم که و الذین هم عن اللغو معرضون، حالا که آمد این طرف می‌گوید حالا که بیکار شدیم بگذار نماز بخوانیم. نماز خواندنش به داعی ریاء نیست ترک آن مجلس لغو به داعی ریاء است، این‌که اشکال ندارد. نمازش مشکل پیدا نمی‌کند. بله، ریاءش در ترک آن مجلس از این باب که به مردم بگوید ما مؤمن کامل هستیم که الذین هم عن اللغو معرضون این ریاء محرم است به نظر ما ولی به نظر آقای خوئی چون توصلی است ریاء محرم هم نیست اما همان‌طور که آقای داماد هم قائلند در توصلیات هم ریاء را حرام می‌دانیم ولی ربطی به نمازی که می‌خواند ندارد. مگر این‌که بگوید ببینید چه مؤمن کاملی هستیم که مجلس جوک و لغو شما را ترک کردم و مشغول نماز شدم، در خود اشتغال به نماز با ترک آن مجلس لغو ریاء کند، این نمازش را باطل می‌کند. اما اگر نه، فقط ریاءش در این است که از آن مجلس بیرون آمد تا بشود مصداق الذین هم عن اللغو معرضون و به مردم نشان بدهد که ما این‌طور هستیم، اما حال که بیرون آمد هیچ برایش فرق نمی‌کند از جهت مردم، مردم بگویند خوابید یا نماز خواند و لکن بخاطر خدا نمی‌خواهد و نماز می‌خواند این‌که نمازش را ریائی نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] اشتغال به ضد مگر عین ترک ضد آخر است؟ مگر اشتغال به قیام عین ترک جلوس است؟ وجود عین عدم است؟ مقارن است با عدم. ... یعنی نه فقط در ترک مجلس لغو ریاء می‌کند، ریاء در مجلس لغو به این بود که از آن مجلس بیاید و لو در گوشه‌ای بخوابد. ریاء بیشتری می‌خواهد بکند که ما ترک مجلس لغو کردیم و مشغول نماز شدیم، این ریاء در نماز می‌شود. اما نه صرفا ریاء می‌کند در ترک مجلس لغو، برایش فرق نمی‌کند مردم بگویند خوابید یا نماز خواند. در انگیزه‌اش فرقی نمی‌کند که بگویند خوابید یا نماز خواند، نماز خواندنش برای خداست، اشکالی ندارد نمازش صحیح است. راجع به این انحاء ریاء بحث تمام شد.

**مسئله 9: ریاء متأخر**

صاحب عروه در مسئله 9 فرموده: الریاء المتأخر لایوجب البطلان بان کان حین العمل قاصدا للخلوص ثم بعد تمامه بدا له فی ذکره أو عمل عملا یدل علی انه فعل کذا.

ریاء متأخر مبطل نیست. انسان برای خدا نماز بخواند روز که می‌شود به قول آن مؤمن ما نمی‌دانستیم نماز شب تشنه می‌کند انسان را، مدام آب بخورد. این ریاء متأخر است. این مبطل نیست. چرا؟ برای این‌که ریاء مبطل آن بود که داعی بر عمل بشود. عمل ریاء، ظاهر ریاء این هست.

بله ممکن است شما بگویید در روایت مسعدة بن زیاد آمده است که راجع به ریاء دارد که يعمل بما أمره الله ثم یرید به غیره فاتقوا الله فی الریاء فانه الشریک بالله، کسی عمل می‌کند به امر خدا، سپس ریاء می‌کند. پس این‌جا هم ریاء متأخر است، طبق این روایت حرام است.

جواب این است که اولاً حرام باشد، بحث در مبطل بودن است که دلیلی بر مبطل بودن آن نیست. ثانیاً: ظاهر این روایت مسعدة بن زیاد ثم زمانی نیست چون این متعارف نیست که يعمل بما أمره الله به داعی الهی ثم یرید به غیره، اول نماز شب می‌خواند بعد روز می‌رود برای این‌که وام بگیرد از صندوق مسجد می‌گوید شما به یک نماز شب خوان وام نمی‌دهید؟ که آن‌ها به او وام بدهند. این خلاف متعارف است. و لذا ظاهر از ثم، ثم رتبی است یعنی يعمل بما أمره الله به جای این‌که داعیش خدا باشد داعیش ریاء است. نه این‌که پس از عمل، پس از عمل که دیگر داعی درست نمی‌شود، داعی سابق بر عمل است، بعد از عمل، دیگر داعی و انگیزه مطرح نیست. داعی عمل و انگیزه بر عمل قبل از ایجاد عمل در ذهن انسان شکل می‌گیرد. و لذا این ثم ظهور در ثم زمانی ندارد که اول عمل کرد برای خدا سپس دنبال این رفت که استفاده مردمی بکند از این عمل عبادیش. این خلاف ظاهر این تعبیر است.

[سؤال: ... جواب:] خلاف متعارف است. عرف از این تعبیر نمی‌فهمد. شما باید فرد واضح ریاء را بگویید وقتی می‌خواهید ریاء را توضیح بدهید بروید سراغ کسی که ابتداء به داعی الهی نماز شب می‌خواند روز که می‌شود یرید به غیره، این‌که داعی نیست این یعنی استفاده از عمل عبادی که در گذشته انجام داده است. ... تاخر رتبی در همه جا نیست، در جایی است که بعد از عمل شما بخواهید آن عمل‌تان را به مردم نشان بدهید. اگر این‌جور بود که ثم یرائی، بعد از عمل آن را به مردم نشان می‌دهد، این خوب بود اما ثم یرید به غیره، یرید یعنی داعی، داعی بر عمل بعد از عمل به وجود نمی‌آید، داعی بر عمل یعنی انگیزه‌ای که انسان بخاطر آن انگیزه کاری انجام می‌دهد و سابق بر عمل است داعی نه متأخر از عمل. پس این ثم به معنای تاخیر زمانی گرفته نشود این عرفی نیست.

**تنبیه: کلام صاحب عروه در شک در ریاء**

مرحوم صاحب عروه در بحث وضوء یک فرعی مطرح می‌کند جایش این‌جا خالی است گاهی انسان شک می‌کند عملش ریائی است یا نه. چکار کند؟ مخصوصاً ببینید می‌رود سفر پیش یک عده‌ای شک می‌کند نماز شب برای خدا می‌خواند یا برای خدا نمی‌خواند و وضوء که برای نماز شب می‌گیرد با همان وضوء می‌خواهد نماز صبح بخواند، حالا نماز شبش فوقش می‌گویید فی علم الله ریائی است و باطل است، وضوئش چه؟ با آن وضوء می‌خواهد نماز صبح بخواند، چه بکند؟ صاحب عروه فرموده در بحث وضوء اذا شک حین العمل فی ان داعیه محض القربة او مرکب منها و من الرياء فالعمل باطل لعدم احراز الخلوص الذی هو الشرط فی الصحة.

### اشکال اول (محقق خوئی)

آقای خوئی فرموده: اصلاً غیر وسواس هم‌چون شکی نمی‌کند. مگر می‌شود انسان متعارف شک کند در وجدانیات خودش. شما می‌شود بگویید من شک دارم که قاطع هستم به این مطلب یا قاطع نیستم؟ قطع در نفس حاضر است، علم انسان به قطع خودش علم حضوری است مگر می‌شود انسان نسبت به چیزی که در ذهنش حاضر است شک بکند؟ ریاء هم یعنی داعی ریائی هم در نفس است، اگر باشد انسان به آن علم حضوری دارد، مگر می‌شود انسان عادی نسبت به آن‌چه که در نفسش است شک بکند؟

[سؤال: ... جواب:] در آن فرعی هم که شما اشاره می‌کنید که انسان شک دارد که آیا شاک در رکعات است، احکام شک را دارد یا ظان به عدد رکعات است که بناء بر ظن می‌گذارد مطرح کردند که جز به معنای این‌که پس من گمان ندارم اگر گمان داشتم که این‌طور نمی‌گفتم، همین که می‌گویم نمی‌دانم شک دارم یا ظن پس معلوم می‌شود ظن ندارم. مثل آقای خوئی آن‌جا این‌طور می‌گویند.

### پاسخ

ما به نظرمان این فرمایش درست نیست. اختصاص به وسواس ندارد شک در وجدانیات. انسان شک در وجدانیات می‌کند. اتفاقاً آن ما فی الضمیر انسان گاهی مخفی است بر خود انسان. درست است که این‌ها حاضرند در نفس و لکن التفات تفصیلی به آن گاهی حاصل نمی‌شود. اصلاً گاهی انسان شک می‌کند صدایی می‌شنود یا نمی‌شنود. این بالوجدان گاهی حاصل می‌شود شک. گاهی انسان شک دارد که نسبت به زید حسادت دارد یا ندارد، حسادت هم امر نفسانی است. آقای خوئی آن‌جا می‌فرمایند که نمی‌شود انسان شک بکند؟ انسان غیر وسواس که این مطلبی که راجع به زید می‌خواهد بگوید ناشی از حسد است یا ناشی از حسد نیست. انصافاً انسان شک می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] معلوم است که حسد چیست، حسد این است که چشم ندارد نعمت دیگری را ببیند، اما نمی‌داند که آیا این حرفی که می‌زند ناشی از این است که

چشم ندارد این نعمت را ببیند برای او؟ می‌گویند عجب پول‌دار است، این هم می‌بیند یک چیزی در نفسش هست اما نمی‌داند این چیزی که در نفسش هست حسد به او است یا حسد به او نیست. مفهوم حسد برای او مشخص است در ما فی الضمیر خودش شک دارد.

این‌طور نیست که ما فی الضمیر انسان برای انسان واضح باشد. گاهی انسان با انگیزه‌هایی این کار را می‌کند بعد متوجه می‌شود انگیزه‌اش را. افرادی هستند می‌گویند ما نگاه می‌کنیم نظر به وجه و کفین اجنبیه جایز است بدون شهوت، ما نگاه می‌کنیم، واقعا نمی‌دانیم انگیزه‌مان شهوت است یا نه، نمی‌دانیم. بگوییم نه مگر می‌شود ندانی، مگر می‌شود انسان به ما فی الضمیر خودش شک بکند؟ خب انصافا می‌شود.

پس می‌شود انسان در انگیزه‌های خودش شک بکند. مخصوصا ریاء که شرک خفی است و اختصاص هم ندارد به ریاء در اصل عمل، ریاء در خصوصیات، واقعا انسان شک می‌کند که امروز که نماز اول وقت می‌خواند چون واقعا در سفر هست می‌خواهد اول وقت نماز بخواند فکرش راحت بشود یا برای این است که هم‌سفر است با دوستان متدینی می‌خواهد پیش آن‌ها کم نیآورد، واقعا انسان شک می‌کند. پس این اشکال مرحوم آقای خوئی وارد نیست.

### اشکال دوم (محقق خوئی)

اشکال دوم ایشان (این اشکال دوم را آقای سیستانی هم دارند)، فرمودند آنی که معتبر است قصد قربت است و عدم ریاء. خلوص یعنی قصد قربت مع عدم تشریک ریاء. یک وقت آدم در اصل داعی قربی شک می‌کند، واقعا اگر شک غیر وسواسی باشد نمی‌توانیم ما هنگام عمل بگوییم قاعده فراغ جاری است. قاعده فراغ بعد از عمل است. شما اگر شک می‌کنی که این نماز شبی که امشب می‌خوانی صددرصد بخاطر خداست یا صددرصد بخاطر غیر خداست یا پنجاه درصد بخاطر خداست پنجاه درصد بخاطر مردم، این‌جا ما نمی‌توانیم حکم بکنیم به صحت این نماز چون اصلی نداریم بگوییم شما صددرصد بخاطر خدا نماز می‌خوانی، بلکه اصل عدم تحقق داعی قربی است. و لکن اگر ما اصل عمل را به داعی صددرصد قربی بجا می‌آوریم، احتمال می‌دهیم داعی ریائی مستقل هم در کنار او هست، بناء بر این‌که داعی ریائی مستقل مبطل عبادت باشد، یا احتمال می‌دهیم داعی الهی در خصوصیات باشد، این‌که نماز اول وقت می‌خوانم ریائی باشد، این‌که نماز در مسجد می‌خوانم ریائی باشد، اصل عدم داعی ریائی است. این‌جا ما با استصحاب اثبات می‌کنیم صحت این عمل را. ما نماز خواندیم به داعی قربی به اصل نماز، استصحاب می‌گوید داعی ریائی هم در کنار او نبود به اصل نماز یا به خصوصیات نماز.

مطلبی که ما اضافه می‌کنیم این است، ممکن است ما در بعضی از موارد در خود عمل هم استصحاب کنیم. اول نماز داعی الهی داشت، احتمال طرو ریاء در

اثناء عمل را می‌دهد، این‌جا که استصحاب عدم ریاء و استصحاب بقاء خلوص، جاری می‌شود حتی اگر خلوص شرط باشد که صاحب عروه فرموده است، خب استصحاب می‌کنیم بقاء خلوص را.

[سؤال: ... جواب:] اگر بعد از عمل شک بکنیم که آیا ما به داعی قربی انجام دادیم یا به داعی ریائی قاعده فراغ جاری می‌شود ولی در اثناء عمل ما باید قصد قربت و عدم ریاء را با یک اصلی یا با وجدان اثبات کنیم.

**مسئله 10: عجب**

مسئله 10: العجب المتأخر لایکون مبطلا بخلاف المقارن فانه مبطل علی الاحوط و ان کان الاقوی خلافه.

راجع به عجب که گاهی مقارن است با نماز یا عمل دیگر، گاهی متأخر از آن است، اول نماز شب می‌خواند بعد جو گیر می‌شود و دچار عجب می‌شود، یک وقت بحث راجع به حلال و حرام بودن عجب است که عجب حلال است یا حرام، یک وقت بحث راجع به مبطل بودن عجب است.

صاحب عروه فرموده اقوی این است که عجب مبطل نیست حتی عجب مقارن اقوی این است که مبطل نیست. عجب متأخر که یقیناً مبطل نیست چون از ریاء متأخر که بدتر نیست که مبطل نبود، عجب مقارن هم اقوی این است که مبطل نیست.

اما به لحاظ بحث حرمت وضع فرق می‌کند. برخی از فقهاء ملتزم شدند که عجب حرام است. از جمله آقای خوئی در همین بحث صلات می‌گوید عجب حرام است ولی در بحث وضوء می‌گوید عجب حرام نیست. برخی از فقهاء دیگر مثل آقای حکیم فرمودند عجب حرام است. خود صاحب وسائل بابی دارد در وسائل جلد 1 این جور می‌گویند: باب تحریم الاعجاب بالنفس. وسائل جلد 1 صفحه 98. روایاتی را مطرح می‌کنند می‌خواهند از این‌ها استفاده کنند عجب حرام است.

**تبیین مفهوم عجب**

ما قبل از این‌که این روایات را بخوانیم یک توضیح مختصری راجع به مفهوم عجب بدهیم. عجب علماء اخلاق می‌گویند بزرگ شمردن نعمت هست ولی این نعمت را به خودش منتسب می‌کند. این می‌شود عجب. مثلاً نماز که می‌خواند، نماز شب می‌خواند، معجب به این نماز می‌شود و لکن نمی‌گوید که خدا به من توفیق داد که این نماز شب را بخوانم. گاهی این اعجاب به حدی می‌شود که منت بر خدا می‌گذارد، این را نوعاً گفتند حرام است. می‌گویند عجب یک وقت می‌رسد به جایی که می‌گوید (در ذهنش این جور می‌آید) که ما خلاصه منت داریم بر خدا، در این عالمی که این قدر بندگان کافر و فاسق هستند، ما خدا به ما باید افتخار کند مثلاً که تکالیف‌مان را انجام می‌دهیم نمازمان را می‌خوانیم، اهل دزدی نیستیم. تعبیر این است، می‌گویند عجب حالت نفسانیه‌ای است که باعث می‌شود انسان به خودش ببالد و این مراتبی دارد. یک مرتبه‌اش همین است که انسان ادلال، تدلل بکند به خدا. آقای سیستانی فرمودند اگر واقعاً به این مرتبه تدلل برسد ما می‌گوییم عمل هم باطل است. چرا؟ برای این‌که قصد قربت یعنی اضافه تذلل به عمل به خدا، این اضافه عمل به خدا اگر بشود به جای اضافه تذلل به عمل به خدا، این اصلاً قصد قربت متمشی نمی‌شود. این به لحاظ مراتب عجب. که مرتبه اولش این است که معجب به عملش می‌شود و می‌بald به عملش که ما هم‌چون اعمالی را انجام می‌دهیم، مرتبه اعلاش

این است که می‌رسد به منت گذاشتن سر خدا. که بعض صوفیه می‌گویند ما به حدی رسیدیم که ما دیگه تکلیفی نداریم، و اعبد ربک حتی یأتیک الیقین، ما دیگه یقین پیدا کردیم، ما دیگه واجب نیست نماز بخوانیم، ولی می‌خواهیم نماز بخوانیم یک حالت منت بر خدا می‌گذارند با این‌که ما بی‌نیاز از نماز هستیم، ما نیاز به نماز نداریم. این دیگه مرتبه اعلاّی عجب هست.

### کلام محقق خوئی در بیان مفهوم عجب

مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند: منشأ عجب جهل است و لذا نمی‌شود گفت عجب حرام است. عجب نفهمی است، فسق نیست، جهل است. انسانی که فقیر هست و همه چیزش از خداست، توفیقی هم که پیدا کرده عبادت بکند، این توفیقش از خداست، اگر در نظر نگیرد این جهت را فقط نگاه کند به عملش و این‌که من این عمل خوب را انجام دادم، این جاهل است و نمی‌شود گفت این حرام است. بلکه یک صفت رذیله‌ای است مثل حسادت. حسادت تا ظهور و بروز پیدا نکند در عمل خارجی انسان حرام نیست، فقط حسود خودش را آزار می‌دهد. آقای خوئی فرمودند چه جور حسد که در نفس انسان است حرام نیست چون ایشان می‌فرماید اصلاً اختیاری نیست، عجب هم همین‌طور است. عجب یک صفت رذیله‌ای است در نفس انسان که خارج از اختیار انسان است، انسانی که دچار جهل می‌شود، معجب به خودش است.

[سؤال: ... جواب:] ابراز حسادت حرام است چون یک فعل حسودانه‌ای است. اما بحث در این است که عجب به عنوان یک صفت نفسانیه حرام است؟ ایشان می‌گویند این خارج از اختیار است و ما نمی‌توانیم بگوییم این صفت نفسانیه‌ای که اختیاریه نیست حرام هست.

خود آقای خوئی در کتاب الصلاة در همین بحث گفته‌اند: عجب حرام است، هم عقلاً هم نقلاً. همین آقای خوئی که در بحث وضوء گفتند عجب غیر اختیاری است و نمی‌شود حرام باشد در بحث صلات فرمودند عجب هم عقلاً حرام است هم نقلاً.

### بیان روایات عجب

ما ابتداءً روایات در مورد عجب را بخوانیم بعد ببینیم آیا این اشکال که عجب خارج از اختیار است درست است یا نه؟ اگر عجب خارج از اختیار بود طبعاً نمی‌شود حرام باشد، باید روایات را توجیه کنیم، ولی اگر عجب اختیاری بود آن وقت ببینیم این روایات اقتضاء می‌کند حرمت عجب را یا اقتضاء نمی‌کند.

### روایت اول: صحیحه ابی عبیده

اولین روایتی که صاحب وسائل مطرح می‌کند در این باب تحریم الاعجاب بالنفس این است: صحیحه ابی عبیده قال رسول الله صلی الله علیه و آله قال الله تعالی ان من عبادي المؤمنین لمن یجتهد فی عبادتی فیقوم من رقاده و لذیذ وساده فیجتهد لی

اللیالی فیتعبد نفسه فی عبادتی فاضربه بالنعاس اللیلة و الیلتین، مرتب این مؤمن نماز شب می‌خواند اما گاهی من کاری می‌کنم او خوابش ببرد، یک شب دو شب تا صبح خواب بماند وقتی بیدار می‌شود از خودش بدش بیاید، فی‌نمایتی یصبح فیقوم و هو ماقت لنفسه زاری علیها و لو اخلی بینه و بین ما یرید من عبادتی لدخله العجب من ذلک، اگر بگذارم هر شب بیدار بشود دچار عجب می‌شود، فیصیره العجب الی الفتنة باعماله فیأثیه من ذلک ما فیه هلاکه لعجه باعماله و رضاه عن نفسه حتی یظن انه قد فاق العابدین و جاز فی عبادته حد التقصیر فیتباعد منی عند ذلک و هو یظن انه یتقرب الی. من گاهی او را به خواب می‌اندازم تا دچار عجب نشود که موجب هلاک او بشود، عجب چیست؟ روایت می‌گوید لعجه باعماله و رضاه عن نفسه حتی یظن انه قد فاق العابدین، دچار عجب بشود فکر کند دیگه بر همه عبادت‌گزاران تفوق پیدا کرده و از حد تقصیر و کوتاهی در عبادت خدا گذشته، دیگه به خدا می‌گوید خدایا ما که دیگه کوتاهی نکردیم در عبادتت، دیگه بهتر از این؟ دیگه چی می‌خواهی؟ نماز شب گفتی خواندیم، روزه مستحب گفتی گرفتیم، دیگه از ما بهتر کی؟ این می‌شود عجب و موجب هلاک او می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] و لو اخلی بینه و بین ما یرید من عبادتی لدخله العجب من ذلک فیصیره العجب الی الفتنة باعماله فیأثیه من ذلک ما فیه هلاکه لعجه باعماله و رضاه عن نفسه حتی یظن انه قد فاق العابدین و جاز فی عبادته حد التقصیر. جاز فی عبادته حد التقصیر یعنی عجب منشأ می‌شود این بگوید ما دیگه در مورد عبادت خدا کوتاهی نکردیم، دیگه چکار می‌خواستیم بکنیم؟ همه چیزمان که سر جای خودش است، دیگه چه کوتاهی کردیم؟ ... فخر فروشی بحث دیگری است؛ بحث عجب به عمل است. ... کجا گفت به حد کمال رسیدم؟ ... حد تقصیر یعنی من کوتاهی نکردم در عبادت خدا. ... حالا که همه مثل پیغمبر نیستند بگویند ما عبدناک حق عبادتک. می‌گوید خدایا دیگه چی می‌خواهی از ما، نماز شب‌مان را که مرتب خواندیم، دیگه انتظار داری از سر شب تا صبح نماز بخوانیم؟ نخواستیم؟ بالاخره ما هم انسانیم، خواب رفتیم نماز شب‌مان را هم خواندیم، نماز مستحب‌مان را هم خواندیم، نماز واجب‌مان را هم خواندیم. افراد مختلف هستند. بعضی‌ها همان مقدار که مرتکب آن فواحش نمی‌شوند معجب می‌شود به خودش، ما چی کم داریم؟ ما چی بدی داریم؟ ما در عمرمان یک بار زنا محصنه نکردیم، یک بار لب به مشروب نزدیم. افراد معجب هم مختلف هستند دیگر. حالا یک کسی معجب است نماز شب می‌خواند همه کاری می‌کند می‌گوید خدایا بیشتر از این می‌خواستی چکار بکنیم.

لازم نیست به لفظ بگوید. به لفظ هیچ‌کدام از این حرف‌ها را نمی‌زند ته دلش این است که احساس می‌کند کوتاهی نکرده در انجام دستورات الهی. و لذا آقای خوئی فرموده این اختیاری نیست. این بنده خدا سطح فکرش این است، چکارش کنیم؟ پیغمبر خدا نیست که عظمت خدا را ببیند و همه نعمت‌ها را از خدا ببیند یا امام زین

العابدین یا امام حسین علیه السلام نیست که در دعاء بفرمایند که اگر من این نعمت‌هایی که به من دادی هر بار شکرت را هم بکنم بخاطر همین شکری که می‌کنم باید تو را شکر کنم که به من توفیق دادی شکرگذار تو باشم، همه که این‌جور نیستند. یک انسان جاهل نادانی است که فکر می‌کند چه کرده. مستحبات را بجا آورده، واجبات را بجا آورده سعی کرده محرمات را هم ترک کند، می‌گوید خدایا! (در دلش این‌جور است) ما کوتاهی نکردیم، دیگه چکار کنیم؟ این طبق این روایت گفته می‌شود عجب محرم هست، این اولین روایت. روایات دیگری هست که ان‌شاءالله در جلسات آینده می‌خوانیم و ببینیم اولاً آیا این روایات ظاهر در حرمت عجب است یا فقط می‌گوید عجب حماقت است، عجب خلاف عقل است که واقعا هم همین‌جور است، آیا از این روایات می‌شود حرمت عجب استفاده کرد و بعد ببینیم آیا عجب اگر غیر اختیاری بود مجبور هستیم این روایات را توجیه کنیم، ان‌شاءالله ادامه بحث در جلسات آینده. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 33-511

شنبه - 99/08/24

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به عجب در عبادت یا غیر عبادت بود که آیا حرام است و آیا مبطل عبادت است؟

### اقوال علماء

مرحوم محقق همدانی از سید معاصر که روشن نیست کیست، گفته‌اند سید علی در کتاب برهان نقل می‌کند لاینبغی التأمل فی حرمته و مبطلیته و لو کان العجب متأخراً. و لو عجب متأخر از عبادت باشد، هفتاد سال عبادت کرد یک آن دچار عجب شد کل عبادت هفتاد ساله‌اش باطل می‌شود. ما در عبارت صاحب عروه بحث از حرمتش را نمی‌بینیم فقط تعبیر کردند که عجب متأخر مبطل نیست نسبت به عبادت عجب مقارن علی الاحوط مبطل عبادت است اگر چه اقوی این هست که مبطل این نیست، این احتیاط می‌شود احتیاط مستحب. اما ابتداء بحث از حرمت عجب بکنیم بعد راجع به مبطل بودن عجب نسبت به عبادت بحث کنیم.

### کلام محقق خوئی

برخی از بزرگان قائل به حرمت عجب شدند مثل مرحوم آقای خوئی در همین بحث صلات جلد 14 موسوعه فرمودند به نظر ما عجب حرام هست هم عقلاً هم

شرعاً، در حالی که در جلد 6 از موسوعه در بحث وضوء فرمود ما نمی‌توانیم قائل به حرمت عجب بشویم. در جلد 6 موسوعه صفحه 20 فرموده است عجب از اوصاف نفسانیه رذیله است مثل حسد و خارج از اختیار است، ناشی از جهل است، ناشی از ضعف عقل است. انسانی که عظمت عبادتش را می‌بیند ولی جاهل است به این‌که آن کس که او را قدرت داد این عبادت بکند خود خدا است و این عبادتش در برابر عظمت خدا چیزی نیست، اگر متوجه به این نکات بشود هیچ‌گاه دچار عجب نمی‌شود. ولی در جلد 14 موسوعه صفحه 37 فرمود لاینبغی التأمل فی حرمة لأوله الی هتک حرمة المولی و تحقیر نعمه اذ المعجب بعمله یری نفسه غیر مقصر تجاه نعم ربه لانه قد أتى بما يساويها أو يزيد عليها فلا یری فضلا له تعالى علیه و هو من اعظم الكبائر علی ان النصوص الكثيرة و فیها نصوص معتبرة قد دلت علی الحرمة. فرمودند در جلد 14 موسوعه همین بحث صلات که شکی نیست که عجب حرام است چون بازگشتش به هتک حرمت مولی و کوچک شمردن نعم مولی است. کسی که معجب به عملش بشود خودش را مقصر در برابر خدا نمی‌بیند، مقصر در برابر نعم خدا نمی‌بیند، می‌گوید خدا به من آنچه نعمت داد من از عهده شکر نعم او با این عباداتم برآمدم یا می‌گوید انجام واجبات کافی است برای خدا، انجام مستحبات تفضلی است که ما در حق خدا انجام می‌دهیم و این قبیح است عقلاً. علاوه بر روایات که دال بر حرمت است.

### کلام محقق داماد

مرحوم آقای داماد هم در کتاب الصلاة فرمودند ظاهر روایات این است که عجب حرام است ولی عجب هم مثل حسد، عجبی حرام است بر اساس فهم ما از روایات که بروز عملی داشته باشد نه صرف عجب نفسانی. چه جور حسد تا بروز نداشته باشد در مقام نفس حسود بماند، این حرام نیست اما همین حسد وقتی بروز کرد در رفتار این شخص حسود می‌شود حرام. حرام وصف نفسانی حسد و یا عجبی است که بروز کرده است. دقت کنید! عمل حرام نیست، وصف نفسانی مبرز حرام است، عجب نفسانی مبرز حرام است. این عمل حرام نمی‌شود، عجبی که با این عمل یا با یک عمل دیگر یا با یک گفتار، با یک رفتار بروز کند آن عجب حرام است. این نظر مرحوم آقای داماد است.

### کلام شهید صدر

مرحوم آقای صدر هم در الفتاوی الواضحة تعبیرشان این است که فرموده‌اند: عجب حرام است. بعد عجب را معنا کردند فرمودند عجب این است که انسان منت بر خدا بگذارد در عملش. این هم نظر مرحوم آقای صدر است. که البته عجب را معنا می‌کند به المنة علیه تعالی.

### کلام مرحوم امام

در مقابل، امام [هستند]. امام فرمودند: عجب دلیلی بر حرمت ندارد. روایات نه اقتضاء می‌کند که عجب حرام باشد و نه دلالت می‌کند که مبطل عبادت باشد که بعداً می‌رسیم. این هم نظری است که از امام نقل شده در کتاب الطهارة‌ای که تقریر بحث ایشان هست. کتاب الطهارة صفحه 395. لایستفاد من شیء منها یعنی از روایات علی اختلاف مضمونها حرمة العجب كما يظهر لمن راجعها.

### بررسی معنای عجب

ما ابتداء عرض کردیم ببینیم معنای عجب چیست بعد به روایات بپردازیم. عجب از برخی از کلمات استفاده می‌شود که کانه ملازم است با منّ علی الله. معجب منت می‌گذارد سر خدا با عملش، ولی مفهوم معجب که منحصر به این نیست. معجب به عملش کسی است که عملش را بزرگ بیندارد حال یا به لحاظ کمیت آن، چهل سال نماز شبم ترک نشده، یا به لحاظ کیفیت آن، از اول شب سجده کردم تا نزدیک اذان صبح، یا عجبش به لحاظ این است که من این عبادت را انجام دادم، اگر دیگری انجام می‌داد مهم نبود من که پادشاه هستم یک مملکت در اختیارم است می‌آیم در مقابل خدا عبادت می‌کنم، این‌ها منشأ عجبش می‌شود. اما ملازم نیست که منّ علی الله در او باشد.

محجة البیضاء جلد 6 صفحه 276 عجب را این‌جور معنا می‌کند می‌گوید العجب إعظام النعمة و الركون اليها مع نسيان اضافتها الى المنعم. عجب همین مقدار است که انسان عظمت عبادتی که انجام می‌دهد ببیند ولی توجه نکند که اولاً توفیق این عبادت را خدا داد ثانیاً این عبادت در مقابل عظمت خدا چیزی نیست. توجه به این مطالب ندارد دچار عجب و خودشیفتگی می‌شود در رابطه با این عبادتی که انجام داده.

### کلام محقق همدانی

محقق همدانی فرموده‌اند در مصباح الفقیه جلد 2 صفحه 235: البته عجب اختصاص به اعظام نعمت ندارد گاهی اصلاً نعمتی نیست توهم نعمت و فضیلت است. برخی از جهال کارهایی انجام می‌دهند که شرعاً هیچ کمالی نیست ولی معجب هستند به آن. مرد به این می‌گویند که یک کسی به یک حاج آقایی توهین کرد این رفت یک سیلی محکمی زد به آن مرد که برق از چشمش پرید، حالا این کار جایز است یا جایز نیست بحث دیگری است، اما می‌گویند این مرد است. یا یک کسی یک نظر خلاف شرعی به ناموس کسی انداخت این داش محل مثلاً شکم او را پاره کرد. خودش هم معجب به کار خودش است که ما خلاصه امین ناموس‌های مردم هستیم و معجب به کار خودش. ایشان می‌فرمایند این هم عجب است، لازم نیست عجب در رابطه با کار با فضیلت باشد. کاری که فضیلت نیست ولی این شخص به آن معجب می‌شود چون آن را برای خودش فضیلت می‌بیند.

بعد ایشان فرموده است: عجب عبارت است از بزرگ شمردن عمل، عجب در عبادت، بزرگ شمردن عبادت است و لکن اگر عجب منضم بشود به منت بر خدا، آن اسمش می‌شود تدلل، ادلال، نازکردن یعنی در واقع عجب مساوق با من بر خدا نیست، مرتبه عالیه عجب می‌شود من علی الله که آن اسمش می‌شود ادلال، تدلل، نازکردن، فخر فروشی بر خدا. پس عجب منحصر به من علی الله نیست. حالا این که آقای صدر فرمودند عجب حرام است چون من علی الله هست، نه، عجب مراتب دارد مگر ایشان بخواهد بفرماید همین مرتبه من علی الله حرام است نه مراتب نازل آن.

[سؤال: ... جواب:] ادلال متوقف بر عجب است. انسان معجب به کارش می‌شود بعد فخر می‌فروشد بر خدا. ... به کارهای زشتش فخر می‌فروشد به خدا؟ خدایا من همان هستم که همه اهل محل از من می‌ترسند، جرأت نمی‌کنند زن و بچه‌اش را بفرستند پیش ما.

### اشکال

ما برای بررسی این بحث هم مفهوم عجب که در روایات یک مقدار توضیح داده شده و هم روایات دال بر حرمت عجب این روایات را بررسی کنیم. چون شبهه‌ای که ما داریم این است که اعجاب به عمل فی حد ذاته به این معنا که انسان کاری که انجام داده احساس می‌کند کار بزرگی است چه ملازمه‌ای دارد با این که غافل بشود از خدا که می‌گویند عجب آنی است که انسان غافل می‌شود از خدا، اعظام الفضیلة مع نسیان انتسابها الی الله، نه، ممکن است یک کسی به خدا هم نسبت بدهد. الحمدلله خدا به ما توفیق داده چهل سال نماز شب بخوانیم، آن هم چه نماز شبی. این عجب نیست؟ من سر خدا هم نمی‌گذارد، چون عجب مستلزم منت علی الله نیست. یا عجب مستلزم نسیان این که خدا توفیق به او داده است نیست. یا عجب مستلزم بزرگ شمردن عمل در مقابل عظمت خدا نیست. این‌ها را ما از کجا ضمیمه کردیم به عجب؟ بگوییم عجب آنی است که مستلزم فراموش کردن این است که خدا به او توفیق داده است این عمل را انجام بدهد، خیر ممکن است یک کسی معجب به عملش یا به خودش باشد بارها هم گفته که هذا من فضل ربی، هر وقت شروع می‌کند از خودش تعریف کردن می‌گوید و اما بنعمة ربک فحدث، شروع می‌کند می‌گوید خدا چه استعدادی به من داده، خدا توفیق داد از این استعداد استفاده کردم شدم علامه. خدا را فراموش نکرده. یا معجب در عبادتش است، خدا به من توفیق داد راه راست را جلوی من گذاشت و من خوب استفاده کردم از این راه راست و دچار لغزش نشدم. خیلی از دوستان ما دچار لغزش شدند ما نشدیم. خب این معجب به خودش است یعنی به خودش سوء ظن ندارد. چون می‌گوید من از ابتداء بلوغ تا امروز گناهی نکردم خلافی نکردم.

نقل است که مرحوم آسید علی شوشتری که محرم اسرار شیخ انصاری بود و شیخ انصاری مرید او بود، آمد به عیادت شیخ انصاری، شیخ انصاری ناامید بود از

زندگی خودش، سید علی شوشتری گفت خیر شما می‌مانی و بر جنازه من نماز می‌خوانی. به آسید علی شوشتری گفتند از کجا شما مطمئنی؟ گفت من تا به حال هر چه مولی به من گفت نگفتم نه، مطمئن بودم الان هم اگر از مولی یک چیزی بخواهم مولایم نمی‌گوید نه، از مولایم خواستم شیخ انصاری زنده بماند تا زمان مرگ من بر من نماز بخواند.

این‌که معتقد است هر چی مولایش به او گفته او نگفته نه، این عجب است؟ ما این‌ها را باید روشن بکنیم که عجب چیست؟ قطعاً عجب مساوق منّ علی الله نیست. خیلی‌ها معجبند به خودشان به عمل خودشان هیچ منّی علی الله ندارند، کار خودشان را بزرگ می‌پندارند. خیلی‌ها معجب هستند به عمل‌شان به خودشان، انتساب آن را به خدا نمی‌کنند، به آن مقداری که به خدا منتسب است، توفیق از خداست، اما اختیار کردن این فعل مستند به خود این مکلف است. حق دارد این مکلف بگوید ما دو دوست بودیم در دبستان و دبیرستان هر دو در یک حد استعداد داشتیم، هر دو شرائطمان مشابه هم بود او رفت اختیار کرد راه خلاف را من اختیار کردم راه درست را، خدا توفیق داد و لکن آخرش من انتخاب کردم، عجب! وقتی گناه می‌کند به او می‌گویی تو انتخاب کردی حال که کار صواب کرد بگویم تو هیچ نقشی نداشتی؟ قطعاً او نقش داشت آخرین نقش را او داشت، توفیق از خدا بود ولی آخرین نقش را او داشت که این راه را انتخاب کرد.

پس عجب نه مستلزم منّ علی الله است. بلکه اگر عجب منتهی بشود به منّ علی الله، بحث دیگری است که آقای صدر گفتند حرام است و نه عجب به معنای فراموش کردن انتساب این اعمال حسنه است به خدا به آن مقدار که به خدا منتسب است که خدا به او توفیق داده است و نه به معنای بزرگ شمردن عملش در رابطه با حق خدا است که بگوید حق خدا بیشتر از این نیست که ما انجام می‌دهیم. چون معمولاً معجب‌ها این‌طور نیستند. چند تا معجب شما دیدید در طول زندگی‌تان که بگوید حق خدا، حق واجب را نمی‌گویم، حق واجب و مستحب خدا بیشتر از این نیست، خدا بیشتر از این از ما طلبکار نیست، ما تفضل می‌کنیم، ما فضل بر خدا داریم که مستحبات را انجام می‌دهیم و الا این‌ها زیادی بر خدا است، خدا خیلی هم دلش بخواهد که ما این کارها را بکنیم. چند نفر از معجب‌ها این‌جوری بودند که ما بیاییم بگویم این روایات متعدده‌ای راجع به قبح عجب و مذمت معجب‌ها می‌خواهد این عجب را که یک صفت رذیله شایع در جامعه است را از بین ببرد. این مطلبی است که باید به آن توجه کنیم هنگام بررسی این روایات.

### بررسی روایات

#### روایت اول: داوود رقی

اولین روایت، روایت داوود بن کثیر رقی بود از ابو عبیده از امام باقر علیه السلام. سند این روایت مشتمل بر داوود بن کثیر رقی است. مرحوم آقای خوئی

فرموده ما در سند روایت اشکال داریم ولی دلالت روایت خوب است، روایت این بود که فرمود: قال الله تعالى ان من عبادى المؤمنين لمن يجتهد فى عبادتى فيقوم من رقاده فيجتهد لى اللئالى فاضربه بالنعاس نظرا منى له حتى يصبح فيقوم و هو ماقت لنفسه و لو اخلى بينه و بين عبادتى لدخله العجب فيصير العجب الى الفتنة باعماله فيأتيه من ذلك ما فيه على هلاكه لعجبه باعماله و رضاه عن نفسه حتى يظن انه قد فاق العابدين و جاز فى عبادته حد التقصير فيتباعد منى عند ذلك. فرمودند این ظاهرش حرمت عجب است. و لكن سند روایت چون مشتمل بر داوود بن كثير رقى هست ما به این روایت اعتماد نمی‌کنیم.

### بررسی رجالی داوود رقى

داوود بن كثير رقى توسط شيخ طوسى توثيق شده در رجال در اصحاب امام كاظم عليه السلام نامش را برده و فرموده ثقة. شيخ مفيد هم در ارشاد فرموده كه از خاصه امام رضا عليه السلام بود، من خاصته و اهل الورع و العلم و الفقه من شيعته. ولى نجاشى تضعيفش کرده گفته ضعيف جدا و الغلاة تروى عنه. برخى گفتند نجاشى متأثر از ابن الغضائرى است، و لو اسم نمی‌برد اما شاگرد او است و از او شديدا متأثر است و این تضعيف داوود بن كثير رقى منشأش كلام ابن غضائرى است كه گفته كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت اليه. اما گفته مى‌شود كه اولاً از كجا معلوم متأثر است نجاشى از ابن غضائرى، خودش خريت فن رجال است، شاگرد ابن غضائرى بوده است اما مقلد او كه نبوده است. ثانياً: متأثر از او بودن بالاخره دليل نمی‌شود كه ما شهادت نجاشى را نپذیریم. شهادت ابن غضائرى برای ما ثابت نشده چون كتابش به دست ما نرسیده، علامه حلى كتابى را پيدا کرده به نام كتاب ضعفاء ابن غضائرى، كتاب مجروحين يا كتاب ضعفاء، چون شيخ طوسى مى‌گوید كتاب او را ورثه‌اش از بين بردند، ديگر نمی‌شود ما اعتماد كنيم به این نقل علامه حلى از كتاب ابن غضائرى، اما نجاشى كه كتابش در دسترس است.

برخی معتقدند كه تضعيفات مخصوصاً در جایی كه همراه با روى به غلو باشد اعتبارى ندارد چون برخی از رجاليين روى فكر غلو روات خيلى حساس بودند اگر هم يك جا شبهه غلو بود، اتهام به غلو بود به این خاطر تضعيف مى‌کردند راوى را؛ با توثيق ديگران تعارض نمی‌كند. ولى ما بارها گفتيم بالاخره نجاشى دارد مى‌گوید ضعيف، ما چه بكنيم؟ ضعيف جدا. بلى عيب ديگرش این است كه و الغلاء تروى عه، اما مهم این است كه گفت ضعيف جدا، ضعيف جدا با ثقة شيخ طوسى قابل جمع نيست، تعارض مى‌كنند، چرا ما ثقة شيخ طوسى را عمل كنيم ولى ضعيف جدا نجاشى را عمل نكنيم.

[سؤال: ... جواب:] احتمال حدسى بودن در ضعيف بودن يا در ثقه بودن چه فرق مى‌كند؟ در تضعيف هم احتمال حدس هست در توثيق هم احتمال حدس هست. ... عقلاء وقتى بشوند نجاشى گفت داوود بن كثير رقى ضعيف جدا، شيخ طوسى گفت

ثقة، می‌گویند حرف شیخ طوسی حجت است؟ ما هم چون ارتکاز عقلانی نداریم. ...  
ضعیف جدا، بحث علم رجال است، ضعیف جدا یعنی ضعیف به لحاظ علم رجال و  
الا می‌گفت ضعیف المذهب. ضعیف جدا دارد متهم به کذبش می‌کند. ... من برایم  
فرمایش شما واضح نیست که این تضعیف را بگوئیم اصالة الحس در او جاری  
نمی‌شود ولی در توثیق شیخ طوسی اصالة الحس جاری می‌شود. این فرمایش  
ادعائی است که ما به آن نرسیدیم.

### بررسی دلالتی روایت

اما راجع به دلالت این روایت. ممکن است ما مناقشه کنیم در دلالت این روایت  
بر حرمت؛ بخاطر این که این روایت شاید نتایج عجب را می‌گوید، یعنی ارشاد است  
به مفسد و تبعات عجب. می‌گوید اگر این شخص همه‌اش بیدار می‌شد برای نماز  
شب لدخله العجب من ذلك فیصیره العجب الی الفتنه باعماله، عجب منتهی می‌شد  
او نسبت به اعمالش دچار فتنه بشود یعنی فریب بخورد نسبت به اعمالش. فیأتیة من  
ذلك ما فيه هلاکة، بعد این منجر به هلاک او بشود، لعجه باعماله و رضاه عن  
نفسه حتی یظن انه قد فاق العابدین و جاز فی عبادته حد الترخیص. ممکن است  
برسد به جایی که دیگر احساس کند که هیچ کوتاهی در عبادت انجام نداده است.  
فیتباعد منی عند ذلك و هو یظن انه یتقرب الی. عجب به این می‌کشاند نه این که  
عجب حرام است. عجب معرض این است که انسان معجب فریب بخورد نسبت به  
اعمالش. بعد این منشأ هلاک او می‌شود چون فکر می‌کند که دیگر مقصر نیست در  
برابر من در حالی که نوع مردم مقصر هستند، اما همه بلااستثناء مقصر هستند؟  
ابدا. پیامبر مقصر بود؟ پیامبر کوتاهی کرده بود در عبادت خدا؟ یعنی از پیامبر  
عابدتر ما داریم؟ پیامبر چه کوتاهی کرده است در برابر خدا؟  
ما عبدناک حق عبادتک نه از باب این که من کوتاهی کردم، هیچ کس نمی‌تواند حق  
عبادت تو را عبادت کند، ما عرفناک حق معرفتک، هیچ کس نمی‌تواند حق معرفت  
تو به تو معرفت پیدا کند نه این که من کوتاهی کردم. بالاخره توان بشر محدود  
است، پیامبر بشر است، انما انا بشر مثلكم، پیامبر بشر است در حد توانش کوتاهی  
نکرده است. و لکن نوع مردم کوتاهی می‌کنند چون نوع مردم عبادتشان همراه با  
یک خللی است، یا حضور قلب ندارد یا بالاخره فاقد یک مستحبی است، بالاخره  
نوع مردم ناقص است ایمانشان، غیر از معصومین علیهم السلام. شخص با  
اعجابش ممکن است نقص خودش را نبیند، به خودش راضی بشود فکر کند اعبد  
العابدین است، این نقص است، این مستلزم هلاک می‌شود چون به حدی می‌رسد  
هیچ مقصر نیست در برابر خدا، اما این دلیل بر حرمت عجب است؟ مثل غرور در  
درس می‌شود. می‌گوید مبادا غرور پیدا کنید.

به قول مرحوم استاد ما آقای تبریزی می‌فرمود برای طلبه دو چیز مضر است:  
یکی غرور و دیگری یأس. گاهی افرادی دچار یأس می‌شوند. ایشان می‌فرمود من  
یک روز جواهر چاپ قدیم مطالعه می‌کردم، دچار یأس شدم، گفتم این همه کتاب

جواهر من امروز چندین ساعت تا این مطالب جواهر را بفهمم، این همه مطالب جواهر را کی می‌خواهم بفهمم و نقد بکنم؟ ایشان می‌گفت مقداری دچار یأس شدم، حالا لابد یأس برطرف شده. و یکی هم غرور. طلبه‌های با استعداد و حتی شبه نابغه یا نابغه، ابتداء طلبگی می‌بیند خیلی با استعداد است، خیلی می‌فهمد، واقعا هم خوب می‌فهمد، چند صباحی هم می‌آید درس، می‌گوید خودم می‌فهمم، نیازی به درس ندارم، نیازی به مذاکره با استاد و هم‌مباحثه ندارم و همین منشأ توقفش و یا عقب‌گردش می‌شود.

خب غرور علمی حرام نیست اما به شخص غرور می‌گویی از همین جا شما مشکل پیدا کردی که دچار غرور شدی. عجب هم همین است. عجب به عبادت هم همین است. عجب به رأی هم همین است. و لذا در برخی از روایات وقتی راجع به عجب صحبت می‌کنند می‌گویند عجب المرء بنفسه احد حساد عقله، حسبک من الجهل ان تعجب بعلمک، معجب ضعف عقل دارد، معجب جاهل است، چون کمبودهایش را نمی‌بیند و این عجبش باعث می‌شود کمبودهایش و نقصش را برطرف نکند و این به هلاک او منجر می‌شود. این دلیل بر حرمت نیست.

[سؤال: ... جواب:] مقدمه حرام اولاً حرام نیست. ثانیاً: علت تامه حرام مشهور می‌گویند حرام غیری است. عجب علت تامه نیست، معرض می‌شود انسان معجب به این مشکلات. مثل این‌که عجب به استعداد، عجب به رأی. واقعا یک حاکمی که معجب به رأیش باشد من اعجب برآیه هلك. امیرالمؤمنین فرمود. با هیچ‌کس مشورت نمی‌کند می‌گوید من خودم از همه بهتر می‌فهمم و همین منشأ می‌شود خیلی از چیزها را نفهمد و دچار مشکل بشود. من اعجب برآیه هلك. این حکم تکلیفی بیان نمی‌کند یک واقعی را بیان می‌کند که شخص معجب دچار یک مشکلی است آن مشکل را دارد بیان می‌کند. ... چون شخصی که معجب به رأیش است قاطع است می‌گوید من یقین دارم همه شما اشتباه می‌کنیم. خدا رحمت کند آشیخ علی قمی که امام جماعت بود که بزرگان به قول آقای خوئی که از او اعلم بودند به او اقتداء می‌کردند مثل محقق اصفهانی آقای خوئی هم خودش همراه با استاد می‌رفت نماز آشیخ علی کوفی [قمی]، یک روز سر سه رکعتی نماز عشاءش را سلام داد و برخاست، هر چی علماء که ماموم او بودند اشاره کردند که آقا، حالا بحول الله یک چیزی، فرمودند رکعت سوم بوده، ایشان گفت القاطع لایرجع الی غیره، گذاشت و رفت. چه جور می‌شود؟ همه می‌گویند رکعت سوم شما بود، ایشان می‌گوید القاطع لایرجع الی غیره، نمازش را هم اعاده نکرده و رفت. این کار حرامی کرده؟ خود این بزرگان فردا شب نیامدند پشت سر او نماز بخوانند؟ آمدند. ... فعلا بحث در این است که الان که او قاطع است که نمی‌شود به او چیزی گفت. او قاطع است. چه بکنیم؟ ... بحث حرمت عجب است. بحث در این است که الان این شخص قاطع است و همین قاطع بودنش اعجاب به رأیش است. ... اشتباه است که تو قاطعی؟ مگر به قاطع می‌شود گفت تو قاطعی؟

**روایت دوم: صحیحہ عبدالرحمن حجاج**

روایت دوم: صحیحہ عبدالرحمن بن حجاج قال قلت لابی عبد الله عليه السلام الرجل يعمل العمل و هو خائف مشفق ثم يعمل شيئاً من البر فيدخله شبه العجب فقال عليه السلام هو في حاله الاول و هو خائف احسن حالا منه في حال عجه. عبدالرحمن بن حجاج عرض کرد خدمت امام صادق عليه السلام شخصی کاری را می‌کند که خائف مشفق است، یعنی ظاهرش این است که یعنی کار گناه، گناه می‌کند در حال خوف، با حال خوف گناه می‌کند. جوانی است به نامحرم نگاه می‌کند اما شرمنده خداست. ثم يعمل شيئاً من البر، بعد می‌آید یک عبادتی انجام می‌دهد، زیارت امام حسینی می‌رود، نماز شبی می‌خواند، فیدخله شبه العجب به، حضرت فرمود آن حال اولش بهتر از این حال عجبش است.

**کلام محقق خوئی**

مرحوم آقای خوئی در جلد 14 موسوعه که آدرس دادیم فرموده این روایت هم سندش خوب است هم دلالتش. مفادش این است که معصیت با خوف آسان‌تر است از عبادت با عجبی یعنی عبادت با عجب اسوء حالا است از گناه با خوف. این یعنی چه جور گناه با خوف حرام است عبادت با عجب هم می‌شود حرام. تام الدلالة و السند است این روایت.

نفرمایید آقای خوئی که در کتاب وضوء در موسوعه جلد 6 فرمود عجب امر غیر اختیاری است، نهی از آن معنا ندارد. لابد توجیه می‌کند یا می‌گوید نهی از مقدور مع الواسطه اشکال ندارد. بالاخره عجب و لو خودش غیر اختیاری است اما مقدماتش می‌تواند در اختیار باشد، انسان با تفکر می‌تواند کاری بکند دچار عجب نشود یا اگر دچار عجب شد عجبش برطرف بشود.

مثل همان حسد. واقعا انسان این‌طور نیست که حسد نفسانیش غیر اختیاری باشد همیشه. گاهی می‌تواند انسان فکر بکند، حسودی می‌کند که رفیقش پول‌دار شده، بیاید فکر کند بگوید چه ضرری برای من دارد؟ باز اقلاً پول‌دار شده کرایه ماشین‌مان را که حساب می‌کند یک سوری به ما می‌دهد، حالا اگر پول‌دار نبود، چی، چیزی گیر ما می‌آمد؟ همین فکرها را می‌کند، یواش یواش دلش خالی می‌شود، آن حسد نفسانیش برطرف می‌شود. فکر آدم بکند می‌تواند همان عجب غیر اختیاری، آن حسد غیر اختیاری را یا از بین ببرد مقدمات وجودش را یا کاری کند از بین برود.

**اشکال**

و لکن همان‌طور که آقای داماد دارد به نظر ما این روایت هیچ ظهوری در حرمت ندارد. حضرت که فرمود گناه با خوف بهتر است از عبادت با عجب. حضرت فرمود هو في حاله الاولى و هو خائف، آن خوفش بهتر است، آن حال

خوفش بهتر از حال عجبش است، نه گنااهش در حال خوف بهتر از ثوابش، بهتر از عبادتش و اطاعتش در حال عجب است. این‌ها با هم فرق می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] بفرمایند خوف در حال گناه آن خوفی که دارد بهتر است از این عجبش در این حال عبادت نه این‌که آن گنااهش بهتر از این عبادت در حال عجب است تا بگوییم پس معلوم می‌شود آن گناه که حرام است و گفتند گناه با خوف بهتر از عبادت با عجب بهتر است معلوم می‌شود این عبادت با عجب هم حرام است. همچون ظهوری ندارد.

تامل بفرمایید ان شاء الله در بقیه روایات فردا بحث را دنبال می‌کنیم.

### جلسه 34-512

یک‌شنبه - 99/08/25

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث در عجب بود هم به لحاظ حرمت آن هم به لحاظ مبطل بودن آن نسبت به عبادت محل بحث واقع شد.

نقل شده از مرحوم آسید علی بحر العلوم در کتاب البرهان القاطع و ناقل محقق همدانی است در مصباح الفقیه به عنوان سید معاصر از او نام می‌برد که ایشان فرمود لاینبغی التامل فی حرمته و بطلان العبادة به و لو کان عجبا متأخرا.

### اشکال بر فتوی به حرمت عجب

ما در پراگتیز عرض کنیم که یک نتیجه غریبه‌ای که از این فتاوی بدست می‌آید این است که اگر کسی نتواند عجبش را زایل کند، حالا می‌گوید تحریم عجب منصرف است به فرض اختیار، حرام نیست چون غیر مقدور است، اما مبطل بودن آن که اطلاق دارد، العجب یفسد العمل، روایاتی از این قبیل هست، خب این چه کار بکند؟ می‌گوید هر چه نماز می‌خواهم بخوانم دچار عجب می‌شوم، نماز نخوانم؟ ما شبیه این اشکال را در مورد بحث ریاء مطرح می‌کردیم که کسی که داعی الهی مستقل دارد به نماز و لکن داعی ریائی تبعی یا استقلالی هم دارد، هر کار می‌کند نمی‌تواند این داعی ریائی را از خودش سلب کند، یا داعی نفسانی مستقل دارد بناء بر این‌که تعدد داعی الهی و نفسانی مبطل عمل است فتوی او احتیاطا که امام و آقای سیستانی احتیاط می‌کنند، این شخص می‌گوید چه کنم، فرصت کم است نمی‌توانم تهذیب نفس کنم این داعی ریائی را از خودم زایل بکنم پس این نماز من به نظر شما باطل است؟ پس نماز نخوانم چون هر چه می‌خواهم نماز بخوانم دلم را خوش کردم که اگر امر خدا تنها هم بود من نماز می‌خواندم شما می‌گویید خیر این کافی نیست چون داعی ریائی هم منضم شده است به آن یعنی اگر امر خدا نبود داعی ریائی به نحو ناقص یا به نحو مستقل در تو وجود داشت پس این نماز باطل

است، در این مثال ممکن است گفته بشود نمازت هم حرام است چون عمل ریائی حرام است پس چه بکند این شخص؟ سرش را به دیوار بزند؟ یا نماز نخواند؟ یا مثلاً کسی برای غسل کردن علاوه بر داعی الهی داعی ریائی مستقل هم دارد یا داعی نفسانی مثل تبرید دارد، یک بار هم بیشتر نمی‌تواند غسل بکند، یک بار می‌تواند داخل حوض بشود اما هم داعی تبرید دارد هم داعی امتثال امر خدا به غسل جنابت یا به جای داعی تبرید داعی ریائی فرض کنید دارد، چه بکند؟ با این فرصت کم که نمی‌تواند این داعی غیر الهی را از نفس خودش بزدايد، می‌گوید غسل او باطل است؟ برود تیمم بکند؟

عجیب این است که از امام نقل شده فرمودند ممکن است بگوییم احتیاطاً جمع کند مثلاً بین غسل و بین تیمم. [اقول] این غسل اگر به داعی غسل باشد حرام است چطور احتیاطاً جمع کند بین غسل و بین تیمم. حالا اگر داعی تبرید بود می‌گفتید داعی تبرید که حرام نمی‌کند فعل را اما اگر داعی ریاء و لو داعی ریائی مستقل همراه بشود مقارن بشود با داعی الهی مستقل همین کافی است برای این‌که عمل حرام بشود عمل باطل بشود چطور می‌گویید ممکن است بگوییم احتیاطاً جمع کند بین این غسل و بین تیمم بدل از آن.

این‌ها شواهدی است که نشان می‌دهد یک خللی در این فتاوا است. در مانحن‌فیه هم همین است. این‌که آسید علی بحر العلوم فرمودند عجب مقارن و عجب متاخر موجب بطلان عمل است، من اگر نتوانم این عجب را زایل کنم چه کنم؟ دیگر نماز نخوانم؟ یا می‌گویید نماز بخوان و لو با عجب. یا در آن مثال ریاء غسل بکن و لو با ریاء، بیش از این تکلیف نداری. این را که نمی‌شود گفت، اطلاق دلیل می‌گوید ریاء مبطل است، عجب به نظر مرحوم آسید علی مبطل است. این‌ها شواهدی است که اصل این فتاوا خللی در آن هست.

برگردیم به اصل مطلب. راجع به این‌که عجب حرام هست عده‌ای از فقهاء هم فتوی دادند و لو عمدتاً مبطل بودن عجب را نپذیرفتند. آقای داماد فرمود عجب بارز در عمل حرام است، آقای خوئی در بحث صلات فرمود عجب حرام است، آقای صدر فرمود عجب حرام است ولی مساوق گرفت عجب را با مَنْ علی الله. مرحوم محقق همدانی و همین‌طور آقای خوئی در بحث وضوء فرمودند ما دلیلی بر حرام بودن عجب نداریم و این روایات را توجیه کردند. امام هم فرمود این روایات ظهور در حرمت ندارد.

### تفاوت بین مرحوم امام و محقق خوئی در قول به عدم حرمت عجب

ولی یک اختلافی بین امام از یک طرف و محقق همدانی و آقای خوئی از طرف دیگر هست. امام فرمود این روایات ظهوری ندارد در حرمت عجب. محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی در بحث وضوء ظهور این روایات را در حرمت عجب انکار نکردند؛ برهان عقلی اقامه کردند که عجب امر غیر اختیاری است به خودش نمی‌تواند حرمت تعلق بگیرد. توجیه می‌کنید می‌گویید مقدمات عجب می‌تواند در

اختیار باشد، مثل حسد، خودش غیر اختیاری است و لکن مقدماتش می‌تواند در اختیار باشد. انسان کاری بکند که مبتلا به عجب نشود، با تأمل در عظمت خدا و حقارت خودش دچار عجب نمی‌شود و اگر هم دچار عجب شده است با همین تأمل‌ها عجبش زایل می‌شود. محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی فرمودند این احتیاج به توجیه دارد که بگوییم نهی از عجب یعنی نهی از آن مقدمات عجب. روایت گفته عجب حرام است، نهی از عجب کرده است. روایت که نهی نکرده است از مقدمات عجب. در هیچ روایتی نگفتند: بروید تہذیب نفس بکنید، مدت‌ها فکر بکنید در عظمت خدا و ناچیز بودن خودتان و اعمال خودتان تا دچار عجب نشوید. این‌طور که روایت نگفت، روایت گفت عجب نداشته باشید. و چون عجب غیر مقدور است دیگر ظهور در حرمت پیدا نمی‌کند. می‌تواند ارشاد باشد به این‌که عجب حضاضت دارد، صفت رذیله است، اما این‌که توجیه کنیم بگوییم نهی از عجب نهی از مقدمات عجب است، این خلاف ظاهر است.

[سؤال: ... جواب:] عجب چیز بدی است. ارشاد به این است که چیز بدی است عجب. بهر حال فرمایش محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی در وضوء این است. امام روشن است فرمایش شان: لادلالة فی هذه الروایات علی حرمة العجب. مرحوم محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی در وضوء فرمودند نه، اگر عجب امر اختیاری بود ما از این روایات حرمت را استفاده می‌کردیم ولی عجب غیر اختیاری است. مقدمات بعیده‌اش، مقصود یعنی مقدماتی که به سادگی امکان از بین بردنش نیست، باید مدت‌ها فکر کنی در عظمت خدا و ناچیز بودن خودت و اعمالت تا بعد از مبارزه طولانی بتوانی این صفت عجب را از خودت از بین ببری یا نگذاری بعدها دچار عجب بشوی. روایت که این را نگفته، روایت عجب را گفته. امر نکرده به تفکر طویل که مانع از حصول عجب در مستقبل می‌شود.

### اشکال به برهان عقلی محقق خوئی بر عدم حرمت عجب

ما اشکال کردیم، آقای داماد هم دارند که المقدور مع الوساطة مقدور. بالاخره نهی از عجب می‌کنند، جایی که مقدور مع الوساطة است انسان می‌تواند با تأمل و تفکر مانع از حصول عجب بشود یا رفع کند وصف عجب را در خودش، مقدور او خواهد بود اجتناب از عجب. شبیه امر به حب اولیاء خدا، ما ماموریم به حب اهل بیت و بغض اعداء اهل بیت، حب نفسانی مگر اختیاری است؟ بغض نفسانی مگر اختیاری است؟ به شما الان بگویند نسبت به فرزندان بغض داشته باش، خواهید گفت چطور بغض داشته باشم؟ منشأیی ندارم من نسبت به بغض او، به زور که نمی‌شود بغض داشته باشم نسبت به او. یا یک شخص کریه المنظر کریه العمل بخیل که هیچ منشأیی ندارد حب به او، به شما بگویند یک ملیون به شما می‌دهم من را دوست داشته باش، چه جور می‌خواهی او را دوست داشته باشی؟ هر چی فکر می‌کنی که چی او را دوست داشته باشم، حسن خُلُقش حسن خُلُقش، حسن منظرش، چه منشأیی دارد که او را دوست داشته باشم، اصلاً ممکن نیست حب او. مگر

مقدمات حب را ایجاد کنید. به قول آقایان آن یک ملیون داعی بشود که شما بروید فکر کنید بگویید حالا این آقا بخیل است خب چه اشکالی دارد، خیلی‌ها بخیل هستند، مدام شروع کنید فکر کنید، یواش یواش می‌بینید آن مناشی بغض برطرف می‌شود، می‌شود مساوی الطرفین، یک مقدار دیگر که بگذرد می‌بینید یک مزایایی برای او پیدا می‌کند، می‌گویید یک اخلاق خوبی دارد مثلاً بخیل هست اما مرد است، کریه المنظر هست اما قلب پاکی دارد، یواش یواش حب به او پیدا می‌کنید. و الا حب بدون تامل در مقدمات غیر مقدور است، بغض بدون تامل در مقدمات غیر مقدور است اما امر به حب شدیم نسبت به اهل بیت، امر به بغض شدیم نسبت به اعداء اهل بیت چون المقدور مع الوساطة مقدور. این‌جا هم همین است. و لذا این اشکال محقق همدانی و مرحوم آقای خوئی در بحث وضوء که خود عجب غیر اختیاری است و لذا نهی از آن معنا ندارد، می‌گوییم نه، نهی از مقدور مع الوساطة اشکالی ندارد. دو روایت خواندیم راجع به حرمت عجب، روایت اول روایت ابی عبیده بود که سندا و دلالتا در آن مناقشه کردیم.

### مناقشه در استدلال محقق خوئی به صحیحہ بن حجاج بر حرمت عجب

روایت دوم صحیحہ عبدالرحمن بن الحجاج بود که آقای خوئی دلالتش را پذیرفت کما این‌که سندش را پذیرفت و لذا در بحث صلات بر اساس این روایت فتوی داد گفت این روایت دلیل بر حرمت عجب است. الرجل يعمل العمل و هو خائف مشفق ثم يعمل شيئاً من البر فيدخله شبه العجب به فقال هو في حالة الاولى و هو خائف احسن حالا منه في حال عجه. آن وقتی که گناه می‌کرد مع الخوف، حالش بهتر بود از الان که اطاعت می‌کند مع العجب. معلوم می‌شود که گناه مع الخوف بهتر است از اطاعت مع العجب، از عبادت مع العجب. گناه از یک چیزی بهتر باشد یعنی این بدتر از گناه باشد یعنی این هم حرام است، این هم گناه است. وقتی این عبادت با عجب بدتر باشد از گناه با خوف یعنی این حرام‌تر است.

می‌گوییم آقای خوئی! یک پرانتزی باز کنیم، پس چرا شما عجب را مبطل نمی‌دانید؟ اگر بناء باشد که این عمل در حال عجب اسوء است از آن گناه در حال خوف، پس این عمل در حال عجب اسوء است، یعنی حرام است، این عمل حرام است. اما مرحوم آقای خوئی لابد در جواب می‌گویند نه، این عمل را که نگفت، خود عجب را گفت. می‌گوییم: درست است، خود عجب را گفت، پس خود عجب بدتر است از آن خوف در حال گناه، عجب در حال عبادت بدتر است، یعنی حساب که می‌کنیم می‌گوییم یک حال داشت که خوف فی حال العصیان بود، الان عجب فی حال العبادة است، اگر می‌خواست این عبادت در حال عجب را با آن عصیان در حال خوف مقایسه کند و بگوید این عبادت در حالت عجب اسوء است از آن عصیان در حال خوف، باید شما ملتزم می‌شدید که این عمل در حال عجب هم حرام است و باطل است اما خود شما قبول دارید که مقایسه بین این دو حال مکلف است: حال عجب او و حال خوف او. روایت می‌گوید حال خوف او در زمان گناه بهتر از حال

عجب او است در زمان عبادت. همین جور هم است. برای این که آن خوف در حال گناه انسان را به توبه می‌رساند و لکن این عجب در حال عبادت انسان را دچار غرور و طغیان می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر ثم يعمل شیئا من البر این است که آن اولی بر نیست، اولی شر است. نه این که یک روز نماز می‌خواند اما به حالت خوف، روز دیگر نماز می‌خواند به حالت عجب، آن حال اولش احسن است، نه، این ظاهرش این است که در حال اول عمل مباحی انجام نمی‌داد، ثم يعمل شیئا من البر یعنی آن عمل قبلش بر نبود، آن عمل قبلش گناه بود. يعمل العمل و هو خائف مشفق من "عمله". ... با حرام هم می‌سازد. يعمل شیئا و هو خائف مشفق من عمله، با حرام بودن آن عمل هم می‌سازد. این حال عجیب بدتر از آن حال خوف است، آن حال خوف احسن از این حال عجب است، حرف درستی هم هست.

پس این که مرحوم آقای خوئی به این روایت استدلال می‌کند بر حرمت عجب این درست نیست. جالب این است که آقای خوئی می‌گوید ما احتیاج به روایت هم نداریم، عقل می‌گوید عجب حرام است. [اقول] کدام عقل می‌گوید عجب حرام است؟ عجب به چه معنا حرام است؟ این که ما عجب را مساوی من علی الله بدانیم همان هم عقل حکم به حرمت عقلیه آن نمی‌کند. می‌گوید خدا مخصوصا افرادی که گرفتار هستند در زندگی، می‌گوید خدا این قدر من را گرفتار کرده، دیگر من بیشتر از این لازم نیست، همین که واجبات را انجام می‌دهم، محرمات را ترک می‌کنم، خدا بسش است. نماز شب نمی‌خوانم، اول آن گرفتاری‌های من را برطرف کند تا من نماز شب بخوانم. بعضی‌ها هستند مخصوصا عوام الناس قهر می‌کنند با خدا، به امام رضا گفته بود یک آقایی، با خودش یعنی گفته بود، بچه‌ام را تا شفا ندهی نمی‌آیم زیارتت. حالا شاید خدا هم، امام رضا همین‌ها را بپذیرند، با این دلش می‌گوید تا بچه‌ام را شفا ندهد نمی‌روم زیارتش. حالت این است. این هم که نماز واجبش را می‌خواند، نماز مستحب را یا نمی‌خواند یا اگر می‌خواند به صورت این که می‌گوید خلاصه من دلم نمی‌آید نخوانم و الا خدا این قدر من را گرفتار کرده، اول گرفتاری من را برطرف کند بعد من بهتر از این باشم. این حرام است؟ دلیلی بر حرمتش ما نداریم.

[سؤال: ... جواب:] قبیح که هر ترجیح مرجوح بر راجحی قبیح است. مگر هر قبیحی حرام عقلی است؟ بخل هم قبیح است، مگر حرام است؟ ترک بعض مبادی آداب قبیح است، [اما] حرام است؟ مهمان آمد منزل شما، همان دم درب می‌گویید ببخشید ما بناء نداریم مهمان بپذیریم، مشکل کرونا هم نیست، یا هست، بالاخره ما بناء نداریم مهمان بپذیریم، هتل هست، زنگ می‌زنم تشریف ببرید آنجا، خودتان هم آخرش حساب می‌کنید، این از نظر عرفی که قبیح عقلا است، بالاخره صفت خوبی نیست، حرام است؟ ملتزم می‌شوید فقہیا که این حرام است؟ نه حرام عقلی است نه

حرام شرعی است. امر مذمومی است. مگر هر فعل مذمومی حرام است، مگر هر امر مذمومی حرام است؟

[سؤال: ... جواب:] این حال خوف در هنگام گناه قطعاً بهتر است از حال عجب در حال عبادت. خود حال را بسنجید نه مجموع عمل و حال را. خود حال مکلف در هنگام عصیان که خائف است بهتر است از حال این مکلف در حال عبادت که معجب است.

حالا ما حرف‌مان این است: این‌که آقای خوئی فرمود این روایت دلیل بر حرمت شرعی عجب است و عجب حرام شرعی و عقلی است، به نظر ما این روایت دلیل بر حرمت شرعی عجب نیست. حرمت عقلی عجب هم که ایشان ادعاء می‌کند ما نفهمیدیم. حتی اگر به حد منّ علی الله برسد، مگر منّ علی الله حرام عقلی است؟ بله مذموم است، اصلاً عجب ضعف عقل است، عجب المرء بنفسه احد حساد عقله، اما حرام عقلی است؟ حرام عقلی یعنی آنی که بخاطر ارتکابش مستحق عقابیم، خدا روز قیامت ببرد این شخص را جهنم، خدا چرا جهنم؟ نماز که خواندم، تازه نماز شب هم خواندم، حالا وقت نماز شب آره، در دلم بود که خدا بیشتر از این لازم نبود که ما نماز واجب‌مان را بخوانیم، مخصوصاً با این گرفتاری که ما داریم، به بعضی‌ها این قدر نعمت دادی، نعمت‌های مختلف دادی، ما هر جور حساب می‌کنیم (اگر قبیح است برای این هم قبیح است)، خیلی گرفتاریم، بسّ بود ولی حالا دیگه خواندیم، خدا بگوید برو جهنم؟ مگر نهی کردی از او که حالا می‌گویی برو جهنم؟ ... آن حال خوفش بهتر از این حال عجب است. وانگهی ببخشید هر کاری می‌کنم بعد می‌گویند من خائفم؟ خودش را گول می‌زند؟ خوف عرفی آن جایی است که منشأ ندم می‌شود، منشأ توبه می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] منت گذاشتن بر مولی حالا تعبیر آقای خوئی هم این بود که هتک لحرمته، کجا هتک حرمت مولی است؟ به قول امام که معروف می‌گویند تجری هتک حرمت مولی است، ایشان می‌گویند عصیان هم هتک حرمت مولی نیست تا چه برسد به تجری. هتک حرمت مولی این است که به مولی توهین عرفی بکنیم. آن گنهکاری که الهی لم اعصک حین عصیتک و انا بر بوبیتک جاحد و انما خطیئة عرضت و سولت لی نفسی، گناه می‌کند، این هتک حرمت مولی می‌کند؟ مدام تکرار کردند برای ما که عصیان هتک حرمت مولی است، تجری هتک حرمت مولی است. امام فرمودند درست هم فرمودند ما هم مسئولیت این حرف را به عهده می‌گیریم، عصیان مولی هم هتک حرمت مولی نیست تا چه برسد به تجری، تا چه برسد به منت علی المولی. هتک حرمت مولی یک امر عرفی است، توهین به مولی کردن [است]، کی این شخص توهین به مولی می‌کند؟ ... حالا به زبان هم بیاورد بگوید ما شما را دوست داریم و الا ساعت دو که وقت اداری تمام می‌شود بابایم هم اگر می‌گفت برو آب بیاورد نمی‌رفتم آب بیاورم، بخاطر شما، روی علاقه به شما این کار را می‌کنم یا می‌خواهم به شما خدمت بکنم می‌بینم شما

غریب هستی، یار و یاور نداری می‌خواهم به شما خدمت کنم، این می‌شود حرام؟ هتک حرمت مولی است؟ فوقش می‌گویند عجب آدم کم‌فهمی است این حرف‌ها را می‌زند، او که از اول گفتیم عجب دلیل بر نفهمی است.

### تنبیه اول: منت گذاشتن بر خدا به قول مطلق حرام نیست

در روایت صحیحۀ اتفاقاً یک مرتبه از عجب را همین منّ علی الله قرار داد. بخوانم این روایت را، صحیحۀ علی بن سوید عن ابی الحسن علیه السلام قال سألته عن العجب الذی یفسد العمل فقال العجب درجات منها ان یزین للعبد سوء عمله فیراه حسنا فیعجبه و یحسب انه یحسن صنعا و منها ان یؤمن العبد بربه فیمن علی الله عز و جل و لله علیه فیہ المنّ. تو منت می‌گذاری بر خدا؟ خدا بر تو منت می‌گذارد. خب این عجب است. یمنون علیک ان اسلموا قل لاتمنوا علی اسلامکم بل الله یمنکم علیکم ان هداکم للایمان ان کنتم مؤمنین. خب یمنون علیک ان اسلموا، توهین به پیامبر که نمی‌کردند، کار بدی است، کار زشتی است، اصلاً این عجب که موجب منّ علی المولی است، ناشی از ضعف عقل است، در این بحثی نیست، اما حرام هست؟ عقلاً حرام هست؟ شرعاً حرام هست؟ به چه دلیل؟ بله بلاشکال این ناشی از ضعف عقل است، مذموم است، اعجاب المرء بنفسه دلیل علی ضعف عقله، حدیثی است از امیرالمؤمنین علیه السلام، اما بگوییم تو توهین کردی به مولی که آمدی حرفی زدی که متضمن منت گذاشتن بر مولی بود؟

[سؤال: ... جواب:] مولی از خیلی از کارهای عبدش خجالت می‌کشد، دلیل نمی‌شود که هر چیزی که مولی از کارهای عبدش خجالت بکشد بعد بگوییم این حرام است. ... فوقش می‌گویید عجب مبطل است، فعلاً بحث از حرام است. می‌گوییم عجب مفسد یعنی مفسد ثواب، بخاطر قرآنی می‌گویید مفسد ثواب. بر فرض فساد عمل را ما در جای خودش بحث می‌کنیم دلیل گفت عجب مفسد عمل است اما به چه دلیل حرام است؟ ... عمل مستحب است، نماز شب خواند دچار عجب شد، فوقش این نماز شبش کالعدم است چرا حرام باشد؟ شما نماز شب بخوانید به داعی نفسانی، مفسد نماز است ولی حرام نیست.

[سؤال: ... جواب:] لایق نیستی که ببخشید دیگه کم مانده که فحش‌های رکیک بدهد این آقا به مولی. نه، ببینید می‌گوید، روی حالتش این است که کانه دارد یک لطفی می‌کند به مولی. حالا یک مولای عرفی حساب کنید. این شخص را از بیکاری و از گرفتاری نجات داد آمد به او کار داد زندگی داد، زن داد، از نیستی به هستی او را رساند، آن کسی که یک روز آه در بساط نداشت امروز به برکت مولی مقام اعتبار پول پیدا کرده، بعد مولی به او می‌گوید روز جمعه بیا کار داریم، بگوید جمعه‌ها که با خانواده هستیم، ولی حالا چون شما می‌فرمایید چشم، این منت است، منت مگه چیه؟ این حرام است؟ هتک مولی است؟ می‌گوید تو لایق نیستی؟ می‌گوید بر من که لازم نبود روز جمعه بیایم، تفضلاً می‌آیم، حالا شما گفتید ما هم دوست داریم که به شما خوبی کنیم. ... ادبیاتش با امام رضا خوب بود، گفتند زیارت

نمی‌روی؟ گفت تا بچه‌ام را خوب نکند امام رضا، گفتم نمی‌آیم زیارتت، این توهین به امام رضا است؟ اتفاقاً یکی از بزرگان می‌گوید من گرفتار بودم بدون آداب رفتم حرم امام رضا، شروع کردم تندی کردن به امام رضا که من گرفتارم، شما نباید به فکر من باشید؟ می‌گفت سریع گرفتاریم برطرف شد. می‌گفت با این‌که موقع‌های دیگر اذن دخول می‌گرفتم زیارت جامعه می‌خواندم. رفتم سرزده داخل حرم، گفتم آخه چرا گرفتاری من را حل نمی‌کنی؟ من گرفتارم شما گرفتاری من را حل نمی‌کنید. یا یکی از علماء عبای زمستانی نداشت، گفت رفتم به امام رضا، با یک رفتاری که خلاصه ما عبا نداریم، می‌گفت آدم بیرون، یکی دنبالم آمد گفتم حاج آقا مدتی است دنبالت می‌گردم یک عبای زمستانی به شما بدهم، کجا هستید؟ یک عبای زمستانی به ما داد. شما می‌گویید برو پیش امام رضا با آداب و اسئله فلان، نه، لزومی ندارد. اتفاقاً این قلب‌های پاک همین‌جور هستند، می‌رود طلبکارانه از امام رضا می‌خواهد امام رضا هم می‌دهد. کجایش هتک حرمت است؟ اتفاقاً ممکن است منت هم بگذارد بر امام رضا، این همه از راه دور آدم این‌جا زیارتت حالا حاجت من را برآورده نمی‌کنی؟ شاید هم کار خودش را بزرگ می‌داند.

### تنبیه دوم: مبطل بودن عجب در بعضی فروض، ملازمه‌ای با حرمت عجب ندارد

[سؤال: ... جواب:] روایت علی بن سواد دلیل بر حرمت که نیست. العجب الذی یفسد العمل قال للعجب درجات. مفسد بودن که دلیل بر حرمت نیست. فقط مفسد بودن را می‌گوید، او را هم سائل می‌گوید، امام جواب او را نداد، ما العجب الذی یفسد العمل قال للعجب درجات، امام اصلاً جواب او را نداد که هل العجب مفسد العمل ام لا. و بر فرض بگوییم سکوت امام دلیل می‌شود عجب فی الجملة مفسد است، اما دلیل بر حرمت نمی‌شود. ما العجب الذی یفسد العمل، حتی این دلیل بر مبطل بودن عجب مطلقاً نیست. اگر سکوت امام را دلیل بر تقریر بگیرییم و امضاء سؤال بگیریم معلوم می‌شود فی الجملة یک عجب‌هایی داریم که مفسد عمل است، ما هم این را قبول داریم. بعضی از مراتب عجب مفسد عمل است، ما که این را منکر نیستیم، اگر منافات با اضافه تذلیله داشته باشد مفسد عمل است. اما حرام نیست، دلیل بر حرمت نیست. ... سألته عن العجب الذی یفسد العمل قال للعجب درجات. اگر منّ علی الله باعث بشود که اضافه تذلیله بین این عبد و بین خدا منقطع بشود ما هم قبول داریم این عجب مفسد عمل است چون قصد قربت مشتمل باید بکند اضافه را به اضافه تذلیله. و لکن دلیل بر حرمت نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ما عرض کردیم اضافه تذلیله اگر بشود یعنی آن حالت منّ علی الله به حدی برسد که انسان اضافه عمل الی الله به اضافه تذلیله‌اش را از دست بدهد ما هم قبول داریم این عمل باطل است اما حرام بودن بحث دیگری است دلیل بر حرمت نیست.

### استدلال به مرسله یونس بر حرمت عجب

روایت سوم مرسله یونس است: عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله فی حدیث قال موسی بن عمران لابیلیس اخبرنی بالذنب الذی اذا اذنبه الادم استحوذت علیه قال اذا اعجبته نفسه و استکثر عمله و صغر فی عینه ذنبه و قال قال الله عز و جل لداود یا داود بشر المذنبین و انذر الصدیقین قال کیف ابشر المذنبین و انذر الصدیقین قال یا داود بشر المذنبین انی اقبل التوبة و اعفو عن الذنب و انذر الصدیقین ان لا یعجبوا باعمالهم فانه لیس عبد انصبه للحساب الا هلك. دو فقره در این روایت است دلیل گرفته شده بر حرمت عجب: یکی این که ابلیس حضرت موسی از او سؤال کرد آن گناهی که انسان آن جام بدهد مسلط بر او می شود چیست؟ ابلیس گفت اذا اعجبته نفسه و استکثر عمله و صغر فی عینه ذنبه. فقره دوم این ذیل است که لیس عبد انصبه للحساب الا هلك. چرا معجب می شوید به اعمالتان؟ اگر روز قیامت بخواهم حسابرسی کنم همهتان نابود می شوید. آقای داماد فرموده: دلالت این روایت بر حرمت تمام است منتها حرمت عجب بارز در عمل یعنی یک رفتاری بکند که کشف از عجبش بکند. ولی سندش مرسله است ما قبول نداریم.

### اشکال

به نظر ما آن ذیل که دلالتش بر حرمت وجهی ندارد. معجب به اعمالتان نشوید، حساب بخواهند مردم نابود می شوند، مثل همانی است که فرمود الهی عاملنا بفضلک و لاتعاملنا بعدلک، خدا اگر بخواهد با عدل رفتار بکند، همه ما بیچاره ایم، این چه ربطی به حرمت عجب دارد؟ می خواهد معجب به کارهایتان نشوید، خدا بخواهد گیر بدهد به این کارهایتان همهتان نابود می شوید، نقائصی پیدا می کند از کارهای شما که خود شما نمی دانید.

[سؤال: ... جواب:] لیس عبد، معجب را نگفت، لیس عبد، هیچ عبدی نیست که بخواهم بنشانمش از او حسابرسی بکنم مگر این که نابود می شود. می خواهد بفرماید اعمالتان این قدر نقائص دارد که اگر خدا بخواهد نقائص اعمالتان را با عدلش محاسبه کند همهتان بیچاره اید چرا معجب می شوید به اعمالتان؟ ... غیر معصومین، صدیقین غیر معصومین، اعمال آنها هم ناقص است. آقای بروجردی فرمود افسوس که ما عمرمان گذشت کاری نکردیم، بعضی ها خدمات ایشان را گفتند، مسجد اعظم را درست کردید، ایشان فرمود خلص العمل، یک آقایی این را گفت ایشان تکرار کرد و اشکش جاری شد خلص العمل فان الناقد بصیر بصیر، بله این کارها را کردیم اما اخلاص هم داشتیم؟ اگر خدا بخواهد سخت گیری بکند خیلی مشکل داریم. روایت این را می خواهد بگوید.

اما آن صدر روایت شاید همه اش با هم باشد. اعجبته نفسه و استکثر عمله و صغر فی عینه ذنبه، این سه تا با هم ذنب است. اما تکتک این ها ذنب است؟ مجموع این سه: اعجاب نفس، استکثار عمل، حقیر شمردن گناه، این مجموع باعث این گناه

است. اما حالا تکتک این‌ها، اعجاب تنها هم گناه است، ممکن است کسی قبول نکند.

بعد هم جناب آقای داماد کجای این روایت دارد عجب بارز. اگر بناء است دلالت بر حرمت بکند مطلق عجب را می‌گوید، اعجبه نفس، نگفت عجب بارز. عمده ضعف سند است. تأمل بفرمایید روایت چهارم روایات متعددی است می‌گوید ثلاث موبقات، ثلاث مهلكات، یکی اعجاب المرء بنفسه است، این‌ها ببینیم دلیل بر حرمت می‌شود یا نه، ان شاء الله فردا.

### جلسه 35-513

دوشنبه - 99/08/26

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در روایاتی بود که به این‌ها استدلال شده بود بر حرمت عجب.

### روایت چهارم: روایت ابی حمزه ثمالی

رسیدیم به روایت چهارم: عن ابن ابی عمیر عن منصور بن یونس که نجاشی توثیقش کرده عن ابی حمزة الثمالی عن ابی عبدالله علیه السلام أو علی بن الحسین علیهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله في حديث ثلاث مهلكات شخ مطاع و هوئ متبع و اعجاب المرء بنفسه. وسائل الشيعة جلد 1 صفحه 102. این روایت با سندهای دیگری هم نقل شده که سند معتبرش همین است که خواندیم. در برخی از این‌ها تعبیر شده ثلاث موبقات یا ثلاث قاصمات الظهر. در این روایت ثلاث قاصمات الظهر متن فرق می‌کند. در خصال نقل می‌کند به سندش از سعد اسکاف از امام باقر علیه السلام ثلاث قاصمات الظهر رجل استكثر عمله و نسي ذنوبه و أعجب برأيه یا أعجب برأيه. این نقل در مورد اعجاب به رأی است، آن روایات دیگر اعجاب المرء بنفسه است. اعجاب به رأی ممکن است اعجاب به نفس نباشد و لکن عادتاً کسانی که معجب به رأی‌شان هستند معجب به خودشان هم هستند.

گفته می‌شود این تعبیر که ثلاث مهلكات که یکیش اعجاب المرء بنفسه است، ظاهرش این است که این اعجاب المرء بنفسه سبب هلاک انسان است قطعاً هلاک شامل هلاک اخروی می‌شود. هلاک اخروی مساوی است با دخول در نار و این کشف می‌کند اعجاب حرام است که سبب دخول در نار می‌شود.

مرحوم آقای خوئی هم تعبیر می‌کنند در کتاب الصلاة می‌فرمایند دلیل داریم که عجب حرام است بلکه از مهلكات است، کانه مهلك بودن یک وصف زایدی است بر حرام بودن، ممکن است حرام باشد اما مهلك نباشد، اما این حرام مهلك.

**اشکال**

ولی ممکن هست ما مناقشه بکنیم بگوییم شح مطاع هوی متبع اعجاب المرء بنفسه که مهلک است یعنی باعث می‌شود انسان به راهی برود که نابود بشود، در معرض این قرار می‌گیرد انسان معجب به خودش که دچار لغزش‌هایی بشود که سبب نابودیش بشود. در روایت داشتیم من اعجب برایه هلك، خب من اعجب برایه هلك یا من دخله العجب هلك، ممکن است معنایش این باشد که این منشأ نابودی انسان می‌شود. انسان معجب نقائص خودش را نمی‌بیند، هیچ فکر نمی‌کند که این رأیش ممکن است اشتباه باشد، بیشتر تحقیق بکند، یک رأی پیدا کرد تصمیمی گرفت، گوش به حرف هیچ‌کس ندهد، تصمیم خودش را اجراء کند، این منشأ هلاک می‌شود و انسان را در معرض هلاک قرار می‌دهد، این دلیل بر این نیست که خود عجب حرام است شرعاً. این عجب از این جهت مهلک است که انسان را در معرض هلاک قرار می‌دهد.

[سؤال: ... جواب:] در این روایت که نیامده است که اعجب بعبادته، [آمده] اعجب بنفسه، معجب به خودش است یعنی خودش را برتر می‌بیند از دیگران و لذا هر چه به او مشاوره بدهند نمی‌پذیرد، می‌گوید دیگران نمی‌فهمند، من می‌فهمم. این که در نهج البلاغه هم هست من استبد برایه هلك و من شاور الرجال شارکها فی عقولها، این چیست؟ من استبد برایه هلك و من شاور الرجال شارکها فی عقولها، یعنی آن‌هایی که مستبد به رأی هستند تنها به فکر خودشان اتکاء می‌کنند، این‌ها نابود می‌شوند یعنی همین استبداد در فکر باعث می‌شود اشتباه‌هایی بکنند که منشأ نابودی‌شان بشود.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که در روایت دارد اعجب بنفسه، اگر می‌گفت اعجب بعبادته باز ممکن بود شما بگویید این معلوم می‌شود که اعجاب به عبادت حال یا حرام است یا مفسد است، جای بحث داشت، اعجب بنفسه اصلاً اختصاص به عبادت ندارد. شخصی معجب به خودش هست، به فکر خودش معجب است، به علم خودش معجب است. معتقد است که از دیگران بهتر می‌فهمد، اعلم است. به قول ملای دربندی به شیخ انصاری گفت و الله من از شما اعلم هستم، شیخ انصاری فرمود آقا! مدعی که قسم نمی‌خورد. با همین جمله فهماند که شما مدعی هستی که اعلم هستی، باید اثبات کنی، فرمود مدعی که قسم نمی‌خورد. معتقد است از شیخ انصاری اعلم است، اصلاً دیگر با شیخ انصاری بحث علمی هم نمی‌کند، مگر برای این که شیخ انصاری را مجاب کند، این چه بسا از مطالب علمی باز می‌ماند. اصلاً دیگر اشتباه فکرش را متوجه نمی‌شود. من اعجب بنفسه یکیش اعجاب به علم است، اعجاب به رأی است، من اعجب بنفسه هلك. و یک واقعیتی است. پس به نظر ما دلالت این روایت بر حرمت عجب محل اشکال است.

**کلام محقق داماد در استدلال به این روایت**

مرحوم آقای داماد دلالت این روایت را پذیرفته که ثلاث مهلکات یا ثلاث موبقات یا ثلاث قاصمات الظهر، فرموده نابود شدن مساوی است با گناه بودن این شیء. و لکن ایشان فرموده است گناه، عجب بارز هست، عجبی که مستتبع عمل خارجی است. چرا؟ برای این که آن دو وصف دیگر یکی شح مطاع بود، یعنی بخلی که مستتبع عمل خارجی است، شح مطاع، هوی متبع، هوای نفس که مستتبع عمل خارجی است، هوی متبع، این قرینه می شود بگوییم اعجاب المرء بنفسه یعنی اعجاب متبع، عجبی که مستتبع عملی است که بر اساس عجب انجام می گیرد. و لذا عجب مستتبع عمل حرام است.

### اشکال

این فرمایش برای ما روشن نیست. حالا در شح فرمودند شح مطاع، در هوی هم فرمودند هوی متبع، چون هوای غیر متبع که همه دارند، دع النفس و هواها، در قرآن که وصف متقین را می گویند این که و نهی النفس عن الهوی، یعنی نهی النفس عن اتباع الهوی، اما هوی که دارند، افراد هوی دارند، غریزه شهوت دارند، غریزه غضب دارند، ولی این دلیل نمی شود که حالا شح مطاع و هوی متبع فرمود پس اعجاب المرء بنفسه هم اعجاب مستتبع للعمل باشد. این چه قرینه ای است.

[سؤال: ... جواب:] این مطلب شما را آقای داماد قبول ندارند. می فرمایند می شود از عجب نفسانی و لو غیر بارز نهی بکنند به لحاظ این که مقدماتش مقدور است. انسان می تواند همان عجب نفسانی را با تامل در مبادی آن از بین ببرد. و لکن می فرمایند روایات بیش از نهی از عجب بارز و مستتبع عمل نهی نکرده.

[سؤال: ... جواب:] بغض اولیاء الله حرام است و لو مستتبع عمل نباشد. حب اهل بیت واجب است و لو مستتبع عمل نباشد. اعتقاد به اصول دین واجب است و لو مستتبع عمل نباشد.

[سؤال: ... جواب:] عجب مستتبع عمل یعنی عجبی که منشأ یک عملی بشود در خارج. ببینید در برخی از جاها عمل مستتبع عجب است، نماز شب با حال که می خوانی، به خود می بالی. عمل مستتبع عجب است. ایشان می گویند نه، این که عمل مستتبع عجب بود، حرام آن عجبی است که مستتبع عمل است یعنی بعد از این عجب رفتار معجبانه می کنی. حالا رفتار معجبانه یا به این است که سخنی می گویی حاکی از عجب است، این الملوک و ابناء الملوک من هذه اللذة. حالا یک شب بلند شده نماز شب خوانده فکر می کند قیامت کرده. ... این تعبیر را معجبانه بکار ببرد، معجب بشود به عملش. یا رفتار معجبانه، با رفتارش مثل تبختر نسبت به دیگران که در عمل از او ضعیف ترند. و الا عجب در نفس دارد ولی رفتارش نشان نمی دهد معجب است، بلکه رفتارش سبب عجب هست، بالاخره این نماز شب ها او را به عجب کشاند، آقای داماد این را نمی گویند حرام است، عجبی را می گویند که مستتبع عمل باشد. تعبیر ایشان این بود که العجب الذی یستتبع الاعمال الخارجية حسب

التناسب السیاقی. ... همان زمان، مقارن با ابراز این عجب بارز می‌شود حرام. حالا حداقل در زمانی که ابراز می‌کند عجب را، این عجب می‌شود حرام.

### روایت پنجم: روایت ابن حجاج

حدیث پنجم حدیث عبدالرحمن بن حجاج عن ابی عبدالله علیه السلام قال قال ابلیس اذا استمكنك من ابن آدم فی ثلاث لم أبال ما عمل فانه غیر مقبول منه اذا استكثر عمله و نسی ذنبه و دخله العجب. اگر من بتوانم انسان را در سه چیز تحت سیطره خودم قرار بدهم، دیگر برایم مهم نیست چه می‌کند، هر چه بکند پذیرفته نیست، اذا استكثر عمله و نسی ذنبه و دخله العجب. حالا این تناسبش بود که در بحث مبطلیت عجب نسبت به عبادات مطرح بکنیم ولی این‌جا هم مطرح کردیم بخاطر این‌که شبهه این است که اذا استمكنك من ابن آدم فی ثلاث "لم أبال ما عمل" اصلا برای من مهم نیست چه می‌کند، همین سه چیز را که کسب کردم از انسان، برایم کافی است، این تناسبش گفته می‌شود با این است که این‌ها حرام است. هر چه بکند غیر مقبول است. روایت هم صحیح است.

### اشکال

جواب این است که اولاً ممکن است این سه چیز با هم مهم باشد، استكثر عمله و نسی ذنبه و دخله العجب، نسیان ذنب، خود تحقیر ذنب، بی‌اهمیتی نسبت به گناه حرام است، اشد الذنوب ما استهان به صاحبه. [سؤال: ... جواب:] مجموع این سه چیز حرام است. گناه بزرگتر می‌شود اگر این سه چیز با هم باشد.

ثانیاً: چه ظهوری این روایت دارد در حرمت عجب. این سه چیز که بود، دیگه عباداتش پذیرفته نیست. من این سه چیز را سلب کنم از انسان، دیگر برود نماز شب هم بخواند برایم مهم نیست چون این نماز شبش سرسوزنی ارزش ندارد، این دلیل بر حرمت عجب نیست، دلیل بر این است که با این عجب ارزش عباداتش می‌شود صفر، من هم دنبال همین بودم که او را محروم کنم از عبادت، با همین کار محروم می‌شود، برایم دیگر مهم نیست که مدام بیایم شب که زنگ ساعت را گذاشته برای نماز شب، مدام بگویم حالا بخواب حالا بخواب، اصلاً می‌گویم بلند شو، حیف نیست نماز شب نمی‌خوانی؟ بلند می‌شود نماز شب می‌خواند اما نماز شبی که جز خستگی هیچ چیز برایش ندارد.

[سؤال: ... جواب:] علت حرام که حرام نفسی نیست. بعد هم این‌ها که علت نیست، این‌ها مقتضی است. مگر نماز شب باطل باشد، حرام است؟ واقعاً شما ملتزم می‌شوید کسی که معجب باشد به خودش، کل اعمالش باطل است؟ یا معجب بشود در همان عمل، حالا این‌ها را باید بحث کنیم، باید بحث بطلان عبادت به عجب را بکنیم که مراد این است که عجب در خصوص آن عمل دارد؟ رفته زیارت امام حسین با یک شرائط خاصی، معجب شده به این عمل، یا نه، معجب کلی است به

خودش، اصلاً نه این‌که استثنائاً به آن عمل معجب است. بعضی‌ها شرم‌نده خدا هم هستند می‌گویند گناه زیاد داریم ولی یک زیارتی رفتیم کربلا، آن زیارت خیلی جالب بود و خیلی معنویت داشت و معجب به آن زیارت [می‌شود] این هم باعث بطلان و باعث حرمت می‌شود؟ یا معجب کلی به اعمالش، اصلاً به کل اعمالش معجب است [مراد است؟] باید این‌ها را بحث کنیم، این‌ها را ان‌شاءالله بحث می‌کنیم، فعلاً می‌خواهم عرض کنم این روایت دلیل بر حرمت نفسی عجب نیست.

### روایت ششم: مرسله ابن اسباط

روایت ششم: مرسله علی بن اسباط عن رجل يرفعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الله علم ان الذنب خير للمؤمن من العجب و لولا ذلك ما ابتلى مؤمن بذنوب ابداء. این روایت می‌گوید گناه برای مؤمن از عجب بهتر است. نفرمود خوف عند الذنب از عجب بهتر است، گناه برای مؤمن از عجب بهتر است. یعنی مؤمن گناه بکند بهتر از این است که دچار عجب بشود. و لولا ذلك ما ابتلى مؤمن بذنوب ابداء. اگر نبود که عجب بد است اصلاً خدا مبتلا نمی‌کرد مؤمن را به گناه.

### روایت مشکل دلالتی ندارد

این ظاهراً دلالتش خوب است. این معنایش این است که الذنب خیر من العجب، ذنب که شر است، معلوم می‌شود عجب اشدّ شر است. حالا از طبیعی ذنب لابد می‌گوید نه این‌که برود قتل نفس محترمه بکند، این را بگذاریم یک طرف بعد نماز شب هم خوانده دچار عجب شده بدبخت او را هم بگذاریم یک طرف بگوییم آن گناه از این عجب بهتر است. انحلالی نیست، طبیعی ذنب، جامع ذنب که صادق است بر ذنب صغیر. ظاهر الذنب خیر للمؤمن من العجب طبیعی ذنب را می‌گوید نه این‌که زنا محصنه برای مؤمن خیر من العجب.

[سؤال: ... جواب:] در روایت که ندارد العجب المستتبع للذنب الكبير. ... الذنب خیر من العجب استظهار این است که آن ذنب‌هایی که با دلیل آخر ثابت است بهتر است از عجب، با همین دلیل می‌خواهد بگوید عجب هم ذنب است. ... این فرمایش شما ممکن است کسی بگوید ولی من احساس می‌کنم خلاف ظاهر است. کسی بگوید خیر للمؤمن من العجب ذنب را در مقابل عجب که گذاشت ظاهرش این است که عجب ذنب نیست ولی برای مؤمن چون ذنب منشأ توبه می‌شود، منشأ خوف از خدا می‌شود، این بهتر از عجب است و لو عجب ذنب نیست، حرام نیست، اما برای مؤمن بدتر است از ذنب چون مفسده‌اش بیشتر است، از باب این‌که این عجب باعث می‌شود که به گناه‌های دیگری بیفتد یا یک واجبات دیگری باطل باشد با این عجبش. ولی انصافاً این ظاهرش این است: وقتی می‌گویند الغيبة اشدّ من الزنا یعنی غیبت هم حرام است، حداقل این است که غیبت حرام است. اگر بگویند خلف وعده از دروغ بدتر است، ظاهرش این است که خلف وعده حرام است و الا برای چی می‌گویید از دروغ بدتر است؟ ... الذنب خیر للمؤمن من العجب، تقابلش این نیست

که عجب لیس بذنب. ذنب گناه عملی است، گناه‌هایی که ثابت است در شریعت گناه‌های عملی است که در ادله دیگر ذنب بودنشان ثابت شده حالا می‌خواهد بگوید این ذنب یعنی همین ذنب‌های متعارف که همه می‌شناسید، این ذنب ذنب عملی است که دلیل خاص دارد بر گناه بودنش مثل دروغ گفتن، چشم چرانی کردن، عجب که یک وصف نفسانی است بدتر است از گناه. لزوماً به این معنا نیست که پس عجب گناه نیست و الا تقابل بین ذنب و عجب قرار نمی‌داد، به قول بعضی‌ها التقسیم قاطع للشركة، گفته می‌شود پس عجب لیس بذنب، در مقابل ذنب گذاشت پس لیس بذنب. نه، مراد از ذنب، ذنب عملی است و آن ذنبی که با دلیل‌های آخر ثابت شده است. ولی مهم این است که سند روایت ضعیف است.

[سؤال: ... جواب:] ما ابتلی بذنب کافی است در این‌که به گناه صغیره هم مبتلا نمی‌شده. نفی صرف الوجود ذنب است. صرف الوجود ذنب بهتر است از عجب و اگر عجب بد نبود خدا مبتلا نمی‌کرد مؤمن را به صرف الوجود ذنب، معنایش این نیست که خدا بخاطر این‌که عجب بد است مبتلا می‌کند به هر ذنبی و لو ذنب‌هایی که از معاصی موبقه است. ... يلزم من وجوده عدمه. اصلاً ذنب بودنش بخاطر عجب است، بعد این منشأ خوف می‌شود؟ شما می‌گویید عجب ذنب است و اگر ذنب بود این هم منشأ خوف می‌شود، آخه عجب منشأ خوف می‌شود؟ سفیدی منشأ سیاهی می‌شود؟ عجب اصلاً ضد خوف است، منشأ خوف می‌شود؟ ... اما هیچ‌وقت عجب به خوف منجر نمی‌شود. آدم معجب که اصلاً خوف ندارد. اصلاً عجب یک وصفی است که شخص معجب تا معجب است که دچار خوف نمی‌شود، معجب به خودش است.

[سؤال: ... جواب:] محتمل نیست که بگوییم زنا و کذا و این‌ها از عجب بهتر است، بعد هم می‌گوید امر دائر بود معجب بشوم به خودم یا بروم زنا بکنم، گفتند الذنب خیر للمؤمن من العجب، رفتیم زنا کردیم نعوذ بالله. ... غیبت حیثی است اشد بودنش، خود روایت می‌گوید لان صاحبه یندم، در صاحب زنا زانی یندم فیتوب و یتوب الله علیه و صاحب الغیبة لا یغفر له حتی یغفر له صاحبه. اشد بودن از این حیث. بهر حال الذنب خیر من العجب، این ظاهرش این است که عجب اشد شراً است بقول مطلق از صرف الوجود ذنب نه از جمیع مراتب ذنب. و این‌که تقابل بین ذنب و عجب قرار داد بعید نیست بگوییم ظهور ندارد در این‌که عجب لیس بذنب، نه، لیس بذنب عملی معهود، با همین می‌خواهد گناه بودن عجب را بیان کند. ... اگر می‌گفت الخوف عند الذنب خیر من العجب، می‌گفتید خوف عند الذنب را گفته خیر، اما خود ذنب را وقتی می‌گوید خیر من العجب و ظاهرش ذنب غیر از عجب است، ذنب‌های دیگر، ذنب‌های عملی که در جاهای دیگر گفتیم ذنب، آن‌ها بهتر از عجب است، این ظاهرش بعید نیست بگوییم حرمت عجب است، سند روایت فقط ضعیف است.

**روایت هفتم: مرسله ابن عامر**

روایت هفتم، باز هم مرسله ابی عامر: عن رجل عن ابی عبدالله علیه السلام من دخله العجب هلك.

### اشکال

هم سند ضعیف است. البته این روایات را که مدام می‌گوییم سند ضعیف است سند ضعیف است در نظر تان باشد اگر دلالت‌ها تام باشد با استفاضه ممکن است اطمینان به صدور بعضش حاصل بشود، این را توجه داشته باشید ولی فعلا این عن رجل عن ابی عبدالله که دلالتش تمام نیست، من دخله العجب هلك، کسی که دچار عجب بشود هلاک می‌شود، هلاک می‌شود بخاطر این‌که گناه است عجب یا بخاطر این‌که مثل من استبد برآیه هلك؟ استبداد به رأی که حرام نیست، استبداد به رأی چیست، یعنی شخص خودش تصمیم می‌گیرد مشورت نمی‌کند، مگر مشورت کردن واجب است؟ مشورت کردن که واجب نیست، خودش استفراغ وسع می‌کند، یک رای پیدا می‌کند مستبد به رأیش است، استبد برآیه یعنی لم یستشر غیره، استشاره با دیگران که واجب نیست. اما نتیجه استبداد به رأی این است که عملا انسان دچار لغزش‌های فاحشی می‌شود و هر چه دایره تصمیم‌گیریش بزرگ‌تر باشد دایره لغزش‌هایش بزرگ‌تر است و این منشأ هلاک می‌شود. پس این دلیل بر حرمت به نظر ما نیست.

### روایت هشتم: مرسله ابن ابی داود

روایت هشتم: باز مرسله احمد بن ابی داود عن بعض اصحابنا عن احدهما علیها السلام قال دخل رجلان المسجد احدهما عابد و الآخر فاسق فاسق فخرجا من المسجد و الفاسق صديق و العابد فاسق و ذلک انه یدخل العابد المسجد مدلا بعبادته یدل بها فتكون فكرته فی ذلک و تكون فكرة الفاسق فی التندم علی فسقه و یستغفر الله عز و جل مما صنع من الذنوب. وسائل الشیعة جلد 1 صفحه 111.

### اشکال

سند روایت که مرسله است اما دلالت روایت: گفته می‌شود این عابد چرا فاسق شد؟ روایت می‌گوید چون دچار عجب شد پس عجب فسق است. به نظر ما روایت ادلال را می‌گوید؛ ادلال مساوی با عجب نیست. حالا برخی معنا کردند ادلال را گفتند تدلل و ادلال شخص یعنی الجرأة علیه للوثوق بمحبته. حالا در کلمات بعضی از آقایان در مصباح المنهاج کتاب الطهارة جلد 2 صفحه 546 این‌جور تعریف کردند، گفتند الادلال علی الشخص الجرأة علیه للوثوق بمحبته. ادلال درست است، حالا وثوق به محبت او یا وثوق به خود شخص، انسان به خودش وثوق دارد که این منشأ می‌شود که ادلال علی الله بکند، مدل علی الله امن از عقاب خدا دارد، امن از عقاب خدا یکی از کبائر است، از کبائری که شمرده‌اند این است که الامن من مکر الله و الیأس من روح الله. خود امن از عقاب الهی از کبائر است.

[سؤال: ... جواب:] کجا اولیاء خدا غیر از معصومین علیهم السلام می‌دانند عقاب نمی‌شوند؟ به ضرورت به شرط محمول، تا حالا که گناه نکرده، اگر با این حالت بمیرد، خدا عقابش نمی‌کند، اما از کجا معلوم مبتلا به سوء عاقبت نشود. و اگر گناه بکند، باز هم امن از عقاب داشته باشد، او هم گناه است. بله، تا گناه نمی‌کند و از این راه بندگی خدا سرپیچی نکرده عقاب نمی‌شود، به این که نمی‌گویند امن از عقاب. امن از عقاب کسی دارد که می‌گوید من دچار انحراف نمی‌شوم یا می‌گوید حتی اگر من گناه بکنم خدا با من کاری ندارد. این می‌شود امن از عقاب. حالا بهر حال این روایت اگر سند هم درست بشود، فقط ادلال را می‌گوید حرام هست. یدخل العابد المسجد مدلاً بعبادته یدل بها. یا امن از عقاب است این ادلال یا منّ علی الله است. ادلال علی الله می‌شود منّ علی الله. خب منّ علی الله ملتزم می‌شویم حرام است، اما مطلق عجب حرام است؟ منّ علی الله یک مرتبه عالیه از عجب است؛ هر معجبی که منّ علی الله ندارد.

[سؤال: ... جواب:] در برخی از دعاءها مدل بودن را مطلوب تلقی کردند. مدلاً علیک لا خائفاً و لا وجلاً. آن مدلاً علیک در این روایات یک حالت مشترک لفظی است با این ادلال در این روایات. ادلال مذموم داریم ادلال ممدوح داریم. ادلال ممدوح این است که رفتار ما رفتاری باشد که ما در سخنانمان یک حالت ناز کشیدن که می‌گوید خدا! تو من را عذاب می‌کنی؟ تو که من را خلق کردی، تو که این قدر به من محبت کردی، باورم نمی‌شود تو من را عذاب کنی. آخه چه نفعی می‌بری از عذاب کردن من. این می‌شود تدلل ممدوح. خود همین‌ها منشأ تقرب الی الله می‌شود. تدلل مذموم که در این روایات است منّ علی الله است. احساس می‌کند تفضل بر خدا می‌کند. ما که دیروز می‌گفتم دلیل عقلی نداریم بر ظلم بودنش منافات ندارد که دلیل شرعی بگوید حرام است. منّ علی الله ادلال مذموم است. عذر می‌خواهم، در جای خانوادگی زن دو جور ادلال دارد، یک ادلالی که موجب ترغیب شوهرش می‌شود، یک ادلالی که موجب زدگی شوهرش می‌شود، تمکین نمی‌کند. یک ادلالی که تمکینش را با تهییج بیشتری (به دنبال دارد). دو جور ادلال داریم<sup>4</sup>.

### روایت نهم روایت خالد صیقل

<sup>4</sup> مآتن: در دعای افتتاح از ادلال تعریف و تمجید نشده بلکه با عتاب علی الله در يك ردیف آمده ((اللَّهُمَّ إِنَّ عَفْوَكَ عَنْ ذَنْبِي وَ تَجَاوُزَكَ عَنْ خَطِيئَتِي وَ صَفْحَكَ عَنْ ظُلْمِي وَ سَتْرَكَ عَلَيَّ [عَنْ] قَبِيحِ عَمَلِي وَ جَلَمِكَ عَنْ كَثِيرٍ [كَبِيرٍ] جُرْمِي عِنْدَ مَا كَانَ مِنْ خَطَايَا [خَطِيئَاتِي] وَ عَمْدِي أَطْمَعَنِي فِي أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَا أَسْتَوْجِبُهُ مِنْكَ الَّذِي رَزَقْتَنِي مِنْ رَحْمَتِكَ وَ أَرَيْتَنِي مِنْ قُدْرَتِكَ وَ عَرَفْتَنِي مِنْ إِجَابَتِكَ فَصِرْتُ أَدْعُوكَ آمِنًا وَ أَسْأَلُكَ مُسْتَأْنِسًا لَا خَائِفًا وَ لَا وَجَلًا مُدِلًا عَلَيْكَ فِيمَا قَصَدْتُ فِيهِ إِلَيْكَ فَإِنْ أَبْطَأَ عَنِّي عَتَبْتُ بِجَهْلِي عَلَيْكَ وَ لَعَلَّ الَّذِي أَبْطَأَ عَنِّي هُوَ خَيْرٌ لِي لِعِلْمِكَ بِعَاقِبَةِ الْأُمُورِ فَلَمْ أَرِ مَوْلَى كَرِيمًا أَصْبَرَ عَلَيَّ عَبْدٍ لَيْسَ مِنْكَ عَلَيَّ))

روایت نهم روایت خالد صیقل عن ابی جعفر علیه السلام ان الله فوض الامر الى ملك من الملائكة فخلق سبع سموات و سبع ارضين (چه ملكی بود که خدا به او خلق هفت آسمان و هفت زمین را واگذار کرد، او هم خلق کرد) فلما رأى ان الاشياء قد انقادت له قال من مثلي؟ (کی مثل من است که خدا به او تفویض کرد امر خلق سموات و ارضین را؟! فارسل الله اليه نويرة من النار قلت و ما النويرة قال نار مثل الانملة فاستقبلها بجميع ما خلق فتخليل لذلك حتى وصلت الى نفسه لما دخله العجب. آتشی آمد و او را سوزاند بخاطر عجبی که پیدا کرد.

این که سندش ضعیف است. از جهت دلالت هم این عذاب، عذاب دنیوی است، این اثر وضعی آن عجبش است، [اما] آیا عجبش حرام بود؟ یک وقت عذاب جهنم است، عذاب جهنم جزاء سیئه است، اما عذاب دنیا اثر وضعی است. آن ملكی که خودش را با مالیدن به قنداقه امام حسین علیه السلام نجات داد از آن مشکل که سقوط کرده بود، دچار عجب شد، سقوط کرد. در روایت این جور است. این دلیل بر حرمت عجب نمی شود؛ یک اثر وضعی است برای عجب. اثر وضعی عجب این ملك هم این بود که سوخت.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً ممکن است آقایان که می گویند، ممکن است شما شاگرد اول کلاس را زود با او برخورد کنی، اخراجش کنی از کلاس بخاطر یک سهل انگاری که در درس کرده یا رفتاری کرده در کلاس ولی آن شاگرد غیر مطلوب را رها کنی به حال خودش، و کلتی الی نفسه، و لش کن، و لم أبال بای واد هلك، این دلیل نمی شود که حالا این ملك با این عظمت را سوزاندند پس ما را هم می سوزانند. نه، بحث عذاب دنیوی دلیل بر حرام بودن نیست.

[سؤال: ... جواب:] قرآن عذاب اخروی را جزاء قرار داده برای گنهکاران. ... گاهی بخاطر یک بی توجهی، بخاطر یک کار مکروه ممکن است انسان دچار یک مشکلی بشود در زندگی، بیفتد پایش بشکند، بخاطر یک بی توجهی که کرده به فقیر. آتش دنیا می آید می سوزاند، می روی آشپزخانه اجاق گاز را روشن می کند ناگهان ریشش را می سوزاند. آن جا مگر خلق خدا سوزاند؟ خدا سوزانده ریش را.

[سؤال: ... جواب:] ملائکه شهوت ندارند، شهوت جنسی ندارند، غضب ندارند، اما این که حالا هوی به این معنا که مختار نباشند، نه، مختارند. ... اولاً تمام ملائکه لا یعصون الله ما امرهم؟ ملائکه اصنافی دارند در برخی از روایات نقل شده که ملائکه اصلاً خبر ندارند که خدا انسان را خلق کرده. حالا اگر درست باشد این روایت. اصلاً ملائکه اصنافی دارند، همه ملائکه یک صنف نیستند. ما هم می گوئیم لا یعصون الله، ما که این جا نگفتیم یعصون الله. حالا بحث خودش است که یعصون الله یا لا یعصون الله، ما می گوئیم این عجب دلیل بر عصیان نبود در این ملك، اثر وضعی عجبش بود.

[سؤال: ... جواب:] کی می گوید ملك مجرد است؟ شاید جسم لطیف باشد. قرآن که می گوید أولى اجنحة مثنی و ثلاث و رباع شما چه جور معنا می کنید؟ قدرت

معنوی، حالا دو تا بال دارد، سه تا بال دارد، چهار تا بال دارد، این‌ها کنایه از این است که این‌ها قدرت معنوی‌شان فرق می‌کند و الا این‌ها مجردند که فلاسفه می‌گویند، این‌ها دلیل ندارد. کی می‌گوید جسم لطیف نیستند ملائکه؟ از روایات استفاده می‌شود که این‌ها جسم لطیف است. [آیا] اشکال دارد جبرئیل که نازل می‌شد بر پیغمبر و بعضی‌ها می‌دیدنش [جسم لطیف باشد؟]. ... مجرد از تمثّل پیدا می‌کند یا جسم لطیف است تمثّل پیدا می‌کند در جسم غیر لطیف. از روایات استفاده می‌شود که ارواح و ملائکه اجسام لطیف هستند. علامه مجلسی هم نظرش همین است. حالا فلاسفه گفتند این‌ها عقول محضه هستند و فعلیت محضه هستند و این‌ها اجسام نیستند، خالیة عن المواد، این‌ها چندان دلیل متقنی بر حرف هایشان ندارند. بزرگ‌ترین اشکال به این‌ها (بقیه روایات را می‌گذاریم فردا می‌خوانیم) این‌ها ربط حادث به قدیم را نمی‌توانند حل کنند با این حرف‌هایی که می‌زنند. این اجمالش را گفتم تفصیلش را خودتان فکر کنید. فلاسفه تا به امروز مشکل ربط حادث به قدیم را با این مبانی‌شان نتوانستند حل کنند...<sup>5</sup>

### جلسه 36-514

سه‌شنبه - 99/08/27

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيّدنا محمّد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللّعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در روایاتی بود که به این‌ها استدلال شده بود بر حرمت عجب. برخی از این روایات تعبیر به تدلّل کرد. مثل این روایت که فرمود آن عابد از مسجد بیرون آمد در حالی که فاسق شده بود، چون مدل علی الله بود، مدلاً بعبادته، یدل بها. یا در برخی از روایات دیگر این تعبیر تدلّل آمده است. بحث شد تدلّل چیست؟ آیا همان عجب است یا معنای دیگری دارد؟

### تبیین نوع ممدوح و مذموم از ادلال در روایات و لغت

ما مراجعه کردیم به روایات و لغت، همان‌طور که دیروز هم اشاره کردیم تدلّل دو نوع است: تدلّل ممدوح و تدلّل مذموم. اما آن دعای افتتاح مدلاً علیک ظهوری در تدلّل ممدوح ندارد بلکه بالعکس تدلّل مذموم است چون عبارت این است: اللهم ان عفوك عن ذنبي و تجاوزك عن خطيئتي و صفحك عن ظلمي و سترک علی قبیح عملي و حلمک عن كثير جرمي عند ما كان من خطئي و عمدی اطمعنی فی ان أسئلك ما لا استوجه منك فصرت ادعوك أمنا و أسئلك مستأنسا لا خائفا و لا وجلا مدلاً علیک فیما قصدت به اليك فان ابطأ عني عتب بجهلي علیک فلم أر مولى كريما اصبر علی عبد لئيم منك علی. این

<sup>5</sup> مائتن: نوار ناقص ماند.

می‌خواهد بیان کند که من وقتی که از تو حاجتی می‌خواهم، چنان دعا می‌کنم که مطمئن هستم که تو اجابت می‌کنی، هیچ نگران نیستم، در حالی که باید نگران باشم. چون در مقام ذم این حالت است که فصرت ادعوک امانا و اسئلک مستأنسا لاخائفا و لاوجلا مدلا علیک فیما قصدت الیک فان ابطأ عنی عتب بجهلی علیک، من این‌طور هستم که وقتی اجابت دیر می‌شود عتاب می‌کنم بر تو که خدای من هستی. تدلل در این حدیث هم تدلل ممدوح نیست.

ولی برخی از روایات تدلل ممدوح را بیان کرده. مثلا در تفسیر عیاشی جلد 2 صفحه 314 می‌گوید در روز قیامت پیامبر صلی الله علیه و آله تشریف می‌آورند، تعبیر این هست که فیقوم مدلا حتی یأتی باب الجنة فیأخذ بحلقة الباب ثم یقرعه فیقال من هذا فیقول احمد فیرحبون و یفتحون الباب، این تدلل ممدوح است.

[سؤال: ... جواب:] تدلل ممدوح این است که این واثق است به رحمت خدا بدون این‌که از خدا طلبکار باشد. آن تدللی که شخص متدلل طلبکار است از طرف مقابل، او مذموم است. ... فرض این است که در دعای افتتاح تمجید نمی‌کند از این کار. اسئلک مستأنسا لاخائفا و لاوجلا مدلا علیک فیما قصدت به الیک فان ابطأ عنی عتب بجهلی علیک، یعنی من از این حال خودم خوشم نمی‌آید. ظاهرش این است. ... عرض کردیم تدللی که طلبکار باشد شخص از خدا این مذموم است. اما تدللی که حالت تملق دارد در برابر خدا این ممدوح است. طلبکار نیست اما برخوردی می‌کند که عواطف او را جلب می‌کند، من می‌دانم تو حاجب من را رد نمی‌کند، دعای من را مستجاب می‌کنی، من می‌دانم که تو من را عذاب نمی‌کنی. این سخنان تملق‌آمیزی است که خوب است انسان در برابر خدای خودش بگوید. این هم تدلل است اما تدلل مذموم نیست.

اما اصل تدلل در لغت به چه معناست؟ در لسان العرب دارد: دل اذا افتقر، الدلة المنة، دل یدل اذا منّ بعطائه، الادل المنان بعمله، فلان یدل علیک ان یجتزئ علیک، كما تدل الشابة علی الشیخ الکبیر بجماله، قال الجوهری الدل الغنج. این تدلیل مذموم است که من است بر مخاطب، جرات بر مخاطب است. که در مصباح المنهاج بود که التدلل الجراءة علی الله لاجل الوثوق بمحبته. ولی تدلل ممدوح همین است که می‌گویند الدل قریب من الهدی و هما من السکينة و الوقار فی الهیئة و المنظر. و حدیثی نقل می‌کند که ما احد اقرب سمتا و لاهدیا و لادلا من رسول الله. هیچ‌کس نبود که بهتر از پیامبر تدلل بکند.

پس تدلل شد یک معنای مذمومش من و جرات بر طرف مقابل که این‌ها مذموم هست و یک معنایش ممدوح است که در مورد پیامبر بود که پیامبر یقوم مدلا علی باب الجنة یا برخی روایات دارد یمشی علی الصراط مدلا، بر صراط در روز قیامت مدلا مشی می‌کند مؤمن یا حالا آن شخصی که از اولیاء الله است. در مجمع البحرین تعبیرش این است، می‌گوید فی الدعاء مدلا علیک فی ما قصدت فیه الیک هو من دلة المرأة و تدللة و هو جراتها فی تکسر و تفتح کانه مخالفة و

لیس بها خلاف و الاسم الدلال يقال تدلل علی غیره لم یخف منه بل یعد نفسه عزیزا عنده. این متدلل اصلا امن از عقاب طرف مقابل دارد، هیچ خوفی از او ندارد. که دیروز عرض کردیم اگر به این حد برسد می شود الامن من مکر الله که از کبائر است، و لایامن مکر الله الا القوم الکافرون.

بعد در مجمع البحرین فرموده اند: ان العابد المدل بعبادته اذا اتكل علیه ظانا بانه هو الذی ینجیه لا من ادل علیه ای انبسطت کتدلل. ایشان می گوید دو معنا دارد ادلال: یک معنای این که اتکاء دارد بر عملش می گوید عمل منجی من است از عذاب، امن از عذاب دارد، این معنای مذموم است. یکی معنای انبساط هست در برخورد با طرف مقابل، این ممدوح است. و فی الحدیث یمشی علی الصراط مدلا ای منبسطا لیس علیه الخوف.

[سؤال: ... جواب:] این تدلل به معنای انبساط و امید است. این مذموم نیست. اما تدلل به معنای امن از عقاب، این مذموم است. ... منبسطا لیس علیه الخوف یعنی آثار خوف در او نیست، دچار انبساط هست، در روز قیامت دیگر آثار خوف نیست. ... اگر امن از عقاب باشد در دنیا این حرام هست چون امن از عقاب از کبائر است. اما تدللی که پیامبر دارد چه در این دنیا که لیس اقرب منه هدیا و صمتا و دلا، و یا تدلل در آن دنیا که یقوم علی باب الجنة مدلا، آن مذموم نیست. بعد در مصباح المنیر دارد: تدللت و الاسم الدلال هو جرأتها فی تکسر و تغنج. زنی که جرأت بر مولایش پیدا می کند بر شوهرش پیدا می کند همراه با ناز و کرشمه، کانه مخالفة و لیس بها خلاف. گویا مخالف درخواست است و لکن واقعا مخالف نیست. این تعبیری است که در مصباح المنیر می کند.

در صحاح دارد یدل بفلان ای یثق به، دلال المرأة تدللها علی زوجها و ذلک ان تریه جرأة علیه فی تغنج و تشکل. دلال زن بر شوهرش این است که رفتاری بکند جرأت آمیز با شوهرش همراه با ناز و کرشمه.

باز در لغت که بگردیم مثلا تاج العروس که معنا می کند نقل می کند از جمهرة: ادل علیه وثق بمحبته فافطرط علیه، و ثوق به محبت که منشأ جرأت بشود. این چیزی است که در لغت گفتند. پس تدلل دو قسم است: تدلل مذموم تدلل ممدوح. ایینی که در روایت می گوید مدلا بعبادته یعنی به حدی می رسد که امن از عقاب پیدا می کند بخاطر این عبادتش. خب اگر این باشد بله حرام است چون و لایامن مکر الله الا القوم الکافرون. در روایات صحیحه هم وقتی کبائر را می شمارند می گویند الامن من مکر الله و الیأس من روح الله. این ها از کبائر هستند. ما در این بحثی نداریم.

یک روایتی هم هست در تدلل ممدوح برای این که کامل بشود این چیزی که بیان می خواهیم بکنیم. در کتاب دلائل الامامة صفحه 312 می گوید یک شخصی آمد خدمت امام کاظم علیه السلام نیازمند بود و بالاخره عرضه کرد بر امام که این زمین ما را بخر. حضرت ابتداء فرمود نه من دوست ندارم زمینت را از تو بگیرم.

خیلی هم او محترمانه می‌گفت، یابن رسول الله جعلت فداک الغلام لک و الضیعة لک و جمیع ما املک. حضرت فرمود اما ضیعه را که من دوست ندارم از تو بگیرم چون حدیث دارم بایع الضیعة محقوق و مشتریها مرزوق. کسی که زمین می‌خرد او سود می‌کند، کسی که زمین می‌فروشد او همیشه ضرر می‌کند فجعل الرجل يعرضها عليه مدلا بها، این مرد هم مدام اصرار می‌کرد آقا این زمین را بردارید، يعرضها عليه مدلا بها، نه مدلا على الامام، او مذموم است، مدلا بها یعنی مدل بود به این ضیعه‌اش یعنی واثق بود به این ضیعه، می‌گفت زمین خوبی است مثلاً، این زمین را بردارید، این همان حالت وثق به، فاشتری ابوالحسن علیه السلام الضیعة و الرقيق منه بألوف الدنانير واعتق العبد و وهب له الضیعة. خرید پولش را هم داد هزاران دینار، بعد فرمود به تو بخشیدم این زمین را. سلام الله علیه. این راجع به تدلل که نتیجه این شد که تدلل مساوی با عجب نیست، هر معجبی متدلل نیست، متدلل به حدی می‌رسد که امن از عقاب پیدا می‌کند، واثق به خودش می‌شود یعنی امن از عقاب پیدا می‌کند، و یا به حدی می‌رسد که لغت می‌گفت منّ على الله دارد، المتدلل المنان، او هم می‌شود بگوییم حرام هست، خود این روایات بگوید حرام است مشکلی نداریم، منّ على الله حرام است. اما از این‌ها حرمت مطلق عجب را نمی‌شود فهمید.

بله، در عدة الداعی صفحه 235 یک روایتی که قبلاً خواندیم ذیلی برایش ذکر کرده: ثلاث مهلكات شح مطاع و هوى متبع و اعجاب المرء بنفسه و هو محبط للعمل و هو داعية المقت من الله سبحانه. اعجاب مرء به خودش موجب حبط عمل است و سبب مقت الهی می‌شود. فعلى که سبب مقت الهی بشود حرام است. اما این روایت سند ندارد و احتمال هم دارد این ذیل از خود صاحب عدة الداعی باشد چون در نقل‌های دیگری که با سندهای مختلف بود هیچ‌کدام این ذیل را نداشت. این‌که و هو محبط للعمل و هو داعية المقت من الله سبحانه احتمال دارد اضافه‌ای باشد از ابن فهد [حلی] صاحب عدة الداعی.

### روایت دهم: روایت ابی مفضل شیبانی

رسیدیم به روایت دهم: روایتی است که شیخ طوسی در کتاب امالی، که البته این کتاب مال پسر شیخ طوسی است، ابوعلی الطوسی، معروف است به امالی شیخ طوسی، منتها سند هم ضعیف است، عن جماعة عن ابی المفضل الشیبانی که ضعیف است. بقیه سند هم مجهول هستند، عن عبيدالله بن الحسين عن علی بن قاسم عن ابيه القاسم عن ابيه الحسين بن زيد عن الصادق عن آبائه عليهم السلام قال رسول الله صلى الله عليه و آله لولا ان الذنب خير للمؤمن من العجب ما خلى الله بين عبده المؤمن و بين الذنب ابدا.

### اشکال

سند ضعیف است، دلالتش هم تقریبش این است که ذنب برای مؤمن بهتر است از عجب معلوم می‌شود عجب اشد شرا است از ذنب عملی به قول مرحوم علامه مجلسی مراد از ذنب در این جا ذنب جوارحی است در مقابل عجب. معلوم می‌شود عجب گناه است که الذنب خیر للمؤمن من العجب.

و این که بگوییم عجب را در مقابل ذنب گذاشت پس معلوم می‌شود عجب ذنب نیست یا لا اقل موجب اجمال می‌شود، جوابش این است که عرفا وقتی می‌گویند ذنب برای مؤمن بهتر است از عجب، یعنی گناه بکند این قدر بد نیست برایش که عجب پیدا کند، این ظاهرش این است که عجب هم حرام است. دلالتش را می‌پذیریم اما سندش ایراد دارد.

[سؤال: ... جواب:] امالی پسر شیخ طوسی است. املاء ایشان این جور که بخاطرم هست بوده. نه این که پسر شیخ طوسی راوی املاءهای پدرش هست بر خلاف امالی صدوق که او املاءهای صدوق است، مجالس صدوق است. مهم نیست، پسر شیخ طوسی از اجلاء است، سند این حدیث مشکل دارد.

### روایت یازدهم: روایت نهج البلاغة

آخرین روایت که یازدهمین روایت است حدیث نهج البلاغة است: عن علی علیه السلام سیئة تسوءک خیر عند الله من حسنة تعجبک.

### اشکال

نهج البلاغة سند ندارد معمولاً، حالا بعضی‌هایش مثل عهد مالک اشتر نجاشی به او سند صحیح دارد ولی نهج البلاغة نوعاً سند ندارد. و سید رضی دنبال جمع کلماتی بوده که از امیرالمؤمنین در کتاب‌های مختلف نقل شده که مشتمل بر بلاغت هست و گاهی هم حدیث صحیح السند را نقل نمی‌کند چون خیلی برایش جالب نیست مثل آن روایتی که استدعون الی البراءة منی و السب منی، قریب به این مضمون، اما السب فسبونی و اما البراءة فلا تتبرعوا منی فانی ولدت علی الفطرة و سبقت الی الایمان و الهجرة. این خیلی زیبا است، ایشان نقل می‌کند، اما سند صحیح داریم که فاما البراءة فتبرعوا منی که اگر از شما خواستند از من برائت هم بجوید اشکال ندارد، در مقام حفظ نفس از من برائت بجوید، سند صحیح دارد. این حدیث هم سند ندارد که سیئة تسوءک خیر عند الله من حسنة تعجبک.

### اشکال اول (محقق داماد)

اما دلالتش: آقای داماد می‌فرماید ظهور در حرمت ندارد. چرا؟ برای این که سیئه بماه‌ی سیئه که خیر ندارد. آن مسائتش، تسوءک، او خیر است، یعنی آنی که به دنبال سیئه پیش می‌آید که انسان احساس خوف می‌کند و احساس ندم می‌کند از این گناهی که کرده او خیر است. خب او بهتر است، آن حالتی که بعد از گناه برای انسان گنه‌کار به وجود می‌آید که اسائته سیئه، یعنی پشیمان شد از این گناهی که

کرد و نگران شد آن حالت بهتر از عجب است و بهتر از آن حسنه‌ای است که سبب عجب است. برای این‌که آن حسنه که سبب عجب است ممکن است انسان را در معرض خطاهایی قرار بدهد ولی آن حالت ندم و نگرانی بعد از سیئه انسان را به توبه می‌کشاند.

### پاسخ

انصاف این است که این فرمایش آقای داماد خلاف ظاهر است، ظاهر این است که سیئه تسوئک خیر عند الله من حسنة تعجبک یعنی سیئه منتها این سیئه خاص، سیئه‌ای که همراه است با نگرانی، این بهتر است از حسنه‌ای که همراه است با عجب.

### اشکال دوم

منتها این مطلب را ما می‌پذیریم که اگر می‌فرمود ذنب بهتر است از عجب که برخی از روایات این بود این ظهور داشت در این‌که عجب حرام است، اما ذنبی که سبب این هست که انسان نگران بشود بهتر است از عجب شاید بخاطر آن جزء ثانیست است که بهتر شده. این غیر از فرمایش آقای داماد است. آقای داماد می‌فرمود سیئه که خوب نیست، آن ندم و مسائه تسوئک، او خیر است، ما می‌گوییم خلاف ظاهر است، ظاهرش این است که مجموع سیئه تسوئک خیر است از مجموع حسنة تعجبک، و لکن باز هم دلالت بر حرمت عجب نمی‌کند چون مجموع سیئه تسوئک از مجموع حسنة تعجبک بهتر باشد شاید بخاطر آن جزء دوم سیئه تسوئک است چون سیئه تسوئک باعث می‌شود توبه کنی. سیئه تسوئک نه سیئه. یک وقت می‌گفت لولا ان الذنب خیر للمؤمن من العجب لما خلی بینه و بین العجب ابداء، او ظهور داشت در این‌که این عجب بدتر از گناه است، ولی این‌جا تعبیر این است که سیئه تسوئک یعنی مجموعه، مجموع سیئه تسوئک، سیئه‌ای که موجب مسائت و نگرانی و پشیمانی تو بشود این مجموعه بهتر از این مجموعه حسنة تعجبک است، این دلیل بر حرمت عجب نمی‌شود، چون سیئه تسوئک بهتر از حسنة تعجبک است چون بهتریست این است که سیئه تسوئک در توبه را باز می‌کند بر شما اما حسنة تعجبک در عجب و امن از عقاب را باز می‌کند، نه این‌که بگوییم علت تامه است، در معرض این هست که انسان امن از عقاب پیدا کند که او حرام است.

### مختار در بحث حرمت عجب

ما تا این‌جا به این نتیجه رسیدیم یک دلیل تام السند و الدلالة بر حرمت عجب پیدا نکردیم. بله، شکی نیست عجب ناشی از ضعف عقل است، قال امیرالمؤمنین علیه السلام طبق نقل حدیث اعجاب المرء بنفسه دلیل علی ضعف عقله اعجاب المرء بنفسه احد حساد عقله کفی بالمرء جهلا ان یعجب بنفسه، ما در این‌ها بحثی نداریم. اما این‌که دلیل تام الدلالة و السند داشته باشیم که عجب بما هو عجب حرام هست ما

دلیلی پیدا نکردیم. دیگه نیاز نداریم بگوییم باید توجیه کنیم این روایات را، نه، اصلاً ظهوری در حرمت عجب این روایات نداشت.

[سؤال: ... جواب:] دیروز اشاره کردیم تأمل بفرمایید به آن حدی نیست که [مفید و ثوق باشد]. نوعاً هم عن رجل عن رجل ها شاید اصلاً یکی باشد. ما در استفاضه باید دقت کنیم، باید تمام سند مستفیض باشد، یک جا اگر مشترک یا محتمل الاشتراک است نه مستفیض است نه متواتر. این عن رجل عن رجل شاید یک رجل بوده، این دیگه مستفیض [نیست]، ده تا هم روایت بگوید سندهای قبلیش مشترک نیست ولی برسد به عن رجل عن رجل این شاید یک رجل بوده، یک سند بشود.

[سؤال: ... جواب:] رجلی که ثقه نیست، اصلاً معلوم نیست ثقه باشد، یا حتی ثقه است مرفوعاً نقل کند از امام، چه می‌دانید شما این رجل با آن رجل در حدیث دیگر فرق می‌کند. حالا تأمل بفرمایید، ما یک مقدار تأمل کردیم به حدی نیست که این احادیثی که تام الدلالة بر حرمت عجب بود مستفیضی باشد که موجب وثوق به صدور بعض این‌ها اجمالاً بشود. بلکه عرض کردیم عجبی که موجب امن از عقاب بشود، امن از عقاب از کبائر است برای غیر معصومین. معصوم امن از عقاب دارد، ما نمی‌توانیم بگوییم معصوم هم خوف از عقاب دارد اما غیر معصوم امن از عقاب پیدا کند این از کبائر است.

اما عجبی که منجر به منّ علی الله بشود، ما دلیلی بر حرمتش پیدا نکردیم. حالا مبطل عبادت باشد بحثش می‌آید اما بگوییم حرام است؟ نماز شب خواند همراه با منّ علی الله، منّ علی الله چیست، می‌گوید خدا! مثلاً خلاصه ما لازم نبود نماز شب بخوانیم ولی ما می‌خواهیم بگوییم خلاصه شما به ما این مقدار خوبی کردی ما هم قدردان خوبی‌های تو هستیم، حالت منّ علی الله، ما هم کم نمی‌گذاریم برای تو، حالا این حرام است؟ چرا حرام باشد؟ اگر دلیل بود حرام است ما قبول می‌کنیم، اگر دلیل وقتی نبود چرا می‌گویید حرام است؟ آقای صدر شما چرا می‌گویید و یحرم العجب و هو المنّ علی الله؟ اصلاً عجب را کی به معنای منّ علی الله معنا کرد؟ ولی یکی از معانی عجب من بود ولی یکی دیگر از معانی عجب وثوق بود که می‌شود وثوق از عقاب، خب امن از عقاب حرام است اما کی می‌گوید منّ علی الله حرام است؟ مگر هتک خدا بشود. صرف منّ علی الله هتک خدا نیست. خدایا ما چیزی کم نگذاشتیم برای تو، تو چرا هر چی می‌گوییم قبول نمی‌کنی، منّ علی الله که خدایا چیزی برای تو کم نگذاشتیم دیگه منّ علی الله همین است، مثلاً آنی که منّ علی الله می‌گذارد چی می‌گوید؟ خدایا دیگه بس است ما این مقدار داریم عبادت می‌کنیم، دیگه بیشتر از این ما در برابر تو تکلیفی نداریم، حق تو را اداء کردیم، جهل است این حرف‌ها را می‌زند، هر جاهلی که مسح عقاب نیست، جاهل است فکر می‌کند حق خدا بیشتر از این نیست، ما دلیلی بر حرمت آن پیدا نکردیم غیر از عجبی که موجب امن از عقاب بشود، او را قبول داریم. او از کبائر هم هست.

[سؤال: ... جواب:] اشکال دارد، حالا فکرش این است که می‌گوید خدایا تو با ما خوب نیستی، می‌گوید ما هر کاری کردیم هر دری زدیم دریا رفتیم دریا خشک شد، باجناغ دست به خاک می‌زند می‌شود طلا من دست به طلا می‌زنم می‌شود لجن. ... چه کفری هست این؟ این موحد است چون همه چیز را از خدا می‌بیند بهتر از این است که بگوید شانس ما بد بود، می‌گوید تو برای ما این‌جور خواستی، تو برای ما خواستی ما فقیر باشیم، خواستی ما ناموفق باشیم، برای ما خوب نخواستی. نمی‌گوید که تو ظالمی، نه، بالاخره با ما حال نمی‌کنی، با باجناغ ما حال می‌کنی، این حرام است؟ اگر دلیل داشتیم حرفی نداریم، دلیل نداشتیم به چه دلیل می‌گوییم این حرام است؟ اگر نسبت ظلم به خدا می‌دهد بحث دیگری است، اصلاً نسبت ظلم به خدا نمی‌دهند معمولاً مؤمنین، فوqش می‌گوید خدا اگر جور دیگری برای ما می‌خواست بهتر بود. مگر این حرام است؟ ... نفی حکمت به آن معنا که نسبت ظلم بدهد به خدا حرام است اما این‌که حالا توقع دارد که خدا با او بهتر رفتار می‌کرد، بهتر از باجناغش با او رفتار می‌کرد، این جاهل هست، قبول، خیلی‌ها جاهلند این هم یکی، نادان است، اما این‌که بگوییم گناه کرده به چه دلیل؟ دلیل نداریم این گناه کرده. ... اگر اختیاراً ظلم به خدا نسبت بدهد حرام است. این‌که معلوم است که حرام است. اما این‌که هر کسی که توقع از خدا دارد، این‌که به معنای این نیست که نسبت ظلم به خدا می‌دهد. همین شخصی که می‌گوید خدایا ما نگاه می‌کنیم به این باجناغ‌مان دست به خاک می‌زند طلا می‌شود ما دست به طلا می‌زنیم لجن می‌شود بهتر از این اگر با رفتار می‌کرد خوب بود، ما بیشتر از این نیازی نبود، بیشتر از این حقی بر ما نداری که ما حالا مستحبات را هم انجام بدهیم، بلکه معلوم است این باجناغ من نماز شب می‌خواند، من هم بودم نماز شب می‌خواندم، این هم به او محبت کردی، اگر به ما نصف آن محبت را می‌کردی از شب تا صبح عبادت می‌کردیم. حالا گلایه از خدا می‌کند. گفتم رفت حرم امام رضا، شنیدم این‌جور، عبایش پاره بود یا مثلاً عباى زمستانی نداشت، گفت امام رضا! من هیچی نمی‌گویم شما نباید به فکر ما باشید؟ این حرف دلش را زده، هیچ آدابی و ترتیبی مجوی هر چه می‌خواهد دل تنگت بگوی، خب حالا دل تنگش این‌جوری خواسته گفته. اصلاً این اهانت هم معلوم نیست باشد. ... نسبت ظلم به خدا دادن که افتراء علی الله است، این‌که جایز نیست.

### مبطلیت عجب

اما بحث دوم که عجب آیا مفسد عبادت هست یا نیست؟

### عدم مبطلیت عجب متأخر

راجع به مفسد بودن عبادت یک عجب مقارن هست یک عجب متأخر. عجب متأخر که اصلاً محتمل نیست مبطل باشد. هفتاد سال عبادت کرده، یک آن، معجب شد به خودش و اعمال خودش، کل هفتاد سالش باطل بشود، شروع کند از نو قضاء کند، ارتداد موجب بطلان اعمال گذشته نمی‌شود، طرف مرتد می‌شود بعد توبه که

می‌کند نمی‌گویند قضاء بکن آن اعمال هفتاد سالهات را، حالا بدبخت دچار عجب شده و لو عجب اختیاری بگوییم کل عبادت‌های گذشته‌ات باطل است این اصلا محتمل نیست.

### بررسی روایات داله بر مبطلیت عجب مقارن

اما عجب مقارن بحث دیگری است که باید روایاتش را ببینیم. راجع به عجب مقارن یک سری روایات هست.

من اولین روایت را که صحیحه هم هست بخوانم. قبلا هم اشاره کردیم. عن علی بن ابراهیم عن ابیه عن علی بن اسباط که نجاشی توثیقش می‌کند، عن احمد بن عمر الحلال، شیخ در رجال توثیقش می‌کند، عن علی بن سوید که از ثقات جلیل القدر است که شیخ هم در رجالش گفته ثقة، عن ابی الحسن علیه السلام قال سألته عن العجب الذی یفسد العمل فقال علیه السلام العجب درجات منها ان یزین للعبد سوء عمله فیرآه حسنا فیعجبه و یحسب انه یحسن صنعا و منها ان یؤمن العبد بربه فیمنّ علی الله عز و جل و لله علیه فیه المنّ. این گفته می‌شود ظاهرش این است که همان جواب سائل را دارد می‌دهد که عجبی که مفسد عمل است این است که انسان منّ علی الله بگذارد در عملش.

[سؤال: ... جواب:] ایمان به خدا دارد و لکن بر خدا منت می‌گذارد. در ایمانش به خدا منت بر خدا می‌گذارد.

[سؤال: ... جواب:] تقریب استدلال این است که او گفت سألته عن العجب الذی یفسد العمل فقال للعجب درجات، ظاهرش این است که می‌خواهد جواب او را بدهد، تقریب استدلال این است، که حداقلش این است که آنی که یومن بربه فیمنّ علی الله در ایمانش به خدا، این می‌شود عجبی که مفسد عمل است.

روایت بعدی روایت انس هست که در علل و توحید نقل می‌کند، دارد: ان من عبادی المؤمنین لمن یرید الباب من العبادة فأکفه عنه لئلا یدخله عجب فیفسده. روایت سوم هم صحیحه عبدالرحمن بن حجاج است: قال ابلیس اذا استمكنت من ابن آدم فی ثلاث لم أبال ما عمل فانه غیر مقبول منه. بناء بر این که غیر مقبول منه ظهور دارد یعنی غیر صحیح که ما قبلا گفتیم. اذا استکثر عمله و نسی ذنبه و دخله العجب.

آخرین روایت هم بخوانم روی آن تامل کنید، روایت اسحاق بن عمار که آتی عالم عابدا فقال له کیف صلاتک قال مثلی یسأل عن صلاته و انا اعبد الله منذ کذا و کذا قال فکیف بکاءک قال ابکی حتی تجری دموعی فقال له العالم فان ضحکک و انت خائف افضل من بکاءک و انت مدل ان المدل لایصعد من عمله شیء. گفته می‌شود وقتی که می‌گویند ان المدل لایسئل من عمله شیء، اصلا بالا نمی‌رود یعنی اصلا مقبول نیست، یعنی اصلا صحیح نیست.

تامل بفرمایید ببینیم این استدلال‌ها تمام است یا نه، ان شاء الله جلسه آینده. و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 37-515

سه‌شنبه - 99/08/27

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در این بود که آیا عجب حرام است یا حرام نیست و آیا عجب مبطل عبادت  
است یا مبطل عبادت نیست.

راجع به حرمت عجب عرض کردیم که ما دلیل واضحی بر حرمت آن پیدا  
نکردیم که تام السند و الدلالة باشد. در عین حالی که عجب یک صفت رذیله‌ای است  
اما دلیل بر حرمت آن نیست، ما دلیل بر حرمت آن نداریم. و منشأ عجب هم جهل  
است که انسان احساس کند و توهم کند که در اعمالش تفضل بر خدا دارد و بیش از  
حد استحقاق خدا او را عبادت می‌کند یا معجب به خودش انسان بشود، این هم  
منشأ جهل است.

برخی نقل شده که خودشان را بر حضرت ابوالفضل ترجیح می‌دادند می‌گفتند من  
افضل از ایشان هستم چون من عالم هستم، پنجاه سال یا بیشتر یا کمتر تحصیل علم  
کردم و حضرت ابوالفضل یک روز جهاد کرد و شهید شد، لابد این حدیث را هم که  
می‌خواندند که مداد العلماء افضل من دماء الشهداء. نمی‌دانستند که این نهایت جهل  
است که انسان خودش را بخواهد قیاس کند با ولی از اولیاء خدا مثل حضرت  
ابوالفضل. این‌ها ناشی از جهل انسان است اما این‌که بخواهیم بگوییم معجب به  
عبادت بودن حرام است یا معجب به خود بودن حرام است ما دلیلی بر آن پیدا  
نکردیم.

## مفسد بودن عجب

راجع به مفسد بودن عجب نسبت به عبادت، صاحب عروه فرمود اقوی این است  
که عجب مفسد عبادت نیست، حتی عجب مقارن با عبادت. عجب متأخر که واضح  
است که مبطل عبادت نیست نه بخاطر این‌که شرط متأخر محال است که برخی  
مطرح می‌کنند. نه، ممکن است شارع واجب کرده است عبادتی را که مشروط است  
به این‌که تا آخر دچار عجب نشوی، شرط متأخر مشکلی ندارد. مثل این‌که صحت  
صوم مستحاضه مشروط باشد به اغسال ليله آتیه، شب که می‌شود برای نماز مغرب  
و عشاء غسل بکند تا روزه آن روزش صحیح باشد، این مشکلی ندارد. روزه روز  
قبلش در صورتی صحیح است که شب که شد برای نماز مغرب و عشاء غسل  
بکند، مانعی ندارد. و لکن خلاف ظاهر هست حتی اگر دلیل بگوید العجب مفسد  
للعبادۃ ما باید حملش کنیم بر عجب مقارن و الا ارتداد متأخر مفسد عبادت نیست تا  
چه برسد به عجب متأخر.

## کلام شهید صدر

راجع به عجب مقارن آقای صدر در الفتاوی الواضحة فرمودند حتی آن عجب حرام که به حدی برسد که منّ علی الله داشته باشد و احساس کند که کامل حق خدا را اداء کرده، که به نظر ما حرام است، ولی همین حدش هم مفسد عبادت نیست. العجب ان يشعر الانسان بالمنّ علی الله بعبادته و انه ادی لربه کمال حقه و هذا محرم شرعا الا ان العبادة لا تبطل به.

### کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی فرمودند اگر عجب مقارن به حدی برسد که دیگر انسان عملش را با حال تذلل و خضوع در برابر خدا انجام ندهد، این مخل به قصد قربت است و بخاطر اختلال قصد قربت عبادتش باطل می‌شود. کسی که نماز شب می‌خواند تخضع لله ندارد در نفسش بلکه منّ علی الله دارد، به حد ادلال بر خدا رسیده است که احساس می‌کند تفضل بر خدا دارد، این عملش باطل است.

### اشکال

به نظر ما آن تخضعی که شرط قصد قربت است جمع می‌شود با این منّ علی الله. این اصلا منّ علی الله در مورد این شخص معجب به عبادتش در طول تخضعش است یعنی نماز شب می‌خواند به عنوان تخضع در برابر خدا ولی احساس می‌کند و به این حالت می‌رسد که پس من با این کارم کامل حق خدا را اداء کرد. و لذا فرض مسأله را باید در جایی ببریم که حتی منّ علی الله او منافات با تخضع و تخشع نداشته باشد. چون تخشع دارد در این نماز شب احساس می‌کند و فکر می‌کند که دیگر کامل حق خدا را اداء کرده است و منّ علی الله دارد.

[سؤال: ... جواب:] همان منّ علی الله بخاطر تخضعش منّ علی الله می‌کند. منّ علی الله او متأخر است از این تخضعش. ... تاخر زمانی منظورم نیست تاخر رتبی است. یعنی همزمان که نماز شب می‌خواند متخشعا و متخضعا این منشأ می‌شود که او فکر کند که دیگر کمال خدا را اداء کرده است و با خدا تسویه حساب کرده.

### بررسی روایات

عمده در مقام بررسی روایاتی بود که استدلال شده به این‌ها بر مبطل بودن عجب مقارن نسبت به عبادت:

### روایت اول: روایت یونس بن عمار

روایت اول که صاحب جواهر می‌گوید بهترین دلیل بر مفسد بودن عجب نسبت به عبادت هست، فقط اشکال سندی در آن می‌کند، این روایت است. وسائل جلد 1 صفحه 107. کلینی عن علی بن ابراهیم عن محمد بن عیسی عن یونس بن عبدالرحمن عن یونس بن عمار. یونس بن عمار توثیق خاص دارد با این‌که برادر اسحاق بن عمار صیرفی است که نجاشی می‌گوید در مورد اسحاق بن عمار: هو من بیت کبیر، و لکن یونس بن عمار توثیق خاص ندارد فقط مروی عنه ابن ابی

عمیر است. در وسائل جلد 16 صفحه 235 هم از کافی و هم از محاسن نقل می‌کند به سند صحیح از ابن ابی عمیر از یونس بن عمار. به نظر ما سند، تمام است. ولی صاحب جواهر بخاطر سند اشکال می‌کند، می‌گوید سند ضعیف است. لابد صاحب جواهر قبول ندارد که مشایخ ابن ابی عمیر ثقات هستند.

عن ابی عبدالله علیه السلام قیل له و انا حاضر الرجل یكون فی صلاته خالیا فیدخله العجب فقال علیه السلام اذا کان اول صلاته بنیة یرید بها ربه فلا یضره ما دخله بعد ذلک فلیمض فی صلاته و لیخسأ الشیطان.

صاحب جواهر فرموده که ببینید! این روایت شرط گذاشت برای صحت نماز فرموده که اگر اول صلاته بنیة یرید بها ربه. اگر اول نماز نیت خالصه داشت، آن وقت دیگر این عجبی که بعداً بر او عارض می‌شود، مضر نیست. یعنی اگر از اول نماز این حال عجب را داشت، آن وقت این مضر به عبادتش است. البته در ادامه فرمودند: و لو این روایت بهترین روایتی است که استدلال می‌شود به آن بر مفسد بودن عجب و لکن هم سند ضعیف است این روایت و هم صریح الدلالة نیست.

### اشکال

به نظر ما این روایت که ضعف سند هم ندارد و اشکال ضعف سند به آن وارد نیست، مشکالش ضعف دلالت است. چرا؟ برای این که حضرت نفرموده که اگر اول صلاته غیر معجب ثم دخله العجب فلا یضره، این جور که نفرمود تا بگوید شرط صحت عبادت این است که ابتداء نماز عجب نداشته باشد. فرموده که اگر اول صلاته بنیة یرید بها ربه، اگر شرط قصد قربت را فراهم کرده از ابتداء نماز، حالا این که شما فرض می‌کنید که بعد از شروع در نماز دچار عجب می‌شود این زیان نمی‌زند به نمازش. فلا یضره ما دخله بعد ذلک فلیمض فی صلاته و لیخسأ الشیطان. پس این روایت به نظر ما دلالت بر مفسد بودن عجب نسبت به عبادت نمی‌کند مخصوصاً که اگر در اثناء نماز عجب عارض بشود به این شخص، این روایت می‌گوید نمازش صحیح است، اگر بناء باشد عجب مقارن باطل باشد کسی هم چون تفصیلی نداده که اول نماز اگر معجب بودی نمازت باطل است، الله اکبر را گفتی بعد معجب گفتی نمازت صحیح است.

### روایت دوم: روایت ابن سوید

روایت دوم: روایت معتبره علی بن سوید است عن ابی الحسن علی السلام قال سألته عن العجب الذی یفسد العمل فقال العجب درجات منها ان یزین للعبد سوء عمله فیراه حسناً فیعجبه و یحسب انه یحسن صنعا و منها ان یؤمن العبد بربه فیمنّ علی الله و لله علیه فیه المن.

سند خوب است. دلالت هم گفته می‌شود که خوب است چون امام که فرموده العجب درجات ظاهرش این است که جواب سائل را می‌دهد که سؤال کرد العجب الذی یفسد العمل، عجبی که مفسد عمل است چیست؟ مرتکز سائل این بود که یک عجبی

داریم که مفسد عمل است، آن عجب مفسد عمل کدام است؟ امام هم در جواب فرمود عجب درجاتی دارد. درجه اولی که حضرت ذکر کردند این است که انسان سوء عملش را حسن ببیند که مربوط به بحث ما نیست. عجب دومی که حضرت ذکر فرمود این است که انسان با ایمان خودش بر خدا منت بگذارد، یمنون علیک ان اسلموا قل لاتمنوا علی اسلامکم، این کسی که به خدا ایمان دارد و با این ایمانش من بر خدا می‌گذارد این یک مرتبه عجب است، ظاهرش این است که این مرتبه عجب مفسد عبادت است.

### اشکال اول (محقق خوئی)

مرحوم آقای خوئی فرموده: به نظر ما این روایت هم دلالت بر مفسد بودن عجب نسبت به عبادت ندارد. چرا؟ برای این که آن مرتبه اول عجب که روشن است که اصلاً عملش سیئی هست، آن عملش حسن نیست که بخواهد عجب مفسد آن باشد. اما آن مرتبه دوم که عجب در ایمان هست، می‌خواهد مفسد چی بشود؟ مفسد ایمان باشد؟ مگر ایمان قابل صحت و فساد است؟ مگر ایمان عبادت است که بگوییم عجب مفسد آن هست یا مفسد آن نیست. حضرت فرمود ان يعمل العبد عملاً فیمنّ علی الله، فرمود ان یؤمن بالله و یمن علیک فی ایمانه، ایمان به خدا می‌آورد و در ایمان به خدا آوردن به خدا منت می‌گذارد، این چه ربطی به فساد عبادت دارد بخاطر عجب؟ حالا شخصی مؤمن هست و در ایمانش منّ علی الله دارد، فوقش ثواب نمی‌دهند به این ایمانش، ایمانش فاسد است یعنی چه؟ مگر ایمان عبادت است که فاسد باشد با عجب.

این اشکال آقای خوئی [است] که به نظر ما اشکال خوبی است.

### اشکال دوم (محقق داماد)

مرحوم آقای داماد اشکال دیگری کردند. فرمودند که افساد عمل و لو به این می‌شود که ثواب عمل را از بین ببرد، این هم افساد عمل هست. چه دلیلی دارد بگوییم افساد عمل یعنی ابطال فقهی عمل که موجب اعاده و قضاء هست.

### پاسخ

ما این فرمایش آقای داماد را نمی‌فهمیم. ایشان قبلاً می‌فرمود ظاهر عمل غیر مقبول بطلان عمل است، حالا اگر بگویند عمل فاسد بگوییم مجمل است، شاید به این معنا باشد که ثواب بر آن نمی‌دهند؟ این خلاف ظاهر است. پس این جواب آقای داماد درست نیست، جواب آقای خوئی بهتر است.

### اشکال سوم

یک جواب سومی هم ممکن است داده بشود و آن این است که گفته بشود بر فرض ظاهر جواب امام این است که جواب سائل را داد که او گفت العجب الذی یفسد العمل، فوقش این است که عجبی که به حد منّ علی الله می‌رسد مبطل عمل

است، این یک مرتبه‌ای از عجب است، چرا می‌گویید مطلق عجب مفسد عمل است، عجبی که موجب منّ علی الله بشود مفسد عمل است.

### اشکال چهارم

علاوه بر این که همین را هم ممکن است ما نتوانیم بگوییم بخاطر این که در جایی ما می‌گوییم جواب با سؤال مطابق است که ظهور عرفی داشته باشد. اگر اصلاً امام یک مطلبی را فراتر از سؤال سائل بیان کنند ظهور ندارد که جواب او را دادند. او گفت ما العجب الذی یفسد العمل حضرت فرمود للعجب درجات، یکیش این است که انسان به حدی معجب باشد که کار بدش را هم خوب ببیند، یک حدش به این است که انسان در ایمانش یا در عملش منّ علی الله داشته باشد. اما چه ظهوری دارد که این جواب سائل را داد؟ خیلی از موارد است که جوال سائل را نمی‌دهند، داریم در روایات، مطلب دیگری می‌فرمایند، این تعبدی نیست که ما بگوییم جواب مطابق با سؤال است؛ بستگی به ظهور عرفی دارد. حضرت اصلاً نفرمود مثلاً ان یؤمن العبد بر به فیمنّ علی الله و هذا هو العجب المفسد للعمل، این جور که نفرمود. این هم راجع به روایت دوم.

### روایت سوم: روایت انس

روایت سوم روایت انس هست عن النبی علیه السلام که دارد ان من عبادی المؤمنین لمن یرید الباب من العبادة فأکفه عنه لئلا یدخله عجب فیفسده. گفته می‌شود این یعنی عجب مفسد عجب است. لئلا یدخله عجب فیفسده.

### اشکال

این روایت که سندش ضعیف است. دلالتش هم به نظر ما مخدوش است. چون ضمیر یفسده به عمل بر نمی‌گردد، به شخص بر می‌گردد، عجب مفسد این شخص است، نگفت لئلا یدخله عجب فی عباده فیفسدها؛ فرمود فیفسده، عجب باعث می‌شود این شخص فاسد بشود. مگر شخص فاسد عبادتش باطل است؟ این شخص فاسد می‌شود با عجب، بله، اما عبادتش هم فاسد می‌شود؟ ما که دلیل نداریم هر شخص فاسدی عبادتش هم فاسد است.

### روایت چهارم: معتبره ابن حجاج

روایت چهارم معتبره عبدالرحمن بن الحجاج هست عن ابی عبدالله علیه السلام اذا استمكنك من ابن آدم فی ثلاث لم أبال ما عمل فانه غیر مقبول منه، اگر بتوانم مسلط بشوم بر انسان در سه چیز دیگر هر کاری بکند برایم مهم نیست چون از او قبول نمی‌شود آن کار، اذا استكثر عمله و نسی ذنبه و دخله العجب. اگر عملش را زیاد بشمارد که داخل در عجب است، و نسی ذنبه، این هم یک حدی از عجب است، و دخله العجب. سند خوب است.

**اشکال اول (محقق خوئی)**

اما دلالت این روایت: مرحوم آقای خوئی فرموده که ببینید! اگر عمل فاسد باشد، چرا شیطان می‌گوید لم‌أبال، برای من مهم نیست. اتفاقاً برایش مهم است. عمل فاسد را که شخص بجا می‌آورد به قصد امتثال امر، این تشریع محرم است. شیطان برایش مهم است که مردم گناه بکنند، هیچ وقت شیطان نمی‌گوید لاأبالی أ زنی الناس ام لمیزنوا. نخیر او دنبال این است که مردم را به گناه بکشاند. لم‌أبال در جایی می‌گویند که می‌خواهد بگویند که این عمل بی‌اثر است. عملی که همراه با عجب باشد بی‌اثر است یعنی ثواب ندارد و الا اگر باطل باشد عمل فاسد آن وقت به قصد امتثال امر خدا که می‌شود عمل حرام. آن وقت شیطان اهمیت می‌دهد به این که مردم کار حرام بکنند. پس معلوم می‌شود عبادت همراه با عجب باطل نیست، فقط ثواب ندارد و لذا شیطان می‌گوید نماز بخواند یا نخواند برای من مهم نیست چون من می‌خواستم کاری بکنم ثواب گیرش نیاید، حالا با همان عجبی که پیدا کرد ثواب گیرش نمی‌آید.

**اشکال دوم (محقق داماد)**

مرحوم آقای داماد وجه دیگری ذکر کردند برای رد استدلال به این روایت بر مبطل بودن عجب. مرحوم آقای داماد فرمودند: اولاً ممکن است کسی بگوید ظاهر این روایت این است که این سه کار اگر با هم بود یعنی در زمانی که نماز می‌خواند انسان هم مستکثر عملش باشد هم گناهش را فراموش کند هم معجب باشد به خودش، این منشأ بطلان نمازش می‌شود نه تنها عجب، مجموع این سه چیز.

**پاسخ (محقق داماد)**

بعد آقای داماد فرمودند به نظر ما این اشکال را می‌شود جواب داد. چرا؟ برای این که ظاهر عرفی این است که آن دو مطلب استکثار عمل و نسیان ذنب، این‌ها داخل در عجب هستند. اصلاً عجب با همین دو چیز حاصل می‌شود، مقدمات عجب هستند، عجب از کجا به وجود می‌آید؟ انسان استکثار می‌کند عملش را فراموش می‌کند ذنبش را دچار عجب می‌شود، نه این که سه کار در عرض هم. کانه گفته استکثر عمله و نسی ذنبه فدخله العجب. چون مراد از استکثار عمل، استکثار عمل بالقیاس الی سائر الناس که نیست و الا امام زین العابدین با آن عبادت‌ها معلوم است که عمل خودش را بالاتر از عمل عبادت مردم می‌داند، می‌شود نداند؟ فخر فروشی نمی‌کنند اما بالاخره ملتفت هستند، عالم هستند به این که عمل‌شان فوق عمل غیر معصومین هست. ولی استکثار عمل بالقیاس الی الله ندارند. معجب کسی است که استکثر عمله بالقیاس الی الله. پس از این جهت ما اشکال نکنیم که مجموع این سه چیز سبب عدم قبولی عمل هست، نه، ظاهر این سه چیز این است که این‌ها بیان عجب هستند، استکثر عملیه بالقیاس الی الله و نسی ذنبه این منشأ می‌شود که عجب پیدا کند شخص.

**اشکال سوم (محقق داماد)**

اما اشکال اگر بخواهیم بکنیم به روایت، آقای داماد فرمودند اینجوری اشکال می‌کنیم، می‌گوییم: ابلیس دنبال این است که یا عمل انسان باطل باشد یا روز قیامت نتواند آن عمل صحیحش را در کفه سنگین ترازو قرار بدهد که برتر بشود از گناهانش، بشود من ثقلت موازین فیهو فی عیشة راضیة. دنبال این است شیطان. اگر شیطان گفت لم أبال ما عمل فانه غیر مقبول منه، مختص به این نیست که عمل باطل باشد، می‌تواند عمل به نحوی باشد که دیگر در کفه ترازوی اعمال حسنه که می‌گذارند، سنگین نمی‌شود نسبت به اعمال سیئه‌اش که بشود من ثقلت موازین فیهو فی عیشة راضیة.

ایشان می‌گویند مؤید این عرض ما این است که در روایات داریم غیبت مبطل عمل هست، کبر مبطل عمل هست، حتی بعضی روایات ایشان اشاره می‌کند که سه چیز را کنار هم گذاشته، غیبت و تکبر و عجب، گفته این‌ها مبطل عمل هستند، با این‌که یقیناً غیبت مبطل عمل نیست، کبر مبطل عمل نیست، عجب را کنار این‌ها گذاشته. حالا من در ذهنم نبوده که بگردم این روایت را پیدا کنم، ولی بهرحال ایشان استتهاد می‌کند به هم‌چون روایتی.

ممکن است ما از این دو اشکال یکی از آقای خوئی یکی از آقای داماد جواب بدهیم.

**پاسخ اشکال اول**

اما اشکال آقای خوئی، ایشان فرمودند اگر عمل همراه با عجب فاسد باشد که می‌شود حرام و شیطان نمی‌گوید لأبالی عمل الحرام أو لم يعمل، بلکه بالعکس یبال الشیطان ان یرتکبا الانسان الحرام. جواب این است که حرام این است که انسان ملتفت به فساد عملش تشریع بکند که این علم صحیح است. تازه با همین روایات می‌خواهیم بفهمیم این عمل باطل است یا نه، چرا فرض تشریع می‌کنید؟ این روایت می‌خواهد بگوید عجب اگر همراه باشد با عبادت مبطل عبادت است، حالا عبادت بکند یا نکند دیگر فرق نمی‌کند، تشریع یک عمل آخری است چه بسا شخص اصلاً ملتفت نیست که با این عجب عملش فاسد شده است، قصد امتثال امر می‌کند چون ملتفت نیست که این عملش فاسد است، او کی تشریع می‌کند، تشریع یک حرام آخری است که در این روایت فرض نشده.

مثل این‌که بگوییم کسی که بی‌وضوء نماز می‌خواند دیگر شیطان می‌گوید برای من مهم نیست نماز بخواند یا نخواند بعد شما اشکال کنید اگر نماز بی‌وضوء باطل بود که شیطان برایش مهم بود که شما نماز بی‌وضوء بخوانید قصد امتثال امر خدا بکنید بشود تشریع محرم، مرتکب حرام بشوید. تشریع یک امر اتفاقی است، شخص ملتفت تشریع می‌کند، شخص غافل که تشریع نمی‌کند. ظاهر اولی این روایت این است که وقتی که من مسلط شدم بر انسان، دیگر برایم مهم نیست نماز بخواند یا

نخواند چون نماز هم بخواند از او پذیرفته نیست شما هم که فرمودید عدم قبول ظهور دارد در بطلان. شماى آقای خوئى مگر این جور فرمودید قبلا در بحث ریاء؟

### پاسخ اشکال سوم

و اما اشکال آقای داماد که فرمودند شیطان دنبال یکی از دو چیز است: یا عمل ما باطل بشود یا عمل ما به نحوی باشد که کفه ترازوی حسنات مان سنگین نشود، عجب در عبادت هم موجب می شود این عبادت پوک بشود از جهت ثواب، دیگر سبک بشود، کفهاش سنگین نشود، همین برای شیطان بس است. [اقول] قبول است، همین برای شیطان بس است، اما ظاهر روایت چیست؟ ظاهر روایت این است که فانه غیر مقبول منه، نه فانه لایثاب علیه، شماى آقای داماد هم فرمودید که عدم قبول ظهور دارد در بطلان، شما هم در بحث ریاء این جور فرمودید در رد اشکال سید مرتضی.

و لذا دلالت این روایت قوت پیدا می کند. سند خوب است، دلالت هم اگر قوت پیدا کند آن وقت فتوی آن سید معاصر محقق همدانی که می گفت عجب مبطل عبادت است، قوی می شود. فقط آن سید معاصر محقق همدانی آسید علی بحر العلوم، او عجب متاخر را هم می گفت مبطل عبادت است، این خلاف ظاهر این روایت است. اذا استمكنك من ابن آدم لم أبال ما عمل، یعنی همراه با عملش این حالات در او هست، چون این حالات که در او به وجود آمد من مسلط می شوم بر او، بعد از این که دیگر برایم مهم نیست او چه کار می کند، نه مهم نیست چه کارهایی قبلا کرده است، مهم نیست چه کارهایی می کند، می شود عجب مقارن.

### تنبیه

البته این روایت عجب به یک عمل را هم نمی گوید، عجب کلی را می گوید. بعضی ها به یک عبادت شان معجب هستند نه به جمیع اعمال شان، این روایت او را هم نمی گوید. این روایت در خصوصی شخصی است که اصلا معجب بالجمله است به عملش. یعنی چی؟ یعنی کلا خودشیفتگی پیدا کرده، استکثر عمله امام الله و نسی ذنبه و دخله العجب. اما حالا یک کسی یک شب نماز شب خواند خیلی حال پیدا کرد، چقدر گریه کرد، دستمال هایش خیس شد، معجب بود به این نماز شبش، اما بدبخت همیشه پیش خدا شرمنده است، فقط می گوید خدا! بقیه کارهایم را نگاه نکن، آن نماز شب آن شب، آن زیارت ابی عبدالله که رفتم و چقدر گریه کردم، او را نگاه کن، بقیه کارهایم را نگاه نکن. معجب به بعض اعمالش است، این روایت او را هم نمی گوید. روایت در عجب مقارنی است که عجب کلی است، نه عجب به یک عمل. از استمكنك من ابن آدم فی ثلاث لم أبال بما عمل فانه غیر مقبول منه اذا استكثر عمله و نسی ذنبه و دخله العجب. دلالت روایت با این بیان تقویت می شود.

**اشکال چهارم (آقای سیستانی)**

اما یک اشکال می‌توانیم به این روایت بکنیم. آن‌هایی که می‌گفتند عدم قبول بخاطر کثرت استعمال در روایات، دیگر ظهور در بطلان عمل ندارد مثل آقای سیستانی که این‌جور فرمود، خیال‌شان راحت است، می‌گویند این‌قدر تعبیر کردند کسی که شرب خمر کند چهل روز نمازش قبول نیست، کسی که مثلاً نظر ساخت بکند به پدر و مادرش نماز او قبول نیست، این‌قدر از این استعمال‌ها شده در نفی ثواب که دیگر ظهورش را در بطلان از دست داده این تعبیر عدم قبول. ولی ما در بحث ریاء به این نتیجه رسیدیم که حق با محقق همدانی و آقای خوئی و آقای داماد است که نه، ظهور اولی عمده غیر مقبول این است که این عمل مردود است مطلقاً نه فقط در مقام اعطاء ثواب. و لذا باید دنبال یک جواب دیگری بگردیم.

**اشکال پنجم (مختار)**

جوابی که به نظر ما می‌آید این است که اگر این روایت در خصوص عبادت بود، ما دیگر مشکل بود دست از ظهور این روایت برداریم چون احتمال مبطل بودن عجب کلی نسبت به عبادت را می‌دهیم. اما موضوع این روایت مطلق عمل است، امر دائر است بین این‌که بگوییم مراد از عمل خصوص عبادت است پس فانه غیر مقبول منه یعنی فانه لیس بصحیح، یا این‌که به اطلاق "ما عمل" اخذ کنیم بگوییم این‌که ندارد خصوص عبادت، مطلق عمل و لو توصیلات که عدم قبول در آن به معنای عدم اعطاء ثواب است چون شکی نیست که در توصیلات نه ریاء مبطل است نه عجب مبطل است، فوqش ثوب ندارد.

پس امر دائر بین این‌که یا از اطلاق ما عمل رفع ید کنیم حمل کنیم بر عمل عبادی بعد بگوییم این عمل عبادی غیر مقبول منه یعنی صحیح نیست. یا این‌که فانه غیر مقبول منه را تصرف در او کنیم، اطلاق "ما عمل" را بگوییم اعم است از عمل عبادی و غیر عبادی و این قرینه می‌شود بگوییم فانه غیر مقبول منه یعنی فانه لایثاب علیه. و لذا این روایت می‌شود مبتلا به اجمال داخلی. امر دائر می‌شود بین این‌که یا از اطلاق عمل که شامل عمل توصلی می‌شود رفع ید کنیم، از ظهور فانه غیر مقبول منه رفع ید نکنیم بگوییم عمل عبادی مقبول نیست یعنی مردود است، باطل است یا این‌که ما اطلاق ما عمل را نسبت به عمل غیر عبادی حفظ کنیم، فانه غیر مقبول منه را حمل کنیم بر عدم اعطاء ثواب چون مرجحی یکی بر دیگری ندارد و لذا این روایت مبتلا به اجمال می‌شود.

**روایت پنجم: روایت اسحاق بن عمار**

آخرین روایت را هم اشاره کنم که روایت اسحاق بن عمار است و سندش ضعیف است، نضر بن قرواش در سندش هست، محمد بن سنان در سندش هست، داشت: ان المدل لایصعد من عمله شیء. گفته می‌شود این یعنی عملش صحیح نیست که بالا نمی‌رود.

## اشکال

اولاً: ضعف سند دارد. ثانیاً: نفی صعود، دیگر ظهور در بطلان ندارد. اگر نفی قبول ظهور داشته باشد در بطلان، دیگر نفی صعود الی السماء ظهور در بطلان ندارد. این با نفی ثواب هم می‌سازد. علاوه بر این که باز همان اشکال قبلی این جا هست که این جا هم دارد لایصعد من عمله، اطلاق عمل نسبت به عمل غیر عبادی اقتضاء می‌کند که عدم صعود به معنای عدم ثواب بر آن باشد.

و لذا العجب لایفسد العبادة كما انه ليس بمحرم.

يقع الكلام در مسأله 11 که مسأله بسیار مهمی است، داعی مباح و داعی الهی با هم جمع بشود. برخی از بزرگان مثل امام فرمودند این عبادت باطل است.

تامل بفرمایید ان شاء الله فردا دنبال می‌کنم.

## جلسه 38-516

یکشنبه - 99/09/02

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

قبل از این که وارد بحث از مسأله 11 بشویم راجع به روایات مفسد بودن عجب دو مطلب عرض کنم:

مطلب اول این هست که آن روایت نضر بن قرواش که ما در سندش مناقشه کردیم به نظر می‌رسد که تنها مناقشه این هست که راوی آن محمد بن سنان هست و الا طبق نظر ما نضر بن قرواش چون از مشایخ بزنطی هست همان طور که در تهذیب جلد 5 صفحه 37 حدیثی نقل می‌کند از بزنطی از نضر بن قرواش به لحاظ او ما مشکلی نداریم.

## بررسی روایت و لاتفسد عبادتی بالعجب

مطلب دوم این هست که یک روایتی هست در افساد عبادت به عجب و آن جمله‌ای است در دعای مکارم الاخلاق در صحیفه سجادیه: و لاتفسد عبادتی بالعجب. لاتفسد عبادتی بالعجب ظاهرش این هست که عبادت با عجب فاسد می‌شود.

کلام واقع می‌شود تارة در سند صحیفه سجادیه و تارة أخرى در دلالت این جمله بر مبطل بودن و مفسد بودن عجب نسبت به عبادت.

## اشکال سندی

اما سند صحیفه مورد بحث هست. مرحوم آقای بروجردی آن طور که در تبیان الصلاة جلد 1 صفحه 62 از ایشان نقل کرده فرموده که الصحیفة السجادية المعتبرة من حیث السند فان لها بعض الاسانيد المعتبرة و نفس مضامینها الصحیحة ایضا

شاهد علی کونها منه علیه السلام لان هذه المضامين العالية لايمكن صدورها الا عن مقام الولاية.

اما مرحوم امام در کتاب المکاسب المحرمة فرمودند اصل کتاب بسیار کتاب بزرگی است اما نمی‌شود هر جمله‌ای از آن را به امام علیه السلام نسبت داد چون سند معتبر ما نسبت به همه آن نداریم.

واقعا هم ما سند معتبری نداریم چون در سند که در اول صحیفه سجادیه نقل شده، حمیر بن متوکل و متوکل این‌ها مجهول هستند. فقط یک شبهه خوابی مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین جلد 14 صفحه 419 نقل می‌کند و همین‌طور در لوامع صاحبقرانی در مقدمه‌اش این جریان نقل شده. مرحوم مجلسی اول می‌فرماید که من در حالتی بین خواب و بیداری امام عصر سلام الله علیه را دیدم که در مسجد جامع اصفهان ایستاده بودم، سلام کردم به ایشان، خواستم پای ایشان را ببوسم، ایشان اجازه نداد و دست من را گرفت، من دست مبارک ایشان را بوسیدم و سؤال‌هایی کردم. بعد عرض کردم یا مولای! لایطیسر لی ان اصل الی خدمتک کل وقت فاعطنی کتابا اعمل علیه دائما فقال علیه السلام اعطیت لاجلک کتابا الی مولانا محمد التاج. مرحوم مجلسی اول می‌فرماید در خواب احساس کردم ایشان را می‌شناسم و لذا در همان عالم خواب که در اولش تعبیر کرد بین النوم و اليقظة، برخوادم رفتم به یک محله‌ای از اصفهان که ایشان می‌گویند دار البطیخ، خربزه‌محل، همچون محله‌ای [گویا] بوده. می‌گوید در همین حالت خواب رسیدم به آن محله محمد تاج را دیدم به من گفت بعثک صاحب الی؟ قلت نعم فاخرج من جیبه کتابا قدیما فتحته ظهر لی انه کتاب الدعاء فقبلته و وضعته علی عینی، و انصرف عنه متوجها الی صاحب علیه السلام فانتهت، از خواب بیدار شدم، و لم یکن مع ذلک الکتاب، دیدم کتابی با من نیست، فشرعت فی التضرع و البكاء لفوت ذلک الکتاب، تا صبح مشغول گریه شدم. صبح نماز صبحم را خواندم، تعقییم را خواندم، فکر می‌کردم که آنی که در خواب دیدم که رفتم از او کتاب گرفتم یک شیخ محمد نامی است که از علماء بود، آمدم نزد او دیدم او مشغول مقابله صحیفه است و بحث سند صحیفه را با شخصی می‌کند، می‌گوید من همین‌جور گریه بودم اصلا متوجه نبودم آن‌ها چه بحثی با هم می‌کنند. می‌گوید به شیخ محمد گفتم من خواب دیدم و الان هم گریانم بخاطر این‌که آن کتابی که در خواب دیدم به من دادند دیگر نیست. شیخ محمد گفت ابشر بالعلوم الالهية و المعارف الیقینیة و جمیع ما کنت تطلب دائما. بعد می‌فرماید این شیخ محمد هم مایل به تصوف بود و قلم آرام نشد با بحث با او. از مدرسه بیرون آمد، باز خرجت باکیا، چقدر حالت منقلب بوده که گریه‌اش تمام نمی‌شده. می‌گوید با خودم فکر کردم همان جایی که در خواب دیدم همان محله دار البطیخ، بروم آن‌جا. می‌گوید حرکت کردم، رفتم به آن محل، یک شخص صالحی که اسمش آقا حسن بود و معروف بود به تاجا، تا دیدم سلام به او کردم گفت فلانی! الکتب الوقیة الی عندی کل من یأخذہ من الطلبة لایعمل بشروط

الوقف و انت تعمل بها تعال و انظر الى هذه الكتب و كل ما تحتاج اليه خذ. طلبه‌های شرائط وقف کتاب‌ها را عمل نمی‌کنند تو عمل می‌کنی، بیا کتاب‌های وقفی هر کدام را می‌خواهی بردار، می‌گویند با او رفتم به کتابخانه‌اش، اولین کتابی که به من داد همان کتابی بود که رأیته فی النوم، در خواب دیدم، فشرعت فی البكاء و النحیب، گفتم همین کتاب کافی است برای من. یادم نیست که به ایشان خوابم را گفتم یا نگفتم. برگشتم نزد شیخ محمد که صحیفه سجادیه نزد او بود و آن نسخه‌ای بود که از نسخه شهید اول استنساخ شده بود. این نسخه‌ای که آقا حسن تاجا به من داد دیدم دقیقا با این نسخه‌ای که آشیش محمد داشت یکی بود. این صحیفه سجادیه بود، چون آنی که دست شیخ محمد بود صحیفه سجادیه بود این را که مقابله کردم با او دقیقا مانند او بود. بعد شروع کردند مردم از روی نسخه من استنساخ کردن و مقابله کردن، شرع الناس فی المقابلة عندی. پس به برکت اعطاء الحجة صلوات الله علیه صارت الصحیفة الكاملة فی جمیع البلاد کالشمس طالعة فی کل بیت و سیمای اصفهان فان اکثر الناس لهم الصحیفة المتعددة و صار اکثرهم صلحاء و اهل الدعاء و کثیر منهم مستجاب الدعوة.

مجلسی اول شخص ثقه‌ای است. این چیزی است که بلاواسطه نقل می‌کند. آیا این کافی است برای اعتبار صحیفه سجادیه؟ خیلی برای ما واضح نیست. آیا این که امام علیه السلام کاری کردند تکوینا که مرحوم مجلسی اول به این کتاب برسد و این کتاب عملا پخش بشود بین مردم، امضاء جمیع جمله‌های این کتاب است؟ یا بهر حال کتابی است که در هدایت انسان‌ها مؤثر است؟ و لو بعضی از جمله‌های آن از امام علیه السلام نباشد. عمده‌اش از امام هست و آثار معنوی این کتاب هم که مشهود است، امام آن را ترویج کردند آن هم این ترویج تکوینی، با خواب دیدن، این به این معنا نیست که تمام کلمات این کتاب را امضاء کرده باشند. و لذا ما اشکال‌مان این است که از این‌ها امضاء تشریعی جمیع ادعیه صحیفه سجادیه را نمی‌توانیم به دست بیاوریم. بلکه یک وقت مثل آن کتاب عمل یوم و لیل یونس بن عبدالرحمن است که راوی می‌گوید از دست من افتاد حضرت فرمود این چه کتابی است، بعد به ایشان کتاب را دادم حضرت دید فرمود همه‌اش درست است، این خوب است. اما این که در خواب امام عصر سلام الله علیه را ببینند و امام کاری کنند که این صحیفه سجادیه به دست‌شان برسد چون آثار معنوی آن قدر زیاد است که حالا اگر چند جمله هم از امام علیه السلام نباشد به آن لطمه‌ای به آن نمی‌زنند این مشکلی پیش نمی‌آورد.

[سؤال: ... جواب:] بحث ظهور خطاب نیست بحث خواب است. امام علیه السلام طبق مصالح عمل می‌کنند. گفت کسی خدمت حضرت رسید، حال در خواب یا در بیداری، عرض کرد که شما از وضع حوزه و طلبه‌ها راضی هستید؟ فرمودند راضی نباشم چه بکنم. گاهی دیگر به همین مقدار می‌شود عمل کرد. بالاخره بهترین کتاب دعاء که آثار معنوی دارد همین صحیفه سجادیه است و لو چند جمله

آن هم از امام علیه السلام نباشد. مثل قرآن. مگر در قرآن که ائمه ارجاع دادند به قرآن، اقرؤوا کما یقرأ الناس، شما قسم می‌خورید که تمام این کلمات از قرآن از جانب خدا نازل شده است؟ پس این اختلاف قرائات چیست؟ صراط الذین انعمت علیهم، صراط من انعمت علیهم. گاهی اختلاف قرائات با حذف و زیاده یک کلمه است نه فقط اختلاف حرکات یا تشدید، خیر اختلاف حرکات یا حروف در کلمه نیست بلکه اختلاف زیاده و نقیصه در قرآن است. ولی بالاخره اگر ارجاع به قرآن موجود بین الناس ندهند پس چه بکنند؟ ... خواب یک امر تکوینی است؛ ظهور عرفی بردار نیست. بله این خواب نشان می‌دهد که یک معنویتی در این بوده است که این کتاب به دست مجلسی اول برسد، مطالبی دیده است در خواب که در بیداری محقق شده است پس رویای صادق است. ... مثل این که نقل می‌کنند مرحوم آقای طباطبایی تفسیر المیزان که می‌نوشتند برادر ایشان پدر ایشان را خواب دیده بود او گلایه کرده بود که محمد حسین ما را در ثواب تفسیری که می‌نویسد شریک نکرده است. ایشان می‌فرموده من به کسی نگفته بودم تفسیر می‌نویسم. اصل این تفسیر نوشتن حسن فاعلی دارد ثواب دارد، و لو تفسیر المیزان به نظر ما اشتباه غیر قابل اغماض هم دارد، اشتباهاتی دارد که قابل اغماض نیست، اشتباهاتی فاحشی دارد که قابل اغماض نیست. اما این‌ها دلیل نمی‌شود ما بگوییم حالا که این ثواب دارد پس کل مطالب صحیح است. ... اصلاً و لاتفسد عبادتی بالعجب مثلاً مرحوم مجلسی اول هم استدلال بکند به او، محروم نمی‌شود از تکالیف واقعی. فوqش فکر می‌کند که عجب مفسد عبادت است، آن را اعاده می‌کند. فعلاً ما بحث‌مان در این فقره و لاتفسد عبادتی بالعجب است. ... حالا یک عبادتی را با عجب انجام داد او را توبیخ می‌کنند و لو بخاطر تجری او یا بخاطر این که عجب امر مذمومی است یا بهر خاطر، این چه ارتباطی به حجیت این جمله دارد.

### اشکال دلالی

پس از نظر ما اشکال سندی باقی است. اما اشکال دلالی: قد یخطر بالباب که بر فرض ما بدانیم امام زین العابدین در دعا خطاب به خدا فرمودند و لاتفسد عبادتی بالعجب، ما در اصول گفتیم خطاب یک شخص در جایی که احتمال عقلانی می‌دهیم وجود قرینه بین این متکلم و مقصود بالافهام را برای دیگران که مقصود بالافهام نیستند، حجیت ندارد. آنی که مقصود بالافهام نیست اگر احتمال عقلانی بدهد که بین این متکلم و مخاطبی که مقصود بالافهام است رمزی است، زن و شوهر هستند با هم صحبت می‌کنند، چه بسا رمزی دارند، چه بسا قرائن حالیه یا قرائن لفظیه بین خودشان هست، آن مستمع که اتفاقاً سخنان آن‌ها را شنید بیاید استظهار کند از کلام این دو و احتمال قرائن متصله را نادیده بگیرد، این عقلانی نیست. من با خدای خودم مناجات می‌کنم، به خدای خودم بگویم لاتفسد عبادتی بالعجب، شخصی که می‌شنود بگوید ظهورش در افساد فقهی است؟

[سؤال: ... جواب:] ما دلیل نداریم که تمام این ادعیه امام زین العابدین املائی بود به دیگران در مقام این که دیگران احکام فقهی بار کنند بر این دعاء. همچون چیزی ما در همه جمله های صحیفه سجادیه احراز نکردیم. ... بحث در این است که امام سجاد علیه السلام املاء کردند این ادعیه را به دیگران که دیگران بیایند و به استظهارات این دعاء در فقه و غیر فقه عمل بکنند؟ یا نه، این محرز نیست دیدند دعایی بود امام دعا کرد و این ها هم شنیدند نشستند و نوشتند این دعا را و چه بسا اگر از امام سؤال می کردند امام می فرمود با خدای خود مناجات می کردند، در مقام تعلیم احکام شرعیه نبودم که بخواهید ظهورگیری بکنید. ... مگر شما همیشه مناجات با خدا می کنید می روید پشت پستو دعا می کنید؟ اما مقصود بالافهام ببینیم خدا است یا افرادی که سخنان شما را می شنوند.

**مسئله 11: انضمام داعی مباح به داعی امتثال**

رسیدیم به مسئله 11. صاحب عروه در مسئله 11 فرموده داعی گاهی مباح هست، داعی غیر قربی که ضمیمه می‌شود به داعی قربی امتثال امر خدا، این داعی که ضمیمه می‌شود به داعی قربی امتثال امر خدا گاهی مباح هست، مثل این که شخص غسل جمعه می‌کند هم به داعی امتثال امر به غسل جمعه هم به داعی تبرید، و گاهی راجح است مثل این که شخص وضوء می‌گیرد هم به داعی امتثال امر خدا هم به داعی تعلیم غیر که امر راجحی است و لکن قصد قربت در تعلیم غیر ندارد، مادرش به او گفت به این برادر کوچکت وضوء گرفتن یاد بده، او گفت بسیار خوب، من اتفاقاً الان هم اذان شد می‌خواهم وضوء بگیرم، بیاید برادر کوچک من نگاه کند من چطور وضوء می‌گیرم. وضوء می‌گیرد به دو داعی، هم به داعی امتثال امر خدا هم به داعی تعلیم برادر کوچکش که او هم بخاطر خدا نیست، او برای این است که مادرش از او خواسته است و او به مادرش علاقه دارد. بحث خدا مطرح نیست. این می‌شود داعی راجح غیر قربی.

فعلاً همین دو قسم را بیان کنیم. صاحب عروه فرموده است که اگر این مکلف داعی استقلالی قصد امتثال امر خدا را داشته باشد، این عملش صحیح است و لو در کنار آن، داعی مباح یا راجح هم وجود داشته باشد چه آن داعی مباح و راجح داعی مستقل باشد مثل این که در این دو مثال اگر روز جمعه هم نبود باز می‌رفت زیر آب سرد برای تبرید، اگر هم وضوء مستحب یا واجب نبود باز وضوء می‌گرفت به قصد تعلیم غیر، یا داعی غیر مستقل باشد که از آن تعبیر می‌کنند به داعی تبعی که ما به نظرمان داعی تبعی یعنی این که فعلاً مادرش گفته است که برادرت را تعلیم بده، وضوء به او یاد بده اگر اذان نمی‌گفتند وضوء نمی‌گرفت ولی اگر پدرش هم می‌گفت، غیر از امر مادر پدر هم بود، او هم می‌گفت که به برادر کوچکت وضوء بده یا او می‌گفت به خواهرت وضوء یاد بده، بر می‌خواست وضوء می‌گرفت و لو اذان نشده بود، این امر مادر می‌گویند داعی ناقص، یعنی اگر به تنهایی بود برای وضوء گرفتن او کافی نبود، باید یک داعی آخر ناقصی ضمیمه آن بشود مثل امر پدر، اما امر پدر ضمیمه نشد، فعلاً فقط امر مادر است. این امر مادر جمع شد با امر خدا که می‌شود داعی استقلالی الهی و داعی ناقص مباح یا راجح. صاحب عروه فرموده اقوی صحت عمل هست. مهم این است که داعی استقلالی به امتثال امر خدا داشته باشید، داعی قربی داشته باشی، انضمام داعی تبعی یا استقلالی مباح یا راجح مهم نیست.

این مطلب را مرحوم شهید در قواعد جلد 1 صفحه 79 نسبت می‌دهند به ظاهر اکثر اصحاب. و لو خود ایشان فرمودند اشبه این است که بگوییم این عبادت باطل است.

مرحوم کاشف الغطاء هم مصر است بر این که این عبادت صحیح است. مهم این است که شما برای امتثال امر خدا داعویت استقلالیه فرض کنید. این که حال کنار این داعی الهی داعی آخر مباح یا راجحی هست مهم نیست.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی هم مصر است بر این مطلب، مثال خوبی می زند. می فرماید امساک از مفطرات صوم گاهی می بینیم غیر از داعی الهی یک داعی دیگری هم دارد: حفظ آبرو. شما دیروز که روز سی ام شعبان بود به نظر خودتان ولی از نظر مردم اول رمضان بود، اصلاً نمی خواستید روزه بگیرید و روزه هم بخاطر خدا نگرفتید اما جلوی مردم که از صبح تا غروب در کنار مردم بودید، لب به آب نزدید، لب به غذا نزدید، برای حفظ آبرو، بالاخره می خواهید احترامتان بین مردم حفظ بشود. امروز که اول ماه رمضان است به نظر شما، روزه می گیرید، قطعاً آن داعی حفظ احترام که دیروز منشأ امساک از مفطرات بود امروز هم هست، اگر امروز هم به شما بگویند که باز ماه رمضان نیست، قصد صوم لله نکنید، امساک از مفطرات می کنید، چون مردم امروز را ماه رمضان می دانند، ولی چون فهمیدید اول ماه هست امروز، قصد صوم لله هم کردید. دو داعی استقلالی برای امساک از مفطرات دارید. امساک از مفطرات گاهی برای خداست گاهی برای حفظ آبرو است. صوم امساک عن المفطرات است.

یا کسی که هر روز می رود در آب سرد در تابستان ارتماس فی الماء می کند و روزهای جمعه چه تابستان چه زمستان غسل جمعه می کند، امروز هم روز جمعه است هم وسط تابستان است، می رود داخل آب قصد غسل هم می کند، باید بگویید که این غسل باطل است. مرحوم آقای خوئی فرمودند برای چی بگوییم باطل است؟ کسانی که اشکال می کنند می گویند انضمام داعی مباح یا راجح غیر قربی به داعی الهی مستقل موجب بطلان عبادت است باید ملتزم بشوند که این عبادت باطل است و این وجهی ندارد.

### قائلین به بطلان از متقدمین

اما در مقابل: چه در متقدمین چه در متاخرین بسیاری و لو مشهور نیستند اما بسیاری که قابل توجه هستند، قائل به بطلان عبادت شدند در انضمام داعی مباح یا راجح غیر قربی به داعی الهی مستقل. مرحوم علامه در نهاية الاحکام جلد 1 صفحه 33 فرموده است: لو نوى بوضوءه شيئاً آخر كما لو كبر الامام و قصد مع التحريم اعلام القوم، الله اكبر می گوید هم به قصد امتثال امر خدا هم به قصد این که مردم متوجه بشوند که نماز شروع شد و در اعلام قوم قصد قربت ندارد، فقط دنبال این است که مرید برای خودش جمع کند، نماز جماعتش رونق بگیرد، ایشان فرمودند: اقوی این است که بگوییم این تشریک بین داعی قربی و غیر داعی قربی منافات با اخلاص دارد.

[سؤال: ... جواب:] کجا ریاء است؟ چه ریائی؟ اصلاً مردم از او خواستند که وقتی خواستی نماز بخوانی به ما خبر بده که ما هم به تو اقتداء کنیم، خواهش می‌کنیم این کار را بکن، او هم می‌گوید الله اکبر هم به قصد امتثال امر خدا هم به داعی اعلام قوم، حال داعی اعلام قوم یا داعی استقلالی است که اگر نماز هم امر نداشت باز می‌گفت الله اکبر به داعی اعلام قوم، چه بسا این‌طور هست. مهم مبنای ایشان هست. مثال را کار نداشته باشید. دو مثال زد یکی داعی تبرید یکی هم داعی اعلام غیر در تکبیر امام، فرمود اقوی این هست که این باطل است لان التشریک بین القربة و غیرها ینافی الاخلاص. مرحوم شهید هم در قواعد فرمود اشبه همین است که بگوییم این عمل باطل است لعدم تحقق الاخلاص. مرحوم اردبیلی در مجمع الفائدة جلد 1 صفحه 99 باز همین را فرموده که این عمل به نظر ما باطل است. محقق کرکی در جامع المقاصد جلد 1 صفحه 203 فرموده است اصح این است که بگوییم ضم داعی تبرید به وضوء موجب بطلان وضوء است. پسر علامه حلی فخر المحققین در ایضاح الفوائد جلد 1 صفحه 36 ایشان هم فرموده است که الاصح انه لا یصح ضم نية التبريد. مرحوم شیخ انصاری هم در کتاب الطهارة جلد 2 صفحه 94 همین مطلب را فرموده، فرموده به دو دلیل ثابت می‌کنیم که این کسی که هم داعی الهی مستقل دارد و هم داعی مباح، این عبادتش باطل است. دلیل اول این است که منافات با اخلاص دارد، مصداق من عمل لی و لغیری هست، فهو لغیری یا لم اقبله الا ما کان خالصاً.

### مناقشه در کلام شیخ انصاری

یک نکته در پرائتز بگویم. این استدلال مرحوم شیخ انصاری را مرحوم آقای داماد در اوائل همین بحث صلات پذیرفت ولی در صفحه 316 فرمود: نه، انصراف دارد من اشرك معی غیری یا من عمل لی و لغیری به آن غیری که جزء ذوی العقول است، داعی تبرید که غیری نیست، اشرك معی غیری نیست، این منصرف است به همان ریاء.

ما به ایشان اشکال کردیم که مثال امتثال امر امّ را چه می‌گویید؟ شخصی هست همین که مادرش به او می‌گوید فرزندم! وضوء یاد بده به این برادر کوچکت، قصد قربت نمی‌کند، او عاشق مادرش است، وضوء که می‌گیرد به دو داعی: داعی امتثال امر خدا و داعی امتثال امر امّ. امّ ذوی العقول است، من اشرك معی غیری صادق است بر این عمل. یا مادر به او می‌گوید فرزندم! مهمان داریم، برو خودت را بشوی! لا اقل یک شیرجه بزن در این حوض که این قدر گردوغبار و چرک روی بدننت نماند. این فرزند می‌گوید مادر! اتفاقاً الان یادم آمد که روز جمعه هم هست، من مقید به غسل جمعه هستم، دو انگیزه پیدا کردم، اگر جمعه هم نبود امر شما مطاع بود برای من ولی جمعه هم اگر باشد شما هم امر نکنی امر خدا مطاع است

برای من. یک شیرجه‌ای می‌زند در حوض، هم نیت غسل جمعه ارتماسی می‌کند، هم امتثال امر امّ می‌کند. این من اشْرک معی غیری فی عمل عمله هست یا نیست؟ [سؤال: ... جواب:] فرض کنید هر دو هم مستقل است. عرض کردم مثال ما این است که هر دو مستقل است. اگر جمعه بود مادر هم نمی‌گفت غسل جمعه می‌کردم و اتفاقاً امروز فهمیدم جمعه است. اگر جمعه هم نبود مادر می‌گفت برو در آب خودت را بشوی می‌رفتم، امر امّ برای من مطاع است، عاشق مادرم هستم. نه بخاطر خدا امر مادرم را اطاعت می‌کنم، بخاطر عشق خودم.

مرحوم آقای داماد می‌فرمایند وضوء به داعی امر خدا و به داعی تبرید مصداق من عمل لی و لغیری نیست، داعی تبرید اشْرک غیری که ذوی العقول است با خدا نمی‌شود. می‌گوییم مثال را عوض کنید داعی امتثال امر امّ را بجایش بگذارید به جای داعی تبرید، اگر این مثال مصداق من عمل لی و لغیری، مصداق من اشْرک معی غیری باشد و اطلاق روایت بگوید این غسل باطل است یا این وضوئی که هم به داعی امتثال امر خدا و هم به داعی امتثال امّ که می‌گوید تعلیم بده فرزند دیگرم را برادر کوچکت را، اگر این مصداق این روایت است و باطل است، به عدم الفصل ما تعدی می‌کنیم به سایر موارد داعی مباح یا راجح غیر قربی.

دلیل دوم مرحوم شیخ انصاری این است که در صحیح هارون بن خارجه دارد که العبادة ثلاثة یا العبادة ثلاثة، در وافی و کافی دارد العبادة ثلاثة، در جاهای دیگر دارد العبادة ثلاثة، قوم عبدوا الله خوفا فتلك عبادة العبيد قوم عبدوا الله طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء قوم عبدوا الله حبا له فتلك عبادة الأحرار و هي افضل العبادة. مرحوم شیخ انصاری فرموده است حصر عبادت در این سه قسم یعنی یا باید داعیت فقط حب خدا باشد یا خوف خدا یا شوق به ثواب خدا، نفی می‌کند این عبادتی را که هم به داعی حب خداست یا مثلاً شوق به ثواب خدا یا خوف از عقاب خدا و هم به داعی مباح مثل تبرید یا مانند آن، فان ظاهر الحصر بطلان عبادة غیرهم.

### قائلین به بطلان در متأخرین

این در کلمات متقدمین. اما کلمات متأخرین را ما از عروه و حاشیه عروه پیدا کنیم. عروه مشخص بود چی می‌گوید، مثل آقای خوئی، فرمود داعی الهی مستقل داشته باش بقیه پیشکش، مهم نیست، داعی مباح داری، داعی راجح غیر قربی داری، مستقل است تبعی است، مهم نیست.

اما محشین عروه خیلی‌ها اشکال کردند:

مرحوم نائینی فرمود: ضم داعی مباح مستقل و داعی قربی مستقل به هم، مبطل عبادت است علی الاحوط بل لا یخلو عن قوة.

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده این ضمیمه حتی اگر ضمیمه راجحه باشد مثل تعلیم غیر، بخواهد موثر در اصل عمل باشد، الصحة مشکلة و لو مع التبعية. یعنی چی؟ یعنی یک وقت می‌خواهی وضوء بگیری مادرت می‌گوید بیا به

جای این که بروی در دستشویی وضوء بگیری، بیا در آشپزخانه وضوء بگیر که برادرت ببیند. عیب ندارد، این داعی به خصوصیت وضوء در این محل است. اما نه، داعی بر اصل وضوء اگر باشد، یعنی اگر خدا هم نمی گفت الان وضوء بگیر بخاطر تعلیم برادر کوچکت وضوء می گرفتی، حتی اگر این داعی ناقص باشد مثل آن مثالی که زدیم که مادر می گوید برادر کوچکت را تعلیم بده که اگر امر به نماز شرعا نبود وضوء نمی گرفتم مگر این که پدرم هم در کنار مادر امر بکند به تعلیم برادرم، فعلا پدرم امر نکرده داعی امتثال امرار شده داعی ناقص. ایشان می گوید الصحة مشكلة و لو مع التبعية.

[سؤال: ... جواب:] تبعیت یعنی تبعیة الضميمة للداعی الالهی المستقل.

مرحوم آقای بروجرودی در داعی مباح مستقل و داعی الهی مستقل فرمودند لایترک الاحتیاط.

امام فتوی داده به بطلان عبادت در داعی مباح و یا حتی راجح غیر قربی که منضم می شود به داعی الهی مستقل.

آقای سیستانی مثل حاج شیخ عبدالکریم حائری احتیاط واجب می کند می گوید احوط وجوبا بطلان عبادتی است که داعی مباح یا راجح غیر قربی منضم بشود به داعی الهی چه آن داعی مباح یا داعی راجح مستقل باشد یا تبعی باشد. این فتوای متقدمین و متاخرین و آن تقریبی که به دو دلیل از مرحوم شیخ بیان کردیم. ببینیم حق در مسأله چیست ان شاء الله فردا.

### جلسه 39-517

دوشنبه - 99/09/03

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر شخص علاوه بر داعی الهی داعی غیر الهی بر انجام فعل داشته باشد، حالا این داعی غیر الهی گاهی مباح است مثل این که وضوء می گیرد هم برای امتثال امر خدا و هم خنک شدن، و گاهی داعی راجح است، وضوء می گیرد هم برای امتثال امر خدا و هم به داعی تعلیم دیگری، آیا این وضوء صحیح است یا صحیح نیست، از برخی از بزرگان متقدمین و متاخرین نقل کردیم که این وضوء صحیح نیست.

### کلام شیخ انصاری

مرحوم شیخ انصاری در کتاب الطهارة فرموده است هم دلیل اعتبار اخلاص در عبادت اقتضاء می کند که ما فقط داعی مان امتثال امر خدا باشد، وضوء بگیریم برای خدا، نه این که وضوء بگیریم برای خدا و برای خنک شدن. من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری، یا من اشرك معی غیری فی عمل عمله لم اقبله الا

ما کان خالصا. مرحوم شیخ انصاری فرموده است این دو روایت اقتضاء می‌کنند لزوم اخلاص را در عبادت و انضمام داعی مباح به داعی الهی، اخلاص را از بین می‌برد.

بله اگر آن داعی، داعی راجح باشد مثل قصد تعلیم غیر، او مؤکد قصد قربت است. که البته این فرمایش مرحوم شیخ ایراد دارد. لزوماً داعی راجح به معنای این نیست که ما بخاطر خدا انجام بدهیم، چه بسا دوست داریم وضوء بگیریم برای تعلیم غیر، کار، کار راجحی است اما این‌که بخاطر خدا این کار راجح را انجام می‌دهیم این تلازمی ندارد.

دلیل دومی که مرحوم شیخ آورد تمسک به صحیح هارون بن خارجه بود که العبادۃ ثلاثۃ قوم عبدوا الله خوفاً فتلک عبادة العبيد قوم عبدوا الله طلب الثواب فتلک عبادة الأجراء و قوم عبدوا الله حباً له فتلک عبادة الأحرار و هی افضل العبادۃ. بعد مرحوم شیخ فرموده‌اند که این کسی که هم وضوء می‌گیرد بخاطر حب خدا یا بخاطر شوق به ثواب خدا یا خوف از عقاب خدا و هم بخاطر خنک شدن، این خارج از این روایت هست و این روایت حصر کرده عبادت را در این اقسام سه‌گانه‌ای که در خود روایت ذکر شده.

بعد مرحوم شیخ انصاری فرموده است که نظر کاشف الغطاء این بود که این عبادت صحیح است و لو داعی الهی استقلالی منضم شده است به آن، داعی مباح استقلالی یا داعی مباح تبعی. چرا؟ برای این‌که صدق می‌کند امتثال امر خدا. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید توجیهی که ما می‌کنیم برای کلام کاشف الغطاء همین است که بگوییم آنی که مضر است در عبادت این است که استناد به امر خدا نداشته باشد، اما جواز استناد به غیر امر خدا، این‌که مشکلی ایجاد نمی‌کند. اگر شخصی پدرش امر کند او را به یک کاری، دوستش هم او را امر کند به همان کار و این شخص به داعی امتثال هم امر پدر و هم امر دوستش انجام بدهد آن کار را هم ممتثل امر پدر هست، هم ممتثل امر دوست. پس امتثال امر پدر وقتی صدق کرد، پدر نمی‌تواند بگوید تو قصد امتثال امر من را نداشتی. خدا هم امر کرد وضوء بگیریم، مادر هم گفت وضوء بگیر برای تعلیم برادر کوچک‌ترت یا دلم من وضوء بگیر آب به سر و صورتت بزن تا خنک بشوی، نمی‌تواند کسی بگوید من قصد امتثال امر خدا نداشتم.

مرحوم شیخ فرموده است که ببینید! شما برای این فعل دو داعی مستقل دارید. داعی به منزله علت برای ایجاد فعل است. در اجتماع علتین بر معلول واحد گفته شده است که بالفعل این دو علت مؤثر تام نیستند، و لو هر کدام اگر به تنهایی بود مؤثر بود، اما بالفعل ترجیح بلامرجح است بگوییم این مؤثر است، او مؤثر نیست. پس هر دو مؤثر هستند، هر دو که مؤثر بودند پس بالفعل هر کدام می‌شوند جزء المؤثر، شائیت دارند هر کدام برای تمام المؤثریة اما بالفعل جزء المؤثر هستند.

و لذا ما این مثال را خودمان می‌زنیم به کمک شیخ که اگر دو نفر تیر بزنند به قلب زید هم‌زمان، هر کدام به تنهایی صلاحیت کشتن او را دارد، اما بالفعل دو تیر به قلب این زید بیچاره هم‌زمان زدند، شما می‌گویید این‌ها شریک در قتل هستند. بالفعل قتل مستند به هر دو هست و اگر بخواهند دیه بگیرند از هر کدام نصف دیه می‌گیرند و اگر بخواهند قصاص کنند هر کدام را می‌توانند قصاص کنند منتها به شرط این‌که نصف دیه را به اولیاء او بدهند.

این‌جا هم همین است. من که به دو داعی وضوء می‌گیرم هم به داعی تبرید هم به داعی امتثال امر خدا، بالفعل امتثال امر خدا داعی تام و مستقل نیست، جزء المؤثر است. بله، شأنیت داشت اگر به تنهایی بود مؤثر تام باشد اما بالفعل نمی‌تواند مؤثر تام باشد چون ترجیح بلامرجح است. وقتی این‌جور شد دلیل اخلاص می‌گوید پس این عمل، داعی امتثال امر خدا تمام المؤثر در مورد آن نبوده است.

بعد ایشان فرموده که اما آن مثال امر پدر و امر مثلاً دوست، در آن مثال ممکن است شما بگویید که این بنده خدا چه بکند؟ بیشتر از این کاری نمی‌تواند بکند. چون پدر گفت درب را باز کن، دوستش هم گفت درب را باز کن، خب این غیر از این‌که یک بار برود درب را باز بکند کار دیگری مگر می‌تواند بکند؟ اما در مورد عبادت مکلف می‌تواند که داعی مباح را از ذهن خودش از بین ببرد، خودش را خلاص کند از این داعی مباح. حالا یا به این‌که قبل از وضوء خودش را خنک بکند، نیازی به این نباشد که با وضوء خودش را خنک کند، یا با مبارزه با نفس داعی تبرید را در خودش ضعیف کند، داعی اخلاص را تقویت کند. فان الداعیین المستقلین یمكن ملاحظة احدهما دون الآخر.

### اشکال

خوب دقت کنید! در این حد تنزل داد مرحوم شیخ انصاری دو داعی مستقل را که می‌تواند انسان یکی را ببیند دیگری را نبیند. دقت کنید! که آیا با ندیدن یک داعی او دیگر از داعویت می‌افتد؟ یا او داعی است، مگر این‌که آن حالت نفسانیه را عوض کند. شما مثلاً در همان مثال امساک از مفطرات صوم، دو داعی دارید، واقعاً بینکم و بین الله دو داعی دارید برای امساک از مفطرات: یک: امتثال امر خدا، دو: حفظ وجاهت خودتان پیش مردم. اگر امروز ماه رمضان هم نبود باز برای حفظ آبروی‌تان نزد مردم امساک از مفطرات می‌کردید چون مردم امروز را ماه رمضان می‌دانند، شما معتقدید که هنوز ماه رمضان نشده است.

این‌که ما بگوییم یمكن ملاحظة احدهما دون الآخر، به چه معناست؟ من که روز قبل که ماه رمضان نبود بخاطر حفظ وجاهت خودم امساک از مفطرات کردم تا پیش مردم کوچک نشوم، وجاهتم حفظ بشود، من امروز عوض شدم؟ خیر، اگر امروز هم ماه رمضان نبود پیش خودم، ولی پیش مردم ماه رمضان بود همان کاری را می‌کردم که دیروز کردم. پس یعنی چه یمكن ملاحظة احدهما دون الآخر؟ یعنی

بناگذاری؟ در امور انشائیه عناوین قصدیه کاملاً بناگذاری ممکن است. مثلاً در روایات حج داریم: إِنْو الْحَجِّ وَ اجْعَلْهُ مَتَعَةً. از اول، محرم بشو به حج افراد نه این که تظاهر بکنی به حج افراد، آن یک فرض دیگری است که انسان محرم بشود به عمره تمتع، تقیاً تظاهر بکند نگوید لبیک بمتعة عمرة الی الحج لبیک، میگوید لبیک بحجة لبیک، و لکن تظاهر است، باطنا نیت متعه دارد، این که مشکلی نیست. اما روایاتی داریم میگوید اصلاً نه، إِنْو الْحَجِّ، اصلاً شما از حالا قصد حج افراد داشته باش و بعداً عدول بکن به عمره تمتع ولی الان انشاء حج افراد می کنی، این مشکلی ندارد چون عنوان قصدی است. من الان انشاء می کنم حج افراد را با این که تصمیم دارم بعد از طواف و سعی عدول کنم به عمره تمتع، این مشکلی ندارد. در عنوان قصدی امر سهل است ملاحظه یک عنوان قصدی و انشاء او. و لو اراده بر انجام آن ندارم.

اما بحث در داعی است. در داعی که گاهی قربی است گاهی غیر قربی است، انشاء حین العمل اگر بگوییم کافی است، من انشاء بکنم که خالصاً لوجه الله وضوء می گیرم و لو خودم می دانم که اگر وجه الله هم نبود وجه الناس محرک من بود، وجه التبرید محرک من بود، اگر واقعاً قصد قربت صرف انشاء کون العمل خالصاً لوجه الله باشد مشکلی نداریم. ولی این خلاف ظاهر ادله است، ظاهر ادله این است که من عمل لی و لغیری. آقا! من چه کار کنم؟ من عاشق مادرم هستم، مادرم گفت وضوء یاد بده به برادرت، داشتم بلند می شدم بروم وضوء یاد بدهم به برادرم، الله اکبر اذان را گفتند که من هم تصمیم دارم اول وقت وضوء بگیرم و نماز بخوانم، می روم به سمت آب، دو چیز محرک من است، این مصداق من عمل لی و لغیری هست. مگر بگوئید من عمل لی و لغیری منصرف است به ریاء، بحث دیگری است، اما اگر بگوئید اطلاق دارد، خب من عمل لی و لغیری این جا صادق است. این که مرحوم شیخ انصاری می فرماید من عمل لی و لغیری اختصاص به ریاء ندارد، داعی مباح را می گیرد، خب چطور ما بگوییم ممکن ملاحظه الداع الالهی دون الداع المباح یعنی بناء بگذارم هنگام وضوء که من بخاطر خدا وضوء می گیرم با این که می دانم اصلاً برخواستنم برای این بود که امر مادرم را امتثال کنم بعد فهمیدم اذان گفت، بقائاً داعی مستقل الهی هم من را به سمت وضوء می کشاند. یا هم زمان می دانستم اذان است دو داعی یکی الهی یک داعی مباح یا راجح امتثال امر مادر من را به وضوء گرفتن می کشاند.

[سؤال: ... جواب:] این که شما می فرمایید که در امساک از مفطرات اگر داعی هم امتثال امر خدا نبود می رفتم سراغ داعی حفظ و جاهتم بین مردم، ممکن است کسی بگوید که لم لایعکس؟ من اگر داعی حفظ و جاهتم بین مردم نبود آن وقت امتثال امر خدا محرک بود، در محرک بودن چه فرق می کند، ترجیح بلامرجح است که اول منتسب کنید محرک بودن را به یک داعی. بله اگر می فرمایید اضافه انشائیه عمل نمی کنم این صوم را در روزی که برای خدا روزه می گیرم مگر به خدا، بله حرف

درستی است. ... همین که آدم مقایسه کند حال امروز و دیروزش را متوجه می‌شود که محرک حفظ و جاهت هر دو روز هست، منتها امروز علاوه بر حفظ و جاهت امتثال امر خدا هم محرک است.

[سؤال: ... جواب:] فعلا بیشتر هم ما دو داعی مستقل را مطرح می‌کنیم، در داعی تبعی هم اشکال کردند گفتند بالاخره الان مستند است این عمل به این داعی الهی مستقل و آن داعی ناقص مباح چون آن داعی مباح پنجاه درصد مؤثر است و این داعی الهی هم پنجاه درصد دیگر را تکمیل می‌کند، پنجاه درصد اضافه‌اش هم می‌شود صد و پنجاه درصد، چه جور دویست درصد می‌شد می‌گفتید به مجموع مستند است، خب صد و پنجاه درصد هم می‌گویند به مجموع مستند است هم به این داعی ناقص که تبعی نامیده می‌شود هم به داعی مستقل الهی. ... بالاخره فعل مستند می‌شود به این مجموع. شما این پنجاه پنجاه را حساب کنید، چرا مستند بشود به آن نصف داعی الهی، مستند نشود به این داعی مباح، نصف این داعی الهی بله، با این داعی مباح که پنجاه درصدی است این‌ها مؤثر هستند اما آن نصف دیگر داعی الهی چرا او مؤثر باشد ولی این داعی مباح مؤثر نباشد، این هم ترجیح بلامرجح است. فرقی نمی‌کند.

مرحوم شیخ مثال می‌زنند. می‌گویند ببینید! شارع امر اگر بکند کسی را به انقاذ ولدش که غرق دارد می‌شود، این شخص می‌آید فرزندش را نجات می‌دهد بدون ملاحظه امر شارع. این یک فرض است [و فرض دوم بعدا را می‌گوییم]. با این‌که همین آقا اگر فرزندش نبود شخص دیگری بود بخاطر امر مولی انقاذ غریق می‌کرد ولی موقعی که فرزندش غرق می‌شود فقط محبت فرزند او را می‌کشاند، او در ذهنش هست، آه فرزندم دارد غرق می‌شود می‌رود به سمت استخر برای نجات فرزندش با این‌که او شخص متدینی است، مولی به او گفته است انقاذ کل غریق، اگر فرزندش هم نبود شخص بیگانه هم بود بخاطر امر خدا انقاذ غریق می‌کرد اما الان فقط ملاحظه می‌کند داعی نفسانیش را برای انقاذ فرزندش. گاهی هم امر بر عکس هست، داعی نفسانیش را لحاظ نمی‌کند داعی الهی را لحاظ می‌کند. چطور این شخصی که متدین است، امر مولی به انقاذ غریق محرک او است اما هنگامی که فرزندش غرق می‌شود تنها حبش را به فرزندش می‌بیند، امر خدا را نمی‌بیند، با این‌که این امر خدا وقتی که به انقاذ غریق دیگر متوجه است، او محرکش هست به انقاذ غریق اما موقع غرق فرزندش فقط نگاه می‌کند به محبتش به فرزندش. حالا گاهی بر عکس می‌شود، انسان مثلا در وضوء داعی نفسانیش تبرید است اما می‌تواند فقط نگاه کند به داعی امتثال امر خدا.

این توجیهی است که مرحوم شیخ کرده برای این‌که کسی که داعی نفسانی دارد چه کار بکند؟

می‌گوییم: جناب شیخ! همین پدری که فرزندش غرق می‌شود صحیح نیست بگوید من دو محرک دارم به انقاذ فرزندم، یک این‌که من متدین هستم مولی به من گفته

است انقاذ کل غریق، برایم از این حیث فرقی نمی‌کند، امروز فرزندم دارد غرق می‌شود، روز گذشته دیدید که یک شخص اجنبی داشت غرق می‌شد چه جور تلاش کردم برای حفظ جان او، و یک محرک دیگر هم محبتم هست نسبت به فرزندم، اگر امر خدا هم نبود می‌رفتم فرزندم را انقاذ می‌کرد. واقعا عرف نمی‌گوید این شخص دو محرک دارد به انقاذ فرزندش؟ این‌که نمی‌بیند در این حال امر خدا را، فقط محبت فرزند چشمانش را کور کرده است و می‌رود دنبال انقاذ فرزندش، این باعث می‌شود که عدم التفات تفصیلی به امر مولی، امر مولی را از محرکیت بیندازد؟ فرض این است که التفات ارتکازی دارد به امر مولی. مثل همین شخصی که وضوء می‌گیرد التفات دارد این سبب تبرید است و این دوست دارد که خنک بشود، چطور بگوییم که نه، فقط امر خدا به وضوء چشمان او را بسته است و دیگر توجهی به دواعی دیگر ندارد، خب خلاف وجدان است، دواعی دیگر در صقع نفسش هست. مگر بگویید انشاء می‌کند که من بخاطر امتثال امر خدا وضوء می‌گیرم که این خلف مبنای مشهور است که داعویت را همان محرکیت امر مولی می‌دانند. داعویت را با محرکیت یکی می‌دانند.

[سؤال: ... جواب:] آیا صحیح نیست بگوییم دو محرک دارد این شخص به وضوء؟ اگر امر خدا هم به وضوء نبود امر مادر محرک او بود که وضوء بدون امتثال امر خدا بگیرد برای تعلیم برادر کوچک‌ترش. وقتی هر دو صحیح است می‌گویید که اعتبار اخلاص اقتضاء می‌کند که عمل برای خدا باشد. شما می‌گویید من عمل لی و لغیری صادق است اگر دو داعی دارید برای انجام فعل. شما هر روز در ایام تابستان می‌روید در حوض شنا می‌کنید، در استخر شنا می‌کنید، هر روز جمعه هم غسل جمعه می‌کنید، حالا امروز اشکال دارد بگوییم که با دو هدف شما رفتید داخل آب؟ وقتی با دو هدف شد یکی هدف الهی و دیگری هدف شنا کردن و تبرید، اشکال این است که این منافات با اخلاص دارد..

### کلام محقق بروجردی

و لذا مرحوم آقای بروجردی در تبیان الصلاة فرموده که راهش این است که این شخص چون می‌بیند اگر داعی تبرید مثلا بخواهد الان مؤثر باشد غسلش باطل می‌شود، وضوئش باطل می‌شود، و لذا در نفسش این داعی تبرید را نابود می‌کند، چون انگیزه دارد با شستن، خودش را خنک کند اما خنک کردنی که موجب بطلان عملش و موجب این‌که غسل جنابتش باطل بشود، مستحق عقاب بشود، یا غسل جمعه‌اش باطل بشود محروم از ثواب بشود، داعی تبرید این نحو نیست که او را بکشاند به شستن خودش در آب بای نحو کان [بلکه] بنحو لایقع فی محذور عقاب مولی از بطلان غسل جنابت یا محروم شدن از ثواب مولی در بطلان غسل جمعه. این چون داعی مضیقی هست به او بگویند که داعی تبرید اگر الان داشته باشی

غسلت باطل است، می‌گوید دیگر داعی تبرید ندارم چون منجر می‌شود به باطل شدن غسل.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که ملتفت است و این داعی تبرید اگر باشد غسلش وضویش باطل می‌شود آقای بروجردی می‌فرماید این چون داعی تبرید دارد به نحوی که موجب بطلان عملش نشود، دیگر داعی تبرید مثل آبی که روی آتش می‌ریزند خاموش می‌شود، این داعی تبرید نابود می‌شود، چون می‌بیند که اگر بخواهد محرک باشد به این ارتماس در آب سبب بطلان غسل می‌شود، داعی تبرید از بین می‌رود در نفس او.

امام هم در کتاب الطهارة صفحه 371 شبیه همین را دارند بعد فرمودند اگر نتواند شخصی این داعی تبرید را در نفسش از بین ببرد یا باید بگوییم که لایکلف الله الا وسعها، بهتر از این نمی‌تواند این وضوء بگیرد یا غسل بکند، همینی که هست. یا بگوییم منتقل می‌شود وظیفه‌اش به تیمم، قادر بر غسل صحیح نیست تیمم بکند، دیگر تیمم که موجب تبرید نمی‌شود، برود تیمم بکند. و احوط این است که جمع کند بین وضوء و تیمم، غسل و تیمم تا مشکل حل بشود.

### اشکال اول

ما عرض‌مان این است که شما می‌گویید داعی تبرید را تضعیف بکنیم، من چه جوری می‌توانم این داعی تبرید را تضعیف بکنم؟ آقای بروجردی می‌فرمایند چون این داعی تبرید اگر بماند وضوئم باطل می‌شود و من نمی‌خواهم داعی تبریدی داشته باشم که وضوئم باطل بشود، غسل باطل بشود، می‌گوییم همه که ملتفت به این احکام نیستند، پس کسی که ملتفت است به این که داعی تبرید اگر بود مستلزم بطلان عبادت است داعی تبریدش خاموش می‌شود اما خیلی‌ها غافلند، خیلی‌ها ملتفت نیستند، پس آن‌ها عمل‌شان باطل است. همان امساک از مفطرات خیلی‌ها ملتفت نیستند که این داعی نفسانی که انسان بخاطر حفظ و جاهتش هم که شده است امساک از مفطرات می‌کند و لو خدا نباشد، این داعی نفسانی اگر به قول آقای بروجردی مبطل صوم باشد خیلی‌ها غافلند، فقط آقای بروجردی و امثال ایشان که ملتفت هستند می‌گویند ما این داعی حفظ و جاهت را در نفس‌مان می‌کشیم تا این روزه‌مان صحیح باشد. پس جواب ایشان اخص از مدعا است، همه ملتفت نیستند به این مطالب که بخواهند این داعی نفسانی را در دل‌شان بکشند.

### اشکال دوم

ثانیا: شما آقای بروجردی خدایش چه جور می‌خواهید این داعی نفسانی را در دل‌تان بکشید؟ شما دیروز که به نظر ما اول ماه نبود، آیا جلوی مردم سفره باز می‌کردید صبحانه می‌خوردید؟ امروز هم مثل دیروز هستید، نه بخاطر خدا حفظ و جاهت بکنید که او قصد قربی است، نه بخاطر خدا هم نباشد انسان نباید آبرویش را مجانی خرج کند، احترامش باید بین مردم محفوظ باشد، و لذا اگر روزه هم بر

شما واجب نیست امساک از مفطرات می‌کنید جلوی مردم، حالا امروز که اول ماه رمضان است این داعی نفسانی حفظ و جاهت را در خودتان می‌خواهید بکشید، چطور می‌توانید بکشید؟ با لفظ که کشته نمی‌شود. بالاخره این داعی هست، علامتش این است که دیروز شما چرا جلوی مردم غذا نخوردید؟ همان دیروز گفتید که چون انسان باید خلاف عقل است که بخواد آبروی خودش را بین مردم از بین ببرد، و جاهت خودش را در بین مردم از بین ببرد، امروز شد مقتضای عقل که و جاهت‌مان را از بین ببریم؟ حرف که عوض نشده. فقط شما می‌گویید چون این داعی نفسانی اگر مؤثر باشد روزه من باطل می‌شود و لذا این داعی نفسانی را نابود می‌کنم، آخه چه جور می‌خواهید نابود کنید؟ نابود کردن این داعی نفسانی این است که اگر امروز به شما بگویند روزه واجب نیست سریع بگویید سفره ناهار را بیاور بخوریم و لو جلوی مردم. راه نابودی این داعی حفظ و جاهت این است. و الا این داعی نفسانی هست، شما می‌گویید و لکن این چون باعث بشود روزه من باطل بشود دیگه این داعی نفسانی مؤثر نیست. آخه این‌که نمی‌شود. مثل این است که بگوییم سلب ذاتیات از ذات بکنیم. این داعی نفسانی هست دیروز بود مؤثر بود امروز هم حال من با دیروز هیچ فرقی نکرده بعد بگوییم این داعی نفسانی را امروز از بین ببرم در نفسم، مگر می‌شود از بین ببرم در نفسم، مگر دست خودم است از بین ببرم. موقعی از بین می‌رود که آمادگی داشته باشم جلوی مردم آبروی خودم را از بین ببرم، و جاهت خودم را از بین ببرم. از بین نمی‌رود این داعی. [سؤال: ... جواب:] شما واقعا بخاطر حرف خدا می‌خواهید آبروی‌تان را از بین ببرید؟ یا نه، باز هم آبروی خودتان را حفظ می‌کنید. این‌که می‌گویید من داعی نفسانیم چون می‌بینم اگر مؤثر باشد موجب بطلان عمل می‌شود من این داعی نفسانی را امروز از بین می‌برم ولی دیروز بود فردا هم هست، فردا هم نمی‌توانم روزه بگیرم چون مریضم یا مسافرم ولی باز جلوی مردم امساک از مفطرات می‌کنم این چه از بین بردن داعی است که دیروز مؤثر بود چون ماه رمضان نبود، فردا هم مؤثر است چون روزه بر من واجب نیست فی علم الله، امروز من بخاطر خدا دیگر به و جاهت خودم کاری ندارم، آخه اصلا لقلقه لسان است. شما اگر به و جاهت خودت کار نداری پس چرا دیروز جلوی مردم امساک از مفطرات کردی، چرا فردا جلوی مردم امساک از مفطرات می‌کنی با این‌که فردا روزه بر تو واجب نیست؟ فقط امروز دیگر دنبال حفظ و جاهت نیستی؟ این جز لقلقه لسان هیچ چیز دیگری نیست. بله، فقط می‌توانید در مقام انشاء لقلقه اعتبار و انشاء، این حرف‌ها را بزنید. اگر قصد قربت و اخلاص در دائره لقلقه انشاء و اعتبار بگنجد قبول، اما اگر محرکیت نفسانیه و تکوینیه معیار باشد اصلا قابل قبول نیست این فرمایش آقای بروجردی.

[سؤال: ... جواب:] این که من به و جاهت خودم اهمیت می‌دهم لولا فرمایش خدا، اگر معنائش این باشد که من حاضرم آبروی خودم را ببرم؟ خب چرا آبروی خودت را نمی‌بری؟

من مثال بزمن، یک مثال دیگری بزمن، همان جایی که شما مادر تان می‌گوید پسرم! این خواهر کوچکت وضوء بلد نیست بلند شو وضوء بگیر به این یاد بده، می‌گویی مادر! چشم. ناگهان صدای اذان بلند می‌شود، شما مقیدید اول اذان بلند شوید نماز بخوانید. آقای بروجردی می‌فرماید اگر اذان نمی‌گفت، می‌گفتی مادر! بخاطر حرف تو می‌روم وضوء می‌گیرم، اگر جمع بین داعی امتثال امر امّ و امتثال امر خدا مشکل پیدا نمی‌کرد، باز هم چی می‌گفتی؟ می‌گفتی مادر! هم بخاطر امتثال امر تو هم بخاطر امتثال امر خدا می‌روم وضوء می‌گیرم، از آقای خوئی هم پرسیدم از آقای زنجانی هم پرسیدم، از صاحب عروه هم پرسیدم گفتند اجتماع داعی الهی استقلالی و اجتماع داعی غیر الهی مضر نیست، باز هم آقای بروجردی می‌گوید می‌رفتی با این دو داعی وضوء می‌گرفتی. اما شما مقلد آقای بروجردی یا امام هستی، به شما می‌گویند: آقا! اگر این وضوءت تحت تاثیر امر مادر باشد، این وضوءت باطل است. یک وقت می‌گویی من باشد، اصلا بناء ندارم گوش به حرف مادرم بدهم، یعنی اگر اذان هم نمی‌گفتند باز گوش به حرف مادر نمی‌دادم. این می‌شود. یعنی این باعث بشود گوش به حرف مادر ندهید حتی اگر در مقام امتثال امر خدا نباشید، این می‌شود. از خیر امتثال امر امّ کلا بگذرید. اما آقای بروجردی می‌گوید نه، اگر امر خدا نبود امر مادر محرک شماست به وضوء گرفتن برای تعلیم غیر. اگر اجتماع داعی مباح یا راجح نفسانی با داعی الهی مشکل ایجاد نمی‌کرد باز هر دو محرک بودند، فقط شما چون مقلد من آقای بروجردی هستی یا مقلد امام هستی که می‌گویند اجتماع داعی نفسانی و داعی الهی مستقلین مبطل عبادت است لذا شما می‌توانید یک کاری بکنید این داعی امتثال امر را در خودت از بین ببری فعلا.

ما می‌گوییم این جز لقلقه اعتبار چیز دیگری نیست. شما چه جوری می‌توانید داعی امتثال امر را از خودت ببری؟ الان اگر به شما بگویند این اذان که گفتند اشتباه است، این موبایل قاطی کرده، نیم ساعت به اذان مانده اذان گفت، می‌گویی خدا را شکر، من دنبال این بودم که گوش به حرف مادرم بدهم می‌روم وضوء می‌گیریم، بعد می‌گویند ما با تو شوخی کردیم، همان اذان بود، می‌گویی نه دیگه، من وضوء می‌گیرم دیگه بخاطر حرف مادر نیست. آخه این که دیگه بخاطر حرف مادر نیست، جز لقلقه انشاء، جز خود گول زدن چیز دیگری به نظر ما نیست. و لذا به نظر ما این فرمایش آقای بروجردی که می‌شود تضعیف کرد داعی نفسانی را برای تصحیح عمل، تنها راهش این است که دیگر وقتی امر خدا هم نبود گوش به حرف مادر ندهی در این موضوع. راه دیگری ندارد.

حالا خودمان حساب کنیم ببینیم آیا وجهی که این بزرگان فرمودند برای بطلان این عبادت که هم به داعی استقلالی الهی است هم به داعی استقلالی مباح نفسانی، یکیش منافات با اخلاص است، یکی هم منافات با حدیث العبادۃ ثلاثه هست. ان شاء الله فردا بررسی می‌کنیم. به نظر ما هر دو وجه قابل جواب است. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 40-518

سه‌شنبه - ۹۹/۰۹/۰۴

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر مکلف غیر از داعی الهی مستقل به انجام عبادت، داعی نفسانی مباح یا راجح غیر قربی داشته باشد، آیا این عبادت صحیح خواهد بود یا نه، مرحوم شیخ انصاری فرمود این عبادت باطل است و باید انسان تلاش کند که این داعی مباح را از تاثیر بیندازد.

ما عرض کردیم که با التفات به این که این داعی مباح در نفس هست، چطور می‌شود آن را از کار انداخت؟ من فرض این است که داعیم هر روز رفتن داخل آب هست برای خنک شدن در ایام تابستان و داعیم هر روز جمعه غسل جمعه هم هست، حال امروز روز جمعه وسط تابستان است، فرض این است که یک بار بیشتر نمی‌توانم داخل این آب بشوم یا نمی‌خواهم بشوم. این یک بار من چطور بگویم داعی تبرید را از تاثیر می‌اندازم با این که روزهای قبل می‌آمدم در این آب سرد خودم را خنک می‌کردم، امروز هم همان داعی هست، چطور این داعی از کار بیفتد؟

مرحوم آقای بروجردی فرمود می‌شود از کار انداختش. به این که ما توجه کنیم اگر این غسل مان ناشی از داعی تبرید باشد این غسل مان باطل است دیگر متدین داعی تبریدش تاثیر نخواهد داشت، از کار می‌افتد این داعی تبرید، چون این داعی تبرید متدین را تحریک می‌کند به رفتن داخل آبی که موجب بطلان غسلش نباشد. ما این فرمایش هم برای ما قابل فهم بود، چون بهر حال بر فرض ما متوجه این مطلب آقای بروجردی باشیم که داعی تبرید مبطل غسل است و لکن چطور می‌توانم این داعی تبرید را از خودم حفظ کنم، هر روز من در این ساعت می‌آمدم داخل آب خودم را خنک می‌کردم.

### مناقشه در ترتبی بودن دو داعی مستقل الهی و غیر الهی

این که در ذهن برخی هست که می‌گویند می‌شود داعی تبرید یا هر داعی نفسانی دیگر ترتبی باشد، من داعی دارم پدر را امتثال کنم و امر برادر بزرگ را هم امتثال کنم و لکن داعی امتثال امر برادر بزرگ در فرضی محرک من است که امر

پدر نباشد، اگر امر پدر بود تمام النظر من به همان امر پدر است امر برادر کالعدم است، موقعی امر برادر محرک من است که امر پدر نباشد، من برای امر برادر هنگام امر پدر ارزشی قائل نیستم، مثل ستاره‌ای است که در شب می‌درخشد اما در روز با وجود خورشید هیچ درخشی ندارد برای ما.

این هم یک مطلبی است که ما تصدیق نمی‌توانیم به او بکنیم. چطور شما هر روز که برادران می‌گفت برو نان بخر می‌رفتید، برادر بزرگ است گفت برو نان بخر می‌روم، پدر هم می‌گفت نان بخر می‌رفتی، امروز هم پدر گفت نان بخر هم برادر، ما چطور بگوییم شما تنها محرک‌تان امر پدر است با این‌که برادر هم هر وقت می‌گفت محرک شما بود. بله اگر پدر می‌گفت نان نخر، برادر می‌گفت نان بخر، نهی پدر را مقدم می‌کردی اما در فرضی که نهی پدر نبود امر برادر مؤثر بود، امر پدر هم هرکجا بود مؤثر بود، حال با هم جمع شدند، به صرف لقلقه لسان که نمی‌شود گفت من امر برادرم را موقعی عمل می‌کنم که پدرم امری نکند.

بله، اگر کسی بگوید در مقام عمل همین که اضافه نکنی عملت را به این‌که امتثال امر برادر می‌کنم، کافی است برای این‌که بگویند خالصا لوجه الأب شما این کار را امروز انجام می‌دهی، این مطلب قابل قبولی هست اما خلف ظاهر مبنای این بزرگان هست که می‌گویند داعی یعنی محرک نه این‌که در مقام عمل، ما با این‌که محرک ما امر برادر هم هست ولی بناء نفسانی می‌گذاریم انشاء نفسانی می‌کنیم که ما امتثال امر پدر می‌خواهیم بکنیم، ظاهر کلمات بزرگان این هست که این را قبول ندارند.

### مختار در مسأله 11

ما به نظرمان هیچ محذوری ندارد اجتماع داعی نفسانی مستقل با داعی امتثال امر الهی مستقل. چون اطلاقات قصد قربت که شاملش می‌شود. اتموا الحج و العمرة لله. اصلا شما در حج، رفتید حج، می‌خواهند همه بروند عرفات، شما بینکم و بین الله، حالا یک کسی عرفات رفتن برایش زحمت دارد، می‌گوید ایکاش می‌توانستم در هتل بمانم بخوابم، او را نمی‌گوییم، اما افرادی که تنها نمی‌توانند در هتل بمانند، همه کاروان می‌روند عرفات، همسر این آقا هم می‌رود عرفات، این آقا بگوییم فقط محضا لله عرفات می‌رود، قطعا این جور نیست. اگر امر خدا هم نبود حداقل بخاطر همراهی با کاروان که گم نشود، تنها نماند در مکه، خانمش تنها نباشد در عرفات و مشعر و منی، همراه آن‌ها می‌رود، منتها اگر این مطالب هم نبود بخاطر خدا هم می‌رفت، همین کافی است که بگویند اتم الحج لله. صدق می‌کند اتم الحج لله.

ما ادعای بزرگانی مثل آقای داماد را و آقای سیستانی را نمی‌خواهیم مطرح کنیم که اگر حتی داعی ناقص الهی هم بود صدق می‌کند قصد قربت، فقط اخلاص مشکل دارد، نه، ما معتقدیم اگر داعی الهی مستقل نبود صدق نمی‌کند اتی بالعمل لله. آقای داماد و آقای سیستانی می‌فرمایند اگر داعی الهی ناقص باشد، شما پنجاه درصد امر

خدا مؤثر است در تحریکتان، پنجاه درصد دیگر داعی نفسانی محرک است، مثال را به همان غسل بزنیم: شما اگر گرم‌تان نبود غسل جمعه نمی‌کردید، اگر هم روز جمعه نبود نمی‌رفتید داخل آب، نصف انگیزه‌تان را داعی تبرید ایجاد کرد، نصف انگیزه‌تان را داعی امتثال امر خدا، هر کدام به تنهایی کافی نبودند، آقای داماد و آقای سیستانی فرمودند این جا قصد قربت صدق می‌کند؛ اگر مشکلی هست مشکل عدم اخلاص است. و الا صدق می‌کند اُتی بالعمل لله. بالاخره این آقا بخاطر خدا و لو پنجاه درصد بخاطر خدا است، بخاطر خدا این کار را کرد اگر خدا نبود این کار را نمی‌کرد. اگر داعی الهی نبود این کار را نمی‌کرد. آقای سیستانی می‌فرمایند همین کافی است برای اضافه تذلیه عمل به خدا، آقای داماد می‌فرمایند همین مقدار کافی است برای تقرب الی الله، فقط مشکل این است که دلیل آمده می‌گوید باید در عبادت اخلاص داشته باشید.

ما می‌گوییم نه، ظاهر اتیان العمل لله این است که اتیان العمل لله به نحوی که داعی الهی تمام المؤثر باشد. اگر من امر پدر را که بخاطر حرف من برو آب بیاور، می‌بینیم تنها کافی نیست که من بروم آب بیاورم، باید همسر هم بگوید برو آب بیاور، امر او هم مؤثر نبود به طور صددرصد، با هم که شدند، من انگیزه پیدا کردم بروم آب بیاورم، بیایم به پدرم بگویم که من بخاطر شما آب آوردم؟ این غلط است. باید بگویم من بخاطر شما و همسر من آب آوردم، چون اگر شما می‌گفتید همسر من نمی‌گفت آب بیاور آب نمی‌آوردم. ما می‌گوییم اگر داعی الهی مستقل بود، عرفا صدق می‌کند که ما بگوییم مثلاً پدر گفت آب بیاور همسر هم گفت آب بیاور، هر کدام به تنهایی اگر می‌گفتند کافی بود من بروم آب بیاورم، پدر می‌گوید بخاطر امر من آب بیاور، صدق می‌کند من بخاطر امر او آب آوردم. اثبات شیء که نفی ما عدا نمی‌کند. او گفت بخاطر امر من آب بیاور، نه این‌که بخاطر امر همسرت آب بیاور. مگر دلیل بر اعتبار اخلاص داشته باشیم. همین که امتثال امر پدر داعی مستقل شأنی است و لو بالفعل در کنار او یک داعی مستقل شأنی دیگر قرار گرفته است همین کافی است که بگویم من امتثال امر پدر کردم.

### بررسی ادله اعتبار اخلاص در مقام

می‌ماند دلیل‌هایی که آوردند بر اعتبار اخلاص، ببینیم این ادله وافی هست به این‌که بگوییم داعی الهی مستقل باید منضم نشود به داعی نفسانی مستقل؟ [سؤال: ... جواب:] در ریاء می‌گویند دلیل اخلاص از ریاء داریم و الا اگر ما بودیم و عموماً قصد قربت آن جا هم ما مشکلی نداشتیم.

ادله‌ای که برای اعتبار اخلاص ذکر شده، یکی من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری هست. یا در معتبره علی بن سالم آمده است: من اشرك معی غیری فی عمل عمله لم اقبله الا ما كان لی خالصا.

آقای سیستانی فرمودند صدق می‌کند این‌جا عمل لی و لغیری. در همین مثالی که آب می‌آورد این شخص، هم امر پدر داعی مستقل است هم امر همسر، پدر می‌تواند بگوید عملت لی و لغیری. عملت لی و لغیری، جئت بالماء لی و لغیری. جئت بالماء لی و لهمسرک، می‌شود لغیری.

البته قبل از ایشان هم بزرگانی مثل مرحوم شیخ انصاری، آقای بروجردی، امام به همین استدلال کردند. می‌خواهم بگویم این استدلال مورد قبول بزرگان معاصرین مثل آقای سیستانی هست.

آقای داماد در بحث ریاء این استدلال را پذیرفتند و گفتند در داعیین مستقلین، داعی الهی و داعی مباح هم مشکل پیدا می‌کنیم چون می‌شود من عمل لی و لغیری، من اشرك معی غیری. ولی در صفحه 316 فرموده‌اند که منصرف هست به حسب ظاهر این غیر یا این شریک آخر به موجود عاقل. من عمل لی و لغیری یعنی و لغیری من موجود عاقل، من اشرك معی غیری من موجود عاقل نه داعی تبرید، داعی تبرید که غیری نیست عرفاً. الغاء خصوصیت هم که مشکل هست. من عمل لی و لغیری عرفی نیست که بگوییم عملت لله و لنفسک. شما که می‌روی غسل می‌کنی، غسلت برای خداست و برای دلت و برای خودت، چون می‌خواهی خنک بشوی. و لذا ایشان در استدلال به این دلیل من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری یا من اشرك معی غیری فی عمل عمله لم اقبله الا ما كان لی خالصاً اشکال کرده است.

این مقدار از اشکال قابل جواب است. اگر امر مادر محرک من باشد به این‌که برادرت را یاد بده که چگونه وضوء بگیرد، داعی مستقل است، امر خدا هم داعی مستقل است من وضوء می‌گیرم به این دو داعی، صدق نمی‌کند عمل لی و لغیری؟ خب مادر غیر الله هست دیگر. این‌جا اگر صادق باشد، دیگر عدم الفصل می‌گوید در بقیه دواعی غیر قریبه هم این صادق است.

[سؤال: ... جواب:] قطعاً فرقی نیست. داعی امتثال امر امّ مبطل این وضوء است اما داعی خنک شدن مبطل وضوء نیست؟ این محتمل نیست.

[سؤال: ... جواب:] آقای داماد فرمود غیر بعید نیست انصراف داشته باشد به عاقل، شامل داعی تبرید نشود. ما اشکال کردیم گفتیم این غیر انصراف دارد از امتثال امر امّ؟ قطعاً انصراف ندارد. وضوء می‌گیرم هم به داعی امتثال خدا به وضوء هم به داعی امتثال امر امّ به این‌که تَوْضُأً لِتَعْلَمَ اخیک الا صغر صدق می‌کند عمل لی و لغیری، هم برای خدا عمل کردی هم برای مادرت. اگر این روایت وضوء من را در این فرض باطل بکند، آن جایی هم که وضوء می‌گیرم به داعی امتثال امر خدا و به داعی تبرید، باید بگوییم قطعاً فرقی نمی‌کند، آن‌جا هم وضوء باطل می‌شود.

**روایات اعتبار اخلاص منصرف به مانعیت ریاء است**

ما اشکال دیگری داریم. ما می‌گوییم اصلاً در جو متشرعی در آن زمان که این روایات صادر می‌شده، مهم بحث ریاء بوده و عرف از این خطاب‌ها نهی از ریاء می‌فهمد. و لا اقل من الشک، احتمال انصراف به ریاء هم بدهیم کافی است. بیش از ریاء نمی‌فهمد. این چیزی است که به ذهن ما می‌آید لذا به این ادله نمی‌توانیم استدلال کنیم.

[سؤال: ... جواب:] الان هم اگر نبود این بیان بزرگان مثل مرحوم شیخ انصاری، امام، آقای بروجردی، آقای سیستانی که وضوء به داعی امتثال امر خدا و به داعی تبرید مصداق من عمل لی و لغیری هست، واقعا به ذهن ما نمی‌آمد این مطلب، به ذهن ما می‌آمد که این ادله نهی از ریاء می‌کند.

مخصوصاً با توجه به این که نوع مردم مبتلا هستند به این دواعی نفسانی. می‌روی نماز می‌خوانی، وسط نماز بین مردم داعی نفسانی داری که این نماز را قطع نکنی، چون اگر این نماز را قطع کنی می‌گویند این آدم متعارفی نیست، ولی بخاطر خدا هم که شده نماز را قطع نمی‌کنی، همه داعی الهی داری نماز را قطع نکنی هم داعی نفسانی. امام جماعت هستی، الله اکبر را که می‌گویی بعد داعی الهی می‌گویند نماز را تمام کن داعی نفسانی هم می‌گویند نماز را تمام کن و الا متهم می‌شود به روانی بودن، آقا آمد الله اکبر را گفت و رفت، حمد و سوره را خواند رفت رکوع و بعد بلند شد رفت، اصلاً متهم می‌شوی که مشکلی پیدا کردی، حدثی از تو صادر شده است. داعی نفسانی آدم دارد به اتمام نماز. داعی الهی هم دارد البته. همین دواعی نفسانی در خیلی از موارد هست. و این منشأ می‌شود که دیگه تقویت بشود شبهه انصراف من عمل لی و لغیری از فرض انضمام داعی الهی مستقل به داعی مباح مستقل.

و عجیب این است: آقای سیستانی به این روایات تمسک می‌کند می‌گوید حتی اگر داعی مباح یا داعی راجح غیر قربی ناقص و تبعی باشد، باز عمل باطل است علی الاحوط. اصلاً اگر مادر به تعلیم وضوء به برادرش تنها بود من وضوء نمی‌گرفتم، امر خدا آمد که بلند شدم وضوء بگیرم، هر عرفی می‌گویند مستند است این وضوء به داعی الهی، حساب می‌کند می‌گوید اگر داعی الهی بود بخاطر امر مادر من نمی‌آدم وضوء بگیرم برای تعلیم برادرش، بهانه می‌آوردم. باز هم شما اشکال می‌کنید؟ می‌گویید باز هم صدق می‌کند من عمل لی و لغیری؟ چون اگر مادر که می‌گوید برادرت را وضوء یاد بده، پدرت هم می‌گفت بلند می‌شدی به برادرت وضوء یاد می‌دادی، حالا که پدرم هم که نگفته، فقط مادر گفته، مادر هم که به تنهایی کافی نبود من بلند بشوم وضوء بگیرم برای تعلیم برادرش، اما اذان ظهر که گفتند او تمام المؤثر است، او مستقل در تاثیر است، عرف به او مستند می‌کند وضوء گرفتن من را، این جا هم شما اشکال می‌کنید. وجهی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ما معتقدیم باید هنگام وضوء نگوئید وضوء می‌گیرم بخاطر خدا و بخاطر مادرش، انشاء نکنید اضافه وضوء را به مادرش و لکن می‌دانید شما

محرکتان به این وضوء دو چیز است، محرک تکوینی و داعی تکوینی دو چیز است ولی نباید وضوء عبادی را اضافه کنید به غیر خدا، آن اضافه تذلیه باید به خدا باشد، اما داعی و محرک شما قطعاً دو مطلب بوده است. شاهدش این است که بلند شدی بخاطر حرف مادر وضوء بگیری برای تعلیم برادرت، تا بلند شدی صدای الله اکبر بلند شد قصد وضوء برای نماز کردی. این محرکت امر مادر بود ولی وقتی وضوء می‌گیری می‌گویی وضوء می‌گیرم برای خدا، اضافه تذلیه‌ات به خداست.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم ما در ریاء هم گفتیم ریاء آنی است که اگر ریاء نبود من عمل نمی‌کردم. آن‌جا هم گفتیم. حالا اشکال اختصاصی این است که دواعی نفسانی غیر از ریاء زیاد است برای انجام عمل عبادی. اگر بناء بود این مبطل عبادت باشد باید خیلی از عبادت‌ها باطل باشد. بسیاری از این حج باید باطل باشد. چرا؟ برای این‌که با همراهانش می‌آیند طواف بکنند، شوط ششم که شد رها بکند بگوید می‌خواهم بروم هتل حال ندارم، اصلاً مضحکه رفقاییش می‌شود، اصلاً بحث ریاء نیست، رمی به جنون می‌شود، رمی به روانی بودن می‌شود. داعی نفسانی دارد و لکن الان می‌گوید من طواف می‌کنم برای خدا، چون امر خدا هم مؤثر بود در طواف کردن او، همین کافی است.

[سؤال: ... جواب:] من اشک معی غیری از اول انصراف دارد به ریاء، یک. دو: در جایی که داعی، ناقص است، عرفاً من اشک معی غیری یعنی عملش به دو انگیزه باشد. وقتی یک انگیزه ناقص است، انگیزه الهی تام است عرفاً این عمل را مستند به آن انگیزه ناقص نمی‌کند چون می‌بیند اگر آن انگیزه ناقص به تنهایی بود کافی نبود برای انجام عمل.

### مناقشه در کلام محقق داماد

ما یک اشکال به آقای داماد بکنیم. آقای داماد! شما دل‌تان را خوش کردید من اشک معی غیری را منصرف کردید به غیر عاقل و لذا داعی نفسانی تبرید و مانند آن را گفتید مشمول این حدیث نیست. و لذا استبعاد نکردید در آخر بحث که انضمام داعی استقلالی الهی به داعی استقلالی مباح یا راجح غیر قریبی مشکل ایجاد نکند، مگر فقط دلیل شما بر اعتبار اخلاص همین من عمل لی و لغیری بود؟ روایت نوفلی می‌گفت يعمل العبد عملاً یا یؤتی بالعبد یوم القيامة و قد أتى بعمل فيقول الله اجعلوا في السجين انه ليس اياي اراد به، شما این را دلیل بر اعتبار اخلاص گرفتید گفتید ظاهرش حصر است، باید فقط برای خدا عمل را انجام بدهی، شما آن استدلال‌تان را این‌جا یادتان رفته، جواب از آن استدلال ندادید. صدق می‌کند که این‌جا هم خدا بگوید ایس ایاي اراد به، فقط بخاطر من وضوء نگرفتی، بخاطر من وضوء گرفتی و بخاطر امر مادرت که توضاً لتعلیم اخیک. ایشان فرمود سجين قدر متیقن این است که دلیل بر بطلان عمل است، عمل صحیح را که در سجين قرار

نمی‌دهند. تصریح کرد. ما آن‌جا ظهور در حصر را انکار کردیم گفتیم این ظاهرش این است که می‌گوید قصد قربت نداشته است، قصد قربت به همین داعی الهی مستقل محقق می‌شود.

### اشکال اول در استدلال مرحوم شیخ به العبادۃ ثلاثة

اما استدلال دیگری که در کلام مرحوم شیخ بود به صحیح هارون بن خارجه بود که العبادۃ ثلاثة قوم عبدوا الله رغبة فتلك عبادۃ التجار قوم عبدوا الله رهبة فتلك عبادۃ العبيد قوم عبدوا الله حبا له و هي افضل العبادۃ. بعد فرمودند که کسی که وضوء می‌گیرد هم به داعی امر خدا هم به داعی تبرید، این داخل در این سه قسم نیست؛ پس عبادتش باطل است.

جواب این است که کسی عبادت بخاطر تبرید نمی‌کند. العبادۃ ثلاثة: عبدوا الله شوقا، عبدوا الله خوفا، عبدوا الله حبا، این لم یعبد الله لاجل أمه، عبد الله شوقا الى ثوابه أو خوفا من عقابه أو حبا له، اما ذات این فعل را، ذات این فعل را یعنی شستن دست و صورت را، این ذات که عبادت نیست. این ذات یک داعی دیگری دارد، ذات این عمل تکوینی یک داعی دیگری دارد و آن تبرید است یا تعلیم برادر کوچک است به دستور مادر. عبادت خدا ناشی از سه چیز است و قطعا داعی تبرید منشأ عبادت خدا نیست و لذا این روایت اصلا کاری ندارد به این فرض. عبدوا الله او خوفا است، شوقا الى الثواب است منتها این رفتنش در حوض هم به داعی تبرید است، عبدوا الله او به داعی شوق به ثواب یا خوف از عقاب یا حب به خداست. پس این هم به نظر ما درست نیست.

### اشکال دوم

جواب دیگری که ممکن است داده بشود از این اشکال که این عبادت تحت تاثیر دو داعی هست ولی خارج از این روایت است، یعنی فقط سه قسم عبادت صحیح بود، این قسم رابع که عبدوا الله شوقا الى ثوابه و به داعی تبرید در مورد وضوء و غسل این خارج از این سه قسم است و باطل است، جواب دیگری که ممکن است بدهیم این است که گفته می‌شود که هیچ‌گاه این دواعی نفسانیه داعی به آن عنوان واجب یا مستحب نیستند. واجب یا مستحب وضوء است، غسل جنابت است، غسل جمعه است، این دواعی نفسانیه مترتب بر این عنوان وضوء نیست، این جور نیست که تبرید مقدمه منحصره اش وضوء باشد. اگر من به این شکل که اول غسل وجه می‌کنم بعد غسل یدین می‌کنم، بعد مسح الرأس و الرجلین می‌کنم، اگر به این نحو من وضوء نگیرم و قصد وضوء نکنم تبرید حاصل نمی‌شود، این که حرف نادرستی است. حتی در تعلیم برادر کوچک هم فوقش این است که به شکل وضوء، وضوء بگیرم اما قصد وضوء کردن من که نقشی ندارد در تعلیم او. شکل خارجی وضوء را باید ایجاد کنم مقدماتا لتعلیم الأخ، اما وضوء یک عنوانی است اخص از این غسلات و مسحات حتی اگر داعی تعلیم غیر مترتب باشد بر این غسلات و مسحات

با همان ترتیب شرعی اما باز وضوء اخص از این است. وضوء غسلات و مسحات است به قصد ایجاد عنوان وضوء. وضوئم برای خداست، غسلات و مسحات هم برای خداست هم برای تعلیم غیر. یا می‌روم داخل آب، رفتن داخل آب و خیس شدن به دو داعی است، داعی تبرید و داعی امتثال امر، اما آنی که امر الهی به او خورده و قصد قربت در او لازم است عنوان قصدی غسل الجمعة است، عنوان قصدی غسل الجنابة است. من اگر قصد این عنوان نکنم تبرید حاصل نمی‌شود؟ قطعاً تبرید حاصل می‌شود. پس امر به غسل فقط داعی الهی بود که من را تحریک کرد که ایجاد عنوان غسل بکنم.

این مطلبی است که مرحوم حاج آقا مرتضی حائری هم در شرح عروة الوثقی یک اشاره‌ای در آخر بحث به آن می‌کنند که اشکال ما در انضمام داعی الهی به داعی نفسانی مستقل در جایی است که فقط وضوء مقدمه تبرید باشد نه وضوء و چیز دیگر.

### پاسخ

به نظر ما این اشکال قابل جواب است. ظاهر ادله این است که عمل خارجی تو باید از روی اخلاص باشد. توضیح بدهم: اصلاً داعی رفتن به داخل آب بخاطر خدا نداری، ابداء، روز جمعه است بلند شو برو غسل جمعه بکن، حالش نیست، حوصله‌اش نیست، یکی می‌آید یک ملیون به تو می‌دهم ببر در حوض، می‌گوید یک ملیون کجاست؟ می‌گوید بیا این یک ملیون، سریع مثل فنر از جای‌تان بلند می‌شوید، لباس‌های‌تان را در بین راه در می‌آورید می‌روید داخل حوض. بعد که می‌رسید نزدیک حوض می‌گویید حالا که می‌رویم داخل حوض بخاطر خدا هم که شده نیت کنیم که غسل جمعه بجا می‌آوریم غسل جنابت بجا می‌آوریم، این عرفا می‌گویند این عملت خالصاً لوجه الله است؟ این عمل خالص است؟ آتی بعمل خالصاً لوجه الله؟ ابداء. حتی اگر ترتیب بین سر و گردن و طرف راست و چپ را هم بخاطر خدا مراعات کنید اما ذات این عمل بخاطر خدا نیست. و ظاهر ادله این است که باید ذات عمل بخاطر خدا باشد و الا مصداق من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری خواهد بود. عرض کردم اگر شما به ذات عمل داعی قربی هم فرض کنید ندارید. مثال این جور زدیم، اصلاً داعی قربی ندارید. برای خدا؟ کی برای خدا کار می‌کند. غسل جمعه می‌کنم برای خدا نمی‌کنم، یک ملیون را که می‌بینی به شما وعده می‌دهند بلند می‌شوی می‌روی به سمت حوض، وقتی رسیدی آن‌جا می‌گویی نیت غسل هم که دیگر هزینه ندارد، روغن ریخته را بگذار نذر امام‌زاده کنم، أغتسل للجمعة قربة الی الله، آن وقت صدق می‌کند که آتی بعمل الله؟ صدق نمی‌کند من عمل لی و لغیری؟ صدق نمی‌کند من اشرك معی غیری؟ پس این جواب به نظر ما تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] داعی بر داعی اولاً محل بحث است. ما اشکال کردیم، آقای زنجانی هم اشکال دارند، همان اشکال که ما داشتیم: یک کسی دشمن زید است، زید می‌گوید برو آب بیاور یک ملیون به تو می‌دهم، این دشمن زید بخاطر یک ملیون می‌رود آب می‌آورد، این متقرب الی زید حساب می‌شود؟ بخاطر زید آب آورده؟ ابد! این از داعی بر داعی که مشککش را قبلاً هم گفتیم. علاوه بر این که داعی بر داعی آنی است که این داعی اصلی دعوت کند به اتیان العمل لله، این آقای که یک ملیون به من گفت می‌دهم گفت بپر در حوض یک ملیون به شما می‌دهم، چه کار داشت به نیت غسل من؟ هیچ وقت این یک ملیون تومان داعی نمی‌شود به غسل، داعی می‌شود به پریدن در حوض. حالا که من می‌خواهم بپریم در حوض بگذار روغن ریخته را نذر خدا بکنم، باز صدر رحمت به آنی که نذر امام زاده می‌کرد، این عرفاً عمل لله صدق نمی‌کند، من عملی و لغیری قطعاً صدق می‌کند. لاصدقة و لا اعتق الا ما ارید به وجه الله، این ظاهرش این است که این عمل را لوجه الله بیاورد نه این که عمل را به داعی دیگر بیاورد ولی فقط قصد عنوان عمل بخاطر خدا باشد بعد از این که داعی نفسانی می‌گوید ذات عمل تکوینی را ایجاد کن، این به نظر ما مشمول ادله نیست.

### اشکال آقای سیستانی به روایت لاتفسد عبادتی بالعجب

یک نکته بگویم: بعضی‌ها مثل آقای سیستانی و حاج آقا مرتضی حائری، راجع به لاتفسد عبادتی بالعجب که ما اشکال کردیم گفتیم چون مناجات با خداست اطلاق‌گیری نمی‌شود کرد، اشکال دیگری کردند گفتند این مثل این می‌ماند (تقریب مثال از بنده است) می‌گوید خدایا! ما را به سبب سرطان نمیران. این معنایش این نیست که هر سرطانی کشنده است، لا تموتنی بالسرطان، یعنی فی الجملة سرطان کشنده است. لاتفسد عبادتی بالعجب، فی الجملة نشان می‌دهد سبب فساد عبادت است نه بالجملة که اطلاق‌گیری بکنیم، ممکن است آن عجبی باشد که موجب من علی الله باشد.

### پاسخ

انصافاً این خلاف ظاهر است. الان من به شما بگویم اعتبار خودت را با دروغ گفتن از بین نبر این ظاهرش این نیست که دروغ گفتن اعتبار را از بین می‌برد؟ به شما بگویم با عجب عبادت را باطل نکن ظاهرش این است که عجب مطلقاً منشأ بطلان عبادت است؟ انصافاً ظهورش این است. حالا یک جایی قرینه است، مثل لا تموتنا بالسرطان، او قرینه است که همه سرطان‌ها کشنده نیست. جایی که قرینه نیست ظهورش همین است. فقط مشکل ما این است که دعا با خدا در مقام تشریع نبوده که ما اطلاق‌گیری کنیم.

الحمد لله رب العالمین.

## مسئله 12

### جلسه 41-519

شنبه - 99/09/08

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### کلام صاحب عروه

مسئله ۱۲: اذا اتى ببعض اجزاء الصلاة بقصد الصلاة و غيرها كأن قصد ركوعه  
تعظيم الغير و الركوع الصلاتي او بسلامه سلام التحية و سلام الصلاة بطل ان كان  
من اجزاء الواجبة قليلا كان ام كثيرا امكن تداركه ام لا. و كذا في الاجزاء المستحبة  
غير القرآن و الذكر على الاحوط و اما اذا قصد غير الصلاة محضا فلا يكون مبطلا  
الا اذا كان لايحوز فعله في الصلاة او كان كثيرا.

صاحب عروه فرموده است اگر بعض اجزاء نماز را به قصد نماز محضا نیاورد،  
این دو صورت دارد: یک صورت این است که هم قصد نماز می‌کند هم قصد غیر  
نماز، صورت دوم این است که فقط قصد غیر نماز می‌کند. اما صورت اول که هم  
قصد نماز و هم غیر نماز می‌کند مثل این می‌ماند که در نمازش رکوع بجا بیاورد  
به دو قصد: هم قصد رکوع صلاتی دارد هم قصد تعظیم غیر دارد. حالا بهتر از  
این مثال، قیام نماز است که کسی هنگام برخاستن از زمین برای قیام رکعت بعدی  
هم قصد قیام صلاتی می‌کند هم قصد قیام لتعظیم الغير. حالا دستش را هم بالا  
می‌آورد، یک لبخند مایی هم می‌زند که طرف احساس کند که قیامش برای تعظیم او  
بود. او قصد بسلامه سلام التحية و سلام الصلاة. السلام علیکم که می‌گوید هم قصد  
می‌کند سلام صلاتی را هم قصد می‌کند سلام تحیت را به مخاطب. بطل، صاحب  
عروه فرموده نماز باطل می‌شود اگر این جزء جزء واجب باشد و تدارکش هم بدرد  
نمی‌خورد. و همین‌طور است جزء مستحب غیر از قرآن و ذکر بناء بر احتیاط  
واجب. جزء مستحب غیر از قرآن و ذکر بناء بر احتیاط واجب همین حکم را دارد.  
در نماز چه جزء مستحبی است که نه قرآن است نه ذکر است؟ لابد دعاء هم  
نیست. مثلا توسعه بدهیم جزء مستحب را به رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام. رفع  
یدین می‌کند در حال تکبیرة الاحرام هم به قصد عمل مستحب هم به قصد تعظیم غیر.  
و اما جزء مستحبی که قرآن و ذکر باشد ظاهر صاحب عروه این است که به دو  
داعی بیاورد اشکال ندارد. مثلا در نماز به عنوان یک عمل مستحب ذکر خدا  
می‌گوید، الله اکبر می‌گوید، حال الله اکبر هنگام برخاستن نشستن مستحب است، این  
شخص هم الله اکبر می‌گوید به قصد جزء مستحب صلاتی هم به قصد اعلام غیر که  
من در منزل هستم، موبایل را باز می‌کند می‌گوید الله اکبر هم به قصد الله اکبر قبل از

رکوع هم به قصد این که آن شخصی که پشت موبایل است بفهمد که ایشان نماز می خواند.

و اما اذا قصد غیر الصلاة محضاً، اما اگر قصد این شخص صلات نباشد، غیر صلات باشد محضاً، این مبطل نیست مگر چیزی باشد که فعلش در نماز جایز نیست. مثلاً رکوع بکند فقط به قصد تعظیم غیر نه به قصد جزئیت نماز، رکوع در نماز مبطل است. یا سجده بکند به قصد سجده تلاوت نه سجده صلاتیه، نمازش باطل می شود بخاطر صدق زیاده. او کان کثیراً، چه بسا آن قدر فعل زیاد است که ماحی صورت صلات است به این خاطر باطل می شود.

### اشکال اول (محقق خوئی)

مرحوم آقای خوئی در این جا اشکال کردند به صاحب عروه. فرموده اند که اما این که فرمود در صورت اولی که اگر جزء واجب را به دو قصد بیاورد، نمازش باطل است باید ببینیم این دو قصد متنافی هستند یا متنافی نیستند. این دو مثالی که صاحب عروه زد متنافی هستند، رکوع هم به قصد رکوع صلاتی هم به قصد تعظیم غیر این ها با هم جمع نمی شوند. چون این رکوع می شود زیاده فی الصلاة یا سلام می دهد السلام علیکم هم به عنوان سلام صلاتی هم به عنوان سلام تحیت به غیر این ها با هم تنافی دارند. این مبطل نماز است. اما اگر دو عنوانی باشند که با هم متنافی نیستند مثل این که شخصی جزء واجبی را می آورد به داعی تعلیم غیر، این که عنوان منافی نیست، نماز می خواند حمد و سوره می خواند هم به قصد اتیان به جزء صلاتی هم به قصد تعلیم غیر، چه مانعی دارد.

پس باید نگاه کنیم جناب صاحب عروه، نگاه باید بکنیم این دو عنوان، دو عنوان متنافی هستند مثل رکوع صلاتی و رکوع تعظیم للغير، سلام صلاتی و سلام تحیت به غیر، بله، ما هم ملتزم می شویم که این باطل است، نماز را هم باطل می کند. نه بخاطر این که برخی گفته اند که فعل واحد نمی تواند مصداق دو عنوان باشد، مصداق دو عنوان متغایر باشد، چرا نمی تواند؟ چه اشکالی دارد؟ ما خودمان پذیرفتیم که می شود شخصی نماز نافله را قصد نماز غفیله بکند هم می شود مصداق نافله مغرب هم می شود مصداق نماز غفیله، مشکلی ندارد. مشکل پس این نیست که فعل واحد نمی تواند مصداق دو عنوان متغایر باشد، بلکه مشکل این است که این رکوع که هم قصد رکوع صلاتی می کنید هم قصد رکوع تعظیم للغير، این مصداق زیاده فی الصلاة می شود. رکوعی که به داعی تعظیم غیر است، این رکوع صلاتی نیست، این زیاده فی الصلاة است، چطور بشود جزء نماز.

و لذا اتیان به رکوع چه به داعی صلاتی و به داعی تعظیم غیر باشد چه فقط به داعی تعظیم غیر باشد که صورت ثانیه بود، این مبطل نماز است چون مصداق زیاده در نماز است. این که صاحب عروه در صورت ثانیه فرمود که اگر فقط قصد غیر نماز داشته باشد لایکون مبطلا الا اذا کان مما لایجوز فعله فی الصلاة، نخیر،

این اگر فقط قصد غیر صلاتی هم داشته باشد، این در مثل رکوع و سجود مصداق زیاده است. یا در سلام، فقط قصدش سلام تحیت است، این مصداق تکلم به کلام آدمی است. این مبطل نماز است. اما در جایی که دو داعی هستند که با هم تنافی ندارند، مثل داعی صلاتی و داعی تعلیم غیر، این که مشکلی پیدا نمی‌شود برای نماز.

این راجع به فرمایش آقای خوئی هست پیرامون این مسأله.

### اشکال دوم (محقق خوئی)

در ادامه، مرحوم آقای خوئی فرمودند که یک ایراد دیگری هم ما داریم به صاحب عروه. ایشان در اجزاء مستحبه بین قرآن و ذکر و غیر قرآن و ذکر تفصیل داد. گفت در غیر قرآن و ذکر اتیان به جزء مستحب به داعی غیر صلاتی علی الاحوط مضر است، آقای خوئی مثال می‌زند به جلسه استراحت بناء بر استحباب آن، می‌گوید جلسه استراحت کسی می‌کند نه به قصد این که این جزء صلاتی است، جناب صاحب عروه! این چه تفصیلی است؟ اتیان به جزء مستحب در غیر قرآن و ذکر بناء بر احتیاط واجب اگر داعی صلاتی نداشتی مبطل است، در قرآن و ذکر اگر داعی صلاتی هم نداشتی مبطل نیست، این تفصیل چه وجهی دارد؟ چه فرق می‌کند قرآن و ذکر با غیر آن مثل جلسه استراحت. به نظر ما این شخص که قصد ندارد که این جزء صلاتی باشد چون اصلاً جزء مستحب ندارد نماز واجب، قصد غیر جزئیت دارد، قصد جزئیت ندارد، قرآن و ذکر باشد به قصد جزئیت نماز نیاورد، یا غیر قرآن و ذکر باشد، اگر به قصد جزئیت نماز نیاورد اشکالی ندارد. چه مشکلی دارد؟

این محصل فرمایش آقای خوئی است در مقام.

### کلام محقق داماد

مرحوم آقای داماد یک مطلبی دارند فرمودند: ارتکاز متشرعی این عناوین را مثل عنوان رکوع صلاتی و عنوان رکوع تعظیم للغير، نسبت به هم به شرط لا می‌داند نه از باب این که صدق زیاده می‌کند. اصلاً رکوع صلاتی آن رکوعی است که قصد بشود وحده، به شرط لا از قصد تعظیم غیر، سلام صلاتی آنی است که قصد نکنیم همراه قصد صلات سلام تحیت را با آن. از اول امر شدیم به این حصه خاصه، رکوعی که به قصد صلات باشد و به قصد تعظیم غیر نباشد، سلامی که به قصد سلام صلاتی باشد و به قصد سلام تحیت نباشد. این غیر از فرمایش آقای خوئی است. آقای خوئی فرمود ما دلیل نداریم که فعل واحد نمی‌تواند مصداق دو عنوان باشد، هم مصداق رکوع صلاتی هم مصداق رکوع تعظیمی للغير.

### پاسخ از اشکال محقق خوئی

اشکالی که به آقای خوئی وارد می‌شود که اگر دلیل ندارید بر این‌که این رکوع نمی‌تواند مصداق دو عنوان باشد چرا زیاده بشود در فریضه؟ هذا اول الکلام. اگر واقعا رکوع صلاتی یک عنوانی است که قابل تطابق است با عنوان رکوع تعظیمی للغير بر این رکوع خارجی ما، پس وجه این‌که فرمودید این دو عنوان با هم قابل جمع نیستند چیست؟ شما که فرمودید می‌شود دو عنوان بر فعل واحد جمع بشود. اتفاقا شما وقتی قیام می‌کنید برای تعظیم دو نفر، این قیام هم مصداق تعظیم این نفر اول است هم مصداق تعظیم نفر دوم، اگر قابل اجتماع است این دو عنوان پس چرا در نماز می‌گویید نمی‌شود این‌ها با هم جمع بشوند، چه تضادی؟ تضاد به لحاظ این‌که من این رکوع را وقتی که قصد می‌کند تعظیم للغير است دیگر جزء الصلاة نمی‌شود؟ چرا جزء الصلاة نمی‌شود؟ اگر جزء صلات رکوع صلاتی است لا بشرط از قصد تعظیم غیر، چرا این رکوع صلاتی نباشد؟ اگر سلام صلاتی قابل اجتماع است با سلام تحیت که تعبیر آقای خوئی این بود که ما دلیل نداریم که این کبری درست است که الفعل الواحد لایمکن ان یکون مصداقا لعنوانین متغایرین لعدم کلیة هذه الکبری بل لاجل ان هذا الركوع یکون بنفسه من الزیادة العمدية کالسجود و كذلك السلام. اگر ما سجود صلاتی‌مان، رکوع صلاتی‌مان، سلام صلاتی‌مان، شرعا احراز نشود که به شرط لا است از ضم قصد عنوان غیر صلاتی، طبعا جزء نماز هم خواهد بود، چیزی که جزء نماز است که زیاده در نماز نیست.

فرض این است که مشکل از ناحیه اخلاص که قصد قربت باید مخلصا لوجه الله باشد، شما نکردید. خود آقای خوئی گفت دو داعی مستقل یکی الهی و دیگری غیر الهی باشد ما مشکل نداریم. وانگهی چه بسا داعی من برای تعظیم غیر الهی و قربی است چون عالم است، ورع است، من می‌خواهم با رکوع در نماز هم قصد رکوع صلاتی بکنم هم تعظیم کنم این عالم ورع را برای خدا، مشکل از ناحیه قصد قربت نیست. پس شما جناب آقای خوئی! اگر این مطلب را اشکال کنید از جهت کبری که الفعل الواحد لایمکن ان یکون مصداقا لعنوانین متغایرین، بگویید این کبری ثابت نیست، بعد دیگر چه اشکالی باقی می‌ماند در مقام. بله این کبری کلیه در غیر نماز ما هم قبول نداریم. به قول شما فعل واحد معنوی می‌شود به عناوین متعدده، هم من قصد می‌کنم این نماز دو رکعتی را بین نماز مغرب و عشاء که نافله مغرب باشد هم نافله غفیله باشد و لکن در جایی که از دلیل حالا یا دلیل متشرعی یا دلیل لفظی فهمیدیم به شرط لائیت را که از اول اول شارع می‌گوید ارکع رکوعا صلاتیا محضا، این‌جا دیگر اگر ما قصد کنیم هم رکوع صلاتی هم رکوع تعظیمی للغير، امتثال امر نکردیم. شبیه این‌که ما در نماز قضاء صبح با نماز قضاء نماز شب به شرط لائیت فهمیدیم، نمی‌شود من یک نماز دو رکعتی بخوانم هم به نیت قضاء نماز شب هم به نیت قضاء نماز صبح. حالا از کجا به شرط لائیت فهمیدیم نکته‌اش این است که ملاک مستقل دارد هر کدام از این دو نماز و در ارتکاز متشرعی با فعل واحد هر دو ملاک استیفاء نمی‌شود.

**کلام آقای سیستانی**

آقای سیستانی این‌جا مطالبی دارند که مطالب ایشان را عرض می‌کنیم. ایشان فرمودند که ما در مقام سه قسم داریم: قسم اول این است که اتیان کند به بعض اجزاء بدون قصد جزئیت. اتیان به بعض اجزاء که مسائخ با نماز هستند بدون قصد جزئیت به نظر ما مصداق زیاده است. این قسم اول فرض این است که زاید بر مقدار واجب، اتیان می‌کند به بعض اجزاء زایدا علی مقدار الواجب لا بداعی الجزئیة. قسم دوم این است که اتیان کند به جزء واجب هم به داعی صلاتی هم به داعی غیر صلاتی.

ایشان فرمودند که این قسم دوم سه حالت دارد: حالت اول این است که این داعی غیر صلاتی، این عنوان غیر صلاتی صرفا داعی و غایت مترتب بر فعل باشد. مثل همان مثال قرائت هم به داعی صلات هم به داعی اعلام غیر، به داعی تعلیم غیر، می‌خواهد حمد و سوره یاد بچه بدهد، بلند می‌شود نماز صبحش را بخواند می‌گوید بچه جان خوب گوش بده، حمد و سوره می‌خواند هم به داعی این‌که نماز واجب را بخواند جزء واجب نماز را بجا بیاورد هم به داعی تعلیم غیر. آقای سیستانی فرموده‌اند که این داخل می‌شود در بحث گذشته، مسأله 11، که داعی الهی با داعی مباح یا راجح که هر دو مستقل هستند با هم جمع شده‌اند. آقای سیستانی می‌فرماید اگر داعی تعلیم غیر را قربی بکند بگوید برای خدا می‌خواهم به این کودک حمد و سوره یاد بدهم مشکلی ندارد. اما اگر داعیش قربی نباشد اخلاصش بهم می‌خورد.

عجیب است آقای سیستانی در این بحث اخلاص در مسأله 13 یک چیزی گفته ایشان که انسان وحشت می‌کند. وحشت بخاطر این‌که کار ما چی می‌شود. ایشان می‌گوید حتی اگر صدایت را بلند کنی به یک داعی مثل اعلام غیر، قصدت خدا نباشد نمازت باطل است. من نماز می‌خوانم یکی صدایم می‌زند، مادرم صدایم می‌زند، من الله‌اکبر را آهسته می‌گفتم، بخاطر مادرم بلند می‌گویم بفهمد من دارم نماز می‌خوانم، بلند می‌گفتم بلندتر می‌گویم بخاطر این‌که مادرم بفهمد من نماز می‌خوانم. ایشان می‌گوید قصد قربت بکن بگو خدایا! من این کار را می‌کنم چون تو گفتی و بالوالدین احسانا. حالا اگر داعی قربی من متمشی نشد، چرا؟ برای این‌که همیشه که مادر نیست که صدا می‌زند آدم را، گاهی هم دیگران هستند، حالا من قصد قربی ندارم، شوقا أو خوفا أو طمعا، برای این‌که حاج خانم نگوید چرا به من بی‌اعتنائی کردی، صدایم را بلند می‌کنم می‌گویم الله‌اکبر، آقای سیستانی می‌گوید به نظر ما این نماز ایراد دارد. حالا فتوی نمی‌خواهید بدهیم نمی‌دهیم ولی احتیاط واجب می‌کنیم چون این مصداق من عملی لی و لغیری فهو لمن عمل له غیری هست.

ذکر واجب این‌طور است. و الا در ذکر غیر واجب حالا در نماز بگو الله‌اکبر اصلا قصد جزئیت نماز نکنی، قصد ذکر می‌کنی، ذکر الله است اما برای غیر داعی

قربی، برای اعلام غیر، او اشکال ندارد. اجزاء واجبه نماز یا اجزاء مستحبه که باید در آن قصد قربت بشود، این‌ها را اگر بخواهی هم به داعی الهی هم به داعی مباح یا راجح نفسانی مثل اعلام غیر، تعلیم غیر، بیاوری اشکال پیدا می‌شود. این حالت اول که قصد غیر صلات می‌کنی ولی آن غیر صلات از قبیل داعی و غایت است که مرتب بر فعل شماسست. این فقط مشکل اخلاص در او پیدا می‌شود، مشکل دیگری ندارد.

حالت دوم این است که آن داعی مترتب بر فعل نباشد خارجا، متحد با فعل باشد خارجا. مثلا شما قصدتان از رکوع در نماز ورزش هم هست، دکتر گفته که در روز چند بار خم بشو این برای مهره‌های کمربت خیلی خوب است، این هم می‌گوید نماز می‌خواهیم بخوانیم این کار را می‌کنیم. ایشان فرموده این حالت ثانیه هم مثل حالت اولی است، مشکلی از غیر جهت اخلاص پیدا نمی‌شود. قصد کن این ورزش را هم برای خدا انجام می‌دهی، تمام می‌شود. خدایا! ما می‌خواهیم سالم باشیم به دین تو خدمت کنیم، همین کافی است. نماز بخوان رکوع برو هم قصد امتثال رکوع صلاتی بکن هم قصد ریاضت و ورزش بکن اما به داعی قربی.

حالت سوم ایشان می‌فرماید این است که آن عنوان غیر صلاتی از قبیل داعی و غایت نباشد، یک عنوانی باشد که با نماز تضاد دارد، حالا یا عقلا تضاد دارد یا شرعا تضاد دارد. مثل چی؟ مثل سجده تلاوت. سجده تلاوت با سجده صلاتیه تضاد دارد، این را از ادله استفاده کردیم. فرمود در نماز آیه سجده نخوان چون مجبور می‌شوی سجده تلاوت بکنی. خب اگر بشود با همان سجده صلاتیه قصد سجده تلاوت هم بکنیم که مشکل پیش نمی‌آید. این معنایش این است که سجده صلاتیه و سجده تلاوت به شرط لای از هم هستند.

[سؤال: ... جواب:] در اثناء نماز اگر آیه سجده شنیدید ایما می‌کنید به سجود. ... سجده صلاتیه با سجده تلاوتیه این‌ها متغایر هستند و جودا متضاد هستند، به شرط لا هم هستند. این را از شرع فهمیدیم این‌جا دیگه بحث اخلاص مطرح نیست. من سجده تلاوت را برای خدا می‌کنم، نه به شرط لا از هم هستند.

اما آن دو مثالی که صاحب عروه زد، یکیش رکوع به داعی و به داعی تعظیم غیر، یا سلام به قصد نماز و سلام تحیت، ما در این مثال‌ها ایراد داریم. چه اشکالی دارد رکوع صلاتی و رکوع تعظیمی للغير چرا با هم قابل جمع نیستند. فقط مشکل اخلاص هست. می‌خواهی اخلاص درست بشود؟ قصد خدا بکن، رکوع برو، بناء بر این‌که رکوع برای غیر خدا جایز است، چون شبهه حرمتش هست، اگر رکوع برای غیر خدا جایز باشد، حالا یا مستحب باشد یا جایز باشد، شما رکوع می‌کنی هم به قصد نماز، هم به قصد تعظیم پدر، بخاطر خدا، اصلا خم می‌شوی در حال رکوع پدرت هم آمده نزدیک، دستش را هم می‌بوسی در نماز، دیگه این تعظیم کامل می‌شود، پدرت هم یک محکم می‌زند به سرت می‌گوید این هم شد نماز؟ شما بعد از

نماز می‌گویی بلکه آقای سیستانی فرمودند این شد نماز. چون تنافی با هم ندارد، هم قصد رکوع صلاتی هم قصد رکوع تعظیم للغير. فقط ایشان فرموده منافات با اخلاص نداشته باشد، من هم بخاطر خدا دارم به شما تعظیم می‌کنم پدرجان. عین اخلاص است.

در سلام که هم قصد سلام صلاتی بکنیم هم قصد سلام تحیت، ایشان گفته ما قبول داریم این نماز باطل می‌شود چون کلام آدمی است.

می‌گوییم (این‌جا در پرائتز می‌گوییم) چرا کلام آدمی؟ فرض این است که شما می‌گویید اگر مشکل اخلاص حل شد این سلام هم مصداق سلام صلاتی است که امر دارد هم مصداق سلام تحیت است. ممکن است آقای سیستانی بگویند ما از ادله استفاده کردیم که مخاطبه با غیر و لو دعاء باشد، غفر الله لک، مبطل نماز است. که بعضی‌ها قائلند، امام هم احتیاط واجب می‌کنند. و لو در نماز دعاء می‌کند اما می‌گوید غفر الله لک، عفی الله عنک. می‌گویند مخاطبه با غیر اشکال دارد و لو به شکل دعاء. جواب این است که من به جای سلام تحیت رد تحیت می‌کنم. سلام تحیت در نماز مخاطبه غیر است اما رد تحیت که تجویز شده، من با السلام علیکم هم سلام صلاتی می‌دهم هم سلام رد تحیت، این‌که می‌توانستم در نماز رد تحیت بکنم، حالا این‌جور رد تحیت می‌کنم. این را باید بعد از تمام شدن فرمایش ایشان بحث کنیم.

خلاصه ایشان فرمودند خلاصه این کلام آدمی می‌شود و از این جهت ایراد دارد. [سؤال: ... جواب:] السلام علیکم چون این استعمال لفظ در اکثر از معنی ممکن است بشود. چون السلام علیکم نماز مخاطبش این آقا نیست، السلام علیکم تحیت یا رد تحیت مخاطبش این آقا است. این می‌شود دو تا معنا. السلام علیکم داری به کی خطاب می‌کنی؟ به این آقا؟ السلام علیکم که خطاب به شخص نیست. حالا خطاب به مجموع مؤمنین است، خطاب به ملائکه است، ولی خطاب به این شخص نیست. از این جهت شبهه پیدا می‌شود باید بعدا بحث کنیم.

این هم راجع به قسم دوم. قسم سوم جزء مستحب است که هم به قصد نماز بیاورد هم به قصد غیر نماز. آقای سیستانی می‌فرمایند آن‌هایی که جزء مستحب را تصویر نمی‌کنند مثل آقای حکیم، آقای خوئی، می‌گویند اصلا نماز واجب جزء مستحب ندارد، هر چی در نماز است جزء نیست، طبعاً اشکال می‌کنند به صاحب عروه که جزء مستحب ما نداریم در نماز که قصد جزئیت بکنیم، هر کاری می‌کنیم در نماز مستحب است قصد جزئیت نباید بکنیم. حالا وقتی قصد جزئیت نکردیم دیگر جزء صلاتی نمی‌شود تا بگویید اتیان به این عمل مستحب به داعی جزء صلاتی و غیر جزء صلاتی، اصلا جزء صلاتی ما نداریم به عنوان جزء مستحب. آقای سیستانی فرمودند اما ما بارها گفتیم استحباب و جزئیت قابل جمع است، می‌شود جزء مستحب داشته باشیم در نماز و لذا به نظر ما تمام آن سه حالتی که در قسم دوم گفتیم این‌جا هم می‌آید. مثالش هم این است که با رفع ید، حالا با رفع ید در

تکبیرة الاحرام یا با رفع ید در بقیه تکبیرات قصد بکند هم جزء مستحب نماز را هم عنوان آخری را که آن عنوان آخر اگر تعظیم غیر است یا اعلام غیر است، ما می‌گوییم باید اخلاص داشته باشی، اگر اخلاص داشته باشی هیچ مشکلی پیش نمی‌آید.

این محصل فرمایش آقای سیستانی هست که فرمودند، خلاصه‌اش این شد: رکوع در نماز به قصد صلاتیت و تعظیم للغیر هیچ اشکالی ندارد به شرط اخلاص، تعظیم للغیر برای خدا بکن، اما سلام به قصد سلام صلاتی و انشاء تحیت، او مشکلی این است که مبتلا می‌شود به عنوان تکلم به کلام آدمی و از این جهت مبطل نماز است. این هم مطلب دوم ایشان بود. ولی ایشان فرموده‌اند که ما از جهات دیگر تعدد عنوان را هیچ مشکل نمی‌دانیم، فقط دلیل خاص اگر بود مثل سجده صلاتیه و سجده تلاوت، آن‌جا از ادله استفاده کردیم به شرط لائیت احدهما را عن الآخر، ملتزم می‌شویم اخلاص هم داشته باشی نمازت باطل می‌شود چون لا بشرط نیستند نسبت به هم.

تامل بفرمایید ان شاء الله ببینیم حق در مسأله چیست ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 42-520

یکشنبه - 99/09/09

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به مسأله 12 بود که صاحب عروه فرمود: اگر کسی مثلاً رکوع بکند هم به قصد نماز هم به قصد تعظیم غیر، این نماز باطل است.

### اشکال صاحب جواهر به صاحب عروه

صاحب جواهر این مسأله را که مطرح می‌کند می‌فرماید که این ربطی به بحث داعی قربی و داعی غیر قربی که با هم جمع می‌شوند ندارد. آن بحث جدایی است که فعل واحد را با دو داعی انجام می‌دهیم یکی داعی قربی یکی داعی غیر قربی. اگر بخواهیم این‌جا همان بحث را مطرح کنیم باید بگوییم کسی رکوع می‌کند هم به داعی امتثال امر خدا هم به داعی تعلیم غیر. این همان بحث انضمام داعی مباح یا راجح نفسانی است به داعی قربی که بحثش گذشت.

صاحب جواهر فرموده این بحث مربوط می‌شود به قصد عنوان نه قصد قربت. مربوط می‌شود به این بحث که آیا می‌شود با فعل واحد در نماز دو عنوان را قصد بکنیم یا نمی‌شود؟ هم قصد کنیم با رکوع ایجاد جزء صلاتی را هم قصد کنیم تعظیم غیر را. چون اصل عدم تداخل هست و لذا این رکوع نه مصداق رکوع صلاتی می‌شود نه مصداق رکوع غیر صلاتی. اصل عدم تداخل است. اصل عدم تداخل

است یعنی مصداق هیچکدام نمی‌شود؛ یا یکی را به خصوص قصد کنید تا مصداق او بشود یا اگر هر دو را قصد کردید مصداق هیچکدام نمی‌شود. مثلاً شما هم قصد می‌کنید قضاء نماز شب را هم قضاء نماز صبح را با یک نماز دو رکعتی، نه نماز صبح می‌شود نه نماز شب، هیچکدام نمی‌شود چون اصل عدم تداخل است.

### پاسخ محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده‌اند که چرا اصل عدم تداخل است؟ اگر دو عنوان هستند با هم قابل جمع هستند، بر معنوی واحد چرا صادق نباشند؟ اگر مولی بگوید اکرم عالما اکرم هاشمیا، من یک عالم هاشمی را اکرام می‌کنم مجمع العنوانین است، حالا اکرام عالم اکرام هاشمی عنوان قصدی نیست ولی می‌بینید این‌جا مجمع العنوانین شده است. در عناوین قصدیه هم چه اشکال دارد من با فعل واحد قصد کنم ایجاد دو عنوان را. مولی گفته بود احتلم زیدا، احتلم عمرا، با یک قیام هم قصد می‌کنم احترام زید را، هم قصد می‌کنم احترام عمرو را، چه اشکالی دارد؟ این مقدار اشکال وارد است. فقط صاحب جواهر می‌توانست ادعاء کند که برخی از عنوان‌ها به شرط لای از هم هستند. در عناوینی که یا عقلا یا شرعا یا عرفا ما بدست آوردیم که این عنوان به شرط لای از آن عنوان دیگر است، طبعاً اگر شما بخواهید قصد هر دو عنوان را بکنید به شرط لائیت را از بین بردید، طبعاً هیچکدام از این دو عنوان صادق نخواهد بود. اما عناوینی که دلیل نداریم بر این‌که این‌ها به شرط لای از هم هستند، مثل نماز نافله مغرب و نماز غفیله چه مشکلی دارد من قصد می‌کنم هم این نماز نافله مغرب باشد هم غفیله باشد، یا نماز شب قصد می‌کنم هم نماز شب باشد هم نماز جعفر طیار باشد، اگر استظهار نکنیم از دلیل به شرط لائیت احد العنوانین را از دیگری، چه مشکلی دارد؟ اتفاقاً این‌جا اصل، تداخل است. اصل عدم تداخل در جایی است که عنوان، واحد است. عنوان واحد است اکرم زیدا، ان جائک زید فاکرم زیدا، ان ارسل الیک زید هدیة فاکرم زیدا، این‌جا گفتند که تعدد سبب منشأ می‌شود دو تا وجوب اکرام محقق بشود، این می‌شود عدم تداخل در اسباب، دو سبب تداخل در هم نمی‌کنند، یک مسبب را ایجاد نمی‌کنند، مسبب وجوب اکرام زید است بلکه دو مسبب را ایجاد می‌کنند، دو تا وجوب اکرام زید به وجود می‌آید اگر هم زید نزد شما بیاید هم هدیه برای شما بفرستد. دو وجوب اکرام زید می‌آید، اگر یک وجوب بیاید می‌شود تداخل اسباب. حال که دو وجوب آمد دو وجوب که متعلق واحد بر دار نیست، فعل واحد که دو وجوب بر دار نیست، دو اراده به فعل واحد تعلق نمی‌گیرد پس این دو وجوب می‌شود دو اراده‌ای که متعلق‌هایش باید با هم فرق کند و لذا می‌گویند اکرم زیدا که دو وجوب است، یعنی اکرم زیدا مرة أخرى، این هم می‌شود عدم تداخل در مسببات که دو وجوب اکرام زید مقتضی دو اکرام زید است نه یک اکرام زید. اما در جایی که متعلق وجوبین دو عنوان است که نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است، با یک فعل

می‌شود هر دو عنوان را محقق کرد، این‌جا تداخل مقتضای قاعده است. اکرام هاشمیا اکرام عالما با اکرام زید که عالم هاشمی است، تداخل در امتثال در آن، مقتضای قاعده است، من هم امتثال کردم وجوب اکرام عالم را هم امتثال کردم وجوب اکرام هاشمی را. دو وجوب است اما متعلق هر کدام عنوان مستقلی است، متعلق وجوب اول اکرام عالم است متعلق وجوب دوم اکرام هاشمی است. در مقام امتثال یک فعلی انجام دادند که مصداق هر دو است. این‌جا تداخل مقتضای قاعده است.

یا در عناوین قصدیه، اگر ما بگوییم غسل جنابت عنوان قصدی است، غسل احرام عنوان قصدی است، نه این‌که اراده احرام سبب امر به طبیعی غسل است، جنابت سبب امر به طبیعی غسل است، البته بحث فرضی است و الا جنابت اصلا سبب امر به غسل نیست، بلکه سبب تقید صلات هست به غسل، سبب امر به صلات مع الغسل است ولی حالا ما بحث فرضی می‌کنیم یا مثال را عوض کنید، امر به غسل احرام و امر به غسل جمعه بناء بر این‌که غسل جمعه به این معنا نیست که اذا كان يوم الجمعة فاغتسل و غسل احرام هم معنایش این نیست که اذا اردت الاحرام فاغتسل. متعلق امر طبیعی غسل نباشد، متعلق امر در یکی غسل احرام به عنوان قصدی غسل الاحرام باشد و در دیگری غسل الجمعة به عنوان قصدی غسل يوم الجمعة باشد. من روز جمعه است می‌خواهم محرم بشوم، هم قصد غسل جمعه می‌کنم هم غسل احرام، نیاز به دلیل نداریم که با هم تداخل می‌کنند یا نمی‌کنند، مقتضای قاعده تداخل است.

و لذا مرحوم آقای خوئی در این بحث تداخل اغسال فرق گذاشته بین آن مواردی که متعلق امر طبیعی غسل است یا متعلق امر یک غسلی است که مقید است به یک عنوان خاص قصدی. این‌ها را با هم فرق گذاشته. فرموده در جایی که متعلق امر طبیعی غسل است، دو تا امر به یک غسل تعلق نمی‌گیرد، باید هر کدام به ایجاد یک طبیعی تعلق بگیرد که می‌شود دو ایجاد طبیعت غسل. مگر دلیل خاص بیاید و طبق دلیل خاص ما قائل به تداخل بشویم. اما اگر متعلق امر طبیعی الغسل نبود، عنوان قصدی کردیم غسل الاحرام را، عنوان قصدی کردیم غسل يوم الجمعة را این‌جا مقتضای قاعده تداخل است نیاز به دلیل خاص نداریم.

ولی اصل مطلب صاحب جواهر درست است که این بحث ما در مسأله 12 راجع به بحث انضمام داعی غیر قربی به داعی قربی نیست، بحث ما در این است که آیا با فعل واحد در نماز می‌شود قصد دو عنوان کرد یا نمی‌شود؟ و لذا این‌که محقق همدانی اشکال کرده به صاحب جواهر که چرا می‌گویید این بحث ما ربطی به بحث انضمام داعی غیر الهی به داعی الهی ندارد؟ به نظر ما اشکال محقق همدانی وارد نیست. بحث ما در این است که رکوع، هم به قصد رکوع صلاتی هم به قصد رکوع تعظیم للغير و لو به داعی قربی آیا ممکن است یا ممکن نیست؟ آیا مبطل نماز هست یا مبطل نماز نیست؟

**مختار در مسأله 12**

ما عرض‌مان مشخص شد. عرض کردیم اگر به شرط لائیت استفاده بشود از ارتکاز متشرعه یا ادله شرعیه، نمی‌شود انسان هم قصد کند با رکوعش رکوع صلاتی را هم رکوع تعظیم للغير را. و الا مقتضای قاعده این است که اشکالی ندارد، چه مشکلی دارد؟ ما در مورد رکوع انصافاً می‌بینیم خلاف ارتکاز متشرعه است. در نماز که می‌گویند رکوع بجا بیاورید ظاهر دلیل این است که رکوع برای خدا فقط، سجده برای خدا فقط. این فرمایش آقای سیستانی که نه آقا، چه اشکال دارد رکوع هم برای نماز که تعظیم خداست قصد کنیم هم قصد کنیم تعظیم مهمان را که شخص بزرگواری است، وارد شده است، خم می‌شویم به رکوع در نماز به قصد رکوع صلاتی و تعظیم شخص وارد شونده. فقط مشکل فعل واحد به داعی الهی و غیر الهی پیش می‌آید که ایشان می‌فرماید اخلاص خراب می‌شود، فقط باید برای تعظیم غیر قصد قربت بکنی تا مشکل حل بشود. [اقول] مشکل قصد قربت نیست و الا اگر مشکل قصد قربت بود ما اصلاً انضمام داعی غیر الهی را به داعی الهی مستقل مضر نمی‌دانیم. مشکل این است که آن رکوع صلاتی که می‌گویند این نیست.

ولی در قیام به نظر ما مشکلی ندارد. شما برای رکعت سوم می‌خواستید برخیزید، درب ورودی هم که مهمان وارد شد روبروی شماست، بر می‌خیزید به نحوی بر می‌خیزید که او از قیام شما تعظیم خودش را هم می‌فهمد، قصد تعظیم هم می‌کنم. چون قیام به عنوان تخفض لله که واجب نیست، مقدمه است برای این که ما رکعت سوم را تسبیحات اربعه را عن قیام بجا بیاوریم. بر فرض به عنوان جزء نماز واجب باشد که برخی می‌گویند، اما نگفتند قیام لاجل التخفض أمام الله، کسی این را در قیام مطرح نکرد.

[سؤال: ... جواب:] رکوع، رکوع تخفضی است أمام الله، این که شما می‌فرمایید اگر جزء واجب بود باید به قصد امتثال امر بیاوریم تا اضافه تذلیله پیدا کند او مربوط می‌شود به داعی قربی، او بحث دیگری است، او را جواب دادیم گفتیم اولاً فرض کنید من در مقابل این مهمان که قیام می‌کنم تعظیماً له قصد قربت می‌کنم، علاوه به این که عرض کردیم انضمام داعی الهی به داعی مباح مشکلی ایجاد نمی‌کند. ظاهر دلیل رکوع این است که تخفض لله وحده است، مرتکز متشرعی این است اما در قیام هم چون مرتکزی ما نداریم.

یا سجده در نماز ظاهرش سجده لله است نه سجده لله و لتعظیم الضیف الوارد. [سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم فرض کنید من که سجده می‌کنم هم به داعی سجده صلاتیه هم به داعی تعظیم غیر، برای تعظیم غیر قصد قربت هم بکنم باز بدرد نمی‌خورد. مشکل قصد قربت نیست، مشکل این است که این سجده‌ای که در نماز گفتند این نیست.

اما نسبت به سلام، السلام علیکم بگویم هم قصد سلام صلاتی داشته باشم هم قصد انشاء تحیت، او مشکلتش مخاطبه مع الغیر است که از ادله استفاده می‌شود مخاطبه مع الغیر مبطل نماز است. این در صورتی است که بخواهم انشاء تحیت بکنم، مخاطبه مع الغیر می‌شود. شما در نماز به یکی بگویید که غفر الله لک، خطاب می‌کنید به یک شخصی غفر الله لک، دعا است اما مخاطبه مع الغیر می‌کنید این نماز را دچار مشکل می‌کند. اگر با السلام علیکم قصد رد تحیت بکنید نه انشاء تحیت و سلام، قصد رد سلام بکنید جواب سلام را قصد کنید، آن مشکلتش این است که السلام علیکم که در نماز می‌گویید مخاطبش این آقا نیست ولی وقتی جواب سلام این آقا را می‌دهید مخاطبش این آقا است. آن السلام علیکم که در نماز می‌دهید ظاهرش این است که السلام علیکم بگویید که بما له من المعنی الشرعی که مخاطب یا ملائكة الله هستند یا جمیع مؤمنین هستند، نه السلام علیکم که مخاطبش این شخص خاص باشد.

[سؤال: ... جواب:] در جواب تحیت باید این شخص را به خصوص قصد کنی نه این شخص را بما هو در ضمن جمیع مؤمنین. اگر یک کسی به شما بگوید سلام علیکم، شما بگویید السلام علیکم ایها المؤمنین و المؤمنات، می‌گویند مرد حسابی! جواب این آقا را بده. در جواب سلام باید جواب سلام او را بالخصوص بدهید. اذا حیبتم بتحیة فردوها. این ردوها نیست، ردوها به این است که او به شما سلام داد شما به او سلام بدهید.

و لذا به نظر ما هر کدام از این تداخل‌ها و قصد عنوان‌های متعدد اشکال مخصوص به خودش را دارد، اشکال واحد نیست. در سلام مشکل این است که نمی‌شود مخاطبه مع الغیر کرد در نماز پس نمی‌توانیم با این، انشاء تحیت بکنیم یا اگر جواب سلام می‌دهی جمع نمی‌شود قصد رد تحیت به خصوص این با السلام علیکم که در نماز است که او رد تحیت نیست، او جواب سلام نیست، او انشاء تحیت است به جمیع مؤمنین یا به ملائكة الله.

[سؤال: ... جواب:] السلام علیکم که در نماز است اصلاً رد تحیت نیست، او انشاء تحیت است نه جواب تحیت. اشکال اول این است که به قصد تحیت به خصوص این با آن معنای السلام علیکم که مختص به این نیست، او تحیت به کل ملائكة الله است یا تحیت به مؤمنین است، فرق می‌کند. علاوه بر این که اشکال دوم این است که السلام علیکم در نماز رد تحیت نیست، انشاء تحیت است، جمع نمی‌شود با اراده جواب تحیت این کسی که به شما سلام داده است.

[سؤال: ... جواب:] قطعاً رد تحیت عنوان قصدی است و لذا می‌گویند اگر دو نفر هم‌زمان به هم سلام بدهند باز باید جواب بدهند. من به شما سلام می‌دهم شما هم به من سلام می‌دهید باید بار دیگر هم من جواب سلام شما را بدهم و هم شما جواب سلام من را چون دو تا سلام هم‌زمان انشاء تحیت بود هیچ‌کدام رد تحیت نبود، باید رد تحیت بکنید.

[سؤال: ... جواب:] آن استعمال لفظ در اکثر از معنا اگر هم ممکن باشد که هست، خلاف ظاهر ادله است. ظاهر دلیلی که می‌گوید امر شدند مؤمنین در نماز که آخر نماز بگویند السلام علیکم، این السلام علیکم نیست.

پس این رکوعی که به قصد نماز و به قصد تعظیم غیر انجام می‌شود، این مصداق آن رکوع مأمور به نیست و وقتی مصداق او نبود، می‌شود زیاده رکوع فی الصلاة و مبطل صلات است. و این سلام وقتی مصداق سلام مأمور به نشد می‌شود تکلم به کلام آدمی و مبطل نماز هست. این اشکالی است که در این جا پیش می‌آید. اما مثال جلسه استراحت، در جلسه استراحت کسی هم قصد کند امتثال امر به جلسه استراحت را هم یک داعی آخری داشته باشد که ما نمی‌فهمیم این داعی آخر از جلسه استراحت اگر استراحت است که او می‌شود دواعی بر فعل، قصد عنوان نمی‌شود، او بحث انضمام داعی الهی است به داعی نفسانی که بحث گذشته است. اما قصد عنوان خاصی در جلسه استراحت کردن ما برایش مصداقی فرض نمی‌کنیم. بالاخره جلسه بعد السجدهین حالا یا به عنوان جزء صلات حالا یا جزء واجب یا جزء مستحب که ما قبول داریم جزء مستحب صلات را، قصد می‌کند. قصد عنوان آخری برای این ما فرض نمی‌توانیم بکنیم تا بعد ببینیم این قصد عنوان آخر مثل تعظیم غیر مضر است یا مضر نیست. تعلیم غیر که قصد عنوان نیست، داعی است، او مشکلی ایجاد نمی‌کند. در رکوعش هم اگر داعی تعلیم غیر داشت در رکوع صلاتی مشکلی ایجاد نمی‌شد. اما قصد عنوان، ما مصداقی برایش تصور نکردیم که این جلسه استراحت مثلا هم به قصد تعظیم غیر باشد هم به قصد جلسه استراحت صلاتیه. ولی اگر همچون مصداقی فرض بشود، اصل اولی این است که به شرط لا نیست الا ما خرج بالدلیل. به شرط لائیت دلیل می‌خواهد. در رکوع دلیل داریم، ارتکاز متشرعه می‌گوید رکوع صلاتی به شرط لا است از رکوع به قصد تعظیم غیر.

این محصل عرض ما هست راجع به این مسأله 12.

### مسأله 13

اما مسأله 13: در مسأله 13 صاحب عروه فرمود اذا رفع صوته بالذكر أو القراءة لا اعلام الغير لم يبطل الا اذا كان قصد الجزئية تبعا و كان من الاذکار الواجبة. کسی که صدایش را در ذکر واجب یا قرائت واجب بلند کند به داعی اعلام غیر، این نمازش را باطل نمی‌کند. چون اصل قرائتش و ذکر واجبش برای خداست، خصوصیت جهر یا شدت جهر برای اعلام غیر است، این مشکلی ایجاد نمی‌کند.

### مناقشه در کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی فرمودند خیر، مشکل ایجاد می‌کند. این ذکر واجب، رفتید رکوع سه بار باید بگویید سبحان الله، چرا بلند می‌گویید سبحان الله، می‌گویی هدفم این است که خانم غیر متعارف بودن ذکر را متوجه می‌شود چون می‌بیند من هیچ وقت

این جوری سبحان الله سبحان الله [با صدای بلند] نمی‌گفتم، مثل آدم حسابی‌ها سبحان الله می‌گفتم، امروز چرا این جوری سبحان الله می‌گویم متوجه می‌شود می‌آید می‌گوید چه کار داری؟ بالاخره معلوم می‌شود کارم چیست، مواظب بچه باش! یا هر چه. آقای سیستانی می‌گویند این سبحان الله شما مصداق من عمل لی و لغیری فهو لمن عمل له لغیری هست. اشکال دارد. مگر هدفت خدا باشد، از این رفع صوت هدفت خدا باشد.

واقعا این اشکال آقای سیستانی برای ما قابل فهم نیست. چون آنی که لازم هست اتیان صرف الوجود واجب هست برای خدا، خصوصیات فردیه را لازم نیست انسان برای خدا انجام بدهد. شما می‌روید کنار بخاری نماز می‌خوانید، هدفتان خداست؟ نه، هدفتان این است که گرم بشود بدن‌تان. قطعا ایشان لازم نمی‌داند خصوصیات را برای خدا انسان بیاورد. چون خدا امر نکرده به خصوصیات. نسبت به امر به طبیعت راجع به این خصوصیت نسبت لا بشرط است. هیچ برای امر مولی فرق نمی‌کند کنار بخاری نماز بخوانی یا کنار بخاری نماز نخوانی، پس اصلا نمی‌شود قصد قربت کرد در اتیان خصوصیات خارج از متعلق امر و لازم هم نیست قصد قربت در اتیان به این خصوصیات، حالا چه فرق می‌کند این خصوصیت دواعی نفسانی طبّقش باشد یا داعی اعلام غیر بر وفق او باشد چه فرق می‌کند؟

### تنبیه: تفاوت مقام با ریاء در خصوصیات

[سؤال: ... جواب:] ریاء در خصوصیات، حالا به نظر ما که می‌شود کل ریاء شرک. اگر مثل آقای بروجردی یا آقای سیستانی آمدیم گفتیم من عمل لی و لغیری می‌شود و لو ریاء در خصوصیات که ظاهر کلام آقای بروجردی که قطعا همین است، ایشان فرمودند اگر ترک مکروهات هم بکنید در نماز بخاطر ریاء، این نمازشان می‌شود مصداق من عمل لی و لغیری، حالا یک کسی نماز در حمام نمی‌خواند ریاء، می‌رودی بیرون حمام نماز می‌خواند این به نظر آقای بروجردی مصداق من عمل لی و لغیری می‌باشد. اگر این جوری باشد این را ضمیمه کنید به آن فرمایش آقای بروجردی و آقای سیستانی که در من عمل لی و لغیری فرقی بین ریاء و سایر دواعی نفسانیه نیست. می‌بینید نتیجه چقدر وحشتناک می‌شود که نه آقای بروجردی و نه آقای سیستانی به آن ملتزم نشدند. و آن این است که همیشه خود آقای بروجردی هم اشاره می‌کند که انسان نسبت به خصوصیات خارجه از متعلق می‌تواند دواعی نفسانیه داشته باشد. و لو بگوییم بخاطر ضرورت فقه، من عمل لی و لغیری شاملش می‌شود، بخاطر ضرورت فقه ما می‌گوییم مشکل ایجاد نمی‌کند اما در ریاء ضرورت فقه نیست، من عمل لی و لغیری مشکل ایجاد می‌کند. بهر حال نسبت به خصوصیات زاید بر متعلق امر قطعا قصد قربت لازم نیست،

دوای نفسانیه انسان را می‌کشاند به این‌که نماز در این مکان بخواند نماز در این زمان بخواند، نماز با این کیفیت بخواند، این مشکلی ایجاد نمی‌کند. حالا این آقا هم داعی نفسانی اعلام غیر دارد که سبحان الله را با این کیفیت اداء کند، با رفع صوت، چه اشکالی دارد؟ ما اگر در بحث استدلالی آقای سیستانی فقط این مطلب را می‌فرمود می‌گفتیم برای تقویت ذهن طلبه‌ها این را فرمودند اما در تعلیقه عروه هم دارند. در این‌جا حاشیه زدند اذا كان الاعلام لداعي القربى. [اقول] اعلام اصلا برای داعی غیر قریبی است، وسط نماز رفع صوت می‌کند می‌گوید سبحان الله، فقط می‌خواهد به او بگوید یادت نرود غذا را سر وقت آماده کنی گرسنه هستم، چه مشکلی دارد؟

### نکته

خوب دقت کنید! قبل از این‌که بحث بعد را بگویم، آقای گلپایگانی این‌جا یک حاشیه دارند آن حاشیه خوب است. گاهی جهر در نماز واجب است مثل جهر در قرائت نماز صبح برای رجال، آن‌جا باید برای جهر قصد قربت بکند، این یک بحثی است، بحث خوبی است. اگر کسی در نماز صبحش داعی قریبی ندارد جهرا بخواند، خیلی مقید نیست، نماز صبحش را گاهی آهسته می‌خواند گاهی بلند می‌خواند، برای خدا چه فرقی می‌کند، خدا که می‌شنود صدای ما را، در رساله‌های نوشتند نماز صبح را با صدای بلند بخوانید، حالا معلوم نیست شاید فردا این هم عوض شد، نظر مراجع برگشت، خیلی فرق نمی‌کند. ولی امروز گفتند می‌خواهند صدایت را ضبط کنند فیلم از تو پخش کنند تا بقیه ببینند کیفیت نماز صبح چگونه است، رفع صوتش در این نماز و جهر در این قرائتش برای خدا نیست، بله او را می‌شود گفت نماز باطل است چون واجب است جهر در قرائت، به داعی قریبی باید بیاورید. این مطلبی است که مطلب درستی است و تذکر خوبی هست.

### ادامه مسأله 13

صاحب عروه در ادامه می‌گویند و لو قال الله اكبر مثلا بقصد الذكر المطلق لاعلام الغير لم يبطل. حالا اگر کسی غیر ذکر واجب را مثلا الله اكبر می‌گوید در نماز به قصد ذکر مطلق ولی داعی قریبی ندارد، فقط الله اكبر می‌گوید و قصد ذکر خدا می‌کند به داعی اعلام غیر که متوجه کند همسرش را که مثلا مواظب بچه باش، اشکال ندارد.

آقای سیستانی فرمودند من هم قبول دارم چون اصلا این‌جا داعی قریبی لازم نیست، ذکر الله هست، كلما ذكرت الله و النبي فهو من الصلاة. مشکلی ندارد. حالا داعی قریبی نداری نداشته باش، داعی قریبی در جزء واجب لازم است، داعی قریبی در جزء مستحب ما هو مستحب خاص معتبر است، آن هم اگر داعی قریبی نداشتی نماز باطل نمی‌شود، برای امتثال باید آن را تکرار کنی. آقای سیستانی هم در آن

داعی اعلام غیر اگر قربی نباشد نمی‌گفتند نماز باطل می‌شود می‌گفتند آن امتثال واجب نیست، باید تکرار کنید. اما الله اکبری که اصلاً جزء نماز نیست، به داعی اعلام غیر می‌گوییم، هیچ قصد قربت هم نداریم چه مشکلی دارد؟ این‌که در تعلیقه‌ای که به اسم امام چاپ شده در این فقره دوم که و لو قال الله اکبر مثلاً بقصد الذکر المطلق لا اعلام الغیر لم یبطل، حاشیه زدند که اگر داعیش بر اصل این ذکر قربی نباشد نماز باطل می‌شود این اشتباه است. این حاشیه امام مربوط به آن فقره اول این مسأله است که اذا رفع صوته بالذکر أو القراءة لا اعلام الغیر لم یبطل، که در ذکر واجب و قرائت واجب است، آن‌جا امام حاشیه زده که باید قصد طبیعت ذکر لواجب و طبیعت قرائت واجب برای خدا باشد که حاشیه درستی هم هست و نیازی هم نبود به این حاشیه مطلب واضحی است. در این العروة الوثقی محشی درست جای حاشیه امام را پیدا کردند، در این عروه وثقی که فقط حاشیه امام چاپ شده اشتباه کردند.

این مطلب هم مقتضای قاعده است، هم روایات دارد. روایاتی داریم که مفادش این است که می‌شود انسان تسبیح بگوید به داعی اعلام غیر. یک روایت را بخوانم: صحیح علی بن جعفر عن اخیه قال سألته عن الرجل یكون فی صلاته فیستأذن انسان علی الباب فیسبح و یرفع صوته و یسمع جاریته فتأتیة، بلند می‌گوید سبحان الله، جاریه‌اش می‌بیند این طبیعی نیست، حالا یا آن همان سبحان الله واجب را در ذکر رکوع و سجود این‌جور می‌گوید که به نظر ما آن هم ایراد ندارد، ولی این روایت ظاهرش این است که فیسبح بخاطر همین مطلب تسبیح می‌گوید یعنی جای تسبیح گفتن نبود، جاریه‌اش هم می‌فهمد که این‌جا جای تسبیح گفتن نیست. [سؤال: ... جواب:] فیستأذن انسان علی الباب فیسبح. و الا اگر بگوییم همان تسبیح سجودی و رکوعی را می‌گفت باید می‌گفت فیرفع صوته فی التسبیح، این دارد فیسبح، این ظاهرش این است که اصلاً داعی بر این‌که تسبیح می‌گوید همین است که یستأذن انسان علی الباب.

فیسبح و یرفع صوته و یسمعه جاریته فتأتیة فیریها بیده ان علی الباب انسانا هل یقطع ذلک صلاته و ما علیه؟ قال لا بأس لا یقطع بذلک صلاته. سند تمام، دلالت هم تمام. اگر کسی علی القاعدة هم این مطلب را قبول نداشته باشد، بخاطر این روایت صحیح شریفه که در تهذیب به سند صحیح نقل شده از علی بن جعفر و نیازی به تصحیح کتاب علی بن جعفر هم نداریم، مطلب روشن می‌شود. کلام واقع می‌شود در مسأله 14 ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 43-521**

**دوشنبه - 99/09/10**

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### تتمه مسأله 13

کلام واقع می‌شود در مسأله 14. قبل از این‌که راجع به این مسأله توضیح بدهیم  
راجع به مسأله قبل یک مطلبی باقی مانده عرض کنم.  
صاحب عروه فرمود اگر کسی فعل صلاتی را لا بقصد الصلاة بیاورد، مثلاً رکوع  
بکند بدون قصد این‌که این رکوع صلاتی باشد، طبق اطلاق کلامش فرمود لا تبطل  
الصلاة به مگر این‌که موجب محو صورت صلات بشود یا چیزی باشد که شرعاً  
مبطل نماز است. البته ایشان توضیح نداده که در غیر مثل ذکر و قرائت قرآن و  
دعا که به قصد صلات نمی‌آورد، به قصد جزء صلات نمی‌آورد، آیا اشکال می‌کند  
یا نمی‌کند؟

در خصوص ذکر خدا و ذکر نبی و دعا و قرائت قرآن، معلوم است که و لو قصد  
جزء نماز نکنیم مشکلی پیش نمی‌آید. اصلاً بناء بر نظر برخی مثل مرحوم آقای  
حکیم و آقای خوئی چون این جزء واجب که نیست، جزء مستحب هم که ما در نماز  
نداریم، بهر حال شما نباید قصد جزئیت می‌کردید مشکلی پیش نمی‌آید.  
اما در غیر این‌ها باید ببینیم مثلاً رکوع می‌کند نه به قصد نماز، به نظر صاحب  
عروه اشکال ندارد. سجود می‌کند نه به قصد نماز، این به نظر صاحب عروه  
اشکال ندارد. سلام بکند بدون قصد نماز، او قطعاً اشکال دارد چون کلام آدمی  
است. اما رکوع کند بدون این‌که قصد نماز کند اشکال ندارد.  
مرحوم آقای داماد فرموده بله اشکال ندارد، انحاء تکوینی که مصداق رکوع  
نیست، اگر قصد رکوع نکنید انحاء که زیاده فی الصلاة نیست، زیاده فی الفریضة  
نیست، چه اشکالی دارد؟

جواب آقای داماد این است که بحث ما در انحاء تکوینی نیست، بحث ما در  
انحاء به قصد تعظیم است که مصداق رکوع است، حال گاهی قصد می‌کند با این  
انحاء تعظیم خدا را و لو جزء نماز نیست، گاهی قصد می‌کند با این انحاء تعظیم  
غیر خدا را. اگر قصد بکند با این انحاء تعظیم خدا را، قطعاً این مبطل نماز است.  
چرا؟ برای این‌که در روایت داریم السجود زیاده فی المكتوبة مورد روایت هم  
سجده تلاوت است که قصد سجود صلاتی ندارد، بالاولویة حال که سجود و لو قصد  
جزئیت نماز نکنید زیاده فی المكتوبة یعنی مبطل است نسبت به نماز فریضة رکوع  
به طریق اولی مبطل آن است و لو قصد رکوع صلاتی نکنید. و برخی مثل آقای  
سیستانی قائلند اصلاً زیاده عرفیه هم هست، نیاز به تعبد خاص ندارد.  
چون اختلاف است که رکوعی که قصد جزء نماز نمی‌کنیم یا سجودی که قصد  
جزء نماز نمی‌کنیم زیاده عرفیه است؟ مرحوم آقای خوئی فرموده نه، چون قصد

جزء نماز نکردید نماز یک مرکب قصدی است قصد نکردید این رکوع جزء نماز باشد این سجود جزء نماز باشد من زاد فی صلاته شامل آن نمی‌شود عرفاً. مثل این می‌ماند که شما در اثناء طواف نیت می‌کنید قطع کنید طواف فریضه را یک شوط به نیت پدرتان بجا می‌آورید یا یک شخصی می‌گوید که شما را به خدا همین الان یک شوط به نیابت از من بجا بیاور، شما یک شوط به نیابت از او بجا می‌آورید بعد طواف خودتان را کامل می‌کنید، این که عرفاً زاد فی طوافه صادق نیست. و لکن مرحوم آقای خوئی فرمودند روایات معتبره می‌گوید السجود زیاده فی المكتوبة، تعبد خاص است در رکوع و سجود زیاده در مكتوبة هستند، حالا مصداق زیاده تعبدی می‌شوند. آقای سیستانی می‌فرمایند اتیان به جزء مسانخی که حد کمی دارد مثل رکوع که یک رکوع واجب است در هر رکعت، رکوع بیشتر زیاده عرفیه صلات است و لو قصد جزئیت نکنیم.

ما به نظرمان حق با آقای خوئی است. و آن مثال طواف که زدیم عرفاً زیاده صدق نمی‌کند. در برخی روایات آمده است که اگر وقت تنگ بود در وسط نماز آیات دیدید دارد نمازتان قضا می‌شود نمازتان را می‌خوانید بعد نماز آیات را تکمیل می‌کنید، عرفاً می‌گویند زاد فی صلاة الآيات؟ نه. أقم صلاة الفريضة فی صلاة الآيات. زاد فی صلاة الآيات نمی‌گویند. زاد فی صلاة الآيات این است که بر نماز آیات بیفزاید، افزودن بر نماز آیات که مرکب قصدی است به این است که چیزی بیاوریم با قصد این که جزء نماز آیات باشد.

[سؤال: ... جواب:] زیاده باید صدق کند و الا چه منافاتی دارد؟ فعل منافی را شارع باید تعیین کند.

اما رکوعی که به قصد تعظیم خدا نیست، به قصد تعظیم غیر است، جناب آقای داماد! او را هم نمی‌شود بفرمایید که زیاده در فریضه نیست. چون روایت می‌گفت السجود زیاده فی المكتوبة شامل سجودی که برای تعظیم غیر خدا است می‌شود یا نمی‌شود؟ السجود زیاده فی المكتوبة اطلاق دارد. پس سجود برای غیر خدا هم منتهی عنه است در نماز. السجود زیاده فی المكتوبة.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر الف و لام الف و لام جنس است. لاتقرأ فی المكتوبة بشیء من العزائم فان السجود زیاده فی المكتوبة. در نماز آیه عزیمت نخوان چون سجود زیاده در مكتوبة است. ظاهر سجود این است که طبیعی سجود زیاده در مكتوبة است. "تقدیر هذا السجود" خلاف ظاهر است. اگر بدون قصد پیشانیش می‌خارد، خم می‌شود پیشانیش را به مهر می‌مالد، او اصلاً سجود نیست، او انحناء کامل است مثل رکوع خم می‌شود کتابی را بردارد از روی زمین. ظاهر سجود یا رکوع، سجود و رکوع تعظیمی است. و الا شما در هر رکعتی از نماز چند بار انحناء پیدا می‌کنید به حد رکوع اما هیچ کس نمی‌گوید چند بار رکوع کردید. از رکوع که بر می‌خیزید می‌روید سمت سجود، بین راه به حد انحناء رکوعی می‌رسید اما این رکوع است؟ در حالی که نهوض للقیام می‌کنید می‌رسید به جایی که انحناء

رکوعی دارید این هم رکوع است؟ خیر. رکوع انحاء به قصد تعظیم است، منتها تعظیم برای خدا یا برای غیر خدا مصداق رکوع است و رکوع زیاده در فریضه است.

### مسأله 14: وقت نیت

#### اشکال آقای سیستانی به صاحب عروه

مسأله 14: وقت النية ابتداء الصلاة و هو حال تكبيرة الاحرام و امره سهل بناء على الداعى و على الاخطار اللازم اتصال آخر النية بالمخطرة باول التكبير و هو ايضا سهل.

در مسأله 14 آقای سیستانی فرمودند ظاهر این مسأله این است که آقای صاحب عروه واجب می‌داند اول نماز نیت تفصیلیه را چون می‌گوید وقت النية ابتداء الصلاة و هو حال تكبيرة الاحرام، و در مسأله 15 می‌گوید يجب استدامة النية الى آخر الصلاة بمعنى عدم حصول الغفلة بالمرة. در حالی که طبق نظر مشهور فرقی بین اول نماز و وسط نماز نیست. در هر حالی ما باید داعی داشته باشیم و لو داعی اجمالی. شما وقتی نماز پشت سر هم بخوانید، اصلاً چه بسا تفصیلاً حواس‌تان نیست، سلام نماز قبلی را می‌دهید بر می‌خیزید برای نماز بعدی، التفات تفصیلی ندارید، یا می‌روید حمام به فکر بدهکاری‌هایتان هستید، داخل حمام زیر دوش می‌روید التفات تفصیلی ندارید که دارید غسل جمعه می‌کنید یا غسل غیر جمعه می‌کنید. این‌که صاحب عروه فرموده وقت نیت اول نماز است بعد فرموده که استدامة نیت به معنای عدم حصول غفلة بالمرة لازم است، آقای سیستانی فرمودند ظاهرش این است که می‌خواهد اول نماز باید نیت تفصیلیه داشته باشی.

#### پاسخ

به نظر ما همچون ظهوری ندارد. وقت النية ابتداء الصلاة یعنی قبلش لازم نیست. قبلش و لو اصلاً مرددی، مهم این است که موقع الله‌اکبر باید نیت داشته باشی، موقع الله‌اکبر مردد نباشی. نه این‌که نیت اجمالیه کافی نیست. تردید نداشته باشید، غفلة بالمرة نداشته باشید، از اول نماز باید این‌طور باشد. فرقی بین اول نماز و وسط نماز نیست. صاحب عروه هم جایی تصریح نکرده که اخطار ابتداء نماز لازم است که انسان التفات تفصیلی داشته باشد به این‌که نماز می‌خوانم بخاطر خدا.

#### کلام محقق روحانی در لزوم التفات تفصیلی

ولی برخی مثل صاحب المرتقی در کتاب الصوم صفحه 16 تصریح کردند که خیر، باید ابتداء عمل التفات تفصیلی داشته باشیم. چرا؟ دلیل روایی داریم؟ خیر. دلیل عقلی داریم. دلیل عقلی چیست؟ ایشان فرموده است که اراده ارتکازیه یعنی چیزی که منشأش عادت است. شما بر اساس عادت اگر تصمیم بگیرید یک کاری

را بکنید بدون التفات تفصیلی می‌گویند اراده ارتکازیه، داعی ارتکازی. فعل غیر اختیاری نمی‌شود اگر شما منشأ اراده‌تان عادت باشد، این عادت منشأ بشود اراده ارتکازیه غیر تفصیلیه که مورد التفات تفصیلی نیست پیدا کنید نسبت به انجام یک کار اما کافی برای تقرب یا استحقاق ثواب نیست. شخصی برای شما جعل تعیین کرده است بخاطر یک عمل، اگر این عمل را بر اساس عادت انجام بدهید، التفات تفصیلی نداشته باشید که برای استحقاق جعل این عمل را انجام می‌دهید مستحق جعل نیستید، شما به دافع و انگیزه عادت این کار را انجام داده‌اید نه به انگیزه حصول جعل. بله در اثناء عمل قطعاً این التفات تفصیلی شرط نیست، نصوص کثیره داریم، در نصوص شک، سهو در اثناء نماز این‌ها معنایش این است که التفات تفصیلی تا آخر نماز نیست، تسالم اصحاب هم این است که التفات تفصیلی در اثناء نماز لازم نیست، اما ابتداء نماز لازم است. ابتداء هر عملی غیر صوم لازم است. حج می‌روید اول طواف باید التفات تفصیلی داشته باشد، اول سعی باید التفات تفصیلی داشته باشید، اول وقوف باید التفات تفصیلی داشته باشید. همین‌جوری رفتی عرفات از صبح تا غروب فکرت جاهای دیگر است اما اگر بگویند این‌جا چه می‌کنید؟ ملتفت می‌شوید می‌گویید وقوف به عرفات می‌کنم برای حج تمتع قربۀ الی الله، کافی نیست. باید التفات تفصیلی داشته باشی به فعل خودتان.

[سؤال: ... جواب:] هر عملی، ابتداء وضوء باید التفات تفصیلی داشته باشی که وضوء می‌گیرم برای امتثال امر خدا.

### اشکال اول

انصافاً این فرمایش ناتمام است. چرا؟ برای این‌که عادت اگر عادت غیر قریبه باشد، بله، این منشأ تقرب نمی‌شود. اما اگر این عادت منشأ امتثال امر خدا هست، امتثال امر خدا شده عادت او، چرا این منشأ تقرب نشود؟ در همان مثل جعل اگر یک کارگری است که امتثال امر کارفرما آن هم نه تبرعاً، برای استحقاق مزد، عادت او شده، لازم است که آن کارفرما که می‌گوید برو این ماشین‌هایی که هست را درست کن، این کارگر شروع به کار که می‌کند التفات تفصیلی داشته باشد به جعل؟ هر روز می‌آید سر کار، طبق عادت مشغول کار می‌شود، اما عادتش ناشی از همین کار برای استحقاق مزد است، این چرا مانع از استحقاق مزد بشود، چرا مانع از تقرب بشود، وقتی این عادتش ناشی است از داعی امتثال امر خدا.

### اشکال دوم

ثانیاً: این استدلال بیش از این نیست که باید قصد امتثال امر تفصیلاً بکند، اما متعلق را تفصیلاً بداند چیست؟ فقط ملتفت است که امتثال امر خدا می‌کند، اگر این مقدار بگویید باز قابل توجیه است، فقط اشکال اول به شما وارد می‌شود اما اگر بخواهید بگویید نیت به معنای قصد عنوان نه فقط داعی قریبی، قصد عنوان هم

تفصیلاً لازم است این وجهی ندارد. شما فقط در داعی قربی گفتید عادت نمی‌تواند منشأ تقرب بشود اما عادت نمی‌تواند منشأ قصد عنوان بشود؟ چرا نمی‌شود؟ به نظر ما همان نیت اجمالیه کافی است.

### مسئله 15: استدامه نیت

در مسئله 15 هم صاحب عروه در ادامه فرموده که يجب استدامة النية الى آخر الصلاة بمعنى عدم حصول الغفلة بالمرة بحيث يزول الداعي على وجه لو قيل له ما تفعل يبقى متحيراً و اما مع بقاء الداعي في خزانة الخيال فلا تضر الغفلة و لا يلزم الاستحضار الفعلي.

بلااشکال در اثناء عمل بلکه به نظر ما از ابتداء عمل داعی ارتکازی کافی است به حیث لو سئل لأجاب که من نماز می‌خوانم، وضوء می‌گیرم، غسل می‌کنم. اما بدانید این بحیث لو سئل لأجاب و لم یبق متحیراً عنوان مشیر است به وجود آن نیت ارتکازیه در صقع نفس و الا بعضی‌ها وقتی به آن‌ها بگویند چه کار می‌کنی گیج می‌شود. اگر به او نمی‌گفتی در ذهنش بود، تا به او می‌گویی گیج می‌شود در جواب دادن، در تنظیم فکرش، این مضر نیست. این عنوان غالبی است برای این‌که بفهمیم در صقع نفس ما نیت ارتکازیه وجود دارد. گاهی هم افراد، تیز هستند، اصلاً قبل از سؤال هیچ چیز در ذهنش نیست، غافل بالمرة هستند، تا سؤال می‌کنی سریع نیتش را تنظیم می‌کند این هم بدر نمی‌خورد.

شبیه رضای ارتکازی مالک. شما می‌بینید یک وقت می‌گویید اگر من به صاحب این باغ بگویم اجازه است که ما در کنار باغ‌تان، مثلاً در گوشه باغ‌تان صبحانه بخوریم؟ اگر بگویم او می‌گوید مانعی ندارد، این عنوان غالبی است و الا این واقعش این است که الان اگر این شخص ملتفت باشد به این فعل ما، در نفسش طیب نفس است، رضای باطنی است، اما چه بسا الان در نفسش هیچ رضای باطنی نیست ولی وقتی من به او می‌گویم که من می‌خواهم در کنار باغ شما صبحانه بخورم او راضی می‌شود، یا اگر کسی به او بگوید او راضی می‌شود اما قبلاً رضای ارتکازی نداشته است این بدر نمی‌خورد. این‌ها عنوان مشیر و معرف و عنوان غالب است برای این‌که بفهمیم که آن صقع نفسش این حالت در او هست، رضای ارتکازی، نیت ارتکازی و امثال آن.

### مسئله 16: نیت قطع

مسئله 16: لو نوى في اثناء الصلاة قطعاً فعلاً أو بعد ذلك أو نوى القاطع فعلاً أو بعد ذلك فان اتم مع ذلك بطل و كذا لو أتى ببعض الاجزاء بقصد الجزئية و اما لو عاد الى النية قبل ان يأتي بشيء لم يبطل و لو نوى القطع أو القاطع و أتى ببعض الاجزاء لا بعنوان الجزئية ثم عاد الى النية الاولى فالبطلان موقوف على كونه فعلاً كثيراً و ان كان قليلاً لم يبطل.

بحث در این مسأله راجع به نیت قطع نماز یا نیت ایجاد مبطل نماز هست. فروضی برای این مسأله صاحب عروه بیان کرده. در ابتداء عرض کنم نیت قاطع اگر همراه باشد با علم به قاطع بودن و مبطل بودن آن، این بر می‌گردد به نیت قطع و الا اگر کسی نیت قاطع دارد، نیت دارد که در اثناء نماز قهقهه بکند، اما توجه ندارد که القهقهة تنقض الصلاة، اتفاقاً هم قهقهه‌اش نیامد، نمازش صحیح است. ما بالاتر می‌گوییم، می‌گوییم حتی اگر حجت هم داشته باشد بر مبطل بودن قهقهه، اما احتمال وجدانی می‌دهد که قهقهه مبطل نباشد و این به رجاء این‌که قهقهه مبطل نباشد نمازش را ادامه می‌دهد، یعنی احتمال می‌دهد قهقهه مبطل نباشد، او هم همین‌طور است؛ او هم مشکل پیدا نمی‌کند اگر قهقهه نکند. پس بحث را ببریم روی همان نیت قطع و الا نیت ایجاد قاطع بدون توجه به این‌که این قاطع نماز است، این مشکلی ایجاد نمی‌کند.

### تفاوت صلات و صوم در مقام

دقت کنید! این بحث نیت قطع یا نیت قاطع در صوم هم مطرح است ولی حساب صوم جداست. بین مسأله صوم و مسأله صلات تفکیک کنید. در صوم نیت قطع که این صوم را باطل می‌کند، تصمیم می‌گیرد دیگر روزه نباشد، حالا این‌جا هم باید بحث کرد البته که اگر تصمیم می‌گیرد که از ظهر به بعد روزه نباشد یا مردد می‌شود چون تردید در نیت مثل نیت قطع است، تردد در قطع با نیت قطع فرقی نمی‌کند. اما الان نیت قطع ندارد، الان تردد در قطع ندارد، می‌گوید تا ظهر روزه هستم، اما از ظهر به بعد روزه‌ام را می‌خورم، یا نمی‌دانم روزه‌ام را می‌خورم یا نه، این خودش محل بحث است که اگر ظهر شد تصمیم گرفت، تا ظهر که حالا تحمل کردیم روزه را، ادامه می‌دهیم تا شب، اما از ابتداء نیت امساک تا شب نداشت، نیت صوم تا شب نداشت، این حکمش چیه، معمولاً می‌گویند این روزه باطل است، روزه این است که شما نیت صوم داشته باشید من طلوع الفجر الی غروب اللیل.

### بیان نظرات در نیت قاطع صوم

اما نیت قاطع در صوم سه نظر هست:  
یک نظر، نظر آقای خوئی است که می‌گوید کسی که در حال صوم یا قصد ارتکاب مفطرات صوم دارد و لو نمی‌داند که این مفطر صوم است یا مردد است در ارتکاب آن، مقلد آقای سیستانی است یا مقلد آقای زنجانی است که می‌گویند ارتماس در آب مبطل صوم نیست، این هم یا تصمیم دارد که برود ارتماس در آب کند یا مردد است، یک ماه با همین حال روزه گرفته، بعد به او گفتند تو مقلد آقای خوئی بودی باید برگردی به فتوی آقای خوئی، می‌گوید آقای خوئی چی می‌گوید؟ می‌گویند آقای خوئی می‌گوید کل این روزه‌های باطل است چون الصوم هو الامساک عن المفطرات، مفطرات هم یکیش ارتماس در آب است، الامساک عن الارتماس فی

الماء را تو داشتی؟ می‌گوید خیر، من امساک نکردم در ارتماس در آب، اتفاقا پیش نیامد، امساک که خودداری بکنم از ارتماس در آب، خیر، پیش نیامد، توفیق حاصل نشد ارتماس در آب بکنم. آقای خوئی می‌فرماید کل این سی روز روزه‌هایت باید قضاء بشود، كفاره ندارد اما قضاء باید بشود.

[سؤال: ... جواب:] مهم این است که امساک از مفطرات را باید داشته باشد، حالا برای خدا بودنش را اجمالا می‌گوییم قصد کرده. مشکل آقای خوئی با کسی است که اتفاقا ترک کرد ارتماس در آب را نه عن نية.

در مقابل این نظر، نظر امام است. فرموده که اصلا نیت قاطع مبطل صوم نیست. شما تصمیم بگیر برو آب بخور، تا آب نخوری روزهات باطل نمی‌شود و لو تبعا چون می‌دانی آب خوردن مبطل صوم است، قصد تبعی قطع صوم هم می‌کنی اما قصد می‌کنی قطع صوم را با شرب ماء، تا شرب ماء نکنی روزهات از بین نمی‌رود و صحیح است. اگر رفتی کنار شیر آب دیدی آب قطع است، برگشتی روزهات صحیح است مشکلی ندارد.

قول سوم قول آقای حکیم و آقای سیستانی است بینا بین. می‌گویند جاهلی به مفطر بودن مثلا ارتماس در آب یا عالمی؟ اگر جاهلی به صومت ضرر نمی‌زند چون قصد ارتکاب با جهل به مفطریتش مستتبع قصد قطع صوم نیست ولی اگر عالمی به مفطریت آن، این مستتبع نیت قطع صوم است و روزهات باطل می‌شود و لو چیز نخوری، آن فعل را مرتکب نشوی.

فرق صلات و صوم چیست؟ در صوم، صوم عبارت از امساک عن المفطرات یعنی نگه داشتن خود، یعنی بازداشتن خود نه ترک اتفاقی، امساک از مفطرات از طلوع فجر تا غروب آفتاب؛ یک آن تردید برایت حاصل بشود امساک از مفطرات نداری. اما نماز مشهور بین متأخرین این است که در آنات متخلله شما اصلا قصد ابطال صلات بکن، الله‌اکبر تا بسم الله را می‌خواهی بگویی، مقداری مکث می‌کنی یا تصمیم می‌گیری نمازت را قطع کنی یا تردید برایت حاصل می‌شود، بعد پیشمان می‌شوی می‌گویی ادامه بدهم نماز را، بسم الله الرحمن الرحیم، اشکال ندارد نمازت صحیح است. اما این نظر همه نیست. محقق در شرائع همین را فرموده.

[سؤال: ... جواب:] راجع به آن فرمایش امام شاید ظاهر مطلب ایشان هم این باشد که وقتی در روایات مثلا می‌گویند که آن شرب ماء مبطل صوم است استناد پیدا می‌کند ابطال صوم به آن شرب ماء و الا به نظر آقای خوئی قبل از شرب ماء آنی که صوم شما را ابطال کرد اراده ارتکاب آن بود، این خلاف ظاهر روایات است که خود ارتکاب مفطر ناقض صوم است. البته این جواب دارد. کدام روایت گفته شرب الماء مبطل صوم است؟ صائم باید اجتناب کند از این چند چیز، کجا دارد فاذا شرب الماء بطل صومه؟ همچون چیزی ما در روایات نداریم. بگردید اگر این‌جور بود فرمایش امام قوی می‌شود. چون فاذا شرب الماء انقض صومه، قبل از شرب ماء اراده شرب ماء است، طبق نظر آقای خوئی اراده شرب ماء ناقض صوم است

بلکه تردید در شرب ماء ناقض صوم است و لو شرب ماء نکند، اما همچون چیزی در روایات نداریم. احتمالاً امام استظهارشان این است یا استظهار عرفی می‌کنند که تا آن آب را نخورد نمی‌گویند روزه نیست، هر وقت آب را خورد می‌گویند روزه‌اش را شکاند. این هم جوابش این است که وقتی آب را خورد آن حالتی که چیزی نخورده است، چون صوم عرفی یعنی هیچ چیز نخورده است، و لذا به صبحانه خوردن می‌گویند افطار، چون گرسنگیش را می‌شکند، بلکه شکستن گرسنگی و تشنگی با خوردن غذا است اما آن صوم مأمور به عبارت از نیت امساک از این مفطرات است، نیت را که خراب کردی دیگه امر به صوم را امتثال نکردی بلکه ارتکاب مفطر نکردی، کفاره هم نداری، واجب نیست بر تو کفاره ولی صائمی که به معنای امساک از مفطرات الان دیگر ممسک از مفطرات نیستی فعلاً هنوز مرتکب مفطرات نشدی نه این‌که امساک کردی از مفطرات، خودت را نگه داشتی از مفطرات. و لذا مقتضای صناعت فرمایش آقای خوئی است و لو مشکلاتی برای خودش به وجود می‌آورد.

### بیان نظرات در نیت قطع نماز

راجع به بحث نیت قطع در نماز اگر کاری نکرده پیشیمان بشود برگردد به نیت نماز، در شرائع فرموده و لو نوى الخروج من الصلاة لم تبطل على الاظهر و كذا لو نوى ان يفعل ما ينافيها فان فعله بطلت. اما علامه در تذکره فرموده و لو نوى الخروج من الصلاة فى الحال أو تردد أو نوى انه سيخرج، نیت قطع فى المستقبل، قال الشيخ فى الخلاف لا تبطل صلاته و به قال ابوحنيفة ثم قوى الشيخ البطلان، شيخ در برخی از کتاب هایش قائل به بطلان شده، و به قال الشافعى. خود علامه در قواعد نظرش را گفته، گفته لو نوى الخروج فى الحال أو تردد فيه كالشاك بطلت. یا شهید در دروس: لو نوى الخروج فى الصلاة أو فعل المنافى فالوجه البطلان و كذا لو شك ان يخرج ام لا، تردید، اما ما يخطر فى النفس من الوسواس فلا، دچار وسوسه فقط نشوید، اما بدانید تردید در ادامه نماز مبطل نماز است و لو قبل از این‌که کاری بکنید برگردید به نیت نماز.

اما متاخرین: شاید مجمع علیه بین متاخرین باشد که نه، قبل از این‌که من داخل در فعل بعدی بشوم یا اتیان منافی بکنم پیشیمان بشوم از نیت قطع، چه مشکلی به وجود می‌آید. حالا چه در نماز چه در وضوء، صورتش را می‌شوید می‌گوید رها کنم این وضوء را از نو بگیرم، بعد پیشیمان می‌شود همین وضوء را می‌گیرد اشکال ندارد. نماز هم همین‌طور است. الله اکبر می‌گوید در دلش می‌گوید رها کنم این نماز را از نو شروع کنم بعد پیشیمان می‌شود ادامه می‌دهد، مشکل ندارد. این‌هایی که اشکال کردند یک سری ادله ضعیفه است که اصلاً نگوییم بهتر است. دو تا دلیل آوردند این‌ها قابل توجه است:

### دلیل اول قائلین به مبطل بودن نیت قطع نماز

دلیل اول گفتند که در روایت ابن محبوب از مالک بن عطیة از ابی حمزه ثمالی از امام سجاد علیه السلام است: لا عمل الا بنية. گفتند: این چه فرق می‌کند با لا صلاة الا بطهور؟ شما اگر یک آن، وضوئت خراب بشود در نماز و لو فورا وضوء بگیری کافی نیست چون لا صلاة الا بطهور. یک آن زنی بین نماز در آن متخلل روسریش را بردارد می‌گوید نمازش باطل است چون لاتصل المرأة بغير الخمار. این روایت هم می‌گوید لا عمل الا بنية یعنی نماز عمل است، تمام آنات نماز باید مقرون به نیت باشد و لو آنات متخلله. چون در آن متخلل باید طهور داشته باشی، ساتر داشته باشی، این هم می‌گوید باید نیت داشته باشی.

### دلیل دوم

این یک دلیل، دلیل دوم هم که برخی مطرح می‌کنند این هست که می‌گویند ما از ادله قاطع‌های نماز فهمیدیم نماز یک هیئت اتصالیه دارد، یک واحد مستمر است، با الله اکبر شروع می‌شود و در آن متخلل هم هنوز این نماز هست و لو مشغول اتیان جزء آن نشوید. و لذا نماز بدون نیت که نمی‌شود، عنوان قصدی است و لو روایت نداشته باشیم. شما در این آن متخلل هم نمازت موجود است چون صلات واحد مستمر است در آن متخلل هم انت تصلی، انت فی حال الصلاة و صلات عنوان قصدی است، پس در آن متخلل هم باید قصد صلات داشته باشی، نداشتی این آن متخللت هیئت اتصالیه صلاتیه‌اش بهم می‌خورد و نمازت باطل می‌شود. تامل بفرمایید راجع به این دو وجه ان شاء الله فردا صحبت می‌کنیم.

### جلسه 45-523

شنبه - 99/09/15

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

### ادامه بررسی مبطلیت نیت قطع

#### فرض اول: نیت قطع با اتیان به بعض اجزاء به قصد جزئیت

بحث در این بود که شخصی در اثناء نماز نیت قطع نماز می‌کند و در حالی که نیت قطع دارد بعض اجزاء نماز را هم انجام می‌دهد.

#### صاحب عروه: نیت قطع با اتیان بعض اجزاء به قصد جزئیت سازگار است

صاحب عروه یک عبارتی داشت که این منشأ اشکال شد. ایشان فرمود ان نوى القطع فعلا أو بعد ذلك أو نوى القاطع فعلا أو بعد ذلك فان اتم مع ذلك بطل و كذا لو اتى ببعض الاجزاء بعنوان الجزئية. این عبارت صاحب عروه و لو نص نیست

اما ایهام این را دارد که کائنه می‌شود با نیت قطع بالفعل اتیان کرد به بعض اجزاء به عنوان جزئیت.

### اشکال (محقق خوئی)

و لذا بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند این غیر معقول است. هم نیت قطع داری بالفعل هم اتیان می‌کنی به این جزء جدید به قصد جزئیت للصلاة این‌ها متهافت هستند. بلکه اگر نیت قطع داری در آینده، در رکعت اول نماز هستی تصمیم می‌گیری در رکعت دوم/ نماز را قطع کنی، این جمع می‌شود با اتیان به اجزاء به قصد جزئیت. حالا فوقش با قصد امتثال جمع نشود اما با قصد جزئیت جمع می‌شود. نیت قطع فعلا با اتیان به بعض اجزاء به قصد جزئیت جمع نمی‌شود.

### توجیه اول کلام صاحب عروه

می‌شود گفت همین قرینه است بر این‌که مقصود صاحب عروه این فرض نیست. لو نوی فی اثناء الصلاة قطعها فعلا أو بعد ذلك أو نوی القاطع فعلا أو بعد ذلك فان اتم بعد ذلك بطل، حمل بکنیم بر این‌که نیت قطع بعدا دارد ولی هنوز آن محلی که نیت قطع دارد که مثلا رکعت دوم هست که نیت دارد آن وقت نماز را قطع کند، قبل از آن، اجزاء را به قصد جزئیت بیاورد، بعد که رکعت دوم شد، از نیت قطعش بر می‌گردد و نمازش را تمام می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] اشکال به عبارت صاحب عروه که هست، چه جور می‌شود نية القطع فعلا همراه به این‌که اتم مع ذلك، یعنی همراه با نیت قطع فعلا اجزائی را بیاورد به قصد جزئیت. ولی ممکن است بگوییم این قرینه می‌شود که در عبارت تشویش هست و مقصود صاحب عروه این فرض نیست. بلکه انصافا عبارت و لو نص نیست در جمع بین نیت قطع فعلا و اتیان به بعض اجزاء به قصد جزئیت ولی ظاهر در این هست و لذا اشکال به صاحب عروه وارد است.

### توجیه دوم

ممکن است کسی بگوید مقصود صاحب عروه مواردی است که نیت قطع می‌کند بعد فراموش می‌کند نیت قطع کرده، ادامه می‌دهد نماز را، اما نیت قطع در زوایای ذهنش هست. شبیه این‌که انسان می‌رود سفر بناء دارد که روز جمعه برود چهار فرسخی برای دیدن یکی از اقوام، رسید به آن شهری که می‌خواهد بماند آنجا فراموش کرد، مثلا رسید مشهد فراموش کرد که روز جمعه آینده می‌خواهد برود نیشابور دیدن مثلا برخی از اقوام، قصد اقامه عشرة ایام کرد، نماز چهار رکعتی خواند بعد یادش آمد که بناء گذاشته بشود جمعه برود نیشابور برای دیدن اقوام، به این می‌گویند ذهول از آن قصد خروج به مسافت که می‌شود منشأ بشود انسان قصد اقامه عشرة ایام بکند.

**جواب از توجیه دوم**

انصاف این است که این امکان دارد ولی فرض این است که در این جا واقعا قصد اقامه عشرة ایام کرده ما به نظرمان این نمازش تمام است. اگر ملتفت می شد که بناء گذاشته بود روز جمعه به نیشابور برود قصد اقامه نمی کرد اما چون فراموش کرد هم مطمئن شد به این که ده روز در مشهد می ماند هم بناء گذاشت که ده روز در مشهد بماند. این جا هم اگر واقعا ذهول بکند از نیت قطع و فکر بکند که نمازش را ادامه می دهد این با نیت قطع سازگار نیست. الان وقتی اتیان می کند به اجزاء به قصد جزئیت، دیگر نیت قطع بالفعل در نفس او نیست.

**مناقشه در کلام آقای سیستانی در دفع دخل مقدر از توجیه اول**

آقای سیستانی در تقریراتی که از ایشان است یک مطالبی را بیان فرمودند یا از ایشان نقل شده که ما احساس می کنیم که برای نیت قطع بالفعل که همراه بشود با اتیان به بعض اجزاء به قصد جزئیت نمی خواهند تصویری داشته باشند بلکه ظاهرا می خواهند از یک اشکالی که برخی مطرح کردند در موارد نية القطع بعدا که اگر کسی در رکعت اولی نیت کرد قطع صلات را در رکعت ثانیه، برخی اشکال کرده اند که این اجزائی را که در این حال می آورد قصد امتثال از او متمشی نمی شود و نماز باطل است. از جمله کسانی که این مطلب را فرموده مرحوم آقای خوئی است. آقای سیستانی ظاهرا می خواهند یک کاری بکنند که این شخص که نیت قطع بعدا دارد نه بالفعل اجزائی را که می آورد در این حال، مشکلی برای قصد امتثالش محقق نشود. سه مثال می زنند ایشان، دقت کنید مثال های ایشان را.

[سؤال: ... جواب:] اگر نیت قطع فعلا داشت، آقای خوئی می گوید اصلا جمع نمی شود با اتیان به یک جزء به قصد جزئیت و لکن اگر نیت قطع فی المستقبل داشت این جمع می شود با اتیان به یک جزء به قصد جزئیت چون هنوز نیت قطع بالفعل ندارد و لکن با قصد امتثال جمع نمی شود.

ظاهرا آقای سیستانی و لو عبارت تقریر قاصر است می خواهند برای این اشکال عدم تحقق قصد امتثال تصویر سازی بکنند. عبارتی که از ایشان نقل شده این است، سه صورت درست کردند: یک صورت این است که شخصی با این که ملتفت است که وظیفه او نماز تمام است، تشریع می کند که من وظیفه ام قصر است و لذا بخاطر این تشریع بناء دارد سر دو رکعتی سلام بدهد، وقتی تشهد رکعت دوم را می خواند از تصمیمش بر می گردد دیگر سلام نمی دهد و نماز را چهار رکعتی تمام می کند. ایشان فرموده است به نظر ما این نماز قابل تصحیح است.

ببینید فرض مسأله چیست؟ وظیفه این شخص نماز چهار رکعتی است و لکن تشریع می کند می گوید وظیفه من نماز دو رکعتی است و قصد دارد با سلام در آخر رکعت دوم نماز را قطع کند پس نية القطع فعلا یا نية القاطع فعلا ندارد. نیت قطع یا قاطع با التفات به قاطع بودن آن، در انتهاء رکعت دوم دارد و لذا الان این دو

رکعت اول را با قصد جزئیت می‌خواند و کسی هم به این ایراد نگرفته است. مرحوم آقای خوئی هم در این جا نمی‌فرمود نية القطع أو القاطع فی المستقبل منافات دارد با قصد جزئیت در اجزائی که می‌آورد. آنی که آقای خوئی فرمود، فرمود نية القطع فعلا نية القاطع فعلا منافات دارد با این که جزئی را که الان می‌آورد به قصد جزئیت باشد.

فرض آقای سیستانی این است که رکعت اول نماز می‌داند که وظیفه‌اش نماز تمام است، تشریع می‌کند که وظیفه‌ام نماز قصر است، بناء می‌گذارد که با سلام در آخر رکعت دوم نمازش را ابطال کند، بلکه، معلوم است که الان می‌تواند قصد جزئیت بکند نسبت به این دو رکعت اول. فقط مشکل در این جا این است که آقای خوئی قصد امتثال از او متمشی نمی‌شود چون می‌داند وظیفه او نماز چهار رکعتی است و قصد امتثال آن را ندارد چون می‌خواهد سر دو رکعتی سلام بدهد.

آقای سیستانی فرمودند که ما یک کاری می‌کنیم که قصد امتثال از او محقق بشود و نمازش را تصحیح می‌کنیم به این شرط که قبل از این که سلام رکعت دوم را بدهد پیشمان بدهد چون اگر سلام بدهد که دیگر قصر فی موضع التمام عمدا، خب معلوم است که نمازش باطل است. چه جور قصد امتثال او را تصحیح می‌کنیم؟ ایشان فرمودند در باب تشریع ما تفصیل دادیم صاحب کفایه هم همین تفصیل را داده. گفتیم یک وقت تشریع یک امری می‌کند و از همین امر تشریعی منبعث می‌شود. تشریع می‌کند که ما امر داریم به نماز قصر و از امر به نماز قصر منبعث می‌شود، این قصد قربت حاصل نمی‌شود با آن. اما یک وقت نه، در کیفیت امر مولی تشریع می‌کند، همین امر مولی به اقامه نماز همین منبعث می‌کند او را به نماز. در کیفیت او تشریع می‌کند می‌گوید این امر شارع به نماز تعلق گرفته است به نماز قصر با این که می‌داند او تعلق گرفته است به نماز تمام یا حجت دارد تعلق گرفته است به نماز تمام. و از این امر شارع منبعث می‌شود، این محقق قصد قربت است. ولی در کیفیت این امر تشریع کرده است اما این منبعث می‌شود از ذات این امر که امر الهی است، این دو رکعت را از این امر الهی متأثر شده است و بجا می‌آورد.

[سؤال: ... جواب:] منافات ندارد که از شخص این امر [منبعث بشود]. شخص این امر کلی نیست که قابل تقیید باشد. شخص این امر مولی به این که امروز نماز بخوان که از مولی شنید، او را تحریک کرد به نماز، منتها در کیفیت آن تشریع می‌کند. همه می‌گویند مولی گفت نماز تمام این می‌گوید نه اشتباه می‌کنید مولی گفت نماز قصر. شروع می‌کند الله اکبر تا قبل از انتهاء رکعت دوم هم تصمیم دارد که نماز قصر بخواند. بعد سر وقتی که می‌خواست سلام بدهد ناگهان متنبه می‌شود می‌گوید چقدر گناه و تشریع بکنیم، بس است، بلند می‌شود نماز چهار رکعتی می‌خواند، نمازش صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] این دیگه یک بحثی است که چطور عالم به واقع تشریع می‌تواند بکند، بحثی است که فیض کاشانی، امام، گفتند ممکن نیست تشریع.

می‌گویند ممکن نیست شما که الان می‌دانید روز است بناء بگذارید در نفس‌تان که الان شب است. این نمی‌شود. و لذا می‌فرمایند و جحدوا بها و استیقننها انفسهم جحدوا لسانی است، جحدوا قلبی ممکن نیست از شخصی که یقین دارد. این بحثش جای خودش. بهر حال یک مکابره نفسانیه‌ای به نظر ما امکان دارد از انسان. با این که می‌داند مکابره می‌کند. این وجدانا ممکن است. گاهی انسان می‌داند حق با هم‌بحثش است نه این که فقط لفظاً می‌گوید خیر حق با من است، اصلاً مکابره می‌کند، مکابره نفسانیه می‌کند زیر بار نمی‌رود. و الا این فرمایش امام، دیگر فرقی بین جحدوا لسانی ابوجهل با جحدوا عمار نمی‌گذارد. فقط فرقی است که عمار به داعی تقیه جحدوا لسانی کرد، ابوجهل به داعی کبر جحدوا لسانی کرد و الا دل‌شان یکی است. چون ایشان می‌فرمود ایمان علم است. خب ابوجهل که اعلم بود به این که رسول الله صلی الله علیه و آله پیامبر خداست، از عمار بهتر پیامبر را می‌شناخت، هم‌شهری پیامبر بود، هم‌قبیله پیامبر بود. و جحدوا بها و استیقننها انفسهم اصلاً موردش ابوجهل و امثال او است. انصافاً فرق است. در باطن نفس ابوجهل با باطن نفس عمار فرق است. عمار بله، الا ان تتقوا منهم تقاة بود، عمار ایمان داشت در نفسش به پیامبر، ایمان صرف علم نیست، آن خضوع نفسانی است در برابر یک حقیقت. اما ابوجهل مکابره نفسانیه داشت. حالا بهر حال همین اسمش را می‌گذارند مکابره نفسانیه اگر در احکام فرعیه دین باشد می‌شود تشریع. ... از این امر شارع که گفت صل منبعت می‌شود مکابره نفسانیه‌اش این است که کیفیت این امر شارع را تشریع می‌کند می‌گوید تعلق گرفته به نماز قصر، عملاً هم که نماز تمام خواند، مشکل چیست؟

این مثال که ایشان زدند روشن شد، اصلاً مربوط به نية القطع فعلاً نیست، نية القطع أو القاطع مستقبلاً هست که هیچ‌کس اشکال نمی‌کند در امکان اتیان به اجزاء در این حال با قصد جزئیت، فقط مشکل قصد امتثال است که ایشان خواست این مشکل را حل کند.

دو مثال دیگر هم ایشان زده. یکی این که در اماکن تخییر بین قصر و تمام شخص تصمیم می‌گیرد نماز قصر بخواند و تصمیم دارد که آخر رکعت دوم سلام بدهد که قاطع است، مخرج است از نماز، قبل از این که سلام بدهد در رکعت دوم پیشیمان می‌شود می‌گوید نماز تمام می‌خوانم.

این مثال را برای چی زدید؟ و لعل الخطأ من مقرر الفاضل سلمه الله. برای چی این مثال را زدید؟ قصد جزئیت که با قصد قاطع فی المستقبل جمع می‌شود، مخصوصاً در این مثال که اصلاً آن سلام را جزء نماز می‌داند در نماز قصر، فقط می‌گوید او مخرج است، نه این که مبطل است. شما خودتان می‌گویید مخیر بین قصر و تمام است قصد قصر می‌کند می‌خواهد سلام بدهد آخر رکعت دوم، اصلاً این قصد مبطل ندارد، قصد مخرج دارد. معلوم است که هم با قصد جزئیت سازگار است هم با قصد امتثال سازگار است چون امر به جامع تعلق گرفته مخیراً بین

القصر و التمام قصد یک مصداق جامع را کرد، قصد نماز قصر کرد بعد عدول کرد به نماز تمام. این که اصلاً مشکلی ندارد.

مثال سوم این است: (خوب دقت کنید!) اذا غفل فی اثناء الصلاة عن انها ثنائیه فاعتقد انه رباعیه، نماز دو رکعتی را شروع کرد خیال کرد نماز چهار رکعتی است، در عین حالی که خیال کرد نماز چهار رکعتی است قصدش این بود که بعد از رکعت دوم با سلام این نماز چهار رکعتی را باطل کند. نماز دو رکعتی شروع کرد، بعد از شروع فکر کرد نماز چهار رکعتی است، حال اگر بخواهیم مثال بزنیم اول می‌دانست که از حد ترخص خارج شده است، شروع کرد نماز دو رکعتی خواندن، شروع کرد به نماز کرد یقین کرد از حد ترخص خارج نشده، اعتقاد پیدا کرد که وظیفه‌اش نماز چهار رکعتی است ولی گفت بادآباد من سر دو رکعتی سلام می‌دهم، تا آن وقتی که محل سلام برسد اجزائی را که می‌آورد به قصد جزئیت است، مع انه یقصد الابطال بعداً.

می‌گوییم: مگر ما می‌خواستیم قصد قطع یا قاطع فی المستقبل را ببینیم با اتیان به اجزاء به قصد جزئیت جمع می‌شود یا نه، این را که همه گفتند جمع می‌شود. آدم تصمیم دارد آخر رکعت دوم نمازش را باطل کند، معلوم است الان هر چی می‌آورد می‌تواند قصد جزئیت فی الصلاة بکند. فقط اشکال آقای خوئی این بود که قصد امتثال نمی‌شود کرد. در این مثال هم اگر تشریع نکند قصد امتثال نمی‌تواند بکند. چرا؟ برای این که این در اثناء نماز معتقد شد و امر شارع به نماز چهار رکعتی تعلق گرفته است و این آقا می‌خواهد سر دو رکعتی سلام بدهد و نمازش را باطل کند، یعنی قصد امتثال امر شارع به نماز چهار رکعتی را ندارد.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره وقتی که ادامه می‌دهد نماز را قصد امتثال ندارد. چون امر شارع به قصد تعلق گرفته است ولی او نمی‌داند، او فکر می‌کند امر شارع به نماز چهار رکعتی تعلق گرفته است و قصد امتثال آن را هم ندارد. ... نماز چهار رکعتی که با نماز دو رکعتی که سلام در آخر دو رکعت بدهیم که امتثال نمی‌شود. پس قصد امتثال این نماز چهار رکعتی را ندارد. ... امر واقعیش قصر است. فکر می‌کند امر به نماز چهار رکعتی دارد. فرض این است که معتقد است امر شارع به نماز چهار رکعتی تعلق گرفته است و قصد امتثال آن را هم ندارد، امر به نماز دو رکعتی هم فکر می‌کند ندارد تا بخواهد قصد امتثال او را بکند، این نماز قصد امتثال ندارد.

### تنبیه

بله ما یک شبهه‌ای در ذهن مان هست و آن شبهه این است که عوام الناس با خواص فرق می‌کنند. یک آقای از بزرگان می‌گفت خوابی دیدم رفتم خدمت امام گفتم من یک خوابی دیدم ایشان هم زد در ذوق ما گفت خواب که اعتبار ندارد. گفتم: بله برای شما بزرگان اعتبار ندارد برای ما عوام الناس اعتبار دارد. حالا یک

سری چیزها برای عوام الناس اعتبار دارد. چطور؟ عوام الناس فکر می‌کنند اوامر ضمنیه هم قابل امتثال است، علماء می‌گویند نمی‌شود، امر ضمنی امتثالش هم ضمنی است. گفتند صل اربع رکعات بگویی من فقط دو رکعت این را قصد امتثال می‌کند علماء اعلام می‌گویند نمی‌شود، امر شارع به نماز چهار رکعتی است نه به نماز دو رکعتی، یعنی چی من دو رکعت از این نماز را می‌خوانم بهتر است از این‌که هیچ چیزش را نخوانم. عوام الناس گاهی این‌جور نیستند، می‌گویند تا آن مقدار که می‌توانم بخوانم، تا شب نمی‌توانم روزه بگیرم، تا ساعت سه بعد از ظهر که می‌توانم روزه بگیرم، بخشی از این واجب را انجام می‌دهم ان شاء الله خدا ثواب به من می‌دهد. گاهی این‌جور هست که طرف فکر می‌کند نماز چهار رکعتی بر او واجب است و بناء هم دارد سر دو رکعتی سلام بدهد ولی می‌گوید حالا نصف نماز چهار رکعتی را که خواندم، حوصله نماز چهار رکعتی ندارم ولی بالاخره نماز دو رکعتی بخشی از نماز چهار رکعتی است.

این ممکن است، این را باید بعدا بحث کنیم که این مقدار از قصد قربت که ناشی از عوامی ذهن عده‌ای است که فکر می‌کنند بخشی از واجب را که هم انسان بجا بیاورد یک بخشی از کار را انجام داده. یک بخشی از غرض مولی را تحصیل کرده و به این مقدار قصد قربت از آن‌ها متمشی می‌شود، آیا این کافی است یا نه، این را ان شاء الله بعدا بحث می‌کنیم.

پس فرض اول این بود که قصد قطع فعلا مع اتیان به جزئی به قصد الجزئیة که گفتیم این غیر معقول است.

### **فرض دوم: نیت قطع با اتیان به اجزاء بدون قصد جزئیت**

فرض دوم نیت قطع فعلا و اتیان به یک جزئی بدون قصد جزئیت است. الله اکبر گفت بعد گفت رها کن این نماز که نماز نشد. نیت قطع کرد فعلا، تصمیم گرفت دیگر نماز نخواند. ولی ادامه داد، سوره حمد هم خواند لا بقصد الجزئیة. این معقول است. اگر واقعا فقط همین سوره را خوانده، سوره حمد را، سوره توحید را، لا بقصد الجزئیة، این مبطل نیست. چرا؟ برای این‌که قرائت قرآن در نماز که مبطل نماز نیست. بله، اگر رکوع بکند سجود بکند سلام بدهد، لا بقصد الجزئیة، این‌ها مبطل است. السجود زیادة فی المكتوبة. موردش هم اصلا سجده تلاوت است که انسان قصد جزئیت در نماز ندارد. و به اولویت قطعیه رکوع هم و لو بدون قصد جزئیت مبطل است یا سلام بدون قصد جزئیت در نماز تکلم به کلام آدمی است و مبطل است.

### **کلام آقای سیستانی**

آقای سیستانی فرمودند: یک وقت شارع برای این جزئی که بدون قصد جزئیت می‌آورند، کمیت خاصی در نظر گرفته، گاهی کمیت خاصی در نظر نگرفته. مثلا ذکر کمیت خاصی ندارد در نماز، بله این‌جا بدون قصد جزئیت ذکر می‌گوید، بعد

که پشیمان شد، عاد الی النية الاولى، تصمیم می‌گیرد نمازش را ادامه بدهد، حالا آن وقتی که نیت قطع داشت ذکر خدا گفته بود، ذکر خدا هم که حد خاصی در نماز ندارد، کلمات ذکر الله و النبي فی الصلاة فهو من الصلاة، دوبرشته آن ذکر را اعاده می‌کند. مثلاً در حال رکوع، موقعی که رفت به رکوع قصد نماز داشت، رفت به رکوع، در همان حال رکوع گفت رها کن این نماز را، حال ندارم این نماز را بخوانم کمرم درد گرفت. همین جوری سبحان الله سبحان الله سبحان الله می‌گوید لا بقصد الجزئية. آقای سیستانی می‌گوید ذکر خدا که حد ندارد، کم خاصی که ندارد، بعد که در همان رکوع پشیمان شدی گفت حالا این دو رکعت را هم بخوانیم تمام بشود، بعدش ذکر رکوع واجب را بگو نمازت صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] قصد نماز ندارد. اطلاق دارد، کلمات ذکر الله و النبي فی الصلاة فهو من الصلاة. ... موالات بهم بخورد را می‌رسیم.

اما اگر نه، ذکر نیست یک چیزهایی است که کمی دارد در نماز، در اینجا نماز باطل می‌شود. چرا؟ مثلاً تشهد در نماز یک بار باید بگوییم، حالا چیزهایی که کم خاص دارد، آن اولی که گفתי بدون قصد جزئیت تکرار می‌کنی یا نمی‌کنی؟ تکرار نکنی که جزء واجب را نیاوری، آنی که آوردی به قصد جزئیت نبود، تکرار بکنی می‌شود زیاده.

آقای خوئی می‌فرمودند آخه اولی که به قصد جزئیت نبوده، رکوع و سجود هم که نبوده، آن تشهد اول به قصد جزئیت خوانده نشد، در حال نیت قطع بود، بعدش هم که پشیمان شدم تشهد دوم را می‌خوانم به قصد جزئیت، کدام‌ها زیاده است؟ اولی که به قصد جزئیت نبود، رکوع و سجود هم که نبود تا بگویید در رکوع و سجود قصد جزئیت معتبر نیست برای صدق زیاده، تشهد بود، مثلاً سوره حمد بود اگر کم خاصی در نماز داشته باشد، دومی به قصد جزئیت بود.

آقای سیستانی می‌گویند اتفاقاً همین را من می‌گویم، می‌گویم قصد جزئیت در زیاده معتبر نیست بر خلاف نظر شمای آقای خوئی که می‌فرمایید در غیر رکوع و سجود که زیاده تعبدیه است و دلیل خاص دارد، در زیاده شیئی در نماز شرط است آن را به قصد جزئیت صلات بیاوریم، شما این جور می‌فرمایید ما نظرمان این است که جزء مسانخ را و لو بدون قصد جزئیت بیاوریم، مصداق زیاده فی الصلاة است و موجب بطلان نماز است.

این دیگر بحثش مبنایی می‌شود. ما نظرمان همان نظر آقای خوئی است که بدون قصد جزئیت زیاده صدق نمی‌کند. شما اگر هفت شوط طواف بجا آوردی بعدش یا وسطش یک آقایی گفت این هزار ریالی را بگیر یک شوط همین جا به قصد پدر من بجا بیاور، اگر قیمت هزار ریالی را بدانی می‌گویی چشم همان جا می‌روی یک شوط بجا می‌آوری به قصد نیابت از پدر این شخص، عرفاً می‌گویند زاد فی طوافه؟ خب هشت شوط طواف. نمی‌گویند زاد فی طوافه. چرا؟ برای این که آن یک شوط

که به قصد طواف خودت نبود. عرف این را می‌گوید و لو جزء مسانخ هست. پس حق با آقای خوئی است.

### کلام محقق خوئی

ولی آقای خوئی این‌جا یک مطلبی فرموده، فرموده حواس‌تان باشد! این ذکر یا قرائت قرآن یا دعا که بدون قصد جزئیت می‌آورید، چون نیت قطع دارید بدون قصد جزئیت می‌آورید، من می‌گویم مضر نیست، فقط رکوع سجود سلام بدون قصد جزئیت مضر است، اما به شرط این‌که طولانی نشود. اگر طولانی بشود موالات بهم می‌خورد. تعبیر آقای خوئی این است: الا ان تكون تلك الاجزاء كثيرة كما لو قرأ سورة طويلة، سورة بقره برای ما می‌خوانی؟ قصد قطع نماز کردی، بدون قصد جزئیت سورة بقره می‌خوانی برای ما؟ این نمازت باطل می‌شود چون صورت صلاتیه محو شد.

می‌گوییم شما در خود شرح عروه‌تان جلد 15 صفحه 501 صریحا گفتید لاریب فی عدم قدح الفصل بین اجزاء الصلاة بالفعل الكثير الذي يكون من نسخها من ذکر أو دعاء أو قرآن كقراءة سور الطوال أو دعاء كميل و ما شاکلهما لکونه معدودا من نفس الصلاة علی ما نطق به النص. و فرض این است که قصد جزئیت هم ندارد چون جزء مستحب را آقای خوئی می‌گوید اصلا نباید قصد جزئیت بکنید. [سؤال: ... جواب:] ایشان فرمود اگر مختصر باشد عیب ندارد، مفصل باشد فعل كثير ماحی صلات است. ... بهر حال جزء نیست چه كثير باشد چه قليل. اصلا شما در قنوت دعای کميل بخوانید، آقای خوئی اشکال می‌کند؟ ایشان که می‌فرماید قنوت اصلا جزء مستحب نماز نیست، قنوت یک مستحبی است ظرفش نماز است. ... حال نماز هست یا نیست، با قبل و بعدش تعیین می‌شود نه با این حال. قبلا که قصد نماز داشتی، بعدا هم که بر می‌گردد به نیت نماز، قبل از این‌که به رکوع بروی، حالا هم در همان حال ایستاده شروع کردی دعای کميل خواندن. ... حالا اگر دعای کميل برای کاروان بخواند به قصد این‌که قنوت نمازش هم باشد باز ممکن است عرف نپذیرد. فرض این است که هیئت مصلی حفظ شده. قنوت گرفته در حال قنوت دعای کميل می‌خواند، قصدش هم این بود که در این حال قطع صلات بکند فعلا.

آقای خوئی آخرش می‌فرمایند: فعل كثير هیچ دلیل ندارد قاذح نماز باشد مگر دلیل خاص داشته باشیم. مثل اکل و شرب. یا موالات معتبره بین اجزاء مختل بشود. شارع یک موالاتی را بین اجزاء معتبر بداند او مختل بشود. و الا فعل كثير در نماز اشکال ندارد. در روایات داریم رمی الکلب بالحجر، رمی احد بحصاة لیهدی نحوه، یک سنگ می‌اندازد طرف شما برای این‌که متوجهش بشوید بیایید سمتش، اصلا می‌گویند امام صادق علیه السلام در نماز این کار را کرد، امام هم داشت نماز می‌خواند یک سنگ برداشت پرتاب کرد طرف او، او متوجه شد آمد خدمت

حضرت. أو قتل الحية، وسط نماز حالا مار بکشی الان مردم چی می‌گویند؟ می‌گویند تو نماز می‌خوانی یا مارکشی راه انداختی؟ أو قتل العقرب أو ارضاع الام ولدها أو الذهاب عند الرعاب أو رؤية النجاسة في الثوب أو البدن للتطهير، بینی‌اش خون آمد، می‌رود بینی‌اش را می‌شوید و می‌آید نماز را ادامه می‌دهد، لباسش نجس شد می‌رود لباسش را می‌شوید نمازش را ادامه می‌دهد، أو تصفيق المرأة، روایت داریم زن در نماز اگر می‌خواست کسی را متوجه مطلبی بکند کف بزند. این‌ها آمده در روایات ما. آن وقت چه جوری بعضی‌ها مثل صاحب عروه می‌گویند پرش و رقص و تصفيق و کف زدن منافات با نماز دارد، خیر هیچ منافات با نماز ندارد. [سؤال: ... جواب:] ایشان فرمودند و منه تعرف ان ما في المتن من عد الوثبة، پرش، و الرقص و التصفيق منافيا للصلاة الظاهر كونها بذلك بجميع مراتبها محل اشكال بل منع. جميع مراتبش را می‌گوید حالا رقص چند دقیقه‌ای را نمی‌گوید، حالا یک تکانی به خودش می‌دهد مبطل نماز نیست.

مقصود آقای خوئی که این جوری فرموده، آن وقت چرا این‌جا اشکال می‌کند که سوره بقره خواندن در نماز یا دعاء کامل خواندن در نماز بدون قصد صلاتیت این مبطل نماز است. چرا مبطل باشد به چه دلیل؟ بعد خود ایشان هم فرموده اگر شک هم کنیم رجوع به اصل برائت می‌کنیم، خب ما هم اگر شک بکنیم رجوع به اصل برائت می‌کنیم.

### فرض سوم: نیت قطع یا قاطع فی المستقبل با التفات به قاطعیت

فرض‌های دیگر از این مطالبی که گفتیم روشن شد. فرض سوم این است که نیت قطع دارد بعدا یا نیت قاطع دارد بعدا با التفات به قاطعیتش. این‌که با قصد اتیان به یک جزء به قصد جزئیت تنافی ندارد، با قصد امتثال تنافی دارد. این‌جا فرمایش آقای سیستانی خوب است که بگوییم یک فرضی برای قصد امتثال درست می‌کنیم، آن فرض تشریع، و آن بیانی هم که ما عرض کردیم می‌آید که کسانی که نیت قطع دارند بعدا أو نية القاطع دارند بعدا، ولی در ذهن عوامی‌شان می‌آید که می‌شود نماز چهار رکعتی را هم نصفش را امتثال امر کرد، مولی به عبدش می‌گوید آتش بپز، این هم آتش بلد نیست بپزد فقط بلد است آتش را بجوشاند و چهار تا نخود بریزد در آن، می‌گوید جناب مولی امر شما را تا این مقدار امتثال کردیم و بقیه‌اش هم دیگر خود شما زحمتش را بکشید. بعضی‌ها فکر می‌کنند این قصد قربت است، اگر واقعا قصد قربت باشد چه اشکالی دارد. در این دو رکعت اول این‌جوری قصد کرد، رسید به آن جایی که می‌خواست قطع کند نماز را، پشیمان شد، ادامه‌اش را درست و حسابی تمام کرد. بعید نیست بگوییم این نماز صحیح است چون در آن دو رکعت اول قصد قربت داشته، قصد امتثال امر که موضوعیت ندارد، مهم قصد قربت است که دارد، فکر می‌کند نصف نماز هم می‌شود تحویل خدا داد. می‌گوید این نماز نصفه

بهتر از این است که اصلاً نماز نخوانیم. نصفش را می‌خواند، بعد نصف دیگر هم پیشیمان می‌شود تمام می‌کند و ادامه می‌دهد.

در روزه ممکن است کسی این را آن‌جا هم بگوید. بگوید یک آقایی می‌گوید من حالم ندارم روزه کامل بگیرم، ما هنوز بچه‌ایم، سی سالش هست، می‌گوید ما هنوز بچه‌ایم روزه گنجشکی می‌گیریم، تا ظهر، صبحانه را بخاطر خدا نمی‌خوریم. ظهر که شد، می‌گوید حیف است، چند ساعت بیشتر نمانده به غروب آفتاب، یکی به او می‌گوید یا خودش در ذهنش می‌آید، ادامه‌اش هم اتموا الصیام الی اللیل می‌کند. حالا بعضی‌ها می‌گویند این صوم نیست چون صوم نية الامساك من الفجر الی اللیل، این هیچ‌وقت نية الامساك من الفجر الی اللیل نداشت، نية الامساك من الفجر الی الزوال داشت و بعد هم نية الامساك من الزوال الی الغروب داشت. ولی اگر کسی بگوید نه عرفا این هم روزه است، این هم صوم است و صدق می‌کند صام من الطلوع الفجر الی غروب اللیل. می‌ماند قصد قصد قربتش. این عوام است این‌جوری قصد قربت می‌کند فکر می‌کند نصف روزه را بگیرد این هم یک قربتی الی الله است، تقربی الی الله است. و لذا آن‌جا هم و لو مشهور گفتند باطل است یک راهی برای صحتش هست.

تامل بفرمایید بقیه مطالب ان‌شاء الله فردا.  
و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 46-524

یک‌شنبه - 99/09/16

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

### ادامه بررسی مبطلیت نیت قطع

بحث در فروضی بود که انسان در اثناء نماز نیت قطع می‌کند یا نیت قاطع البته با علم به قاطع بودن آن.

فرض اول این بود که نیت قطع بکند فعلاً، همین الان دیگر تصمیم دارد نمازش ادامه پیدا نکند. که فرض شد بعض اجزاء نماز را در این حال با قصد جزئیت بیاورد که فرمودند این معقول نیست. که مطلب درستی هم بود، جمع نمی‌شود هم الان نیت کردی دیگر نماز نخوانی و هم این جزء جدید را به قصد ادامه نماز بیاوری.

فرض دوم این بود که نیت قطع فعلاً دارد، الان دیگر تصمیم گرفت نمازش ادامه پیدا نکند و این جزء جدید را بدون قصد جزئیت آورد، که اگر این جزء جدید رکوع است یا سجود است این مبطل نماز است چون رکوع یا سجود که به قصد این‌که جزء نماز است شما انجام ندهی می‌شود مصداق زیاده در فریضه.

### بررسی روایات من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة

من یک توضیح بدهم:

ما عرض کردیم طبق اطلاقات اولیه‌ای که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة یا من زاد فی طوافه فعلیه الاعادة که از بعض روایات صحیحه استفاده می‌شود که ان الطواف المفروض بمنزلة الصلاة المفروضة ان زدت علیها فعلیک الاعادة و كذلك السعی، ظهور اولیش این است که انسان یک شیئی را به قصد این که جزء این نماز است، جزء این طواف است، جزء این سعی است این می‌شود مصداق زیاده فی الصلاة زیاده فی الطواف زیاده فی السعی. اما دو تا روایت داریم در سجود تلاوت یکی روایت قاسم بن عروه است لاتقرأ فی المكتوبة بشیء من العزائم، در نماز فریضه آیه سجده‌دار نخوان، فان السجود زیاده فی المكتوبة، چون سجده‌ای که می‌کنی به عنوان سجده تلاوت، این سجود زیاده در نماز فریضه است و مبطل آن خواهد بود.

از نظر سند قاسم بن عروه در سند است ما مشکل نداریم چون مروی عنه ابن ابی عمیر است و از مشایخ ابن ابی عمر است و مشایخ ابن ابی عمیر طبق شهادت شیخ طوسی در عده ثقات هستند اما کسانی مثل مرحوم آقای خوئی قاسم بن عروه را مجهول می‌دانند. و لکن خوشبختانه در کتاب علی بن جعفر که هم در وسائل نقل می‌کند، هم در بحار نقل می‌کند، هم در قرب الاسناد هست، آمده است که آیه سجده‌دار در نماز نخوان و ذلک زیاده فی الفریضة. که آقای خوئی فرمودند این حدیث سندش صحیح است و ما این را قبول داریم.

در این جا دو احتمال هست. یک احتمال آنی است که آقای خوئی مطرح می‌کنند. ایشان فرمودند این سجودی که به قصد جزء نماز نمی‌آوریم طبق این دو روایت زیاد تعبیه است در فریضه. ما یک زیاده حقیقه داریم، یک زیاده ادعائی و تعبیه. مثل این که می‌گویند الفقاع خمر، یک خمر وجدانی داریم، خمر حقیقی داریم، یک خمر تعبیدی داریم که فقاع است، خمر ادعائی. آقای خوئی نظرشان این است می‌فرمایند که سجود تعبدا و ادعائا در این روایت مصداق زیاده فی الفریضة بیان شده است و بالاولویة تعدی می‌کنیم به رکوع.

ما یک زمانی که این بحث را مطرح می‌کردیم استظهارمان چیز دیگری بود. می‌گفتیم که عرف دو معنا برای زیاده می‌بیند: یک معنای اخص: اتیان به یک شیء به قصد جزء بودن نسبت به مرکب اعتباری، یک معنای اعم. که ظهور اولی زیاده در آن معنای اعم نیست و لکن یک معنای اعمی محتمل است در زیاده و آن اتیان به شیء مسانخ هست و لو بدون قصد جزئیت. ظهور مثل روایت قاسم بن عروه و روایت علی بن جعفر، ما ادعاء می‌کردیم در تعبد و تنزیل نیست، تعلیل می‌کند می‌فرماید مبادا در نماز آیه سجده بخوانی چون سجده زیاده در نماز واجب است، این تعلیل تناسب با ادعاء و تعبد خاص ندارد بلکه ظهور عرفیش این است که دارد بیان می‌کند که از زیاده در نماز که نهی شده است و فرموده‌اند من زاد فی صلاته

فعلیه الاعادة معنای اعم اراده شده و دیگر ما احتیاج نداریم به فحوی تا به رکوع تعدی کنیم. نه، اصلا من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة با این روایت قاسم بن عروه تفسیر می‌شود، ظهور عرفیش این است که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة از این به بعد دیگر مرادش از آن را فهمیدیم آن معنای اوسع هست. این بیانی که ما داشتیم. طبعا طبق این بیان اگر یک چیزی نه سجود بود نه رکوع ولی به تعبیر آقای سیستانی کم خاصی در نماز داشت، مثلا تشهد اگر کم خاصی در نماز داشته باشد، تشهد در رکعت دوم و رکعت چهارم در نماز چهار رکعتی یا رکعت سوم در نماز مغرب، این کم خاص تشهد است، ما در رکعت اول مثلا تشهد بجا بیآوریم و لو بدون قصد جزئیت، اگر فرض کنیم کم خاصی دارد، طبق این بیان می‌شود مصداق زیاده فی المكتوبة. ولی بیان آقای خوئی این‌جا نمی‌آید.

این نکته‌ای است که عرض می‌کردیم. حالا اگر در جای خودش باز این بحث برسد بیشتر این بحث را دنبال کنیم.

[سؤال: ... جواب:] تفسیر بکند که مراد از من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة آن معنای اوسع است، اما در طواف نه، در طواف ما دلیل نداریم که من زاد فی طوافه آن هم مراد از آن معنای اوسع از زیاده است و لذا هنوز هم ما ملتزمیم که اگر کسی وسط هفت شوط یک شوط به قصد نیابت از پدرش طواف کند و بعد تکمیل کند طواف خودش را، یا بعد از هفت شوط و قبل از نماز یک شوط دیگر بجا می‌آورد به عنوان نیابت از پدرش نه این‌که مکمل هفت شوط باشد، این عرفا صدق نمی‌کند زاد فی طوافه یا زاد علی طوافه. ما هنوز روی این اصرار داریم، این‌طور نیست که مثل آقای سیستانی که ظاهرشان این است که اتیان به جزء مسانخ و لو بدون قصد جزئیت مصداق زیاده عرفیه است، ما آن را بیان نمی‌کنیم. در خصوص نماز از روایت قاسم بن عروه و روایت علی بن جعفر این ادعاء را ممکن است بکنیم که می‌فهمیم مراد از زیاده در نماز در من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة معنای اوسع هست. دیدیم شبیه این بیان ما در کلمات مرحوم آقای داماد هست.

### فرض سوم: قصد قطع فی المستقبل با اتیان به اجزاء

فرض سوم این است که اگر کسی نیت قطع بکند در آینده، در رکعت اول نیت قطع می‌کند اما نه فعلا، می‌گوید ان شاء الله اگر عمری باقی بود در رکعت دوم این نماز را رها خواهم کرد، این شخص بعد از این، اجزائی را که می‌آورد قطعا به قصد صلاتیت است دیگر، چون نیت قطع که فعلا ندارد، می‌گوید ان شاء الله به خواست خدا در آخر رکعت دوم من نماز را رها خواهم کرد یعنی هنوز رها نکرده‌ام پس الان هر چه می‌آورم به قصد نماز است.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده: کار خراب شد، نماز باطل است. چرا؟ برای این‌که شما هر چه می‌آوری به قصد جزئیت می‌آورید در حالی که امتثال امر خدا را قصد

نکردید. الله اکبر گفتی تصمیم گرفتی آخر رکعت دوم نماز را قطع کنی و لذا نماز را ادامه دادی، این حمد و سوره را به قصد این که جزء نماز هست می خوانی و قصد امتثال امر نداری، این می شود زیاده در نماز واجب و این زیاده عمدیه است و لذا این نماز باطل است.

### اشکال

به نظر ما اگر کسی مثلاً حمد و سوره را که دارد می خواند که به قول آقای خوئی، دیگر قصد امتثال امر طبق فرض ندارد، ما این فرض را می پذیریم که ملتفت است وقتی می خواهد این نماز را در آخر رکعت بعد قطع کند، دیگر امتثال امر را نمی تواند قصد بکند و قصد امتثال امر نکرد، چه اشکالی دارد این حمد و سوره به قصد این که جزء نماز است؟ خب جزء نماز است دیگر. جزء نماز است نه جزء واجب. ما بارها عرض کردیم فرق است بین جزء نماز و جزء واجب. جزء نماز هست چون کل ما قرأت القرآن فهو من الصلاة، کما ذکر الله و النبی فهو من الصلاة، کل ما ناحیت ربک فهو من الصلاة. بله اگر بگویند به قصد این که این جزء واجب است من این اجزاء را بجا می آورم او زیاده تشریعی است، ولی وقتی می گویند جزء نماز است حتی آن وقتی که تعلیم می خواهد بدهد انسان با نماز خواندن خودش کیفیت نماز را به دیگران، می تواند قصد کند که این ها جزء نماز است. جزء نماز است نه این که جزء واجب [باشد] که امر فعلی دارد. و لذا به نظر ما اگر قبل از این که به رکوع برود پیشیمان بشود، بعد این حمد و سوره را تدارک کند، مشکلی برای نمازش پیش نمی آید. چون حمد و سوره را بار دیگر به قصد امتثال امر خواند، آن حمد و سوره را به قصد این که جزء نماز است نه به قصد این که جزء واجب است بجا آورد اشکالی به نظر ما پیش نمی آید.

### فرض چهارم: قصد قاطع بالفعل با اتیان به اجزاء

فرض چهارم این است که قصد قاطع می کند بالفعل، اصلاً قصد می کند الان ایجاد قاطع بکند، الان قهقهه بکند. اگر ادامه بدهد نماز را به قصد این که اجزاء نماز را دارم بجا می آورم، این نشان می دهد که از قصد قاطعش یا برگشته یا توجه ندارد به قاطع بودن آن. مگر می شود آدم قصد قاطع داشته باشد بالفعل، الان می خواهد قهقهه بکند، خب چرا قهقهه نمی کنی؟ چرا به جای قهقهه کردن ادامه داری می دهی نماز را به قصد جزئیت؟ این معلوم می شود که نیت قاطعت را از آن برگشتی. و لذا این نماز صحیح است، مشکلی ندارد چون برگشتی از نیت قاطع. اگر بر نمی گشتی از نیت قاطع چه جور قاطع را بجا نمی آوردی و به جایش اجزاء نماز را به قصد جزئیت بجا آوردی.

### فرض پنجم: قصد قاطع فی المستقبل با اتیان به اجزاء

فرض پنجم این است که نیت قاطع دارد در آینده. قصد دارد که آخر رکعت بعد ایجاد قاطع بکند، ایجاد مبطل کند، قهقهه بکند.

آقای خوئی فرمودند این جا ما معتقدیم همان حکمی که در نیت قطع در آینده بود، این جا هم هست. در نیت قطع در آینده که فرض سوم بود آقای خوئی چه گفتند؟ گفتند حکم به بطلان نماز می شود چون شما نیت داری رکعت بعد نمازت را رها کنی، الان داری این اجزاء را به قصد جزئیت می آوری، این ها می شود مصداق زیاده. همان حکم را در نیت قاطع در آینده ایشان بیان کرده.

ما عرض مان این است که ما هم آن نکته ای که گفتیم بیان می کنیم. نکته مان این است که بله درست است، قصد امتثال امر نمی کند این شخص که می داند قهقهه مبطل نماز است و قصد دارد در آخر رکعت بعدی قهقهه بکند چون یک آقایی شروع کرده جوک تعریف کردن، آخرش در رکعت دوم این نمازگزار واقع می شود که صدای قهقهه مردم بلند می شود این هم به تبع آن ها هم رنک جماعت می شود، تصمیم دارد آن موقع قهقهه بکند و می داند قهقهه مبطل نماز است، دیگر قصد امتثال بطور متعارف نمی تواند بکند. ما عرض مان این است که اگر حمد و سوره را بخواند به قصد جزئیت، قصد امتثال ندارد، قصد جزئیت در نماز که مشکلی تولید نمی کند. حمد و سوره جزء نماز است قل او کثر. مثلاً عرض می کردیم یک اتاق بسازی جزء خانه است ده تا اتاق هم بسازی جزء خانه است قصد جزئیت بکن چه اشکالی دارد، نه قصد جزء مأمور به جزء واجب با این که مولی گفته یک خانه ای بساز یک اتاق داشته باشد تو ده اتاق ساختی، قصد جزء واجب نمی توانی بکنی در آن اتاق های اضافه ولی جزء خانه است دیگر. این حمد و سوره هم جزء نماز است دیگر، قصد امتثال نداری پس جزء واجب نیست اما جزء نماز که هست. قصد جزء واجب نکن، قصد جزء نماز بکنی چه اشکالی دارد؟ بله، رکوع سجود، آن ها اصلاً بحث قصد جزئیت در آن ها مطرح نبود، اگر امتثال امر نباشد رکوع شما و سجود شما، آن زیاده در فریضه است و مبطل نماز است.

این راجع به این مسأله، از این مسأله گذشتیم.

### مسأله 17: سبق لسان در نیت

اما مسأله 17: لو قام لصلاة و نواها فی قلبه فسبق لسانه أو خیاله الی غیرها صحت علی ما قام الیها و لایضر سبق اللسان و لا الخطور الخیالی.

مهم نیت ارتکازیه است. حالا تلفظ را اشتباه می کنی به جای نماز صبح می گویی نماز ظهر، چه جور به جای صبحکم الله می گویی مساکم الله، اشتباه می کند آدم، سبق لسان است، به جای نماز صبح گفتی نماز ظهر. یا حتی سبق خیال نه سبق قصد، نه این که قصد کردی که این نماز، نماز ظهر باشد، وضوء می گیرد می گوید غسل جنابت بجا می آورم قربة الی الله، این که خطا در قصد که ندارد، لفظ را اشتباه

می‌کند. یا حتی سبق خیال است، این غیر از این است که واقعا قصد بکند که این غسل جنابت باشد، این قطعا اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] خلجان ذهن است، ناگهان پیش می‌آید اما منوی نیست، مقصود نیست. ... در همان حال، سوال کنند می‌گوید وضوء می‌گیرم. ببینید! سبق خیاله خطورا الی غیرها. این مضر نیست.

### مسأله 18: عدم استدامه نیت ابتدائی

مسأله 18: لو دخل فی فريضة فأتمها بزعم انها نافلة غفلة أو بالعكس صحت علی ما افتتحت علیه.

گاهی انسان نماز صبح که می‌خواند ادامه‌اش فکر می‌کند نافله صبح است، تمام می‌کند نماز را بلند می‌شود شروع می‌کند اذان گفتن اقامه گفتن، خانمش می‌گوید حاج آقا! دو بار نماز صبح می‌خوانی؟ می‌گوید نه من نافله داشتم می‌خواندم، می‌گوید نه، نافله‌ات را که قبلش خواندی بعد اذان و اقامه گفتی، نماز صبح شروع کردی، شما می‌گویید که خانم! از وقتی که من الله‌اکبر گفتم، حالا که شما گفتی یادم آمد، الله‌اکبر برای نماز صبحم گفتم در فکرم بود که نافله صبح دارم می‌خوانم، تا آخر نیت نافله صبح داشتم.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده که بروید دعاء کنید به جان ائمه که مشکل‌تان را حل کردند گفتند این نماز صحیح است، الصلاة علی ما افتتحت، اگر با من آقای خوئی بود می‌گفتم نمازتان باطل است. چرا؟ برای این‌که شما نماز صبح یک عنوان قصدی است، بعد از الله‌اکبر قصدتان تبدیل شد به قصد نافله صبح، شد نافله صبح، این نماز باطل است به نظر من آقای خوئی، مقتضای قاعده این بود که این نماز باطل باشد اما روایت صحیح داریم صحیحه حریر که فرموده است در این صحیحه حریر این نماز صحیح هست.

علی بن ابراهیم (در کافی نقل می‌کند) عن ابيه عن عبدالله بن المغيرة قال فی کتاب حریر انه قال انی نسیت انی فی صلاة فريضة حتی رکعت و انا انویها تطوعا، من فراموش کردم که نیت نماز فريضة صبح مثلا کرده‌ام و قصد نماز نافله داشتم در ادامه نمازم، فقال هی التی قمت فیها، شروع کردی نماز را به چه قصد شروع کردی؟ به قصد فريضة، هی التی قمت فیها ان کنت قمت و انت تنوی فريضة ثم دخلک الشک فانت فی الفريضة و ان کنت دخلت فی نافلة فنویتها فريضة فانت فی النافلة و ان کنت دخلت فی فريضة ثم ذکرتها نافلة کانت علیک فامض فی الفريضة. و ان کنت دخلت فی فريضة ثم ذکرک نافلة کانت علیک فامض فی الفريضة چون اولش به قصد فريضة بود ادامه مشکلی ایجاد نمی‌کند تغییر سهوی نیت.

آیا این اطلاق دارد، حالا نماز ظهر و عصر است، من شروع کردم به عنوان نماز عصر، الله‌اکبر را به قصد نماز عصر گفتم، در ادامه فکر کردم نماز ظهر را

نخواندم و در ذهنم آمد که من نماز ظهر دارم الان می‌خوانم، تا آخر نماز عصرم قصد نماز ظهر داشتم، آنجا هم می‌شود به این روایت تمسک کرد؟ یا این روایت در خصوص نافله و فریضه است، تعلیلی ندارد که مفید عموم باشد، خود این یک مشکلی است که باید این را بحث کنیم.

### کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی فرمودند که من خیالتان را راحت کنم، اگر فرمایش آقای خوئی که علی القاعدة این نماز که در اثناء تغییر سهوی دای نیت را، اگر علی القاعدة این نماز باطل باشد با این روایت‌ها نمی‌شود مشکل را حل کرد. چرا؟ برای این که این روایتی که آقای خوئی خواند، گلچین کرد از بین روایات این روایت را بخاطر این که سندش به نظر ایشان صحیح است اصلاً سندش صحیح نیست. باید علی القاعدة این مسأله را حل بکنیم. و لذا فرمایش صاحب عروه را که صاحب عروه فرمود لو دخل فی فريضة فاتمها بزعم انه نافلة غفلة أو بالعكس صحت علی ما افتتحت علیه، مرحوم صاحب عروه فتوی داد به این که این نماز به همان عنوانی که شروع شده است ادامه پیدا می‌کند و لو تغییر سهوی در نیت پیدا شده، آقای سیستانی می‌فرماید این را باید علی القاعدة درست کرد و علی القاعدة هم درست می‌کنیم. و بسیار جالب درست کردند.

فرمودند شما معمولاً تغییر نیت خطا در تطبیق است به این نحو: مثلاً شما الله اکبر که می‌گویید به قصد نماز صبح، در ادامه فکر می‌کنی نافله است، نیت این است: این نماز موجود در خارج را به همان نحوی که شروع کرده‌ام ادامه می‌دهم، قصد انقلاب در این نماز نداری که این نماز را منقلب کنی به یک نماز دیگر. آن وقتی هم که به عنوان نافله صبح ادامه می‌دهی فکر می‌کنی چون از اول من نیتم نافله بوده است. و لذا این نماز جزئی را، همین که این نماز جزئی موجود شده است که نماز صبح است، این را در ادامه توصیف می‌کنی به این که نافله صبح است، بارها عرض کردیم که جزئی قابل تقیید نیست. اگر شما بگویی اکرم هذا الرجل العالم، العالم قابل این نیست که تقیید بزند هذا الرجل را، چون هذا الرجل جزئی است یا عالم است یا جاهل، قابل تقیید و تضییق نیست، قابل توصیف است. بله، اگر بگویی اکرم رجلاً عالماً، رجلاً کلی است قابل تقیید است. و لذا اکرم هذا الرجل العالم امر به اکرام هذا الرجل است، العالم توصیف است، خطا در توصیف مشکلی ایجاد نمی‌کند. اینجا هم شما می‌گویید این نمازی را که می‌خوانم، این نمازی را که به عنوان نماز صبح شروع کرده‌اید فی علم الله، این نماز را من طبق آنچه که هست ادامه می‌دهم منتها فکر می‌کنید آنچه که هست نافله است، بعد معلوم می‌شود اشتباه کردید در این توصیف.

انصافاً فرمایش متینی است. خطا در اینجا خطا در توصیف است و الا جزئی که قابل تقیید نیست که بگویید من این نماز جزئی را که شروع کردم و فی علم الله به

قصد نماز صبح شروع کردم یک کلی است که آن را تقیید می‌زنم به این‌که نماز نافله صبح باشد. و این نماز جزئی که شروع کردید خارجاً موجود است با همه اوصافش که یکی از اوصافش این است که نماز صبح است منتها توصیف می‌کنید که این نماز نافله صبح است، اشتباه می‌کنید در توصیف.

[سؤال: ... جواب:] انسان که تغییر سهوی می‌دهد قصدش را قصد تغییر ندارد، قصد توصیف دارد. توصیف می‌کند که این نماز خارجی که من شروع کردم و صفش این است که نافله صبح است.

و لذا این در هر نمازی که با هر عنوانی شروع کردید و در ادامه تغییر سهوی دادید یعنی نماز عصر شروع کردید در ادامه فکر کردید نماز ظهر می‌خوانید، آن‌جا هم می‌آید. چون علی القاعدة آن‌جا هم با خطا در تطبیق به این معنای دقیق که یک موجود جزئی است که قابل تقیید نیست تنها قابل توصیف است و اشتباه کردید در توصیف آن که گفتید این نماز ظهر است، خیر این نماز عصر بود، مشکل حل می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] الان هم بپرسند توصیف می‌کند می‌گوید این نماز نافله است و لذا قصد نافله است. ... این آقا قصد دارد اتمام ما بدأ به را، اتمام هذه الصلاة التي شرع فيها را، این را قصد دارد. توصیف جزمی می‌کند که قصد اتمام این نمازی است که شروع کردم در آن، منتها توصیف اتمامش به این است که این نمازی که شروع کردم نافله بوده، اتمامش به این است که نافله تمامش کنم. این خطا در توصیف است.

مرحوم آقای خوئی قبول ندارد این حرف را، می‌گوید این عنوان قصدی است. شما از این به بعد اول نماز قصد نماز صبح داشتی ولی بعد از آن مدام داری تزییق می‌کنی قصد نافله بودن را به این نماز، بقائاً این نماز نافله است نه فریضه چون قصد از اموری است که احتیاج دارد آنافاناً به ایجاد شخص، شما آن اول قصد کردی نماز صبح الله اکبر گفتی، آن بعد قصد کردی نافله صبح، علی القاعدة می‌شود نافله منتها نافله باطله.

به نظر ما حق با آقای سیستانی است. آقای سیستانی خیلی عرفی‌تر صحبت کرده و فنی هم صحبت کرده. واقعا در این موارد قصد ما اتمام این نماز موجود خارجی است که شروع کردیم آن را به عنوان نماز صبح، منتها توصیف می‌کنیم این نماز را که ما چون نافله شروع کردیم حالا می‌خواهیم نافله تمام کنیم.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که خیال کرد نافله شروع کرده دارد تمامش می‌کند ولی می‌گویند تو نافله شروع نکردی، تو قصدت اتمام این صلاتی است که شرعت فیها، یک صلات جزئی است، اتمام او به این است که نماز صبح تمام بشود منتها خطا در توصیف می‌کنی ولی آقای خوئی می‌گوید این خطا در قصد است، خطا در قصد، آقای خوئی مثل آقای بروجردی نظرشان این است که خطا در قصد در عناوین قصدیه مشکل‌ساز است چون عنوان، قصدی است. عنوان قصدی یعنی

تمام شاکله‌اش با قصد شما درست می‌شود. خطا کردی در قصد؟ ما چه بکنیم، بالاخره خطا کردی قصد کردی نافله صبح را، ما چطور بگوییم این نماز فریضه صبح است که ما جوابش را عرض کردیم.

اما آقای سیستانی فرمودند چرا گفتم اگر طبق قاعده این مشکل را حل نکنید با این روایت و امثال آن مشکل حل نمی‌شود؟ چون گلچین روایات این روایت حریز است. دو تا روایت دیگر هم هست، شیخ طوسی به اسناد ضعیفش از عیاشی نقل می‌کند که خود آقای خوئی هم گفته سند شیخ طوسی به عیاشی از طریق ابوالفضل شیبانی ضعیف از جعفر بن محمد بن مسعود عیاشی پسر عیاشی می‌گذرد که او هم توثیق ندارد، سند شیخ به حدیث عیاشی ضعیف است. و لذا خود آقای خوئی هم به آن دو حدیث که از کتاب عیاشی نقل شده در تهذیب اعتماد نمی‌کند. متن آن‌ها را بخوانم. در تهذیب که وسائل جلد 6 صفحه 6 و 7 نقل کرده عن معاوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قام في الصلاة المكتوبة فظن انها نافلة أو قام في النافلة فظن انها مكتوبة قال هي على ما افتتح الصلاة عليه. و باز حدیث دیگر از عبدالله بن یعفور که این هم شبیه همان متن است دیگر هی التی قمت فیها و انما يحسب للعبد من صلاته التی ابتداء فی اول صلاته. پس این دو حدیث که سند شیخ به کتاب عیاشی ضعیف است اعتباری ندارد.

اما حدیث حریز. آقای سیستانی فرمودند کتاب حریز یک کتابی بوده گاهی حدیث در آن نقل می‌شده گاهی فتوی زراره، چون حریز شاگرد زراره است. زراره گاهی فتوی هایش را به حریز می‌گفته و این روایتی که این‌جا هست ندارد از امام علیه السلام. عبدالله بن المغيرة می‌گوید فی کتاب حریز انه قال، انه قال کیست؟ حریز. إني نسيت أني في صلاة فريضة حتى ركعت و انا انويها تطوعا قال فقال، حریز می‌گوید فقال، کی قال؟ قال الامام عليه السلام؟ کی می‌گوید؟ شاید فقال زراره باشد. [سؤال: ... جواب:] کجا خلاف ظاهر است. حریز شاگرد زراره است، مرید استادش است. بالاخره زراره از فقهاء، افقه الاولین و الآخرين است طبق شهادت کشی در اصحاب اجماع، افقه الاولین و الآخرين زراره است حق ندارد فتوی بدهد؟ آن وقت امروز سطح چهار حوزه‌اش را نگرفته فتوی بدهد؟ اما زراره حق ندارد فتوی بدهد؟ یا حق ندارد حریز فتوی او را نقل کند؟

اصلا یونس بن عبدالرحمن طبق شهادت کشی گفته لم یسمع حریز عن ابی عبدالله علیه السلام الا حدیث أو حدیثین. قلیل الروایة است از امام علیه السلام. و در یک جایی در غوالی اللئالی است که روی عن حریز انه نقل عن الشیبانی که حالا شاید زرارہ بن اعین شیبانی باشد، عن عبدالرحمن بن اسود عن عائشة، تازه حدیث یک جا از عائشه هم نقل کرده قالت کانت رسول الله يأمرنا، الى آخر الحدیث. پس این راجع به روایت حریز. آن دو روایت هم که کتاب عیاشی بوده. روایت بی‌روایت، برو سراغ قاعده. آقای خوئی! روایت را قبول نداری؟ روایت هم درست نمی‌شود، اول گرفتاری است.

**اشکال در مناقشه سندی آقای سیستانی**

ما آن‌چه که آقای سیستانی به عنوان قاعده فرمودند کاملاً قبول داریم. اما راجع به روایات: راجع به آن دو حدیث تهذیب از عیاشی درست است، آقای خوئی اشکال می‌کند، آقای سیستانی اشکال می‌کند، ولی ما می‌گوییم کتاب عیاشی که شیخ از کتاب نقل می‌کند چون در تهذیب گفته من هر چه نقل می‌کنم و بدء سند می‌کنم از صاحب کتاب حدیث را گرفتم، خب اصالة الحس می‌گوید کتاب عیاشی که از بزرگان بود، از فقهاء بزرگ بود. و جالب این است: در سمرقند مثل یک حوزه علمیه‌ای بود در آن زمان که بزرگانی تربیت شدند، همین عیاشی و کشی، این‌ها همان سمرقند بودند و یک حوزه بزرگی تشکیل داده بودند. این‌ها از بزرگان بودند، کتاب‌هایشان با توجه به این‌که فاصله‌شان با شیخ طوسی زیاد نیست، شیخ طوسی وقتی از کتاب این‌ها نقل می‌کند احتیاج به سند ندارد. و لذا در مشیخه تهذیب اصلاً اسم عیاشی را نبرده.

[بله،] در کتاب فهرست بعد از این‌که می‌گوید عیاشی کتبی دارد می‌گوید خبرنا به ابوالفضل الشیبانی عن جعفر بن محمد بن مسعود عن کتبه، که ما بارها عرض کردیم اصلاً فهرست شیخ سند به نسخ کتب نیست، این همه سند، این همه کتاب، همه این‌ها به نسخه‌هایشان سند ذکر می‌کند شیخ طوسی؟! و جالب این است: گاهی می‌گوید قیل له ثلاثون کتبا یعنی من همه کتاب‌هایش را ندیدم بعد می‌گوید خبرنا بجمیع کتبه، این معلوم است که سند به نسخه نیست. چندین مورد گفته اصلاً من همه کتاب‌های این آقا را ندیدم اما سند دارم به کتاب‌هایش این یعنی سند دارم به عناوین کتب نه به نسخ. اصلاً سند فهرست کلاسند است برای شیخ طوسی. و لذا به نظر ما این روایت عیاشی خوب است، مشکل سندی ما به نظرمان ندارد. نقل می‌کند عیاشی از جعفر بن محمد که جعفر بن محمد بن ایوب است، سمرقندی است، که نجاشی می‌گوید کان صحیح الحدیث و المذهب، و او نقل می‌کند از علی بن حسن بن فضال که ثقة است، او هم نقل می‌کند از محمد بن عیسی از یونس بن عبدالرحمن از معاویه بن عمار. سند بعد از عیاشی خوب است، قبل از عیاشی تا شیخ هم به نظر ما نیاز به سند نیست. و همین‌طور روایت دوم: عیاشی از حمدویه نقل می‌کند که عیاشی می‌گوید عديم النظير في زمانه كثير العلم و الرواية ثقة حسن المذهب. او هم نقل می‌کند از محمد بن حسین بن ابی الخطاب از حسن بن محبوب از عبدالعزیز بن مهتدی که او هم نجاشی می‌گوید ثقة، از عبدالله بن ابی یغفور. اما روایت حریر را ان شاء الله فردا سندش را بررسی کنیم ببینیم آقای سیستانی که لطف دارند به حریر، نوعاً اشکال می‌کنند به همین نحو در روایات حریر ببینیم اشکال‌شان وارد است یا نه. و الحمد لله رب العالمین.

دوشنبه - ۹۹/۰۹/۱۷

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که اگر کسی ابتداء نماز نیت کند که من نماز فريضة صبح  
می‌خوانم، وسط نماز غفلت کند نیت نافله صبح بکند و این نماز را ادامه بدهد، بعد  
از نماز فرض کنید که به توهم این که نافله صبح خواند فريضة را هنوز نخوانده  
خواست بلند شود فريضة صبح بخواند گفتند چکار می‌کنی؟ تو نافله صبح هم اول  
خواندی بعد این نمازی که خواندی فريضة صبح بود، ما به شما اقتداء کردیم،  
خواست کجاست؟ می‌گوید من وسط نماز اصلا غافل شدم، فانی فی الله شدم، اصلا  
غافل شدم از این که شما به من اقتداء کردید و در ذهنم بود نافله فجر می‌خوانم.  
آقای خوئی فرمود من که نمی‌توانم با مقتضای قاعده نمازتان را تصحیح کنم اما  
بروید دعاء کنید به جان حریز که عبدالله بن مغیره می‌گوید فی کتاب حریز که  
حریز از امام سؤال کرد همین مورد را، امام فرمود اشکالی ندارد. چرا علی القاعدة  
نمی‌توانم درست کنم؟ چون خطا در تطبیق در عناوین قصديه راهی برای  
تصحیحش نیست. عنوان، قصدی است، شما بالاخره این عنوان فريضة صبح را  
قصد نکردید بقاء، نافله صبح را قصد کردید، این که کافی نیست. چطور ما بگوییم  
که خودبخود بشود فريضة صبح؟

### تنافی کلام محقق خوئی در مقام با مواضع دیگر

البته مرحوم آقای خوئی در جاهای دیگر، حالا حداقل به صورت لعل، پذیرفتند که  
لعل این روایات مثل روایت صحیح جابر مطابق با قاعده هم هست، از جمله در  
بحث صلات مسافر، موسوعه جلد 20 صفحه 222 فرمودند الروایات الناطقة بان  
الصلاة علی ما افتتحت موردها من اتم الصلاة بنية مغایرة لما نواه اولاً، بعد فرمود:  
و لعل السر ان ذلك من باب الخطاء فی التطبيق فمن يتم صلاته فانما يتمها علی نية  
الأولی حسب طبعه و ارتكازه. و همین‌طور در جلد 11 موسوعه صفحه 405  
فرمود: لعل الحكم بالصحة فی مورد صحیحة حریز مطابق للقاعدة نظراً الى ان  
الناسی المذبور ناو بقاء لما نواه اولاً غیر انه اشتبه فی التطبيق فتخیل ان هذا هو  
ذاك. ولی در همین بحث که در جلد 14 هم مطرح شده است انکار کرده است خطا  
در تطبیق فایده‌ای داشته باشد.

ما عرض کردیم که خیر، خطا در تطبیق این‌جا فایده دارد، همان‌طور که آقای  
سیستانی و آقای داماد هم دارند. با این که این دو بزرگوار خطا در تطبیق را در  
مواردی که شخص قصد عنوان اشتباهی می‌کند قبول ندارند. اگر کسی فکر کند  
نماز ظهر بر او واجب است قصد نماز ظهر بکند، بعد بفهمد که نماز ظهر اول  
وقت خوانده بود، نمازش باطل است به نظر آقای سیستانی و آقای داماد. خطا در

تطبیق را مثل صاحب عروه در عناوین قصديه قبول ندارند اما می‌گویند این‌جا خطا در توصیف است و الا این قصدش این است که همان نماز خارجی را به همان نحوی که شروع کرده است به پایان برساند. این قضیه شخصیه است موجود جزئی است، موجود جزئی که قابل تضییق و تقیید نیست، قابل توصیف است. آقای سیستانی فرمودند اگر سر و کار ما با روایات بشود، با روایت نمی‌شود حکم مسأله را درست کرد. چون دو تا روایت که سند شیخ به عیاشی مشکل داشت در آن، می‌ماند روایت حریز، روایت حریز هم به نظر ایشان معلوم نیست که از امام باشد. حریز شاید از زراره پرسید و امام مورد سؤال حریز نبود، زراره استاد حریز است، شاید حریز از زراره پرسید و زراره به او جواب داد. قال فقال یعنی قال حریز فقال زرارة، چه ربطی به امام دارد؟ اتفاقا حریز قلیل الروایة است از امام علیه السلام.

### تصحیح سند شیخ به عیاشی

به نظر ما غیر از این‌که ما گفتیم شیخ طوسی وقتی می‌گوید العیاشی ظاهرش این است که خودش هم گفته است من از کتاب عیاشی نقل می‌کنم، نسبت می‌دهد این کتاب را به عیاشی و اصالة الحس می‌گوید شاید قرائن حسیه بوده که شیخ طوسی مطمئن شد این کتاب عیاشی است، اگر ما هم بودیم مطمئن می‌شدیم. مخصوصا که ما دو تا حدیث در کتاب عیاشی داریم، خطاء نساخ، دیگر این قدر محتمل نیست که دو حدیث را تخریب کند یا ناسخی عمدا کتاب عیاشی را خراب بکند. آن را ضمیمه کنید به همین حدیث حریز، انسان وثوق پیدا می‌کند به این‌که یکی از این سه از امام صادر شده است.

### تصحیح روایات منقوله از کتاب حریز

از این بگذریم. راجع به کتاب حریز، عرض ما این هست که در عرف متشرعی وقتی که عبدالله بن المغیره می‌گوید وجدت فی کتاب حریز انه قال که انی نسیت انی فی صلاة الفریضة حتی رکعت و انا انویها تطوعا قال فقال هی التی قمت فیها، در عرف متشرعی ظاهر این است که عبدالله بن المغیره نقل می‌کند که حریز به امام این را عرض کرد، امام جواب داد. مثل بقیه روایات مضمرة. در عرف متشرعی این تعبیرها ظهور دارد در این‌که مسئول، امام هست نه یک شخص غیر معصوم. و الا حذف نام آن شخص غیر معصوم عرفا مخل به غرض هست. بزرگان ما هم مثل کلینی و شیخ طوسی که این را در کتاب کافی و تهذیب آوردند استظهارشان همین بود که عبدالله بن المغیره حدیث حریز از امام را نقل می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] علی بن ابراهیم عن ابیه عن عبدالله بن المغیره قال فی کتاب حریز انه قال انی نسیت انی فی صلاة فریضة حتی رکعت و انا انویها تطوعا قال فقال هی التی قمت فیها، این ظاهرش این است که عبدالله بن المغیره از امام حدیث

نقل می‌کند به توسط حریز، استظهار عبدالله بن المغیره این است و استظهار او اصالة الحس در موردش جاری است. و فهم شیخ طوسی و کلینی هم همین بود. فقط می‌ماند این‌که کشی از عیاشی نقل می‌کند که محمد بن نصیر از محمد بن عیسی از یونس بن عبدالرحمن نقل کرده که یونس بن عبدالرحمن گفت لم یسمع حریز عن ابی عبدالله علیه السلام الا حدیثا أو حدیثین. سند خوب است. بر خلاف آنچه که آقای خوئی در یک بحثی تلاش کرده سند را خراب کند، فرموده این محمد بن نصیر کیست؟ این محمد بن نصیر نکند آن محمد بن نصیر غالی است؟ معلوم نیست این محمد بن نصیر کشی باشد که از اجلاء بوده. بعد هم یک نسخه مغلوطة پیدا کرده از رجال کشی که دارد محمد بن نصیر عن محمد بن قیس، فرموده این محمد بن قیس دیگر کیست؟ بعد در جای دیگر از معجم دیده این محمد بن نصیر که روشن است محمد بن نصیر کشی است که هم استاد عیاشی بوده هم استاد خود کشی بوده. خیلی روشن است. قرائنی هم بر این هست، خود آقای خوئی ذکر کرده. آن حدثنی محمد بن قیس هم قطعاً اشتباه نسخه است. اصلاً ما این رجال کشی که الان داریم این اشتباه‌هایی که در نسخه‌ای که آقای خوئی داشته است را ندارد. روشن است که قال حدثنی محمد بن عیسی عن یونس. پس سند مشکل ندارد.

منتها مرحوم آقای خوئی فرموده: قطعاً اشتباه شده. یونس گفته؟ باشد، یونس هم بگوید اشتباه کرده. ما 215 مورد داریم حریز می‌گوید قال ابو عبدالله علیه السلام، عن ابی عبدالله علیه السلام. 215 مورد کافی نیست برای این‌که بفهمیم که یونس بن عبدالرحمن اشتباه کرده؟

تا این‌جا فرمایش آقای خوئی جواب دارد. می‌گوییم: نص که نیست که حریز بگوید قال ابو عبدالله علیه السلام نص در سماع مباحثی از امام باشد. الان هم می‌بینید افرادی هستند سند را ذکر نمی‌کنند، جوری حرف می‌زنند که اگر ما شناسیم‌شان معاصر با مرحوم آقای بروجردی بودند، مرحوم آقای بروجردی این‌جور فرمود، مرحوم آقای خوئی این‌جور فرمود، می‌گویند شما چند سالت است؟ معلوم می‌شود تازه بیست سالش شده. خب این واسطه را حذف می‌کند. متعارف است، افرادی هستند واسطه را اهمیت نمی‌دهند اسناد می‌دهند به همان شخص اول. خود صدوق وقتی این‌قدر در کتاب می‌گوید قال النبی قال علی قال صادق علیهم السلام همین‌جور است دیگر.

[سؤال: ... جواب:] شاید قرینه نوعیه بوده که حریز لم یسمع من ابی عبدالله [علیه السلام] الا حدیثا أو حدیثین. شاید هم حریز می‌گوید من وثوق دارم به صدور این حدیث از امام، چه لزومی دارد سند ذکر بکنم؟ مشکلی ندارد. مشکل این است که برای ما حجیتش زیر سؤال می‌رود. می‌گویید خلاف ظاهر است این است که حریز بگوید قال ابو عبدالله علیه السلام که بگوییم مرسل نقل می‌کند؟ می‌گوییم خلاف ظاهر هست ولی وقتی کشی به سند صحیح نقل می‌کند از یونس بن عبدالرحمن

جلیل القدر و عظیم المنزلة که لم یسمع حریر عن ابی عبدالله علیه السلام الا حدیثا أو حدیثین، لا اقل معارضه می‌کند با آن ظهور در نقل مباشری حریر از امام. اما مشکل ما این است: 17 مورد ما پیدا کردیم که اصلا حریر تعبیر می‌کند سأل اباعبدالله علیه السلام، کنت عند ابی عبدالله علیه السلام. 17 مورد هست. مورد هفدهم موردی است که اصلا در خود حدیث می‌گوید قال لی ابو عبدالله علیه السلام یا حریر. مرحوم آقای خوئی می‌فرماید این‌ها دیگر نص است در این‌که حریر خودش می‌گوید از امام علیه السلام سؤال کردم. این‌ها را که دیگر نمی‌شود توجیه کرد.

انصافا این 17 مورد موجب می‌شود انسان وثوق نوعی پیدا کند به خطاء کثی در نقلش. و لکن قطع به خطا پیدا نمی‌کنیم. چرا؟ چون یکی از چیزهایی که مورد غفلت قرار می‌گرفته تعلیق سند بوده. تعلیق سند یعنی چه؟ یعنی شما مثلا کتاب حریر را اگر خودتان می‌دیدید اولش نوشته عن زرارة، چند تا حدیث نقل می‌کند، در ادامه دیگر نمی‌گوید و عنه، می‌گوید سأل اباعبدالله علیه السلام، قلت لابی عبدالله علیه السلام، در حالی که این سأل و قلت کلام حریر نیست، تعلیق سند است بر آن سند قبلی که داشت قال زرارة، قال ابو عبدالله علیه السلام در ادامه روایت‌های دیگر را نمی‌گویند قال زرارة می‌گوید سأل اباعبدالله علیه السلام. مرحوم صاحب معالم در منتقى الجمان می‌گوید طریقه قدام در کتب روایی‌شان تعلیق سند بود. و المستخرجون للروایات من تلك الكتب كانوا قد يغفلون عن ذلك احيانا. منتقى الجمان جلد 3 صفحه 181.

[سؤال: ... جواب:] این‌که یک جا کلینی از حریر از امام نقل می‌کند، یک جا از حریر از زراره از امام نقل می‌کند حالا ممکن است اشتباه شده، ممکن است اختلاف نسخه بوده. اما این کلام صاحب معالم در منتقى الجمان کلام محکمی است که تعلیق سند در کتب قدام بوده چون صاحب معالم کتاب تهذیب شیخ طوسی در نزدش بوده، کتب قدام گاهی به خط خودشان، کتاب تهذیب به خط خود شیخ طوسی نزد صاحب معالم بوده، خود ایشان می‌گوید و به خط شیخ طوسی کتاب تهذیب نزد من هست و جالب می‌گوید، می‌گوید من گاهی می‌دیدم این‌هایی که نقل می‌کنند از تهذیب، به جای واو می‌نویسند عن، واو باشد می‌شود اشتراک سند، فلان و فلان، می‌دیدم این‌ها می‌نویسند فلان عن فلان، ایشان می‌فرمود می‌رفتم رجوع می‌کردم به نسخه خطی شیخ طوسی می‌دیدم شیخ طوسی اولش نوشته عن ولی بعدش با یک قلم کمتر آن فاصله عین را پر کرده، چون اشتباه کرده بوده، واو و عن در خط قدیم خیلی شبیه هم نوشته می‌شده، مثل حالا نیست، خیلی شبیه هم نوشته می‌شده، فقط فرقی این بود که عن فاصله داشت ابتدائش ولی واو فاصله نداشته پر می‌شده. ایشان می‌گوید من می‌دیدم شیخ طوسی آن فاصله را که اول عن نوشته و اشتباه فاصله انداخته بعد پر کرده ولی این‌هایی که از تهذیب نقل کردند حواس‌شان

نبوده، عن خواندند و این منشأ اشکال شده. هم خطا نساخ را ایشان بیان می‌کند و هم این خطا مستخرجین احادیث را که تعلیق سند را در نظر نمی‌گرفتند.

ما احتمال می‌دهیم تمام این 17 مورد غیر از آن حدیثی که در جمال الاسبوع ابن طاووس نقل می‌کند که امام فرمود یا حریز، غیر از آن یک حدیث، 16 مورد دیگر شاید از قبیل تعلیق سند بوده. بله، شیخ طوسی می‌گوید حریز قال سألت ابا عبدالله ولی شاید اشتباه کرده شیخ طوسی. اگر نگاه می‌کرد به کتاب حریز می‌دید در چند حدیث قبل دارد زرارة قال ابو عبدالله علیه السلام، پایینش می‌آید سألت ابا عبدالله [علیه السلام] خب شیخ طوسی می‌گوید این کتاب حریز است لابد حریز می‌گوید سألت ابا عبدالله علیه السلام.

ما بعینه این مشکل را در این کتاب النوادر که الان هست، کتاب النوادر احمد بن محمد بن عیسی اشعری که چاپ شده، اصل نسخه‌اش هم مورد تقریظ صاحب وسائل است یعنی صاحب وسائل هم ابتداء این نسخه هم انتهاء این نسخه حاشیه زده که این نسخه مورد اعتماد من هست، در کتابخانه مرحوم آقای حکیم در نجف بوده این نسخه و چاپ شده، هست الان. ما که مراجعه کردیم به این کتاب و نقل صاحب وسائل را از این کتاب دیدیم، دیدیم صاحب وسائل هم گاهی حواش نیست که این تعلیق سند است. اصلاً بالاتر بگویم: این کتاب النوادر کتاب النوادر حسین بن سعید است، اصلاً به طبقه احمد بن محمد بن عیسی نمی‌خورد. چرا صاحب وسائل می‌گوید کتاب النوادر احمد بن محمد بن عیسی؟ در حالی که علامه مجلسی حواش جمع است می‌گوید کتاب النوادر حسین بن سعید. جهتش این است که راوی این کتاب نوادر حسین بن سعید، احمد بن محمد بن عیسی است، اول کتاب اسم احمد بن محمد بن عیسی هست، احمد بن محمد بن عیسی عن الحسین بن سعید. دیگر بقیه‌اش کتاب حسین بن سعید است اما صاحب وسائل فکر می‌کند این کتاب احمد بن محمد بن عیسی است. بعد می‌بینید احمد بن محمد بن عیسی از کسی نقل می‌کند که اصلاً در طبقه‌ای که بتواند از او نقل کند نیست، با واسطه حسین بن سعید می‌تواند نقل کند از او ولی بی واسطه نمی‌تواند نقل کند، حسین بن سعید از اصحاب امام رضا علیه السلام بود.

این اشتباه در ندیدن تعلیق سندها زیاد پیدا می‌شود. شاید هم این 16 مورد ناشی از این باشد که می‌گوید حریز قال سألت ابا عبدالله، کی گفته این را؟ شیخ طوسی فرموده، رضوان الله علیه، خب شاید از بس کارش زیاد بوده به قول مرحوم آقای بروجردی تعلیق سندها را ندیده شاید قبلش اسم زراره برده شده، در ادامه اسم را نیاوردند، این سألت ابا عبدالله دیگر کلام حریز نیست کلام زراره است تعلیق بر آن سند قبلی است.

انصافاً حالا یک مورد اشتباه، دو مورد اشتباه، 16 مورد شیخ طوسی اشتباه کند در اماکن متفرقه، انسان وثوق عادی پیدا می‌کند به این‌که این‌طور نیست.

[سؤال: ... جواب:] شیخ طوسی پس چرا تعلیق سندها را ندید اشتباه کرد، 16 مورد اشتباه؟! اگر تعلیق سند باشد ما که نمی‌دانیم قبلا زراره واسطه بوده است یا یک شخص ضعیف دیگری. و این 17 مورد که ربطی به بحث ما ندارد. این 17 مورد تعلیق سند هست احتمالا بر زراره.

اما شهادت کشی که لم یسمع حریر من ابی عبدالله علیه السلام الا حدیثا او حدیثین، آقای سیستانی می‌خواهد حفظ کند، وقتی که حفظ شد آن وقت بگوید حریر قلیل الروایة از امام صادق بوده پس این حدیثی که مربوط به بحث ما هست که عبدالله بن المغیره می‌گوید که وجدت فی کتاب حریر انه قال انی نسیت قال فقال این ظهور ندارد در این که قال حریر فقال الامام علیه السلام، نخیر شاید قال حریر فقال زراره باشد، فتوی زراره باشد. ما می‌خواهیم بگوییم شهادت کشی وثوق نوعی به خطائش هست. 16 مورد. حالا این را هم ضمیمه کنید به آن 215 موردی که آقای خوئی فرمود، که ظهور داشت در سماع از امام علیه السلام، وثوق نوعی پیدا می‌شود به این که شهادت کشی در او خطایی رخ داده. حالا یا خود کشی خطا کرده یا عیاشی خطا کرده یا آخرش می‌رسد به یونس بن عبدالرحمن، او که معصوم نیست شاید او خطا کرده. و وقتی وثوق نوعی سلب شد حجیت عقلائیه خبر ثقه قطعاً در جایی که وثوق نوعی به خطا این ثقه داریم خلاف مرتکز عقلاء است و قطعاً حجیت عقلائیه ندارد و اگر اطلاقی هم در دلیل حجیت خبر ثقه باشد ارتکاز استنکاری عقلاء بر این است که خبر ثقه‌ای که وثوق نوعی به خطائش باشد حجت نیست.

و لذا ما آن خبر کشی را حجت نمی‌دانیم، ظهور نقل حریر این است که از امام علیه السلام شنیده و تنها دو حدیث هم نشنیده، 215 مورد آقای خوئی شمارش کرده، 17 مورد هم که نص است در این که سألتم ابا عبدالله، فقط شبیهه تعلیق سند بود آن هم خلاف وثوق نوعی است که همه این‌ها تعلیق سند باشد. و لذا به نظر ما این روایت حریر هم قابل اعتبار است و می‌شود تصحیحش کرد.

[سؤال: ... جواب:] 215 مورد چه جور شد 100 مورد؟ ... چند روایت است که اختلاف نسخه هست؟ ... حالا آقای زنجانی هم گفتند حدوداً 100 مورد، 215 مورد آقای خوئی را قبول ندارند، لابد بر اساس همین استقراء که کردند دیدند این‌ها تکراری است، اما 100 موردش را آقای زنجانی قبول دارد.

### مختار در مسأله 18

بالاخره سه تا روایت است، احتمال این که هیچ‌کدام از امام صادر نشده [خیلی ضعیف است]. عیاشی که ثقه است، روایتی که عیاشی از آن‌ها نقل می‌کند ثقه هستند، فقط مشکل احتمال تصحیف آن نسخه‌ای است که دست شیخ طوسی بوده از کتاب عیاشی، دو تا حدیث نقل می‌کند، روایت حریر هم که در کنارش تقویتش

می‌کند چون متن‌هایش خیلی شبیه هم هستند، انسان وثوق عادی پیدا می‌کند که این حدیث از امام صادر شده. مشکلی به نظر ما نیست.

### مسئله 19: شک در متعلق نیت

مسئله 19: لو شک ما فی یده انه عینها ظهرا أو عصرا قیل بنی علی التی قام الیهما و هو مشکل.

شک می‌کنید اول این نمازی که می‌خوانید، قصد ظهر کردید یا قصد عصر کردید؟ فرض کنید قبلا نماز ظهرتان را قطعاً خواندید، این‌جور فرض کنید که اگر الان قصد نماز عصر کرده باشید نماز عصرتان صحیح است و اگر قصد نماز ظهر کردید نماز ظهر باطل است چون قبلا نماز ظهر خواندید.

### کلام شهیدین

برخی مثل شهید در بیان، شهید ثانی در مسالک، محقق کرکی در جامع المقاصد و از ظاهر کشف اللثام و مدارک هم نقل شده گفتند وقتی بر می‌خواستی بیایی نماز بخوانی آن موقع تصمیمت چی بود؟ می‌گویی تصمیم این بود که نماز عصر بخوانم ولی احتمال می‌دهم اذان گفتم، اقامه گفتم، انی وجهت وجهی خواندم، طول کشیده، شاید موقع الله اکبر گفتن از تصمیم اولی غفلت کردم یا حالا غفلت نکردم عدا نیتم را عوض کردم، در مواردی که جا دارد که انسان عدا نیتش را عوض کند، شاید موقع الله اکبر گفتن نیت نماز عصر نکردم، مثلا شاید موقع الله اکبر گفتن نیت نماز عصر قضایی کردم. بله آن وقتی که بلند شدم یا الله نماز بخوانیم آن موقع قصدم بود نماز عصر امروز را بخوانم اما از آن وقت تا الله اکبر گفتن نماز فاصله می‌افتد دیگر. شاید موقع الله اکبر گفتن نماز نه، آن موقع قصد نماز عصر ادائی نکردم، حالا یا قصد نماز ظهر کردم که چون قبلا خواندم باطل می‌شود یا قصد نماز عصر قضایی کردم مثلا. فرمودند عیب ندارد، بنی علی التی قام الیهما. صاحب عروه می‌گوید هو مشکل. فتوی نمی‌دهد، می‌گوید مشکل است قبول کنیم حرف این‌ها را. فالاحوط الاتمام و الاعادة.

### اشکال

می‌گوییم جناب صاحب عروه! چرا فتوی نمی‌دهید؟ چون بزرگی بزرگان ما مثل شهیدین مانع می‌شود که جزم پیدا کنی به خطا این بزرگان؟ خب خطا کردند، وجهی ندارد ما بگوییم بنی علی التی قام الیهما. یا می‌خواهی ظاهر حال را بگویید؟ چه ظهور حالی؟ انا فی کل آن رجل به قول آن بنده خدا. آن وقتی که بلند شد نماز بخواند بناء داشت نماز عصر امروز را بخواند اما شاید موقعی که الله اکبر می‌گفت قصدش عوض شده. یک وقت وثوق پیدا می‌شود که قصدش عوض نشده حرفی نیست ولی اگر وثوق پیدا نشود احتمال عقلانی بدهد که قصدش عوض شده، این اعتبار ندارد این‌جور ظهور حال‌ها.

اما اگر می‌گویید استصحاب عدم عدول جاری می‌کنیم، مگر اثر شرعی این استصحاب عدم عدول این است که من الله اکبرم را به نیت نماز عصر گفتم؟ این که اثر شرعی نیست؛ این لازم عقلی است.

[سؤال: ... جواب:] بقاء نیت قبل اثر شرعی ندارد. من باید موقع الله اکبر نیت داشته باشم که این الله اکبر برای نماز عصرم هست. ... اثر شرعی ندارد استصحاب عدم عدول از نیت نیم ساعت قبل. ... شاید آن وقت تصمیم گرفتم نماز عصر قضایی بخوانم. ... انسان لازم نیست که قصد تفصیلی بکند که من نماز عصر می‌خوانم، می‌تواند قصد اجمالی بکند بگوید امر ادائی متوجه به من که فی علم الله می‌شود نماز عصر اما اگر قصد خلاف بکند، قصد کند امتثال امر به قضاء نماز عصر را یا اشتباها قصد کند نماز ظهر را چون آن لحظه فکر کرد نماز ظهر نخوانده است. ما چه جوری بگوییم خیر چون شما وقتی درخواستی برای نماز نیم ساعت قبل یا پنج دقیقه قبل، آن وقت قصد داشتی نماز عصر ادائی خواندی استصحاب می‌گوید از این قصدت برنگشتی، این اصل مثبت است ثابت نمی‌کند که این نمازت نماز عصر است. ... سبحان الله! مگر شارع آن نیت حین القيام الی الصلاة را واجب شرعی کرده مثل وضوء که واجب شرعی است و استصحاب می‌کنید بقاء وضوء را ضمیمه می‌کنید به نماز. این که نیم ساعت قبل من قصد این را دارم که نیم ساعت بعد نماز عصر بخوانم، این که واجب شرعی نیست، می‌خواهید بگویید استصحاب می‌کنم که من از این قصدم برنگشتم، پس هنگامی که من نماز را شروع کردم قصد نماز عصر کردم و آنی که مهم است این است که در هنگام نماز شما نماز عصر بخوانید، این تلازم عقلی است اثر شرعی نیست.

و اما آن روایات، یکیش دارد هی التی قمت فیها. در آن صحیحه حریر بود هی التی قمت فیها. و لکن "هی التی قمت فیها" به این معنا نیست که شهیدین گفتند. قمت فیها غیر از قمت الیها است. قمت فیها یعنی آن وقتی که وارد نماز شدی به آن نیت. ثانیاً ذیلش مشخص می‌کند این روایت: ان کنت دخلت فی نافلة فنویتها فریضة فانت فی النافلة و ان کنت دخلت فی فریضة ثم ذکرک نافلة فامض فی الفریضة. در ذیل، معیار را دخول در نماز قرار داده است به این نیت نه نیت حین النهوض و القيام الی الصلاة که چند دقیقه با شروع در نماز ممکن است فاصله پیدا کند. و لذا صاحب عروه گفت فتوای شهیدین مشکل است، الاحوط الاتمام و الاعادة. شما بفرمایید که خیر، بل الاقوی انه یعید صلاته.

### تنبیه

این یک مطلب. مطلب دیگر این هست که فرض مسأله را در نماز ظهر و عصر که مثال صاحب عروه است، همان طور که خود صاحب عروه در اولین فرع از فروع علم اجمالی گفته، باید در جایی ببریم که بداند قبلاً نماز ظهر را خوانده. چرا؟ برای این که اگر بداند قبلاً نماز ظهر نخوانده، یا این است که نیت نماز ظهر کرده

الان فهو المطلوب یا نیت نماز عصر کرده، روایات می‌گوید کسی که نماز ظهر نخوانده نماز عصر را شروع کند، در اثناء ملتفت بشود عدول می‌کند به نماز ظهر. مشکل ندارد. اگر بداند نماز ظهر را قبلاً نخوانده که مشکل ندارد چه نیت نماز ظهر کرده در این نماز چه نیت نماز عصر کرده، مشکل پیش نمی‌آید.

[سؤال: ... جواب:] در وقت مشترک فرض کنید.

و اگر شک دارد نماز ظهر قبلاً خوانده یا نه، استصحاب می‌گوید نماز ظهر نخوانده باز هم موضوع می‌شود برای وجوب عدول. پس فرض مسأله باید جایی باشد که می‌داند نماز ظهرش را خوانده که اگر الان نیت نماز ظهر کرده باشد این باطل است.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی مثل صاحب عروه [بلکه] بالاتر از صاحب عروه چون احتیاط هم نمی‌کند می‌گوید این نماز باطل است من چه جور این نماز را احراز کنم، احراز نمی‌کنیم شما این نماز به عنوان ظهر خواندی، من احراز نمی‌کنم این نماز را به عنوان عصر خواندی، شاید به عنوان ظهر خواندی فوق باطلا. فقط یک فرض است که صاحب عروه می‌گوید آقای خوئی هم قبول می‌کند و محکم دفاع می‌کند از آن، این فرض چیست؟ این فرض این است که الان در این جزئی که در یدت هست مثلاً در رکوع قصدت نماز عصر است، می‌گوید خدایا نمی‌دانم از اول نماز قصدم نماز عصر بود یا اول نماز اشتباه کردم قصدم نماز ظهر بود، صاحب عروه می‌گوید قاعده تجاوز جاری کن. با قاعده تجاوز این نمازت به عنوان نماز عصر درست می‌شود چون الان در این جزئی که هستی قصد نماز عصر داری. آقای خوئی هم فرموده من هم قبول دارم توضیحش را ان شاء الله فردا عرض می‌کنیم.

### اشکال

خوب دقت کنید! ما بر اساس الصلاة علی ما افتتحت که آقای خوئی قبول کرد، صاحب عروه هم قبول کرد، یک اشکال اساسی داریم به آقای خوئی و صاحب عروه. می‌گوییم الصلاة علی ما افتتحت به ما یک نتیجه اخلاقی فهماند و آن این است که تغییر سهوی در نیت در اثناء نماز اعتباری ندارد. الصلاة علی ما افتتحت. پس اگر فی علم الله از اول نماز قصد نماز ظهر داشتی، این قصد نماز عصر در رکوع مصداق تغییر سهوی نیت در اثناء نماز است که هیچ اعتبار ندارد. پس شما از کجا احراز کردید که این رکوع، رکوع نماز عصر است؟ طبعاً نماز باطل می‌شود. این رکوع، شما می‌گویید قطعاً رکوع نماز عصر است چون به عنوان نماز عصر آوردیم، الصلاة علی ما افتتحت می‌گوید اگر اول نماز نماز ظهر قصد کردی الصلاة علی ما افتتحت، اعتباری به تغییر سهوی نیت در اثناء نماز نیست، پس این رکوع هم رکوع نماز ظهر می‌شود نه رکوع نماز عصر. قاعده تجاوز موضوعش

این است که احراز کنید داخل شدید در جزء نماز عصر، قاعده تجاوز کنی در اجزاء سابقه، چه جور شما می‌خواهید قاعده تجاوز جاری کنید در این نماز. تامل بفرمایید توضیح مطلب به همراه اشکالات بیشتر به این بزرگان ان‌شاءالله فردا عرض می‌کنیم.

### جلسه 48-526

سه‌شنبه - 99/09/18

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که کسی نمی‌داند این نمازی را که شروع کرده است به نیت نماز ظهر است یا به نیت نماز عصر، عرض کردیم فرض مسأله را هم ببریم به جایی که قبلاً نماز ظهر خوانده که اگر الان این نمازش به نیت ظهر باشد تکرار نماز ظهر است، اثر ندارد و باطل است.

صاحب عروه فرمود اگر از باب خطا در تطبیق باشد که اگر قصد نماز ظهر کردید از باب خطا در تطبیق بوده است و الا شما به قصد امتثال امر فعلی نماز را شروع کردید اگر هم اشتباه کردید قصد کردید نماز ظهر را خطا در تطبیق کردید این نماز به نظر ما صحیح است.

بزرگانی مثل آقای بروجردی و آقای خوئی فرمودند ما قبول نداریم، خطا در تطبیق هم باشد بالاخره شما قصد نماز ظهر اگر بکنید قصد نماز عصر نکردید، نماز ظهر و عصر دو عنوان قصدی هستند، شما قصد نماز ظهر کردید و لو بخاطر این که فکر می‌کردید نماز ظهر نخواندید قصد نماز ظهر کردید این نماز، عصر نمی‌شود، ما قصد لمیقع و ما وقع لمیقصد.

و لکن یک استثنائی صاحب عروه زد که مرحوم آقای خوئی قبول کرد مرحوم آقای بروجردی با یک حاشیه‌ای قبول کرد. آن استثناء این بود که اگر در این جزئی که الان مشغول به آن است در این نماز قصد نماز عصر دارد، شک می‌کند که از ابتداء نماز قصد نماز عصر کرد که نمازش عصر بشود یا قصد نماز ظهر کرد که نمازش باطل بشود چون قبلاً نماز ظهر خوانده است. این جا قاعده تجاوز جاری می‌شود و می‌گوید این نماز صحیح است.

### کلام محقق بروجردی

مرحوم آقای بروجردی یک حاشیه مختصری زده. فرموده آن وقتی که بر می‌خواستی برای نماز خواندن، آن وقت مبادا قصد نماز ظهر کرده باشی. آقای بروجردی فرمودند ما مشکلی نداریم، اگر الان در این جزء نماز قصد نماز عصر داری قاعده تجاوز در مورد تو جاری می‌کنیم ولی به یک شرط، به شرط این که آن وقتی که برخواستی برای نماز، قصد اتیان نماز ظهر نداشته باشی، شما ممکن است

از خواب که برخواستی به ذهنت رسید نماز ظهر نخواندی، قیام کردی برای اتیان نماز ظهر، ولی احتمالش هست که هنگامی که الله اکبر گفتی قصد نماز عصر کردی، آقای بروجردی فرمودند این به نظر ما اشکال دارد، نمی‌توانیم بگوییم این نماز عصر است چون عند القیام الی الصلاة قصد اتیان ظهر داشتی، قیام الی الصلاة قبل از تکبیرة الاحرام است، آن وقتی است که بر می‌خیزی مثلاً وضوء می‌گیری، مقدمات نماز را فراهم می‌کنی می‌خواهی نماز بخوانی، آن وقتی که بر می‌خواستی قصد نماز ظهر داشتی، الان در این جزئی که در نماز هست قصد نماز عصر داری، شاید هم از هنگام الله اکبر قصد نماز عصر کرده بودی اما من آقای بروجردی نمی‌توانم این نماز تو را تصحیح کنم. با این‌که صاحب عروه این نماز را تصحیح کرد، آقای خوئی این نماز را تصحیح کرد گفتند ما چه کار داریم تو حین قیام الی الصلاة چه قصدی داشتی، مهم این است که این جزئی که الان مشغول آن هستی به عنوان نماز عصر می‌خوانی و احتمال هم هست که از اول که الله اکبر گفتی قصد نماز عصر داشتی یا تفصیلاً یا اجمالاً به قصد امتثال امر فعلی شروع کرده بودی. این نماز طبق قاعده تجاوز تصحیح می‌شود.

### اشکال

البته ما فرمایش آقای بروجردی را قبول نداریم، می‌گوییم اگر این نماز قاعده تجاوز داشته باشد و نماز عصر بشود طبق قاعده تجاوز، چه فرق می‌کند؟ حین القیام الی الصلاة قصدش چی بوده، قصدش نماز عصر بوده، قصدش نماز ظهر بوده، هر چی بوده، چرا؟ برای این‌که قاعده تجاوز تعبد می‌کند که شما این نمازات نماز عصر است. حتی اگر استصحاب بقاء نیت از هنگام قیام الی الصلاة جاری بشود، استصحاب بگوید شما که نیت ظهر داشتی حین القیام الی الصلاة این استصحاب تا هنگام الله اکبر باقی بود، بر فرض این استصحاب جاری بشود و اصل مثبت نباشد، قاعده تجاوز بر استصحاب مقدم است. قاعده تجاوز اصلاً موردش جایی است که استصحاب بر خلاف قاعده تجاوز است. علاوه بر این‌که این استصحاب درست نیست. استصحاب این‌که شما نیت ظهر آن لحظه‌ای که برخواستی برای نماز داشتی پس اول نماز هم این نیت باقی بود این لازم عقلیش این است که شما نماز ظهر شروع کردی، آنی که واجب است اتیان به صلات ظهر یا اتیان به صلات عصر است نه اتیان به صلات و شرط آن این است که نیت نماز ظهر یا نماز عصر داشته باشی تا بگویی من اتیان به صلات کرده‌ام بالوجدان، استصحاب هم می‌کنم بقاء نیت گذشته را که حین القیام الی الصلاة داشتم، حالا گاهی اثرش تصحیح نماز است مثل آن جایی که آن نیت موافق با امر خدا است، گاهی در این مثال آقای بروجردی بر خلاف صحت است و اقتضاء بطلان می‌کند چون من اگر نیت ظهرم تا اول الله اکبر نماز باقی باشد پس این نماز شرط این‌که به نیت عصر باشد را ندارد، من نماز ظهر را که قبلاً خوانده‌ام. واجب مرکب نیست از

الاتیان بالصلاة و ان تكون مقرونة بنية الظهر يا و ان تكون بنية العصر. نخیر، حافظوا على الصلوات و الصلاة الوسطی ای صلاة الظهر یعنی إئتوا بصلاة الظهر یا إئتوا بصلاة العصر إئتوا بصلاة الفجر، و قرآن الفجر ای صلاة الفجر، واجب مرکب نیست از اتیان به نماز و این که این نماز که می خوانید مقرون باشد با نیت عصر یا نیت ظهر، نخیر، امر شدید به عنوان بسیط صلاة الظهر صلاة العصر و امثال آن.

پس این فرمایش آقای بروجردی دو ایراد دارد: یک: بر فرض استصحاب بقاء نیت من حین القيام الى الصلاة جاری بشود این محکوم قاعده تجاوز است، قاعده تجاوز بر استصحاب مقدم است.

[سؤال: ... جواب:] این استصحاب بقاء نیت من حین القيام می خواهد بگوید این نماز را به نیت ظهر خواندید و این خلاف قاعده تجاوز است. اگر قاعده تجاوز اطلاق دارد مقدم بر استصحاب است، اگر اطلاق ندارد تشکیک کنید در قاعده تجاوز. اگر قاعده تجاوز این جا موضوع دارد بالوجدان که به قاعده تجاوز عمل کنید، مقدم است بر استصحاب و اگر مشکوک است موضوع قاعده تجاوز حتی اگر استصحاب هم جاری نشود موضوع قاعده تجاوز مشکوک است. چون موضوع قاعده تجاوز این است که نماز را به نیت عصر شروع بکنید، ما شک داریم نماز را به نیت عصر شروع کردیم.

ثانیا: این استصحاب بقاء نیت اصل مثبت است که توضیح دادیم. اما فرمایش صاحب عروه و آقای خوئی: تقریب این که به قاعده تجاوز این دو بزرگوار تمسک کردند برای تصحیح این نماز فرق می کند. مرحوم صاحب عروه محتمل هست یا برخی استظهار کردند می خواهد قاعده تجاوز را در خود نیت جاری کند که نیت نماز عصر محلش گذشته. ما قاعده تجاوز جاری می کنیم در خود نیت نماز عصر. این مطلب مواجه شده با اشکال هایی:

### مناقشه در کلام محقق عراقی

یک اشکال محقق عراقی کرده. فرموده که قاعده تجاوز در نیت نماز اصل مثبت است. چرا؟ برای این که اثبات نمی کند آنی که لازم هست، لازم چیست؟ نشوء این نماز از نیت نماز عصر بودن. نشوء هذه الاجزاء عن النية، این واجب است. شما قاعده تجاوز را در خود نیت جاری می کنید این اصل مثبت است.

جوابش این است که اولاً: کی گفته نشوء الاجزاء عن النية واجب است؟ ثانياً: در همین نشوء قاعده تجاوز جاری کنید. مگر بیکارید در نیت قاعده تجاوز جاری می کنید بعد می گویند اصل مثبت است. در همان که لازم است به نظر شما که نشوء الاجزاء الصلواتية عن النية است قاعده تجاوز جاری کنید چون محل او هم گذشته. اگر محل نیت گذشته محل نشوء اجزاء سابقه عن النية هم گذشته.

عمده اشکال این است که نیت محل ندارد. نیت گاهی به معنای قصد قربت است، قصد قربت شرط تعبدی نماز هست، مثل وضوء، آقای خوئی هم فرمودند که اگر بعد از نماز شک بکنی در قصد قربت در نماز یا در وسط نماز نسبت به اجزاء سابقه شک کنید در قصد قربت قاعده فراغ و تجاوز جاری می‌شود. اما نیت به معنای قصد عنوان، این که واجب مستقلی نیست. قصد عنوان محقق عنوان است. من نمی‌دانم سر و گردنم را که شستم به قصد تبرید شستم یا به قصد غسل. آنی که بر من واجب است این نیست که سر و گردنم را بشوی و باید به نیت غسل باشد، همچون چیزی که نیست. دلیل عنوان غسل را متعلق امر قرار داده، اغتسل للجنازة، من شک می‌کنم در تحقق غسل و محل غسل باقی است. حال من سر و گردنم را به عنوان تبرید شسته باشم محل شرعی چیزی نگذشته است، مگر مردم قبل از غسل زیر دوش بدنشان را تمییز نمی‌کنند بعد غسل می‌کنند، با شستن به قصد تبرید یا به قصد تنظیف و امثال آن که محل شرعی غسل نمی‌گذرد. پس در چه چیزی اصل جاری می‌کنید؟ در چه چیزی قاعده تجاوز جاری می‌کنید که محل شریعت گذشته باشد. قاعده تجاوز معنا ندارد در اینجا جاری بشود.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی تقریبش را عوض کرده و فرموده احتمال می‌دهیم صاحب عروه هم همین را می‌خواهد بگوید. ایشان فرموده است شما الان در رکوعی به عنوان نماز عصر بسیار خوب اگر شما شک می‌کردی در این که اصلاً الله اکبر گفتی حمد و سوره خواندی رفتی به رکوع یا اصلاً مستقیم وضوء گرفتی و رفتی به رکوع، قاعده تجاوز جاری نبود؟ دخلت فی الركوع و شککت فی التکبیر و القراءة اذا خرج من شيء أي خرجت من محله الشرعی و دخلت فی غیره فشکک لیس بشيء. حالا اگر بدانی تکبیر الاحرام گفتی، بدانی حمد و سوره خواندی، اما نمی‌دانی به عنوان نماز عصر خواندی یا به عنوان نماز ظهر باز هم شک داری در تکبیر الاحرام نماز عصر، قرائت نماز عصر، بدتر از این نیست که در اصل تکبیر و قرائت شک بکنی. این هم می‌شود شک در تکبیر نماز عصر و قرائت نماز عصر به نحو کان تامه قاعده تجاوز جاری می‌شود. قاعده تجاوز نمی‌گوید آن اجزاء سابقه متصف بود به صلات عصر بودن خیر قاعده تجاوز می‌گوید به نحو کان تامه به شما می‌گویم شما اجزاء سابقه نماز عصر را آوردید.

### اشکال اول

ما دو اشکال به فرمایش آقای خوئی داریم: اشکال اول: بر فرض این فرمایش شما درست باشد، در این مثال مشکلی پیش نمی‌آید اما اگر رکوع رکعت دوم باشم، قاعده تجاوز ثابت می‌کند که من در رکعت دوم هستم؟ اگر کان ناقصه را اثبات می‌کرد قاعده تجاوز می‌گفت الركعة السابقة المأتی بها کانت متصفة بصلاة العصر شما این را قبول ندارید شما می‌گویید فرض کنید در وجود اجزاء سابقه نماز عصر،

کلا شک بکنی مثل همان قاعده تجاوز جاری کن. من شک می‌کنم این رکوع رکوع اول نماز عصر است یا رکوع دوم نماز عصر، قاعده تجاوز ثابت می‌کند رکوع رکعت دوم نماز عصر است؟ چه قاعده تجاویزی است؟ می‌شود شک بین یک و دو در نماز عصر. حالا اگر در حال تشهد بودم تشهد جزئی است از اجزاء رکعت دوم، قاعده تجاوز می‌گفت ما سبق بر تشهد را ان شاء الله همه‌اش را آوردی، مقدم بود بر شک بین یک و دو، می‌گفت قاعده تجاوز می‌گفت شکک لیس بشیء، الغاء می‌کند شک در رکعات را. اما در رکوع رکعت دوم، در سجود رکعت دوم، قاعده تجاوز اگر نگوید که رکعت قبلیت نماز عصر بوده بگوید شما شک داری در وجود رکعت اولی نماز عصر، شک دارم در وجود رکعت اولی نماز عصر مگر محل شرعی رکعت اولی نماز عصر گذشته است؟ وارد رکعت ثانیه نماز عصر مگر شده‌ام؟ قاعده تجاوز که این را نمی‌گوید. شما به نحو کان تامه بگویید که ما سبق بر این رکوع را آوردید، کانه شک دارید در وجود اجزاء سابقه بر این رکوع، شک در وجود اجزاء این رکوع سابقه داشته باشم شک می‌شود در این که این رکوع رکعت دوم است یا رکوع رکعت اول نماز عصر. بله رکعت دوم طبیعی نماز هست ولی رکعت دوم نماز عصر به این است که قبلش رکعت اول نماز عصر بخوانم.

### اشکال دوم

هذا اولاً. و ثانياً: دیروز عرض کردیم، حالا طبق مسأله گذشته علی القاعدة می‌گوییم، طبق روایات خاصه می‌گوییم. الصلاة علی ما افتتحت، آقای سیستانی گفتند علی القاعدة می‌گوییم از باب خطا در تطبیق، آقای خوئی هم در برخی از موارد همین را فرمودند ولی این‌جا فرمودند نه، ما از باب روایات خاصه می‌گوییم. که ما هم مقتضای قاعده را قبول کردیم هم روایات خاصه را قبول کردیم که الصلاة علی ما افتتحت. حالا بر فرض کسی شبهه کند در این که آن کتاب حریز حدیث را از امام نقل می‌کند یا فتوای زراره را نقل می‌کند ما نقل تهذیب از کتاب عیاشی که به سند صحیح از عیاشی به امام حدیث نقل می‌کند که الصلاة علی ما افتتحت برای ما معتبر است چون بارها عرض کردیم که سند فهرست یک سند تشریفاتی بیش نیست یعنی اصلاً سند به نسخ کتب نیست، بر فرض سند فهرست به کتاب عیاشی سند صحیح بود، سند به نسخه کتاب عیاشی که نبود، بالاخره شیخ طوسی نسخه کتاب عیاشی را خودش می‌رود پیدا می‌کند. قرائن صدق بر آن است که این نسخه کتاب عیاشی است.

نفرمایید پس این همه سند در فهرست برای چیست؟ این‌ها به این نحو بوده که مؤلف کتاب به شاگردش می‌گفته اجزت لک ان تروی عنی جمیع کتبی و روایاتی. تمام شد. شاگرد هم به شاگردش و هكذا. اما این که این کتاب کتاب آن مؤلف است و این نسخه، نسخه معتبره است این را چه بسا می‌رفت از کسانی که نسخه‌نویس بودند تهیه می‌کرد.

**تنبیه: ذکر شواهد بر تشریفاتی بودن اجازه‌نامه‌های حدیثی**

ما اجازه بدهید به عنوان جمله معترضه دو تا شاهد بر این عرض مان ذکر بکنیم: یک شاهد در کلام صدوق است. صدوق در کتاب کمال الدین می‌گوید اخباری ابومحمد الحسن بن محمد بن یحیی فی ما اجازه لی مما صح عندی من حدیثه و صح عندی هذا الحدیث بروایة الشریف ابی عبدالله، محمد بن الحسن بن اسحاق انه قال حجبت فی سنة ثلاث عشر و ثلاث مائة. کمال الدین جلد 2 صفحه 543. اولش می‌گوید اخباری ابومحمد الحسن بن محمد بن یحیی، آدم فکر می‌کند این بزرگوار برای شیخ صدوق این حدیث را خوانده است، ادامه‌اش شیخ صدوق می‌گوید فی ما اجازه لی مما صح عندی من حدیثه، به من اجازه داد هر حدیثی که برای من ثابت بشود که این بزرگوار حسن بن محمد راوی اوست و لو برای من نخوانده است اما ثابت بشود که او راوی اوست من می‌توانم از او نقل کنم. این سندها این‌جوری بوده. بعدش هم ایشان می‌گوید برای من هم ثابت شد که این حدیث ابومحمد الحسن بن محمد بن یحیی با روایت شریف ابی عبدالله محمد بن الحسن بن اسحاق. این را تعبیر می‌کند اخباری. این یک شاهد که نشان می‌دهد اخباری معنایش این نیست که خود این راوی این حدیث را برای من خواند.

[سؤال: ... جواب:] مناوله هم یک کتاب می‌دهد دست من، این نبوده. صدوق می‌گوید به من گفت اجزت لک ان تروی عنی ما صح لک ما ثبت لک انه حدیثی و روایتی. به نحو قضیه حقیقه. خود علامه هم وقتی اجازه می‌دهد نگاه کنید بحار را، اجزت له ان یروی عنی ما صح لی روایتی هر چی برای من صحیح است نقل کنم او را ایشان اجازه دارد نقل کند او را. ... این نشان می‌دهد که اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته این نبود که این احادیث را استاد به شاگردش تک تک بیان کرده است یا نسخه کتابی را به او داده است.

این یک شاهد دوم خود فهرست شیخ در ترجمه یونس بن عبدالرحمن می‌گوید له کتب کثیرة اکثر من ثلاثین کتابا قیل انها مثل کتب الحسین بن سعید و زیادة. قیل یعنی همه‌اش را من ندیدم. حالا این یکی. بعد می‌گوید اخبارنا بجمیع کتبه و روایاته جماعة عن ابن بابویه عن محمد بن الحسن بن ولید عن ابراهیم بن هاشم عن اسماعیل بن مرار و صالح بن سندی عن یونس بن عبدالرحمن. پس اخبارنا بجمیع کتب یونس و روایاته، ابن بابویه صدوق، عن ابن الولید عن ابراهیم بن هاشم عن اسماعیل بن مرار و صالح بن سندی عن یونس بن عبدالرحمن. پس تمام کتب و روایات یونس بن عبدالرحمن را صدوق از ابن الولید از ابراهیم بن هاشم از اسماعیل بن مرار و صالح بن سندی از یونس بن عبدالرحمن نقل کرده است. بعدش بلافاصله می‌گوید و قال ابن الولید کتب یونس بن عبدالرحمن کلها صحیحة یعتمد علیها الا ما ینفرد به محمد بن عیسی بن عبید عن یونس و لم یروه غیره فانه لایعتمد علیه. کتبی که فقط راوی منحصرش محمد بن عیسی بن عبید از یونس هست مورد اعتماد من نیست. [اقول] طبق آن سند اول شیخ طوسی گفت صدوق از ابن الولید از

ابراهیم بن هاشم از صالح بن سندی و اسماعیل مرار جمیع کتب و روایات یونس بن عبدالرحمن را نقل کرده، دیگه موضوع می‌ماند برای ما تفرد به محمد بن عیسی عن یونس؟ موضوع می‌ماند؟ شما که می‌گویید همه کتب و روایات یونس را من سند آخری دارم که در آن محمد بن عیسی بن عبید نیست بعد می‌گویید یک سری کتاب‌ها هم هست که محمد بن عیسی بن عبید منحصر را و مختصا و منفردا نقل کرده و دیگری نقل نکرده آن‌ها را من به آن‌ها اعتماد ندارم. این‌ها نشان می‌دهد که قضیه این بوده که یونس بن عبدالرحمن به شاگردانش حالا محمد بن عیسی بن عبید است اسماعیل بن مرار است صالح بن سندی است گفته اجزت لکم ان ترووا عنی جمیع کتبی و روایاتی، به این می‌گویند اجازه تشریفاتی.

این اجازه کلی. یک سری موارد بود فقط در خارج راویش محمد بن عیسی بن عبید بود، اما اجزت لکم ان ترووا عنی جمیع کتبی و روایاتی یک اجازه کلیه و تشریفاتی بود و الا معنا ندارد بگوید من تمام کتب با نسخه‌های معتبره از یونس بن عبدالرحمن به سند صحیح که محمد بن عیسی بن عبید در آن نیست برای شما نقل می‌کنم، بعد هم بگوید ولی کتاب‌هایی را که محمد بن عیسی بن عبید به آن‌ها منفرد است من آن‌ها را اعتماد به آن‌ها نمی‌کنم و نقل نمی‌کنم. این اضافه بشود به قرائن دیگری که ما ذکر کردیم که این‌ها اصلا اجازه تشریفاتی بوده برای این‌که یک عرفی شده بوده که اجازه می‌گرفتند از صاحب کتاب نقل احادیث کتاب او را نه این‌که کتاب را از او بگیرند، باید می‌رفتند کتاب را از بازار تهیه می‌کردند این نشانه مولف به این راوی بوده که تو در حد فهم احادیثی که من نقل می‌کنم هستی و من به تو اعتماد دارم. شبیه اجازه اجتهادی که الان می‌دهند، آن‌ها هم اجازه نقل حدیث می‌دهند که تو درکت و فهمت به حدی هست که من به تو اجازه بدهم احادیث من را نقل کنی. اما احادیثی را نقل کن که ثابت بشود بر تو که از من است.

[سؤال: ... جواب:] آن هم بخاطر این‌که آقازاده است، بالاخره می‌داند که این پدر بچه خوبی تربیت می‌کند و می‌داند چه وقتی این اجازه نقل حدیث را به این پسرش تحویل بدهد به اعتماد پدرش. همین که می‌گوید اجزت له ان یروی عنی کتب علمائنا و اجزت لابنه، هست در اجازه‌نامه‌ها. ... قدام را هم شاهد آوردم. ... شاهد کمال الدین و تمام النعمة چه گیری دارد؟ می‌گوید خبرنا بعد می‌گوید چون به من گفته بود هر حدیثی که ثابت بشود برای تو که از من است می‌توانی از من نقل کنی. ... مناوله نیست. مناوله این است که کتاب را بدهد به او، می‌گوید هر چیزی که ثابت شد که حدیث من است می‌توانی از من نقل کنی و ثابت شده بر من صدوق که این حدیث ابومحمد است به روایت شریف فلان.

پس ما بالاخره یا مقتضای قاعده می‌دانیم یا الصلاة علی ما افتتحت طبق روایات معتبره قائم شده. الصلاة علی ما افتتحت و لو موردش این بود که نیت فریضه کرده بعد عدول کرده اشتباها به نافله یا بالعکس ولی ظاهر روایات هم الغاء خصوصیت

است و هم در ذیل آن روایت عبدالله بن ابی یعفور دارد و انما يحسب للعبد من صلاته ما ابتداء به صلاته.

[سؤال: ... جواب:] الصلاة على ما افتتحت قاعدة مشهور است.

ما می‌گوییم جناب آقای خوئی الصلاة على ما افتتحت می‌گوید تغییر سهوی در نیت در اثناء نماز هیچ اثری ندارد. جناب آقای خوئی در همان مثالی که شما هم زدید، من الان نماز صبحم را که می‌خوانم در رکوع قصد نماز صبح دارم اما نمی‌دانم اول نماز قصد نافله صبح داشتم یا قصد فریضه صبح؟ شما می‌گویید که قاعده تجاوز جاری کن بگو این فریضه صبح است و نمازت هم صحیح است، درست است؟ چون شاید اول نماز نیت نافله صبح کرده باشم ولی چون الان رکوع به قصد فریضه صبح است قاعده تجاوز می‌گوید به این شکست اعتناء نکن و اثر تصحیحی هم دارد در این مثال. می‌گوییم جناب آقای خوئی الصلاة على ما افتتحت می‌گوید اگر اول نماز نیت نافله فجر داشتی این تغییر سهوی نیت که فی علم الله می‌شود تغییر سهوی، اگر اول نماز نیت نافله داری قصد فریضه در این رکوع می‌شود تغییر سهوی نیت، این هیچ تاثیری در تغییر دادن عنوان این نماز ندارد، انما يحسب للعبد من صلاته التي ابتداء به صلاته. پس از کجا شما احراز می‌کنید دخول در رکوع نماز فریضه صبح را؟ شما موضوع قاعده تجاوزتان دخول در رکوع نماز صبح است، دخول در رکوع نماز صبح محرز نیست چون شاید اول نماز قصد نافله کردید و این قصد رکوع در این جزئی که الان در دست شما هست تغییر سهوی در اثناء نماز باشد که موجب تغییر عنوان نمی‌شود، موجب نمی‌شود داخل بشوید در رکوع نماز صبح. پس چه جور می‌خواهید قاعده تجاوز جاری کنید بگویید من یقین دارم داخل در رکوع نماز صبح شدم نسبت به اجزاء گذشته قاعده تجاوز جاری می‌کنم. شما قسم می‌خورید داخل شدید در رکوع نماز صبح؟ شاید فی علم الله اول نماز نیت نافله داشتید و شارع می‌گوید این رکوع رکوع نماز نافله خواهد بود، الصلاة على ما افتتحت، شما احراز کردید این رکوع رکوع نماز فریضه صبح است؟ این را که احراز نکردید. قاعده تجاوز می‌شود این‌جا مورد ابتلاء شبهه مصداقیه، شبهه مصداقیه دخول در رکوع نماز صبح می‌شود، شک در موضوع قاعده تجاوز و مصداق قاعده تجاوز می‌شود، تمسک به عام در شبهه مصداقیه آن جایز نیست.

اما در مثال نماز ظهر و عصر بله، اثر این عرض ما این است که می‌گوییم این رکوعی که به قصد نماز عصر آوردی، شاید اول نماز قصد نماز ظهر کردی و الصلاة على ما افتتحت، نتیجه این بیان ما بطلان این نماز است چون قبلاً نماز ظهر خواندی، اگر این نماز، نماز ظهر باشد باطل است. ممکن کسی بگوید الصلاة على ما افتتحت با تبلیغ تصحیح نماز آمد این‌جا نتیجه‌اش بشود ابطال نماز، این خلاف ظاهر است. جواب می‌دهیم می‌گوییم اولاً آن مقتضای قاعده که ما هم قبول کردیم آقای خوئی هم در چند جا قبول کرد که کاری به ظهور روایت ندارد که اثر

تصحیحی دارد اثر ابطالی دارد، بالاخره مقتضای قاعده است هر چه اثر دارد باید بار کنیم. و ثانیاً همین روایات: کی می‌گوید باید همه جا اثر تصحیحی داشته باشد؟ انما یحسب للعبد من صلاته التي ابتداء بها صلاته. نوعاً اثر تصحیحی دارد حالا یک جا اثر تخریبی هم داشته باشد چه می‌شود. مگر همه جا باید ما از یک قاعده شرعی سود ببریم یک جا هم زیان می‌بریم. اطلاق دارد. و لذا به نظر ما این قاعده تجاوزی که جاری کردند این‌جا درست نیست.

اما ببینیم آیا قواعد دیگری هست که این نماز را که ما قبلاً نماز ظهر خواندیم و احتمال می‌دهیم اول نماز هم قصد نماز ظهر کردیم، آیا می‌شود این نماز را به عنوان نماز عصر که شاید به عنوان نماز عصر خواندیم، قبلاً نماز ظهر خواندیم، اگر این را به عنوان نماز ظهر خواندیم باطل است آیا یک اصلی داریم بگوید نه، شما این نمازتان صحیح است حالا یا تصحیح واقعی بکند این نماز را به عنوان نماز عصر یا تصحیح ظاهری بکند. ان شاء الله این بحث را روز شنبه دنبال می‌کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 49-527

شنبه - 99/09/22

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که کسی در اثناء نماز شک می‌کند آیا این نماز را به نیت ظهر شروع کردم یا به نیت عصر؟ عرض کردیم اگر بداند قبلاً نماز ظهر خوانده، عدول می‌کند به نماز ظهر با توضیحی که بعداً خواهد آمد و نمازش به عنوان نماز ظهر صحیح است. چون یا قصد ظهر کرده که هو المطلوب یا قصد عصر کرده، روایاتی داریم که اگر در اثناء نماز عصر یاد آمد که نماز ظهر خواندی عدول کن به نماز ظهر. و همین‌طور است اگر شک بکند در خواندن نماز ظهر قبل از این، استصحاب می‌گوید نماز ظهر خواندی پس الان عدول کن به نماز ظهر. مشکل در جایی است که بداند قبلاً نماز ظهرش را خوانده، مشهور از جمله صاحب عروه فرمودند این نماز باطل است چون ما نمی‌توانیم احراز کنیم که این نماز شما به عنوان نماز عصر خوانده شده شاید شما نیت نماز ظهر کردی و این معنا ندارد که به عنوان نماز عصر پذیرفته بشود.

تلاش‌هایی صورت گرفته برای این‌که این نماز را به عنوان نماز عصر تصحیح کنند. بعضی از این تلاش‌ها و محاوله‌ها برای تصحیح واقعی این نماز هست و بعضی دیگر برای تصحیح ظاهری آن مادامی که کشف خلاف نشود. اما تلاش‌هایی که برای تصحیح واقعی این نماز به عنوان نماز عصر شده:

### محاوله اول برای تصحیح نماز در فرض مسأله: خطا در تطبیق

اولین آن چیزی است که خود صاحب عروه در مسأله 30 از احکام نیت مطرح می‌کند می‌فرماید اگر خطا در تطبیق باشد قصد نماز ظهر، مشکلی ایجاد نمی‌کند. اگر این آقا می‌داند که قصد اولیش امتثال امر فعلی بود و لکن بخاطر تخیل این که قبلاً نماز ظهر نخواندم قصد نماز ظهر کرد، این می‌شود خطا در تطبیق. چون مقصود اولی او امتثال امر فعلی بوده است که به نماز عصر تعلق گرفته. مهم نیست که مقصود ثانیاً و بالعرض او چیست؟ مثل زنی که در مسجد الشجرة قصد دارد محرم بشود به حج واجب منتها فکر می‌کند که چون الان حائض هست و حیضش تا روز عرفه ادامه پیدا می‌کند وظیفه‌اش حج افراد است قصد حج افراد می‌کند، بعد می‌آید مکه می‌بیند پاک شد و کشف می‌شود وظیفه‌اش حج تمتع بود، از باب خطا در تطبیق می‌شود این حج را تصحیح کرد، مقصود اولاً و بالذاتش امتثال امر فعلی بوده است، تخیل کرد آن امر به حج افراد تعلق گرفته است، اشتباه کرد، عرف برای این تخیل او حساب مستقلی باز نمی‌کند.

### اشکال

این بیان مورد اشکال بسیاری از بزرگان از جمله مرحوم آقای بروجرودی مرحوم آقای خوئی قرار گرفته و همین‌طور مرحوم آقای داماد. گفتند عنوان قصدی وقتی شد نماز ظهر و عصر یا حج تمتع و حج افراد، و این شخص و لو بخاطر اشتباه قصد این عنوان غیر واقعی را می‌کند، قصد نماز ظهر می‌کند در حالی که وظیفه‌اش نماز عصر است، قصد حج افراد می‌کند در حالی که وظیفه‌اش حج تمتع است خب ما ما قصد لمیقع و ما وقع لمیقصد، قصد نکرده است نماز عصر را، چطور بگوییم نماز عصر واقع می‌شود.

### تتمیم محاوله اول: خطا در توصیف

مگر آن چیزی که آقای سیستانی بیان کرد که ما هم قبول داریم. مرحوم آقای داماد هم در برخی از کلماتشان از جمله در ذیل همان مسأله 16 که بحث الصلاة علی ما افتتاح بود بیان کردند. که این شخص قصد بکند امتثال این امر موجود را و وقتی می‌گوید این امر موجود تعلق گرفته است به نماز ظهر این خطا در توصیف می‌شود چون امر موجود امر جزئی است این امر که الان به من متوجه است. این امری که الان به من متوجه است جزئی حقیقی است قابل تقیید نیست قابل توصیف است مثل اکرم هذا الرجل بعد بگوئید العالم، اشتباه نکنید این رجل عالم نیست، این تقیید نیست این توصیف است، چون هذا الرجل جزئی است یا عالم است یا عالم نیست. شما اشتباه کردید فکر کردید عالم است گفتید اکرم هذا الرجل العالم، این موجب تقیید نمی‌شود. این‌جا هم اگر بگوئید من قصد می‌کنم امتثال این امر شارع را که الان به من متوجه شده است به نماز ظهر، این توصیف، اشتباه است و الا شما قصد امتثال این امر جزئی حقیقی را کردید که فی علم الله تعلق گرفته است به نماز عصر و لو خطا بکنید در توصیف آن به این که او تعلق گرفته است به نماز ظهر.

**محاولة دوم: تطبيق حديث انما هي اربع مكان اربع بر مقام**

وجه دوم برای تصحیح این نماز این است که بر فرض ما این نماز را به قصد نماز ظهر شروع کردیم، چه اشکالی دارد بشود نماز عصر؟ انما هي اربع مكان اربع. در روایت حرّیز آمده است، از زراره نقل می‌کند از امام باقر علیه السلام که حضرت فرمود اذا نسيت الظهر فصليت العصر فذكرت بعد فراغك منها أو في اثناءها انك لم تصل الظهر فانوها الاولى. اگر ما بودیم و همین عبارت می‌گفتیم این به معنای امر به عدول از صلات لاحقّه است به صلات سابقه، امر به عدول است از صلات عصر به صلات ظهر برای کسی که ملتفت بشود نماز ظهرش را نخوانده است. اما تعلیل می‌گوید فانما هي اربع مكان اربع و تعلیل معمم است، العلة تعمم، چرا ما امر می‌کنیم به عدول از نماز عصر به نماز ظهر در حق شما که ملتفت شدید که نماز ظهر را نخواندید؟ چون چهار رکعت است به جای چهار رکعت، یعنی فرق نمی‌کند این تعلیل معمم است. حالا اگر ما قصد نماز عصر هم نکنیم در این نماز دومی که می‌خوانیم، قصد نماز ظهر کرده باشیم و فی علم الله قبلا نماز ظهر خوانده‌ایم، چرا این نماز دوم را نتوانیم به عنوان نماز عصر قرار بدهیم؟ انما هي اربع مكان اربع.

[سؤال: ... جواب:] لازمه این تعمیم این است که هر کجا امر تعیینی داشتید به یک نماز نه این که امر به اداء و قضاء دو امر مستقل است می‌توانید نماز اداء بخوانید می‌توانید نماز قضاء بخوانید این‌جا که نمی‌شود اگر نیت قضاء کردید بگوییم انما هي اربع مكان اربع. در جایی که بر شما لازم است یک نماز خاصی ولی اشتباه کردید نماز دیگری را نیت کردید و لکن عدد رکعات این دو نماز یکی است، انما هي اربع مكان اربع. ما تقریب کردیم این وجه را که کسی بگوید که برخی گفته‌اند عموم تعلیل انما هي اربع مكان اربع اقتضاء می‌کند که ما از مورد این روایت حرّیز تعدی کنیم. مورد روایت حرّیز عدول از صلات لاحقّه است به صلات سابقه، عدول از صلات عصر است به صلات ظهر برای کسی که ملتفت بشود نماز ظهرش را نخوانده است، تعلیل می‌گوید اختصاصی به این مورد ندارد این حکم. اگر هم بر عکس فکر کردید نماز ظهر نخواندید قصد نماز ظهر کردید و در اثناء ملتفت شدید، نیت کنید که این نماز نماز عصر است، انما هي اربع مكان اربع.

**اشكال اول (آقای سیستانی): روایت معلوم نیست کلام امام باشد**

آقای سیستانی یک اشکال کلی دارند به این فانما هي اربع مكان اربع می‌فرمایند این اصلاً ممکن است فتوای زراره باشد. صدر روایت حرّیز نقل می‌کند از زراره از امام باقر علیه السلام اما ذیل حدیث ظهور ندارد در نقل حرّیز از زراره از امام باقر علیه السلام، شاید در ادامه حرّیز فتوای زراره را بیان کرده، ایشان فرمودند شاید مشهور هم که اخذ نکردند به این انما هي اربع مكان اربع، منشأش همین

نکته‌ای باشد که ما می‌گوییم. چون مشهور به مضمون این انما هی اربع مکان اربع بعد از فراغ از نماز اخذ نکردند. گفتند اگر شما نماز عصرتان را تمام کنید بعد یادتان بیاید که نماز ظهرتان را نخوانده بودید حق ندارید نمازی را که به عنوان عصر تمام کردید به عنوان نماز ظهر حساب کنید. خیر نماز عصرتان صحیح است طبق حدیث لاتعداد، الان بیایید نماز ظهر بخوانید. با این‌که این روایت صریحاً فرموده ان نسیت الظهر حتی صلیت العصر فذکرتها و انت فی الصلاة او بعد فراغک فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هی اربع مکان اربع. شاید نکته عدم عمل مشهور به مضمون این روایت این باشد که مشهور هم دیدند معلوم نیست این روایت ذیلش که دارد انما هی اربع مکان اربع روایت زراره از امام باقر علیه السلام باشد، چون در این روایت اولش حریز می‌گوید عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال، یعنی قال ابو جعفر عليه السلام، در ادامه می‌گوید و قال قال ابو جعفر، یعنی چی؟ و قال قال ابو جعفر یعنی چی؟ حریز دارد نقل می‌کند قال زرارة قال ابو جعفر عليه السلام، دو تا قال است، و قال قال ابو جعفر عليه السلام یعنی حریز می‌گوید قال زراره قال ابو جعفر عليه السلام، در ادامه فقط یک ادامه دارد و قال ان نسیت الظهر. آیا این و قال کلام زراره است؟ زراره می‌گوید و قال ابو جعفر عليه السلام یا نه، چطور آن قال ابو جعفر کلام حریز بود، حریز گفت قال زرارة قال ابو جعفر عليه السلام، شاید این و قال هم کلام حریز باشد، حریز می‌گوید و قال ای زرارة.

[سؤال: ... جواب:] روایت مفصل است، صدرش را می‌خوانم، عن حریز عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا نسیت صلاة أو صلیتها بغیر وضوء و کان علیک قضاء الصلوات فابدأ باولهن و قال قال ابو جعفر عليه السلام و ان کنت قد صلیت الظهر و قد فاتتک الغداة فذکرتها فصل الغداة، این هم تمام شد، و قال ان نسیت الظهر حتی صلیت العصر فذکرتها و انت فی الصلاة او بعد فراغک فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هی اربع مکان اربع.

آقای سیستانی فرمودند ببینید! اولش حریز گفت عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام، حدیثی را خواند، در ادامه گفت و قال قال ابو جعفر، چه کسی می‌گوید قال و قال؟ حریز می‌گوید. حریز می‌گوید قال زرارة و قال ابو جعفر عليه السلام. و قال، فاعل قال زراره است ولی این قال زراره را کی می‌گوید؟ حریز می‌گوید. حریز می‌گوید و قال زرارة قال ابو جعفر عليه السلام. در ادامه که این روایت تمام می‌شود می‌گوید و قال، شاید این را باز حریز می‌گوید، دیگر نگفته و قال قال، شاید حریز می‌گوید و قال زرارة. می‌شود فتوای زراره، فتوای زراره به چه درد ما می‌خورد؟ ظهور ندارد که این و قال کلام زراره است، زراره گفته و قال ابو جعفر عليه السلام. این فرمایش آقای سیستانی هست.

به نظر ما این فرمایش خلاف ظاهر است. چرا؟ برای این که در ذیل، آخر روایت، امام علیه السلام، آخر همین روایت است، ما می‌گوییم امام علیه السلام، آقای سیستانی می‌گویند شاید زرارہ این‌ها را فرموده. حالا بناء می‌گذاریم احتمال آقای سیستانی درست باشد که زرارہ این‌ها را فرموده، ببینیم جور می‌آید با ذیل روایت. دارد و ان كانت المغرب و العشاء الآخرة قد فاتتاک جمیعا فابدأ باولها قبل ان تصلی الغداة فان خشیت ان تفوتک الغداء ان بدأت بهما فابدأ بالمغرب ثم بالغداء ثم صل العشاء فان خشیت ان تفوتک الغداء ان بدأت بالمغرب فصل الغداء ثم صل المغرب و العشاء ابدأ باولهما لانهما جمیعا قضاء فلاتصلهما الا بعد شعاع الشمس. حالا که دیگر نماز صبحت را باید اول بخوانی چون اگر اول نماز صبح بخوانی، قضاء نماز مغرب و عشاء را بخوانی خوف این است که نماز صبحت قضاء بشود پس نماز صبحت را بخوان. بعد دیگه ما اصراری نداریم عجله کنید برای قضاء نماز مغرب و عشاء، فلاتصلها الا بعد شعاع الشمس، بگذار نور خورشید بالا بیاید، شعاع خورشید بالا بیاید آن وقت قضاء کن نماز مغرب و عشاء را. قال قلت لم ذاک؟ قال لانک لست تخاف فوتها. قال قلت طبق توجیه آقای سیستانی چی می‌شود؟ آقای سیستانی مگر فرمود شاید و قال کلام حریر باشد، حریر دارد می‌گوید و قال زرارة ان نسیت الظهر. قال، این هم باید بگوییم کی بگوییم؟ حریر می‌گوید قال؟ باید بگوییم حریر می‌گوید قال زرارة. قلت، قلت به کی؟ قال طبق این بیان آقای سیستانی که قبلش فرمود حریر گفت قال ای قال زرارة، این‌جا قال یعنی حریر می‌گوید قال زرارة، قلت، به کی گفتیم؟ قلت لم ذاک قال لانک لست تخاف فوتها. این ذیل می‌خواهد بگوید حریر می‌گوید قال زرارة قلت للامام، این حکم شما برای چیست؟ لم ذاک قال لانک لست تخاف فوتها، چون فوت نماز مغرب و عشاء را که نداری قضاء شده، بگذار بعد از شعاع شمس قضاء کن. این معلوم می‌شود کلام امام علیه السلام است که در ادامه‌اش حریر می‌گوید قال زرارة قلت، یعنی قلت للامام، لم ذاک، یعنی تمام این مطالب را امام فرموده، زرارة می‌گوید به امام عرض کردم برای چی این مطالب را فرمودید، قال لانک لست تخاف فوتها. این ذیل قرینه می‌شود بر این که آن ما قبل این ذیل هم کلام امام باقر علیه السلام است نه فتوای زرارة و الا اگر فتوای زرارة بود زرارة فتوایش را دارد می‌گوید، بعد حریر در ادامه بگوید قال زرارة قلت له. به امام علیه السلام عرض کردم برای چی این مطالب را می‌فرمایید؟ اگر بناء باشد این مطالب فتوای زرارة است، دیگر معنا ندارد که حریر از زرارة نقل کند که به امام عرض کردم برای چی این مطالب را می‌فرمایید.

آقای سیستانی اگر بخواهند توجیه کنند باید بفرمایند این قال را حریر نگفته، ما قبل حریر یعنی حماد بن عیسی، حماد بن عیسی می‌گوید قال حریر قلت لزرارة. این دیگه خیلی غیر عرفی است. تا حالا قال‌ها را حریر می‌گفت، ناگهان آخر حدیث قال را حماد بگوید با این که در این متن اصلاً نامی از حماد برده نشده، حماد در سلسله

سند این حدیث است، از اول هم حماد گفت عن حریر عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال، در ادامه هم و قال قال ابوجعفر را حریر دارد می‌گوید، حریر می‌گوید قال زرارة قال ابوجعفر، بعد ناگهان آخر حدیث حماد بن عیسی بیفتد جلو بگوید قال یعنی حریر قال، قلت له، قلت لزرارة و لم ذاک، این برای چی می‌گویی که من نماز قضاء مغرب و عشاء را بگذاریم بعد از شعاع شمس بخوانم، زراره هم به من گفت دیگه قضاء شده چه عجله‌ای داری؟ انصافاً خلاف ظاهر حدیث است.

[سؤال: ... جواب:] کی گفت قال حریر؟ کجا گفت قال حریر؟ هر چی قال بود حریر گفته بود قال زرارة. عن حماد عن حریر عن زرارة عن ابی جعفر علیه السلام قال اذا نسیت صلاة فابدأ باولهن و قال، این‌که معنایش این است حریر دارد می‌گوید و قال زرارة قال ابوجعفر علیه السلام. ... اگر بناء است حماد بگوید قال حریر، آن وقت این جور ابهام‌گویی می‌شود؟ با این‌که حرفی از حماد نبود، ناگهان آخر روایت حماد بیاید وسط بگوید قال حریر. خب اگر این جور بود می‌گفت قال حریر و این خلاف ظاهر روایت است. ... عن ابی جعفر علیه السلام قال، این‌که معلوم است یعنی قال ابوجعفر علیه السلام. ... زراره می‌گوید قال ابوجعفر علیه السلام. ... قرینه داشت. حریر باید بگوید قال زرارة قال ابوجعفر. وقتی می‌گوید و قال قال ابوجعفر معلوم است که حریر دارد می‌گوید قال زرارة قال ابوجعفر بعد در ادامه آقای سیستانی می‌فرماید و قال، حریر می‌گوید زراره این‌جوری فرمود، استاد بزرگوار ما این‌جوری فرمود، فتوای زراره است. بعد در آخر حدیث ناگهان حماد می‌گوید قال، اصلاً نمی‌گوید حریر، قال، بعد لابد مقصود حریر باید باشد، قال حریر قلت یعنی قلت لزرارة، برای چی این فتوی را می‌دهی جناب زراره؟ او هم می‌گوید اگر مقلدی چرا ندارد برو عمل کن. طبق این توجیه آقای سیستانی این جور می‌شود: حماد می‌گوید، قال یعنی قال حریر، قلت، یعنی قلت لزرارة، و لم ذاک، چرا این فتوی را دادی؟ قال لانک لست تخاف فوتها. انصافاً این جور ابهام‌گویی عرفی است؟ که حماد ناگهان آخر حدیث بیاید جلو، اگر واقعا می‌آمد جلو باید می‌گفت قال حریر قلت، قلت لزرارة هم می‌شد. همین‌جوری قال قلت انصافاً ظهورش این است که باز هم حریر است آمده می‌گوید قال زرارة قلت یعنی قلت لابی جعفر علیه السلام. به نظر ما ظهور این روایت در این‌که حریر از زراره از امام باقر کل این متن حدیث را نقل می‌کند قوی هست.

### اشکال دوم

فقط اشکال ما، اشکال صغروی است به این‌که گفته می‌شود که العلة تعمیم می‌گوییم العلة تعمیم اما باید معنایش را متوجه بشویم. علت، الغاء خصوصیت مورد می‌کند؛ بیش از این نیست. الغاء خصوصیت حکم نمی‌کند.

ببینید روایت داریم: لاتبع السمک فی الماء، فانه غرر. خوب دقت کنید! این فانه غرر تعلیل است، این ضمیر اگر برگردد به سمک یعنی سمک خصوصیت ندارد،

لاتبع الغرر أى لاتبع المجهول، اما نمی‌توانی از نهی از بیع مجهول تعدی کنی به سایر عقود، به سایر معاملات، به مهر از دواج که مهر هم نباید غرری باشد، نخیر. اما اگر ضمیر برگردد به بیع، لاتبع السمک فی الماء یعنی لاتوجد بیع السمک فی الماء فان هذا البیع غرر، خب این یعنی لاتوجد الغرر. بستگی دارد تعلیل به چی بخورد. به هر چیزی خورد آن موردش هر چی بود خصوصیت مورد از کار می‌افتد نه بیشتر. الغاء حکم نمی‌توانیم بکنیم. ان جائک زید فاکرمه فانه عالم، زید را از خصوصیت می‌اندازد نه این‌که ان جائک که شرط وجوب اکرام است از کار بیفتد، آن شرط الحکم است او از کار نمی‌افتد. می‌شود ان جائک عالم فاکرمه، بیشتر از این نیست. اگر بگویند لاتشرب الخمر فان الخمر مسکر، این معنایش این است که لاتشرب المسکر، بیشتر از این نیست. اما اگر دلیل دیگری نداشتیم که هر چیزی که موجب اسکار بشود حرام است و لو تزریق آمپول، خمر را به صورت آمپول بکنند تزریق بکنند به بدن این مشروب‌خوار، اگر ما دلیل مان همین بود که لاتشرب الخمر لانه مسکر می‌گفتیم شرب مسکر حرام است، بیش از این دلیل نداریم. بله دلیل آخر آمده که هر چیزی که موجب اسکار است حرام است. و الا ما بودیم و لاتشرب الخمر لانه مسکر می‌گفتیم فقط شرب مسکر حرام است. این‌جا هم همین‌طور است. حکم فانوها الاولى است، خصوصیت برای مورد الغاء می‌شود، ظهر و عصر خصوصیت ندارد اما حکم فانوها الاولى است. حالا از نماز عشاء قبل از دخول در رکعت رابعه هم اگر شما ملتفت شدی نماز مغرب را نخواندی باز می‌گوییم فانوها الاولى. فانوها الاولى امر است به عدول از لاحقه به سابقه، تعلیل می‌کند امر به عدول از نماز عصر را به نماز ظهر به این‌که فانما هی اربع مکان اربع اما حکم فانوها الاولى است. این‌که شما در جایی که در اثناء نماز عصر بودی فهمیدی نماز ظهر نخواندی حکم این است که عدول کن به صلات سابقه. چرا عدول کنم به صلات سابقه؟ فانما هی اربع مکان اربع. اما یک حکم دیگری در بیاوریم از آن که فانوها اللاحقة فانوها الثانية، اگر ملتفت شدی که نماز ظهرت را خواندی و این نماز ظهری که الان می‌خوانی اضافی است، فانوها الثانية، این دیگر از عموم تعلیل استفاده نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] عنوان مشیر خلاف ظاهر است. اصل این است که عناوین موضوعیت دارند، فانوها الاولى حکمی است که نمی‌شود از این حکم ما بخاطر الغاء خصوصیت مورد نماز ظهر و عصر تعدی کنیم یک حکم دیگری در بیاوریم. از ان جاءک زید فاکرمه لانه عالم بفهمیم ان مرض العالم فاکرمه، چه ربطی دارد به هم؟

[سؤال: ... جواب:] اتفاقا از تعبیر اذا دخلت فی العصر ثم ذکرک انک نسیت الظهر فانوها الاولى می‌فهمیم که عنوان ظهر و عصر قصدی است، و الا فانوها الاولى معنا نداشت. اگر نماز ظهر و عصر عنوان قصدی نیست خودبخود این نماز چهار رکعتی که می‌خوانم در اول، نماز ظهر می‌شود قهرا. اذا دخلت فی العصر

دیگر نمی‌شود بلکه دخلنا فی الظهر چون ظهر و عصر که عنوان قصدی نیست، اگر بناء باشد ظهر و عصر عنوان قصدی نباشد ما نماز چهار رکعتی خواندیم واقعا نماز ظهر است، مثل این که من زید را اکرام کنم به خیال این که عمرو است، این که عنوان قصدی نیست بالاخره زید را اکرام کردم. اگر وسط پذیرایی از زید فهمیدی که اشتباه می‌کردی فکر می‌کردی او عمرو است، فانو انه اکرام زید. این که نیت نمی‌خواهد، از اول اکرام کردم زید را، وقتی اکرام زید و اکرام عمرو عنوان قصدی نیست من از اول پذیرایی از زید کردم به تخیل این که او عمرو است، در اثناء ملتفت شدم، باید بگویم فاستمر علی اکرام زید نه این که فاعدل الی نية اکرام زید. نماز ظهر و عصر اگر عنوان قصدی نبود که نمی‌فرمود، عین روایت را بخوانم: ان نسیت الظهر حتی صلیت العصر فذکرتها و انت فی الصلاة أو بعد فراغک فانوها الاولى. اگر عنوان قصدی نبود که این جور تعبیر نمی‌کردند که حتی صلیت العصر. خلاف ظاهر است که بخاطر تخیلش بگویند نسیت الظهر حتی صلیت العصر. برای این که شما آن نماز چهار رکعتی که اول می‌خوانید نماز ظهر است چه تخیل کنی او ظهر است یا تخیل کنی او عصر است فرقی نمی‌کند. نباید بگویند فانوها الاولى باید بگویند تاثیری ندارد تخیل تو که این نماز عصر است این نماز ظهر است. آن نماز چهار رکعتی که بعد از اذان ظهر می‌خوانی او نماز ظهر است، اولین چهار رکعتی، هر چه می‌خواهی فکر کنی مهم نیست. این خلاف ظاهر روایت است.

[سؤال: ... جواب:] حالا فعلا بحث در این است که نماز ظهر و عصر عنوان قصدی است، ما راجع به او بحث نمی‌خواهیم بکنیم، حالا دلیل تان اجماع است تسالم است این روایت است که الا ان هذه قبل هذه که برخی از روایات فرمودند، بالاخره نماز ظهر و عصر عنوان قصدی شد، حالا که عنوان قصدی شد ما از فانوها الاولى تعدی کنیم بگوئیم فانوها الثانية، شما قصد نماز ظهر کردی فهمیدی نماز ظهر قبلا خواندی فانوها الثانية یعنی فانوها عصر. این که از قانون العلة تعمم نمی‌شود این مطلب استفاده بشود.

### محاولة سوم

راه سوم برای تصحیح این نمازی که چه بسا فی علم الله به عنوان ظهر شروع کردم ولی وظیفه‌ام این بود که عصر بخوانم تمسک به حدیث لاتعداد است. گفته می‌شود که این که من باید این نماز را قصد کنم عصر باشد، این در قرآن آمده؟ در قرآن نیامده که. در غیر قرآن بیان شده. از این روایات فهمیدیم که باید قصد کنید که این نمازت نماز عصر باشد و الا آنی که عرف می‌گوید می‌گوید اصل صلات عنوان قصدی است، من هم که اصل صلات را قصد کردم. خصوصیت کون هذه الصلاة عصر را من قصد نکردم بلکه چه بسا قصد خلاف کردم قصد ظهر کردم، لاتعداد الصلاة الا من خمس شاملش می‌شود و گفته می‌شود این نماز صحیح خواهد

شد طبق حدیث لاتعداد. و این صحت هم صحت واقعیه است، حتی اگر بفهمیم ما نیت نماز ظهر کرده بودیم مهم نیست، اخلاص به غیر ما فرضه الله فی کتابه کردیم و حدیث لاتعداد شامل آن می‌شود.

تامل بفرمایید ببینیم این وجه درست است یا نه، ان شاء الله فردا.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 50-528

یکشنبه - 99/09/23

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که کسی بعد از این که نماز ظهر خواند وارد نمازی شد نمی‌داند این نمازش ظهر باشد اشتباها یا نیت کرده نمازش عصر باشد. صاحب عروه فرمود این نماز باطل است. وجوهی ذکر شده برای تصحیح این نماز:

### مناقشه در وجه اول برای تصحیح نماز

وجه اول این بود که از باب خطا در تطبیق پیش بیاییم. که به نظر ما این اخص از مدعا است چون وقتی که این شخص قصد می‌کند فی علم الله که این نماز، نماز ظهر باشد چطور بشود نماز عصر. توصیف قرینه می‌خواهد. این که بگوید من این امر شارع را که فعلا متوجه من هست قصد می‌کنم امتثال کنم و خطا می‌کند در توصیف آن که می‌گوید تعلق گرفته است به نماز ظهر این قرینه می‌خواهد. متعارف شاید این طور نباشد، متعارف این است که قصد می‌کند این نماز ظهر است قصد می‌کند این نماز عصر است. آن وقت اگر قصد کند نماز ظهر را با این که قبلا ظهر خوانده ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد.

### مناقشه در وجه دوم

وجه دوم تمسک به عموم انما هی اربع مکان اربع بود که گفته می‌شد این تعلیل و لو در مورد عدول از نماز عصر است به نماز ظهر برای کسی که به یادش بیاید که نماز ظهر را نخوانده است، فانوها الاولى، ولی تعلیل این است که انما هی اربع مکان اربع، چه فرق می‌کند نماز ظهر و عصر هر دو اربع رکعات هستند. من وظیفه ام نماز ظهر بود وارد نماز عصر شدم می‌گویید انما هی اربع مکان اربع، من وظیفه ام نماز عصر بوده وارد نماز ظهر شدم، باز هم انما هی اربع مکان اربع. ما عرض کردیم که فانوها الاولى، این حکم تعلیل شده به انما هی اربع مکان اربع، تعلیل که حکم را از خصوصیت نمی‌اندازد، مورد را از خصوصیت می‌اندازد. بله، اگر معنای انما هی اربع مکان اربع این بود که انما هی اربع مکان اربع شرعا، این خوب بود. تعلیل خود حکم بود، یعنی فانوها الاولى فانما هی اربع

قبل مکان اربع شرعا، ظاهرش این بود که هر چهار رکعتی که شما بخوانید از روی اشتباه با این که وظیفه‌تان یک چهار رکعتی دیگر باشد، شارع آن را می‌پذیرد. و لکن انما هی اربع مکان اربع یعنی شمای مکلف به جای چهار رکعت ظهر چهار رکعت عصر خوانده‌اید، فانوها الاولی، نیت کن این نماز عصرت ظهر باشد، چون مشکلی به وجود نیامده است، شما چهار رکعت عصر را به جای چهار رکعت ظهر خوانده‌اید و لذا این منشأ می‌شود شارع بگوید فانوها الاولی. اما [آیا] منشأ هم می‌شود که در جایی که ما به جای نماز عصر نماز ظهر نیت کنیم شارع بگوید فانوها الثانیة؟ این واضح نیست.

احتمال خصوصیت هم می‌دهیم. چون در نماز عصر که ما نیت می‌کنیم امر داریم به نماز عصر منتها ترتیب بهم می‌خورد اگر قبل از ظهر نماز عصر بخوانیم اما در جایی که ما نماز ظهرمان را خواندیم الان باید نماز عصر بخوانیم ولی اشتباه نیت نماز ظهر می‌کنیم، اصلا دیگر نماز ظهر امر ندارد، قبلا امتثال شده، مثل نماز عصر نیست که اشتباه قبل از نماز ظهر بخوانیم که او امر دارد فقط مشکل اخلاص به ترتیب هست. این‌ها ممکن است با هم فرق کند.

[سؤال: ... جواب:] این چهار رکعت به جای آن چهار رکعت است تعبیر نکنید. چون این معنایش این است که این چهار رکعت به جای آن چهار رکعت پذیرفته شده است. بگویید شما که این دو تا نمازت که با هم فرق نمی‌کند، چهار رکعت را به جای چهار رکعت خواندی و لذا ما به شما می‌گوییم که فانوها الاولی، اما آیا به شما می‌گوییم فانوها الثانیة در جایی که نماز ظهر را خوانده بودی و اشتباه در نماز دوم هم قصد نماز ظهر کردی؟ معلوم نیست در این‌جا بگوییم فانوها الثانیة.

[سؤال: ... جواب:] این مقدار می‌فهمیم که عدول از لاحقه به سابقه اختصاص به نماز ظهر و عصر ندارد، هر جا دو نمازی بود که بین‌شان ترتیب بود و متماتل بودند از حیث عدد رکعات همین حکم هست. و لذا این که آقای زنجانی احتیاط واجب می‌کنند در مسافری که نماز عصر دو رکعتی خواند، وسطش فهمید که نماز ظهر دو رکعتیش را نخوانده، که این انما هی اربع مکان اربع، دیگر جاری نشود چون این‌جا دیگر چهار رکعتی نیست، به نظر ما این خلاف ظاهر است. ظاهر انما هی اربع مکان اربع یعنی انما هما متماتلان عددا و قد اتیت باحدهما فی مکان الآخر. ... می‌خواهد بفرماید این که به جای او خواندی عددا رکعاتش مثل او است. فانما هی اربع اتی بها مکان اربع آخری، آنی که شما خواندی مثل نماز مغرب و عشاء نیست که نماز عشاء چهار رکعت است نماز مغرب سه رکعت، نماز ظهر و عصر است رکعاتش مشابه هم هست، وقتی رکعاتش مشابه هم بود، می‌توانیم بگوییم فانوها الاولی. نکته تساوی عددی است که منشأ می‌شود که بتوانیم بگوییم فانوها الاولی و الا نماز عشاء بخوانی بعد بفهمی نماز مغرب نخوانده بودی که آن‌جا نمی‌توانیم تعبیر کنیم فانوها الاولی. هر کجا تساوی عددی باشد و بین این دو نماز ترتیب باشد، حالا یا ترتیب واجب مثل نماز ظهر و عصر یا ترتیب مستحب مثل

قضاء نماز و اداء نماز که مستحب است انسان اولاً قضاء نماز قبلی را بخواند و بعد مشغول اداء نماز فعلی بشود، این جا ما می‌گوییم فانوها الاولی. چرا؟ برای این که آنی که الان آوردی عدد رکعاتش با آنی که بناء بود بیاوری و شرعاً باید می‌آوردی که فرقی نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره باید توضیح بدهند که نماز مغرب و عشاء با نماز ظهر و عصر. در نماز ظهر و عصر حساب جداست، در نماز ظهر و عصر چون عدد رکعات نماز عصر و ظهر یکی است می‌توانیم بگوییم فانوها الاولی اما بعد از نماز عشاء اگر بفهمی نماز مغرب را خواندی در همین صحیحه زراره می‌گویی دیگر من نمی‌گویم عدول کن به نماز مغرب چون عدد رکعات نماز عشاء با نماز مغرب یکی نیست. ... قصد عنوان، فرض این است که شرط است. قصد عنوان در ارتکاز عرف شرط است. چهار رکعت به جای چهار رکعت آوردی، اختلاف عدد که با هم ندارد در رکعات تا من نتوانم بگویم فانوها الاولی و لذا می‌گوییم فانوها الاولی. ... قطعاً چون قصد عنوان معتبر است اگر امام نمی‌فرمود عرف می‌گفت این نمازی که خواندی باطل است باید رها کنی اگر در اثناء ملتفت شدی، بر گردی نماز عصر از نو بخوانی. اگر در اثناء ملتفت بشوی که این نماز عصر است قبل از نماز ظهر بوده است مقتضای قاعده این بود که رها کنی این نماز را از سر نماز ظهر و عصر بخوانی و اگر بعد از نماز عصر ملتفت می‌شدی مقتضای قاعده حدیث لاتعداد بود که این نماز به عنوان نماز عصر صحیح است، اخلاص به ترتیب مشمول حدیث لاتعداد است نماز ظهر را بخوان که مشهور هم همین را می‌گویند. ... ما بر خلاف اشکالی که آقای زنجانی می‌کنند به نظر ما انما هی اربع مکان اربع خصوصیت ندارد عرفاً، اگر نماز مسافر هم که دو رکعتی است، هم چون مشکلی پیدا کرد شما در اثناء نماز عصر دو رکعتی یا بعد از نماز عصر دو رکعتی فهمیدید نماز ظهر دو رکعتی نخواندی، آن جا هم فانوها الاولی می‌آید. چون فانما هی اربع مکان اربع یعنی فانما هما متماثلان فی الركعات، چهار رکعتی خصوصیتی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] روایت خودش تصریح کرده که ان دخلت فی العشاء و قد صلیت رکعتین أو قمت الی الثالثة فذکرت انک لم تصل المغرب فانوها المغرب. حالا خود این ذیل یک شبهه‌ای دارد چون فتوای مراجع این است که قبل از رکوع رکعت رابعه اگر شما ملتفت بشوی که نماز مغرب را نخواندی نماز عشاء را زودتر شروع کردی عدول کن به نماز مغرب فو قش قیامت برای رکعت رابعه می‌شود قیام زاید اگر بگوییم قیام زاید است که آن هم محل بحث است سجده سهو است ولی نمازت صحیح است. روایت می‌گوید ان صلیت منه رکعتین أو قمت الی الثالثة که ظاهرش این است که بعد از قیام الی الثالثة اگر وارد رکوع رکعت ثالثه بشوی فضلاً از این که وارد رکعت رابعه بشوی دیگر امر به عدول نماز مغرب نداری. انصافاً با توجه به این مجموع صدر و ذیل صحیحه زراره انسان احساس

می‌کند این از باب مثال هست. یا بالاخره شبهه این هست که این از باب مثال هست، قمت الی الثالثة. چون اگر می‌فرمودند قمت الی الرابعة باید تفصیل می‌دادند قمت الی الرابعة و لم ترکع فیها، شاید بخاطر این فرمودند که صلیت من العشاء رکعتین أو قمت الی الثالثة.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره بحث در این است که چرا نفرمود قمت الی الرابعة، قمت الی الثالثة فرمود، ممکن است به این خاطر بود که اگر می‌فرمود قمت الی الرابعة آن وقت عرف انتظار داشت که باید توضیح بدهند که قبل از رکوع رکعت رابعة یا بعد از آن، این‌ها با هم فرق می‌کند.

### وجه سوم

وجه سوم برای تصحیح این نماز که چه بسا فی علم الله به قصد نماز ظهر خواندی در حالی که ما قبلاً نماز ظهرمان را خوانده بودیم تمسک به حدیث لاتعداد است. گفته می‌شود بر طبق لاتعداد الصلاة این نماز چرا باطل باشد. اخلاص به قصد عصر بودن خلاف حدیث لاتعداد است که بگوییم مبطل این نماز است. به نظر ما دو جواب از این وجه می‌شود داد:

### اشکال اول

جواب اول این است که اصلاً لاتعداد الصلاة صدق نمی‌کند اگر من قصد عنوان نماز ظهر کردم. فرض کنید تا آخر هم به عنوان نماز ظهر خواندم. به من بگویند این نماز تو مجزی از نماز عصر نیست، نمی‌گویند فاعدها، می‌گویند فأت بصلاة العصر، اعاده این نماز که عنوان ذاتیش بخاطر قصد من نماز ظهر شده بود، اعاده این نماز به این نیست که من نماز دیگری بخوانم. شما اگر دوبار نافله فجر بخوانید اشتباه، شارع به شما نمی‌گوید اعد الصلاة الثانية، اعاده کن نماز دوم را؟ نماز دوم که نافله فجر بود، بار دیگر نافله فجر بخوانم؟ یعنی بشود سومین نافله فجر؟ این‌جا نمی‌گویند اعد هذه الصلاة الثانية، می‌گویند إئت بصلاة فريضة الفجر. نماز ظهر و عصر هم همین است. شما اگر این نماز را به عنوان نماز ظهر خوانده باشید، بعد باید نماز عصر بخوانی نمی‌گویند اعد هذه الصلاة، هذه الصلاة خصوصیت ذاتیش شده صلات ظهر، نمی‌گویند اعدھا، می‌گویند إئت بصلاة عصر، لاتجتزئ بهذه الصلاة، إئت بصلاة عصر.

و ما عرض کردیم که حدیث لاتعداد و لو ذیل دارد، السنة لاتنقض الفريضة اما این فرمایش آقای سیستانی که می‌فرماید ما کاری به صدر حدیث نداریم، کبری که در ذیل بیان شده است مهم است که السنة لاتنقض الفريضة، تعاد الصلاة صدق بکند یا نکند. ما این را نپذیرفتیم، چون ذیل حدیث لاتعداد لسانش لسان تعلیل نیست، لسان تکرار است به شکل یک کبرای اوسع، لاتعداد الصلاة الا من خمس بعد فرمود القراءة سنة و السنة لاتنقض الفريضة، این ظهور ندارد در این‌که لاتعداد هیچ‌کاره است. بلکه ظهور دارد نکته لاتعداد این است که اخلاص به غیر خمس اخلاص به سنت

است، اخلال به خمس که وقت و قبله و طهور و رکوع و سجود است اخلال به فریضه است اما لاتعاد هیچ کاره است؟ نه، این را ما نمی‌توانیم بگوییم، باید صدق کند لاتعاد. جایی که اگر حدیث لاتعاد نبود ما باید اعاده می‌کردیم عمل را و صدق می‌کرد اعاده العمل، آنجا حدیث لاتعاد و آن ذیلش به کمک ما می‌آید. پس نگاه نکنید السنة لاتنقض الفریضة را که بگویید لفظ لاتعاد در او نیست، صدر حدیث را هم نگاه کنید که می‌گوید لاتعاد الصلاة، باید صدق کند اعاده هذه الصلاة، نماز ظهر بخوانیم بعد بفهمیم که این نماز ظهر تکراری بود باید نماز عصر می‌خواندید نمی‌گویند اعد هذه الصلاة.

[سؤال: ... جواب:] نماز ظهر است، امتثال بعد الامتثال است. عصر بودن عنوان قصدی است، مثل ظهر بودن که عنوان قصدی است. شما قصد نماز ظهر کردید، نماز ظهر شد، عصر باطل نیست، ظهر باطل است. ظهر باطل است چون امر ندارد، قبلا خوانده‌اید. شما در آن جایی که من اشتباه می‌کنم فکر می‌کنم نافله فجر نخواندم بلند می‌شوم نافله فجر می‌خوانم، بعد به من می‌گویند چه کار کردی؟ می‌گویم نافله فجر خواندم می‌گویند نافله فجر را که همراه با نماز شبت خواندی، خدا خیرت بدهد، اینجا اگر بگویید من اشتباه کردم قصد نافله فجر کردم می‌شود مجزی باشد از فریضه فجر؟ می‌گویند نه، إئت بفریضة الفجر، نمی‌آیند بگویند اعد هذه الصلاة چون این صلات قوام ذاتیش به آن نافله فجرش است. ... آن وقتی که ملتفت شد آن وقت مهم است که بگویند اعد، بعدا چه کار می‌کند ما چکار داریم، وقتی بعد از نماز یا وسط نماز ملتفت شد که می‌خواهد حدیث لاتعاد جاری کنید نسبت به گذشته، آن وقت ببینیم اعد صدق می‌کند یا صدق نمی‌کند.

### اشکال دوم

هذا اولاً. و ثانياً: بعید نیست که بگوییم صلوات خمس یومیة عناوین ظهر و عصر و مغرب و عشاء و صبح بودنشان هم فریضة الله است. تفسیر شده آیه حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی یا اقم الصلاة لدلوك الشمس الی غسق اللیل و قرآن الفجر، در روایات تفسیر شده به صلاة الصبح، صلاة الظهر و العصر، صلاة المغرب و العشاء، الصلاة الوسطی هم تفسیر شده به صلات ظهر.

[سؤال: ... جواب:] غسق لیل، تا تاریکی شب نماز بخوان، در روایات تفسیر شده به نماز صبح و ظهر و عصر و مغرب و عشاء. ... حالا مغرب را گیر ندهید فعلاً بحث خودمان را بکنیم. اینها فریضة الله هستند، اخلال به قصد عصر اخلال به فریضة الله است.

احتمال این معنا را هم بدهیم کافی است که شاید قصد عصریت فریضة الله باشد، احتمالش کافی است. چرا؟ برای اینکه حدیث لاتعاد آن خمس خارجیة را نفی کرد که اینها سنت باشند، وقت قبله رکوع سجود طهور، اینها فریضة الله هستند. بقیه افعال خارجیة، تشهد قرائت ذکر رکوع ذکر سجود تسبیحات اربعه اینها سنت

هستند، نظر به مقام نیت و قصد نداشته که بخواهد بگوید آن‌ها فریضه هستند یا سنت هستند، ظاهر حدیث بیش از این نیست. القراءة سنة التشهد سنة و السنة لا تنقض الفريضة، آن خمس، آن افعالی که در خارج انجام بدهیم پنج تایش فریضة الله است بقیه‌اش فریضة الله نیست اما چه جور اصل نیت صلات و اصل قصد قربت که مسلم فریضة الله است چرا آن‌ها را نگفت، چون مربوط به قصد است، مربوط به فعل خارجی نیست.

[سؤال: ... جواب:] چون اصلاً ناظر است به اجزاء و شرائط خارجی و لذا آن وقت و قبله و طهور و رکوع و سجود شد فرائض، بقیه افعال خارجی من الاجزاء و الشرائط شد سنت. ... اخبار عدول خلاف قاعده اولیه است، بله، درست است. این هم راجع به وجه سوم. هیچ کدام از این سه وجه به نظر ما برای تصحیح واقعی این نماز که به قصد ظهر شروع کردیم ولی واقعا نماز ظهر را قبلاً خوانده بودیم الان باید نماز عصر می‌خواندیم، هیچ‌کدام از این سه وجه برای تصحیح واقعی این نماز کارگشا نبود.

### وجه اول برای تصحیح ظاهری نماز: قاعده تجاوز

اما تصحیح ظاهری این نماز در جایی که شک داریم، شاید از اول من قصد نماز عصر کردم، من چه می‌دانم. برای تصحیح ظاهری گاهی به قاعده تجاوز تمسک شده که قاعده تجاوز را به لحاظ نیت جاری کردند، گفتند نیت نماز باید اول نماز باشد، از محل شرعی نیت گذشتیم، قاعده تجاوز جاری می‌شود.

### اشکال

این جوابش واضح است. نیت به معنای قصد عنوان، قصد عنوان عصر بودن، این اصلاً واجب شرعی نیست. مقوم عنوان عمل است، واجب این هست که إئت بصلاة العصر، من نمی‌دانم این واجب را امتثال کرده‌ام یا نکرده‌ام، این واجب محل شرعیش تا غروب آفتاب باقی است، إئت بصلاة العصر، مثل این می‌ماند که بروم زیر دوش، نمی‌دانم نیت غسل کردم یا نیت غسل نکردم نیت تبرید یا ضد تبرید در زمستان، گرم شدن. قاعده تجاوز جاری نیست چون شارع که واجب شرعی نکرده نیت غسل را، فرموده اغتسل للجنازة، من نمی‌دانم امتثال کردم امر به غسل جنابت را یا نکردم، محل شرعی غسل جنابت که زیر دوش رفتن الان نیست.

### تقریب دوم

تقریب دوم قاعده تجاوز این است که بگوییم متفاهم عرفی از إئت بصلاة العصر مثلاً این است که إئت بصلاة و لتكن تلك الصلاة صلاة عصر. چه جور می‌گویند إئت بصلاة و لتكن تلك الصلاة بالطهارة، و لتكن تلك الصلاة بطهور، شما اگر شک بکنی در طهور در وضوء، قاعده تجاوز می‌توانی جاری کنید در خود این شرط. حالا در اثناء نماز چون در آن متخلل هم شرط است طهارت از حدث،

مشکل می‌شود کار ولی بعد از نماز می‌توانید قاعده تجاوز جاری کنید در این شرط که محلش گذشته است. بگویید من وظیفه‌ام بود نماز بخوانم و این نماز مقرون به وضوء باشد قاعده تجاوز جاری می‌کنم به لحاظ این شرط. حالا در قصد صلات عصر هم همین است. ائت بصلاة و لتکن تلك الصلاة صلاة عصر، نماز خواندم نمی‌دانم شرطش محقق است یا نه، قاعده تجاوز نسبت به گذشته جاری می‌کنم نسبت به آینده هم قصد نماز عصر می‌کنم، آن متخلل هم که مهم نیست در قصد عنوان نماز یا عنوان نماز عصر بودن.

### اشکال

این هم جوابش این است که این تحلیل صل العصر به ائت بصلاة و لتکن تلك الصلاة صلاة عصر درست نیست. این را از کجا می‌گویید. این امر بسیط است، ائت بصلاة العصر، صلاة العصر عنوان بسیط است. نه ائت بصلاة و لتکن تلك الصلاة صلاة عصر، این را کجا می‌گویید.

[سؤال: ... جواب:] صدق مسمای صلات چرا مشروط است؟ صلی بغیر رکوع. عنوان صلات محرز نیست؟ اگر عنوان صلات محرز نیست خیلی‌ها اشکال می‌کنند در جریان قاعده تجاوز و فراغ. می‌رسیم.

### وجه دوم برای تصحیح ظاهر نماز: قاعده فراغ

راه دوم برای تصحیح ظاهری این نماز تمسک به قاعده فراغ است. حالا فراغ یا از کل نماز یا از اجزاء سابقه نماز اگر در اثناء نماز باشیم. ما فارغ شدیم از یک عملی نمی‌دانیم قصد کردیم که این عمل نماز عصر باشد یا قصد نکردیم، اگر هم قصد نکردیم از روی خطا بوده، قاعده فراغ جاری می‌شود.

### اشکال اول

اولین اشکالی که به این بیان ذکر می‌شود اشکالی است که بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی مطرح کردند گفتند قاعده فراغ یک شرط دارد و آن این است که عنوان عمل محرز باشد تا بتوانید قاعده فراغ جاری کنید. شما نمی‌دانید این آقا که به شما سلام داد، در جوابش رد سلام کردی یا سبش کردی، آمد گفت سلام علیکم شما یک چیزی گفتی، نمی‌دانی که به او گفتی علیکم السلام یا گفتی مثلاً بر پدرت کذا، می‌توانی قاعده فراغ جاری کنی؟ نه. در اصل عنوان عمل شک داری، عنوان جواب سلامت مشکوک است، بلکه اگر می‌دانی جواب سلام دادی نمی‌دانی صحیح جواب دادی یا فاسد، قاعده فراغ جاری کن.

### کلام محقق خوئی

اصل این مطلب که درست است ولی بزرگانی مثل آقای خوئی امام، خیلی سخت گرفتند. مثال بزنم: شما کلی زحمت کشیدید، صبح از خانه که می‌آمدید بیرون،

دستت زخم شده بود، زیر آبی شستی شستی، بعد وضوء گرفتی آمدی، می‌گویی نکند حواسم پرت شد یا اشتباه کردم فکر کردم عین نجاست را برطرف کردم، امام، آقای خوئی حتی صاحب عروه، می‌فرمایند شک در ازاله عین نجاست یعنی شک در تحقق غسل، غسل صدق نمی‌کند، آب باید برسد به آن بشره، تازه بعد از این‌که به بشره رسید عین نجاست را هم از بین ببرد تا صدق کند غسلت جسدک من الدم، این مشکوک است برای شما، قاعده فراغ برای من جاری می‌کنی؟ باید بروی کل زندگی را آب بکشی. این جاست که باید بگویی شکم برطرف شد، یقین کردم که عین نجاست را زایل کردم. و الا تا شک عقلائی داری به شما گیر می‌دهند می‌گویند قاعده فراغ در چی می‌خواهی جاری کنی، شک در عنوان غسل داری. از نظر آقای خوئی نمی‌دانی آن لباس‌هایی که قدیم می‌شستی فشار می‌دادی بعد از شستن آن لباس‌های متنجس یا نه، همین‌جوری عین نجاست را برطرف می‌کردی می‌انداختی در حوض مدرسه و می‌آوردی پهن می‌کردی روی طناب. آقای خوئی می‌گوید بیچاره شدی، شک داری در صدق عنوان غسل چون فشار دادن مثل لباس مقوم عنوان غسل است پس شک داری در تحقق عنوان غسل. آن طناب‌های مدرسه نجس است، حجره نجس است، آن وقت می‌گویند وسواس نشو، خب چه جور وسواس نشویم.

البته امام چون عصر را مقوم غسل نمی‌داند، می‌گوید غسل صادق است ولی عقلاء برای تحقق طهارت ثوب و مانند آن می‌گویند باید آن آبی که قذارت این ثوب را می‌خواهد بگیرد این آب باید برود بیرون با عصر و فشار تا این غسلت مطهر باشد، شرط عقلائی مطهریت غسل است. خوب است، امام می‌گویند غسل محرز است قاعده فراغ جاری می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] به تدریج کافی نمی‌دانند، باید به دفع و قوه بیرون برود تا مطهر باشد.

### کلام آقای زنجانی (مختار)

آقای زنجانی فرمودند نه، چه اصراری دارید عنوان عمل محرز باشد؟ من صبح بلند شدم از وقتم گذاشتم مدام به این زخم دستم مشغول شدم که پاکش کنم، به صد تطهیر بودم، حالا شک دارم در عنوان غسل چون احتمال می‌دهم عین نجس زایل نشد، خب کلاما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو. فامضه کما هو عرفی است، فامضه کما هو یعنی عرف می‌گوید شما به صدد تطهیر بودی و کسی که به صدد تطهیر است باید عین نجس را زایل کند و شک داری که عین نجس را زایل کردی یا نکردی، فامضه کما هو، چه اشکالی دارد.

فامضه کما هو یا به این معناست که رها کن آن را. فامضه کما هو دو احتمال در او هست. خوب دقت کنید! یک معنای فامضه کما هو یعنی فامضه علی ما هو علیه، همین‌جوری که هست بگذار باشد، دست به او نزن، رهاش کن، فامضه کما هو.

یک نمازی خواندی مثلاً یک مقدار شک داری طرف می‌گوید فامضه کما هو یعنی همین‌جور که هست بگذر از او یعنی دست به ترکیبش نزن، قبول است، فامضه کما هو یعنی همان‌جوری که هست رهائش کن احتیاط لازم نیست بکنی. به من می‌گویند فامضه کما هو، دستت را به صدد تطهیرش بودی، آب ریختی دست کشیدی، شاید اشتباه کردی، عین خون هنوز باقی بود، آنچه که فکر می‌کردی رنگ سرخ پوست است نخیر، او شاید خون بود، فامضه کما هو یعنی رهائش کن به حال خودش، اعتناء به شکت نکن.

یک احتمال دارد فامضه کما هو یعنی فامضه کما کان ینبغی، او را همان‌طور که شرعاً باید باشد بگو هست. او غیر از احتمال اول است. احتمال اول این است که فامضه کما هو یعنی همان‌طور که هست تکویناً او را رها کن به حال خودش، فکرش را نکن، احتمال دوم این است که فامضه کما هو یعنی فامضه کما ینبغی ان یکون علیه. این هم ینبغی شرعاً که نیست، عرفاً است، شرعاً نیست تا بگویند شارع که نگفته بود شستن دستت صبح باشد، شارع گفته بود اغسل یدک، اگر صبح دستت را نشستی، غسل محقق نشده، شارع که نگفته بود آن آب ریختن باید مزیل عین باشد، شارع گفته باید برای تطهیر غسل مزیل عین باشد. شارع شرط تعیین نکرده بود برای آن آب ریختن صبحت. درست هم هست. شارع گفته اغسل یدک المتنجسة، نگفته صب علیه الماء و لابد ان یکون الصب بنحو مزیل للعین، این را که شارع نگفته، شارع گفته اغسل. اما اگر فامضه کما هو را عرفی کنید عرف می‌گوید من به صدد تطهیر بودم باید جوری می‌شستم که عین نجس زایل بشود. روایت می‌گوید کما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو. اگر موثقه ابن ابی یعفور را هم قبول کنیم که ذیلش دارد انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه بگوئیم این دلیل قاعده فراغ است، خب آن شیء است دیگر، لازم نیست غسل باشد. آن کاری که ما صبح کردیم شیء او لیس بشیء؟ می‌گویند شیطان به خدا گفت شما که می‌گویید و رحمتی وسعت کل شیء، انا شیء ام لا؟ مثل این که طلبگی هم خوانده بوده، انا شیء ام لا؟ اگر شیء هستم شما گفتی رحمتی وسعت کل شیء. حالا ما هم می‌گوییم این صب الماء علی الید به صدد تطهیر شیء من الاشیاء ام لا، خب شیء، انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه. اگر این ذیل دلیل بر قاعده فراغ باشد که بعضی‌ها قائلند، این جا قابل تطبیق است.

و لذا ما جوری بیان کردیم فرمایش آقای زنجانی را که معلوم شد خودمان هم قبول داریم. چه اشکالی دارد عنوان ذات عمل چرا باید محرز باشد. اما بله عنوان مباین نباشد عرفاً. شاید من به جای سلام به او سب کردم، این جا عرف نمی‌گوید که فامضه کما هو، اصلاً انصراف دارد از این مورد. ذات عمل و لو عنوان غسل محرز نباشد، ولی ذات عمل خارجی محرز است، من موقع غسل هم همین کارها را می‌کردم فقط آنقدر می‌شستم این دستم را که خون برطرف بشود،

حالا احتمال می‌دهم یک مقدار کمتر شستم، ذات عمل خارجی مباین نیست. و لذا قاعده فراغ جاری است.

در کتاب قاعده الفراغ و التجاوز فرمودند که من قبول دارم عنوان ذات عمل باید محرز باشد اما عنوان ذات عمل صلات است نه صلاة العصر. عنوان ذات عمل صلات است این‌جا، این هم محرز است، چه اشکال دارد قاعده فراغ جاری بشود بگوید این نمازت صحیح هست.

می‌گوییم اگر عنوان ذات عمل باید محرز باشد عنوان ذات عمل صلاة العصر است نه صلات. شارع که نگفته صل و لتکن تلك الصلاة صلاة عصر، شارع گفته إئت بصلاة العصر. من نمی‌دانم امر مولى به اتیان صلاة العصر را ایجاد کردم یا ایجاد نکردم این عنوان مامور به را، اگر عنوان ذات عمل شرط باشد احرازش، این‌جا هم باید شرط باشد و لکن ظاهر این است که این شرط نیست و لذا به نظر ما این نماز قابل تصحیح است چون من به صدد نماز عصر بودم، شاید اشتباه کردم نماز ظهر نیت کردم. کل ما شککت فيه مما قد مضى فامضه كما هو.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 51-529

دوشنبه - 99/09/24

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در این بود که کسی نماز ظهرش را خوانده، الان یک نمازی شروع کرد نمی‌داند به قصد ظهر خوانده که باطل باشد یا به قصد عصر خوانده که صحیح باشد. مشهور بین متأخرین این بود که این نماز باطل است.

### تصحیح نماز با قاعده فراغ

ما به نظرمان عرض کردیم این‌جور می‌رسد که بعید نیست قاعده فراغ در این نماز یا در اجزاء سابقه این نماز اگر در اثناء نماز شک بکند، جاری بکنیم. احراز عنوان عمل در اجرای قاعده فراغ شرط نیست. همین که من تصمیم داشتم انجام وظیفه کنم که اقتضاء می‌کند نیت کنم نماز عصر بخوانم ولی احتمال می‌دهم از روی غفلت قصد نماز ظهر کردم، چرا صدق نکند کلما شککت فيه مما قد مضى فامضه كما هو، من شک کردم در عمل گذشته‌ام، فامضه كما هو یا به این معناست که همان گونه که هست آن را رها کن و از او بگذر و اعتناء به شکست نکن که روشن است که ما طبق این روایت موثقه از این عمل می‌گذریم و اعتناء به شک نمی‌کنیم. و حتی اگر بگوییم معنای فامضه كما هو این است که فامضه علی ما کان ینبغی ان یکون علیه باز می‌گوییم نگفتند فامضه كما ینبغی ان یکون علیه شرعا یعنی بگو واجد شرائط شرعیه هست تا بعد بگویند این‌جا که بحث شک در شرائط

شرعی نیست، شک در عنوان عمل هست، بلکه معنای فامضه کما هو حتی اگر به معنای فامضه کما کان ینبغی ان یکون علیه باشد، کما کان ینبغی ان یکون علیه عرفا مراد است.

و لذا ما این فتوای آقای زنجانی را قبول داریم که اگر کسی قبلا به صدد تطهیر متنجس بود ولی الان شک می‌کند که عین نجس را زایل کرد آن هنگامی که به صدد تطهیر آن بود یا عین نجس را زایل نکرد، اشکالی ندارد بگوییم کما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو که در موثقه بکیر هست. یا در صحیحه یا موثقه عبدالله بن ابی یعفور است که انما الشک اذا کنت فی شیء لم تجزه.

[سؤال: ... جواب:] اگر تردد بین دو عمل مباین عرفی باشد، عرض کردیم نمی‌داند که آن آقایی که به او سلام کرد در جوابش سلام گفت یا ناسزا گفت این‌جا کما شککت فیه مما قد مضی بعید نیست از آن منصرف باشد، اما وقتی که در خارج تباین نیست بین این دو عمل و لو عنوان عمل محرز نیست، بالاخره من این لباس را داخل آب انداختم نمی‌دانم که عین نجس را زایل کردم یا نکردم، نمی‌دانم فشار دادم یا ندادم که مرحوم آقای خوئی شک در تحقق عنوان غسل است ما می‌گوییم ما در خارج به صدد تطهیر این ثوب بودیم انشاءالله این عمل‌مان را درست انجام دادیم. فرق می‌کند با آن جایی که نمی‌دانم من این لباس را انداختم در حوض تا پاک بشود یا انداختم روی درخت، حواس‌پرتی داشتم، به جای این‌که بپردازم این لباس را در حوض یا لباسشویی به جایش انداختم روی درخت، بله آن‌جا عرفا در اصل عمل شک هست.

[سؤال: ... جواب:] اگر شما بناء داشتید نماز صبح بخوانید نه این‌که نمی‌دانید امروز نماز نافله صبح شروع کردید بخوانید یا نماز فریضه صبح، نه، می‌دانید که دنبال امتثال امر به فریضه صبح بودید اما احتمال می‌دهید که موقع شروع در نماز غفلت کردید و قصد نافله صبح کردید، مخصوصا در جایی که نافله صبح را قبلا خواندید و دیگر اگر نافله صبح باشد اصلا باطل است، تکرار بیهوده آن است، این‌جا بعید نمی‌دانیم ما که بگوییم کما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو.

### مناقشه در کلام محقق حکیم

این‌که مرحوم آقای حکیم فرموده‌اند که قاعده فراغ اثبات صحت عمل می‌کند، لازم عقلی صحت این نماز این است که نماز عصر باشد در مانحن‌فیه که من نماز ظهر خوانده‌ام نمی‌دانم این نماز دوم را به عنوان ظهر آوردم یا به عنوان عصر، آقای حکیم فرمودند قاعده فراغ در این نماز صحت این نماز را اثبات می‌کند و نه وقوع این نماز را به عنوان نماز عصر، جواب این است که این‌ها لازم و ملزوم نیستند، عینیت است، اصلا صحت یعنی همین. صحت نماز من یعنی این نماز نماز عصر است. صحت یک عنوان انتزاعی است، در هیچ آیه و روایتی هم این تعبیر نیامده. قاعده فراغ هم می‌گوید فامضه کما هو، از آن بگذر، من از این نماز

می‌گذرم، یعنی عبور می‌کنم و به شکم اعتناء نمی‌کنم، اصلاً این مفادش تعبد به واقع صحت است، واقع صحت این نماز این است که این نماز، نماز عصر باشد. این لازم عقلی صحت نیست تا بگویید قاعده فراغ لوازم عقلیه خودش را اثبات نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] فرض را ما در جایی کردیم که امر دائر است بین صحت و فساد این نماز، اگر این نماز را به عنوان ظهر خواندیم باطل است چون قبلاً نماز ظهر خوانده شده، دیگر این نماز ظهر لغو است، باطل است یعنی لغو است. پس صحت این نماز به این است که نماز عصر باشد.

### تنبیه

بله، این بیان ما در جایی که مثلاً احتمال می‌دهد که قصد کرد فریضه صبح بخواند احتمال هم می‌دهد قصد کرد نافله صبح بخواند و فرض این است که نافله صبح هم نخوانده، این‌جا بله این بیان نمی‌آید چون امر دائر بین الصحتین است. درست است من بناء داشتم نماز صبح واجب بخوانم ولی شاید اشتباه کردم قصد کردم نماز نافله صبح را، الخیر فیما وقع شد، توفیق جبری شد یک نافله صبحی هم بخوانیم، بله این‌جا قبول دارم که این اشکال آقای حکیم مطرح می‌شود.

بلکه بالاتر از اشکال ایشان، ممکن است بگوییم قاعده فراغ که متمحض در اصالة عدم الغفلة نیست تا بگوییم من اگر نافله فجر نیت کرده باشم از باب غفلت است و مفاد ادله قاعده فراغ و تجاوز اصالة عدم الغفلة است که برخی مثل مرحوم آقای صدر و بلکه مرحوم آقای خوئی در مصباح الاصول بیان کردند. اگر مفاد قاعده فراغ و تجاوز اصالة عدم الغفلة بود در همین‌جا هم که امر دائر است بین دو عمل که هر دو صحیح است و لکن اگر من قصد کردم نافله فجر را با این‌که صحیح می‌شود و لکن ناشی از غفلت خواهد بود چون من هیچگاه نافله فجر نمی‌خوانم، اگر امروز قصد نافله فجر کردم اشتباها قصد کردم غفلتاً قصد کردم، کسی که می‌گوید قاعده فراغ و تجاوز یعنی اصالة عدم الغفلة جا دارد بگوید اصل عدم غفلت است پس شما نماز صبح واجب را قصد کردید اما ما این را که قبول نداریم. در این مثال امر دائر می‌شود بین دو عمل صحیح که البته نافله فجر صحیح اگر واقع بشود ناشی از غفلت بوده است. این‌جا ما هم قاعده فراغ را جاری نمی‌کنیم.

در جایی که امر دائر است بین یک عمل صحیح و یک عمل فاسد، نافله فجر قبلاً خواندم اگر الان نیت کرده باشم لغو است، این‌جا اگر من بناء داشتم فریضه فجر را بخوانم ولی احتمال می‌دهم غفلت کردم نیت نافله فجر کردم که اگر این‌طور باشد، نمازم باطل شده است، ما می‌گوییم کلاً شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو می‌گوید این نماز صحیح است و معنای این‌که این عمل صحیح است یعنی وقع فریضه صبح، این لازم عقلی صحت نیست که آقای حکیم فرمودند. یا در مانحن فیه

که نمی‌دانم قصد نماز ظهر کردم یا قصد نماز عصر ولی قبلا نماز ظهر خوانده‌ام و الا قصدم امثال امر بود شاید اشتباه کردم قصد نماز ظهر کردم، کلمات شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو می‌گوید بگو همان‌طوری که باید باشد عرفا این را بجا آوردم. یا فامضه کما هو می‌گوید فامض و لاتعتن بشکک، من هم اعتناء به شک نمی‌کنم و به این نماز اکتفاء می‌کنم.

[سؤال: ... جواب:] کلمات شککت فیه مما قد مضی شک در چی چیزی بکنیم؟ شک در صحت و فساد یا شک در تمامیت و نقصان نه شک این‌که آیا نافله فجر صحیح است یا فریضه فجر صحیح است. این ظهور ندارد دلیل قاعده فراغ در شمول نسبت به آن.

[سؤال: ... جواب:] این‌که ما بگوییم کلمات شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو یعنی فامضه کما ینبغی ان یکون علیه شرعا که طبعا اگر این جور معنا کنیم فقط شک در شرائط شرعیه یا اجزاء شرعیه عمل را شامل می‌شود، اجزاء و شرائط شرعیه هستند که عمل ینبغی شرعا ان یکون واجدا لها و دیگر شامل موارد شک در قصد عنوان نمی‌شود، چون قصد عنوان که شرعا شرط نشده است در عمل، امر شدیم به این عنوان، نگفتند این نمازت باید دارای این عنوان باشد، باید نماز عصر بخوانی نه این‌که این نماز را بخوان و باید به قصد نماز عصر باشد، این‌جا شک در شرط شرعی نیست. این‌که ما می‌گوییم احتمال این‌که کلمات شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو به این معنا باشد که کما ینبغی شرعا ان یکون واجدا له این احتمال خلاف متفاهم عرفی است برای این‌که این تقیید زاید است. کلمات شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو ندارد کما هو شرعا، این شرعا در خطاب نیست، این تقیید زاید است. فامضه کما هو، فامضه کما ینبغی ان یکون علیه، ینبغی ان یکون علیه به عرف القاء بشود می‌گوید بلکه دیگر، این نماز را که خواندی اگر بخواهد صحیح بشود باید قصد نماز عصر کرده باشی، قصد نماز ظهر کرده باشی که این عمل صحیح نیست. ... فامضه کما هو ندارد فامضه کما هو شرعا، فامضه اطلاق دارد. اگر این نظر ما درست بشود، در اثناء نماز هم اگر شک بکنید در این‌که قبلا آن دو رکعتی را که خوانده‌اید مثلا به چه نیتی خوانده‌اید قاعده فراغ در آن دو رکعت گذشته جاری می‌کنید و از این به بعد هم که قصد نماز عصر دارید و ما مشکلی نداریم.

### وظیفه فعلیه در فرض انکار قاعده فراغ (در سعه وقت)

اما اگر انکار کردیم این قاعده فراغ را، گفتیم ما نمی‌توانیم این نماز را تصحیح کنیم که برخی از بزرگان بلکه مشهور بزرگان معاصرین این را می‌گویند چه باید کرد؟ اگر وقت سعه دارد، مخیرید، این نماز را می‌توانید رجائا اتمام کنید و نماز عصر مجدد بخوانید و می‌توانید هم این نماز را رها کنید، قطع کنید، نماز عصر از نو بخوانید.

**کلام محقق عراقی**

محقق عراقی فرموده ابداء، نماز را قطع کنی؟! عقلاً منجز است بر تو که این نماز را تمام کنی و بعد نماز عصر مجدداً بخوانی. چرا؟ محقق عراقی فرموده است که (به زمان حال) من متخصص علم اجمالی هستم، علم اجمالی شکل می‌گیرد که یا شما این نماز را به عنوان نماز عصر نیت کردی پس قطع این نماز حرام است، یا این نماز را به عنوان نماز ظهر نیت کردی، پس واجب است بر تو یک نماز دیگری بخوانی به عنوان نماز عصر و این علم اجمالی منجز است، پس این نماز را اگر سعه دارد عقلاً منجز است تمام کنی و بعد دومرتبه نماز عصر بخوانی. بعد محقق عراقی به خودش اشکال می‌کند می‌گوید ممکن است کسی به ما بگوید علم اجمالی شرط منجز بودنش این است که یک طرفش منجز تفصیلی نباشد و الا علم اجمالی که یک طرفش منجز تفصیلی است صلاحیت تنجیز ندارد. مثل این‌که علم اجمالی دارید یا این قطره نجس که افتاد، افتاد روی آن کاسه دستشویی که نجس است یا افتاد روی لباس شما که پاک است، این علم اجمالی منجز نیست چون یک طرفش نجاستش منجز شده است. این‌جا هم ما وجوب اتیان نماز عصر را با قاعده اشتغال منجز کردیم، یقین داریم که ما واجب بود نماز عصر بخوانیم شک در امتثال داریم، قاعده اشتغال می‌گوید بر تو منجز است نماز عصر بخوانی، پس نسبت به حرمت قطع این نماز، دیگر علم اجمالی منجز نیست.

محقق عراقی در جواب می‌گوید به من یاد می‌دهی این حرف‌ها را؟ به من داری این اشکال‌ها را می‌کنی که من همه این‌ها را حسابش کردم؟ این‌جا این حرف‌ها خریدار ندارد. چرا؟ برای این‌که تا نمازت را تمام نکنی، قاعده اشتغال جاری نمی‌شود در نماز عصر. چرا؟ برای این‌که تا این نمازت را تمام نکنی علم تفصیلی داری به عدم امتثال نماز عصر. الان شما چه خواهی نماز را قطع کنی چه قطع نکنی، هنوز نمازت تمام نشده است، الان علم تفصیلی داری به وجوب نماز عصر، بعد از این‌که این نماز را رجاءاً تمام کنی، تازه زنده می‌شود موضوع قاعده اشتغال، آن وقت هم که دیگر موضوع ندارد حرمت قطع این نماز. قاعده اشتغالی که در یک طرف علم اجمالی جاری می‌شود جلوی منجزیت علم اجمالی را می‌گیرد که هم‌زمان با این قاعده اشتغال بخواهیم ما آن طرف دیگر را مرتکب بشویم. قاعده اشتغال در نماز عصر کی جاری می‌شود، کی شک در امتثال داریم؟ بعد از فراغ از این نماز و بعد از فراغ از این نماز، دیگر موضوع ندارد قطع این نماز.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرمود: قاعده اشتغال در نماز عصر موضوعش شک در امتثال وجوب نماز عصر است، کی شما شک دارید در امتثال؟ بعد از این‌که این نماز را تمام کنید، سلام این نماز را بدهید، آن وقت قاعده اشتغال وارد می‌شود می‌گوید الان شما شک دارید در امتثال نماز عصر در حالی که اشتغال ذمه‌ات به او یقینی بود الا اشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی، تا نماز تمام نشود شما علم به عدم امتثال نماز عصر دارید. و لذا شما الان قاعده اشتغال ندارید، بعد از این‌که این نماز

را تمام کردید، آن وقت قاعده اشتغال می‌گوید نماز عصر بخوانید، آن وقت هم که دیگر موضوع ندارد قطع این فریضه.  
این فرمایش چند اشکال دارد:

### اشکال اول

اشکال اول اشکال مبنایی است. اصلاً به قول آن بنده خدا از کره‌گی دم نداشت این مرکب ما. اصلاً حرمت قطع فریضه ما از اول قبول نداریم اطلاق داشته باشد که شامل این نمازهایی که مجزی نیست و لو ظاهر را و ما مجبوریم اگر هم تمام کنیم یک نماز دیگر بخوانیم، اصلاً حرمت قطع فریضه شامل همچون نمازی نمی‌شود چون دلیل حرمت قطع فریضه اجماع است، اجماع هم دلیل لبی است شامل نمازی که صحت ظاهریه ندارد، یعنی ظاهر را نمی‌توانم به آن اکتفاء کنم نمی‌شود. و لذا آقایان هم فرمودند اگر در اثناء نماز یک مساله‌ای پیش بیاید بلد نیستی، احتیاط هم آسان نیست یا ممکن نیست، نماز را می‌توانی رها کنی یک نماز دیگر از نو بخوانی. پس اصلاً ما دلیل بر حرمت قطع این نماز نداریم حتی اگر فی علم الله نماز عصر باشد.

### اشکال دوم

ثانیاً: جناب محقق عراقی! در منجزیت علم اجمالی دو مسلک است: یکی مسلک علیت که مسلک شماست که می‌گویید علم اجمالی‌ای که منجز است شارع نمی‌تواند ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه آن، عقل اگر یک علم اجمالی را منجز بداند شرع نمی‌تواند ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه آن، به این می‌گویند مسلک علیت یعنی علم اجمالی‌ای که عقلاً منجز است علت تامه است برای تنجیز یعنی قابل ترخیص شارع بر ترک موافقت قطعی یا به تعبیر دیگر ترخیص شارع در مخالفت احتمالیه نیست. قبیح است شارع ترخیص بدهد در مخالفت احتمالیه همچون علم اجمالی.

اما مسلک صحیح به نظر ما مسلک اقتضاء است. وجوب اطاعت حق للمولی، خود مولی می‌گوید نمی‌خواهم. جناب محقق عراقی! شارع در علم تفصیلی به وجوب نماز، گفت اگر شک داری رکوع کردی یا نکردی اشکالی ندارد، اعتناء به شکت نکن، عقل گفت مشکلی نداریم، حق مولی است می‌گوید به همین نماز مشکوک الركوع اکتفاء بکن، شمای محقق عراقی می‌گویید اشکال ندارد چون شارع تعبد کرده که این نماز مشکوک الركوع نماز با رکوع است، بلی قد رکعت، اما اگر شارع می‌آمد می‌گفت لایجب علیک موافقة قطعیة، لایجب علیک احراز امتثال التکلیف، شما می‌گفتید که عقل به مولی غضب می‌کند، می‌گوید مولی! چرا کار زشتی مرتکب شدی؟ چرا ترخیص دادی در مخالفت احتمالیه تکلیف منجز؟ مولی که هیچی، ملائکه هم که هیچی، بندگان این مولی هم می‌خندند به این عقل، تو چه کاره‌ای؟

اصلا مگر این اصطلاحات در حسن و قبح تاثیر دارد که شارع تعبد ظاهری کند بلی قد رکعت، عقل بگوید آفرین بر تو این مولی، احسنت بر تو، چون قاعده اشتغال میگوید الاشتغال الیقینی یقتضی الفراغ الیقینی یقتضی الامتثال الیقینی اعم از امتثال وجدانی یا امتثال تعبدی. اما اگر مولی بگوید اکتفاء کن به این نماز مشکوک الركوع، لازم نیست احراز کنی امتثال تکلیف من را، عقل به مولی بگوید اسأت، بد کردی، کار زشتی مرتکب شدی، این حرفها چیست؟ لقلقه اعتبار است بلی قد رکعت؛ حقیقتش این است که ترخیص می‌دهد در ترک احراز امتثال تکلیف. و عقل هم برایش فرقی نمی‌کند. عقل این‌ها را حق مولی می‌داند، خود مولی از حقیقتش دارد می‌گذرد. گفتند شاه می‌بخشد شاه‌قلی نمی‌بخشد، این قضیه است. خود مولی می‌گوید لازم نیست احراز بکنی امتثال تکلیف را، عقل می‌گوید نخیر، من قبول ندارم، باید احراز کنی امتثال تکلیف را. این حرف‌ها چیست.

و لذا صحیح مسلک اقتضاء است. یعنی اگر علم اجمالی یک طرفش اصل بلامعارض جاری بشود ما مشکلی نداریم می‌گوییم اصل بلامعارض جاری می‌شود و مؤمن است نسبت به آن طرف. این‌جا هم همین است. ما نسبت به این‌که این نماز قطعش حلال است یا حرام است، اصل بلامعارض داریم: برائت از حرمت قطع، اما نسبت به این‌که نماز دیگری بخوانیم به عنوان نماز عصر، او اصل برائت ندارد، پس اصل بلامعارض می‌گوید قطع این نماز حرام نیست، تمام شد و رفت، دیگر این علم اجمالی منجز نیست.

[سؤال: ... جواب:] عقل می‌گوید شما شک دارید این نماز نماز عصر است و فرض این است که اصل مصحح جاری نشد به نظر مشهور معاصرین و لذا عقل می‌گوید باید نماز دیگری بخوانید.

### اشکال سوم

ثالثا: جناب محقق عراقی! گیر شما در قاعده اشتغال است؟ که الان جاری نمی‌شود، بعد از این‌که نماز را تمام کنم شک در امتثال دارم، آن وقت قاعده اشتغال است، مهم این است که اعاده نماز عصر منجز است عقلا و لو بخاطر استصحاب عدم اتیان به صلات عصر، استصحاب می‌گوید لم تأت بصلاة العصر. یا عقل می‌گوید لازم است استیناف نماز عصر، اسمش را نگذار قاعده اشتغال که می‌گویید موضوعش شک در امتثال است و ما تا این نماز را تمام نکنیم شک در امتثال نداریم. بالاخره منجز است عقلا بر من نماز عصر دیگری بخوانم، چون عقل می‌گوید تا نماز عصر دیگری نخوانی احراز امتثال تکلیف به نماز عصر نمی‌کنی، اسم این را نگذار قاعده اشتغال، هر چی می‌خواهی اسمش را بگذار، حکم عقل که مختص به قاعده اشتغال نیست، الان هم که وسط این نماز هستم، یا این نماز را قطع کنم باز عقل است که می‌گوید منجز است بر تو اتیان به نماز عصر.

پس این فرمایش محقق عراقی درست نیست، این نماز را می‌شود قطع کنم از نو نماز دیگری بخوانم. اما به شرط این که سعه وقت باشد مخیرم، مجازم می‌خواهم احتیاط کنم، مبادا محقق عراقی از من دلخور بشود اگر سعه وقت است عیب ندارد رجاء این نماز را تمام می‌کنم بعد نماز عصر دیگری می‌خوانم. اما به شرط این که سعه وقت باشد.

### وظیفه فعلیه در فرض ضیق وقت

اما اگر ضیق وقت باشد، ضیق وقت یعنی این که اگر این نماز را تمام بکنم نمی‌رسم نماز عصر بخوانم، حق ندارم تمام بکنم، باید رها کنم، اگر رها بکنم (خوب دقت کنید!) به یک رکعت نماز عصر می‌رسم؟ باید رها کنم و به یک رکعت نماز عصر برسم، من ادراک رکعة فقد ادراک الوقت.

مشکل این جا پیش می‌آید که من تشهد رکعت چهارم این نماز هستم، نگاه هم به اذان مغرب می‌کنم می‌بینم چند ثانیه بیشتر به اذان مغرب نمانده، این نماز را قطع کنم به یک رکعت نماز عصر در وقت هم نمی‌رسم، این جا چه کنم؟ یعنی اگر این نماز را تمام کنم، شک دارم در این که این نماز عصر است یا ظهر، همانی که در سعه وقت بناء بر نظر مشهور نمی‌توانستم به او اکتفاء کنم، ولی الان چه کنم، می‌گویید قطع کنم این نماز را؟ حتی یک رکعت نماز عصر را هم در وقت نمی‌توانم درک کنم.

این جا سه نظر هست:

### قول اول

یک نظر این است که این نماز را قطع کن. چرا؟ برای این که وقتی این نماز محکوم به بطلان است، مثل این که وسط این نماز شک کنی وضوء داری یا نداری، شک داری وضوء گرفتی یا نه، استصحاب می‌گوید وضوء نگرفتی، این نماز محکوم به بطلان است، به چه درد می‌خورد، قطعش کن، بعد از نماز مغرب یک نماز عصر قضائی درست و حسابی بجا بیاور. این یک نظر که نظر برخی مثل مرحوم آقای خوئی است.

### قول دوم

نظر دوم: نخیر، باید این نماز را تمام کنی. چرا؟ برای این که شک در قدرت داری. شک در قدرت مجرای قاعده اشتغال است. حالا ادعای اجماع می‌شود، [در] بعضی از کلمات، مرحوم آقای خوئی هم پذیرفتند که در موارد شک در قدرت، حالا عقل، عقلاء، حکم به لزوم احتیاط می‌کنند. جاهای دیگر فرمودند قبول نداریم برائت جاری می‌کنیم چون قدرت شرط تکلیف است برائت جاری می‌کنیم از تکلیف در موارد شک در قدرت. قول دوم این است که شک در قدرت مجرای قاعده اشتغال هست که نظر مشهور این است، آقای سیستانی هم اسمش را گذاشتند اصالة

القدرة اصل عقلائی این است که عقلاء می‌گویند تا احراز نکنی عجز را باید بناء بر قدرت بگذاری. و لذا باید این نماز را تمام کنی چون یقین داری به تکلیف به نماز عصر شک در قدرت بر امتثال آن داری.

[سؤال: ... جواب:] در سعه وقت که قطعاً قدرت دارم بر امتثال امر به نماز عصر، این نماز را رها کنم نماز دیگری بخوانم. اما این‌جا اگر این نماز را رها کنم که دیگر وقت نیست نماز عصر بخوانم، همین نماز است، اگر این نماز را به عنوان عصر شروع کردم قدرت دارم بر نماز عصر، اگر به عنوان نماز عصر شروع نکردم بر قدرت نماز عصر، شک در قدرت مجرای قاعده اشتغال است. به نظر ما این عقلائی هم هست. و لکن طبق این قول چون تصحیح نشد این نماز، باید بعداً قضائش را هم بخوانم.

[سؤال: ... جواب:] قول دوم این است: شک در قدرت مجرای قاعده اشتغال است، اتمامش کن ولی بعداً قضائش را هم بخوانم چون اصل مصحح جاری نشد تصحیح کند این نماز را.

### قول سوم

قول سوم این است که این نماز را تمام کن، قضاء هم ندارد، چرا؟ گفته می‌شود شک در فوت الفریضة داریم. و لو داخل وقت، دیگر نمی‌توانی نماز عصر صحیح قطعی بخوانی اما بالاخره استصحاب در داخل وقت جاری شد، گفت این نماز را شما به عنوان نماز عصر نخواندی، لم تأت بالعصر، چون استصحاب می‌گوید لم تأت بالعصر در داخل وقت این استصحاب جاری است و لذا شما این نماز را تمام کنی، شک می‌کنی در اتیان به فریضة در وقت، استصحاب می‌گوید اتیان نکردی فریضة را در وقت. و لکن قول سوم این است که گفته می‌شود چون موضوع وجوب قضاء فوت الفریضة است، این استصحاب اثبات فوت الفریضة نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] صحیحه فضلاء تعبیرش این بود: ان شککت فی وقت فریضة أو وقت فوتها انک لم تصلها فصلها. اگر معنای وقت فوتها شامل این لحظه بشود که دیگر چند ثانیه بیشتر نمانده به اذان مغرب، بله، روایت می‌گوید ان شککت فی وقت فریضة أو وقت فوتها انک لم تصلها فصلها. اما همان‌طوری که امام هم دارند و ظاهر عرفی این تعبیر است، وقت فوتها یعنی وقتی که الان اگر از آن وقت استفاده نکنی و نمازت را نخوانی فوت می‌شود نماز. آن چه وقتی است؟ آن آخرین وقت نماز عصر است که بتوانم نماز عصر را بخوانم، او می‌شود وقت فوت. وقتی که اگر آن وقت نماز عصر نخوانم دیگر فوت می‌شود. الان دو سه ثانیه به اذان مغرب بیشتر نمانده من فقط وقت دارم سریع تشهد رکعت چهارم را تمام کنم و سلام بدهم، این‌جا نمی‌گویند وقت فوت، وقت فوت به این معنا که اگر الان نماز عصر نخوانی فوت می‌شود، الان هم بخوام نماز عصر بخوانم فایده ندارد، قبلاً فوت شده، اگر

این نماز من نماز عصر نباشد نماز عصرم قبلا فوت شده، چون دیگر فرصتی برای نماز عصر نیست، یک رکعت هم نمی‌توانم در وقت نماز عصر بخوانم.

### مختار

و لذا مقتضای صناعت این است که ما بر اساس سیره عقلائیه بگوییم شک در قدرت مجرای قاعده اشتغال است. حالا ما می‌گوییم منجز است اتمام این فریضه ولی کسانی هم که مثل مرحوم آقای خوئی می‌گویند می‌توانی این فریضه را قطع کنی، من می‌گویم حرام که نیست رجاء تمام کنم، حرام است؟ نه، رجاء تمام می‌کنم. آن وقت قول سوم امتیازش این است بر این قول دوم که می‌گوید حالا یک بحث این است که این تکلیف منجز است که تمامش کنی ولی مهم نیست چه منجز باشد تمام کنی چه رجاء تمام کنی، بالاخره شک می‌کنی با اتمام این نماز در صدق فوت الفریضة و لذا برائت از وجوب قضاء جاری می‌شود.

پس بعید نیست ما بگوییم اگر این نماز را تمام کنیم در ضیق وقت که اگر قطع هم می‌کردیم یک رکعت از نماز عصر را نمی‌توانستیم در وقت درک کنیم، ما در این جا دو تا مطلب را می‌گوییم: یک بعید نیست که منجز باشد بر ما اتمام این نماز از باب سیره عقلائیه در موارد شک در قدرت که احتیاط می‌کنند و هم اگر از باب تنجز عقلی یا از باب رجاء و احتیاط، این نماز را تمام کنیم بعید نیست چون شک در فوت فریضه عصر داریم برائت از وجوب قضاء آن جاری بکنیم.

تمام این بحث‌ها در جایی بود که ما یقین داریم قبلا نماز ظهرمان را خواندیم. اما اگر قبلا نماز ظهرمان را نخواندیم یا شک داریم خواندیم یا نه، این جا ببینیم با این که اجمالا بحث کردیم که چه باید کرد، در اثناء نماز در سعه وقت حکمش معلوم شد عدول می‌کنیم به نماز ظهر، اما تفصیل مسأله مطالبی دارد که ان شاء الله فردا آن را عرض می‌کنیم و وارد مسأله بعدی می‌شویم ان شاء الله.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 52-530

سه‌شنبه - 99/09/25

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
اعدائهم اجمعین.

### فرض عدم اتیان به نماز ظهر در سعه وقت

بحث راجع به این بود که اگر کسی نماز چهار رکعتی شروع کرد بخواند نمی‌داند که نیت ظهر کرده یا نیت عصر، اگر یقین دارد که نماز ظهرش را قبلا خوانده حکمش را گفتیم. اما اگر یقین دارد نماز ظهرش را نخوانده، در سعه وقت عدول می‌کند به نماز ظهر، چون فوقش این نماز را به نیت عصر خوانده، صحیحه حلبی

می‌گوید رجل امّ قوما فی العصر فذكر و هو یصلی بهم انه لم یکن صلی الاولی قال علیه السلام فلیجعلها الاولی التی فاتته، نیت می‌کند نماز ظهر می‌خوانم نماز ظهری که فوت شده وقت فضیلتش، و یستأنف العصر، بعد از این نماز چهار رکعتی نماز عصر را خودش می‌خواند. اما این در جایی است که در وقت مختص ظهر نباشد. اگر اول اذان ظهر این نماز را بخواند و فی علم الله قصد عصر بکند، این صحیحه حلبی نمی‌گوید عدول کن به نماز ظهر. چرا؟ برای این‌که شاید این نماز باطل باشد. روایت می‌گوید رجل امّ قوما فی العصر، وقت مختص ظهر را نمی‌گیرد. ولی انصاف این است که عرف الغاء خصوصیت می‌کند، مخصوصا با تعلیل انما هی اربع مکان اربع که در صحیحه زراره است، می‌گوید چه فرق می‌کند من نماز چهار رکعتی به عنوان عصر خواندم در وقت مشترک می‌گویند چون نماز ظهر نخواندی عدول کن به نماز ظهر، حالا در وقت مختص ظهر نگویند عدول کن به نماز ظهر بگویند این نماز باطل است، این خلاف فهم عرفی است.

### فرض ضیق وقت

اما یک فرض می‌ماند، این آقا اگر در ضیق وقت این حالت برایش پیش بیاید یعنی آخر وقت نمی‌داند این نمازش را به قصد نماز ظهر خوانده یا به قصد نماز عصر، به این‌که نمی‌شود گفت عدول کن به نماز ظهر، چون ضیق وقت است، در ضیق وقت انسان باید نماز ظهر را رها کند، ترک کند نماز عصر بخواند. بگوییم ادامه بدهد به عنوان نماز عصر، می‌گوید من نمی‌دانم شاید نیت نماز ظهر کردم. می‌ماند متحیر در ضیق وقت تا دیگر یاد بگیرد متنبه بشود که در ضیق وقت نماز نخواند. حالا امروز در ضیق وقت نماز خوانده، نمی‌داند نیت ظهر کرده یا نیت عصر، نمی‌شود عدول کند به نماز ظهر چون در وقت مختص عصر است، نمی‌شود هم بگوید پس نماز عصر بخوانم چون شاید نیت نماز ظهر کرده، چه بکند؟ اگر می‌تواند قطع کند این نماز را، یک رکعت از نماز عصر را داخل وقت درک کند، حتما این کار را بکند. چون من ادرك رکعة من الصلاة فقد ادرك الصلاة. اگر می‌گوید نه، این نماز را قطع هم نکنم نمی‌توانم یک رکعت از نماز عصر را داخل وقت بخوانم، چه باید کرد؟ باید مبنای مان را ببینیم چیست.

یک وقت مبنای مان این است که این وقت مختص نماز عصر است تعبدا، این نماز محکوم به بطلان خواهد بود. چون شاید نماز ظهر نیت کرده که الان وقت نماز ظهر نیست، بگوییم ان شاء الله نیت نماز عصر کرده، فرض این است که مشهور قاعده فراغ را نپذیرفتند که بگوید ان شاء الله نیت نماز عصر کرده. این نماز محکوم به بطلان می‌شود.

حالا آیا واجب است این نماز را به نیت این‌که ان شاء الله نماز عصر شروع کردم تمام بکند یا نه، همان بحث شک در قدرت پیش می‌آید و این‌که اگر رجائا تمام کند

به نیت نماز عصر، بعدا دیگه قضاء نماز عصر لازم نیست چون شک در فوت فریضه است این هم مطلبی است که ما قبلا به آن اشاره کردیم. اما اگر مبنای مان این بشود که ما وقت مختص عصر نداریم، دلیل نداریم بر وقت مختص عصر، بله نباید نماز ظهر مزاحم عصر بشود در ضیق وقت، این درست است، مزاحم نشدن نماز ظهر نسبت به نماز عصر مطلب درستی است، از روایات استفاده می شود یعنی اگر وقت تنگ بود مبدا نماز ظهر بخوانی تا نماز عصر فوت بشود، این کار جایز نیست، مزاحمت نماز ظهر در ضیق وقت با نماز عصر جایز نیست، اگر مبنای مان این شد که مبنای صحیح هم همین است، این جا مزاحمتی در کار نیست.

مشهور مثل صاحب جواهر معتقدند ما وقت مختص تعبدی برای عصر داریم، نتیجه این می شود که نماز ظهر قضاء شده. به نظر صاحب جواهر این است. یعنی اگر قبلا هم نماز عصر خواندی سهوا، این چهار رکعتی آخر وقت نماز ظهر نیست، نماز ظهر قضاء شده، اگر تا حالا نماز ظهرت را نخواندی هر وقت دوست داشتی، اصلا بخوانی هم شبهه ناک است. بعد از خروج وقت بخوان. [سؤال: ... جواب:] صاحب جواهر نقل شده گفته لایکون مجزئا حتی بعنوان قضاء الظهر.

### مختار

اما مبنای صحیح این نیست. مبنای صحیح این است که ما دلیلی بر وقت مختص به عصر به این معنا نداریم. ظاهر ادله این است که نماز ظهر در ضیق وقت نباید مزاحم نماز عصر بشود، و لذا اگر قبلا نماز عصر را خواندی سهوا آن صحیحه زراره هم که انما هی اربع مکان اربع را نپذیرفتیم چون معرض عنه اصحاب است یا آقای سیستانی فرمود شاید فتوای زراره باشد، در این چهار رکعتی آخر وقت، می توانی نماز ظهر را بخوانی، اداء هم هست چون دیگه این نماز ظهر مزاحم نماز عصر نیست. اگر این را بگوییم این نماز را تمام کن. یا این که نماز به نیت ما فی الذمة بخوان یا نماز عصر خواندی، نعم المطلوب یا نماز ظهر خواندی، این نماز ظهر دیگه مزاحم نماز عصر نیست. چون شما دیگه حالا اشتباه کردی قصد نماز ظهر کردی حالا هم اگر بخواهی تمامش نکنی به یک رکعت نماز عصر هم نمی رسی و لذا این نماز را به نیت ما فی الذمة تمام کن بعدا هم یک نماز چهار رکعتی به نیت ما فی الذمة بخوان.

### فرض شک در اتیان به نماز ظهر

این راجع به فرضی که در اثناء این نماز یقین بکند که نماز ظهرش را قبلا نخوانده است. اما اگر شک بکند، یک نمازی شروع کرده، نمی داند به نیت نماز ظهر خوانده یا نه، می گوید نمی دانم، می گوییم نماز ظهرت را قبلا خواندی؟ می گوید او را هم نمی دانم، هیچی نمی داند، این چه کار بکند؟ (حالا غیر از این که مراجعه

کند به دکتر، خیلی حالش بد است!) حکم شرعیش این است که می‌گویند وقت مشترک است؟ اگر وقت مشترک است استصحاب می‌گوید تو نماز ظهر خواندی، موضوع درست می‌شود برای امر به عدول به نماز ظهر.

فرق هم نمی‌کند، حتی اگر مبنای آقای زنجانی را بگوییم. مبنای آقای زنجانی چیست؟ مبنای آقای زنجانی این است که می‌گویند اگر شما وسط نماز عصر شک کنی نماز ظهر خواندی یا نه، بعید نیست ما بگوییم قاعده تجاوز در نماز ظهرت جاری می‌شود بخاطر یک روایتی که در مستطرفات سرائر از کتاب حریز نقل می‌کند. که ما قبول نکردیم این روایت را، اشکال کردیم در جای خودش، ولی طبق این مبنای آقای زنجانی هم این مبنا جایی است که احراز کنی نماز عصر شروع کردی، این جا که نمی‌دانی نماز عصر شروع کردی یا نماز ظهر، این جا باید عدول کنی به نماز ظهر در وقت مشترک. اما در وقت مختص عصر قاعده حیلولة جاری می‌شود در نماز ظهر. چون می‌شود شک بعد وقت فوت صلاة الظهر. قاعده حیلولة می‌گوید و ان شککت بعد وقت فریضة أو وقت فوتها، وقت فوت است دیگر، چون من الان حق ندارم نماز ظهر بخوانم چون این نماز ظهر مزاحم نماز عصر است. فرض این است که این نماز ظهر الان از من ملتفت مزاحم نماز عصر است پس الان دیگر وقت فوت نماز ظهر شده است، قاعده حیلولة جاری می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] فعلا بحث در این است که این نماز در وقت مختص عصر شک دارد نماز ظهر است یا نماز عصر، می‌گوییم نسبت به نماز ظهر قاعده حیلولة جاری است؛ این نماز را قطع کن نماز عصر بخوان. ... تراحم که پیش آمد یعنی شارع گفته لاتصل الظهر و ابدأ بالعصر. همین می‌شود مصداق عرفی شک بعد وقت الفوت.

[سؤال: ... جواب:] در اخبار عدول این بود که رجل دخل فی العصر فذكر انه لم یصل الظهر. "ذکر" عرفا طریقت محضه دارد، ظهور دارد در طریقت محضه. حمل این عناوین بر موضوعیت خلاف ظاهر است. ظهور فذکرت طریقت محضه است. چون این عناوین در طریقت محضه است و لذا ما مشکلی نداریم. اما روایت قاعده حیلولة که آقا مطرح می‌کنند بخوانیم این است: حریز عن زرارة و الفضیل عن ابی جعفر علیه السلام متی ما استیقنت أو شککت فی وقتها انک لم تصلها أو فی وقت فوتها انک لم تصلها صلیتها فان شککت بعد ما خرج وقت الفوت فقد دخل الحائل فلا إعادة علیک من شک حتی تستیقن. صدق می‌کند در وقت در ضیق وقت که شککت فی صلاة الظهر بعد ما خرج وقت الفوت. از این مسأله گذشتیم.

### مسأله 20: موارد عدول

مسأله 20: لایجوز العدول من صلاة الی أخرى الا فی موارد خاصة احدهما فی الصلاتین المرتبتین كالظهرین و العشائین اذا دخل فی الثانية قبل الاولى عدل الیهما

بعد التذکر فی الاثناء اذا لم يتجاوز محل العدول و اما اذا تجاوز كما اذا دخل فی ركوع الرابعة من العشاء فتذكر ترك المغرب فلا يجوز العدول لعدم بقاء محل العدول فيتمها عشاءا ثم يصلى المغرب و يعيد العشاء ايضا احتياطا و اما اذا دخل فی قيام الرابعة و لم يركع بعد فالظاهر بقاء محل العدول فيهدم القيام و يتمها بنية المغرب. راجع به این مسأله مطالبی هست كه عرض می‌کنیم:

### مورد اول عدول: عدول در صلاتین مترتبتین

راجع به نماز ظهر و عصر كه صحیحه حلبی بود: دخل فی صلاة العصر فذكر انه لم يصل الظهر، كه حضرت فرمود عدول می‌کند به نماز ظهر. بحثی ندارد.

### عدول از نماز عشاء به نماز مغرب بعد از قیام به رکعت سوم

مهم نماز مغرب و عشاء است. در نماز مغرب و عشاء، ما دلیل مان چیست؟ صحیحه حلبی كه دلیل نیست. صحیحه حلبی در مورد نماز ظهر و عصر است، دلیل چیست؟ در نماز مغرب و عشاء اگر مغرب را فراموش كند و نماز عشاء شروع بکند، قبل از فوت محل عدول، دلیل بر عدول چیست؟ عدول خلاف اصل است. چرا؟ برای این‌كه عنوان قصدی تغییرپذیر نیست الا نص خاص بیاید. ما به قصد نماز عشاء شروع کردیم، چطور این بشود نماز مغرب؟ دلیل چیست؟ یک دلیل صحیحه زراره است كه آقای سیستانی فرمود فتوای زراره شاید باشد و لذا این دلیل از دست آقای سیستانی گرفته شد. ما كه بالاخره زور زدیم بگوییم، زورمان هم خیلی غیر عرفی نبود، به قرینه ذیل گفتیم ظاهر این است كه این حدیث امام باقر علیه السلام است: فان كنت قد صليت العشاء و نسيت المغرب فقم فصل المغرب، این‌كه هیچ، و ان كنت ذكرتها و قد صليت من العشاء ركعتين أو قمت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة. این هم موردش التفات به نسیان نماز مغرب است یا هنگامی كه دو ركعت از نماز عشاء را خواندیم یا هنگام قیام به ركعت ثالثه.

[سؤال: ... جواب:] نماز مغرب و عشاء هم در ذهنم است كه الا انه هذه قبل هذه دارد. خود همین روایت هم كه می‌گوید فانوها المغرب ظاهر است در این‌كه عنوان قصدی است و لذا می‌گوید فانوها المغرب.

این روایت بعد القيام الى الركعة الثالثة را نمی‌گیرد. آقای خوئی پذیرفته منتها تا آخر ركعت ثالثه را می‌گوید می‌گیرد، قام الى الركعة الثالثة. فقط قام الى الركعة الرابعة را نمی‌گیرد. ما شبهه‌مان این است كه نه، قام الى الركعة الثالثة ظاهرش این است كه قبل از ركوع [باشد]. یا دو ركعت نماز عشاء بخوانی یا قیام کنی برای ركعت ثالثه، قمت في الركعة الثالثة، این ظهورش یا لا اقل بگوید مجمل می‌شود یا ظهور دارد در این‌كه قبل از ركوع است برای ركعت ثالثه.

[سؤال: ... جواب:] قمت الى الثالثة كه تسبيحات اربعه می‌خواند. او عرفا قام الى الركعة الثالثة. تسبيحات اربعه كه مشترك بین نماز مغرب و عشاء است در ركعت

سوم. عرفا قام الى الركعة الثالثة. بله، در رکوع رکعت ثالثه شاید قام الى الركعة الثالثة انصراف داشته باشد، ولی حالا یک بار تسبیحات اربعه هم خواند می‌گویند قام الى الركعة الثالثة.

چه بکنیم؟ یک روایت سومی هست آن روایت سوم اگر سندش خوب بشود، می‌تواند مشکل را حل کند. روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل في وقت صلاة أخرى، تا می‌رسد به این جا که: ان كان صلى العتمة وحده فصلی منها رکعتین ثم ذکر انه نسی المغرب أتمها برکعة فتكون صلاته للمغرب ثلاث رکعات ثم یصلی العتمة بعد ذلك. این روایت هم غیر از بحث سندی اگر سندش تمام باشد، متنش فرضی را که دو رکعت از نماز عشاء خوانده، بعد یادت می‌آید که نماز مغرب را نخوانده می‌گیرد می‌گوید اتمها برکعة. برای آقای سیستانی که سند صحیحه زرارہ را قبول نداشت، اگر سند این روایت را قبول کند دلیل می‌شود بر عدول از نماز عشاء به نماز مغرب.

اما باز اشکال ما باقی است. باز اشکال ما این است که چه دلیلی شما دارید بر عدول از نماز عشاء بعد از رکوع رکعت ثالثه؟ دلیل تان چیست؟ این روایت اگر سندش خوب بشود، برای اصل مطلب که آقای سیستانی هم فتوی دادند که اگر در نماز عشاء یادت بیاید نماز مغرب را نخوانده است، تا داخل در رکوع رکعت رابعه نشده عدول می‌کند به نماز مغرب، برای اصل مدعای ایشان این روایت خوب است اگر سندش تمام بشود. ولی باز اشکال ما هست که این روایت هم می‌گوید صلی رکعتین من العتمة. شاید بعد القيام الى الركعة الثالثة حکم فرق بکند.

### کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی سند این روایت را قبول ندارند. مثل صحیحه زرارہ که اشکال کردند، این روایت را هم سندش را اشکال می‌کنند به یک نحو دیگری. می‌گویند حسین بن محمد اشعری عن معلى بن محمد در سند هست، این‌ها توثیق ندارند. علاوه بر این که معلى بن محمد، نجاشی در حقیقت می‌گوید مضطرب الحديث و المذهب. علاوه بر آن معلى بن محمد توثیق ندارد، حسین بن محمد هم توثیق خاص ندارد. بله از مشایخ کلینی است، از مشایخ بلا واسطه ابن قولویه است، اما آقای سیستانی قبول ندارد.

و لذا به آقای سیستانی می‌گویند چه جور پس شما می‌گویید از نماز عشاء عدول کن به نماز مغرب. ایشان لابد از صحیحه حلبی که می‌گویند عمده ادله عدول است، تعبیر ایشان این است که عمدة ادلة العدول است الغاء خصوصیت کرده.

### اشکال

اما سؤال این است که چه مقدار الغاء خصوصیت می‌کنید از صحیحه حلبی؟ صحیحه حلبی در مورد نماز ظهر و عصر است، رجل امّ قوما فصلی العصر ثم

ذکر انه لم یصل الاولی. چه مقدار از این تعدی می‌کنید؟ عجیب این است: آقای سیستانی فرمودند که این روایت ندارد که ثم یعدل الی الظهر، روایت این است: در صحیحہ حلبی می‌گوید رجل امّ قوما فی العصر فذکر و هو یصلی بهم انه لم یکن صلی الاولی، این اولی که ندارد نماز ظهر. و لو اولی قضائیه، یک نمازی قبلا از او قضاء شده است، و لو نماز مغرب روز گذشته.

انصافا این خلاف ظاهر است. رجل امّ قوما فی العصر فذکر و هو یصلی بهم انه لم یکن صلی الاولی، قال فلیجعلہ الاولی التی فاتتہ و یستأنف العصر، ظاهرش این است که این عصر ثانیہ است اولی هم ظهر است. فوت اولی یعنی فوت وقت فضیلت اولی. این ظاهرش از اولی یعنی همان نماز ظهر. و این هم ظاهر همان نماز ظهر ادائی است که وقت فضیلتش فوت شده. و لذا به آقای سیستانی این اشکال می‌شود که راجع به عدول از نماز عشاء به نماز مغربی که نخوانده، شما فوqش از صحیحہ حلبی که الغاء خصوصیت می‌کنید تا آن مقداری که مطمئنید به عدم خصوصیت می‌توانید الغاء خصوصیت بکنید. اما بعد القیام الی الثالثة و الركوع فی الركعة الثالثة چطور می‌خواهید الغاء خصوصیت بکنید. حتی بعد القیام الی الركعة الرابعة که آقای خوئی گیر کرده، می‌گوید ما اطلاقی نداریم در عدول، چه جوری آقای سیستانی! شما که روایات آقای خوئی را هم قبول ندارید، صحیحہ زراره را هم قبول ندارید، شما چه جور الغاء خصوصیت می‌کنید.

[سؤال: ... جواب:] رجل امّ قوما فی العصر یعنی آمد نماز عصر خواند. در وقت عصر آمد امام عصر شد.

### نکته

و جالب این است، خوب دقت کنید! حتی ایشان می‌گویند از ما توقع می‌کنند که بعد از رکوع رکعت رابعه هم بگوییم عدول کن به نماز مغرب، چرا؟ برای این که می‌گویند شما که زیاده رکن را سهوا مبطل نمی‌دانی، لاتعاد الصلاة الا من خمس می‌گویی شامل زیاده رکوع سهوا می‌شود، از ما توقع می‌کنند که بعد از رکوع رکعت رابعه هم مجوز صادر کنیم به عدول به نماز مغرب چون محل عدول باقی است، زیاده رکن سهوا معفو است به نظر ما، ایشان می‌فرمایند این توقع بیجایی است که از ما دارند. چرا؟ برای این که اخبار آمره به عدول قصور دارد. اصل اولی این است که این نماز عشاء است و من به عنوان نماز عشاء باید این را تلقی کنم. اخبار عدول قصور دارد از شمول لما بعد دخول الركوع فی الركعة الرابعة. می‌گوییم درست است، درست می‌فرمایید و لکن اخبار عدول از ما بعد رکوع رکعت ثالثه قصور ندارد؟ اخبار عدول از قیام الی الركعة الرابعة قصور ندارد؟ از آن‌ها هم قصور دارد.

[سؤال: ... جواب:] نماز مغرب و عشاء مگر انما هی اربع مکان اربع است؟ وانگهی آقای سیستانی که انما هی اربع مکان اربع را فتوای زراره می‌داند. شما با

کی دارید صحبت می‌کنید؟ ... احتمال خصوصیت که دلیل نمی‌خواهد، احتمال خصوصیت می‌دهیم. ... نخير قيام الى الركعة الرابعة از مختصات نماز عشاء است. این را که دیگر نمی‌توانید آن‌جا بگویید الغاء خصوصیت. آقای سیستانی فرمود ما لم یرکع للركعة الرابعة من العشاء يعدل الى المغرب. می‌گوییم شما دلیل‌تان چیست؟ شما یک صحیحه حلبی را قبول دارید، بقیه روایات را که قبول ندارید. قبول هم داشته باشید صحیحه زراره هم که داشت أو قمت الى الثالثة که شما سندش را قبول ندارید. روایت معلی بن محمد هم که دارد اذا صليت من العتمة رکعتين ثم ذكرت انک لم تصل المغرب فانوها رکعتين.

[سؤال: ... جواب:] فقط اول صحیحه زراره که اصلاً مربوط به عدول در اثناء نیست.

### توثیق حسین بن محمد اشعری

یک نکته‌ای راجع به سند این روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله که حسین بن محمد اشعری و معلی بن محمد در سندش هستند عرض کنم. چون ما این روایت را بعید نمی‌دانیم سندش صحیح باشد. اما راجع به حسین بن محمد اشعری، ما هم توثیق عام مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را قبول داریم، خود ابن قولویه می‌گوید ما وصل الينا من مشايخنا الثقات، که قدر متیقنش یعنی مشایخ ثقات خودش، یعنی مشایخ او که ثقات هستند، قید ظاهر است در قید توضیحی نه قید احترازی، قید احترازی هم باشد می‌خواهد بگوید فقط از این‌ها نقل می‌کنم، از مشایخ غیر ثقاتم نقل نمی‌کنم. بر فرض قید احترازی باشد بخواهد بگوید مشایخ غیر ثقات هم من دارم ولی می‌گوید لم اخرج فيه حديثاً و لقد علمت انا لانهيئ بجميع ما روى عنهم في ذلك و لا في غيره و لكن ما وصل الينا من مشايخنا الثقات. و حسین بن محمد اشعری از مشایخ بلاواسطه ابن قولویه است. و از طرف دیگر حدوداً 859 مورد کلینی بلاواسطه از حسین بن محمد اشعری نقل می‌کند. کلینی که اول کتاب می‌گوید من امید دارم این کتابم مشتمل باشد بر آثار صحیحه از صادقین علیهم السلام، آن وقت 859 مورد از حسین بن محمد اشعری نقل می‌کند می‌شناسدش هم، استادش است، قبولش هم ندارد ولی از او نقل می‌کند، این عرفی است؟ این راجع به حسین بن محمد اشعری.

### توثیق معلی بن محمد

اما معلی بن محمد: معلی بن محمد، نجاشی درست است می‌گوید مضطرب الحديث و المذهب و لكن اکتار روایت اجلاء از معلی بن محمد بعید نیست کاشف از حسن ظاهرش باشد پیش این‌ها. کلینی 500 روایت نقل کرده از او در کافی، همان کلینی که می‌گفت ارجو ان يكون كما توخيت که مشتمل بر آثار صحیحه از صادقین باشد، 500 مورد از معلی بن محمد حدیث نقل می‌کند. و این موجب وثوق می‌شود که حسن ظاهر داشته پیش بزرگان ما. به قول آقای تبریزی می‌فرمود از معاریفی است که لم یرد فيه قدح، این کشف از حسن ظاهرش می‌کند پیش اصحاب.

[سؤال: ... جواب:] مضطرب الحديث یعنی احادیثش دست‌انداز دارد یعنی برخی از اموری که از نظر ما مستنکر است در احادیث او هست. اگر هم بگویید حسن ظاهری که اماره عدالت است ثابت نمی‌شود، وثاقتش که مهم بوده برای اصحاب ثابت می‌شود. نمی‌آید کلینی 500 در کافی نقل کند از یک شخص ضعیف.

[سؤال: ... جواب:] راجع به این که شما می‌فرمایید که نجاشی حسین بن محمد را توثیق کرده، ما مقصودمان حسین بن محمد بن عامر بن عمران اشعری است، این را باید توثیق کند نه هر حسین بن محمد را. ... بله، کتبه قریبه بعد از این که گفته مضطرب الحديث گفته و کتبه قریبه. یعنی در عین حالی که بعضی از احادیث مضطرب دارد کتبش نزدیک به روایات متقه ما هست. ... حدیثش که در آسمان نبوده، در کتبش بوده. می‌گوید مضطرب الحديث. ظاهرش این است که مضطرب الحديث در کتبش، از آن طرف می‌گوید و کتبه قریبه، باید جمع کنید بین این دو تعبیر. نفی وثاقت نمی‌کند یعنی مشتمل است احیاناً بر اموری که یا با مشهور سازگار نیست یا متن ناموزونی دارد مثل روایت عمار سابطی که می‌گویند اضطراب دارد حدیثش نه این که ثقه نیست، حدیثش مضطرب است یعنی مغلق است احادیثش، این که اشکال ندارد.

این راجع به این روایت. تأمل بفرمایید ببینید ما به نظرمان بعد از رکوع رکعت ثالثه اگر ملتفت بشود به این که نماز مغرب را نخوانده، عدول به نماز مغرب محل اشکال است. اما بعد از دخول در رکوع رکعت رابعه ببینیم حکم چیست. عدول به نماز مغرب که نمی‌کند، محلش باقی نیست اما به عنوان نماز عشاء صحیح است؟ کما علیه النائینی و البروجردی و السیستانی، قدس الله اسرار الماضین منهم و حفظ الباقین یا نماز عشاءش باطل است؟ کما علیه السید الخوئی. امام هم می‌گویند لایخلو صحتہ عشاء من وجہ. تأمل بفرمایید ان شاء الله در جلسه آینده دنبال می‌کنیم.

### جلسه 53-531

شنبه - 99/09/29

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### فرض تذکر نسیان مغرب قبل از رکوع رکعت رابعه عشاء

بحث در این بود که اگر کسی در اثناء نماز عشاء یادش بیاید که نماز مغرب را نخوانده، قبل از دخول در رکعت رابعه فرمودند که عدول کند به نماز مغرب. بعد از رکوع رکعت رابعه اختلاف بود که نمازش را به عنوان عشاء تمام کند و صحیح است یا نمازش باطل است و باید نماز مغرب بخواند بعد نماز عشاء را اعاده کند. به لحاظ تذکر نسیان مغرب قبل از رکوع رکعت رابعه، عرض کردیم ما اگر روایت زراره را قبول کنیم دارد که ان کنت قد صلیت من العشاء رکعتین أو قمت

فی الثالثة فانوها المغرب ثم قم فصل العشاء. در خصوص تذکر نسیان مغرب بعد از دو رکعت از نماز عشاء یا بعد از قیام به رکعت ثالثه فرموده است که عدول کن به نماز مغرب. قطعا بعد از دخول در جزء مختص نماز عشاء که قیام الی الركعة الرابعة است این روایت اطلاق ندارد. و حتی بعد از دخول در رکعت ثالثه هم این روایت اطلاق ندارد باید الغاء خصوصیت بکنیم و حمل کنیم این مثال رکعتین أو القیام الی الركعة الثالثة را بر مثالیت برای این که هنوز از حد مشترک بین نماز مغرب و عشاء خارج نشدی. ولی قدر مسلم اگر این الغاء خصوصیت را هم ما بتوانیم بکنیم که عرض کردیم نیاز دارد به جزم عرفی به عدم خصوصیت، بعد از قیام به رکعت رابعه دیگر نمی شود ما الغاء خصوصیت کنیم از این روایت زرارہ. آقای سیستانی هم که اصلا این روایت زرارہ را قبول نداشتند، می گفتند شاید فتوای زرارہ باشد و فقط صحیحہ حلبی را قبول داشتند که در نماز ظهر و عصر بود، چه جور ایشان الغاء خصوصیت می کنند از امر به عدول به نماز ظهر نسبت به کسی که در اثناء نماز عصر یادش بیاید نماز ظهر را نخوانده به مورد نماز عشاء و مغرب؟ نماز ظهر و عصر کل افعالش مشترک است، اما نماز عشاء قیام الی الركعة الرابعة اش مشترک نیست بین نماز عشاء و نماز مغرب، چه جور ما الغاء خصوصیت بکنیم؟ و لذا این فتوایی که ایشان می دهند که تا داخل در رکوع رکعت رابعه عشاء نشده عدول کند به نماز مغرب، وجهش برای ما روشن نیست. بله، مثل مرحوم آقای خوئی و آقای داماد تمسک می کنند به صدر روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله بصری که در جلسه قبل خواندیم. دارد: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل نسی صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى فقال عليه السلام اذا نسی الصلاة أو نام عنها صلی حين یذكرها فاذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی. فرموده اند این اطلاق دارد، صدق می کند بر کسی که در نماز عشاء است قبل از دخول به رکعت رابعه یادش می آید نماز مغرب را نخوانده، اذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی، بدأ ای عدل. چرا؟ برای این که بعدش تا آخر روایت حرف از عدول است. چون در ادامه فرموده: و ان ذکرها مع امام فی صلاة المغرب اتمها برکعة ثم صلی المغرب. اگر یادش بیاید نماز عصرش را نخوانده، در نماز مغرب امام جماعت که به او اقتداء کرده است، برخیزد نماز مغرب سه رکعتی را تبدیل کند به نماز عصر چهار رکعتی، اتمها برکعتین، و ان کان صلی العتمة وحده فصلی منها رکعتین ثم ذکر انه نسی المغرب اتمها برکعة. اگر نماز عشاء را به تنهایی می خواند یعنی نماز جماعت نیست، چون در نماز جماعت انسان اشتباه نمی کند، مغرب را با امام خوانده عشاء را هم با امام می خواند، متعارف در فراموشی و اشتباه این است که نماز را فردی بخواند، نماز فردی به عنوان عشاء شروع کرد دو رکعت خوانده یادش آمد مغرب را نخوانده فرموده اتمها برکعتین ثم یصلی العتمة بعد ذلک. این ذیل یک مثال است برای کسی که دو رکعت از نماز عشاءش را خوانده یادش می آید مغرب را نخوانده، عدول می کند به نماز مغرب. فرمودند صدر

این روایت یک قاعده عامه‌ای را بیان می‌کند که اذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی أى عدل الی التی نسی. این شامل نماز عشاء بعد از قیام به رکعت رابعه می‌شود.

بحث راجع به این روایت در دو مقام واقع شد: یکی در سند آن، یکی در دلالت آن. سند آن مشتمل بود بر حسین بن محمد اشعری و معلى بن محمد بصری. اما حسین بن محمد اشعری ما در جلسه قبل گفتیم که از باب این‌که از مشایخ کلینی و مشایخ بلاواسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات است، از این دو راه تلاش کردیم وثاقتش را اثبات کنیم.

### بررسی وثاقت حسین بن محمد اشعری در کلام نجاشی

بعضی از دوستان تذکر دادند که حسین بن محمد اشعری را نجاشی توثیق کرده. بله، و لکن شبهه‌ای که مطرح می‌شود و آقای خوئی مطرح کردند هر چند جواب دارد، این است که این حسین بن محمد که از مشایخ کلینی است حسین بن محمد عامر است و آن حسین بن محمدی که نجاشی توثیقش کرده حسین بن محمد بن عمران اشعری است. الحسین بن محمد بن عمران الاشعری القمی ابو عبدالله ثقة. و لکن خود آقای خوئی هم بعداً از این اشکال رفع ید کرده، فرموده که این‌ها یک نفر هستند، حسین بن محمد عمران با حسین بن محمد عامر یک نفر هستند. چرا؟ چون این حسین بن محمد بن عامر بن عمران اشعری قمی است. آن‌جا که توثیقش کرده جد اولش را ذکر نکرده، یعنی جد ادنایش را ذکر نکرده، گفته حسین بن محمد بن عمران، جد ادنا را حذف کرده، جد ادنایش عامر است، حسین بن محمد بن عامر بن عمران. حالا چرا این‌طور هست؟ حالا غیر از این‌که خیلی بعید است که ما دو تا حسین بن محمد اشعری داشته باشیم، یک قرینه خیلی واضحه‌ای هست که این‌ها یک نفر هستند و آن این است که نجاشی در ترجمه عبدالله بن عامر بن عمران الاشعری می‌گوید شیخ من وجوه اصحابنا ثقة له کتاب اخبرنا الحسین بن عبیدالله، همان ابن الغضائری، عن جعفر بن محمد بن قولویه قال حدثنا الحسین بن محمد بن عامر عن عمّه یعنی حسین بن محمد بن عامر می‌شود پسر برادر عبدالله بن عامر بن عمران الاشعری. پس این حسین بن محمد بن عامر هم می‌شود حسین بن محمد بن عامر بن عمران الاشعری.

فقط یک چیز هست، یک اشتباهی رخ داده در کلام نجاشی. راجع به حسین بن محمد بن عمران می‌گوید بن ابی بکر، راجع به عبدالله بن عامر بن عمران می‌گوید بن ابی عمر، ارتقاء رتبه به او داده. حالا این اشتباه که قابل اغماض است. این نشان می‌دهد که حسین بن محمد بن عامر همان حسین بن محمد بن عمران اشعری قمی است که آن‌جا هم که توثیق می‌کند سندش را که ذکر می‌کند نجاشی به او می‌گوید عن محمد بن یعقوب عنه، او را هم به عنوان مشایخ کلینی ذکر می‌کند، این نشان می‌دهد همان حسین بن محمد بن عامری است که از مشایخ کلینی است، پس

و ثاقبتش را نجاشی تایید کرده. این که آقای خوئی در برخی از کلماتشان در فقه فرمودند آنی که نجاشی توثیقش کرده شاید با آنی که از مشایخ کلینی بوده که در این روایت حسین بن محمد عن معلى بن محمد مطرح است فرق بکند، نه، خود آقای خوئی هم در ترجمه حسین بن محمد پذیرفته که این ها یکی هستند. پس حسین بن محمد ثقة است.

اما معلى بن محمد، مرحوم آقای خوئی در معجم دارد که از رجال کامل الزیارات است ولی ایکاش می فرمود از رجال تفسیر قمی هم هست تا ما بگوییم آقای خوئی از توثیق مشایخ مع الواسطة کامل الزیارات عدول کرده اما از توثیق عام رجال تفسیر قمی که عدول نکرده. ما هم قبول نداریم نه توثیق مشایخ مع الواسطة ابن قولویه صاحب کامل الزیارات را قبول داریم نه توثیق عام در تفسیر قمی را قبول داریم. تنها راه برای تصحیح روایات معلى بن محمد همانی است که بگوییم کلینی بیش از 500 روایت از طریق همین حسین بن محمد اشعری که از مشایخ کلینی بوده، 500 روایت از معلى بن محمد نقل می کند. و کلینی هم که گفته آثار صحیحه عن الصادقین را امیدوارم در این کتاب جمع کرده باشم، انسان وثوق پیدا می کند که معلى بن محمد ثقة بوده به نظر این ها و لو نجاشی می گوید مضطرب الحدیث و المذهب. مضطرب الحدیث و المذهب منافات با وثاقت ندارد. ذیلش هم گفته و کتبه قریبه. دیگه اگر این عرض ما را بپذیرید معلى بن محمد و ثاقبتش ثابت بشود این روایت معتبره است.

آقای سیستانی چون قبول ندارند این مطالب را، اکثر روایات اجلاء را آقای سیستانی قبول ندارد، می گوید دلیل نمی شود، مگر اجلاء از ضعاف اکثر روایت نکردند؟ مگر حمیری از وهب بن وهب اکذب البریه اکثر روایت نکرده؟ در بین روات روایتی بودند متهم به کذب بودند و لکن اجلاء از این ها اکثر روایت کردند. [سؤال: ... جواب:] این که معلى بن محمد صرفا سند تشریفاتی باشد به کتب و شاء، این ثابت نیست. شاید در یک کتاب دیگری کتاب خود حسین بن محمد، کتاب خود معلى بن محمد بوده. روشن نیست که کتب و شاء در دسترس کلینی بوده و صرفا تیمنا و تبرکا نام معلى بن محمد را ذکر کرده. ... این روایت از و شاء است.

### اشکال در دلالت روایت حسین بن محمد

اما راجع به دلالت این روایت: ما دو تا شبهه داریم راجع به دلالت این روایت. دقت کنید! شبهه اول این است که مورد روایت این است که رجل نسی صلاة حتی دخل وقت صلاة آخری یعنی ظاهرش این است که وقت واجبی گذشت نه وقت فضیلت، وقت اجزاء در یک نمازی گذشت داخل وقت نماز دیگر شدیم، خب این به نماز مغرب و عشاء ارتباط پیدا نمی کند. چه جور ما تعدی کنیم به نماز مغرب و عشاء؟

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظاهر است بگوییم وقت فضیلت. چون ببینید! دارد که رجل نسی صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى فقال اذا نسی الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها، این قضاء را دارد می‌گوید.

اشکال دوم این است که بدأ بالتی نسی، کی می‌گوید به معنای عدول هست بالخصوص؟ بله، بدأ ان امکن العدول بالعدول و الا فبالاستئناف. چرا می‌گویید بدأ أي عدل. من منکر نیستم بدأ به قرینه تنمیه روایت تطبیق شده است بر عدول اما این‌که بدأ منحصر را به معنای عدول است یا بدأ و لو امکان عدول باشد با عدول، امکان عدول نباشد با استئناف.

ممکن است شما جواب بدهید از اشکال اول بفرمایید صدق می‌کند کسی نماز عصر را فراموش کرد یا خوابش برد شروع کرد نماز مغرب خواندن، در تشهد اخیر نماز مغرب یادش آمد نماز عصر را نخوانده، مقتضای بدأ به معنای عدل الی الصلاة التی نسی، این است که برخیزد تشهد را الغاء کند و نماز عصرش را تکمیل کند، یک رکعت به عنوان عصر بیاورد. می‌شود مثل نماز عشاء که بعد از قیام الی الركعة الرابعة می‌گوییم آن را منهدم کند بنشیند نماز مغرب بخواند. چه فرق می‌کند. نماز عصر را فراموش کرد، نماز مغرب را شروع کرد، در اثناء تشهد اخیر نماز مغرب متوجه شد، اذا ذکرها و هو فی صلاته بدأ بالتی نسی، بدأ هم به معنای عدول اگر بگیریم دیگر فرقی نمی‌کند تشهد نماز مغرب را الغاء کن عدول کن به نماز عصر این‌جا هم قیام رکعت رابعه عشاء را الغاء کن عدول کن به نماز مغرب، چه فرقی می‌کند. یا نماز صبحش را خوابش برد، وسط نماز ظهر حین القیام الی الركعة الثالثة ملتفت شد نماز صبح امروزش را نخوانده است، اذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی، اطلاقش می‌گیرد، هدم می‌کند قیام رکعت ثالثة را می‌نشیند و به عنوان قضاء نماز صبحش تمام می‌کند. الغاء خصوصیت می‌کنیم به نماز مغرب و عشاء. جزء مختص نماز جدید را آورده است، این را روایت می‌گوید الغاء کن، اگر جزء غیر رکنی است الغاء کن. می‌گوییم نماز مغرب و عشاء هم همین است دیگر. قیام الی الركعة الرابعة جزء مختص نماز عشاء است الغاء می‌کنیم آن را و عدول می‌کنیم به نماز مغرب.

پس از اشکال اول ممکن است جواب بدهیم. اما مهم این اشکال دوم است. ما برای‌مان هنوز صاف نیست که چرا بدأ را به معنای عدل می‌گیرید. بله بدأ شامل عدول می‌شود فیما اذا امکن العدول، اما آیا با دخول در جزء مختص نماز جدید امکان عدول به آن نماز فراموش شده قبلی هست یا نیست، این را از کجا بفهمیم.

[سؤال: ... جواب:] امکان عدول شرعی. ... روایت که نگفت ان امکن العدول، روایت می‌گوید بدأ بالتی نسی. ... به قرینه ذیل که بحث عدول است می‌گوییم بدأ تناسب با عدول هم دارد اما منحصر را می‌گوید عدل؟ این را که نگفت. ... قید امکان که در خطاب نیامده است، من عرض می‌کنم بدأ بالتی نسی ظهور ابتدائیش در استیناف است، منتها ذیل قرینه می‌شود که ما در این ظهور رفع ید کنیم، در این

ظهور تصرف کنیم، بگوئیم استأنف و لو بالعدول فیما یمکن العدول، اما کجا امکان عدول است کجا امکان نیست، این روایت ساکت است. و لذا بعد القیام الی الركعة الرابعة و قبل از دخول در رکعت رابعه اگر انسان متوجه بشود نماز مغرب را نخوانده، در عدول به نماز مغرب اشکال هست. ... بنده عرض می‌کنم ظهور اولی بدأ استیناف است. ذیل روایت قرینه شده که تطبیق شده بر عدول، آیا بدأ به معنای عدول استعمال شده یا نه، بدأ یعنی نماز منسی را اول بخواند، اگر می‌شود با عدول با عدول، اگر نمی‌شود با استیناف. حالا کجا عدول ممکن است کجا ممکن نیست در مقام بیان آن جهت در این جمله نیست.

### روایت حسن صیقل

اما یک روایتی هست آن روایت اگر سندش خوب بود مشکل درست می‌کرد کلا نسبت به عدول در اثناء عشاء به نماز مغرب. روایت حسن بن زیاد صیقل هست. دارد که سألت ابا عبدالله علیه السلام عن رجل نسی الاولی حتی صلی رکعتین من العصر قال فلیجعلها الاولی و لیستأنف العصر قلت فانه نسی المغرب حتی صلی رکعتین من العشاء ثم ذکر قال فلیتم صلاته ثم لیقض بعد المغرب. دو رکعت نماز عشاء خوانده یادش آمده نماز مغرب نخواند، نماز عشاء را تمام کند بعد مغرب را بخواند. قلت له جعلت فداک، در نماز ظهر این جور فرمودید فرمودید اگر در نماز ظهر فراموش کردی نماز ظهر را نماز عصر را شروع کردی عدول کن به نماز ظهر، اما در نماز عشاء می‌فرمایید اتمام کن نماز عشاء را، بعد نماز مغرب را بخوان. فرمود لیس هذا مثل هذا. ان العصر لیس بعدها صلاة و العشاء بعدها صلاة. نماز عصر که خواندی دیگر تا غروب آفتاب نماز نداریم. اما نماز عشاء که خواندی بعدش نماز داریم: نافله عشاء.

اگر این روایت سندش خوب باشد، آن‌هایی که حسن بن زیاد صیقل را توثیق می‌کنند، آن وقت این روایت می‌شود معارض با روایت صحیح زراره و روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله بصری. تعارض و تساقط می‌کنند، آن وقت مقتضای قاعده این است که عدول خلاف اصل است. [سؤال: ... جواب:] تعلیل تعبدی باید باشد. و لكن الذی یسهل الخطب این است که این روایت ضعیف السند است.

### فرض تذکر نسیان مغرب بعد از رکوع رکعت رابعه عشاء

تمام این بحث در تذکر نسیان مغرب بود قبل از رکوع رکعت رابعه. اما اگر رکوع رکعت رابعه محقق شد یادش آمد نماز مغرب نخوانده است، صاحب عروه در این جا احتیاط واجب می‌کند که این نماز را به عنوان عشاء تمام کن بعد از نو مغرب و عشاء بخوان. اما در مسأله 3 از اوقات الصلاة فتوی داده به بطلان این نماز.

در مقابل، بزرگانی گفتند این نماز صحیح است به عنوان نماز عشاء. مثل مرحوم نائینی، مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی، مرحوم آقای بروجردی، مرحوم آقای خوانساری، امام دارند الصّحة عشاء لاتخلو من قوّة، آقای سیستانی. وجهشان چیست؟ چون مقتضای قاعده بطلان این نماز است. عدول که نمی‌شود به نماز مغرب کرد، بخواهیم به عنوان نماز عشاء تمام کنیم خلاف ترتیب بین نماز مغرب و عشاء است. چرا فرمودند این نماز صحیح است؟ این بزرگان ما که از فقهاء بزرگ بودند. وجوهی ذکر می‌شود برای تصحیح این نماز:

### وجه اول تصحیح نماز

وجه اول وجهی است که امام دارند، آقای سیستانی هم پذیرفتند. و آن خلاصه‌اش این است که دلیل نداریم که نماز عشاء به جمیع اجزاءها مشروط است به سبق نماز مغرب، نخیر، قدرمتیقن از الا ان هذه قبل هذه این است که مجموع نماز عشاء نه جمیع اجزاء آن، مجموع نماز عشاء مشروط است به سبق نماز مغرب. به تعبیر امام: ماهیت نماز عشاء مشروط است به سبق ماهیت نماز مغرب. ماهیت نماز عشاء هم که محقق شده. و حین تحقق ماهیت نماز عشاء شما خلل رساندید به شرطیت ترتیب بین نماز مغرب و عشاء عن غفلة عن نسیان، تمام شد و رفت، بعد از این دو سجده رکعت رابعه نماز عشاء را می‌خوانید، این‌ها دیگر مشروط نیست به سبق نماز مغرب تا کسی اشکال کند که خلل می‌رسانید شما به شرطیت ترتیب در این سجدتین اخیرتین نماز عشاء و ملتفتید به این خلل رسانده‌تان به شرطیت ترتیب، حدیث لاتعداد شامل شما نمی‌شود چون ملتفتید. امام می‌فرمایند دلیل نداریم که کل اجزاء نماز عشاء مشروط باشد به سبق نماز مغرب.

### اشکال

این دیگر بحث استظهاری است. آقای خوئی می‌فرمایند نه ما استظهارمان از الا ان هذه قبل هذه این است که صلاة العشاء مشروطة بسبق صلاة المغرب، صلاة العشاء متحد است با جمیع اجزاء آن. چطور می‌گویند لاتصل بغیر خمار، آنجا این را نمی‌گویید که ماهیت نماز را زن بدون ستر ایجاد نکند، چون اگر این را می‌گفتید باید ملتزم می‌شدید که بعد از تحقق ماهیت صلات اگر زن ببیند که روسری ندارد، حدیث لاتعداد می‌گوید مهم نیست، نمازت صحیح است، این زن می‌گوید ادامه نمازم بدون روسری چه می‌شود، روسری ندارم، چرا نفرمودید که شما ماهیت نماز را بدون روسری ایجاد کردید عن غفلة، دیگر آب از سر شما گذشت چه یک نی چه صد نی، چرا این جور نگفتید؟ گفتید ظاهر لاتصل بغیر خمار این است که شرطیت ستر شرط جمیع اجزاء نماز است. چه فرقی می‌کند با الا ان هذه قبل هذه. انصافا این اشکال استظهاری به امام و آقای سیستانی وارد است. ظاهر الا ان هذه قبل هذه این است که جمیع اجزاء نماز عشاء حتی این اجزائی که هنوز نیاوردید مشروط است به سبق نماز مغرب.

[سؤال: ... جواب:] حدیث لاتعداد تصحیح می‌کند در فرض اخلاص به شرائط غیر رکنی از روی غفلت، دلیل خاص نداریم. اخبار عدول که می‌گفت عدول کن به نماز مغرب، الان اخبار عدول شامل نمی‌شود، چون اخبار عدول شامل نمی‌شود ما خلل رساندیم به شرطیت ترتیب، اگر شرطیت ترتیب شرط ماهیت نماز عشاء باشد یا به تعبیر آقای سیستانی شرط مجموع نماز عشاء باشد قبل از التفات به خلل، خلل رسید و تمام شد. حدیث لاتعداد شامل می‌شود. اما اشکال آقای خوئی این است که این خلاف ظاهر دلیل شرطیت ترتیب بین نماز عشاء و نماز مغرب است.

### وجه دوم

وجه دوم وجهی است که آقای سیستانی فرمودند. فرمودند حدیث لاتعداد چرا شامل بعد از این اجزاء لاحقه‌ای که می‌آوریم برای نماز عشاء نشود؟ حدیث لاتعداد مگر مختص است به ناسی؟ حدیث لاتعداد شامل مطلق معذور می‌شود و لو مضطر. من در این نماز مضطرم چه کنم؟ نماز مغرب فراموش شد چه کنم؟ خودم را بکشم؟ این نماز را ابطال کنم؟ این خلاف السنة لاتنقض الفریضة. السنة لاتنقض الفریضة یعنی اخلاص به سنت عن عذر لایتنقض الفریضة و لو اضطرار باشد. و لذا ایشان فرمود اگر الله اکبر گفتی مهتر را یک بچه‌ای برداشت و فرار کرد، راهی نداری برای ادامه این نماز مگر بر فرش سجده کنی، بر فرش سجده کن، فدای سرت، السنة لاتنقض الفریضة. زنی اول نماز فکر می‌کرد روستری دارد، گاهی زن‌ها فکر می‌کنند این چادرشان بدن‌نما نیست، تا الله اگر می‌گویند یادشان می‌آیند این چادر بدن‌نما بود، برای مجالس زنانه خریده بودند، چه کند این زن؟ هیچ راهی ندارد که نمازش را تصحیح کند. باید اگر می‌خواهد نماز با ستر بخواند نمازش را ابطال بکند. ایشان فرمودند به همین شکل نماز بخوان. اگر این چادر بدن‌نما است همین چادر را هم بینداز زمین، با همان موهای باز نماز بخوان السنة لاتنقض الفریضة.

### اشکال

این هم مبتنی است بر مبنای ایشان. ما این مبنا را قبول نداریم. ما می‌گوییم السنة لاتنقض الفریضة به قرینه صدرش که می‌گوید لاتعداد الصلاة منصرف است به کسی که حین الصلاة ملتفت به خلل نیست. بعد از وقوع خلل ملتفت می‌شود، مقتضی برای اعاده نماز فراهم می‌شود به او می‌گویند لاتعداد، نه شخصی که ملتفت است به خلل. یا به بیان دیگر بگوییم، این شخص معذور هم نیست. مگر نماز واجب همین نماز اول وقت است؟ این خانم که یادش آمد که الله اکبری که گفته است روستری نداشت، الان هم کاری نمی‌تواند بکند، روستری در کمده است که پشت سرش هست، استدبار قبله هم که مبطل نماز است، چه بکند؟ کسی هم نیست که به او روستری بدهد. آقای سیستانی می‌فرمایند نمازش را بی روستری تمام کند، چرا؟ این معذور نیست. مگر نماز واجب نماز اول اذان است؟ این نماز را رها کند نماز

دیگر بخواند. در اخلاص به شرطیت ستر این معذور نیست. چون شرطیت ستر مربوط به صرف الوجود صلات واجب است نه این صلات فی اول الوقت. [سؤال: ... جواب:] السنة لاتنقض الفريضة اخلاص به سنت عن عذر، این را عرف معذور نمی‌داند. مگر مجبوری او رفت بالای منبر، مدام یادش می‌رفت، مدام می‌گفت صلوات بفرستید، می‌گفتند تو منبر یادت رفته، پله‌های منبر که یادت نرفته بیایی پایین، خب بیا پایین. می‌گویند تو یادت رفته روسری سر کنی، یادت نرفته که این نماز را رها کنی یک نماز دیگر بخوانی. السنة لاتنقض الفريضة یعنی اخلاص به سنت عن عذر لاتنقض الفريضة، عرف این را محل به سنت عن عذر نمی‌داند، می‌گوید مگر فقط نماز واجب همین است؟ ... جاهل در هنگام خلل معذور است. این در هنگام خلل معذور نیست، الان دارد ادامه می‌دهد نماز را، می‌گویند برای چی ادامه می‌دهی؟ مگر نماز واجب همین است؟ خب رها کن، یک نماز دیگر بخوان. ... کسی که در اثناء صلات ملتفت بشود و خلل را همین‌جور بخواند ادامه بدهد همین حکم را دارد، ما می‌گوییم چرا ادامه می‌دهی خلل را؟ نمازت را رها کن یک نماز دیگر بخوان.

### وجه سوم

وجه سوم که دیگر راه حل جدیدی ارائه می‌دهد برای این نماز، می‌گوید من نمی‌گویم این نمازت را همین‌جوری تمام کن عشاء، یک وجه دیگری ذکر می‌کنم و آن اقحام صلاة فی صلاة است. این وجه را مرحوم نائینی دارد. مرحوم نائینی فرموده من که (لابد) طبق حدیث لاتعاد می‌گویم یتمها عشاء ولی یک راه حل دیگری دارم که همه را راضی کند. چیست آن راه حل؟ نماز عشاء را متوقف کن، نماز مغرب بخوان. نماز مغرب را که تمام شد، آن رکعت اخیره نماز عشاء را تکمیل کن. به این می‌گویند اقحام یعنی ادخال صلاة فی صلاة. هیچ اشکالی هم ندارد. اتفاقاً نص هم داریم. نص در کجا داریم؟ در نماز آیات در ضیق وقت فريضة. نص داریم که اگر کسی در ضیق وقت فريضة مشغول نماز آیات بود دید وقت نماز فريضة تنگ شده، نماز آیات را متوقف می‌کند نماز فريضة‌اش را می‌خواند، بعد از نماز فريضة بر می‌گردد به همان ادامه نماز آیات.

### اشکال

می‌گوییم جناب محقق نائینی! هر کجا نص خاص داشتیم روی چشم، روی سر ما، اما علی القاعدة اقحام صلاة فی صلاة باطل است. چرا؟ چون این سلامی که می‌دهی برای نماز مغرب تکلم است، تکلم که جزء نماز عشاء نیست مبطل نماز عشاء است. این رکوعی که بجا می‌آوری برای نماز مغرب این زیاده فی الفريضة است. نگوئید من که قصد رکوع نماز عشاء ندارم. روایت معتبره گفت سجود تلاوت مبطل فريضة است، السجود زیادة فی الفريضة او هم قصد این را نداشت که سجود تلاوت جزء نمازش باشد ولی روایت فرمود مبادا آیه سجده واجبه بخوانی در

نماز واجب که مجبور می‌شوی سجده تلاوت کنی و این موجب زیاده در فریضه است. با این‌که قصد جزئیت ندارد. این اقحام صلات مغرب در صلات عشاء باید با اتیان به رکوع و سجود نماز عشاء [مغرب] باشد یا نه؟ این سجود و رکوع نماز مغرب زیاده در نماز عشاء است و مبطل نماز عشاء می‌شود. و لذا این راه حل هم فایده‌ای ندارد. از این بحث گذشتیم. وارد می‌شود در مورد دوم عدول ان‌شاءالله جلسه آینده. و الحمد لله رب العالمین.

### ادامه بحث از موارد عدول

#### جلسه 54-532

یک‌شنبه - 99/09/30

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.  
بحث در موارد عدول بود.

#### مورد دوم: عدول در فوائت

#### فرض اول: لزوم ترتیب بین فوائت

رسیدیم به مورد دوم که صاحب عروه فرموده اذا كان عليه صلاتان أو ازید  
قضاء فشرع في اللاحقة قبل السابقة يعدل اليها مع عدم تجاوز محل العدول.  
اگر کسی دو نماز قضاء داشت، نماز قضاء متأخر را شروع کرد، قبل از تجاوز  
از محل عدول ملتفت شد عدول می‌کند به قضاء نماز سابق. کلام صاحب عروه دو  
فرض را شامل می‌شود: یک فرض این است که بین آن دو نماز قضاء ترتیب باشد.  
مثل نماز ظهر و عصری که از یک روز قضاء شده یا نماز مغرب و عشاء که از  
یک روز قضاء شده. در این‌جا شکی نیست که قضاء تابع اداء است. صاحب  
جواهر هم فرموده بین قضاء نماز ظهر و قضاء نماز عصر یک روز مثل اداء این  
دو، ترتیب معتبر است و اگر داخل در نماز عصر شد به عنوان قضاء بعد ملتفت  
شد قضاء نماز ظهرش را بجا نیاورده است باید عدول کند به نماز ظهر بلاخلاف  
اجده فيه. محقق ثانی هم ادعای اجماع کرده بر این مطلب.  
هم می‌شود ما به اطلاق الا ان هذه قبل هذه تمسک کنیم بگویی شامل قضاء نماز  
ظهر و عصر یا قضاء نماز مغرب و عشاء هم می‌شود و از روایاتی که امر  
می‌کرد به عدول در نماز عصر ادائی به نماز ظهر ادائی که فراموش کرده بودیم  
الغاء خصوصیت می‌شود. علاوه بر این‌که در صحیحہ عبدالله بن سنان راجع به  
قضاء نماز مغرب و عشاء آمده که باید بین قضاء این دو ترتیب را رعایت کند. ان

استیقظ بعد الفجر فلیصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء، اگر فوت شد از او نماز مغرب و عشاء، بعد از طلوع فجر بیدار شد اول نماز صبحش را بخواند بعد نماز مغرب و بعد نماز عشاء را، یعنی ترتیب بین نماز مغرب و عشاء در این روایت مطرح شده. و لذا این بحث روشن است.

### فرض دوم: عدم لزوم ترتیب فی حد نفسه بین فوائت

کلام صاحب عروه دو نماز قضائی را که بین این‌ها ترتیب نیست و لکن فوت یکی قبل از دیگری است هم می‌شود. مثلاً قبلاً از شما نماز عشاء فوت شده بعد نماز صبح، وضوء گرفتید برای نماز عشاء و نماز صبح هم بعداً وضوء گرفتید خواندید بعد فهمیدید که آن وقتی که رفتید چسبکاری کردید قبل از وضوء نماز عشاء، هنوز آن چسب در اطراف دست‌تان هست، وضوء نماز عشاء باطل، وضوء نماز صبح باطل. اما بین نماز عشاء و نماز صبح فی حد ذاتهما ترتیب نیست، به لحاظ زمان فوت، زمان فوت نماز عشاء قبل از زمان فوت نماز صبح است. صاحب عروه این جا هم می‌فرماید واجب است اگر قضاء می‌کنید نمازتان را، اول نماز عشاء را قضاء کنید بعد نماز صبح را. و اگر اشتباه کردید، نماز صبح را شروع کردید قضاء بکنید، در اثناء آن ملتفت شدید که نماز عشاء هم باید قضاء بشود عدول کنید به نماز قضاء عشاء. این نظر صاحب عروه است.

خلاصه نظر ایشان این می‌شود: چون بین قضاء فوائت ترتیب هست، به حسب زمان فوت باید قضاء بشود و لذا الاول فالاول را باید قضاء کنید. اگر فراموش کردید، شروع کردید قضاء نماز متاخر را، تا محل عدول باقی است عدول کنید به نماز قضاء سابق. و اگر هم محل عدول گذشت، نماز ظهر و عصر و صبح‌تان قضاء شده بود، نماز ظهر را قضاء کردید بعد از رکوع رکعت ثالثه یادتان آمد که نماز صبح‌تان هم قضاء شده است، آن را هم باید قضاء کنید، ایشان فرموده احتیاط واجب این است که نماز ظهر را تمام کنید، نماز صبح را قضاء کنید، بار دیگر نماز ظهر را مجدداً قضاء نمایید. این نظر صاحب عروه است.

امام هم در این مسأله فرمودند که لایخلو وجوب الترتیب من وجه. وجوب ترتیب و وجوب عدول در فرض اخلاص به ترتیب اگر محل عدول باقی باشد خالی از وجه نیست. و لکن در بحث قضاء الصلاة در عروه و در تحریر فرمودند نه، این احتیاط، مستحب است. فقط ترتیب در قضائین در نماز ظهر و عصر یک روز یا مغرب و عشاء یک روز هست. اما آن جایی که در اداءشان شرط ترتیب نیست در قضاءشان هم شرط ترتیب نیست. شما اول نماز صبح امروز را که فوت شده است قضاء کنید بعد بروید نماز عشاء دیشب را قضاء کنید، چه اشکالی دارد؟ احتیاط مستحب رعایت ترتیب است.

چرا صاحب عروه این قدر سخت‌گیری می‌کند؟ و در مسأله 16 از کتاب قضاء الصلاة صریحاً فرموده يجب الترتیب فی الفوائت الیومیه بمعنی قضاء السابق فی

الفوات علی الملاحق و لو جهل الترتیب وجب التکرار الا ان یکون مستلزماً للمشفقة التي لا یتحمل عادة. حتی جاهل به ترتیب یعنی نمی‌دانید نماز صبح دیروزتان که قضاء شده است اما نماز عشاء دیشب قضاء شده است یا نماز عشاء پریشب، باید دوبار نماز عشاء بخوانید: یک نماز عشاء بخوانید بعد یک نماز صبح بخوانید بعد یک نماز عشاء بخوانید. چون از روایات استفاده کردیم باید در قضاء فوائت ترتیب رعایت بشود، به لحاظ زمان فوت هر کدام زودتر فوت شده او قضاء بشود مطلقاً چه جاهل باشید به کیفیت فوت چه عالم باشید به کیفیت فوت. مگر این که حرجی بشود رعایت ترتیب در فرض جهل به زمان فوت.

استدلالی که قائلین به لزوم ترتیب می‌کنند عرض کنیم. چون این که صاحب عروه فرمود اگر شما نماز صبح امروز را قصد کردید قضاء بکنید، در اثناء ملتفت شدید که نماز عشاء دیشب فوت شده بوده است و جب العدول، این پیش فرضش وجوب رعایت ترتیب است و الا می‌فرمود جاز العدول. که خود این جواز عدول هم دلیل واضحی ندارد. ما فعلاً اصل پیش فرض صاحب عروه را بحث می‌کنیم که ترتیب بین قضاء فوائت را لازم می‌داند، بعد بحث کنیم که حال اگر فراموش کرد اخلاص به ترتیب ورزید نماز صبح امروز را قضاء کرد، در اثناء ملتفت شد نماز عشاء دیشب قضاء شده بوده است چه بکند؟ آیا عدول مشروع است یا مشروع نیست این بحث دوم است که باید دنبال کنیم. فعلاً بحث اول، لزوم رعایت ترتیب در قضاء فوائت است.

### دلیل صاحب عروه بر ترتیب بین فوائت

صاحب عروه عمده استدلال‌شان به دو روایت است، یکی صحیحه زراره عن ابی جعفر علیه السلام اذا نسیت صلاة أو صلیتها بغير وضوء و کان علیک قضاء صلوات فابدأ باولهن. امر کرد در صحیحه زراره که باید در قضاء فوائت، و کان علیک قضاء الصلوات، باید در قضاء صلوات اولین نماز فوت شده را قضاء کنید. روایت دوم صحیحه محمد بن مسلم هست، وسائل الشیعة جلد 8 صفحه 254 سأل اباعبدالله علیه السلام عن رجل صلی الصلوات و هو جنب الیوم و الیومین و الثلاثة ثم ذکر بعد ذلک فقال یتطهر و یؤدّن و یتیم فی قضاء اولاهن ثم یصلی و یتیم بعد ذلک فی کل صلاة فیصلی بغير اذان حتی یقضی صلاته.

### اشکال (محقق خوئی)

مرحوم آقای بروجردی و مرحوم آقای خوئی فرمودند کی گفته فابدأ باولهن یعنی اولهن فوت؟ کی گفته؟ نه، فابدأ باولهن شاید به این معنا است که آن نماز قضائی که انتخاب می‌کنی هر کدام باشد، آن قضاء نماز و لو نماز قضاء صبح امروز را اول انتخاب می‌کنی، نماز قضاء عشاء دیشب را فعلاً نمی‌خواهی بخوانی، بعد می‌خواهی بخوانی، فابدأ باولهن فی التصدی للقضاء، یعنی اول در تصدی قضاء ببین کدام است. فابدأ باولهن یعنی چه؟ یعنی آن اولین نماز قضاء را که می‌خواهی بخوانی در

این مجلس واحد، اذان و اقامه بگو برای آن. شما ممکن است بگویید که من مثلاً پنج تا نماز عشاء از من فوت شده، پنج تا هم نماز صبح، حالا فعلاً این پنج تا نماز صبح را که آسان‌تر است دو رکعتی است بخوانم، خیلی به من سخت نگذرد، بعد آن پنج تا نماز عشاء را که قبلاً هم فوت شده قضاء می‌کنم. فابداً باولهن فاذن لها و اقم، فابداً باولهن یعنی در اذان و اقامه گفتن آن اولی را که انتخاب می‌کنی هر چه هست، آن نماز قضائی که متصدی آن می‌شوی در اولین نماز قضاء که می‌خوانی، فاذن لها و اقم. اما نمازهای بعدی، دیگر اذان ندارد، فقط اقامه دارد در این مجلس واحد.

آقای خوئی که می‌فرماید اصلاً بالاتر از احتمال، بل لعله هو الظاهر منها سیما بملاحظه الفاء فی فاذن الکاشف عن ان قوله فابداً باولهن تمهید لبیان حکم قضاء الصلوات من حیث الاذان و الاقامة. و لذا شاهد هم ذکر می‌کنند می‌فرمایند دیگر بعد از آن سخن از ترتیب به میان نیامد، فرمود ثم صل بعدها الاول فالاول. نه، فابداً باولهن فاذن لها و اقم اولین نماز قضاء را که می‌خوانی برای آن اذان و اقامه بگو، سپس نماز قضاء را بخوان، ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلاة، دیگر سخن از ترتیب به میان نیامد، چون غرض این بود که بفرماید اولین مجلس نمازهای قضاء را اذان و اقامه بگو برای نماز اول که قضاء می‌خواهی بخوانی، سپس برای نمازهای بعدی که می‌خواهی قضاء بخوانی اقامه گفتن برای هر نمازی کافی است. مرحوم آقای خوئی راجع به صحیح محمد بن مسلم کانه اظهر می‌داند این معنا را چون می‌فرماید این صحیح زراره می‌شود مثل مفاد صحیح محمد بن مسلم که یتطهر و یؤذن فی قضاء اولاهن ثم یصلی و یقیم بعد ذلک فی کل صلاة فیصلی بغیر اذان حتی یقضی صلاته. اما بسیاری از بزرگان مثل صاحب عروه، امام قدس سرهما بر اساس آنچه که در حاشیه عروه در اینجا ذکر کردند که لایخلو وجوب الترتیب من وجه فرمودند ظاهر این روایت این است که فابداً باولهن ظاهرش این است که اولین نماز قضاء را شروع کن بخوان این ظاهرش این است که یعنی اولین نمازی که از تو قضاء شده است. اذا نسیت صلاة أو صلیتها بغیر وضوء و کان علیک قضاء صلوات فابداً باولهن، اولین صلوات فائته را آغاز کن و بخوان ظاهرش این است که به لحاظ زمان فوت حساب کرده است که کدام یک اول است به لحاظ زمان فوت. نه فابداً باولهن به این معناست که فاذن و اقم للصلاة التي تقضیها اولاً.

[سؤال: ... جواب:] گفته می‌شود العاقل تکفیه الإشارة. وقتی بگوید فابداً باولهن، آن نماز را خواندی، باز هم می‌گویند فابداً باولهن. ثم صل ما بعدها ظهور عرفیش این است که ما بعدها بالترتیب. مثلاً اگر یک افرادی آمدند در صف نانوائی، آن‌ها به شاگردش می‌گویند آنی که اول آمده راه بینداز، بعد بقیه را. یعنی بقیه را بی‌ترتیب؟ فقط همان اولی مهم است؟ این خلاف ظاهر است. فابداً باولهم ثم اعط الخبز لما بعده، این ظهور عرفیش این است که به ترتیب نوبت.

[سؤال: ... جواب:] ما فعلا به عنوان وکیل مدافع صاحب عروه داریم صحبت می‌کنیم. از شما سؤال می‌کنیم اگر بناء بود امام بفرمایند که ما کار نداریم که شما اولین نمازی که فوت شده می‌خواهی قضاء کنی یا آخرین نماز، مهم این است که در مجلس واحد چند نماز قضاء می‌خوانی، اولین نماز قضاء را که می‌خوانی اذان بگو و اقامه بگو، برای نمازهای بعدی در این مجلس نیاز به تکرار اذان نیست، اگر می‌خواست حضرت این را بفرماید می‌فرماید فاذن و اقم للصلاة الاولى ثم صل ما بعدها باقامة اقامة. این کاملاً معلوم می‌شد که یعنی نماز اولی که می‌خواهی بخوانی حالا هر کدام را می‌خواهی بخوانی، نماز قضاء صبح امروز را اول می‌خوانی نماز قضاء عشاء دیشب را بعد می‌خوانی. فاذن و اقم للصلاة الاولى ثم صل بعدا باقامة اقامة این وافی بود به مطلب. اما این ترکیب که فابداً باولهن انصافاً مشعر است به این که آنی که اولهن یعنی آن اولهن فوتاً. ... دو تا حکم بیان کرد فابداً باولهن، یک حکم، فاذن لها و اقم، به حسب ترتیب ذکری، اول فرمود آن اولین نماز فوت شده را شروع کن قضاء کن بعد فرمود حالا که او را شروع می‌کنی قضاء کنی هم برای او اذان بگو هم اقامه و آن نماز را بخوان ثم صلها ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلاة.

### نظر مختار

انصافاً این صحیحه زراره خالی از اشعار به این فرمایش صاحب عروه نیست. حالا ما شبهه‌مان این است که این اشعار در حد ظن است. چون ما معتقدیم ظهور آن چیزی است که فی حد نفسه وثوق آور باشد، صرف احتمال راجح ظهور نیست. و الا انصافاً احتمال راجح همین است. تعجب است از مرحوم آقای خوئی فرموده بل لعل الظاهر من هذه الصحيحة همین است که می‌خواهد بگوید اولین نماز قضائی را که انتخاب کردی و می‌خواهی بخوانی، برای آن اذان و اقامه بگو، این ظاهر از حدیث است؟ بل لعل الظاهر منها؟ چون فاء تفریع آورد فاذن و اقم. فاء تفریع فاء ترتیب ذکری است. انصافاً احتمال راجح این است که فابداً باولهن الان به شما اگر این مطلب را بگویند به ذهن‌تان ابتدائاً چه می‌رسد؟ همین می‌رسد که وقتی به شما بگویند اگر شما چند نماز قضاء بر ذمه‌ات بود، اولین آن را شروع بکن، فابداً باولهن یعنی همین دیگر، یعنی اولین آن را شروع بکن پس برای آن اذان و اقامه بگو و آن را بخوان، سپس نمازهای بعدی را با اقامه بخوان. انصاف این است که احتمال راجحی که به ذهن شما می‌آید همین لزوم ترتیب است به لحاظ آنی که اسبق فوتاً است فهمیده می‌شود. منتها ما مشکل‌مان این است که این احتمال راجح در حدی است که انسان وثوق عرفی پیدا می‌کند به این که مراد این است؟ چون ما ظهور را همان‌طور که آقای زنجانی معنا می‌کنند عبارت می‌دانیم از آن معنایی که عرف به ذهن عرفیش وثوق به آن پیدا کند لولا القرائن المنفصلة. و الا صرف احتمال راجح که ظهور نیست. ما شبهه‌مان این است.

صحيحه محمد بن مسلم هم اين بود كه سألَت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل صلى الصلوات و هو جنب اليوم و اليومين و الثلاثة ثم ذكر بعد ذلك فقال يتطهر و يؤذن و يقيم في قضاء اولاهن. اين هم احتمال راجحش همين است كه في قضاء اولاهن، اولاهن فوتاً نه اولاهن في مقام الاختيار للقضاء. چون اگر اولاهن في مقام الاختيار للقضاء بود چرا اين جور تعبير نكردند كه يؤذن و يقيم في اول صلاة يقضيها؟ [سؤال: ... جواب:] نماز مغرب و عشاء كه ترتيب در ادايش هم لازم است. آن دو نمازی هستند كه بينشان ترتيب است. فابداً باولاهما در ذيل صحيحه زرارۀ كه دارد اگر بعد از طلوع فجر بيدار شدي نماز صبحت را بخوان و بعد كه نماز مغرب و عشاءت قضاء شده است صل المغرب و العشاء و ابدأ باولاهما، خب معلوم است اولاهما يعني فابداً بالمغرب چون ترتيب بين مغرب و عشاء معتبر است. ... فابداً باولاهما كه روشن است فابداً باولاهما يعني فابداً بالمغرب. ... اصلاً فابداً باولاهما يعني اولاهما ذكر، آن اولايي كه ما گفتيم. ما اول گفتيم صل المغرب و العشاء فابداً باولهما يعني اولهما كه ما در كلام گفتيم. ... مگر فرض شده است كه اين شخص بي نماز بود؟ فرض كردند كه اين در اين چند روز كه جنب بود نماز هائيش فوت شده است. ... و قضاء هم نمي كنند مي گذارند براي ايام پيري و فرتوتي؟ ... فرض اين صحيحه محمد بن مسلم اين نبود كه نمازهاي قضاء ديگري به گردنش بود. ما انصافاً اگر ظهور به معنای احتمال راجح بود ما مي پذيرفتيم ظهور اين حداقل صحيحه زرارۀ را كه فابداً باولهن فاذن لها و اقم فصلها ثم صل ما بعدهن باقامة اقامة لكل صلاة و لكن بله من قبول دارم چون مبنای ما متاسفانه اين است كه ظهور بايد به حدی برسد كه انسان وثوق نفسي پيدا كند به مضمون آن في حد نفسه، قيد مي زنم، كاری به خطاب های ديگر نداريم. يعني اين كلام را كه بشنود مطمئن مي شود معنائش اين است. ما مطمئن نمي شويم معنائش اين است. بله واقعا احتمال اين كه فابداً باولهن فاذن لها و اقم اين باشد كه اولين نماز قضائي را كه انتخاب مي كني با اذان و اقامه باشد و نمازهاي بعدي را با اقامه فقط بگو اين احتمالش هست، ما اطمینان نفسي پيدا نمي كنيم به آن استظهار صاحب عروه.

### اشكال دوم محقق خوئی به صاحب عروه

مرحوم آقای خوئی فرموده اگر اين صحيحه زرارۀ دليل بر لزوم ترتيب در قضاء فوائت باشد اطلاق دارد شامل جاهل به كيفيت فوت هم مي شود. و حتي به صاحب عروه هم ايراد گرفته فرموده شما كه ترتيب را فهميديد بين قضاء فوائت از فابداً باولهن و گفتيد جاهل به كيفيت فوت هم بايد احتياط كند، يعني اگر نمي داند نماز عشاء شب قبل نماز صبح فوت شده است يا نماز عشاء شب بعد نماز صبح، دو بار نماز عشاء بخواند، چرا فرموديد اگر به حرج كشيده شد ديگر رعايت ترتيب لازم نيست؟ خير. اگر به حرج هم كشيده شود الحرج يتقدر بقدره. اين طور نيست كه

بگوییم دیگر آزادید، آن قدر احتیاط بکن تا فریادت بلند بشود، آن وقت به تو می گویند ما جعل علیکم فی الدین من حرج.

البته مرحوم آقای بروجردی فابداً باولهن را که معنا کرد که فابدا باولهن یعنی فاذن و اقم للصلاة القضائية التي تختارها اولاً، ولی فرمود اگر هم ما معنای فابداً باولهن لزوم ترتیب بین قضاء فوائت بدانیم انصراف دارد از شخصی که جاهل است به کیفیت فوت نماز هایش. جواب این است که چه وجهی دارد این انصراف. [سؤال: ... جواب:] اگر زرارہ می گفت لا ادری ما هو الاول فوتاً، اطلاق فابداً باولهن شامل او نمی شد؟

پس ما جازم به لزوم رعایت ترتیب در قضاء فوائت نیستیم بخاطر این که وثوق پیدا نمی کنیم به مضمون فابداً باولهن و لذا برائت جاری می کنیم از لزوم رعایت ترتیب.

### تنبیه: لزوم ترتیب اگر ثابت بشود، تکلیفی است

حالا بحث است که این لزوم بر فرض باشد لزوم تکلیفی است یا لزوم وضعی. اگر لزوم تکلیفی باشد باز قابل تحمل است، حال بهم ریخته نماز هایش را قضاء کرد نماز هایش صحیح است اما اگر کسی بگوید فابداً باولهن ارشاد است به شرطیت ترتیب، آن وقت کار سخت می شود. یعنی اگر اخلاص به شرطیت ترتیب برسانند اصلاً کل این نماز های قضائیش هباء منثورا است. ولی انصافاً فابداً باولهن ظهور در شرطیت ترتیب داشته باشد این مطابق با ظهور عرفی نیست. شاید به معنای لزوم رعایت ترتیب است.

[سؤال: ... جواب:] ما از نظر کبروی قبول نداریم که امر به یک شیئی در مرکب ظهور داشته باشد در ارشاد به شرطیت بلکه معتقدیم که مناسبات حکم و موضوع مختلف است. ان شاء الله در اصول در جای خودش این بحث را دنبال می کنیم.

### کلام آقای سیستانی در فقدان مشروعیت عدول در فوائت

بر فرض ترتیب بین قضاء فوائت لازم باشد، من نماز صبح شروع کردم، در اثناء قضاء نماز صبح متذکر شدم که نماز قضاء عشاء دیشب را نخوانده ام، دلیل بر عدول چیست؟ آقای سیستانی فرمودند ما هیچ دلیلی بر عدول نداریم. دلیل نداریم بر مشروعیت عدول از نماز قضاء متاخر به قضاء نماز متقدم. دلیل نداریم. ذیل صحیحہ زرارہ را (از آن جایی که می گوید و قال اذا نسیت الظهر حتی صلیت العصر فذكرتها و انت فی الصلاة او بعد فراغک فانوها الاولى ثم صل العصر فانما هی اربع مکان اربع تا آخر حدیث) آقای سیستانی قبول ندارند به عنوان روایت، می گویند شاید فتوای زرارہ باشد. بحث در این صحیحہ زرارہ این است که اگر نماز صبح می خواندی، حالا نماز صبح قضاء، بعد ملتفت شدی که نماز عشاء دیشب قضاء شده، عدول کن به نماز قضاء دیشب. آقای سیستانی این را

قبول ندارند. آن روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله که داشت و اذا كنت فی صلاة فذكرت انك نسيت الاولى فابدأ بالتی نسیت، قریب به این مضمون، ایشان فرموده‌اند که این روایت سندش ضعیف است.

آقای خوئی به این روایت تمسک می‌کند. آقای خوئی می‌فرماید که اطلاق این روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله شامل دو نماز قضاء هم می‌شود. شما نماز صبح داشتی می‌خواندی قضاء، بعد یادت آمد نماز عشاء دیشب به گردنت هست، اذا نسی الصلاة أو نام عنها صلی حین یذكرها فاذا ذكرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی، صدق می‌کند. شما فراموش کردی نماز عشاء را قضائش را اول بخوانی، نماز صبح را داری قضاء می‌کنی، بدأ بالتی نسی، عدول کن به نماز عشاء گذشته. البته اگر بخاطر فراموشی نماز قضاء عشاء را اول نخوانده باشی.

آقای سیستانی که سند این روایت را قبول ندارند. و لذا ایشان فرمودند عدول از یک قضاء به قضاء سابق مشروعتش محل اشکال است، فقط می‌شود از اداء لاحق به اداء سابق مثل از نماز عصر به نماز ظهر عدول بکنیم و همین‌طور از نماز اداء به نماز قضاء. این هم عدولش جایز است. مثلاً نماز ظهور داری می‌خوانی وسط نماز ظهر یادت آمد که نماز صبح قضائت را نخواندی، ایشان می‌فرماید که از روایات استفاده می‌کنیم این‌جا هم مستحب است عدول بکنیم به نماز صبح قضائی.

### اشکال

می‌گوییم آقای سیستانی شما که فقط یک روایت را قبول داشتی و آن صحیحه حلبی است. صحیحه حلبی هم این را می‌گوید، می‌گوید رجل امّ قوما بالعصر فذكر انه لم یصل الاولى امام فرمود یعدل الی الاولى، آقای سیستانی می‌فرمایند همین روایت بدر ما می‌خورد. ثم ذکر انه لم یصل الاولى اطلاق دارد. نماز عصر دارد می‌خواند، ثم ذکر انه لم یصل الاولى نماز صبح، چرا فقط می‌گویید ثم ذکر انه لم یصل الاولى نماز ظهر همان روز است که اداء است؟ نخیر، اطلاق دارد. انصافاً این اطلاق خلاف ظاهر است. ثم ذکر انه لم یصل الاولى ظاهرش است که لم یصل الظهر. و لذا امام فرمود یصلی بهم ثم یستأنف العصر و یحسب للقوم صلاتهم، این نمازی که مردم به او اقتداء کردند نماز چهار رکعتی بوده این هم نماز چهار رکعتی تمام کرده امام می‌فرماید نماز آن‌ها نماز عصر است، چون این‌ها نماز ظهر را خوانده بودند، این امام هم عدول کرده به صلات اولی بعد نماز عصر می‌خواند یعنی به نماز ظهر عدول کرده. اطلاق این روایت نسبت به جایی که ذکر آن علیه قضاء فعل الی القضاء انصافاً عرفی نیست.

اما راجع به صحیحه زراره که ایشان آن ذیل را فتوای زراره می‌داند مطلبی هست که ان شاء الله فردا توضیح خواهیم داد.

و الحمد لله رب العالمین.

دوشنبه - 99/10/01

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

صاحب عروه در مسائل عدول از یک نماز در اثناء آن به نماز دیگر سه مورد  
را مطرح فرمود:

مورد اول عدول از حاضره به حاضره. یعنی دو نماز ادائیه داریم بینشان ترتیب  
هست مثل ظهر و عصر، مغرب و عشاء، در اثناء نماز عصر یا دمان آمد نماز  
ظهر نخواندیم عدول می‌کنیم به نماز ظهر و به عنوان نماز ظهر آن را تمام می‌کنیم  
می‌شود عدول از حاضره به حاضره. این واجب هست به نظر همه بزرگان.  
مورد دوم عدول از فائته به فائته است. یعنی دو نماز قضاء داریم، این دو نماز  
قضاء گاهی بینشان ترتیب است شرعا مثل نماز قضاء ظهر و نماز قضاء عصر  
از همان روز، این هم واجب است اگر در اثناء نماز قضاء عصر ملتفت بشوید که  
نماز قضاء ظهر همان روز را نخوانده‌اید عدول کنید به نماز قضاء ظهر. این هم به  
نظر همه واجب است.

اما فرض سوم برای عدول از فائته به فائته این است که ذاتا بین این دو نماز فائته  
یعنی بین دو نماز قضائیه ترتیب نیست مثل نماز صبح امروز که از شخصی قضاء  
شده و نماز عشاء دیشب. ترتیبی بین نماز عشاء دیشب و نماز صبح امروز ذاتا  
نیست، عمدا نماز عشاء را نخواند نماز صبح در وقت خودش بخواند این مشکلی  
ندارد. و لکن حال هر دو قضاء شده‌اند، این‌جا هم صاحب عروه فرمود اگر محل  
عدول باقی است واجب است عدول کند از نماز قضاء متاخر به نماز قضاء متقدم.  
مثلا: همین مثال نماز صبح را می‌خواهد قضاء کند در اثناء نماز صبح ملتفت شد  
که نماز عشاء دیشبش را هم قضاء نکرده است عدول می‌کند به قضاء نماز دیشب و  
این عدول واجب است به نظر صاحب عروه.

و لکن بزرگان مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند عدول این‌جا مستحب است واجب  
نیست. امام این‌جا فرمودند لایخلو وجوب العدول من وجه. و لکن عرض کردیم در  
کتاب قضاء الصلاة فرمودند در دو نماز قضاء که بینشان ترتیب نیست عدول  
احوط استحبابا است.

آقای سیستانی هم فرمودند ما در این دو نماز قضائیه یعنی عدول از فائته به فائته  
ما معتقدیم که عدول اشکال دارد بر خلاف نظر بزرگان ما معتقدیم عدول از فائته  
به فائته اشکال دارد. چرا اشکال دارد؟ برای این‌که ما هیچ دلیلی برای عدول از  
فائته به فائته نداریم الا اطلاقی که برخی در روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله قائل  
شدند. ما هیچ روایتی نداریم که اگر کسی دو نماز قضاء به عهده‌اش بود که بین این  
دو نماز قضاء ذاتا ترتیب نیست اگر نماز قضاء اخیر را شروع بکند یا داش بیاید  
نماز قضاء سابق بر آن را نخوانده است عدول کند به نحو وجوب یا استحباب یا

جواز به نماز قضاء قبلی، ما هیچ دلیلی بر آن نداریم. الا روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله که آقای سیستانی می‌فرمایند ما این روایت را ضعیف می‌دانیم.

### استدلال به روایت عبدالرحمن بر عدول از فائته به فائته‌ای که بین‌شان ترتیب

**نیست**

روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله این است: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل نسي صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى فقال اذا نسي الصلاة أو نام عنها صلى حين يذكرها فاذا ذكرها و هو في صلاة بدأ بالتالي نسي. فرموده‌اند بزرگان ما که عدول از فائته متاخره را به فائته سابقه را مشروع می‌دانند، حالا علی اختلاف بینهم، صاحب عروه واجب می‌داند آقای خوئی مستحب می‌داند، فرمودند این روایت می‌گوید فاذا ذكرها و هو في صلاة بدأ بالتالي نسي. خب نسی این شخص قضاء نماز عشاء دیشب را و هو في صلاة، در حالی که این شخص داخل در قضاء نماز صبح است. بدأ بالتالي نسي. و بدأ به قرینه ذیل روایت که حرف از عدول می‌زند یعنی عدل الى الصلاة التي نسي، عدول کنید به آن نماز عشاء قضائی. ما سند این روایت قبول داریم. و لکن دو تا اشکال داریم:

### اشکال اول

اشکال اول: باید شما در بحث ترتیب بین قضاء فوائت ثابت کنید یا وجوب ترتیب را یا لا اقل استحباب ترتیب را. کسی که صحیحه زرارہ را که می‌گفت من کان عليه قضاء صلوات فليبدأ باولهن فيؤذن لها و يقيم و يصلیها، مثل آقای بروجردی مثل آقای خوئی معنای دیگری می‌کرد می‌گفت این امر به رعایت ترتیب بین قضاء نمازهای فوت شده نیست که اقض ما فات اولاً فاولاً، بلکه شاید به این معنا باشد که هنگامی که چند نماز قضاء می‌خوانی آن نماز قضائی که اول می‌خوانی هر کدام باشد، اولی باشد دومی باشد هر کدام که شما انتخاب کردی در این مجلس واحد می‌خواهی قضاء آن را بخوانی اولی را هم اذان برایش بگو هم اقامه. ظهور ندارد به نظر این بزرگان بر خلاف صاحب عروه در این که فليبدأ باولهن فوتاً.

پس دلیلی ما نداریم بر استحباب رعایت ترتیب در قضاء فوائت. چه دلیلی ما داریم بر این که حتماً من باید نماز عشاء دیشب را قضاء کنم زودتر از نماز قضاء صبح امروز، به چه دلیل؟ ما دلیلی نداریم. دلیل همین فليبدأ باولهن است. اگر این را قبول می‌کردیم که ظهور دارد در امر به ترتیب بین قضاء فوائت بعد می‌گفتیم این امر را حمل می‌کنیم بر استحباب بخاطر این که سیره متشرع. این که سیره متشرع بر عدم لزوم رعایت ترتیب است مثلاً، حرفی نبود و لکن فرض این است که بزرگان ما مثل آقای بروجردی و آقای خوئی فليبدأ باولهن را اصلاً معنای دیگری کردند. گفتند فليبدأ باولهن این مقدمه است برای این که می‌خواهد بفرماید کسی که چند نماز قضاء در یک مجلس می‌خواند اولین نماز قضائی را اذان و اقامه

بگوید و لکن نمازهای قضاء بعدی را فقط اقامه بگوید برای آنها. پس به چه دلیل اصلاً مستحب است اول نماز عشاء دیشب را قضاء کنم بعد نماز صبح امروز را قضاء کنم؟ چه دلیلی بر استحباب آن هست. وقتی دلیلی بر استحباب آن نبود، اصلاً این روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله شاملش نمی‌شود. فاذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی ظاهرش این است که اگر فراموش نمی‌کردی آن نماز قبلی را بخوانی امر داشتی یا وجوباً یا استحباباً که همان نماز قبلی را اول بخوانی. این اشکال اول.

### اشکال دوم

اشکال دوم: اصلاً ما عرض کردیم مورد سؤال این است رجل نسی صلاة حتی دخل وقت صلاة أخرى این موردش این است که یکی حاضره است یکی فائته، نه فائتتین، نسی صلاة حتی دخل وقت صلاة أخرى امام راجع به این دخل وقت صلاة أخرى این صلات اخرى صلات حاضره است صلات ادائیه است راجع به این امام فرمود فاذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی، مثال‌هایی هم که حضرت بعدش زدند راجع به عدول از حاضره است به فائته. ان ذکرها مع امام فی صلاة المغرب اگر یادش آمد که نماز عصرش را نخوانده است در حالی که الان مشغول نماز مغرب است، قضاء شده است نماز عصر او، فرمود اتمها برکعتین این نماز مغرب سه رکعتی را چهار رکعت می‌کند به عنوان عدول به نماز عصر، قضاء نماز عصر می‌شود، ثم صلی المغرب. مورد بعدیش این است که کسی نماز عشاء می‌خواند یادش می‌آید نماز مغربش را نخوانده است که این هم می‌شود عدول از حاضره به حاضره. عدول از نماز عشاء به نماز مغرب. در این مثال یا باید بگوییم مراد خروج از وقت فضیلت نماز مغرب هست یا حضرت این مثال را تفضلاً بیان فرمود زاید بر اصل سؤال سائل. سؤال سائل این بود که نسی صلاة حتی دخل وقت صلاة أخرى. یا باید بگوییم این مثال را امام زد که یک مثال برای خروج وقت فضیلت مغرب زده باشد یا نه اصلاً وقت فضیلت مغرب هم اگر خارج نشده باشد فراموش کرده نماز مغرب را بخواند نماز عشاء را شروع کرده امام تفضلاً این را بیان فرمود زاید بر سؤال سائل. پس اشکال دوم این است که این روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله اطلاق نسبت به عدول از فائته به فائته دیگر ندارد.

[سؤال: ... جواب:] عشاء به مغرب که صلاتین مترتبتین هستند. نماز مغرب و عشاء یک روز که ترتیب بین‌شان معتبر است. این ظاهر این روایت این است که نماز عشاء و مغرب یک روز نه نماز عشاء امشب که قضاء شده است با نماز مغرب چند شب قبل که قضاء شده است. این را که ظهور ندارد. ... ان کان صلی العتمة وحده فصلی منها رکعتین ثم ذکر انه نسی المغرب، نسی المغرب ظاهرش این است که مغرب همین امروز را فراموش کرده است، اتمها برکعة فتکون صلاته للمغرب ثلاث رکعات ثم یصلی العتمة بعد ذلک.

پس عدول از فائته به فائته یعنی عدول از نماز قضاء متأخر که شروع کرد آن را، قضاء نماز صبح امروز را شروع کرد بعد یادش آمد که قضاء نماز عشاء دیشب را نخوانده است که فقهاء فرموده‌اند عدول کند از نماز قضاء صبح امروز به قضاء نماز عشاء دیشب، ما دلیلی بر آن پیدا نکردیم. و حق با آقای سیستانی است که فرمودند فی جواز العدول اشکال.

بله، اگر مثل صاحب عروه ترتیب را بین قضاء فوائت واجب می‌دانستیم می‌گفتیم اول نماز قضاء عشاء دیشب را قضاء کن بعد نماز صبح امروز را قضاء کن این را واجب می‌دانستیم یا لا اقل مستحب می‌دانستیم، می‌توانستیم به روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله تمسک کنیم آن هم اگر اشکال دوم ما که مورد روایت عدول از حاضره به فائته است را شما نپذیرید یا بخواهید الغاء خصوصیت بکنید که واقعا الغاء خصوصیت مشکل هست.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر نسی صلاة حتى دخل وقت صلاة آخری و خود امام که مثال زدند اول مثال زدند در نماز مغرب بود یادش آمد نماز عصر را نخوانده است، فرمود یک رکعت اضافه کن به این نماز مغرب بشود نماز عصر. این می‌شود عدول از حاضره به فائته. ... او که هر دو می‌شود حاضران. عدول از حاضره به حاضره که مورد اول بود در دو نمازی که ترتیب بین‌شان هست طبعاً. مورد مثال روایت عدول از نماز مغرب بود به نماز قضاء عصر. پس دو مورد شد مورد روایت.

[سؤال: ... جواب:] ترتیب قضاء فوائت دیروز عرض کردیم صحیحه زراره: من کان علیه قضاء الصلوات فليبدأ باولهن. ... شبهه وجوبیه که هست. اخوک دینک فاحتط لدینک، ولی احتیاط مستحب. از اول می‌فرمایید که چرا احتیاط مستحب است؟ از باب این‌که شبهه وجوب ترتیب است. ... آقای سیستانی می‌فرمایند فی جواز العدول اشکال، مگر هر چیزی که انسان قبول نداشت باید بگوید قبول ندارم؟ خب احتیاط می‌کند. دلیل تمام نیست ولی مشهور قائل شدند، خب شاید نظر مشهور درست باشد بگذارید عوام و مقلدین شما رجوع کنند به دیگران، چرا فتوی می‌دهید به عدم جواز، احتیاط کنید، این‌که اشکال ندارد، فتوی دادن که واجب نیست به قول استاد ما مرحوم آقای تبریزی. ... بهر حال آقای سیستانی فتوی نمی‌دهد، رجوع کند به مرجع بعدی هر چی او می‌گوید عمل کند.

### مورد سوم: عدول از حاضره به فائته

مورد سوم در کلام صاحب عروه عدول از حاضره به فائته است. یعنی عدول از نماز ادائیه به نماز قضائیه. الثالث اذا دخل فی الحاضرة فذكر ان علیه قضاء فانه يجوز له ان يعدل الى القضاء اذا لم يتجاوز محل العدول. بعد صاحب عروه فرموده و لكن این عدول در این مورد که عدول از حاضره به فائته است، وجوب ندارد، مستحب است، و العدول فی هذه الصورة علی وجه الجواز بل الاستحباب بخلاف

الصورتین الاولتین فانه علی وجه الوجوب. عدول از حاضره به حاضره یا عدول از فائته به فائته سابقه واجب بود به نظر صاحب عروه. اما عدول از حاضره به فائته مستحب است.

آقای سیستانی هم این‌جا پذیرفتند فرمودند بله ما هم قبول داریم جواز عدول از حاضره به فائته را. شما نماز ظهر یا عصر می‌خواندید یا دتان آمد که نماز صبح‌تان را قضاء نکردید، فوت شد از شما قضاء نکردید، عدول می‌کنید از این نماز حاضره، نماز ظهر مثلاً اگر محل عدول باقی است به نماز قضاء صبح. و این قطعاً مشروع است.

### اشکال اول (به کلام آقای سیستانی)

ما سؤال‌مان از آقای سیستانی این است، اول از ایشان یک سؤال می‌کنیم. می‌گوییم دلیل شما بر جواز عدول از حاضره به فائته یعنی از اداء به قضاء، چیست؟ یک دلیل می‌توانست صحیحه زراره باشد اما شما متأسفانه این دلیل را بخاطر شبهه فتوی بودن این حدیث برای زراره اشکال کردید فرمودید لعها فتوی زرارۃ و لیس حدیثاً عن الامام.

دو مورد در این روایت زراره که ما قبول کردیم سند آن را، برای عدول از حاضره به فائته وجود دارد: یکی دارد که ان کنت قد صلیت من المغرب رکعتین ثم ذکرک العصر فانوها العصر ثم قم فاتمها رکعتین، دو رکعت مغرب را خواندی یادت آمد نماز عصرت قضاء شده نخواندی، برخیز به عنوان نماز عصر این نماز مغرب را تمام کن، ثم تسلم ثم تصلی المغرب. این مورد اول. مورد دوم ان کنت قد نسیت العشاء الآخرة حتی صلیت الفجر فصل العشاء الآخرة و ان کنت ذکرتها و انت فی رکعة الاولى أو الثانية من الغداة فانوها العشاء. اگر در اثناء نماز صبح ملتفت شدی که نماز عشاء دیشب قضاء شده، عدول کن به نماز قضاء عشاء بعد نماز صبح بخوان اگر فرصت باقی باشد، خوف فوت نماز صبح نباشد. این دو مورد. اما آقای سیستانی که قبول نداشتند این صحیحه زراره را.

دلیل دوم روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله بود که صریحاً در اثناء نماز مغرب فرمود اگر یادت بیاید نماز عصر را نخواندی عدول کن به نماز عصر. ایشان این روایت را هم سنداً قبول ندارند. می‌ماند یک روایت دیگر، صحیحه حلبی سأل اباعبدالله علیه السلام عن رجل امّا قوما فی العصر ف ذکر و هو یصلی بهم انه لم یکن صلی الا ولی قال فلیجعلها الاولى التی فائته و یستأنف العصر و قد قضی القوم صلاتهم. ایشان فرمودند این روایت که عمده دلیل عدول هست به نظر ما اطلاقش عدول از حاضره به فائته را می‌گیرد. فلیجعلها الاولى التی فائته، کی می‌گوید مراد خصوص نماز ظهر همان روز است که در اثناء نماز عصر یادش بیاید نماز ظهر آن روز را نخوانده است که بشود عدول از حاضره به حاضره، نخیر اطلاق دارد. در اثناء نماز عصر یادش بیاید نماز ظهر دیروز را نخوانده است اطلاقش می‌گیرد.

بعد ایشان فرموده حالا که دلیل معتبر پیدا کردیم دل‌مان هم خوش است به همان فتوای زرارۀ و تسالم فقهاء بر جواز عدول از حاضره به فائته. می‌گوییم دلیل معتبر پیدا نکردید جناب آقای سیستانی. صحیحۀ حلبی قطعاً اطلاق ندارد نسبت به نماز قضاء. رجل امّ قوما فی العصر فذكر و هو یصلی بهم انه لم یکن صلی الاولی. کسی آمد به عنوان نماز عصر امام جماعت شد، در اثناء نماز یادش آمد نماز اول را نخوانده است، این ظاهرش یعنی نماز ظهر را نخوانده است که اول است نسبت به این نماز عصر، نماز ظهر همان روز را نخوانده است. نفرمایید امام چرا در جواب فرمود فلیجعلها الاولی التی فاتته، نماز ظهر آن روز که فوت نشده است. می‌گوییم که قدر متیقن که قبول دارید نماز ظهر آن روز است فوقش می‌گویید اطلاق دارد نسبت به نماز قضاء.

و منشأ آن تعبیر به فوت یا این است: وقت فضیلت نماز ظهر فوت شده یا یک تعبیر عرفی است. وقتی شما وظیفه‌تان بود اول نماز ظهر را بخوانید بعد نماز عصر، حواس‌تان پرت شد رفتید شروع کردید به نماز عصر تعبیر عرفی است که بگوییم فاعداً الى الصلاة التی فاتتک، فاتتک یعنی بناء بود اول او را بیاوری چرا نیاوردی؟ حالا برگرد، نیت نماز ظهر بکن. بعد امام فرمود و یستأنف العصر، حالا که نماز ظهر آن روز را خواندی نماز عصر بخوان و قد قضی القوم صلاتهم، خود این قرینه می‌شود نمازی که این امام خواند با آن نمازی که به آن عدول کرد مشترک بود در رکعات چون فرمود و قد قضی القوم صلاتهم یعنی نماز عصر مامومین مشکل پیدا نمی‌کند، امام عدول کرد به نماز ظهر، نماز چهار رکعتی، چه اشکال دارد، امام در نماز عصرش اقتداء کند به ظهر امام، مشکلی ندارد. پس جناب آقای سیستانی شما که روایت زرارۀ را تخریب کردید، روایت معلی بن محمد را هم تصحیح نکردید سندش را، دلیل معتبری نسبت به عدول از حاضره به فائته یعنی از نماز اداء به نماز قضاء ندارید. این یک اشکالی متوجه به آقای سیستانی. حالا اگر تسالم اصحاب مدرک آقای سیستانی است بحث دیگری است، اما صحیحۀ حلبی نمی‌تواند مدرک باشد. ما مدرک‌مان صحیحۀ زرارۀ است که حدیث از امام باقر علیه السلام است فتوای زرارۀ نیست.

### اشکال دوم: قصور دلیل نسبت به عدول از حاضره به فائته مع فصل بینهما

اشکال دوم: خوب دقت کنید! اشکال دوم به اطلاق کلام بزرگان در استحباب عدول از حاضره به فائته این است که تمام این روایات راجع به عدول از نماز ادائی است به نماز قضائی بلافصل آن. یعنی نماز مغرب به نماز عصر، نماز صبح به نماز عشاء.

[سؤال: ... جواب:] آن روایت معلی بن محمد که فرمود فاذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی، عرض کردم او مورد سؤالش این است که نسی صلاة حتی دخل وقت صلاة آخری. ... نسی صلاة حتی دخل وقت صلاة آخری حالا بر فرض

بگیرد نماز مغرب را فراموش کرده نماز عشاء را مثلاً، آن مشکلی ندارد. فوقش آن را هم می‌گیرد چون نماز مغرب و عشاء متصل به نماز صبح است، دو وقت متصل به هم هستند. اما نماز صبح می‌خواند یادش آمد نماز عصر دیروز را فراموش کرده است، شما باید الغاء خصوصیت بکنید. ... موردش این است که عن رجل نسی صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى، این ظاهرش این است که این صلات آخری را که دخل وقتها می‌خواند یادش بیاید که آن نماز قبلی را فراموش کرده. ... ملتفت بشود که نماز ظهر دیروزش را نخوانده صدق می‌کند نسی صلاة حتى دخل وقت صلاة أخرى. این ظاهر حتی دخل وقت صلاة أخرى این است که در وقت صلاة أخرى آن صلات آخری را می‌خواند ملتفت می‌شود که نماز قبلی را فراموش کرده.

و لکن ما بعید نمی‌دانیم الغاء خصوصیت را اما این نیاز به تذکر داشت نیاز به بیان داشت. مثل آقای زنجانی که در این الغاء خصوصیت‌ها اشکال می‌کنند، خیلی سخت می‌گیرند، ایشان چه جور می‌خواهند این‌جا چه جور الغاء خصوصیت کنند این برای ما سؤال است.

### شواهدی از سخت‌گیری آقای زنجانی در الغاء خصوصیت

بگویم چقدر سخت می‌گیرند؟ دو تا مثال بزنم: کسی که فراموش کند غسل جنابت را در ماه رمضان، روایت می‌گوید رجل نسی غسل الجنابة حتى مضى على الجمعة أو خرج شهر رمضان قال يقضى صومه. مشهور دو قول دارند یک قول می‌گویند که یک روز بگذرد مثل آقای خوئی شب بشود یادش بیاید غسل جنابت را قبل از طلوع فجر نکرده بود قضی صومه، کفاره ندارد فقط قضاء دارد. قول دوم که قول آقای سیستانی است می‌گویند که همین که طلوع فجر بشود این مهم است بعد از طلوع فجر ملتفت هم بشود برود غسل جنابت بکند کافی نیست قضی صومه. پس آقای خوئی می‌گوید مضی ذلک اليوم فتذکر نسیان غسل الجنابة، آقای سیستانی می‌گویند طلع الفجر فتذکر نسیان غسل الجنابة قضی صومه.

آقای زنجانی می‌فرمایند همانی که در حدیث است یا یک هفته بگذرد یا ماه رمضان خارج بشود. گاهی ماه رمضان خارج می‌شود ولی یک هفته نگذشته، دو روز آخر ماه رمضان بود غسل جنابت را فراموش کرد تا بعد از روز عید فطر دارد می‌رود نماز عید فطر، یادش می‌آید من که جنب هستم غسل نکردم، صدق می‌کند خرج شهر رمضان. یا مضی جمعة، جمعه به معنای هفته است نه به معنای روز جمعه، یک هفته، حالا روز جمعه هم بگویید مهم نیست ولی ظاهر مضی جمعة یعنی اسبوع. یک هفته بگذرد و لو اول ماه رمضان نسیان غسل جنابت کردی، یعنی اگر پنج روز بگذرد شش روز بگذرد، بعدش یادتان بیاید غسل کند همه روزه‌هایتان صحیح است، یک هفته که گذشت کار خراب می‌شود. آقای زنجانی می‌گویند من طبق نص دارم می‌گویم. شرط بطلان آن صوم یا ماه رمضان

بگذرد یا یک هفته بگذرد. دو روز گذشته است یادت بیاید، سه روز گذشته است یادت بیاید نسیان غسل جنابت، برو غسل جنابت بکن روزهات صحیح است. چون می‌گویم من چه می‌دانم ملاک چیست؟ چطور الغاء خصوصیت بکنم.

مثال دوم: شخصی استمناء کرده در حال احرام یا با زنش ملاعبه کرده، ایشان می‌گویند کفاره باید بدهد، حالا حش فاسد است او هم هست، اما اگر برود با یک شخص دیگری تفخیز بکند و منی خارج بشود، نه، دلیل نداریم بر وجوب کفاره. چرا؟ نکته هم می‌گویند. می‌گویند شاید این وجوب کفاره برای حرام‌های دم دست بوده که بازدارندگی داشته باشد این حرام‌های دم دست. حالا حاجی با خودش ور برود، با همسرش ور برود، پیش می‌آید، اما ناگهان برود گیر بدهد به یک کس دیگر؟! یک امرأة اجنبیه با او ملاعبه کند؟! این متعارف نیست. چون متعارف نیست شارع برایش کفاره که حالت بازدارندگی است برایش قرار نداده. یعنی اینقدر وضعش این خراب است می‌گوید کفاره هم نده، حجت صحیح است برو از شرت راحت بشوم دیگر هم برنگرد. مشهور قبول ندارند این‌جا هم الغاء خصوصیت می‌کنند.

من نمی‌خواهم ایراد بگیرم به این دو تا فتوای آقای زنجانی، جای خودش باید بحث کنیم اما عرض من این است: ایشان که به این الغاء خصوصیت‌های مشهور گیر می‌دهند و کم له من نظیر، من حالا دو مثال زدم، جا دارد که از ایشان بپرسیم که چرا این‌جا الغاء خصوصیت می‌کنند؟

پس این هم یک اشکال که البته ما بعید نمی‌دانیم الغاء خصوصیت را و لکن این اشکال هست که روایت موردش خصوص عدول از حاضره به فائته متصله به وقت این حاضره است.

### اشکال سوم: عدول در موارد عدم خوف وقت فضیلت است

اشکال دیگر (که البته آقای سیستانی و امام ملتفت هستند): عدول از حاضره به فائته در جایی امر دارد که خوف فوت وقت فضیلت این نماز حاضره نباشد. از روایات استفاده می‌کنیم که اگر خوف داری وقت فضیلت این نماز ادائیه فوت بشود و لو وقت اجزاء باقی است اما وقت فضیلت فوت بشود این‌جا مستحب نیست تقدیم قضاء بر اداء. وقتی این‌جور است، چه جور ما می‌خواهیم به اطلاق این روایات تمسک کنیم؟ این روایت همه [اش] مقید است. بدأ بالتی نسی ظاهرش این است که مستحب بود شما آن فائته را قضاء کنی بعد حاضره را اداء کنی اما اگر خوف فوت وقت فضیلت است این‌جا که مستحب نیست شما فائته را قضاء کنی، نخیر، حاضره را اتیان کن وقت فضیلتش فوت نشود.

مثال بزنم، در صحیح صفوان این گونه آمده: وسائل جلد 4 صفحه 289 سألته عن رجل نسی الظهر حتى غربت الشمس و قد كان صلی العصر فقال ان امکنه ان یصلیها قبل ان تفوته المغرب بدأ بها. رجل نسی الظهر حتى غربت الشمس،

حضرت می‌فرماید ان امکنه ان یصلیها قبل ان تفوته المغرب این یعنی قبل ان تفوته فضیلة المغرب و الا بعد از غروب شمس آدم یابدش بیاید نماز ظهر را نخوانده، نماز مغرب که تا نصف شب وقت وجوبش امتداد دارد. آنی که آدم خوف فوتش را دارد خوف فوت وقت فضیلت مغرب را دارد. باز هم روایات دیگر هست، بخوانم. دارد که رجل استیقظ قبل الفجر قدر ما یصلیها که نماز مغرب و عشاءش قضاء شده قبل از اذان صبح بیدار می‌شود وقت دارد فلیصلها بعد دارد و ان استیقظ بعد الفجر فلیصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الآخرة قبل طلوع الشمس. قبل از طلوع شمس می‌گوید نماز صبح را اول بخوان، بعد نماز مغرب و عشاء را قضاء کن، چرا؟ برای این که خوف فوت فضیلت وقت نماز صبح است. تامل بفرمایید ان شاء الله این بحث را فردا دنبال می‌کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 534-56

سه‌شنبه - 99/10/02

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به عدول از حاضره به فائته بود. یعنی در اثناء نماز ادائی ملتفت شد که نماز قضاء بر عهده او هست، مشهور فرمودند که مستحب است عدول کند از این نماز اداء به نماز قضاء گذشته.

### عدم اطلاق در روایات عدول نسبت به فائته منفصله

ما عرض کردیم این روایاتی که ما داریم اطلاق ندارد نسبت به عدول از نماز ادائی به نماز قضائی غیر متصل. حالا یک وقت نماز ظهرم قضاء شده است، داخل شدم در وقت نماز مغرب، در اثناء نماز مغرب متذکر شدم این دلیل دارد بر عدول، اما این که من در اثناء نماز مغرب مثلاً ملتفت بشوم نماز صبحم قضاء شده است یا نماز عشاء دیروزم قضاء شده است ما اطلاقی در این روایات پیدا نکردیم. اتفاقاً دیدم مرحوم آقای بروجردی هم همین اشکال را مطرح کردند که ما اطلاقی نداریم در ادله عدول از حاضره به فائته مگر نسبت به فائته متصله به این حاضره. بعد ایشان فرمودند ما نمی‌توانیم الغاء خصوصیت بکنیم به فائته منفصله از این نماز حاضره. عامه هم که تابع ابوحنیفه بودند آن‌ها هم همین مقدار می‌گفتند، تقدیم نماز قضائیه متصله بر اداء نماز حاضره را مطرح می‌کردند نه بیشتر از آن. و لذا به نظر می‌رسد که فتوای مشهور به جواز عدول از نماز حاضره به نماز فائته در مازاد بر فائته متصله مشکل هست. در نهایتاً التقرير جلد 3 صفحه 134 از مرحوم آقای بروجردی نقل کردند که غایة مفاد صحیحة زرارة و غیر از صحیحة زراره را همین جور فرمودند ترتب الظهر الحاضرة علی الغداة الفائتة. و کذا العصر علی

الظهر و المغرب على العصر و العشاء على المغرب و الغداء على العشائين معا. و دعوى انه لا مجال لتوهم الاختصاص مدفوعة. اين كه ما بگوئيم عدول از نماز حاضره به نماز فائته متصله به آن خصوصيتى ندارد، يا استحباب تقديم قضاء نماز فائته بر اداء نماز حاضره خصوصيتى ندارد كه مختص باشد به فائته متصله، اين درست نيست. لمنع ذلك، چرا ما احتمال خصوصيت نمى دهيم بعد كون المعروف فى ذلك الزمان بين المسلمين الذين كانوا يرجعون الى مثل ابي حنيفة ذلك كما عرفت عند نقل اقوال العامة. بهر حال اين يك اشكالى بود كه ما ديروز عرض كرديم.

[سؤال: ... جواب:] شكى در جواز تقديم قضاء فوائت بر اداء نماز حاضره نيست بحث در اين است كه آيا مستحب است تقديم نماز فائته مطلقا؟ (ما اضافه مى كنيم:) و اگر استحباب تقديم قضاء فائته را بر اداء حاضره بر فرض ما بگوئيم مطلق است، عدول از نماز حاضره به نماز فائته مطلقا مشروع است؟ يا فقط مختص است به فائته متصله به اين نماز حاضره. ضمن اين كه در وقت نماز مغرب نماز مغرب كه مى خواندم يادم آمد نماز ظهرم را يا عصرم را نخوانده ام. اين جا دليل داريم بر عدول. اما اگر يادم بيايد نماز صبحم را نخوانده ام، نماز عشاء شب قبل از آن را نخوانده ام دليلي بر استحباب بلكه جواز عدول از اين حاضره به فائته ما پيدا نكرديم.

بحث در اين بود كه ما قطع نظر از اين اشكال ببينيم آيا استحباب عدول از نماز ادائيه، از حاضره، به فائته، يا مطلقا يا در خصوص آن فائته متصله، آيا مطلق است حتى اگر خوف فوت وقت فضيلت اين نماز حاضره هم باشد باز مستحب است عدول؟ من خوف دارم اگر الان از اين نماز مغرب عدول كنم به قضاء نماز ظهر يا عصر وقت فضيلت نماز مغرب فوت بشود و حمره مغريه زایل بشود، باز مستحب است عدول؟ و يا مشروع است عدول؟ امام و آقاى سيستاني فرمودند خير، نه مستحب است و نه مشروع. عدول از نماز حاضره به نماز فائته مختص است به جايي كه خوف فوت وقت فضيلت اين نماز حاضره نباشد.

### **تقييد استحباب تقيد قضاء فائته به عدم خوف فوت وقت فضيلت حاضره**

ما براى بررسى اين مطلب نياز پيدا كرديم يك بحثى را كه مقدمه اين بحث هست مطرح كنيم كه اساسا تقديم قضاء فائته بر حاضره مطلقا مستحب است يا استحبابش مختص است به فرضي كه خوف فوت وقت فضيلت نماز حاضره نباشد. اگر گفتيم استحباب تقديم قضاء فائته بر اداء حاضره فقط در جايي است كه خوف نداشته باشيم وقت فضيلت نماز حاضره از بين برود و فوت بشود نتيجه همين فرمايش امام و آقاى سيستاني خواهد بود كه اگر من نماز مغرب مى خوانم در تنگي وقت فضيلت نماز مغرب، لحظاتي بعد حمره مغريه زایل خواهد شد، وقت فضيلت مغرب خواهد گذشت يادم بيايد نماز عصرم را نخوانده ام امر به عدول ندارم به نماز عصر. وقتي

امر به عدول نداشتیم دلیل بر مشروعیت عدول ندارم. و لذا ما اشکالی که به آقای خوئی داریم همین است. می‌گوییم شما در بحث قضاء الصلاة پذیرفتید این مطلب را که جمع عرفی بین روایات این را اقتضاء می‌کند که استحباب تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره در جایی است که ما خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره را نداشته باشیم. اگر خوف فوت وقت فضیلت حاضره باشد، این‌جا ما امر نداریم به تقدیم قضاء حاضره. پس چطور می‌خواهید بگویید امر به عدول شامل این مورد هم می‌شود؟ چرا شما هم مثل امام حاشیه نزدیک به عروه که فرمود عدول از حاضره به فائته جایز است بلکه مستحب است هر چند واجب نیست، شما آقای خوئی چرا حاشیه نزدیک که جواز عدول مختص است به جایی که خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره نباشد.

[سؤال: ... جواب:] روایات عدول امر به عدول می‌کند. شما یک وقت امر به عدول از حاضره به فائته را برای دفع توهم حظر می‌دانید پس استحباب عدول هم فهمیده نمی‌شود. برای دفع توهم حظر است. شبیه فرمایش آقای بروجردی. مرحوم آقای بروجردی همین روایاتی که در یک طائفه امر کرده است به تقدیم قضاء فائته بر حاضره و طائفه دوم امر کرده است به تقدیم اداء حاضره بر قضاء فائته، یک طائفه می‌گوید اقض الفائتة ثم انت بالحاضرة، یک طائفه دیگر می‌گوید که انت بالحاضرة ثم اقض الفائتة، اگر مثل مرحوم آقای بروجردی ما بگوییم این امر به تقدیم قضاء فائته بر حاضره امر در مقام توهم حظر است، شبهه این بود که وقت نماز واجب که رسید دیگر کارهای‌تان را کنار بگذارید، نافله نخوانید، قضاء نکنید نمازهای گذشته را، نماز اداء را شروع کنید، برای دفع این توهم امام فرمود که اقض الفائتة ثم ادّ الحاضرة، فقط برای دفع توهم حظر. اگر این را بگوییم، این‌جور جمع عرفی بکنیم مشکلی ندارد. امر به عدول هم می‌شود به داعی رفع توهم حظر. جایز است عدول مطلقا چه خوف فوت وقت فضیلت این نماز حاضره باشد چه نباشد، خوف فوت واجب که نیست. خوف فوت اصل واجب که نیست، خوف فوت فضیلت وقت است.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای بروجردی فرمود این‌طور جمع می‌کنید که تا خوف فوت اصل واجب نباشد جایز است تقدیم قضاء فائته بر حاضره، طبعاً عدول از اداء حاضره هم اگر خوف فوت اصل واجب نباشد جایز می‌شود عدول کنیم از حاضره به قضاء فائته، مشکلی نداریم. اما کسانی که این جمع آقای بروجردی را قبول ندارند می‌گویند جمع عرفی این است که آن طائفه‌ای که امر می‌کند به تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره را حمل کنیم بر جایی که خوف فوت وقت فضیلت حاضره نباشد، کسانی که این‌طور جمع می‌کنند مثل شیخ انصاری، مثل آقای خوئی، در جایی که خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره باشد دیگر شما امر ندارید به تقدیم قضاء فائته، امر به عدول هم دیگر ندارید چون امر به عدول حمل شد بر استحباب عدول. دیگر بعد از خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره امر استحبابی

دارید به تقدیم حاضره. دیگر دلیلی بر مشروعیت عدول از نماز حاضره به نماز فائته نداریم.

### بررسی روایات

ما ابتداء این دو طائفه از روایات را که طائفه اول امر می‌کند به تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره و طائفه دوم امر می‌کند بر عکس، به تقدیم اداء حاضره بر قضاء فائته مطرح کنیم ببینیم آیا جمع مرحوم آقای بروجردی عرفی است یا جمع شیخ انصاری و تبعه السید الخوئی.

### طائفه اولی (تقدیم فائته بر حاضره)

اما طائفه اولی که مفادش تقدیم قضاء فائته بر حاضره است. روایت اول وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 290 عن علی بن محمد که علی بن محمد بن بندار هست، عن سهل بن زیاد عن محمد بن سنان، نور علی نور است به نظر کسانی که نه سهل بن زیاد را قبول دارند نه محمد بن سنان را، اما به نظر آقای زنجانی هر دو ثقه هستند، عن ابن مسکان عن ابی بصیر قال سألته عن رجل نسی الظهر حتی دخل وقت العصر قال یبدأ بالظهر، تا این‌جا که ما مشکلی نداریم، و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان یرج وقت الصلاة، فتبدأ بالتی انت فی وقتها ثم تقضى الذی نسیت.

گفته می‌شود و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت، یعنی صلواتی که قضاء شده است اول آن‌ها را که فراموش کردی می‌خوانی مگر خوف فوت وقت نماز حاضره باشد که در این صورت اول نماز حاضره را می‌خوانی. می‌شود استحباب تقدیم قضاء فائته بر حاضره مگر در فرضی که خوف فوت وقت نماز باشد. [سؤال: ... جواب:] چون امر کرد، یبدأ. ... بله اگر ما بودیم و این حدیث می‌گفتیم واجب است تقدیم نماز حاضره بر فائته و لکن دلیل داریم که صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه حلبی دارد که سألته عن الرجل تفوته صلاة النهار قال یصلیها ان شاء بعد المغرب و ان شاء بعد العشاء. دلیل بر جواز تاخیر قضاء فائته است بر اداء حاضره.

مرحوم آقای بروجردی فرموده این و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت اطلاق ندارد. یعنی كذلك آن صلواتی که از قبیل نماز ظهر و عصر است که متصل به هم هستند، وقت نماز ظهر متصل به وقت نماز عصر است. مثل نماز مغرب و عشاء، نماز عصر و مغرب، نماز صبح و ظهر که این‌ها متصل به هم هست وقت‌شان. یعنی فائته متصله.

[سؤال: ... جواب:] و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نیست، ایشان می‌گویند که صلواتی که مثل نماز ظهر و عصر وقت‌شان متصل به هم هست حالا هر دو ادائی باشند مثل همین نماز ظهر و عصر یا مغرب و عشاء، یا یکی قضائی باشد دیگری ادائی ولی متصل باشد بین قضائی و ادائی. مهم مجموع روایات است من فقط نقل

قول می‌کنم برای این‌که مطالب بزرگان هم ذکر بشود و الا مهم مجموع طائفه اولی است در مقابل مجموع طائفه ثانیه که ببینیم چه باید گفت.

روایت دوم وسائل جلد 4 صفحه 314 ما رواه الطاطری. طاطری، علی بن حسن طاطری کان واقفیا شدید العناد فی مذهب. شیخ در فهرست می‌گوید. صعب العصبیة علی من خالفه من الامامية. و لكن ثقه بوده. له كتب فی الفقه رواها عن الرجال الموثوق بهم و بروایاتهم. آقای خوئی فرمودند بله، ثقه بوده اما سند شیخ به طاطری ضعیف است چون مشتمل بر علی بن محمد بن زبیر قرشی است. احمد بن عبدون عن ابی الحسن علی بن محمد بن الزبیر القرشی عن علی بن حسن بن الفضال و احمد بن عمر بن کیسبة جمیعا عنه. این دیگر بحثی است که معتقدیم این‌ها سند تشریفاتی بوده مهم نیست، کتاب طاطری را شیخ از او حدیث نقل می‌کند، اصل این است که حسا کتاب طاطری را تشخیص داده که کتاب متقنی است نسخه متقنه است از او نقل کرده.

عن محمد بن زیاد عن حماد عن معمر بن یحیی قال سألت ابا عبد الله علیه السلام عن رجل صلی علی غیر القبلة ثم تبینت له القبلة و قد دخل فی صلاة أخرى قال یعیدها قبل ان یصلی هذه التی قد دخل وقتها. آن نمازی که به غیر قبله خوانده قبل از این‌که نماز ادائیبه را بخواند اعاده کند.

مرحوم آقای خوئی می‌گویند گفت اعاده کند نگفت قضاء کند، معلوم می‌شود وقتش باقی بوده. ولی این عرفی نیست، اعاده در روایات اعم از اداء و قضاء است. آن کان فی الوقت فلیعد و آن کان خارج الوقت فلا یعید در اتمام فی موضع القصر این‌جور فرمودند، آن کان خارج الوقت فلا یعید. یعنی لایقضی. ولی اشکال آقای بروجردی خوب است. آقای بروجردی فرمودند این فائته متصله است، و قد دخل فی وقت صلاة أخرى ظاهرش این است که وقت صلات سابقه نماز که خواند حالا فهمیده پشت به قبله بوده، و قد دخل وقت صلاة أخرى.

حدیث سوم وسائل جلد 4 صفحه 287 صحیحه زراره عن ابی جعفر علیه السلام رجل صلی بغیر طهور أو نسی صلاة أو نام عنها قال یقضیها اذا ذکرها فی ای ساعة ذکرها فاذا دخل وقت الصلاة و لم یتیم ما فاتته فلیقض. اگر وقت نماز جدید رسید هنوز نمازهای قبلی را قضاء نکرده است ادامه بدهد قضاء آن را، ما لم یتخوف وقت هذه الصلاة التی قد حضرت. آن قدر نماز قضائش را ادامه بدهد تا خوف پیدا کند وقت این نماز ادائیبه بگذرد، آن وقت نماز ادائیبه را بخواند. و هذه احق بوقتها فلیصلها و اذا قضاها فلیصل ما فاتته مما قد مضی.

آقای بروجردی فرمودند این هم اطلاق ندارد، این هم ظاهرش یا قدر متیقنش همین است که در وقت صلات لاحقه فهمیدیم این نماز را بدون وضوء خواندیم. یا فراموش کردیم یا خواب‌مان برده.

[سؤال: ... جواب:] یک سال که آدم نمازهایش این‌جوری قضاء نمی‌شود. یک نمازی این‌جوری قضاء می‌شود در وقت نماز بعدی ملتفت می‌شود.

به نظر ما این روایات مطلق است. چرا نمی‌شود مدتی نماز به غیر طهور بخوانند، جنب شد فراموش کرد غسل بکند، آن روایت هم می‌گفت نسی ان یغتسل یوماً أو یومین أو ایام. مگر در آن روایت نسیان غسل جنابت در صوم نداشت که حتی خرج شهر رمضان کله؟ همه که سریع پشت سر هم غسل جنابت نمی‌کنند، چند ماه یک بار غسل جنابت می‌کند آن هم یادش رفته غسل جنابت چیست، یادش رفته اصلاً غسل جنابت بکند، چند ماه گذشته، اوائل کرونا ما جنب شدیم یادمان رفت غسل کنیم، چرا اطلاق ندارد. و لذا به نظر ما این اطلاق دارد. تقدیم قضاء فائته بر حاضره چه فائته متصله چه منفصله. ولی من هنوز روی عرضم هستم، عدول از حاضره به فائته اطلاق ندارد در غیر فائته متصله، اما استحباب تقدیم قضاء فائته بر حاضره طبق این صحیح زراره اطلاق دارد.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دارد، شما خیلی سخت نگیرید، اطلاق دارد، چند تا نماز از او فوت شده.

روایت چهارم صفحه 287 از جلد 4 وسائل روایت قاسم بن عروه که ما توثیقش می‌کنیم، از مشایخ ابن ابی عمیر است عن عبید بن زرارة عن ابیه عن ابی جعفر علیه السلام، این‌جا دارد اذا فاتتک صلاة فذکرتها فی وقت آخری فان کنت تعلم انک اذا صلیت التی فاتتک کنت من الآخری فی وقت فابدأ بالتی فاتتک فان الله یقول اقم الصلاة لذکری و ان کنت تعلم انک اذا صلیت التی فاتتک فالتی بعدها فابدأ بالتی انت فی وقتها و اقض الآخری. اگر می‌دانی این قضاء فائته را بکنی وقت هست که اداء حاضره بکنی اول قضاء فائته بکن.

انصافاً این‌جا فرمایش آقای بروجردی خوب است، فاتتک التی بعدها، معلوم می‌شود آن فائته، متصله است، شامل فائته از چند روز پیش نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] فاتتک التی بعدها معنایش این است که آن فائته‌ای که قضاء شده این حاضره بعدها است. نمی‌گویند که نماز ادائی امروز بعد از نماز قضائی یک سال قبل است. این را که نمی‌گویند. می‌گویند ان صلیت التی فاتتک فالتی بعدها ظاهرش یعنی بعد فی الوقت است، وقتش بعد از او است، عرفاً یعنی وقتش متصل به آن وقت نمازی است که قضاء شده است. حالا ما که صحیح زراره را قبول کردیم که اطلاق دارد.

روایت پنجم وسائل جلد 4 صفحه 289 صحیح صفوان عن ابی الحسن علیه السلام سألته عن رجل نسی الظهر حتی غربت الشمس و قد کان صلی العصر. این دیگر چه جور بوده؟ مثلاً در تنگی وقت نماز عصر را خوانده، آن وقتی که یادش آمد وقت نماز عصر بود، لابد این‌جور است. یا نه، گاهی افراد بعد از نماز عصر یادشان می‌آید، نماز عصر را می‌رود به جماعت می‌خواند، چون فاصله می‌انداختند بین نماز ظهر و عصر، نماز عصرش را خوانده، بعد از نماز مغرب می‌گوید من نماز ظهر را نخواندم، فقال کان ابوجعفر أو کان ابی علیهما السلام یقول ان امکنه

ان یصلیها قبل ان تفته المغرب بدأ بها. اگر ممکن است نماز ظهر را قبل از این که نماز مغرب فوت بشود بخواند اول نماز ظهر را قضاء کند.

این روایت ششم را هم بخوانم صحیحه زراره همان صحیحه طویلہ زراره که ان کنت قد ذکرته انک لم تصل العصر حتی دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب. یا راجع به نماز صبح هم دارد که ان کانت المغرب و العشاء قد فاتتاک جمیعاً فابدأ بهما قبل ان تصلی الغداة.

### طائفة ثانیة (تقدیم حاضرہ بر فائتہ)

این طائفة اولی. طائفة ثانیة طائفة‌ای است که امر کرده به تقدیم حاضرہ بر فائتہ. اولیش صحیحہ ابی بصیر است، حدیث در وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 288 ان نام رجل و لم یصل صلاة المغرب و العشاء أو نسی فان استیقظ قبل طلوع الفجر فلیصلهما و ان استیقظ بعد الفجر فلیصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس. اگر بعد از طلوع فجر بیدار بشود، اول نماز صبح را بخواند بعد نماز مغرب و عشاء را.

یا روایت دوم صحیحہ ابن مسکان یا ابن سنان. ظاهراً اختلاف نسخه است چون شبیه هم نوشته می‌شود، فضاله هم از ابن مسکان نقل کرده این حدیث را هم از ابن سنان یعنی عبدالله بن سنان. این هم همین است، ان استیقظ بعد الفجر فیصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس. خب چه بکنیم؟ دو طائفة یکی می‌گوید ابدأ بالقضاء ثم ائت بالاداء، طائفة دوم می‌گوید ابدأ بالاداء ثم ائت بالقضاء. [سؤال: ... جواب:] رجل نسی ان یصلی المغرب و العشاء ان استیقظ بعد الفجر فلیصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس. ... آن صحیحہ ابی بصیر است. با دو سند نقل شده، از کجا می‌گویید یک خبر بیشتر نیست. ... اگر جمع عرفی داشته باشد، جمع دلالتی داشته باشد که بشود یک روایت یا دو روایت، طائفة اولی بشود چند روایت که تاثیری ندارد.

دو جور جمع عرفی کردند بین این دو طائفة. ما به نظرمان مناسب بود اخبار عدول از حاضرہ به فائتہ را هم جزء همان طائفة اولی ذکر می‌کردند چون او هم امر به عدول کرده یعنی از باب استحباب تقدیم حاضرہ بر فائتہ است و الا چرا در اثناء اداء حاضرہ ما را امر می‌کنید به عدول به قضاء فائتہ. آن هم می‌تواند جزء طائفة اولی حساب بشود، طائفة اولی که امر کرده به تقدیم قضاء فائتہ بر حاضرہ تورم پیدا می‌کند، حجمش زیاد می‌شود.

### جمع عرفی در کلام شیخ انصاری و محقق خوئی

یک جمع جمعی است که شیخ انصاری کرده. آقای خوئی هم پذیرفته. که قرینه داریم که مراد از طائفة اولی این است که قبل از خوف فوت وقت فضیلت مستحب است تقدیم قضاء فائتہ بر اداء حاضرہ. خوف فوت وقت فضیلت داشته باشی، مستحب است اداء حاضرہ. قرینه چیست؟ می‌گویند قرینه یکی همان صحیحہ

صفوان، صحیحہ صفوان می‌گوید بعد از غروب آفتاب ملتفت شدی نماز ظہرت را نخواندی، حضرت فرمود که اگر خوف فوت مغرب داری اول نماز مغرب را بخوان.

متن صحیحہ صفوان را تکرار کنم: رجل نسی الظهر حتی غربت الشمس قال کان ابو جعفر علیہ السلام أو کان ابی یقول ان امکنه ان یصلیها قبل ان تفوته المغرب بدأ بها. اگر بناء باشد وقت مغرب که تا نیمه شب هست مطرح باشد اصلاً این معنا دارد بگویند این امکنه ان یصلیها قبل ان تفوته المغرب بدأ بها. معلوم است که بعد از غروب آفتاب فهمید نماز ظهرش را نخوانده چندین ساعت وقت است تا قبل از نماز مغرب فوت بشود، فوت وقت فضیلت سریع پیش می‌آید، سه ربع، بیشتر، برای کسی که مقدمات طهارت را می‌خواهد فراهم کند. بالاخره افراد به این راحتی که در آشپزخانه شیر آب سرد و گرم نبود، باید برود آب تهیه کند، گاهی جنب است باید برود غسل کند. حضرت متعارف است تقسیم کنند که ان خاف ان تفوته المغرب اما نیمه شب اصلاً بگوید نسی الظهر حتی غربت الشمس اگر خوف این را داری که نماز مغرب واجبیت فوت بشود، نماز مغربت را اول بخوان، کی خوف دارد؟ بله مگر حمل کنیم بر کسی که چند دقیقه مانده به نصف شب یادش بیاید نماز ظهر را نخوانده، این خلاف ظاهر این است که رجل نسی الظهر حتی غربت الشمس.

روایت دوم را هم بخوانم ایمان‌تان زیاد می‌شود به این جمع. روایت دوم اظهر است. همین صحیحہ ابن مسکان داشت ان استیقظ بعد طلوع الفجر بدأ بالغداة، اول نماز صبح را می‌خواند ثم صل المغرب و العشاء قبل ان تطلع الفجر، ذیلش دارد فان خاف ان تطلع الشمس فلیصل المغرب ثم یؤخر العشاء الی ما بعد ذهاب شعاع الشمس، شما این ذیل که می‌گوید اگر خوف طلوع شمس بود، نماز صبح را خواندی، آن نماز صبح، ان استیقظ بعد طلوع الفجر صلی الغداة ثم صلی المغرب و العشاء قبل طلوع الشمس. حالا اگر خوف طلوع شمس است فقط نماز مغربت را بخوان، نماز عشاء را بگذار بعداً بخوان. اگر بناء باشد شما آن صدر روایت را هم بگویید این‌که ما گفتیم نماز صبحت را اول بخوان در فرض خوف طلوع شمس است، خوف فوت وقت واجب نماز صبح است این اصلاً عرفی نیست چون آن فقره اخیر گفت ان خاف طلوع الشمس صلی المغرب ثم اخر العشاء الی ما بعد ذهاب شعاع الشمس. فقره سابق بر آن این بود که اگر بعد از طلوع فجر بیدار بشود اول نماز صبح را بخواند بعد نماز مغرب و عشاء قبل ان تطلع الشمس.

انصافاً این جمع، جمع عرفی است. تفصیل بین خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره و عدم خوف آن، اگر خوف فوت دارد مستحب است تقدیم حاضره، اگر خوف وقت فضیلت ندارد مستحب است تقدیم قضاء فائته. و لذا نتیجه می‌گیریم استحباب عدول از حاضره به فائته مشروط است به جایی که خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره نباشد. و لقد اجاد السید الامام و السید السیستانی فی هذا التقیید که عدول از حاضره به فائته مختص است به عدم خوف فوت وقت فضیلت نماز

حاضره. اما جمع آقای بروجردی را ان شاء الله روز شنبه مطرح می‌کنیم که به نظر ما جمع عرفی نیست.  
تامل بفرمایید ان شاء الله بقیه مطالب را در جلسه آینده عرض می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 535-57

شنبه - 99/10/06

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به عدول از نماز حاضره به فائته بود. شخصی نماز ادائیه می‌خواند  
یادش آمد در اثناء آن که نماز قضائش را هنوز انجام نداده است، از روایات استفاده  
شد مستحب است عدول کند از این نماز حاضره به آن نماز فائته.  
ما وفاقا للسید البروجردی عرض کردیم این حکم اختصاص دارد به فائته متصله.  
مثلا نماز صبح می‌خواند یادش آمد نماز عشاء نخوانده است، نماز مغرب می‌خواند  
یادش آمد نماز ظهر یا عصر نخوانده است. اما نماز صبح امروز را می‌خواند یادش  
می‌آید نماز ظهر دیروز را نخوانده است ما دلیلی بر مشروعیت عدول در این جا  
نداریم.

آقای بروجردی اصل استحباب تقدیم قضاء در این فائته غیر متصله را هم بر اداء  
حاضره اشکال کردند. که قبل از شروع در نماز هم اگر ملتفت است ما دلیل نداریم  
بر استحباب تقدیم قضاء آن فائته منفصله. لکن ما عرض کردیم خیر صحیحه  
زراره دارد اذا دخل وقت الصلاة و لم يتم ما قد فاتة فليقض ما لم يتخوف ان يذهب  
وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه احق بوقتها فليصلها. اگر خوف فوت وقت  
این نماز ادائیه باشد که ما می‌گوییم یعنی خوف فوت وقت فضیلت این نماز ادائیه  
باشد فليصلها و اذا قضاها فليصل ما قد فاتة مما قد مضى.

منتها بحث در این بود که استحباب عدول از حاضره به فائته یا حتی استحباب  
تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره مشروط است به این که خوف فوت وقت فضیلت  
این نماز حاضره نباشد؟ اگر خوف داری وقت فضیلت این نماز حاضره فوت بشود،  
دیگر مستحب نیست تقدیم قضاء فائته بر آن، دیگر مستحب نیست عدول از این  
حاضره به فائته. که امام و آقای سیستانی فرمودند و ما هم این فرمایش را پذیرفتیم.  
و لکن بزرگان دیگر این را مطرح نکرده بودند.

تقریب استدلال ما این بود می‌گفتیم ظاهر اخبار امر به عدول از حاضره به فائته  
استحباب آن است نه صرف اباحه آن. این که مرحوم آقای بروجردی فرمودند این  
امر به عدول از حاضره به فائته در مقام توهّم حظر است و دلیل بر استحباب  
نیست، این خلاف ظاهر است. این که در روایت دارد اگر در اثناء نماز صبح بودی

فذكرت انك لم تصل العشاء فانوها العشاء اين خلاف ظاهر است بگوئيم صرفا ترخيص می‌دهد در عدول. امر در توهم حظر ظهور در وجوب یا استحباب ندارد و لکن اينجا توهم حظر نیست، اينجا مقام جهل به وظیفه است. من نمی‌دانم چه بکنم در اثناء نماز صبح که یادم می‌آید نماز عشاء دیشب را نخواندم، آیا عدول مشروع نیست یا عدول مشروع است و اگر مشروع باشد مستحب هم هست؟ واجب هم هست یا نیست. اين طور نیست که برای عرف فقط شبهه حرمت عدول مطرح باشد و امام با امر به عدول شبهه حرمت عدول را ابطال کرده باشند، اين وجهی ندارد. عرف همان طور که شبهه حرمت عدول دارد همین طور شبهه وجوب عدول هم دارد. و لذا اين امر ظهور دارد در امر به عدول و ما بخاطر صحیحه محمد بن مسلم که فرمود اگر دوست داشتی نماز فائته را قبل از نماز حاضره بخوان، اگر دوست داشتی بعد از آن بخوان، ظهور امر در وجوب را رفع ید از آن می‌کنیم حمل می‌کنیم آن را بر استحباب عدول.

پس خطابات امر به عدول از نماز حاضره به نماز فائته اين ظاهر است در استحباب عدول. اگر از خارج ما بفهمیم که تقدیم فائته بر حاضره مطلقا مستحب نیست، بعد از خوف فوت وقت فضیلت حاضره اينجا مستحب است تقدیم حاضره، دیگر به اخبار عدول نمی‌توانیم تمسک کنیم. و لذا اخبار عدول مشروط می‌شود به فرض عدم خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره.

### جمع بين روايات به مقيد کردن استحباب تقديم به عدم خوف فوت وقت فضیلت

راجع به روايات تقديم فائته بر حاضره عرض کردیم دو طائفه از روايات داریم که ما جمع عرفی بين اين دو طائفه را همان طور که شيخ انصاری فرمود، آقای داماد فرمود آقای خوئی فرمود به همین می‌دانیم که بگوئيم تقديم نماز حاضره بر فائته در جایی مستحب است که وقت فضیلت حاضره از بين نرود. قرينه ما بر اين جمع دو روايت است:

یکی صحیحه صفوان: سألت عن رجل نسي الظهر حتى غربت الشمس و قد كان صلي العصر فقال ان امكنه ان يصلّيها قبل ان تغرب المغرب بدأ بها و الا صلي المغرب ثم صلاها. اگر کسی نماز ظهر را فراموش کند تا آفتاب غروب کند نماز عصر را خوانده است چه بکند؟ امام فرمود اگر می‌تواند قبل از فوت مغرب نماز ظهر را قضاء کند نماز ظهر را اول قضاء کند اگر نمی‌تواند اول نماز مغرب بخواند و بعد نماز ظهر را قضاء کند. اين ظاهرش اين است که اگر نماز ظهر را قضاء بکند وقت فضیلت مغرب از بين نمی‌رود؟ نماز ظهر را قضاء کند، اگر وقت فضیلت مغرب از بين می‌رود، نماز مغرب را بخواند بعد نماز ظهر را قضاء کند. چرا؟ به دو نکته:

یکی اين که نسي الظهر حتى غربت الشمس. کسی که بعد از غروب آفتاب يادش می‌آید نماز ظهر را نخوانده عرفی نیست بگوئيم اگر خوف فوت نماز مغرب داری

اول نماز مغرب بخوان و مقصودمان از خوف فوت خوف فوت واجب مغرب باشد نه خوف فوت فضیلت مغرب. ساعت‌ها فرصت است برای اداء نماز مغرب در وقت واجبش.

نکته دوم این است که اگر مراد از این‌که امکان ان یصلیها قبل ان تفوتها المغرب بدأ بها، فوت وقت واجب مغرب باشد، وقت واجب مغرب و عشاء یکی است، چرا فقط فرمود خوف فوت مغرب باشد مغرب را بخوان و بعد نماز ظهر را قضاء بکن؟ اگر بناء است مراد نصف شب باشد، خوف دارد که نصف شب بشود و نماز مغربش را نخوانده باشد، نصف شب بشود، اگر خوف این هست، هم نماز مغرب را باید اول بخوانی هم نماز عشاء را، چرا فقط مغرب؟ این قرینه بر این است که مراد خوف وقت فضیلت مغرب است که با زوال حمزه مغربیه فوت می‌شود.

و همین‌طور صحیح زرارہ. در صحیح زرارہ هم هست ان کنت قد ذکرک انک لم تصل العصر حتی دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب. اگر یادت بیاید نماز عصر را نخوانده‌ای، هنگامی یادت بیاید که وقت مغرب داخل شده است، و لم تخف فوتها فصل العصر، خوف فوت مغرب را ندانی نماز عصر را اول بخوان و بعد نماز مغرب را، چرا فقط خوف فوت مغرب را مطرح کرد؟ اگر بناء است مراد خوف وقت واجب از نماز مغرب باشد که نیمه شب است خوف فوت مغرب یعنی خوف انقضاء نیمه اول شب، خوف این‌که نیمه شب برسد، این منشأ می‌شود که هم نماز مغرب را بخوانیم هم نماز عشاء را. و عادتاً هم انسان بعد از دخول وقت مغرب خوف فوت واجب مغرب را ندارد؛ خوف فوت فضیلت مغرب را دارد که حدوداً سه ربع بیشتر نیست و تا مقدمات نماز را فراهم کنیم چه بسا فوت بشود وقت نماز مغرب.

و لذا به نظر ما این دو طائفه از روایات که برخی از این‌ها فرمود که اگر نماز قضاء بر عهده تو هست، اول نماز قضاء را بخوان بعد نماز اداء را، بعض روایات فرمود اول نماز اداء را بخوان بعد نماز قضاء را. جمع عرفیش همین است که ما بگوییم مراد این هست که اگر خوف فوت وقت فضیلت نماز ادائیه نداری، نماز قضاء را اول بخوان، اگر خوف فوت وقت فضیلت نماز ادائیه را داری، اول نماز ادائیه را بخوان.

### مناقشه در کلام محقق بروجردی در حمل روایات بر توهم حظر

این‌که مرحوم آقای بروجردی فرمودند که جمع عرفی ما بهتر است، ما آن طائفه‌ای که گفت اول نماز قضاء را بخوان بعد نماز اداء را، حمل می‌کنیم بر ترخیص چون در مقام توهم حظر است، و لذا شما مرخصید، مجازید در تقدیم قضاء فائده بر حاضره، دلیلی بر استحباب آن نداریم. و لذا طبق این بیان عدول از نماز حاضره به نماز فائده هم دیگر مستحب نمی‌شود، صرفاً مشروع است و اطلاق

دارد دلیل مشروع بودن آن و لو بعد از وقت فضیلت نماز ادائیه باشد. خوف فوت وقت فضیلت نماز ادائیه دارید، باز مشروع است عدول به نماز قضائیه. جوابش را عرض کردیم. امر در مقام توهم حظر آن امری است که عرف فقط احتمال حظر بدهد نه این که هم عرف احتمال حظر می دهد هم احتمال وجوب و هم احتمال استحباب، عرف می خواهد وظیفه اش را بداند که کسی که نماز قضاء دارد و وقت نماز ادائیه می رسد چه بکند؟ خود آقای بروجرودی احتیاط واجب کردند که فائته متصله را اول قضاء بکند یا اگر فقط یک نماز از او فوت شده است یک قضاء بر عهده او هست و لو از روزهای گذشته، احوط این است که آن را تقدیم کند بر نماز ادائیه. پس شبهه وجوبش هم هست.

[سؤال: ... جواب:] این روایات قرینه شد که مراد از آن خروج وقت که در طائفه اول گفت اگر تقدیم فائته منجر به خروج وقت حاضره بشود، این جا اول نماز حاضره را اداء بکنید قرینه می شود که مراد خروج وقت فضیلت است.

### اشکال

این محصل عرض ما راجع به این مسأله بود. فقط یک اشکالی این جا مطرح می شود جواب بدهم.

اشکالی که به ما ممکن است بشود این است که برخی از این روایات را نمی شود حمل کرد بر خوف فوت وقت فضیلت. یکیش روایت سهل بن زیاد هست از محمد بن سنان از ابن مسکان از ابی بصیر قال سألته عن رجل نسي الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر، این قطعا مراد وقت فضیلت عصر است، یعنی دخل وقت فضیلة العصر، و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة فتبدأ بالتی انت فی وقتها ثم تقضى الذی نسیت. این الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة مراد خروج وقت فضیلت است؟ این که خلاف مذهب شیعه است. مثال نماز ظهر یا و كذلك الصلوات که نمونه دیگرش نماز مغرب است، اگر خوف فوت وقت فضیلت نماز عصر یا عشاء هم باشد، طبق مذهب شیعه باید اول نماز ظهر را بخوانم و بعد نماز عصر را. اول باید نماز مغرب را بخوانم بعد نماز عشاء را. و آن روایاتی که آمده است که وقتی که داخل شد وقت فضیلت عصر، اول نماز عصر را بخوان بعد نماز ظهر را، آن حمل بر تقیه شده، چون موافق مذهب عامه است.

پس این روایتی که می گوید اول نماز ظهر را بخوان بعد نماز عصر را مگر خوف خروج وقت نماز باشد، این یعنی خروج وقت واجب نماز یعنی غروب آفتاب در نماز ظهر و عصر یا نیمه شب در نماز مغرب و عشاء. پس چطور ما این روایت را حمل کنیم بر این که مستحب است تقدیم فائته بر حاضره مگر خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره باشد؟ این روایت می گوید الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة این را که نمی شود حمل کرد بر خروج وقت فضیلت چون اگر حمل کنیم بر خروج وقت فضیلت معنایش این می شود اگر دیدی وقت فضیلت نماز عصر می گذرد اول

نماز عصر را بخوان بعد نماز ظهر را، این که خلاف مذهب شیعه است. یا اگر می بینی وقت فضیلت عشاء می گذرد نماز مغرب را فراموش کرده بودی، این که بگوییم الا ان تخاف ان یخرج وقت الصلاة یعنی وقت فضیلت، این خلاف مذهب شیعه است که نماز عشاء را بخوان تا وقت فضیلتش نگذرد بعد نماز مغرب را بخوان، این مذهب عامه است. چند روایت داریم راجع به این مطلب ولی حمل شده بر تقیه، این روایت گفته می شود قابل حمل بر این که مراد خروج وقت فضیلت، قابل حمل بر این معنا نیست.

### پاسخ

جواب این است که اولاً این روایت به نظر ما ضعف سند دارد، سهل بن زیاد و محمد بن سنان، البته آقای زنجانی هر دو را تصحیح می کند ولی ما در هر دو اشکال کردیم. ثانیاً: شما این که بخواهید بگویید این جمع عرفی است که ما بگوییم مستحب است تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره مگر خوف خروج وقت واجب حاضره باشد. این را می خواهید بگویید جمع عرفی است؟ که بگوییم تقدیم قضاء فائته بر حاضره مستحب است مطلقاً الا ان تخاف خروج وقت الواجب من الادائیه، این قطعاً جمع عرفی نیست. چرا؟ برای این که خلاف صریح صحیحہ ابی بصیر هست و خلاف صحیحہ زراره است که در آن این جور آمده که ان استیقظ بعد الفجر فلیبدأ فلیصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس و در ادامه صحیحہ ابی بصیر می گوید فان خاف ان تطلع الشمس فتفوته احدی الصلاتین فلیصل المغرب و یضع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس و یذهب شعاعها ثم یصلیها. این روایت صریحاً می گوید اول نماز صبح را بخوان و بعد نماز قضاء مغرب و عشاء دیشب را قبل از طلوع شمس بخوان. یعنی خوف طلوع شمس نیست ولی در عین حال فرمود اول نماز صبح را بخوان. ما می گوییم حمل می کنیم این روایت را بر این که اگر خوف فوت وقت فضیلت صبح هست، اول نماز صبح بخوان، نمی توانید این روایت را حمل کنید بر این که اگر خوف طلوع شمس است اول نماز صبح بخوان، چون بعدش می گوید بعدش نماز مغرب و عشاء بخوان قبل از طلوع شمس. اگر خوف طلوع شمس داشتی مطلب جدیدی پیش می آید، فان خاف ان تطلع الشمس فلیصل المغرب و یضع العشاء الآخرة حتى تطلع الشمس. در فقره اخیر فرض کرده ان خاف ان تطلع الشمس، در فقره سابقه فرض خوف طلوع شمس نیست، فرمود بعد از طلوع فجر بیدار شدی اول نماز صبح بخوان بعد نماز مغرب و عشاء، این قابل حمل نیست بر خوف طلوع شمس. بلکه قابل حمل است بر خوف فوت فضیلت نماز صبح که هوا روشن بشود فضیلت نماز صبح فوت بشود. پس اگر شما می خواهید با این الا ان یخرج وقت الصلاة در روایت ابی بصیر بگویید استحباب تقدیم فائته بر حاضره ادامه دارد تا آن زمانی که خوف فوت وقت واجب ادائیه باشد، این خلاف صریح این صحیحہ ابی بصیر است. مگر این که

بخواهید بگویید تعارض مستقر است، این بحث دیگری است می‌رسیم. اما این‌که بگوییم ما جمع عرفی می‌کنیم تقدیم فائته بر حاضره مستحب است الا ان تخاف فوت وقت الواجب این خلاف صحیحه ابی بصیر است، خلاف ظاهر صحیحه زراره است. که صحیحه زراره آن‌جا هم همین است که و ان استیقظ بعد طلوع الفجر فلیبدأ بالغداة ثم یصلی المغرب و العشاء.

ثالثاً: جواب حلی از این روایت ابی بصیر: می‌گوییم اطلاق این روایت که و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت، اگر مراد از آن، خصوص نمازهایی است که شبیه نماز ظهر و عصر است، مثل نماز مغرب و عشاء، مشکلی نداریم. و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت یعنی و كذلك المغرب و العشاء، تبدأ بالتی نسیت، دو نماز ادائی مترتب، تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان یرج وقت صلاة الواجبة، مشکلی نداریم.

[سؤال: ... جواب:] الا ان یرج وقت الواجب، وقت الاجزاء. چون مورد نماز ظهر و عصر است و نماز مغرب و عشاء. ... روایت که دارد الا ان تخاف یرج وقت الصلاة. این صلات ثانیه. بگویید مورد روایت نماز ظهر و عصر است و نماز مغرب و عشاء، و كذلك الصلوات یعنی نمازی که شبیه نماز ظهر و عصر است یعنی نماز مغرب و عشاء است. روایت کاملاً معنایش روشن می‌شود. نماز ظهر و عصر و نماز مغرب و عشاء، تا خوف فوت وقت واجب نماز دومی نباشد باید نماز اولی را بخوانید. مطلب درستی هم هست، موافق مذهب شیعه هم هست. این یک معنا برای روایت. معنای دوم این است که بگوییم و كذلك الصلوات اصلاً مربوط به نمازهای قضائیه هست، بحث تقدیم الفائتة علی الحاضرة است. راجع به تقدیم نماز قضائیه بر ادائیه حضرت فرمود مستحب است تقدیم نماز قضائیه بر نماز ادائیه. از این مطلب دوم، استحباب تقدیم فائته بر حاضره استثناء کند مگر خوف داشته باشی وقت فضیلت نماز حاضره بگذرد، باز مشکلی ندارد. بگوییم مورد این روایت و كذلك الصلوات نماز مغرب و عشاء نیست، بحث تقدیم فائته بر حاضره است، باز مشکلی ندارد. الا ان تخاف ان یرج وقت الصلاة به این دومی، به همین و كذلك الصلوات، تقدیم فائته بر حاضره می‌خورد که تقدیم فائته بر حاضره مادامی مستحب است که خوف خروج وقت فضیلت نماز دوم را که نماز ادائیه است نداشته باشید. باز ما مشکلی نداریم. اما این‌که بیایید بگوییم و كذلك الصلوات هم نماز مغرب و عشاء را می‌گیرد و هم بحث نماز قضائیه و نماز ادائیه را می‌گیرد که مترتب بر هم نیستند، هر دو را می‌گیرد، این ما را دچار مشکل می‌کند.

پس ما دو معنا می‌توانیم بکنیم برای روایت که هیچ مشکلی ندارد. یک: بگوییم مراد خصوص نماز مغرب و عشاء است، و كذلك الصلوات یعنی اختصاص ندارد این حکم ما به ظهر و عصر، مغرب و عشاء هم این است. مشکلی ندارد. الا ان تخاف ان یرج وقت اداء نماز دومی که نماز عصر است یا عشاء است. آن وقت می‌شود وقت مختص عصر و نماز عشاء، باید اول آن را بخوانیم. معنای دوم این

بود که بگوییم و كذلك الصلوات اصلا ربطی به نماز مغرب و عشاء ندارد مربوط است به تقدیم فائته بر حاضره مثل تقدیم نماز مغرب و عشاء فوت شده شب قبل بر نماز صبح امروز. این هم الا ان تخاف ان یخرج وقت الصلاة بگوید مستحب است تقدیم قضاء فائته بر حاضره، مادامی که خوف خروج وقت فضیلت نماز حاضره نباشد. این هم مشکلی ندارد. مشکل این جاست که شما بگویید هم مراد از و كذلك الصلوات نماز مغرب و عشاء است هم نماز فائته و حاضره. بگویید هر دو مراد است. آن وقت گیر می کنید. چون به لحاظ نماز مغرب و عشاء مجبورید بگویید الا ان تخاف خروج وقت واجب نماز عشاء، به لحاظ تقدیم فائته بر حاضره آن وقت اگر بگویید تقدیم فائته بر حاضره مستحب است مگر خوف فوت وقت واجب حاضره را داشته باشید، این خلاف سایر روایات می شود. اگر بگویید قضاء فائته بر حاضره مقدم است مگر خوف وقت فضیلت داشته باشید، چه جوری می شود؟ قابل التزام نیست که ما در نماز مغرب و عشاء هم همین را بگوییم. در نماز مغرب و عشاء که نمی توانیم این را بگوییم که تبدأ بالمغرب حتی تخاف وقت فضيلة العشاء این خلاف مذهب شیعه است. این که این روایت مطلبی نگویید بر خلاف مذهب شیعه، این مجبور می کند ما روایت را حمل کنیم یا مراد از و كذلك الصلوات نماز مغرب و عشاء است حتی تخرج وقت الصلاة، می گوییم حتی تخاف ان یخرج وقت واجب نماز عشاء. و یا و كذلك الصلوات تقدیم نماز فائته بر حاضره است، مثل تقدیم نماز مغرب و عشاء دیشب بر نماز صبح امروز، این قابل حمل است بر این که الا ان تخاف فوت وقت فضيلة الادائیة. این که ما بگوییم مراد از این و كذلك الصلوات هم نماز مغرب و عشاء است هم تقدیم الفائتة علی الحاضرة است، این منشأ می شود که بشود خلاف ضرورت مذهب شیعه اگر مراد از وقت الصلاة وقت فضيلة الصلاة باشد. اگر مراد وقت الواجب باشد می شود مخالف روایات دیگر که در قضاء الفائتة علی الحاضرة گفت معیار خوف فوت وقت فضیلت است.

ما برای این که خلاف ضرورت مذهب شیعه نشود و معنایی را هم حمل نکنیم که معارض با روایات دیگر است، الزامی نداریم این روایات را جوری معنا کنیم که معارض باشد با روایات دیگر، می گوییم یا مراد از این و كذلك الصلوات خصوص نماز مغرب و عشاء است، تقدیم مغرب بر عشاء واجب است مثل تقدیم ظهر بر عصر، الا ان تخاف فوت وقت الواجب، و یا بگوییم که و كذلك الصلوات مراد تقدیم الفائتة علی الحاضرة است مثل تقدیم نماز مغرب و عشاء شب گذشته که فوت شده است بر نماز صبح امروز و الا ان تخاف ان یخرج وقت الصلاة قابل حمل است بر خوف خروج وقت فضیلت صلات. چرا ما می گوییم یکی از این دو معنا بشود؟ چون معنای سوم که بگوییم هم مراد نماز مغرب و عشاء است، هم مراد تقدیم قضاء الفائتة علی الحاضرة است این مستلزم محذور است. محذور این که خلاف ضرورت مذهب شیعه است اگر ما بگوییم تقدیم نماز مغرب بر عشاء مادامی است که خوف فضیلت نماز عشاء نباشد و یا اگر بگوییم مراد خوف فوت وقت

واجب است نسبت به تقدیم فائته بر حاضره می شود مخالف با سایر واجبات. ظهور هم که ندارد در معارضه.

[سؤال: ... جواب:] و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة، این که ما بیاپیم هم مراد نماز مغرب و عشاء است هم مراد تقدیم الفائتة على الحاضرة است و ظهور الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة هم خروج وقت واجب است، این تعینی ندارد، معینی ندارد ما این جور معنا کنیم.

اتفاقا لقائل ان يقول که قبلش گفت حتی دخل وقت العصر وقت فضیلت عصر را گفت. و لذا ممکن است به قرینه سیاق کسی بگوید الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة این هم به قرینه سیاق وقت فضیلت است. حتی دخل وقت العصر یعنی حتی دخل وقت فضیلة العصر. ممکن است کسی بگوید به قرینه سیاق الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة هم می شود الا ان تخاف ان يخرج وقت فضیلة الصلاة که دیگر نمی شود حمل کرد بر نماز مغرب و عشاء. چون خلاف مذهب شیعه است.

[سؤال: ... جواب:] حتی دخل وقت العصر، وقت عصر عرفی وقت فضیلت عصر بوده. نسی الظهر حتی دخل وقت العصر ظاهرش یعنی وقت فضیلت عصر، عرف آن زمان وقت العصر را به آن وقت می گفتند. ... ایشان می گویند چهار رکعت از اذان ظهر بگذرد مراد است. حتی دخل وقت العصر یعنی چهار رکعت از نماز ظهر بگذرد این خلاف ظاهر است. وقت العصر ظاهرش وقت فضیلت عصر است.

ما حالا اصرار نداریم که بگوییم به قرینه سیاق، آن حتی دخل وقت العصر وقت فضیلت عصر است، پس الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة هم می شود وقت فضیلت نماز و اگر بخواهیم بگوییم شامل نماز مغرب و عشاء هم می شود این ذیل، می شود خلاف ضرورت مذهب شیعه. ما اصراری به این مطلب نداریم. فقط عرض ما این است که ظهوری ندارد این روایت در معارضه با آن روایاتی که ما مثل صحیحه صفوان و صحیحه زراره گفتیم مفادش این هست که اگر خوف فوت وقت فضیلت نماز ادائیبه نداری، مستحب است تقدیم قضاء فائته.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم دو معنای صحیح برای این روایت هست. ... ممکن است قرینه اش جمع صلوات باشد. چون مغرب و عشاء دو نماز هستند. ... و كذلك المغرب و العشاء می فرمود دیگه. این که و كذلك الصلوات، فرمود و كذلك المغرب و العشاء. ما اصراری که نداریم دو تا معناست هیچ کدام ضرری به ما ندارد حالا می گویند کدامیک از این دو احتمال متعین است. حالا شما فرمودید چرا احتمال دوم را مطرح کردید نکته اش این است که صلوات جمع است، ممکن است کسی بگوید اختصاص به مغرب و عشاء ندارد. دو معنای صحیح برای این روایت هست.

اما معنای سوم که بگوییم هم شامل نماز مغرب و عشاء می شود، هم شامل نماز فائته و حاضره می شود، این اگر مراد خروج وقت فضیلت نماز دومی باشد خلاف

ضرورت مذهب شیعه است. و اگر مراد خروج وقت واجب نماز دوم باشد نسبت به مغرب و عشاء درست است، ولی نسبت به نماز فائته و حاضره خلاف مثل صحیحه صفوان هست و ظهوری ندارد در این معنایی که معارضه بکند با صحیحه صفوان و صحیحه زراره تا ما بعد بگوئیم این جمع عرفی نمی‌شود.  
تامل بفرمایید بقیه مطالب ان شاء الله فردا.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 58-536

یکشنبه - 99/10/07

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در عدول از حاضره به فائته بود که عرض کردیم اگر خوف فوت وقت فضیلت حاضره بشود جواز عدول از آن به قضاء فائته دلیلی ندارد.  
و این بحث را مبتنی کردیم بر این که دو طائفه از روایات است که بیان این دو طائفه تعارض است، یک طائفه امر می‌کند به تقدیم قضاء فائته بر حاضره، طائفه دوم امر می‌کند به تقدیم اداء حاضره بر قضاء فائته. ما اگر مثل مرحوم شیخ، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری، مرحوم آقای داماد، مرحوم آقای خوئی جمع بین این دو طائفه را به این نحو دانستیم که امر به تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره تا مادامی است که خوف فوت وقت فضیلت حاضره نباشد، اگر خوف داشتید وقت فضیلت حاضره، نماز ادائیّه، فوت بشود، دیگر شما امر به تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره ندارید. طبعاً بعد از خوف فوت وقت فضیلت عدول از نماز حاضره به نماز فائته هم دلیل ندارد. ما به قرینه صحیحه صفوان و یک فقره از صحیحه زراره این جمع را عرفی دانستیم که مرحوم شیخ و بزرگان دیگر مطرح کردند.  
و لکن گفته می‌شود سه روایت هست بر خلاف این جمع: روایت اول روایت ابی بصیر بود که ضعف سند داشت بخاطر سهل بن زیاد و محمد بن سنان. مفادش این بود که رجل نسی الظهر حتى دخل وقت العصر قال يبدأ بالظهر و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة فتبدأ بالتی انت فی وقتها ثم تقضى التی نسیت. گفته می‌شود این روایت مفاد این هست که شما استحباب تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره‌تان مشروط به این هست که خوف خروج وقت واجب در حاضره نباشد. آن چیزی که رفع می‌کند استحباب تقدیم فائته را بر حاضره، خوف فوت وقت وجوب حاضره است. الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة.  
این روایت در کلمات بزرگان در بحث دیگری مطرح شده. یک بحث معروفی هست در قضاء به نام بحث در مواسعه و مضایقه. برخی از روایات ظاهر در این است که واجب است مبادرت به قضاء و تقدیم قضاء بر اداء. از آن تعبیر می‌کنند به

مضایقه. در مقابل مواسعه که واجب نیست مبادرت به قضاء. در آن بحث این روایت مطرح شده.

### مناقشه در کلام شیخ در جمع بین روایات

مرحوم شیخ در کتاب الرسائل الفقهية فرمودند این روایت موافق عامه است. چون این روایت مفادش این است که ما یک وقت مغرب داریم، یک وقت عشاء، یک وقت ظهر داریم، یک وقت عصر، با دخول وقت عشاء وقت مغرب می‌گذرد، با دخول وقت عصر وقت ظهر می‌گذرد، این را ما نمی‌توانیم ملتزم بشویم. و لذا این روایت حمل بر تقیه می‌شود.

این مطلب در کلام محقق همدانی هم آمده، در کلام مرحوم آقای حائری هم صفحه 568 کتاب الصلاة آمده. مرحوم آقای بروجردی هم در نهاية التقرير تعبیری که از ایشان نقل شده این است که هذه الرواية مشعرة بتباين وقتي الظهرين كما تقول به العامة، و این ضعف این روایت است. مرحوم آقای حکیم هم در مستمسک جلد 7 صفحه 95 فرمودند الظاهر من هذه الرواية تعدد وقت الظهرين والعشائين كما قيل و لانقول به.

و لکن به نظر ما این فرمایش تمام نیست. ما از این روایت یک مطلب صریحی که قابل توجیه نباشد و موافق عامه باشد بدست نیاوردیم. رجل نسی الظهر حتی دخل وقت العصر مراد وقت متعارف عصر است که وقت فضیلت عصر شروع می‌شد. حضرت هم فرمود یبدأ بالظهر، فرمود یبدأ بالعصر تا بشود موافق عامه. و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة، این هم صریح در موافقت عامه نیست. اگر مراد از خروج وقت صلات خروج از وقت واجب نماز باشد که موافق عامه نیست. یا مراد خروج وقت فضیلت باشد اما مربوط بشود به غیر نماز ظهر و عصر یک روز، غیر نماز مغرب و عشاء یک روز؛ مربوط بشود به تقدیم الفائتة على الحاضرة، که این تقدیم الفائتة على الحاضرة تا مادامی است که خوف فوت وقت حاضره نباشد، این که خلاف مذهب شیعه نیست. پس این اشکال که این روایت موافق مذهب عامه است درست نیست.

### مناقشه در کلام محقق خوئی در جمع بین روایات

مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 16 صفحه 176 فرمودند: به قرینه حتی دخل وقت العصر که مراد دخول وقت فضیلت عصر است، ما می‌فهمیم به قرینه سیاق که آن فقره ثانیه هم که دارد الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة، آن وقت فضیلت صلات است. اولی حتی دخل وقت العصر وقت فضیلت عصر بود، این قرینه سیاق تشکیل می‌دهد که آن فقره ثانیه هم که داشت و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة، آن هم وقت فضیلت صلات است. و لذا ما حملش می‌کنیم بر تقدیم قضاء فائتة بر حاضره و می‌گوییم مشروط است به عدم خوف فوت وقت فضیلت حاضره.

این فرمایش آقای خوئی هم به نظر ما ایراد دارد. سائل گفت رجل نسی الظهر حتی دخل وقت العصر، وقت عصر یک وقت متعارفی بود. این مراد حالا وقت متعارف عصر همان وقت فضیلت عصر است، عامه وقت عصر در بین‌شان که عرف شده بود همین بود که حالا بلوغ شاخص ذراعین یا هر چه، دو هفتم شاخص یا چهار هفتم شاخص، حالا مورد بحث بود، نزاع بود بین عامه و خاصه. یا مثلی الشاخص، دوبرابر شاخص، عامه وقت عصرشان با وقت عصر ما فرق می‌کند، آن‌ها وقت عصرشان دیرتر است. بهر حال، رجل نسی الظهر حتی دخل وقت العصر، وقت متعارف عصر بود که آن‌ها می‌گفتند سایه دوبرابر شاخص بشود. اما این چه ربطی دارد به آن فقره ثانیه؟ و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة، وقت الصلاة ظهور دارد در وقت وجوب، حمل آن بر وقت فضیلت خلاف ظاهر است. ما قرینیت سیاقی نمی‌فهمیم. سائل اشاره کرد به یک وقت متعارف که نامش وقت العصر است، این قرینه می‌شود که جواب امام هم بشود الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة أى وقت فضيلة الصلاة؟ این را ما نمی‌فهمیم.

[سؤال: ... جواب:] در تقدیم قضاء فائته بر حاضره می‌گویند این استحباب تقدیم قضاء فائته مادامی است که خوف فوت فضیلت حاضره نباشد و الا حاضره را مقدم کن بر قضاء فائته نه در نماز ظهر و عصر، نه در نماز مغرب و عشاء. این قید فقره ثانیه می‌شود. و كذلك الصلوات حمل می‌شود بر صلوات قضائیه که تقدیم قضاء فائته بر حاضره استحبابش مادامی است که خوف فوت وقت فضیلت حاضره نباشد. طبعاً نماز ظهر و عصر و نماز مغرب و عشاء فرق می‌کند. وجوب تقدیم نماز ظهر بر نماز عصر یا نماز مغرب بر نماز عشاء مادامی است که خوف فوت وقت اصل نماز عصر و اصل نماز عشاء نباشد. حضرت هم که فقره اولی را مقید نکردند، در فقره اولی فرمودند رجل نسی الظهر حتی دخل وقت العصر یبدأ بالظهر. و كذلك الصلوات تبدأ بالتی نسیت الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة، آقای خوئی این الا ان تخاف قید این فقره ثانیه را می‌دانند و این فقره ثانیه را مربوط می‌دانند به تقدیم الفائتة على الحاضرة.

ما انصافاً ظهور صلوات را اعم می‌دانیم از نماز مغرب و عشاء و قضاء فائته. این خلاف ظهور عرفی است که نماز ظهر و عصر را بگویند، و كذلك الصلوات که اولین چیزی که نزدیک است به نماز ظهر و عصر همین نماز مغرب و عشاء است، آن مراد نباشد.

### بیان مختار

و لكن عرض ما این هست که ما هستیم و یک صحیحه‌ای به نام صحیحه صفوان و صحیحه زراره که فرمود اگر خوف فوت وقت فضیلت مغرب داشتید اول نماز مغرب را بخوانید بعد نماز عصر فوت شده یا ظهر فوت شده را. که این شاهد بر

این بود که اذا خفت فوت وقت فضیلة الحاضرة فابدأ بالحاضرة ثم اقض الفائتة، مفادش این شد. ما می‌گوییم عرف وقتی این را جمع می‌کند با این روایت ابی بصیر می‌گوید روایت ابی بصیر قابل توجیه است. یک توجیهش این است که بگوییم و كذلك الصلوات ناظر به تقدیم قضاء فائتة بر حاضره نیست. قاعده عامه‌ای را می‌گویند در صلاتین مترتبتین. یک مثالش ظهر و عصر بود، و كذلك الصلوات، تمام نمازهایی که مترتب هستند که مثال روشنش مغرب و عشاء است، مثال دیگر هم که مورد بحث است، نافله ظهر و ظهر است، نافله عصر و عصر است، که بعضی قائلند که تا آخر غروب آفتاب هم مستحب است انسان اول نافله ظهر بخواند بعد نماز ظهر، نافله عصر بخواند بعد نماز عصر، در عروه هم مطرح می‌کند که یمتد وقت النوافل للظهر و العصر الى الغروب على الاقوى. که آن هم همین است. ما به قرینه آن شاهد جمع که صحیحه صفوان است و فقره صحیحه زراره که فرمود اگر خوف فوت نماز مغرب نداری مقدم کن قضاء نماز عصر را که ظاهر بود در خوف فوت وقت فضیلت مغرب، می‌گوییم این روایت ابی بصیر قابل توجیه است، یا حملش کنیم بر صلاتین مترتبتین، و كذلك الصلوات یعنی صلاتین مترتبتین، قاعده عامه این است، یک نمونه نماز ظهر و عصر بود که اول گفتیم، نمونه دیگرش مغرب و عشاء یا به نظر بعضی‌ها نافله ظهر و ظهر، نافله عصر و عصر و به نظر خیلی‌ها نافله نماز صبح و نماز صبح، مقدم کن. الا ان تخاف ان يخرج وقت الصلاة مگر این که خوف فوت خروج وقت واجب باشد. یا شاهد این جمع یعنی صحیحه صفوان و مانند آن قرینه می‌شود حمل کنیم این روایت را بر خصوص تقدیم قضاء فائتة بر حاضره که آقای خوئی بیان کردند.

نفرمایید نماز مغرب و عشاء را پس طبق این توجیه دوم امام نفرموده است. می‌گوییم لعل بخاطر این است که حکم آن از حکم نماز ظهر و عصر که بیان شد واضح شد، نیازی به گفتن نداشت، چه فرق است بین نماز ظهر و عصر و نماز مغرب و عشاء. و كذلك الصلوات آن چیزی که روشن نبود، صلاتین مترتبتین، فائتة و حاضره که مترتبتین نیستند، یکی نماز مغرب و عشاء و دیگری نماز صبح است، آن را نیاز به بیان داشت و بیان فرمود و ما قرینه منفصله داریم بگوییم الا ان يخرج وقت الصلاة أى وقت فضیلة صلاة الحاضرة. ما شاهد جمع ذکر کردیم نمی‌گوییم صحیحه ابی بصیر ظهور ندارد در خوف خروج وقت واجب نماز، ما مثل آقای خوئی ادعاء نمی‌کنیم. دیروز هم اشاره کردم، ما قرینه سیاق را قبول نداریم، این هم بگوییم مراد خوف خروج وقت فضیلت نماز است تا حمل بشود بر تقدیم الفائتة على الحاضرة، نه، ظهور اولیش خروج وقت واجب است ولی به قرینه منفصله ما آمدیم این جمع را مطرح کردیم و این جمع را عرفی می‌دانیم.

پس روایت ابی بصیر مشککش حل است.

اما روایت دوم روایت صحیحه زراره طویله است که خدا حفظ کند آقای سیستانی را، خودش را راحت کرد از آن و قال، فرمود تا آخر حدیث لعلها فتوى زرارة،

راحت شد. اما آنی که سند این روایت را تا آخر پذیرفت مواجه با مشکل هست. مشکل چیست؟ مشکل این است: در یک فقره حضرت فرمود ان كنت قد ذكرت انك لم تصل العصر حتى دخل وقت المغرب و لم تخف فوتها فصل العصر ثم صل المغرب، که به قول آقای حائری این کاملاً واضح است که مراد این است که اگر خوف فوت فضیلت مغرب را نداری، خوف نداری وقت فضیلت مغرب فوت بشود نماز عصر را اول قضاء کن. اما بعدش راجع به نماز صبح دارد که نماز صبح می‌خواستی بخوانی، دیدی نماز مغرب و عشاء از تو فوت شده، فابداً بهما، اول نماز مغرب و عشاء بخوان، بعد نماز صبح بخوان، فان خشيت ان تفوتك الغداة اگر خوف داری که نماز صبح فوت بشود از شما، فصل الغداة، اول نماز صبح را بخوان، ثم صل المغرب و العشاء.

مرحوم آقای حائری فرمودند فقره اولی که خواندیم که راجع به خوف فوت وقت فضیلت نماز مغرب بود که فرمود اگر خوف فوت وقت فضیلت نماز مغرب داری اول نماز مغرب را بخوان، به قرینه آن، این ذیل را هم حمل می‌کنیم بر ان خشيت ان تفوتك فضيلة وقت الغداة. آقای حائری این جور حل کردند. این جور مشکل را هم برطرف کردند.

ما تا این جا مشکلی نداریم. فان خشيت ان تفوتك الغداة بگوییم فاتك الغداة فی وقت فضیلتها. و لكن مشکل حل نمی‌شود با این. چرا؟ برای این که ما با صحیحہ ابی بصیر، آن صحیحہ ابی بصیر که تام السند بود چه بکنیم؟ صحیحہ ابی بصیر دارد که اگر بعد از طلوع فجر بیدار شدی، اول نماز صبح را بخوان بعد نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع آفتاب. این را ما چه جور جمع کنیم با این صحیحہ زرارہ. صحیحہ زرارہ گفت اگر بعد از طلوع فجر بیدار شدی اول نماز مغرب و عشاء را بخوان بعد نماز صبح را، مگر خوف فوت نماز صبح باشد، این صحیحہ ابی بصیر می‌گوید اگر بعد از طلوع فجر بیدار شدی اول نماز صبح را بخوان بعد نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع آفتاب. بعد در ادامه می‌فرماید اگر خوف طلوع شمس داشتی نماز مغرب را بعد از نماز صبح بخوان، نماز عشاءت را بگذارد بعد بخوان، بعد از ذهاب شعاع شمس. این صحیحہ زرارہ با این صحیحہ ابی بصیر مشکل دارد. چرا؟ برای این که از دو حال خارج نیست. یا صحیحہ زرارہ را می‌گویید مراد خوف وقت فضیلت نماز صبح است که اگر خوف داری فضیلت نماز صبح فوت بشود، آن وقت اول نماز صبح را بخوان که آقای حائری معنا کردند، اگر خوف نداری وقت فضیلت صبح فوت بشود اول مغرب و عشاء بخوان، اگر خوف داری وقت فضیلت نماز صبح فوت بشود، اول نماز صبح بخوان بعد نماز مغرب و عشاء بخوان بعد از ذهاب شعاع شمس.

صحیحہ زرارہ اگر حمل بشود بر این مطلب، خوب دقت کنید! که بفرماید اول نماز مغرب و عشاء بخوان بعد نماز صبح را، در صورتی که خوف فوت فضیلت نماز صبح نباشد، این را معنا کنیم، خب حالا اگر خوف فوت فضیلت نماز صبح

باشد چه کار کنم؟ صحیحه زرارہ می‌گوید نماز صبحت را بخوان، دیگر نماز مغرب و عشاء را قضاء نکن، بگذار آفتاب بزند، شماع شمس، آن نور اطراف خورشید که شعاع شمس را تشکیل می‌دهد در ابتداء صبح، آن از بین برود و بعد نماز مغرب و عشاء بخوان، صحیحه ابی بصیر می‌گوید نماز صبحت را که خواندی قبل از طلوع آفتاب، قبل از طلوع آفتاب هم بعدش نماز مغرب و عشاء را بخوان. تازه اگر می‌بینی نماز عشاء نمی‌رسی قبل از طلوع آفتاب بخوانی نماز مغربت را قبل از طلوع آفتاب بخوان. این‌ها چه جور با هم جور می‌آیند؟ قابل جمع نیست.

از یک طرف صحیحه زرارہ با توجیه آقای حائری و بزرگان دیگر معنایش این است که اول نماز مغرب و عشاء را قضاء کن بعد از طلوع فجر و بعد نماز صبح بخوان، مگر خوف فوت وقت فضیلت نماز صبح باشد، یعنی خوف داری که هوا روشن بشود ستاره‌ها پنهان بشود که وقت فضیلت نماز صبح فوت بشود، اگر خوف فوت فضیلت نماز صبح داری نماز صبح بخوان، بعدش نماز مغرب و عشاء بخوانم؟ نه، نماز مغرب و عشاءت را بگذار بماند تا آفتاب بزند، شعاع خورشید از بین برود، آن وقت قضاء بکن نماز مغرب و عشاء را. این صحیحه ابی بصیر که می‌گوید قبل از طلوع آفتاب اول نماز صبحت را بخوان بعد نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع آفتاب، تازه اگر فرصت نداری هر دو نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع آفتاب قضاء کنی مغربش را قبل از طلوع آفتاب بخوان عشاء را بگذار بماند. این در صورتی است که فرمایش آقای حائری و امثال ایشان را در صحیحه زرارہ بپذیریم که فان خشیت ان تفوتک الغداة بشود فان خشیت ان تفوتک فضیلة وقت الغداة.

اگر بگوییم نه، ظاهر فان خشیت ان تفوتک الغداة فوت اصل نماز صبح است، یعنی ان خشیت ان تفوتک الغداة قبل طلوع الشمس، یعنی نماز مغرب و عشاء را مستحب است مقدم کنی بر اداء نماز صبح مگر خوف داشته باشی آفتاب بزند، اگر این باشد باز هم با صحیحه ابی بصیر مشکل دارد. چون صحیحه ابی بصیر می‌گوید اول نماز صبح را بخوان بعد مغرب و عشاء را، اول نماز صبح را بخوان، ان استیقظ بعد طلوع الفجر فلیبدأ فلیصل الفجر ثم المغرب ثم العشاء قبل طلوع الشمس، این را که ما نمی‌توانیم حمل کنیم بر این‌که این امر به تقدیم نماز صبح در فرض خوف طلوع شمس است. دارد می‌گوید نماز صبح را اول بخوان بعد نماز مغرب و عشاء را قبل از طلوع شمس، این را می‌توانیم حمل کنیم بر این‌که امر به تقدیم نماز صبح در فرض خوف طلوع شمس است در صحیحه ابی بصیر به برکت صحیحه زرارہ. اصلاً این عرفی نیست. اگر گفتی فان خشیت ان تفوتک الغداة یعنی فان خشیت ان تفوتک الغداة رأساً، یعنی اگر خوف فوت نماز صبح قبل از طلوع آفتاب نداری ابدأ بالمغرب و العشاء، اگر این جور معنا کنید صحیحه زرارہ را، بگویید صحیحه زرارہ می‌گوید اگر خوف فوت نماز صبح قبل از طلوع شمس

نداری اول نماز مغرب و عشاء را بخوان، اگر خوف طلوع شمس داری اول نماز صبح را بخوان، با صحیحه ابی بصیر جور نمی‌آید. چون صحیحه ابی بصیر می‌گوید ان استیقظ بعد الفجر فلیبدأ بالفجر ثم بالمغرب و العشاء قبل طلوع الشمس. [سؤال: ... جواب:] صحیحه زراره را اگر بگویی جایی است که خوف طلوع شمس است این جا را می‌گوید ابدأ بالصبح، اگر خوف طلوع شمس نباشد ابدأ بالمغرب و العشاء، این دشمن صدرصد صحیحه ابی بصیر می‌شود. ... صحیحه زراره را عرض کردم اگر بگویی نماز مغرب و عشاء را مقدم کن بر نماز صبح مگر خوف طلوع شمس داشته باشی، اگر این جور معنا کنید، صحیحه ابی بصیر که می‌گوید اول نماز صبح را مقدم کن بعد نماز مغرب و عشاء را بخوان بعد از نماز صبح، این را نمی‌توانید حمل کنید بر این که در صورتی فرموده است که نماز صبح بخوان که خوف طلوع شمس است چون خود صحیحه ابی بصیر می‌گوید فلیبدأ بالفجر ثم العشاء قبل طلوع الشمس. بعدش تازه برای فقره بعدی می‌گوید حالا اگر خوف طلوع شمس بود، نماز مغرب را لا اقل قبل از طلوع شمس بخوان، نماز صبح را که خواندی، فلیبدأ بالفجر، اگر خوف طلوع شمس بود نماز مغرب را قبل از طلوع شمس بخوان نماز عشاءت را بگذار بعدا بخوان. این چه جور با صحیحه زراره جمع می‌شود؟ صحیحه زراره بهر حال با صحیحه ابی بصیر مشکل دارد. [سؤال: ... جواب:] تامل بفرمایید. صحیحه زراره با صحیحه ابی بصیر علی‌ای حال مشکل دارد. این را من صدرصد به شما می‌گویم. چرا؟ برای این که یا فرمایش آقای حائری را می‌پذیرید می‌گویید صحیحه زراره را حمل می‌کنیم به قرینه صدر آن بر این که ان استیقظت بعد طلوع الفجر فابدأ بالمغرب و العشاء ما لم تخف فوت فضيلة الغداة. اگر خوف فوت وقت فضیلت غداة بود اول نماز صبح بخوان. می‌گوییم جناب آقای حائری بسیار خوب حرفی نداریم اما اگر خوف فوت وقت فضیلت نماز صبح بود، نماز صبح را خواندیم ولی هنوز آفتاب نزده، نیم ساعت مانده آفتاب زند، هوا می‌خواست روشن بشود خوف فوت وقت فضیلت نماز صبح بود نماز صبح را مقدم کردیم بعد نیم ساعت بیست دقیقه مانده به طلوع آفتاب، این صحیحه زراره می‌گوید ثم لاتصلهما الی ان تطلع الشمس و یذهب شعاعها، صحیحه ابی بصیر گفت بعد از نماز صبح بلافاصله نماز مغرب و عشاء را بخوان قبل از طلوع شمس. تازه اگر نمی‌توانی هر دو را قبل از طلوع شمس بخوانی مغرب را قبل از طلوع شمس بخوان. و اگر صحیحه زراره را حمل کنیم بر ظاهر اولیش که نماز مغرب و عشاء را مقدم کن بر نماز صبح مگر خوف فوت اصل نماز صبح باشد قبل از طلوع آفتاب که ظهور اولیش همین است لولا القرينة علی الخلاف، باز هم با صحیحه ابی بصیر مشکل دارد. چون صحیحه زراره می‌گوید اگر خوف طلوع شمس نداری نماز مغرب و عشاء را اول بخوان بعد نماز صبح را، اگر خوف طلوع شمس داشتی آن وقت نماز صبح را اول بخوان، صحیحه ابی بصیر که گفت بعد از طلوع فجر بیدار شدی اول نماز صبح بعد، مغرب و عشاء قبل از

طلوع آفتاب. اگر خوف طلوع آفتاب داشتی فقط مغرب را قبل از طلوع آفتاب بخوان بعد از آن نماز صبحی که خواندی. یعنی فرض کرده خوف طلوع آفتاب نیست و لذا فرمود اول نماز فجر بخوان بعد نماز مغرب و عشاء قبل از طلوع آفتاب، فرض کرده خوف طلوع آفتاب نیست. چون معنا ندارد خوف طلوع آفتاب باشد بگویند ابدأ بالفجر ثم بالمغرب و العشاء قبل طلوع الشمس و بعدش بگویند فان خفت طلوع الشمس فصل المغرب قبل طلوع الشمس ثم صل العشاء بعد ذهاب شعاع الشمس.

این هم جوابش این است که بله، صحیحه زراره با صحیحه ابی بصیر مشکل دارد. چه آن صحیحه صفوان و آن فقره اولی صحیحه زراره که در نماز عصر و مغرب بود که راجع به خوف فوت فضیلت مغرب آمده بود، آن‌ها که مشکل ندارند. این‌ها با هم معارض هستند. حالا حمل بر تقیه می‌کنیم ذیل حدیث زراره را یا تعارض و تساقط هم بکنند، تعارض‌شان سرایت به روایات دیگر نمی‌کند. پس این صحیحه زراره هم برای ما مشکل ایجاد نمی‌کند. بله بین صحیحه زراره و صحیحه ابی بصیر تعارض هست، او بحث دیگری است، ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند. [سؤال: ... جواب:] با صحیحه زراره مشکل دارد، این ظهورش قابل توجیه است، ظهورش قابل حمل است بر الا ان تخاف فوت فضيلة الغداة، وقتی قابل حمل بود که با صحیحه صفوان و با صدر خود صحیحه زراره مشکل پیدا نمی‌کند. ... چرا نمی‌توانید؟ چون معارض دارد؟ ... حمل بر تقیه می‌شود. صدر صحیحه زراره دارد می‌گوید اگر خوف فوت فضیلت مغرب داری اول مغرب را بخوان بعد عصر را. فوقش این ذیل آن قسمتی که می‌گوید اگر خوف فوت وقت فضیلت نماز صبح بود نماز صبح را بخوان نماز مغرب و عشاء را نخوان مگر بعد از ذهاب شعاع شمس این حمل بر تقیه می‌شود یا معارض دارد. این برای بحث ما مشکل ایجاد نمی‌کند.

### روایت سوم از روایات مانعه از جمع عرفی بین روایات مقام

روایت سوم هم روایت قاسم بن عروه است که شبیه این را دارد که مانع از جمع عرفی ما بشود، روایت این است: می‌فرماید اذا فاتتک صلاة فذکرتها فی وقت آخری فان کنت تعلم انک اذا صلیت التی فاتتک کنت من الآخری فی وقت فابدأ بالتی فاتتک و ان کنت تعلم انک اذا صلیت التی فاتتک فاتتک التی بعدها فابدأ بالتی انت فی وقتها. فرمود اگر می‌دانی نماز فوت شده را بخوانی آن نماز بعدی فوت می‌شود، اول آن نماز بعدی را بخوان، اذا صلیت التی فاتتک این فوت به چه معناست؟ فوت اصل واجب، فوت اصل نماز مثلاً عصر. فاتتک التی بعدها به نظر شیخ انصاری و موافقین ایشان حمل می‌شود بر فوت وقت فضیلت نماز لاحق. اگر بخواهی نماز فائده قضائیه را بخوانی این نماز حاضره فوت می‌شود یعنی وقت فضیلتش فوت می‌شود، گفته می‌شود این خلاف سیاق این روایت است. یک فاتتک

بیشتر نیست، الصلاة التي فاتتک، یعنی فوت اصل نماز قبلی، اصل نماز فوت شد آفتاب غروب کرد نماز عصر را نخواندیم، طبق توجیه شیخ باید بگوییم اگر بخواهی آن نماز عصر فوت شده را بخوانی نماز مغرب امشب از تو فوت می‌شود یعنی فوت می‌شود وقت فضیلت آن، یعنی فوت در یک سیاق اول به معنای فوت اصل واجب گرفته می‌شود بعد در کنار آن که می‌گوید فاتتک التي بعدها به معنای فوت فضیلت وقت نماز بعدی گرفته می‌شود.

### پاسخ

این هم جوابش این است که این خلاف ظاهر است اما با جمع عرفی تنافی ندارد. فقط اشکالی که ما می‌گوییم در آن تامل کنید این است: تمام این بحث‌ها و این جمع‌ها مبتنی بر این است که بین نماز مغرب و نمازهای دیگر فرق نگذاریم. چون ما صحیحه صفوان‌مان، صحیحه زراره‌مان، این بود که اگر نماز قضاء بخوانی وقت فضیلت نماز مغرب فوت می‌شود، نماز قضاء نخوان. این بود دیگر. این را ما شاهد جمع گرفتیم. این مبتنی بر این است که احتمال خصوصیت در وقت نماز مغرب که زوال حمرة مغربیه است ندهیم. آقا! نماز مغرب برخی از بزرگان مثل شیخ طوسی و صاحب حدائق گفتند اصلاً وقت اختیاریش واجب است که انسان قبل از زوال حمرة مغربیه نماز مغرب را بخواند و در صحیحه زراره و فضیل است که وقتها واحد فاذا غاب الشفق فاتک المغرب، این تعبیر در نمازهای دیگر نیامده. احتمال خصوصیت در نماز مغرب هست. این را تامل بفرمایید. ادامه بحث را ان شاء الله روز شنبه هفته آینده دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 59-537

یکشنبه - 99/10/14

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به جمع عرفی بود بین دو طائفه از روایات که طائفه اول امر کرد به تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره و طائفه ثانیه بر عکس، امر کرد به تقدیم اداء حاضره بر قضاء فائته.

### بررسی صحیحه صفوان و زراره الأمرة بتقديم القضاء على الاداء

ما عرض کردیم صحیحه صفوان و صحیحه زراره راجع به قضاء نماز ظهر یا عصر فرمودند اگر بعد از غروب خورشید متوجه بشود این شخص که نماز ظهر را فراموش کرده یا نماز عصر را فراموش کرده اگر خوف فوت نماز مغرب را ندارد اول نماز قضائش را بخواند و اگر خوف فوت نماز مغرب را دارد نماز

مغرب را اول بخواند. و این ظاهر است در خوف فوت وقت فضیلت مغرب و الا عادتاً انسان وقتی که بعد از غروب آفتاب ملتفت شد نماز ظهر یا عصرش قضاء شده خوف فوت وقت واجب مغرب را که ندارد، وقت فضیلت مغرب تنگ هست، خوف فوتش هست. علاوه بر این که اگر معیار خوف فوت وقت واجب مغرب بود مناسب بود بفرمایند خوف فوت وقت واجب مغرب و عشاء هست و اول نماز مغرب و عشاء را بخوان بعد قضاء کن نماز ظهر و عصر را، نه این که فقط نماز مغرب را اول بخوان عند خوف المغرب و بعد قضاء کن نماز ظهر و عصر را. و لکن این عرض ما وفاقاً للشیخ الانصاری و محقق الحائری و السید الخوئی و السید الداماد، مبتنی بر این هست که ما احتمال خصوصیت در نماز مغرب ندهیم. بگوییم خوف فوت فضیلت مغرب وقتی منشأ می شود اول نماز مغرب بخوانیم خوف فوت فضیلت عشاء هم همین است، خوف فوت فضیلت نماز صبح هم همین است، خوف فوت فضیلت نماز ظهر و عصر هم همین است. و لکن ما این احتمال فرق را می دهیم چون وقت فضیلت مغرب بسیار روی آن تاکید شده حتی در روایت صحیحه داریم همه نمازها دو وقت دارد الا المغرب فان وقتها واحد فاذا غاب الشفق فقد فانت المغرب، نماز مغرب یک وقت دارد، این نشانه تاکد وقت فضیلت نماز مغرب هست. و تعبیر شده اگر این وقت بگذرد، حمره مغربیه زایل بشود دیگر نماز مغربت فوت شده.

و لذا وقتی این احتمال فرق بین نماز مغرب و سایر نمازها بود تعارض در روایات دیگر حل نمی شود. برخی از این روایات راجع به نماز مغرب و عشاء بعد از اذان صبح تعارض داشتند. صحیحه زراره فرمود اول نماز مغرب و عشاء را بخوان و بعد نماز صبح را، صحیحه ابی بصیر و صحیحه عبدالله بن سنان فرمود اول نماز صبح را بخوان و بعد نماز مغرب و عشاء را، درست مقابل هم. صحیحه زراره فرمود اول مغرب بعد عشاء، بعد نماز صبح، هر چند از خواب وقتی بیدار شدی که اذان صبح را گفته بودند و نماز مغرب و عشاءت قضاء شده بود اول نماز مغرب و عشاء را بخوان و بعد نماز صبح را. صحیحه ابی بصیر بر عکس فرمود اگر بعد از طلوع فجر بیدار شدی اول نماز صبح بخوان و بعد نماز مغرب و عشاء را. این تعارض، مستقر است.

این که مرحوم آقای بروجردی فرمود امر به تقدیم نماز مغرب و عشاء بر اداء نماز صبح در مقام توهم حظر است، این را عرض کردیم وجهی ندارد، جهل به وظیفه داشتند مردم، نمی دانستند چه بکنند مردم، یک دلیل می گوید صل المغرب و العشاء. تعارض، مستقر است.

**اشکال به حل تعارض با رجوع به شهرت**

مرحوم صاحب حدائق فرموده ادله‌ای که می‌گویند اول نماز قضاء بخوان بعد نماز اداء، چون موافق مشهور است او مقدم است. آقای بروجردی هم بر فرض تعارض مستقر بین این دو طائفه همین را بیان کردند.

و لکن ما عرض‌مان این است که ظاهر مقبوله عمر بن حنظله اخذ به ما اشتهر بین اصحاب الائمة هست، خذ بما اشتهر بین اصحابک نه خذ بما اشتهر بین الفقهاء فی عصر الغيبة، برای ما ثابت نیست که ما اشتهر بین اصحابک که خطاب به عمر بن حنظله است که ظاهر است در اصحاب زمان ائمه علیهم السلام مشهور بین آنها چه بوده است ما نمی‌دانیم.

[سؤال: ... جواب:] حالا ما این روایاتی که شما می‌فرمایید باید بررسی کنیم. ما بعید می‌دانیم همچون روایاتی باشد که تمام احکامی که در عصر حضور بوده در عصر غیبت هم هست، مرجحیت شهرت در زمان حضور ائمه منشأ می‌شود ما مرجحیت شهرت در عصر غیبت را هم قائل بشویم، ما از این روایاتی که شما اشاره می‌کنید نمی‌فهمیم. پس شهرت این‌جا مرجح نیست چون شهرتی که مرجح است شهرت بین اصحاب الائمة است.

شهرت روایه هم اگر بخواهیم مطرح کنیم شهرت روایه هم در کار نیست. برای این‌که صحیحه ابی بصیر و صحیحه عبدالله بن مسکان اصلاً معلوم نیست دو حدیث از امام بودند، شاید یک حدیث بودند با سندهای مختلف. دو سند هست: عبدالله بن سنان و صحیحه ابی بصیر، مضمون، یکی است. و آنچه که به نام صحیحه عبدالله بن مسکان نام برده می‌شود به نظر ما تصحیف عبدالله بن سنان است، عبدالله بن سنان عبدالله بن مسکان خوانده شده، سه تا روایت نیست. عبدالله بن مسکان قلیل الحدیث هست از امام صادق علیه السلام. یونس بن عبدالرحمن می‌گوید فقط یک حدیث از امام شنید و آن این است که من ادرک المشعر فقد ادرک الحج.

### بیان عام فوقانی در مقام

بنابر این تعارض بین این دو طائفه مستقر می‌شود. بعد از تعارض و تساقط یک عام فوقانی داریم به او رجوع می‌کنیم. عام فوقانی چیست؟ صحیحه زراره: رجل صلی بغیر طهور أو نسی صلاة لم یصلها أو نام عنها قال یقضیها اذا ذکرها فی ای ساعة ذکرها من لیل أو نهار فاذا دخل وقت الصلاة و لم یتم ما قد فاتة فلیقض ما لم یتخوف ان یدهب وقت هذه الصلاة التي قد حضرت و هذه احق بوقتها فلیصلها اذا قضاها فلیصل ما فاتة مما قد مضی. این یک عام فوقانی است؛ نه مختص است به نماز ظهر و عصر و مغرب، نه مختص است به نماز مغرب و عشاء و نماز صبح. یک عام فوقانی است که به او رجوع می‌کنیم که مقتضایش استحباب تقدیم قضاء فائته بر حاضره است.

و مشابه این روایت روایتی است که قاسم بن عروه از عبید بن زراره نقل می‌کند باز از خود زراره از امام باقر علیه السلام.

**بررسی اجمالی مواسعه و مضایقه**

ممکن است شما بفرمایید که صحیحه زراره که ظاهرش وجوب تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره است تا وقت حاضره تنگ نشود. می‌گوییم بله، این ظاهرش وجوب تقدیم قضاء فائته بر حاضره است. و مشهور قدمات هم نقل شده است که قائل به همین بودند؛ قائل به مضایقه بودند. این که بین متاخرین مشهور است مواسعه، یعنی شما واجب نیست مبادرت کنید به قضاء فوائت، این خلاف نظر مشهور قدمات هست. همان طور که آقای بروجردی نقل فرموده قدمات قائل به مضایقه بودند. ایشان تعبیر می‌کنند که حکى القول بالمضایقة عن ظاهر کلام القدیمین (ابن جنید و ابن ابی عقیل) و الشیخین (شیخ مفید و شیخ طوسی) و السیدین (سید مرتضی و سید بن زهره) و القاضی (ابن براج) و الحلبي و الحلبي (صاحب سرائر) و هذا هو المشهور بین القدماء کما حکى عن غیر واحد.

و لکن قرائنی ذکر شده بر عدم مضایقه. این قرائن را خدمتتان عرض کنم:

**قرینه اول بر عدم مضایقه**

یک قرینه‌ای که هم مرحوم آقای خوئی دارند هم مرحوم آقای داماد، می‌فرمایند امام در صحیحه زراره خطاب به زراره کرد فرمود اذا نسیت صلاة أو صلیتها بغیر وضوء و کان علیک قضاء الصلوات فابدأ باولهن و اذن لها و اقم ثم صل ما بعدها باقامة اقامة لكل صلاة. اگر بناء بود مبادرت به قضاء فوائت لازم بود که جمع نمی‌شد قضاء صلوات بر زراره. شخص جلیل القدری مثل زراره، تخلف می‌کرد از وجوب مبادرت به قضاء صلوات؟ می‌گذارد برف‌انبار بشود، جمع بشود قضاء فوائت بر ذمه او؟ و امام هم هیچ به او گوش‌زد نمی‌کرد که چرا گذاشتی نمازهای قضایات روی هم جمع بشود. پس معلوم می‌شود که مبادرت به قضاء فوائت واجب نبوده.

[سؤال: ... جواب:] حالا قول به مضایقه به نحو مطلق، نفی می‌شود با این روایت.

**اشکال**

البته ما به نظرمان این قرینه قابل مناقشه است چون این خطاب فرضی است نه خطاب حقیقی که به زراره بگوید من راجع به شما احتمال می‌دهم که علیک قضاء صلوات. عرفی است که خطاب کنند به شاگرد و روی او تطبیق کنند حکم را. زراره شاگرد امام باقر علیه السلام بود به او تطبیق کنند که اگر نمازی را فراموش کردی یا نمازی را بدون وضوء خواندی و چندین نماز بر عهده تو بود وظایف‌ات این است که به ترتیب بخوانی آن‌ها را. علاوه بر این که گاهی شخص فراموش می‌کند غسل جنابت را، چند روز نمازش قضاء می‌شود، بعد از تذکر می‌بیند چند

روز باید نمازش را قضاء بکند، این که خلاف جلالت زرارہ نیست. فراموشی کار هر انسانی است.

### قرینه دوم

قرینه دوم این است که گفتند در ذیل همین صحیحہ زرارہ امام فرمود اگر خوف فوت نماز صبح داشتی، اول نماز صبح را بخوان، اداء بکن نماز صبح را و اما نماز مغرب و عشاء را دیگر عجلہ نکن. ان خشیت ان تفوتک الغداة فصل الغداة ثم صل المغرب و العشاء إبدأ بأولهما لانهما جميعا قضاء فلا تصلهما الا بعد شعاع الشمس قال قلت و لم ذلک قال لانک لست تخاف فوتها، شما خوف فوت آن را نداری صبر کن تا شعاع شمس از بین برود بعد نماز قضاء بخوان. این را هم آقای خوئی دارند هم آقای داماد دارند که تاخیر نماز قضاء تا بعد از بین رفتن شعاع خورشید عمل به یک کار مستحبی است یا ترک یک کار مکروهی است. اگر مبادرت به قضاء فوائت واجب باشد بخاطر ترک یک کار مکروه که نمی آیند بگویند این واجب مهم نیست ترک کن این کار را. اگر واجب است مبادرت به نماز قضاء چرا صبر کند تا ذهاب شعاع شمس بشود.

### اشکال

به نظر ما این هم قابل جواب است. چون مضایقه ای که قائل هستند مضایقه عرفیه است نه مضایقه دقیقه. حالا بعد از این که آفتاب تابید صبر کنیم تا شعاع خورشید از بین برود، هاله ای که دور خورشید است در ابتداء صبح از بین برود، این مقدار که منافات با مضایقه عرفیه ندارد. مهم این است که قبل از نماز ظهر قضاء کنیم نماز مغرب و عشاء را که دیشب فوت شده است.

[سؤال: ... جواب:] حالا آن قولی که نقل کردند برخی از آن ها بالاتر از این است، معنایش این است که متی ذکر ت صلیتها، تا یادت بیاید نمازت فوت شده است باید بخوانی.

پس این قرینه دوم هم قابل مناقشه است.

### قرینه سوم

قرینه سوم صحیحہ محمد بن مسلم است: سألتہ عن الرجل تفوته صلاة النهار قال یصلیها ان شاء بعد المغرب و ان شاء بعد العشاء. صحیحہ حلبی هم به همین مضمون است. صاحب جواهر فرموده این هم دلیل بر عدم مضایقه است. نمازهای روز که فوت می شود عجلہ نکن، اگر می خواهی بعد از مغرب بخوان اگر می خواهی بعد از عشاء بخوان.

### اشکال اول

شبهه‌ای که مطرح می‌شود این است که شاید این صحیح‌ه محمد بن مسلم و همین‌طور صحیح‌ه حلبی راجع به قضاء نوافل باشد.

### پاسخ

صاحب جواهر می‌فرماید این خلاف اطلاق این دو روایت صحیح‌ه است. الرجل تفوته صلاة النهار، ندارد نوافل النهار، و لو فرائض النهار. [سؤال: ... جواب:] این روایت نص است در ترخیص در تاخیر. روایات دیگر ظاهر است در وجوب، نص در ترخیص مقدم است بر ظهور در وجوب، حمل می‌شود بر استحباب.

شاید آن‌هایی که می‌گویند این روایت در مورد نوافل است گفتند: یصلیها ان شاء بعد المغرب چرا [فرمود]؟ خب اگر فرائض نهاریه است خوب بود بفرماید یصلیها ان شاء قبل المغرب و ان شاء بعد المغرب، و ان شاء بعد العشاء، قبل المغرب را فرمود، یصلیها ان شاء بعد المغرب و ان شاء بعد العشاء، خب یک فرضش این است که قبل از نماز مغرب بخواند که مستحب هم همین بود، چرا آن را نگفت. این تناسب دارد با حمل بر نوافل که دیگر نوافل وقتی قضاء شد وقت نماز فریضه رسید اول نماز فریضه را بخوانیم بعد قضاء کنیم نافله‌ها را.

جواب از این شبهه این است که بعد المغرب ندارد بعد صلاة المغرب، بعد المغرب ظاهرش این است که یعنی بعد وقت المغرب. یعنی بعد از وقت مغرب نخوان، اذان مغرب که گفتند بخوان، ندارد بعد صلاة المغرب تا بگویند این قرینه می‌شود بر این‌که مراد قضاء نوافل هست و الا قضاء فرائض نهاریه را که مستحب است قبل از نماز مغرب بخوانیم. این روایت ان شاء بعد المغرب ظاهرش ان شاء بعد وقت المغرب و ان شاء بعد وقت العشاء.

### اشکال دوم

و لذا به نظر ما این روایت دلالتش تمام است و لکن این اطلاق است، نص که نیست. آن طائفه‌ای که می‌گفت امر دارید به تقدیم قضاء فائته بر حاضره مثل صحیح‌ه زراره او در خصوص قضاء فریضه فائته بود. اگر در خصوص قضاء فریضه فائته ترخیص می‌آمد، ما رفع ید می‌کردیم از ظهور امر به تقدیم قضاء فریضه فائته می‌گفتیم این امر ظهور در وجوبش از آن رفع ید می‌شود حمل بر استحباب می‌شود. دلیل بر ترخیص اعم است از فرائض و نوافل و قابل حمل بر نوافل است. در خصوص قضاء فرائض خطاب گفت که اول قضاء کن فرائض را. شبیه این می‌ماند که یک خطابی بگوید اکرم الفقیه، خطاب دیگری بگوید لا بأس بترك اکرام العالم. مشهور چه می‌گویند؟ مشهور می‌گویند خطاب اکرم الفقیه موضوعش اخص است، چون موضوعش اخص است جمع موضوعی می‌کنیم می‌گویند لا بأس بترك اکرام العالم الا الفقیه فانه یکرم ای يجب ان یکرم. مشهور این را می‌گویند. و لذا صحیح‌ه زراره در خصوص قضاء فائته که فریضه بود آمد گفت

اول قضاء کن آن فریضه فائمه را بعد اداء کن نماز حاضره را. این اخص است از این اطلاق در این صحیح محمد بن مسلم.

### پاسخ

بله، ما خیلی این قاعده تقدیم جمع موضوعی بر جمع حکمی برایمان واضح نیست. حالا نه بیان آقای زنجانی را بگوییم که عرف مناسبت‌های حکم و موضوع را می‌بیند، ضابطه‌ای ندارد، بلکه ما بیان دیگری داریم، شبیه بیان آقای سیستانی که ترخیص مطلق اگر به خطاب منفصل ثابت بشود، این موجب تفویت مصلحت واقع می‌شود بر مکلف. مکلف از همین خطاب صحیح محمد بن مسلم استفاده می‌کند می‌گوید لا بأس ان تقضى صلاة النهار ان شئت بعد المغرب و ان شئت بعد العشاء، تطبیق می‌کند بر نمازهای فریضه فائمه. نمی‌خواهیم بگوییم قبیح است تفویت مصلحت واقعیه مطلقاً، نه ممکن است مصلحت در تاخیر بیان از وقت حاجت باشد. می‌خواهیم بگوییم عرف، دیگر جمع عرفی نمی‌کند که بگوید آن خطاب خاص مراد از او وجوب بود، می‌گوید با خطاب منفصل ترخیص دادند در این مثال لا بأس بترک اکرام العالم، مکلف این خطاب را شنید، ترک کرد اکرام عالم را و چه بسا آن عالم، فقیه بود، این خلاف شأن عرفی مولی است که بخواهد تفویت کند اغراض لزومیه خودش را.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره این ترخیص که منفصل است به دست همه نمی‌رسد که آن خطاب خاص به دست آنها رسیده باشد، برخی هستند که این ترخیص به دست‌شان می‌رسد، خطاب خاص به دست‌شان نرسیده است و اخذ به این خطاب ترخیص می‌کنند. ... یک وقت آن خطاب خاص نص است در وجوب، یجب اکرام الفقیه، بحثی نداریم. می‌گوییم عرف می‌گوید مصلحت در تاخیر بیان از وقت حاجت بود. ولی یک وقت ظهور است، اگر نگوییم وجوب به حکم عقل است که ظهور هم نیست، بلکه بگوییم ظهور اطلاق است، خب ظهور است. اکرم الفقیه ظهور است، ظاهر است در وجوب. عرف آیا می‌آید این خطاب اکرم الفقیه را مخصص لا بأس بترک اکرام العالم قرار می‌دهد؟ این برای ما واضح نیست چون این مستلزم این است که افرادی این خطاب عام را بشوند به استناد او ترک کنند اکرام فقیه را و این عرفاً خلاف شأن مولی است که حفظ می‌کند اغراض لزومیه خودش را. ... ما عرض‌مان همین است که این اکرم الفقیه که مشهور می‌گویند حمل می‌شود بر وجوب و تخصیص می‌زند لا بأس بترک اکرام العالم یا لایجب اکرام العالم را، این روشن نیست. اگر متصل بود با هم باید نگاه می‌کردیم چه ظهوری دارد. گاهی اگر متصل باشد اکرم الفقیه و لایجب اکرام العالم، یا اکرم الفقیه و لا بأس بترک اکرام العالم، آن جا هم عرف ظهوری برای اکرم الفقیه در وجوب نمی‌بیند. بله اگر برعکس بگوید، بگوید لایجب اکرام العالم و اکرم الفقیه، لا بأس بترک اکرام العالم و اکرم الفقیه، او بعید نیست اکرم الفقیه اگر بعد از لا بأس بترک اکرام العالم بیاید

عرف آن را به منزله استثناء ببیند. اگر متصل باشد عرف نگاه می‌کند چگونه بیان شده است. اول گفتند لابس بترک اکرام العالم بعد گفتند اکرم الفقیه بعید نیست عرف این ذیل را مفسر صدر بداند. ولی بر عکس اگر بگویند اکرم الفقیه و لابس بترک اکرام العالم این برای عرف روشن نیست که آیا صدر قرینه است بر ذیل یا ذیل قرینه است بر صدر.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است کسی بگوید اکرم الفقیه و لابس بترک اکرام العالم می‌خواهد بگوید لابس بترک اکرام العالم فقیها کان أو غیر فقیه، فقط اکرام فقیه مستحب است، این هم محتمل است. حالا ما بحث‌مان در خطاب‌های منفصل است. در خطاب‌های منفصل واقعا عرف متحیر می‌ماند. لزوماً اکرم الفقیه را مخصص خطاب منفصل لابس بترک اکرام العالم یا لایجب اکرام العالم نمی‌بیند، احتمال می‌دهد که این خطاب عام ترخیصی مقدم بشود بر خطاب خاص ظاهر در الزام.

و لذا به نظر کسانی که خاص را که ظهور در الزام دارد مقدم می‌کنند بر عام ترخیصی اشکال می‌شود که این عام ترخیصی اختصاص به صلات فریضه فائده ندارد. ولی صحیحه زراره ظاهر است در لزوم تقدیم قضاء فائده واجبه بر اداء نماز حاضره.

[سؤال: ... جواب:] صحیحه زراره بناء بر قول مشهور که خاص که ظاهر در الزام است، مقدم است، موجب تقیید این صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه حلبی می‌شود. بناء بر آنچه که ما می‌گوییم مجمل می‌شود. یعنی نمی‌دانیم عرف چه کار می‌کند. این صحیحه محمد بن مسلم را قرینه قرار می‌دهد بر رفع ید از ظهور امر به تقدیم قضاء فریضه فائده در وجوب یا ظهور امر به قضاء فائده واجبه را بر اداء حاضره مخصص این عام ترخیصی قرار می‌دهد. چون ما برای‌مان روشن نیست و لذا گیر می‌کنیم، متوقف می‌شویم در این‌جا. نه می‌توانیم استدلال کنیم به قرینه بودن این صحیحه محمد بن مسلم و نه مذهب مشهور را بگوییم که این صحیحه محمد بن مسلم تخصیص بخورد به آن خطاب خاص ابدأ بقضاء الفائتة الواجبة که ظهور در وجوب دارد.

### قرینه چهارم

قرینه چهارم گفته می‌شود (مرحوم آقای بروجردی هم دارند) که اگر بناء بود واجب باشد تقدیم قضاء فائده بر حاضره، لبان و اشتهر و منشأ می‌شد مردم متوجه سختی این تکلیف بشوند معروف بشود بین مردم. اگر واجب بود، نظام زندگی مردم مختل می‌شد. مردم کارهایشان را تعطیل کنند مشغول قضاء فوائت بشوند. البته ایشان فرمودند این دلیل ما فقط به درد نفی قول به مضایقه مطلقاً می‌خورد. اما قول به تفصیل که خواهیم گفت با این قرینه نفی نمی‌شود. بلکه سال‌ها نماز واجبش را نخوانده یا باطل خوانده حالا بگوییم زندگی را تعطیل کن برو نمازهای قضایت را

بخوان، بلکه این اگر واجب بود معروف می‌شد بین مسلمین، بین مؤمنین. و اصلاً خلاف مرتکز هست این چون مردم باید کارهایشان را تعطیل می‌کردند می‌رفتند نمازهای قضایشان را می‌خواندند.

[سؤال: این یک عنوان ثانوی است. جواب:] نه، این یک ارتکازی بین مردم تشکیل داده. ... خوف فوت عقلانی باشد که باید برود بخواند. همان هم آرام آرام می‌خواند، هر روز دو شبانه‌روز می‌خواند، سه شبانه‌روز می‌خواند اما نه این‌که زندگیش را تعطیل کند بیاید وقتش را برای قضاء نماز بگذارد.

### اشکال

منتها شبهه‌ای که هست این است که وقتی قدماتی قائل به وجوب مبادرت به قضاء فوائت شدند، الان متاخرین قائل به عدم وجوب هستند، این ارتکاز متشرعه شاید ناشی از فتوای متاخرین است. اگر مشهور قدمات هم قائل به مواسعه بودند خوب بود ولی مشهور قدمات قائل به مضایقه بودند. ما چه جور بگوییم قول به مضایقه خلاف مرتکز متشرعه است؟

### قرینه پنجم

این محصل بحث قول به مضایقه و مواسعه است که ادله مضایقه قوی است، فقط ما با آن مبنای خودمان که این را می‌توانیم به عنوان قرینه خامسه مطرح کنیم که می‌گفتیم احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب کافی است دیگر احراز ظهور خطاب در وجوب نکنیم.

[سؤال: ... جواب:] قدمات خلاف ارتکاز صحبت کردند. بلکه اشکال ندارد. مگر قدمات بیع معاطات را نمی‌گفتند مفید ملکیت نیست، مگر بیع معاطات را برخی نمی‌گفتند مفید لزوم نیست ولی خلاف مرتکز حرف می‌زدند. بخاطر شبهات علمی قائل شده بودند به این‌که بیع معاطات مفید ملک نیست، مفید لزوم نیست. ما در این مسأله هم واقعا احتمال عرفی می‌دهیم که ارتکاز متشرعه در زمان ائمه بر عدم مضایقه بوده و لذا از این روایات امر به تقدیم قضاء فائته بر حاضره مثل صحیح زراره وجوب استفاده نمی‌کردند چون ارتکاز متشرعه بر استحباب باشد این مانع از انعقاد خطاب امر است در وجوب. این وجه به نظر ما وجه قابل قبولی است.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب در زمان صدور روایات، این احتمال موجود است و ما دیگر احراز ظهور در وجوب نمی‌کنیم.

### نکته: بیان دو تفصیل در مقام

اما این نکته را عرض کنم ان شاء الله ادامه بحث در جلسه آینده. به قول مرحوم آقای بروجردی دو تا تفصیل هست در مسأله که از بعضی از روایات استفاده ممکن است بشود: قول به وجوب مبادرت به قضاء در دو فرض: یک قضاء نماز همان

روز بر عهده ما باشد، فائتة الیوم. حالا مثل نماز مغرب و عشاء دیشب برای بعد از اذان صبح، نماز ظهر و عصر بعد از دخول در اذان مغرب، از بعضی از روایات استفاده می‌شد وجوب تقدیم قضاء بر اداء. مورد دوم کسی که یک نماز فائتة از گذشته بر عهده‌اش هست و لو مربوط به روزهای قبل.

این دو تفصیل که قائل هم دارد، مثلاً علامه در مختلف نقل شده قائل شدند به همین که فائتة الیوم را باید مقدم کند بر حاضرة الیوم، یا از محقق حلی نقل شده که گفتند فائتة واحده را و لو نسبت به روزهای قبل باید مقدم کند بر حاضرة. که شهید در بعض کتبش این را اختیار کرده، صاحب مدارک اختیار کرده. آقای زنجانی هم در رساله‌شان احتیاط می‌کنند در این دو مورد: یکی فائتة واحده و دیگری فائتة الیوم و ان کانت متعددة، می‌گویند احتیاط این است که مقدم بشود بر اداء نماز، احتیاط مطلق دارند که می‌شود به غیر رجوع کرد. آقای بروجرودی هم احتیاط واجب می‌کنند.

این وجه‌ها و این قرائتی که ذکر شد برای رد این دو تفصیل کافی نیست، ببینیم اگر این دو تفصیل دلیل ظاهری داشته باشند، باید قائل به این دو تفصیل بشویم. ان‌شاءالله ادامه بحث را فردا عرض می‌کنیم.

### جلسه 60-538

دوشنبه - 99/10/15

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
اعدائهم أجمعین.

### قرینه اول بر حمل روایات تقدیم فائتة بر حاضرة بر استحباب

بحث راجع به این بود که در مسأله تقدیم قضاء فائتة بر حاضرة ما عرض کردیم دو وجه می‌شود ذکر کرد که روایاتی که امر می‌کند مثل صحیح زرارہ به تقدیم قضاء فائتة بر اداء حاضرة، این امرشان حمل بر استحباب بشود. قرینه اول عرض کردیم این هست که همین که ما احتمال می‌دهیم ارتکاز معاصر متشرعه را در زمان صدور روایات بر عدم وجوب، مخصوصاً که عامه هم قائل بودند به عدم وجوب تقدیم قضاء فائتة بر حاضرة، این منشأ می‌شود دیگر احراز نکنیم ظهور این خطاب امر به تقدیم قضاء فائتة را بر وجوب. شبیه این‌که امروز یک استادی در درسش بگوید نماز شب بر طلبه‌ها واجب است، ظهور عرفیش این است که مستحب مؤکد است یا واجب اخلاقی است چون ارتکاز عام بر این است که بر غیر پیامبر نماز شب واجب نیست. این را حمل می‌کند عرف بر وجوب اخلاقی یا استحباب مؤکد. و کسی که این سخن را نقل می‌کند برای شما توضیح نمی‌دهد که این وجوب به معنای وجوب فقهی نیست چون آن‌چه را که منشأ شد او از این خطاب وجوب اخلاقی بفهمد که ارتکاز هست، در شما هم این ارتکاز موجود است. این قرینه

عامه حالیه است، راوی ملزم نمی‌داند خودش را به نقل آن. بعد که در کتاب‌ها ثبت می‌شود، آرام آرام ارتکازها کم‌رنگ می‌شود، می‌رسد دست نسل‌های بعد، شک می‌کنند می‌گویند نکند این امر مفادش وجوب باشد. ما عرض‌مان این است که همین کافی است که احراز نکنیم انعقاد ظهور امر به تقدیم قضاء فائته بر حاضره را در زمان صدور در وجوب شرعی.

### قرینه دوم

قرینه دوم طبق مبنای خودمان بود، گفتیم صحیح محمد بن مسلم و حلبی راجع به قضاء صلوات نهار فرمود ان شاء قضاها بعد المغرب و ان شاء قضاها بعد العشاء، و این و لو موضوعش اعم است از قضاء نوافل و قضاء فرائض نهاریه و دلیل امر به تقدیم قضاء فائته در خصوص قضاء فریضه فائته است و لکن ما این مبنای مشهور را قبول نداریم که خطاب خاص الزامی مقدم است دائماً بر خطاب عام ترخیصی منفصل. خیر، این‌طور نیست که اگر مولی گفت اکرم الفقیه، در جای دیگر گفت لایجب اکرام العالم، عرف بگوید که این اکرم الفقیه تخصیص می‌زند لایجب اکرام العالم را. و لو مشهور این را قائلند اما ما این را نمی‌پذیریم. اصرار هم نداریم مثل آقای سیستانی بگوییم چون تاخیر بیان از وقت حاجب در لایجب اکرام العالم قبیح است، چون منشأ می‌شود مردم فقیه را هم اکرام نکنند به استناد لایجب اکرام العالم و تفویت بشود مصلحت ملزمه اکرام فقیه، این قرینه می‌شود بر این‌که ما بگوییم اکرم الفقیه حمل بر استحباب می‌شود. نه، ما این را هم نمی‌گوییم. نه فرمایش مشهور را می‌گوییم که خطاب اکرم الفقیه بر خطاب لایجب اکرام العالم مقدم است و آن را تخصیص می‌زند و باید فتوی بدهیم به وجوب اکرام فقیه و نه فرمایش آقای سیستانی را می‌گوییم که در جایی که آن لایجب اکرام العالم در مقام افتاء است، در مقام بیان احکام است به عوام، می‌فرمایند که عوام از آن خطاب استفاده می‌کنند ترک می‌کنند اکرام عالم را چون می‌گویند آقا فرمود لایجب اکرام العالم، و این مستلزم تفویت مصلحت اکرام فقیه می‌شود و قرینه می‌شود اکرم الفقیه را حمل کنیم بر استحباب که در فقه ایشان از این استفاده کرده. ما این را هم نمی‌گوییم، ما بینابین [می‌گوییم]. ما می‌گوییم ما متحریم عرف چه می‌کند. و لذا دلیل لفظی از دست‌مان گرفته می‌شود نوبت می‌رسد به اصل برائت. اصل برائت از وجوب اکرام فقیه جاری می‌کنیم.

این‌جا هم این صحیح محمد بن مسلم که می‌گوید که قضاء صلوات نهار آزادید چه بعد از مغرب بخوانید چه بعد از عشاء بخوانید یعنی تقدیم فائته بر حاضره واجب نیست و لو اعم است از قضاء نوافل و قضاء فرائض و آن دلیل امر به تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره در خصوص فائته واجبه است و لکن ما متحریم که عرف این خطاب خاص الزامی را مقدم کند بر این خطاب عام ترخیصی و لذا

نوبت می‌رسد به اصل عملی که اصل برائت از وجوب تقدیم قضاء فائته واجبه می‌شود بر اداء حاضره.

[سؤال: ... جواب:] استحباب که قدرمتیقن است. نسبت به وجوب تعارض کرد. تعارض به لحاظ اطلاق است. اطلاق اکرم الفقیه اقتضاء می‌کرد وجوب را، و الاصل امر به اکرام فقیه که معارض ندارد. اطلاقش که اقتضاء وجوب می‌کرد با لایجب اکرام العالم تعارض کرد. ... ما برای‌مان واقعا روشن نیست که عرف در این‌جا چه کار می‌کند. می‌گوید شاید مولی که گفت لایجب اکرام العالم بطور منفصل، شامل اکرم الفقیه هم بشود، ما چه می‌دانیم.

### بررسی قول به تقدیم فائتة الیوم

در انتهای این بحث دو تفصیل هست که عرض کنیم: یک تفصیل این است، برخی گفته‌اند مثل محقق حلی نقل شده که فرموده‌اند که قضاء فائته از آن روز مقدم است بر اداء حاضره همان روز. مراد از فائتة الیوم اعم است از فائته مغرب و عشاء در هنگامی که نماز صبح می‌خوانیم یا فائته ظهر و عصر هنگامی که نماز مغرب می‌خوانیم یا فائته صبح هنگامی که نماز ظهر و عصر می‌خوانیم.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرا چون روایاتش همین مقدار بود که تقدیم مغرب و عشاء بر اداء نماز صبح، تقدیم قضاء نماز ظهر و عصر بر اداء نماز مغرب، نسبت به تقدیم قضاء نماز صبح بر نماز ظهر و عصر هم الغاء خصوصیت می‌کنیم.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی فرموده ظاهرا مستند این تفصیل بین فائتة الیوم و فائته ایام سابقه که واجب هست تقدیم قضاء فائتة الیوم بر اداء حاضره، صحیحه صفوان و صحیحه زراره است که در این‌ها امام علیه السلام امر کرد به تقدیم قضاء نماز ظهر و عصر فوت شده بر نماز مغرب یا نسبت به نماز صبح در صحیحه زراره امر کرد به تقدیم قضاء نماز مغرب و عشاء دیشب بر نماز صبح امروز که اختصاص دارد به فائتة الیوم.

مرحوم آقای خوئی بعد فرمودند و لکن در همین فائتة الیوم هم ما خبر معارض با آن داریم. صحیحه ابی بصیر راجع به فائتة الیوم بود، راجع به این بود که نماز مغرب و عشاء شما اگر قضاء شد، بعد از اذان صبح اول نماز صبح بخوانید بعد قضاء کنید نماز مغرب و عشاء دیشب را و همین‌طور صحیحه ابن سنان و صحیحه ابن مسکان که این هم در همین رابطه بود. و لذا در همین فائتة الیوم اخبار متعارض هستند و باید فکری برای علاج آن کرد. ایشان گفتند جمع عرفی این است که بگوییم خوف فوت وقت فضیلت نماز حاضره اگر نباشد، مستحب است تقدیم قضاء فائته.

### اشکال اول

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ایراد دارد. اما صحیحه صفوان راجع به نماز مغرب است و نماز قضاء ظهر و عصر، او معارض ندارد. تقدیم قضاء نماز ظهر و عصر بر نماز مغرب در صورتی که خوف فوت وقت فضیلت مغرب نباشد معارض ندارد. ولی ظاهراً مرحوم آقای خوئی از باب عدم الفصل فرقی بین نماز مغرب که نماز قضاء ظهر و عصر را بر آن مقدم می‌کنیم و یا نماز مغرب و عشاء و نماز صبح فرقی بین این دو ندیدند عدم الفصل قائل شدند ولی ما به این مطلب ایشان ایراد داریم.

### اشکال دوم

این اشکال اول ما به ایشان. اشکال دوم: در مورد صحیحه صفوان و زراره با صحیحه ابی بصیر و ابن مسکان و ابن سنان که تعارض می‌کنند، خب عام فوقانی داریم. عام فوقانی روایت قاسم بن عروه است: اذا فاتتک صلاة فذکرتها فی وقت آخری فان کنت تعلم انک اذا صلیت التی فاتتک کنت من الاخری فی وقت فابدأ بالتی فاتتک. یک عام فوقانی است. در مورد تقدیم قضاء نماز مغرب و عشاء بر نماز صبح امروز روایات تعارض کرد، تساقط کردند، خب عام فوقانی داریم، عام فوقانی ما اختصاصی به تقدیم قضاء نماز مغرب و عشاء دیشب بر اداء نماز صبح امروز نداشت که بخواهد طرف معارضه با این روایات باشد، اعم بود. عام فوقانی است. بعد از تعارض این روایات که مربوط به تقدیم قضاء نماز مغرب و عشاء بر اداء نماز صبح یا عدم تقدیم آن هست که تعارض کردند نوبت به این عام فوقانی می‌رسد.

البته آقای خوئی این را هم می‌توانند جواب بدهند بفرمایند قاسم بن عروه از نظر ما ضعیف است توثیق ندارد. ولی ما معتقدیم از مشایخ ابن ابی عمیر است و ثقة است.

[سؤال: ... جواب:] بعد از تعارض خاصین مرجع عام فوقانی است. ... آن عام ترخیصی بود که بحث کردیم. عام ترخیصی که لایجب اکرام العالم با خاص الزامی اکرم الفقیه. اما بعد از تعارض خاصین که مرجع عام فوقانی است که ما بحثی نداریم. ... مراد از فائتة الیوم همین است؛ نماز ظهر و عصر نسبت به نماز مغرب، نماز مغرب و عشاء نسبت به نماز صبح.

### نتیجه‌گیری از بحث تقدیم فائتة بر حاضره

ما نتیجه‌گیری بکنیم از این بحث. بنابراین ما نسبت به صحیحه صفوان گفتیم معارض ندارد، تقدیم قضاء نماز ظهر و عصر بر نماز مغرب اگر خوف فوت وقت فضیلت مغرب نباشد معارض ندارد. و در مورد قضاء نماز مغرب و عشاء و اداء نماز صبح امروز خبرها معارض بودند مرجع شد روایت قاسم بن عروه که می‌گوید ابدأ بالتی فاتتک. تنها جواب همان جوابی است که دادیم: یک: احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب مانع از ظهور این روایات در وجوب می‌شود. دو:

عام ترخیصی داریم که صحیحه محمد بن مسلم است می‌گوید که قضاء صلاة النهار ان شاء بعد المغرب و ان شاء بعد العشاء و ما قبول نداریم که این خاص الزامی مقدم بر این عام ترخیصی باشد بلکه نوبت می‌رسد به اصل عملی بعد از تعارض و اصل عملی اقتضاء برائت می‌کند از وجوب تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره حتی نسبت به فائته الیوم.

[سؤال: ... جواب:] ارتکاز عامه بر عدم تقدیم قضاء فائته بود. ابوحنیفه، این‌ها، می‌گفتند: اول حاضره بعد فائته. مشهور فقهاء قائل به لزوم تقدیم فائته بر حاضره شدند بر خلاف عامه. ... آرام آرام اختلاف شد بین فقهاء. ... استحباب تقدیم قضاء ظهر و عصر بر اداء مغرب اگر خوف فوت فضیلت مغرب نباشد بلکه ... هم احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب در زمان صدور روایات است با توجه به این‌که عامه هم واجب نمی‌دانستند تقدیم قضاء فائته را بر حاضره و هم تعارض می‌کند با عام ترخیصی ما که صحیحه محمد بن مسلم است بعد رجوع می‌کنیم به اصل برائت.

### بررسی مرسله ابن دراج در تقدیم فائته بر حاضره

در انتهای این بحث یک روایتی هست که به این روایت هم استدلال شده بر لزوم تقدیم قضاء فائته بر حاضره. ما این را مطرح نکردیم چون روایت مرسله است ولی علماء بحث کردند اجمالا ما هم مطرح کنیم. در تهذیب نقل می‌کند عن رجل عن جميل بن دراج عن أبي عبد الله عليه السلام قلت له يفوت الرجل الأولى و العصر و المغرب (شخصی نماز ظهر و عصر و مغرب از او فوت می‌شود) و ذکرها عند العشاء الآخرة (هنگامی که وقت نماز عشاء رسید یادش آمد نماز ظهر و عصرم فوت شده است، نماز مغرب هم در وقت فضیلتش فوت شده است) قال عليه السلام يبدأ بالوقت الذي هو فيه فانه لا يأمن الموت ثم يقضى ما فاته الأولى فالأولى. در وسائل از معتبر محقق حلی که نقل می‌کند این روایت این‌جور نقل می‌کند، می‌گوید يفوت الرجل الأولى و العصر و المغرب و ذکرها بعد العشاء، یعنی بعد از این‌که نماز عشاء را خواند ملتفت شد. ولی در معتبر چاپ شده همان فذكرها عند العشاء است. حالا بناء بر نقل صاحب وسائل که و ذکرها بعد العشاء [است]، این روایت مفادش این می‌شود: و ذکرها بعد العشاء يبدأ بالوقت الذي هو فيه، یعنی اول نماز مغرب را بخواند، ثم يقضى ما فاته الأولى فالأولى، بعد قضاء کند فوت شده را الاول فالاول. اگر و ذکرها عند العشاء باشد یعنی قبل از خواندن نماز عشاء، هنگامی که می‌خواهد نماز عشاء بخواند یادش آمد، آن وقت روایت می‌گوید يبدأ بالوقت الذي هو فيه، یعنی نماز عشاء بخواند، ثم يقضى ما فاته الأولى فالأولى. استدلال شده به این روایت بر این‌که ترتیب بین قضاء و اداء لازم است، اول قضاء بعد اداء، و بین خود قضاءها هم ترتیب لازم است، الاول فالاول. دقت کردید؟ تعبیر کردند ثم يقضى ما فاته الأولى فالأولى. ترتیب بین قضاء فوائت قطعاً استفاده

می‌شود. و اگر بگوییم و ذکرها عند العشاء که در تهذیب هست، گفته می‌شود دلالت می‌کند که اول نماز عشاء را بخوان بعد نماز ظهر و عصر را قضاء کن بعد نماز مغرب را بخوان. و ذکرها عند العشاء می‌شود اول نماز عشاء را بخوان، یبداً بالوقت الذی هو فیه، بعد قضاء کن ما فاته الاول فالاول یعنی اول نماز ظهر بعد نماز عصر بعد نماز مغرب.

[سؤال: ... جواب:] یفوت الرجل الاولى و العصر و المغرب. .... چون و ذکرها عند العشاء اگر بود، یبداً بالوقت یعنی یبداً بالعشاء ثم یقضى ما فاته الاولى فالاولی یعنی اول ظهر بعد عصر بعد مغرب. می‌شود تقدیم قضاء بر اداء. ... خودش گفت مغربش فوت شده است، یفوت الرجل الاولى و العصر و المغرب. ... عرض کردم در تهذیب دارد و ذکرها عند العشاء، در وسائل از معتبر نقل می‌کند و ذکرها بعد العشاء.

ما هر دو احتمال را می‌گیریم، اول و ذکرها عند العشاء را حساب می‌کنیم که در تهذیب هست، در معتبر مطبوع هست. می‌گوییم و ذکرها عند العشاء که هست، قطعاً این حدیث باید حمل بشود بر تقیه. چرا؟ برای این‌که معنا ندارد ما بگوییم وقت فضیلت نماز عشاء رسید، یبداً بالعشاء. نگوئید نزدیک نیمه شب بود و اگر نماز عشاء را نمی‌خواند فوت می‌شد. خیر، تعلیل این است که فانه لایأمن الموت، می‌ترسیم که بمیرد نتواند نماز عشاء را بخواند، اگر وقت مختص نماز عشاء باشد که زنده هم باشد باید نماز عشاء را بخواند. پس یبداً بالوقت یعنی یبداً بالعشاء عند دخول وقت العشاء ثم یقضى الظهر و العصر و المغرب باید حمل بر تقیه بشود. [سؤال: ... جواب:] یک مضمون است. این باید حمل بر تقیه شود. ... صغری و کبری را یک جا ذکر کرده، دو تا مطلب که مستقل نیست.

پس اگر ذکرها عند العشاء باشد قطعاً این روایت حمل بر تقیه باید بشود چون خلاف ضرورت مذهب شیعه است که در وقت فضیلت عشاء اگر یادت آمد نماز مغرب را نخوانده‌ای اول نماز عشاء را بخوان بعد نماز مغرب را، این قول عامه است.

و اما طبق نقل وسائل از معتبر: و ذکرها بعد العشاء، معنایش این است که و ذکرها بعد صلاة العشاء به قرینه این‌که گفت یفوت الرجل الاولى و العصر و المغرب و ذکرها بعد العشاء یعنی و ذکرها بعد صلاة العشاء چون آن‌ها هم صلات بود، این هم می‌شود صلات. و ذکرها بعد صلاة العشاء. یبداً بالوقت الذی هو فیه یعنی یصلی المغرب. یصلی المغرب دیگر، چون نماز عشاء را که خوانده، یبداً بالوقت الذی هو فیه می‌شود یعنی یصلی المغرب. ثم یقضى ما فاته الاولى فالاولی، آن هم که نماز ظهر و عصر است که ترتیب بین‌شان معتبر است. پس دلیل تعبدی خاصی نشد، بین ظهر و عصر که ترتیب معتبر است و لو قضائاً، طبق و ذکرها بعد العشاء یعنی بعد صلاة العشاء هم که امام فرمود اول نماز مغرب را بخواند بعد نماز ظهر و عصر را به ترتیب قضاء کند.

و لكن انصافا این و ذکرها بعد العشاء عرفی نیست، هم نسخه معتبر این جور نیست هم عرفیت ندارد چون اگر نماز مغرب را امام فرمود بخوان بعد از نماز عشاء، دو تا نماز دیگر ماند: ظهر و عصر، این معنا ندارد و یقزی ما فائنه الاولى فالاولی. الاولى فالاولی یعنی الاول فالاول در جایی است که سه تا چیز باشد. مغرب را که اول خواند، و ذکرها بعد العشاء بعد از عشاء ملتفت شد امام فرمود یبدأ بالوقت الذی هو فیه، اول نماز مغرب را بخوان، ثم یقزی صلاة الظهر و العصر که دو تا نماز هستند، الاول فالاول معنا ندارد، چون نماز عصر فالاول نیست. فالاول در جایی می گویند که یک فرد متوسطی است بعد از آن اول مطلق و قبل از آخر، و الا اگر این خودش آخر است، این که فالاول نمی شود.

مثل این که شما سه تا مرجع تقلید بیشتر ندارید، بگویند مرجع تقلید اول احتیاط واجب کرد، رجوع کنید به این دو تا مرجع بعدی، الا علم فالاعلم، این عرفی نیست. چون الا علم فالاعلم یعنی اول به زید رجوع کنید، اگر زید هم احتیاط واجب داشت مثل همان مرجع اعلم اول رجوع کنید به فالاعلم بعدی، فالاعلم بعدی نسبت به کی؟ آن بعدی که فالاعلم نیست. آن بعدی فالاعلم وقتی می شد که یک مجتهد دیگری باشد نسبت به او بشود فالاعلم. وقتی می گویند الا علم فالاعلم یعنی آن فالاعلم هم نسبت به بقیه فقهاء اعلم است منتها اعلم در رتبه بعد. اما اگر بعد از او همه جهال هستند، دیگر راجع به آن مجتهد اخیر که نمی گویند فالاعلم. فالاعلم یعنی اعلم در درجه دوم، در درجه بعد، این مجتهد اخیری اعلم در درجه بعد که نیست، این عالم است، چون بعد از او همه جاهل هستند. شما وقتی می گویند یبدأ بالظهر ثم یأتی بالعصر، الاول فالاول، نماز عصر که فالاول نیست، فالاول نسبت به چی باشد؟ فالاول یعنی با قطع نظر از نماز ظهر، نسبت به نمازهای دیگر فالاعلم است. و لذا بیان عوامی است و الا شما دقت در معنا بکنید این استعمال درست نیست.

[سؤال: ... جواب:] بله فارس ها می گویند، سنگ حجر الاسود هم می گویند. این ها که نمی شود. ولی عربی بیایی بگویی [نمی شود].

پس این نقل بعد العشاء هم ثابت نیست و هم این ایراد را دارد. و اگر هم قطع نظر کنیم از این ایرادها مطلب جدیدی نمی گوید. می گوید بعد از نماز عشاء فهمیدی نماز ظهر و عصر و مغرب را نخواندی، اول مغرب را بخوان بعد نماز ظهر و عصر را بخوان. نماز ظهر و عصر هم که معلوم است ترتیب دارد. اما و ذکرها عند العشاء چرا. و ذکرها عند العشاء یعنی قبل از نماز عشاء هنگامی که نماز عشاء می خواهد بخواند ملتفت شد، ولی آن معنایش این می شود یبدأ بالوقت یبدأ بالعشاء ثم یقزی الظهر و العصر ثم یأتی بالمغرب، این خلاف مذهب شیعه است و قابل التزام نیست. علاوه بر این که روایت مرسله است اعتباری به آن نیست.

**مناقشه در ادله قول به تقدیم فائنه واحده**

بحث راجع به این تفصیل تمام شد. یک تفصیل هم مانده اشاره کنم، سریع بحث را تمام کنم. تفصیل دومی که این جا مطرح می شود این است که گفته می شود فائته واحده و لو از روزهای قبل، مقدم است بر حاضره. یک نماز صبح از یک هفته قبل یادت آمده باطل بوده نماز خواندی. اول نماز صبح آن یک هفته قبل را قضاء کن بعد نماز ظهر و عصر را بخوان. بعضی ها این را گفتند، آقای زنجانی هم احتیاط می کنند، آقای بروجردی هم احتیاط می کنند. دلیلش چیست؟ دو تا دلیل مطرح کردند. یکی روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله، گفتند آن جا دارد نسی صلاة، تنوین هم ظهور دارد در وحدت، امام هم فرمود فاذا ذکرها و هو فی صلاة بدأ بالتی نسی. یکی هم صحیح زرارہ: رجل صلی بغیر طهور أو نسی صلاة لم یصلها. این هم ظهور دارد در وحدت، تنوین وحدت. پس این اطلاقش می گوید من نسی صلاة يبدأ بالتی نسی.

جوابش این است که صلات اسم جنس است، ظهور در وحدت ندارد. نسی صلاة، و لو چند نماز صدق می کند نسی صلاة. اذا رأیت عالما فاکرمه یعنی عالما واحدا؟ نه. من نسی صلاة، کسی که نمازی را فراموش کند، اسم جنس است، ظهور در تنکیر ندارد. تنوین تمکن است نه تنوین تنکیر.

اما صحیح زرارہ: علاوه بر این که صلاة در آن جا هم تنوینش تنوین تمکین است، در نقل کافی و برخی از نقل های تهذیب دارد نسی صلوات نه نسی صلاة. در نقل کافی، استبصار، تهذیب در دو جا، وسائل از کافی، همه این ها دارد نسی صلوات. فقط در تهذیب در دو جای دیگر نقل می کند از کافی نسی صلاة، و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، معلوم نیست صلاة باشد که اختلاف نقل شد. این بحث راجع به عدول از قضاء حاضره به فائته بود. کلام واقع می شود در قسم چهارم عدول که ان شاء الله فردا عرض می کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 61-539

سه شنبه - 99/10/16

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

### مختار در عدول از فائته به حاضره

خلاصه بحث در عدول از نماز ادائیه به نماز قضائیه این شد که نسبت به نماز مغرب که اگر در اثناء آن متوجه بشود نماز ظهرش را یا عصرش را نخوانده، طبق صحیح صفوان اگر خوف فوت وقت فضیلت مغرب نباشد عدول می کند به نماز قضاء ظهر یا قضاء نماز عصر و اگر خوف فوت وقت فضیلت مغرب باشد

نماز مغربش را تمام می‌کند و بعد مستحب است که قضاء کند نماز ظهر و عصرش را قبل از نماز عشاء.

در غیر نماز مغرب ما به الغاء خصوصیت باز می‌گوییم اگر خوف فوت وقت فضیلت نماز ادائیه نباشد، عدول می‌کنیم به نماز قضائیه. ولی اگر خوف فوت وقت فضیلت باشد در غیر نماز مغرب، ما طبق صناعت بعید نمی‌دانستیم که رجوع کنیم به عام فوقانی. عام فوقانی می‌گفت مستحب است تقدیم قضاء فائته بر حاضره و اختصاص هم نداشت به عدم خوف فوت وقت فضیلت حاضره، عام فوقانی یکی روایت قاسم بن عروه بود و دیگری صحیح زراره بود. اگر آقای خوئی روایت قاسم بن عروه را سنداً اشکال می‌کنند مهم نیست، صحیح زراره هست که فرمود اگر نماز قضاء بر عهده‌ات بود اول نماز قضاء را بخوان ما لم یتخوف ان یفوت وقت الحاضرة، قریب به این مضمون.

و لکن چون این تفصیل در کلمات نیامده که در نماز مغرب معیار خوف فوت وقت فضیلت هست، اگر خوف فوت وقت فضیلت مغرب داشتی دیگر عدول نکنید به نماز ظهر و عصر ولی در نمازهای دیگر بگوییم معیار خوف فوت اصل واجب در نماز حاضره است تا خوف فوت اصل نماز حاضره نباشد طبق اطلاق صحیح زراره و روایت قاسم بن عروه مستحب است تقدیم قضاء فائته و متفاهم عرفی این است که عدول هم مشروع خواهد بود، چون این تفصیل در کلمات مطرح نشده ما نسبت به نمازهای دیگر هم و لو از باب احتیاط می‌گوییم اگر خوف فوت وقت فضیلت نمازهای ادائیه باشد آنجا هم و لو از باب احتیاط دیگر عدول نکند به قضاء فائته. و لو عام فوقانی داریم طبق عام فوقانی مشکلی نیست در قول به استحباب تقدیم قضاء فائته بر اداء حاضره مطلقاً و لو وقت فضیلت حاضره بگذرد فقط در نماز مغرب را ما معیار را خوف فوت وقت فضیلت نماز مغرب قرار دادیم و لکن چون این تفصیل در کلمات اعلام مطرح نشده ما احتیاطاً می‌گوییم همان‌طور که در نماز مغرب اگر خوف فوت فضیلت نماز مغرب بود دیگر نماز مغرب را بخوان، قضاء نکن آن نماز ظهر و عصر فائته را احتیاطاً در نمازهای دیگر هم اگر خوف فوت فضیلت‌شان بود عدول نکن به قضاء نماز فائته. این خلاصه عرض ما هست. [سؤال: ... جواب:] عرض کردم چون تفصیل نیامده است ما قول به تفصیل را خلاف احتیاط می‌دانیم.

### مورد چهارم از موارد عدول: عدول از فریضه به نافله در روز جمعه

اما مورد چهارم از موارد عدول، العدول من الفریضة الى النافلة يوم الجمعة لمن نسی قراءة الجمعة و قرأ سورة أخرى.

صاحب عروه می‌فرماید اگر کسی در نماز روز جمعه حالا نماز جمعه یا نماز ظهر که مستحب است سوره جمعه بخواند، فراموش کرد سوره جمعه بخواند، سوره توحید خواند، رسید به نصف سوره توحید یا از آن گذشت، مستحب است عدول کند

از این نماز ظهر به نماز نافله، یک نافله دو رکعتی بخواند، عدول کند از این نماز ظهر به نماز نافله و بعد تمام کند این نماز را به عنوان نماز نافله نماز ظهر را مجدداً بخواند با قرائت سوره جمعه. اما اگر قبل از این باشد که نصف سوره توحید را خوانده باشد این جا رها می‌کند این سوره توحید را بناء بر استحباب و در همین نماز سوره جمعه را شروع می‌کند بخواند.

استدلالی شده که برای این مطلب استدلال شده به روایت صباح بن صبیح قلت لابی عبدالله علیه السلام رجل اراد ان یصلی الجمعة فقرأ بقل هو الله احد قال یتمها رکعتین ثم یستأنف. صباح می‌گوید عرض کردم خدمت امام صادق علیه السلام شخصی خواست جمعه بخواند، این آقایان معنا کردند یعنی یقرأ سورة الجمعة فقرأ بقل هو الله احد حضرت فرمود یتمها رکعتین یعنی عدول می‌کند به نافله ثم یستأنف، بعد از نو نماز ظهرش را می‌خواند. در این جا چند مطلب است که عرض می‌کنیم:

### **مطلب اول در صحیحہ صباح بن صبیح: بررسی سند**

مطلب اول این است که سند این روایت که در وسائل جلد 6 صفحه 159 نقل می‌کند از تهذیب این است که محمد بن احمد بن یحیی که سند شیخ به او صحیح است، عن احمد بن محمد عن یونس عن صباح بن صبیح. معمولاً این سند را تصحیح کردند. مرحوم آقای حکیم، مرحوم آقای خوئی، آقای سیستانی فرمودند این سند صحیح است. مرحوم آقای تبریزی می‌فرمود این سند مشکل دارد چون یونس مشترک است بین ضعیف و ثقه. ما فقط یونس بن عبدالرحمن که نداریم که ثقه است، یونس‌ها متعددی داریم که بعضی از این‌ها توثیق ندارند. و لکن گفته می‌شود که این احمد بن محمد که احمد بن یحیی اشعری صاحب نوادر الحکمة از او نقل می‌کند احمد بن محمد بن عیسی اشعری هست، احمد بن محمد بن عیسی اشعری هم از روات یونس بن عبدالرحمن است، و لذا این یونس به قرینه راوی می‌شود یونس بن عبدالرحمن و او ثقه است. پس اشکال سندی را ممکن است جواب بدهیم.

[سؤال: ... جواب:] احمد بن محمد بن عیسی از یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند. یا از یونس بن عبدالرحمن یا از یونس مطلق. چون دارد یونس، و معروف هم همین یونس بن عبدالرحمن بوده یا یونس بن یعقوب که به این طبقه نمی‌خورد، یونس بن یعقوب از اصحاب امام صادق علیه السلام است، این یونس که احمد بن محمد بن عیسی از او نقل می‌کند این یونس بن عبدالرحمن است نه یونس بن یعقوب. اما یونس غیر از این‌ها یونس معروف نیست، نامعروف است و بعید است، یعنی خلاف وثوق عرفی است که ما بگوییم این‌جا احمد بن محمد بن عیسی از یونس غیر معروف نقل کرده با یک عنوان مطلق.

### **مطلب دوم: مناقشه در اشکال دلالتی آقای سیستانی**

مطلب دوم این است که برخی مثل آقای سیستانی اشکال دلالی کردند به این روایت گفتند اراد ان یصلی الجمعة ظاهرش این است که نماز جمعه می‌خواست بخواند، ندارد که اراد ان یقرأ سورة الجمعة فی صلاة الظهر يوم الجمعة، اراد ان یصلی الجمعة، این مربوط به نماز جمعه است، چه ربطی دارد به نماز ظهر روز جمعه که مستحب است انسان سوره جمعه بخواند در آن در رکعت اول و سوره منافقین در رکعت دوم، روایت این‌جا را نمی‌گیرد.

انصافاً این اشکال قابل جواب است. چون جواب امام علیه السلام این است که یتمها رکعتین، این یتمها رکعتین، نماز جمعه که دو رکعت است، یتمها رکعتین یعنی چه؟ این ظاهرش این بوده که نماز چهار رکعتی بود که امام می‌خواهد برای بیان عدول از این نماز به نماز نافله از این تعبیر استفاده کند که یتمها رکعتین، و الا اگر نماز جمعه دو رکعتی بود او اگر عدول هم نمی‌کرد نماز دو رکعتی می‌خواند، یتمها رکعتین معنا ندارد، یتمها رکعتین می‌خواهید بگویید عدول کند به نافله دو رکعتی، یعنی نماز دو رکعتی نخواند، عدول کند به دو رکعت که نافله بشود. پس ظاهر این است که این نمازش چهار رکعتی است که می‌شود نماز ظهر روز جمعه.

[سؤال: ... جواب:] این تعبیر که یتمها رکعتین در نماز جمعه تعبیر متعارفی نیست. باید می‌گفت یتمها نافلة. اصلاً تعبیر نفرموده یتمها نافلة فرموده یتمها رکعتین، این را در مقام تعبیر از عدول به نافله مطرح کرد که یتمها رکعتین، این ظاهر است در این‌که این نماز، نماز ظهر بوده در روز جمعه. اراد ان یصلی الجمعة می‌شود اراد ان یقرأ فی صلاته سورة الجمعة. علاوه کسی که نماز جمعه می‌خواند که اراد نیست، رجل کان یصلی الجمعة. این اراد ان یصلی الجمعة فقرأ بقل هو الله احد یعنی می‌خواست سوره جمعه بخواند فراموش کرد سوره توحید خواند و الا نماز جمعه که می‌خواهد بخواند که او اراد نیست، او نماز جمعه را شروع کرد باید بگوییم رجل قرأ بقل هو الله احد فی صلاة جمعه.

[سؤال: ... جواب:] اگر نماز جمعه می‌خواند که نیت نیست. دو تا خطبه خوانده، حالا بعد شروع کرده نماز جمعه، این هم زحمت کشیده، می‌گویید اراد ان یصلی الجمعة؟! ... شما وقتی می‌گویید اراد ان یصلی الجمعة یعنی هنوز نماز جمعه نخوانده. ظاهر این اراد یعنی هنوز این کار را انجام نداده اشتباه کرد جایش قل هو الله خواند. آنی که انجام نداده این است که سوره جمعه نخوانده. ... می‌خواست نماز جمعه بخواند قل هو الله خواند، خب خواند که خواند. می‌خواهید بگویید می‌خواست نماز جمعه بخواند با سوره جمعه، او را باید می‌گفت. پس ظاهر این است که این نماز ظهر روز جمعه است.

اصلاً بگذارید مؤید سوم برای عرض خودمان بگوییم. خود این یتمها رکعتین ثم یستأنف ضمیر مفرد معلوم می‌شود که تکلیف انفرادی است. نماز جمعه با یک گروه برگزار می‌شود، مامومین چه بکنند؟ شما فقط تکلیف امام را می‌گویید؟ امام

جمعه. این که یتمها رکعتین ثم یستأنف تکلیف مامومین را نمی گوید ظاهرش این است که این راجع به نماز منفرد سؤال می کند، راجع به خودش سؤال می کند چه بکند، یتمها رکعتین. اگر نماز جمعه ای است که مامومین دارد، آن مامومین چه بکنند؟ اصلاً راجع به آن ها حرف نزنید؟ این ها عرفی است؟ این ها شاهد بر این است که مورد، مورد نماز ظهر است در روز جمعه، اراد ان یصلی الجمعة یعنی اراد ان یقرأ فی صلاته سورة الجمعة.

### مطلب سوم: اشکال محقق خوئی به تقیید صاحب عروه

مطلب سوم این هست که آقای خوئی فرموده این روایت مطلق است، فقرأ بقل هو الله، کجا دارد بلغ النصف؟ گفت قل هو الله احد، این بلغ النصف نیست. پس این روایت مطلق است. پس اطلاق این صحیحه می گوید و لو به نصف هم نرسیدی از سوره توحید مستحب است عدول کنی به نافله چون می خواستی سوره جمعه بخوانی فراموش کردی گفتی بسم الله الرحمن الرحیم قل هو الله احد، عدول کن به نافله بعد نماز ظهر را مجدداً بخوان.

بله، ما در مقابل روایاتی دیگری داریم مثل صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه حلبی که در وسائل جلد 6 صفحه 152 نقل می کند، آن ها هم به طور مطلق می گویند اگر به جای سوره جمعه سوره قل هو الله احد را خواندی همان نماز را عدول کن به سوره جمعه، یعنی سوره توحید را رها کن سوره جمعه بخوان. این روایات را هم داریم. مثلاً در صحیحه محمد بن مسلم می گوید فی الرجل یرید ان یقرأ سورة الجمعة فی الجمعة فیقرأ قل هو الله احد قال یرجع الی سورة الجمعة. حلبی هم می گوید امام صادق علیه السلام فرمود اذا افتتحت صلاتک بقل هو الله احد و انت ترید ان تقرأ بغيرها فامض فیها و لاترجع الا ان تكون فی يوم الجمعة فانک ترجع الی جمعة. آقای خوئی می فرمایند ولی مقتضای جمع عرفی بین صحیحه صباح بن صبیح و این صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه حلبی این نیست که بیاییم بگوییم مورد صحیحه صباح که می گوید عدول بکن به نافله بعد از تجاوز از نصف سوره توحید است، مورد صحیحه محمد بن مسلم و صحیحه حلبی قبل از بلوغ نصف در سوره توحید است این جمع تبرعی است، جمع عرفی این است که بگوییم مخیری، دوست داشتی عدول کن به نافله، دوست داشتی اصلاً این سوره توحید را رها کن سوره جمعه را در همین نماز بخوان.

این فرمایش آقای خوئی است. نتیجه فرمایش ایشان این می شود که مکلف مخیر است در روز جمعه اگر می خواست سوره جمعه بخواند به جای سوره قل هو الله شروع کرد مطلقاً چه به نصف برسد چه نرسد، مخیر است یا عدول کند به نافله یا همین سوره توحید را رها کند و سوره جمعه را شروع بکند. [سؤال: ... جواب:] بالاخره سوره توحید محل بحث است.

### اشکال آقای سیستانی

شبهه‌ای که این‌جا مطرح است، آقای سیستانی هم اشاره کردند این است که فقرأ بقل هو الله احد ظاهرش ممکن است گفته شود سوره توحید را خواند، نه فدخل فی قراءة سورة التوحید، نه بدأ بقراءة سورة التوحید، قرأ بقل هو الله احد، یعنی قرأ سورة التوحید. قل هو الله احد عنوان مشیر است به سوره توحید. و لذا آقای سیستانی فرمودند علاوه بر آن اشکال اول که این در مورد نماز جمعه است اشکال دوم ما این است که این اصلاً موردش مورد اتمام سوره توحید است. پس روایت صباح بن صبیح علاوه بر این‌که در مورد نماز جمعه است نه نماز ظهر روز جمعه، جایی را می‌گوید عدول کن به نافله که کل سوره توحید را خوانده باشی. آقای سیستانی این را می‌گویند. اما بقیه روایات مثل صحیح محمد بن مسلم می‌گوید اذا افتتحت صلاتک بقل هو الله احد.

[سؤال: ... جواب:] این صحیح حلی منافات ندارد. اینی که شما می‌گویید در صلات يوم الجمعة عدول کند از سوره توحید به سوره جمعه. عدول به نافله که ندارد.

یک روایت می‌گوید در فرضی که کل سوره را بخواند عدول کند، صحیح حلی مطلق است می‌گوید اذا افتتحت صلاتک بقل هو الله احد، کلش را بخواند عدول کند این‌که به اولویت می‌گوید اگر کلش را نخواندی می‌تواندی عدول کنی از سوره توحید به سوره جمعه. اشکال آقای سیستانی در روایت صباح بن صبیح است که می‌گوید یتمها رکعتین اصلاً این نماز را عدول کن به نماز نافله آن‌جا را می‌گوید شاید عدول به نافله در مورد جایی است که کل قل هو الله احد را تا آخر سوره خوانده باشی، آن‌جا امر داری به عدول به نافله اما اگر نصفش را خواندی امر به عدول به نافله نداری. آن روایتی که شما مطرح می‌کنید راجع به عدول از سوره توحید است به سوره جمعه، بلکه او که عدول به نافله نیست، همان سوره توحید را رها می‌کنی سوره جمعه را می‌خوانی، حالا کل سوره توحید را خواندی یا نصفش یا کمتر خواندی. او مهم نیست.

### پاسخ

به نظر ما این اشکال آقای سیستانی هم قابل جواب است. فقرأ بقل هو الله احد انصافاً اطلاق دارد. اگر می‌گفت فقرأ سورة التوحید بعید نبود همین معنایش باشد که ظاهرش این است که قرأ سورة التوحید بکاملها. فقرأ بقل هو الله احد می‌سازد که قل هو الله گفت، فقرأ قل هو الله احد دیگر.

[سؤال: ... جواب:] ترک استفسال است امام نفرمود مراد تو چیست. او گفت فقرأ بقل هو الله احد امام سؤال نکرد هل قرأ سورة التوحید كاملة أو قرأ بعضها. ... می‌گوید کسی می‌خواست سوره جمعه بخواند قل هو الله احد خواند، هنوز نخوانده [الله الصمد]، منتظر دستور شماس است، اطلاق دارد. ... حالا یک جا ارتکاز متشرعه این است که سوره کامله بخوان، حرفی نیست اما می‌گوید می‌خواست سوره جمعه

بخواند قل هو الله احد خواند، اطلاقش می‌گیرد و لو کامل نکرده باشد. بعید نیست اطلاق داشته باشد. یا اگر هم مجمل است، سؤال مجمل را امام توضیح نخواست که مراد چیست، ترک استفصال در سؤال مجمل هم موجب اطلاق جواب امام است. ... [آنجا] قل هو الله است، قل هو الله احد نیست. ... ممکن است کسی بگوید فقراً سورة التوحيد یعنی خواند، تمام شد. [مثل] رجل اراد ان یصلی مثلاً صلاة الصبح فصلی نافله الصبح. ... بعید نیست ما بگوییم ترک استفصال است، سؤال روشن نیست که فقراً بقل هو الله احد یعنی قرأ سورة التوحيد كاملة، حداقل سؤال مجمل بود امام توضیحی نخواستند جواب مطلق می‌شود.

بعید نیست این فرمایش آقای خوئی. و لذا مطلق است، به قول آقای خوئی مطلق است. پس می‌شود افضل این‌که یتمها رکعتین ولی اگر هم دوست داشتی سوره توحيد را رها کن سوره جمعه را بخوان.

[سؤال: ... جواب:] چون فرد اخف و اشد این ظهورش این است که یک جا وقتی می‌گویند یتمها رکعتین در حالی که مساوی است با آن فرد دیگر که عدول از سوره توحيد است به سوره جمعه و این‌ها مساوی هم هستند این عرفی نیست که بیاید آن فرد اشد را امر کند، امر به فرد اشد و اصعب این ظهور دارد در این‌که او افضل است. و اگر یک جا بگویند ينحر بدنة یک جای دیگر بگویند یدبح شاة این معلوم می‌شود ينحر بدنة افضل است و الا اگر مساوی باشد با ذبح شاة چرا مردم را به دردرس می‌اندازید، پول می‌خواهید از مردم خرج بشود خب همان بگویید یدبح شاة، این‌که یک جا می‌گویید یدبح شاة یک جا می‌گویید ينحر بدنة معلوم می‌شود نحر بدنه افضل است، فرد اشد را امر کنید این افضل است. بله، اگر از اول می‌گفتید ينحر شاة او بدنة حالا او ممکن بود ظهور نداشته باشد در این مطلب ولی یک جا بطور مطلق بگویید ينحر بدنة یک جا بگویید یدبح شاة جمع عرفی این است که نحر بدنة افضل است. فرد اشد را یک جا امر کنند جمع عرفی این است که چرا به او امر کردند با این‌که یک فرد اسهلی هست، این توجیه عرفی ندارد الا این‌که آن فرد اشد افضل است.

[سؤال: ... جواب:] فعلاً در دو خطاب منفصل است این‌جا را ادعاء می‌کنیم. زیاد دنبال دشمن‌تراشی نیستیم. حالا اگر در خطاب واحد بود آن‌جا در جای خودش بحث می‌کنیم. ... بله، قبول کردیم. تمام اشکالات را جواب دادیم. طبعاً پذیرفتیم با همان توضیح آقای خوئی که بعد از دخول در سوره توحيد مخیر است بین عدول به نافله یا عدول از سوره توحيد به سوره جمعه و لکن اضافه‌ای که ما داشتیم این بود که عدول به نافله افضل است.

### مورد پنجم: عدول از فریضه به نافله برای ادراک جماعت

مورد پنجم برای عدول عدول از فریضه است به نافله برای ادراک جماعت. شما دارید نماز فرادی می‌خوانید ناگهان دیدید جماعت شروع شد، موثقه سماعه می‌گوید

سألته عن رجل كان يصلي فخرج الامام و قد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال ان كان اماما عدلا فليصل أخرى، اگر این امام عدلی است، رکعت دیگری بخواند، و ينصرف و يجعلهما تطوعا و ليدخل مع الامام في صلاته كما هو. و همین‌طور صحیحہ سلیمان بن خالد و سائل جلد 8 صفحه 405 سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي اذ اذن المؤذن و اقام الصلاة قال فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الامام و ليكن الركعتان تطوعا.

این‌جا هم چند مطلب هست:

### **مطلب اول در صحیحہ سلیمان بن خالد: عدم ظهور در حرمت قطع فريضة**

مطلب اول این است که ممکن است کسی از این دو روایت استفاده کند که قطع فريضة حرام است. اگر قطع فريضة حرام نبود، چه لزومی دارد که ما نماز فريضة می‌خوانیم عدول کنیم به نافله و این نافله را تمام کنیم دو رکعتی بعد ملحق به جماعت بشویم، قطع می‌کنیم این صلات فريضة را، می‌رویم مشغول نماز جماعت می‌شویم. پس امر تعیینی به این‌که یصل رکعتين و لیکن الركعتان تطوعا ممکن است گفته شود این ظهور دارد در عدم مشروعیت قطع این فريضة. جواب این است که این آقا قطعا که واجب نبود ملحق به جماعت بشود؛ این دنبال ادراک فضیلت جماعت بود، می‌خواست دنبال یک کار با فضیلتی برود. حتی اگر قطع نماز مکروه هم باشد باز این تعبیر عرفی است برای کسی که دنبال درک فضیلت است بگوییم عدول کن به نماز نافله و تمام کن این نماز نافله را، بعد ملحق به جماعت بشو. چون شما دنبال درک فضیلت هستی، کار مکروه را به شما تعلیم ندهیم، این ظهور ندارد در حرمت قطع فريضة. و لذا آقایان هم به این روایت در بحث حرمت قطع فريضة استدلال نکردند. حالا احتمال دارد از باب غفلت باشد ولی یک احتمال هم دارد که توجه داشتند دیدند این دلالت بر حرمت قطع فريضة نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] اگر عدول کند به نافله، بخواد امتثال کند این امر استحبابی را در این روایات راهش این است که اتمام کند نافله را. ... امر استحبابی است دیگر، امر وجوبی که قطعا نیست. اصلا من نمی‌خواهم ملحق به جماعت بشوم، مگر زور است. .... اگر قطع فريضة حرام باشد این دلیل فقط می‌گوید مجوز تو برای ابطال فريضة فقط به همین نحو است که عدول کنی به نافله و اتمام کنی نافله را. ولی ما می‌گوییم اصلا دلالت بر حرمت قطع فريضة نمی‌کند این روایت. اگر حرمت قطع فريضة از خارج ثابت باشد این روایت فقط مجوز را در جایی صادر می‌کند برای عدم اتمام فريضة که عدول کنی به نافله و اتمام کنی نافله و الا مجوز قطع فريضة این روایت صادر نمی‌کند. اما بحث در این است که ما از خارج اثبات

نکردیم حرمت قطع فریضه را، این روایت هم ظهور در حرمت قطع فریضه ندارد.

### **مطلب دوم: اشکال محقق خوئی به تقیید صاحب عروه**

این مطلب اول. مطلب دوم این است که صاحب عروه قید زد فرمود در صورتی ما می‌گوییم عدول کن به نافله برای ادراک جماعت که خوف سبق باشد یعنی خوف این باشد که به رکوع رکعت اول امام نرسی. آقای خوئی فرموده این روایات مطلق است. کجای این روایات دارد به شرط خوف ان لاتدرک الامام فی رکوعه؟ رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فينما هو قائم يصلي اذ اذن المؤذن و اقام الصلاة قال فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الامام و ليكن الركعتان تطوعا. کجای این روایت دارد اگر مطمئنی که نمازت را سریع بخوانی به رکوع امام در رکعت اول می‌رسی این‌جا مشروع نیست قطع فریضه، نماز صبح است یا نماز ظهر است ولی آنقدر این امام مثلا روز جمعه است، سوره جمعه می‌خواند آنقدر طول می‌دهد رکعت اولش را که نماز چهار رکعتی که سهل است نماز ده رکعتی هم اگر بود می‌رسیدی به رکوع امام در رکعت اول این‌جا صاحب عروه بگوید نه چون خوف سبق نیست این روایات شامل نمی‌شود. آقای خوئی می‌فرماید چرا شامل نمی‌شود، اطلاق دارد دیگر.

[سؤال: ... جواب:] شاید می‌خواهد از ابتداء ملحق بشود به جماعت. می‌خواهد همان حمد و سوره امام را هم درک کند.  
انصافا این اشکال، اشکال واردی هست. و لذا اقوی جواز عدول از فریضه به نافله است برای ادراک جماعت حتی اگر مطمئن باشد فریضه‌اش را هم تمام کند به رکوع رکعت اول امام می‌رسد باز می‌تواند عدول کند به نافله.  
[سؤال: ... جواب:] بله اگر مطمئن است به تکبیرة الاحرام امام می‌رسد که دیگر روشن است انصراف دارد این ادله. ... حالا این روایت که نداشت همان فریضه مشترکه با امام، ممکن است یک فریضه قضائیه است. اما امام زود آمد، این فکر می‌کرد امام به این زودی نمی‌آید می‌تواند نماز قضائش را بخواند. پس در همه جا نمی‌توانید بگویید که و لو به تکبیرة الاحرام امام می‌رسی عدول کن به نافله. بعضی‌ها صلات فریضه قضائیه است، برای چی عدول کنی به نافله وقتی به تکبیرة الاحرام امام می‌رسی.

### **مورد ششم: عدول از جماعت به انفراد**

مورد ششم از موارد عدول العدول من الجماعة الى الانفراد لعذر أو مطلقا كما هو الاقوى.  
این بحث، بحث مهمی است. طرح بکنیم بحث را: مشهور در نماز جماعت قائلند که جماعت در بعض صلات هم مشروع است. شما در دو رکعت اول قصد دارید

اقتداء کنید به این امام، وقتی امام قنوت می‌گیرد شما می‌روید به رکوع منفرد می‌شوید، مشهور می‌گویند بلامانع است.

### کلام محقق خوئی

بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی فرمودند ابدًا. اگر از اول قصد انفراد دارید در اثناء نماز یا مردد هستید می‌گویید شاید در وسط نماز عدول کنم، این جماعت دلیلی بر مشروعیّتش نیست. و لذا چرا حمد و سوره نمی‌خوانی؟ حمد و سوره باید بخوانی. این جماعت فی بعض الصلاة دلیل بر مشروعیّت ندارد. و لذا اگر حمد و سوره نخوانی فرادی هم خراب می‌شود، مگر جاهل قاصر باشی با حدیث لاتعداد نمازت را تصحیح کنیم.

اما اگر از اول قصد ائتمام در تمام نماز را داری، مرحوم آقای خوئی فرمودند که این‌جا چه عذر داری در اثناء عدول کنی چه عذر نداری، ما مشکلی نداریم. جماعت در بعض صلات به شرط این‌که اول نماز قصد اقتداء در کل صلات داشته باشی مشکلی ندارد. مشکل در جایی است که از اول قصد انفراد فی اثناء الصلاة داری یا تردید داری در آن اما اگر از اول قصد ائتمام فی تمام الصلاة داری وسط نماز عدول می‌کنی این مشکلی ندارد.

اگر قبل از عدولت (خوب دقت کنید!) هر کاری کردی بخاطر نماز جماعت فدای سرت! می‌گویی رکعت اول من اضافه رکوع کردم بخاطر تبعیت امام، حواسم نبود سریع رفتم رکوع دیدم امام هنوز رکوع نرفته است، برگشتم با امام به رکوع رفتم شد دو رکوع، الان هم قبل از این‌که نماز امام تمام بشود قصد انفراد کرده‌ای، مشکلی نیست. عموماً عفو از زیاده رکن متابعة للامام شامل تو می‌شود. چون وقتی زیاده رکن داشتی ائتمام داشتی، ائتمامت مشروع بود. اما به شما بگویم: اگر قبل از رکوع رکعت دوم نیت انفراد بکنی باید حمد و سوره را بخوانی. چرا؟ برای این‌که الان دیگر شدی بلامام، قبل از رکوع رکعت دوم شدی بلامام، پس قرائت رکعت دوم چه می‌شود؟ امام ضامن قرائت ماموم است مادامی که امام است، دیگر امام تو نیست این امام جماعت، تو نیت انفراد کردی، از این به بعد ضامن قرائت تو نیست، هنوز هم که رکوع نرفتی، اطلاق دلیل می‌گویی باید حمد و سوره را بخوانی. دقت کنید! آن زیاده در رکوع رکعت اول را آقای خوئی گفت معفو است نه

بخاطر حدیث لاتعداد، حدیث لاتعداد که زیاده رکن را درست نمی‌کند، حمد و سوره را می‌توانستیم در رکعت اول بگوییم اگر ترک کردی و بعد تصمیم به انفراد گرفتی با حدیث لاتعداد تصحیح می‌کنیم نمازت را، ترک قرائت عن عذر بوده است، اما آقای خوئی فرموده زیاده رکن هم قبل از نیت انفراد مشکل ندارد چون از اول نماز قصد ائتمام فی جمیع الصلاة داشتی، وسط نماز که قصد انفراد کردی تا حالا جماعتت مشروع بوده، هر چه کردی فدای سرت! زیاده رکن کردی تبعاً للامام؟

فدای سرت. و لکن بعد از این احکام منفرد را بار کن. یعنی قبل از رکوع رکعت دوم امام اگر باشد حمد و سوره را بخوان.

حالا جالب این است: گاهی در شک در رکعات اعتماد کرده به امام، بناء را گذاشته بر رکعت دوم، شک بین یک و دو داشت بناء را گذاشت بر رکعت دوم، یا دید رکعت اول امام است بناء گذاشت بر رکعت اول، این شکش ادامه دارد دیگر، این جا را دیگر آقای خوئی بیان نکرده که بعد از این به وظیفه منفرد عمل کند آن شک در رکعاتش که از قبل باقی هست تا حالا می گفتند اعتناء نکن بعد از این چه بکند؟ این را باید در آن فکری کرد. این محصل فرمایش آقای خوئی است.

### کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی فرمودند همین مورد هم که آقای خوئی می گوید نية الانفراد، بعد از این که از اول نماز نية الائتتام داشتی فی تمام الصلاة این نية الانفراد اگر لعذر نباشد، همین جوری برای خواست دلش است، حوصله اش سر رفت گفت چقدر این امام طول می دهد رهایش کن، این که عذر نیست، اگر نیت انفراد در اثناء لالعذر باشد ما در صحت این جماعت از اول اشکال داریم. فقط با حدیث لاتعداد باید تصحیح بشود، ترک قرائتش را در رکعت اول تصحیح می کنیم، اما زیاده رکنش را نمی توانیم تصحیح کنیم. این که آقای خوئی فرموده نیت انفراد در اثناء برای کسی که از اول نیت ائتمام فی جمیع الصلاة داشته مهم نیست، تا حالا جماعتش مشروع بوده، آقای سیستانی می گوید نه، اگر نیت انفراد لغیر عذر باشد کشف می کند این جماعت از اول مشروع نبوده است. و این احکام خاص خودش را پیدا می کند. تامل بفرمایید ادامه بحث ان شاء الله در هفته آینده، فردا بحث ربا هست ان شاء الله دنبال می کنیم.

### جلسه 62-540

شنبه - 99/10/20

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### کلام صاحب عروه در عدول از جماعت به فرادی

مورد ششم برای عدول از یک نماز به نماز دیگر، صاحب عروه فرموده است عدول از جماعت به فرادی هست که جایز هست مطلقا چه از ابتداء نماز نیت عدول در اثناء نماز را داشته باشد چه نداشته باشد، چه عدولش از روی عذر باشد چه از روی عذر نباشد.

**مطلب اول: این عدول بر خلاف موارد دیگر عدول، علی القاعدة صحیح است**

راجع به فرمایش صاحب عروه مطالبی هست که عرض می‌کنیم. مطلب اول این است که بحث ما راجع به آن عدول از یک نوع نماز به نوع دیگر نماز بود که خلاف قاعده است. یعنی دو عنوان قصدی هستند مثل نماز ظهر و نماز عصر، نماز نافله و نماز فریضه، که ما می‌خواهیم از یکی به دیگری عدول کنیم در اثناء. اما نماز جماعت و فرادی دو فرد هستند از یک نوع نماز، و لو نماز جماعت عنوان قصدی است اما نماز فرادی عنوان قصدی نیست. و لذا اگر کسی نیت نماز جماعت بکند، الله اکبر بگوید، قبل از این که امام به رکوع برود نیت فرادی بکند علی القاعدة مشکلی ندارد فو قش این است که حمد و سوره را می‌خواند می‌شود نماز فرادی. پس این مورد ششم مناسب نبود این جا ذکر بشود، ولی حالا که صاحب عروه ذکر کرده ما هم دنبال می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردیم ماموم برای تحقق جماعت باید قصد کند ولی نماز فرادی نیاز به قصد ندارد. و لذا عدول از جماعت به فرادی خلاف قاعده نیست. شما اول نماز قصد جماعت کردید فرض کنید قبل از رکوع رکعت اول عدول کردید از قصد جماعت، حمد و سوره را می‌خوانید، قطعاً نمازتان صحیح است. ... این که در یک سری موارد مثلاً بعد از رکوع نیت فرادی می‌کند، حمد و سوره را ترک کرده بوده، این تصحیح نماز فرادایش با حدیث لاتعداد است بحث دیگری است ربطی به عنوان عدول ندارد، این اخلاص به وظیفه منفرد است که باید بحث کنیم.

**مطلب دوم: بیان اقوال در مسأله**

مطلب دوم این است که این فرمایش صاحب عروه که عدول از نیت جماعت جایز است مطلقاً موافق مشهور است بلکه علامه در نهاية الاحکام جلد 2 صفحه 128 ادعای اجماع کرده بر این مطلب. صاحب عروه هم در عروة الوثقی محشی جلد 3 صفحه 127 این مسأله را مفصل بیان کرده که يجوز العدول من الائتتام الى الانفراد و لو اختياراً في جميع احوال الصلاة على الاقوى و ان كان ذلك من نيته من اول الصلاة. و لكن در مقابل، اقوال دیگری هست که آن‌ها را باید مطرح کنیم. این قول اول می‌شود که قول موافق مشهور است، جواز عدول از جماعت به فرادی مطلقاً.

قول دوم عدم جواز عدول از جماعت به فرادی هست مطلقاً مگر در فرض ضرورت. این نظر شیخ است در مبسوط صفحه 157 از جلد 1: من فارق الامام بغير عذر بطلت صلاته.

**کلام صاحب مدارک**

در مدارک جلد 4 صفحه 378 فرمودند ما هم در صحت این نماز که عدول بکند از جماعت در اثناء آن به فرادی اشکال می‌کنیم مگر ضرورتی باشد. دلیل ما عموم لاصلاة الا بفاتحة الكتاب است. خرج منه جماعت در تمام صلات. ما یک اطلاقی نداریم در دلیل جماعت که بخواد جماعت فی بعض الصلاة را مشروع بکند، قدر متیقن مشروع بودن جماعت است در تمام صلات و در مازاد بر این مقدار متیقن عموم لاصلاة الا بفاتحة الكتاب محکم است. تعبیری که البته ایشان است اصالة عدم سقوط القراءة است.

[سؤال: ... جواب:] هر کجا دلیل داریم بر مشروع بودن جماعت مثل این که ماموم در رکعت دوم به امام ملحق بشود که یک رکعت را آخرش خودش فرادی می‌خواند ملتزم می‌شویم دلیل داریم. اقتداء حاضر به مسافر دلیل دارد که نماز چهار رکعتیش را اقتداء می‌کند به نماز دو رکعتی، دلیل دارد. اما این که در اثناء نماز نیت افراد بکند، این دلیل ندارد بر مشروعیت.

### مناقشه در استدلال صاحب مدارک

ما به نظرمان این استدلال صاحب مدارک اشکال دارد و لو مدعای ایشان را هم ما می‌پذیریم و ما هم همین قول دوم را اختیار می‌کنیم که جایز نیست عدول از جماعت به فرادی الا لضرورة. و لکن این که ایشان استدلال کرد به اصل عدم سقوط قرائت این اشکال دارد. چرا؟ برای این که اگر ایشان عموم لاصلاة الا بفاتحة الكتاب مد نظرشان است، لاصلاة الا بفاتحة الكتاب وقتی صادر شد از پیامبر یا ائمه علیهم السلام در عرفی صادر شد که قرائت از ماموم ساقط بود و این مطلب واضح بود برای متشرعه. و لذا لاصلاة الا بفاتحة الكتاب ظهور در قرائت فاتحة الكتاب بالمباشرة برای هر نمازگزاری ندارد. نمی‌شود به اطلاق آن تمسک کرد برای نفی مشروعیت جماعت الا ما خرج بالدلیل. اگر مراد ایشان اصل عملی است، شک در مسقط می‌خواهد قرار بدهد که ما واجب بود قرائت در نماز را اتیان کنیم، اقتداء به امام مسقط این وجوب قرائت است و شک در مسقط مجرای قاعده اشتغال است، این هم درست نیست چون نماز جماعت مسقط تکلیف نیست عدل تکلیف است. بر هر مکلفی واجب است جامع بین نماز فرادی یا نماز جماعت که در نماز جماعت قرائت از ماموم ساقط است و امام ضامن قرائت مامومین است، آن وقت شک می‌کنیم که آیا در اقتداء در بعض نماز که می‌خواهم بعد از رکعت دوم نیت فرادی بکنم آیا بر من واجب است خودم حمد و سوره را بخوانم یعنی این جماعت مشروع نیست یا بر من واجب نیست حمد و سوره بخوانم، مجرای برائت خواهد بود نه قاعده اشتغال. استدلال ایشان پس به نظر ما ناتمام است و لکن استدلال‌های دیگری است که عرض خواهیم کرد.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم اگر اخلاص به وظیفه منفرد نکرده باشد او خارج از محل بحث است، او قطعاً عدولش جایز است.

**کلام محقق سبزواری**

مرحوم سبزواری هم در ذخیره المعاد هم اشکال می‌کند در مشروعیت جماعت در بعض نماز و همین‌طور صاحب حدائق. و در معاصرین مرحوم آقای بروجردی فرمودند: هذه المسألة عندی فی غایة الاشکال فالاحوط الاقتصار علی موارد الضرورة. چرا؟ ایشان می‌فرمایند ما دلیلی بر مشروعیت جماعت فی بعض الصلاة نداریم، قدر متیقن از جماعت، جماعت فی مجموع الصلاة است. و لو از اول قصد انفراد نداشتی، نیت استمرار در جماعت داشتی اما بالاخره در اثناء نماز استمرار نداشتی بر نیت جماعت، عدول کردی از نیت جماعت، دلیل نداریم بر مشروعیت این جماعت. و لذا شما نماز جماعت‌تان باطل است. حالا حدیث لاتعداد جاری می‌شود برای تصحیح این نماز منفرد یا نمی‌شود بحث دیگری است که خواهیم رسید اما جماعت شما کشف می‌شود که باطل بوده است.

ممکن است شما بفرمایید چرا فرض ضرورت را استثناء زدید؟ ایشان در جواب می‌فرمایند بخاطر صلات خوف. در صلات خوف امام نماز می‌خواند، فرض کنید امام در سفر است نمازش دو رکعتی است مامومین هم نمازشان دو رکعتی است، مفاد آیه قرآن این است که و لو با توضیح ما بعد از تمام شدن رکعت اولی نوبت اول که اقتداء کردند بعض این مجاهدین نوبت‌شان تمام می‌شود نیت فرادی می‌کنند رکعت دوم را خودش می‌خوانند، این‌ها می‌روند مشغول نگرهبانی و جهاد می‌شوند، گروه دوم می‌آیند به رکعت دوم امام اقتداء می‌کنند، یک رکعت هم آن‌ها بعدا خودشان می‌خوانند. این گروه اول از ابتداء نیت انفراد داشتند ولی قرآن تجویز کرد جماعت‌شان را. نفرمایید صلات خوف موضوعیت دارد. ایشان می‌فرمایند عرف موضوعیتی قائل نیست برای صلات خوف.

[سؤال: ... جواب:] و لو بدانید که مضطر خواهید شد می‌توانید اقتداء کنید اما اگر ضرورت نباشد این جماعت مشروع نیست.

البته این استثناء ضرورت در کلام آقای سیستانی هم در منهاج الصالحین است که می‌فرمایند لایجوز العدول عن الجماعة الى الانفراد فی حال الاختیار. در تعلیقه عروه دارند فی حال عدم العذر، ظاهراً هم ما عذری نداریم غیر از همین اضطرار. مثلاً عذر چیست؟ عجله دارم، می‌خواهم به کارم برسم، به سرویسم برسم، این‌ها که دلیل نداریم که عذر باشد. باید اضطرار عرفی باشد.

[سؤال: ... جواب:] در جایی که در اثناء نماز امام نمازش باطل می‌شود دلیل داریم که شخص دیگری را به جای امام جلو می‌اندازند و با او ادامه می‌دهند نماز جماعت‌شان را اما امام سر حال دارد نماز جماعت می‌خواند شما نیت انفراد بکنید این دلیل بر مشروعیت ندارد.

مرحوم آقای گلپایگانی هم همین احتیاط واجب را کردند که لایترک الاحتیاط.

**مختار در مقام**

این قول دوم که ما خواهیم عرض کرد که این قول دوم اقوی هست در مسأله. بلکه اگر نمی‌ترسیدیم حتی در موارد ضرورت هم می‌گفتیم که ضرورت صلات خوف یک ضرورت نوعیه است، شاید با ضرورت‌های شخصیه فرق بکند. من مشکل شخصی پیدا بکنم، با صلات خوف که مشکل مسلمین است و می‌خواهند جهاد بکنند، ممکن است فرق بکند. ولی حالا بعید نیست بگوییم که عرف این احتمال‌ها را اعتناء نمی‌کند و می‌گوید در موارد ضرورت عدول از جماعت به فرادی اشکال ندارد.

البته این عرض ما به معنای این نیست که اگر کسی عدول کرد در اثناء نماز از جماعت به افراد نمازش قابل تصحیح نیست، نه، ممکن است با حدیث لاتعداد در رابطه با ترک قرائت، نمازش را تصحیح بکنیم، اما ما می‌گوییم کشف می‌شود جماعتش از ابتداء مشروع نبوده است. و لذا اگر در رکعت اول متابعتا للامام زیاده رکوع کرده است، در رکعت دوم نیت عدول می‌کند از این جماعت، این‌جا که دیگر جای حدیث لاتعداد نیست. بلکه نسبت به ترک قرائت در رکعت اول حدیث لاتعداد جاری می‌شود کما لعله المشهور یا جاری نمی‌شود، بحث خواهیم کرد.

[سؤال: ... جواب:] اگر از اول نیت افراد داشت، از اول به او گفته‌ایم که این جماعت تو مشروع نیست، چرا حمد و سوره را نمی‌خوانی. اگر آن‌جا هم این آقا گفت من جاهل قاصر بودم، فکر می‌کردم جماعت در بعض نماز مشروع است و لو از اول قصد افراد در اثناء داشته باشیم بخاطر جهل قصوری ترک قرائت کردم آن‌جا هم حدیث لاتعداد طبعاً مجراً پیدا خواهد کرد.

### قول سوم (محقق خوئی): تفصیل در مقام

قول سوم قول جماعتی از جمله مرحوم آقای حائری در کتاب الصلاة و آقای خوئی و آقای تبریزی است. فرموده‌اند تفصیل می‌دهیم: از اول نماز نیت افراد فی الاثناء داری یا تردید داری، عدول بکنم نکنم، با تردید وارد نماز می‌شوی این جماعت مشروع نیست. اما اگر نه، ناگهان تصمیم گرفتی عدول بکنی در اثناء نماز، این‌جا تا کنون آن‌چه که خواندی به عنوان جماعت مشروع است. حتی اگر زیاده رکن بخاطر متابعت با امام بجا آوردی باشی، مهم نیست؛ نیاز به حدیث لاتعداد نیست. دلیل مشروعیت جماعت فقط آن فرضی را نمی‌گیرد که از ابتداء نیت افراد فی الاثناء یا تردید در افراد در اثناء داشته باشد اما کسی که بناء دارد بر جماعت فی تمام الصلاة بعد طاری می‌شود بر او نیت عدول در اثناء، دلیل مشروعیت جماعت او را می‌گیرد.

مرحوم آقای خوئی در توضیح این مطلب در جلد 17 صفحه 85 از موسوعه، فرموده‌اند: شما اگر نیت افراد از اول نداشتید، در اثناء نیت افراد پیدا کردید، ما این‌جا معتقدیم ادله مشروعیت جماعت شامل می‌شود. بلکه بعضی از این‌ها دلیل خاص دارد. مثلاً: قبل از سلام تصمیم گرفتی خودت سلام را زودتر بدهی، اشکال

ندارد، صحیحہ حلبی در وسائل جلد 8 صفحه 413 می‌گوید الرجل یكون خلف الامام فیطیل الامام التشهد قال یسلم من خلفه و یمضی لحاجته چه عذر داشته باشد چه نداشته باشد. اطلاق دارد. قبل از تشهد امام نیت افراد بکند عن عذر، او هم دلیل دارد. صحیحہ علی بن جعفر، وسائل جلد 7 صفحه 413 الرجل یكون خلف الامام فیطول الامام بالتشهد فیأخذ الرجل البول أو یتخوف علی شیء یفوت أو یمضی له وجع کیف یصنع؟ قال یتشهد هو و ینصرف و یدع الامام، زودتر تشهد بخواند عن عذر. این اضطرار نیست، یتخوف علی شیء یفوت، یمضی له وجع، یأخذ البول، عذر عرفی [است]، می‌تواند با عذر عرفی تشهد را زودتر از امام بخواند.

[سؤال: ... جواب:] این یک نوع عدول است. بعد از این پیروی نمی‌کند. این چه پیروی است؟ بعد از این دیگر ائتمام ندارد. تشهد و سلام جزء نماز است، این نیت ائتمام ندارد. نیت ائتمام این است که دنبال‌هرو باشد نه خودش، این الان خودش شد. اما نسبت به غیر این حال تشهد و یا سلام، ایشان فرموده‌اند که ما مشکلی نداریم، تمسک می‌کنیم به اطلاق دلیل مخصص، اطلاق دارد، یعنی آن دلیلی که می‌گوید امام ضامن قرائت ماموم است. او اطلاق دارد چون تا حالا من ماموم بودم، نیاز به حدیث لاتعداد هم نیست، هرچند حدیث لاتعداد هم می‌تواند ترک قرائت عن عذر را شامل بشود ولی نیاز به او نیست. اگر زیاده رکن کرده باشم متابعتا للامام در رکعت اول، اطلاق دلیل عفو از زیاده رکن متابعتا للامام شامل این مورد می‌شود. مثلاً صحیحہ فضیل بن یسار وسائل جلد 8 صفحه 390 می‌گوید رجل صلی مع امام یاتم به ثم رفع رأسه من السجود قبل ان یرفع الامام رأسه من السجود قال فلیسجد. یا صحیحہ علی بن یقطین الرجل یرکع مع الامام یقتدی به ثم یرفع رأسه قبل الامام قال یعید رکوعه معه. می‌شود زیاده رکن متابعتا للامام، اطلاقش شامل این شخص هم می‌شود، این شخص تاکنون که نیت افراد نکرده بود مشکلی نداشت. اما کسی که از ابتداء نیت افراد دارد او مشمول دلیل مشروعیت جماعت نیست، اصلاً آن تعبیر که مع امام یقتدی به اطلاق ندارد در این فرض که اقتداء فی بعض الصلاة می‌کند یعنی نیت ائتمام فی بعض الصلاة مشمول این اطلاقات نیست بر خلاف کسی که نیت ائتمام فی جمیع الصلاة دارد ثم طرء علیه العدول. البته ایشان فرمودند اگر قبل از رکوع نیت افراد بکنی ما معتقدیم حمد و سوره را بخوان، اما رکعت اول زیاده رکوع کردی معفو است. جالب است: او زیاده رکوع در رکعت اول چون از ابتداء قصد افراد نداشتی معفو است، اما قبل از رکوع رکعت دوم حمد و سوره را نخواندی قصد افراد کردی باید حمد و سوره را بخوانی. چرا؟ ایشان می‌فرماید من مشکلی ندارم تا حالا جماعت تو مشروع بودی، اما یک آن که می‌شود بلاامام، امام هنوز به رکوع نرفته تو می‌شوی بلاامام، مقصر هم خودت هستی نیت افراد کردی شدی بلاامام، این‌جا الان شدی بلاامام و محل قرائت باقی است، دلیلی که می‌گوید الامام ضامن دیگر شامل تو نمی‌شود، دیگر تو

امام نداری. اطلاقش بر می‌گردیم به اطلاق لاصلاة الا بفاتحة الكتاب می‌گوید حمد و سوره را بخوان.

این محصل فرمایش مرحوم آقای خوئی است.

[سؤال: ... جواب:] همین که تردید کرد دیگر نیت اتمام ندارد. همین که نیت اتمامش از بین رفت یعنی بلامام، منتها متحیر. منکر امام نیست مردد است، این هم می‌شود بلامام.

### اشکال: فقدان اطلاق در ادله مشروعیت جماعت

این فرمایش آقای خوئی به نظر ما ایراد دارد. راجع به این اطلاق این روایاتی که می‌گوید زیاده در رکن متابعتا للامام اشکال ندارد، سؤال می‌کنیم: آیا در مقام بیان است یا در مقام بیان نیست؟ اگر در مقام بیان است که یصلی مع امام یقتدی به و لو در اثناء نماز نیت افراد بکند، نسبت به این اطلاق دارد؟ خب چرا نسبت به کسی که از ابتداء نماز نیت اقتداء در دو رکعت اول را دارد اطلاق نداشته باشد؟ چرا اطلاق نداشته باشد؟ عرفا صدق می‌کند یصلی مع امام یقتدی به. اگر اطلاقش در مقام بیان باشد به لحاظ نیت افراد در اثناء، بگوید قبل از نیت افراد تو مصداق رجل یصلی مع امام یقتدی به هستی، چرا از ابتداء نیت افراد داشته باشم این اطلاق شکل نگیرد؟ چه فرق می‌کند؟ آنجا هم عرف می‌گوید یصلی مع امام یقتدی به، یقتدی به مطلقا و لو فی بعض الصلاة. اگر اطلاق ندارد که [واقعا هم] ندارد چون در مقام بیان نیست به لحاظ این که کدام اقتدائی مشروع است کدام اقتداء مشروع نیست، در مقام بیان این است که زیاده رکن متابعتا للامام فی الجماعة المشروعة مبطل نماز نیست، اگر اطلاق ندارد که ندارد نسبت به این فرض شما هم مشکل می‌شود. اطلاق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة محکم است. چطور می‌شود شما کسی که نیت افراد از اول دارد می‌گویید مصداق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة است ولی کسی که از اول نیت افراد ندارد، در اثناء نیت افراد پیدا می‌کند، او مصداق این روایات مخصه است که من صلی مع امام یقتدی به فزاد رکوعا متابعة للامام فلا بأس، این چه وجهی دارد؟

نفرمایید که ممکن است کسی بگوید که این روایات من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة هم مثل لاصلاة الا بفاتحة الكتاب است. چه جور لاصلاة الا بفاتحة الكتاب قبول کردید که مقید لبی متصل دارد چون واضح بود نماز جماعت حمد و سوره ندارد، من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة هم مقید لبی متصل دارد، زیاده رکن متابعتا مع الامام فی صلاة جماعة مشروعة این هم مقید لبی متصل است، دیگر اطلاقش شکل نمی‌گیرد که به او رجوع کنیم.

می‌گوییم انصافا این دو یکی است؟ وضوح سقوط قرائت فاتحة الكتاب از ماموم نزد متشرعه که از مسلمات است، آیا با این حکم شرعی که زیاده رکن متابعتا للامام مبطل نماز نیست، این‌ها یکی است؟ [آیا] انصافا الان برای متشرعه واضح

است این حکم تا بگوییم آن موقع واضح بوده که اگر کسی رکوع زایدی بجا بیاورد متابعتا للامام این نمازش اشکال ندارد؟ الان مردم نمی‌دانند این مسأله را. قبلا واضح بود؟ چطور واضح بود؟

[سؤال: ... جواب:] یک وقت اجمال مفهومی است، مثلا نمی‌دانیم لاتکرم العالم الفاسق مفهومش چیست؟ می‌گویید نمی‌شود به اکرم العالم رجوع کرد، یک وقت اجمال خطاب است، از اول اصلا در مقام بیان نیست این خطاب نسبت به این که رجل یصلی مع امام یقتدی به فزاد رکوعا متابعتا للامام در مقام بیان نیست که کدام جماعت مشروع است، قطعا این اجمال مانع از تمسک به عمومات نخواهد بود چون شبهه حکمیه است رجوع می‌کنیم به عمومات.

یا مثلا من شک فی الاولین فلیعد، کسی که شک کند در رکعت اول و دوم باید نمازش را اعاده کند، اذا شککت فی الاولین فاعد و اذا شککت فی الاخیرتین فابن علی الاکثر، خارج شده است از این عموم، ماموم در جماعت صحیحه، حالا این شخصی که وسط نماز نیت فرادی کرد و لو از اول قصد نداشت، اطلاق دلیل می‌گوید من شک فی الاولین اعاد الصلاة، شامل او می‌شود. و آن مخصص که می‌گوید لاشک للماموم مع حفظ الامام مثلا، او اطلاق ندارد نسبت به جماعت فی بعض الصلاة.

و جالب این است، ما نمی‌دانیم آقای خوئی چه کار می‌کنند؟ من شک کردم بین یک و دو، قصد فرادی هم نداشتم از اول، دیدم امام بلند شد بدون تشهد برای رکعت دوم، فهمیدم رکعت اول بودیم، خدا خیرش بدهد، بلند شدیم با امام ادامه دادیم، رفتیم رکوع به حساب آن رکوع رکعت دوم، خودم شک دارم که رکعت دوم است یا سوم، امام با رفتارش فهماند که رکعت دوم است، رفتم به رکوع نیت فرادی کردم، الان چه بکنم؟ الان از این به بعد من مصداق من شک فی الاولین هستم. تا قبل از عدول مصداق لاشک للماموم اذا حفظ الامام بودم، این جا ما حرفمان روشن است می‌گوییم با عدول هم کشف می‌شود که از اول عام فوقانی من این بود که من شک فی الاولین اعاد الصلاة، و باید این نماز را اعاده کنم، این نماز باطل است.

[سؤال: ... جواب:] عنوان‌های دیگر را دخیل ندانید. اتفاقا ممکن است نشود. یعنی شما می‌فرمایید که رجوع ماموم به امام در صورتی که ماموم هم یک نفر است امام هم یک نفر، از باب این که ظن به رکعات پیدا می‌کند؟ حالا اگر ظن پیدا کرد مشککش حل بشود. گفت ظن فایده‌ای ندارد، یک خانمی رد شد گفت به وقتش دو دو تا می‌گیرید حالا می‌گویید زن فایده‌ای ندارد. حالا اگر ظن داشت خوب است اگر ظن نداشت چه بکند؟ یا آنی که می‌گوید ظن در رکعتین اولیین فایده ندارد، بعضی‌ها می‌گویند ظن در مورد شک‌های باطل در رکعت اول و دوم مثل شک است.

و لذا انصافا برای ما مشکل است حکم مشروعیت این جماعت.

**شبهه در جریان حدیث لاتعداد در مقام**

بله، اگر صرفاً ترک قرائت کرده باشد، بناء بر افراد نداشت، ترک قرائت کرد رفت به رکوع رکعت دوم تصمیم گرفت از جماعت عدول کند به فرادی، حدیث لاتعداد نسبت به گذشته جاری می‌شود یا نه؟ معمولاً می‌گویند جاری می‌شود. معمولاً این‌جور می‌گویند. اما یک شبهه‌ای هست این شبهه را باید برطرف کنیم.

[سؤال: ... جواب:] جواز تکلیفی را با اصل برائت درست می‌کنیم.

شبهه این است که من الان در رکوع رکعت دوم که دارم عدول می‌کنم، با این عدول خرابکاری می‌کنم، اگر عدول نمی‌کردم که خللی نرسیده بود به قرائت در رکعت اول و دوم. نخ اخلاص به قرائت در رکعت اول و دوم دست من است، الان نیت عدول بکنم، اخلاص کردم به قرائت رکعت اول و دوم، اگر الان عدول نکنم اخلاص نکردم. آیا حدیث لاتعداد این‌جا جاری می‌شود یا نه؟ نوعاً می‌گویند جاری می‌شود. می‌گویند چون زمان واقعی اخلاص همان موقع بود که قرائت را ترک کردی. درست است که اگر الان عدول بکنی اخلاص کردی به قرائت در رکعت اول و دوم، عدول نکنی اخلاص نکردی ولی کی اخلاص کردی؟ الان که اخلاص نمی‌کنی، الان که ترک نمی‌کنی قرائت را عن عذر، در رکعت اول و دوم ترک کردی، آن وقت هم که فکر می‌کردی داری نماز جماعت می‌خوانی.

اما مسأله جای شبهه دارد. من دو تا فرع مطرح کنم برای‌تان: یک فرع از خود آقای خوئی، یک فرع از آقای داماد.

فرع آقای خوئی این است: یک حوضی است وقف بر نمازگزاران در آن مدرسه است، فقط باید این‌جا نماز بخوانید. یا حوضی وقف بر مصلین در آن مسجد. اما شما نمی‌دانستید، این یک فرض. می‌گویند حالا وضوء گرفتی فکر نمی‌کردی این حوض وقف مصلین آن مسجد است وضوئت صحیح است و لو می‌خواهی بروی جای دیگر. اما آقای خوئی می‌گوید اگر می‌دانستی که این حوض وقف مصلین است بناء گذاشته بودی نماز بخوانی در این مسجد، بعد پشیمان شدی، خیر، این وضوئت تصحیح نمی‌شود. چون تو ملتفت بودی، ملتفت بودی که این حوض وقف مصلین همین مسجد است، تصمیم گرفتی امتثال کنی این تکلیف را، نماز با این وضوء در همین مسجد بخوانی حال بعد از وضوء تصمیم می‌گیری بروی در یک جای دیگر نماز بخوانی، وضوئت باطل است یعنی شما گناه کردی.

البته آقای سیستانی فرمودند نه، این‌جا هم ما می‌گوییم این نماز صحیح است. ولی آقای خوئی می‌گویند باطل است، ما خطاب به آقای خوئی می‌کنیم می‌گوییم آقای خوئی! این آقا که وقتی که وضوء می‌گرفت تصمیم گرفت همین‌جا نماز بخواند دیگر، آن موقع تصمیمش بر این بود. چرا عدول از نماز در این مسجد سبب بشود که آن وضوئت بشود باطل؟ چون می‌گویید این می‌تواند با نماز خواندن در این مسجد تخلف نکند از آن حرام، این‌جا هم یک کسی می‌گوید این شخص می‌تواند با بقاء بر نیت جماعت تخلف نکند از آن واجب و هو القراءة فی کل رکعة. این‌که

می‌توانست از اول نماز که کسی که نیت افراد بکند در اثناء، اگر بخواهد دلیلش حدیث لاتعداد باشد نه اطلاق مشروعیت جماعت فی بعض الصلاة می‌داند که این ترک قرائتش صحیح نیست اما می‌گفت خیالتان راحت من نیت جماعت تا آخر نماز ادامه دارد اما بعدا نیت جماعتش را بهم می‌زند این اخلاص به قرائت عن عذر نخواهد بود چون این معذور نیست.

این یک فرع. فرعی هم از آقای داماد بگویم. در اماکن تخییر بین قصر و تمام یک کسی تصمیم می‌گیرد نماز چهار رکعتی بخواند، قیام می‌کند به رکعت ثالثه، می‌گوید اوه! دو رکعت دیگر بخوانم؟! رهایش کن، می‌نشیند می‌گوید نماز قصر. این علی القاعدة مشکلی نداشت فقط این قیامش الی الركعة الثالثة شد قیام زاید. اگر برگردی و سر دو رکعتی سلام بدهی این قیام زاید است. آقای داماد می‌گویند حدیث لاتعداد از این انصراف دارد که بخواهد تصحیح کند این قیام الی الركعة الثالثة را در حالی که شما با اختیار و عمد عدول می‌کنی از نماز چهار رکعتی به نماز دو رکعتی. عدول نکن تا این قیامت زاید نشود. با این عدولت داری این قیام را زاید قرار می‌دهی. یعنی نه این‌که بعد از تحقق متصف به زیاده می‌شود، نه، کشف می‌شود از اول زاید بود، چون نماز قصر یعنی نماز دو رکعتی. این اشکالی که در مقام هست تامل بفرمایید ببینیم این اشکال جوابی دارد یا نه. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 63-541

یکشنبه - 99/10/21

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که آیا جماعت در بعض نماز مشروع است یا مشروع نیست؟

### قول مشهور در جواز عدول مطلقا

مشهور قائل شدند که جماعت در بعض نماز مشروع است و لو از ابتداء نیت افراد در اثناء داشته باشد، مشکلی ندارد. استدلال هم کردند همان‌طور که در کلام محقق اصفهانی هست به برخی از روایات که ماموم در رکعت دوم می‌تواند اقتداء کند که یک رکعت بعدش جدا می‌شود از امام، رکعت آخر نماز ماموم بعد از امام واقع می‌شود یا مسافر می‌تواند به حاضر اقتداء بکند یا حاضر می‌تواند به مسافر اقتداء بکند. که این‌ها موارد منصوصه هست و ما با این‌ها مشکل نداریم، دلیل نمی‌شود که ما در نیت افراد در اثناء نماز که امکان ادامه نماز جماعت هست بتوانیم به این نصوص خاصه تمسک کنیم. ما در این موارد منصوصه می‌پذیریم مشکلی نداریم. اشکالی که هست این است که ماموم بخواهد اختیارا در اثناء نماز

جماعت نیت افراد بکند با این که می تواند ادامه بدهد جماعت را. و الا امام دچار حدث می شود، ماموم دیگه به او اقتداء نمی کند یا ماموم نمازش چهار رکعتی است اقتداء می کند به نماز دو رکعتی امام بعدش فرادی می خواند ادامه نماز را این ها را که ما مشکل با آن نداریم. مشکل این است که ماموم در اثناء نماز بی وفایی می کند و با تمکن از ادامه جماعت قصد افراد می کند. و لکن همین را هم مشهور قبول کردند گفتند اشکال ندارد.

### تفصیل محقق خوئی

مرحوم آقای حاج شیخ عبدالکریم حائری و آقای خوئی تفصیل دادند اگر از اول نیت دارد که کل نماز را با جماعت بخواند بعد وسط نماز نیت عدول می کند اشکال ندارد. ولی اگر از اول نماز نیت این را دارد که وسط نماز فردی بکند یا مردد است قصد ادامه جماعت تا آخر نماز ندارد این جماعتش مشروع نیست. و لذا هم مرحوم آقای بروجردی حاشیه زدند به عبارت عروه هم مرحوم آقای خوئی و همین طور مرحوم آقای گلپایگانی، در میان محشین بر عروه مثل امام پذیرفتند نظر صاحب عروه را و لو احتیاط مستحب دارند ولی فتوای شان این است که ما هم قبول داریم جماعت در بعض نماز مشروع است. آقای بروجردی آقای خوئی آقای گلپایگانی حاشیه زدند که باید تفصیل بدهیم. اگر از اول نماز نیت فرادی کردن در اثناء نماز دارد در صحت جماعتش اشکال است.

### کلام محقق بروجردی (و هو المختار)

مرحوم آقای بروجردی بالاتر از مرحوم آقای حائری و مرحوم آقای خوئی فرمودند، فرمودند حتی اگر اول نمازش هیچ قصد نداشت که وسط نماز فرادی بکند اما ناگهان وسط نماز کاری پیش آمد یا تصمیم گرفت نیت افراد دارد این هم جماعتش ایراد دارد. فقط یک فرض را استثناء کرد فرض اضطرار آن هم استفاده کرد از ادله صلات خوف.

ما عرض کردیم انصافاً فرمایش آقای بروجردی فرمایش قوی است. و این تفصیل مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری و تفصیل آقای خوئی که از اول نماز اگر قصد دارید وسط نماز نیت فرادی کنید جماعتتان ایراد دارد ولی وسط نماز تصمیم بگیرید نیت فرادی بکنید چون اول نماز تصمیم نداشتید ایراد ندارد، این تفصیل چه وجهی دارد. همان طور که آقای بروجردی فرمودند ما اطلاقی نداریم در مشروعیت جماعت فی بعض الصلاة. حالا که اطلاق نداریم چه بکنیم؟ عرض کردیم اگر قبل از عدول از نیت جماعت زیاده رکن کردیم بخاطر متابعت با امام این نماز محکوم به بطلان است. چون تا نیت عدول از جماعت کردیم کشف می شود که از اول این نماز ما مشمول دلیل جماعت نبوده، قدر متیقن از مشروعیت جماعت این است که ما تا آخر نماز ادامه بدهیم جماعت را. وقتی مشمول دلیل مشروعیت جماعت نبود با لاتعداد باید مشکل را حل کنیم که لاتعداد زیاده رکن را شامل نمی شود.

**مناقشه در کلام آقای سیستانی در اجراء حدیث لاتعاد در مقام**

اما ترک قرائت چطور؟ زیاده سجده واحده متابعتا للامام چطور؟ آقای سیستانی فرمودند که ما این را می‌توانیم با حدیث لاتعاد درست کنیم. البته آقای سیستانی تعبیرشان در تعلیقه عروه این است که اگر نیت افراد عن عذر باشد ما مشروع می‌دانیم جماعت در بعض صلات را در این فرضی که نیت افراد در اثناء از روی عذر باشد. ولی اگر از روی عذر نباشد این‌جا را فرموده است ما با حدیث لاتعاد ترک قرائت را در گذشته یا سجده واحده را تبعاً للامام در گذشته که زیاده می‌شود بخاطر متابعت با امام تصحیح می‌کنیم.

اشکال ما این بود که من وقتی رفتم به رکوع رکعت دوم، الان می‌خواهم عدول کنم از نیت جماعت، من الان دارم متصف می‌کنم این نمازم را به خلل، چون می‌توانم ادامه بدهم نیت جماعت را تا آخر و آن ترک قرائت در رکعت اول و دوم اخلاص به قرائت نباشد، چون جماعت در کل نماز حکمش این است که امام ضامن قرائت ماموم است، الان که عمداً دارم عدول می‌کنم از جماعت به فرادی متصف می‌کنم این نمازم را به این‌که اخلاص کرده‌ام به قرائت واجبه در آن و لو ظرف ترک قرائت گذشته است اما اتصاف به اخلاص به قرائت واجبه با این فعل الان من است که عدول دارم می‌کنم از نیت جماعت، حدیث لاتعاد از این منصرف است، حدیث لاتعاد ظاهرش این است که تعدد در اتصاف این نماز به خلل نداشته باشم.

علاوه بر این‌که یک روایت صحیح داریم می‌فرماید که اگر برای امام مشکلی پیش آمد، الامام احث، حدثی از او صادر شد، فانصرف و لم یقدم احداً ما حال القوم؟ مامومین چه بکنند؟ قال علیه السلام لاصلاة لهم الا بامام فلیقدم بعضهم فلیتم بهم ما بقى منها و قد تمت صلاتهم. ظاهر این صحیح این است که اگر شخصی از مامومین را که واجد شرائط است مقدم نکنند فلاصلاة لهم. فلاصلاة الا بامام نه لاجماعة لهم الا بامام. در حالی که طبق نظر آقای سیستانی من نمی‌خواهم دیگر پشت سر کسی دیگر نماز بخوانم، امام راتب که مبتلا به حدث اصغر شد از صف امامت بیرون رفت می‌خواهم بقیه‌اش را نماز فرادی بخوانم، در گذشته ترک قرائت کردم مهم نیست، از روی عذر بوده است، این خلاف این روایت است که می‌گوید لاصلاة لهم الا بامام، باید یکی از این مامومین را که واجد شرائط است مقدم کنند و نماز جماعت را ادامه‌اش را پشت سر او بخوانند.

[سؤال: ... جواب:] متعارف نیست که ماموم قرائت را خودش انجام بدهد. ... قبل از رکوع رکعت اول این امام مبتلا به حدث اصغر شد، انصراف دارد دلیل می‌گوید من نمی‌خواهم ادامه بدهم نماز جماعت را، حمد و سوره را من ماموم می‌خوانم و می‌خواهم فرادی بخوانم، از این انصراف دارد یا به قول شما ضرورت فقه است این‌جا که اشکال ندارد این نماز فرادی، اما در جایی که ترک قرائت کرده است ماموم در رکعات گذشته، از این‌که انصراف ندارد می‌گوید لاصلاة لهم الا بامام. ... ما می‌گوییم از این روایت استفاده می‌شود شما که می‌توانی ادامه‌اش را هم با

جماعت بخوانی، منتها با تبدیل امام جماعت باید همین کار را بکنی. پس می‌توانی کل نمازت را با جماعت بخوانی، چرا نمی‌خوانی؟ لاصلاة لهم الا بامام. ... ما حرف مان همین است که این روایت به حدیث لاتعداد هم اگر شما بگویید جاری است این روایت مانع می‌شود از جریان حدیث لاتعداد. ... حالا چرا می‌فرمایید وسواس. من گفتم ما، می‌خواستم مالک یوم الدین، گفتم ما، قطع کردم که بار دیگر بگویم با قرائت بهتر، می‌گفتیم مشکل ندارد، چون اصلا دلیل نهی از تکلم زاید یا نهی از زیاده منصرف است از جعل السابق تکلما أو جعل السابق زیاده. ... من که ترک قرائت کردم در رکعت اول و فرض این است که کشف شد این نماز از اول جماعتا مشروع نبوده. ترک القراءة مع وجوب القراءة علی. این مثل این می‌ماند که من از آن حوضی که وقف مصلین است در این مسجد می‌دانم که این حوض وقف مصلین است، وضوء می‌گیرم برای این که در این جا نماز بخوانم بعد می‌گویم خیر، می‌روم جای دیگر نماز می‌خوانم این جایز نیست. نه فقط نهی دارد آن وضوء و لذا وضوء باطل است، خیر، اصلا نهیش منجز است چون من عالم بودم به این که حرام است کسی که نمی‌خواهد در این جا نماز بخواند از این حوض وضوء بگیرد.

[سؤال: ... جواب:] اگر شما زیاده سجده واحده کردید متابعتا للامام، الان عدول کردید از نیت جماعت، شما اگر عدول کنید آن زیاده می‌شود زیاده غیر مامور بها، اما اگر ادامه بدهید نماز جماعت را آن زیاده می‌شود زیاده مامور بها. ... او که از اول متصف بود به زیاده، فقط اگر تا آخر ادامه بدهم به جماعت آن زیاده مامور بها می‌شود، خود شارع گفته که اسجد مرة ثانية متابعتا للامام. اگر عدول کنم آن زیاده می‌شود زیاده منهی عنها، شما دست خودت است مثل شرط متاخر است. کسی که ملتفت است مالک این آب گفته من راضی‌ام کسی از این آب بخورد که بعدش سر سفره من بنشیند، خیلی آدم سخی الطبع است که در این زمانه کم پیدا می‌شود مثلش، هر کی می‌خواهد از این حوض ما وضوء بگیرد از این آب میل کند مشروط است رضایت ما که سر سفره ناهار ما بنشیند. شما این را شنیدی، یکی نشنیده نهی منجز نیست نهی از تصرف در مال غیر بدون اذنش، شما این را شنیدی، اول می‌گوید خیلی خوب، باشد، ناهار می‌خوریم خدمت آقا، از آب می‌خوری یا وضوء می‌گیری بعد می‌گویید نه دیگه، گفتند ناهار آش داریم، گفتی فلان جا من دعوتم بهتر از این غذا را می‌دهند، آش بخورم؟ بلند شدی. حرام است. چون از اول می‌دانستی که نهی داری از تصرف در آن آب مع عدم لحوق اکل از طعام این مالک بر شما منجز بود، شما معذور نیستی اگر تصرف در آن آب بکنی بعد از طعام آن شخص نخوری.

[سؤال: ... جواب: آقای سیستانی] سند این روایت را قبول دارند. چون سند شیخ طوسی است در تهذیب به علی بن جعفر. غیر از روایت وسائل است از کتاب علی بن جعفر. صاحب وسائل که می‌گوید و رواه علی بن جعفر فی کتابه آقای سیستانی اشکال می‌کنند. اما در جایی که خود شیخ طوسی، خود صدوق در من لایحضره

الفقیه نقل می‌کند و علی بن جعفر رواه، سند دارد شیخ طوسی به این حدیث علی بن جعفر و همین‌طور صدوق.

[سؤال: ... جواب:] این لأصله لهم الا بامام اخص است از حدیث لاتعداد، اخص بر اعم مقدم است.

### مناقشه در کلام محقق خوئی در تمسک به اصل برائت در مقام

یک نکته هم عرض کنم: ما نگاه کردیم به مطالب آقای خوئی، دیدیم مرحوم آقای خوئی در مواردی که شک داریم در شرطیت یک شیئی برای نماز جماعت، در غیر بحث جماعت فی بعض الصلاة، نه، ما جماعت‌مان فی بعض الصلاة است ولی شک می‌کنیم که آیا بین ما و امام اگر شیشه حائل بود که سائر نیست این مضر است به جماعت یا مضر نیست. اگر امام به اندازه یک وجب مکانش مرتفع بود از ما، آیا این جماعت صحیح است یا صحیح نیست. آقای خوئی فرموده ما اطلاق داریم صل خلف من تثق بدینه. اطلاقش می‌گیرد این جا را. و اگر اطلاق هم نداشتیم اصل برائت [جاری است]. چرا؟ برای این که نماز جماعت عدل واجب تخییری است، شک می‌کنیم که واجب تخییری در حق ما چیست؟ آیا نماز فرادی است یا نماز جماعتی که شرطش این است که حائل شیشه‌ای نداشته باشد بین ماموم و امام یا نه، عدل واجب تخییری نماز جماعت است لابتشراط از حائل شیشه‌ای. موسوعه جلد 17 صفحه چندین مورد فرموده است که ما اصل برائت جاری می‌کنیم از شرطیت زایده در جماعت. صفحه 147 صفحه 154 صفحه 172، 183، 191، 193، 225. فرموده ما به اصل برائت رجوع می‌کنیم و این جماعت را تصحیح می‌کنیم. حالا صل من تثق بدینه می‌رسیم بحث می‌کنیم اطلاق دارد یا ندارد. ولی اگر اطلاق نبود این چه اصل برائتی است؟ شما خودتان فرمودید که عموم من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة اقتضاء می‌کند که اگر شک بکنیم در مشروعیت یک جماعت احکام جماعت را بر او بار کردن مبطل نماز است مثل این که زیاده رکن بکنیم متابعتا للامام، مصداق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة است. وقتی مصداق او بود، دیگر نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

نفرمایید من که زیاده رکن نکردم در این نماز جماعت. نه، این دلیل اماره است بر عدم مشروعیت این جماعت، چون اگر این جماعت مشروع بود در این حال، باید زیاده رکن متابعتا للامام مبطل نباشد، من زاد فی صلاته می‌گوید این زیاده و لو متابعتا للامام مبطل است شک در مشروعیت این جماعت داریم. دیگر نوبت به اصل برائت نمی‌رسد.

و الا اگر نوبت به اصل برائت می‌رسید چرا در جماعت فی بعض الصلاة اصل برائت جاری نکنیم و لو از اول نیت انفراد داریم چرا اصل برائت جاری نکنیم از شرطیت نیت ائتمام فی جمیع الصلاة. دلیل بر این شرطیت که نداریم، از باب عدم الدلیل است، از باب قصور اطلاق است که شما فرمودید نماز جماعت باید در کل

نماز باشد، مشروعیت جماعت در بعض نماز دلیل ندارد نه این که دلیل بر بطلان دارد. بعد رجوع کردید به عموم من زاد فی صلاته فعلیه الا عادة خب آن جا هم می توانستید به اصل برائت رجوع کنید.

[سؤال: ... جواب:] جماعت مشروع اطلاق ندارد. ... مخصص مجمل است. عنوان جماعت مشروع که تخصیص نزده است دلیل را، ما هیچ دلیل نداریم که عنوان الجماعة المشروعة موضوع باشد برای دلیل. ... یعنی من زاد فی صلاته فعلیه الا عادة مقید است به قید لبی متصل که الا فی صلاة جماعة مشروعة؟ قطعاً این طور نیست. کی واضح است این مقید؟ این مقید لفظی منفصل است. مقید لفظی منفصل هم اطلاق دارد چون دلایلش این بود که رجل یصلی مع امام یقتدی به فیرکع قبله قال یرفع رأسه ثم یعید به الركوع. یصلی مع امام یقتدی به در مقام بیان نیست که در کدام نماز جماعت، اصل جماعت مفروغ عنه گرفته شده است که مشروع است، راجع به این زیاده رکن متابعتاً للامام سوال می کند. و الا اگر اطلاق داشت خب در جایی که از اول نماز نیت افراد دارم فی اثناء الصلاة اطلاقش می گیرد آن را، چرا تمسک نکردید.

### بررسی "صل خلف من تثق بدینه"

و اما صل خلف من تثق بدینه اولاً ما همچون لفظی نداریم. آن که در روایت داریم دو تعبیر است: یکی راجع به اختلاف اصحاب ائمه است که خط و ربط هایشان فرق می کند، اختلاف عقائد داشتند اصحاب ائمه، اصلی خلفهم؟ امام فرمود لاتصل الا خلف من تثق بدینه. این در مقام بیان شرطیت عدالت است، کاری ندارد به چیزهای دیگر. اصلاً در مقام بیان نفی سایر شرائط جماعت نیست. می گوید نماز نخوان مگر پشت سر کسی که وثوق داری به عدالتش. تعبیر دیگر در روایت این است که ان کان اماماً عدلاً فلا تقرأ خلفه، اگر امام عادل بود حمد و سوره پشت سر او نخوان یعنی جماعت صحیح است.

حالا ممکن است بعید نیست ما بگوییم ان کان اماماً عدلاً فلا تقرأ خلفه اطلاقش امامی را که مقطوع بعض اعضاء سجود است می گیرد. حالا یک امامی است معلول جنگی است یا غیر جنگی است، انگشتان دستش قطع شده، انگشتان پایش قطع شده، ان کان اماماً عدلاً فلا تقرأ خلفه. ولی مرحوم امام می فرمود نخیر، اشکال دارد این شخص امام جماعت باشد. می گوییم بعید نیست همان طور که آقای سیستانی فرمودند اطلاق دلیل مشروعیت نماز جماعت نسبت به حالات امام جماعت شکل بگیرد، ان کان اماماً عدلاً فلا تقرأ خلفه. و لکن این حالات دیگر که نمی دانم یک وجب موضع امام بالاتر است از موضع مامومین، حائل شیشه ای بین امام و ماموم است، حائل نرده ای بین امام و ماموم است، اطلاق ان کان اماماً عدلاً فلا تقرأ خلفه می گیردش؟ این ناظر است به این جهات؟ این در مقام بیان این است که اگر امام عادل بود پشت سرش حمد و سوره نخوان یعنی پشت سر امام عادل می شود اقتداء

کرد اما در هر شرائطی؟ اگر اطلاق دارد یکیش هم در جایی است که نیت انفراد در اثناء جماعت داری، اطلاقش این جا را هم می گیرد ولی انصافا اطلاق ندارد. این خلاصه عرض ما هست راجع به این مسأله.

[سؤال: ... جواب:] لكن الائتمام المزبور ساقط لدى التحقيق فان الامر بالقراءة ظاهر بمقتضى الاطلاق في الوجوب التعييني و ليس الائتمام عدلا لها. نعم هذا الوجوب مشروط بعدم الائتمام فانها تسقط معه على ما صرحنا به اخبار الجماعة فان الائتمام مسقط للوجوب لا انه عدل للواجب التخييري. درست است. در اصول هم همین جور فرموده. و لكن اول بحث جماعت این را فرموده بعد برگشته، صریحا رد کرده این نظر را. هر کجا گفته ما اصل برائت جاری می کنیم نوعا اشاره هم کرده گفته چون جماعت مسقط نیست تا شک در مسقط بکنیم در مواردی که شک می کنیم در شرائط جماعت بعد قاعده اشتغال جاری کنیم، بلکه عدل واجب تخيیری است و لذا می توانیم در شرائط او برائت جاری کنیم.

### مورد هفتم از موارد عدول: از امام به امام دیگر

مورد هفتم برای عدول العدول من امام الى امام اذا عرض للاول عارض. اگر برای امام حادثه ای پیش بیاید یا محدث بشود یا بمیرد، مامومین یکی از امام ها را جلو می اندازند. بالاتر بگویم: امام نمازش شکسته است، مامومین نمازشان تمام است، روایت داریم وقتی امام سر دو رکعتی سلام داد، آن مامومی که عادل هست و پشت سر امام است بقیه اقتداء به او می کنند ادامه نمازشان را. اجمالا روایاتش را بخوانم. وسائل جلد 8 صفحه 380 صحیحه حلبی سئل عن رجل امّ قوما فصلی بهم رکعة ثم مات قال يقدمون رجلا آخر فيعتدون بالرکعة. صحیحه علی بن جعفر را هم که خواندم. صحیحه فضل بن عبدالملک صفحه 330 از جلد 8 وسائل: لا يؤمّ الحضری المسافر. نباید حاضر امام مسافرین باشد. و لا المسافر الحضری، مسافر هم نباید امام حاضرین باشد. (المسافر للمسافر و الحاضر للحاضر و الطیبون للطیبات!) حالا حمل بر کراهت شده. فان ابتلى بشيء من ذلك فأمّ قوما حضريين، حالا اگر پیش آمد یک مسافری آمد امام حاضرین شد که در وطن شان نماز می خوانند، فاذا اتم رکعتين سلم ثم اخذ بيد بعضهم فقدمه فأمهم. یکی از آن مامومین که نمازش چهار رکعتی است می آورد جای خودش او ادامه نماز را می خواند.

پس شد العدول من امام الى امام اذا عرض للاول عارض، باید صاحب عروه می گفت و العدول من المامومية الى الامامية، آن هم از روایت استفاده شد که یکی از این مامومین می شود امام.

[سؤال: ... جواب:] نیت مامومیت نمی کند، می تواند نیت امامیت بکند. ... امام جماعت لازم نیست نیت امامت بکند. ... حالا این روایت ندارد. فامهم، امام می شود

اما قصد امامت، از این روایت خیلی نمی‌شود استفاده کرد که این خودش هم قصد امامت می‌کند.

### **مناقشه در دلیل لزوم خروج امام از صف جماعت در وقتی که محدث شده است**

یک مطلبی بگویم اجمالا برای این که بعضی ها که امام جماعت هستند این مسأله محل ابتلاء است. در فرضی که حدیثی عارض می‌شود بر امام یا می‌فهمد که غسلش ایراد داشت، قنوت نمازش را که می‌گیرد می‌بیند کنار ناخنش یک حاجبی هست چه کار بکند؟ آیا لازم است بیاید از صف جماعت بیرون که این کار را هم می‌کردند متدینین، امام جماعت‌های متدین این کارها را می‌کردند، آیا لازم است این کار؟ ظاهرا لازم نباشد چون دلایلش یک روایت مرسله است. صدوق می‌گوید قال امیرالمؤمنین علیه السلام ما کان من امام تقدم فی الصلاة و هو جنب ناسیا أو احدث حدثا أو رفع رعا یا أو أزا فی بطنه، یعنی دیگر می‌بیند نمی‌تواند تحمل کند، دل پیچه‌ای است که نمی‌تواند تحمل کند، همین جا بماند آبرویش می‌رود، ولی حالا آن که احداث حدثا کسی هم نفهمید، روایت می‌گوید فلیجعل ثوبه علی انفه ثم لینصرف، باید منصرف بشود از نماز جماعت، حالا برای این که آبرویش هم حفظ بشود آن موقعی که مردم خبر نداشتند از این برنامه‌ها دست به بینی بگیرد که مردم فکر کنند خوب دماغ شده، حالا اگر کسی این کار را بکند بچه‌ها هم می‌فهمند این نقشه است. ولی وظیفه این است که و لینصرف و لیاخذ بید رجل فلیصل مکانه. ما می‌گوییم این روایت مرسله است. اگر بعد از رکوع رکعت دوم ملتفت بشود، که چیزی از مامومین فوت نمی‌شود، هر چی بوده شده، چون که مامومین که نمازشان را اعاده نمی‌کنند، این ادامه می‌دهد نماز را، صورتا، قصد صلات نکند، چون قصد صلات ممکن است شبهه حرمت ذاتیه داشته باشد، روایت مسعدة بن صدقه می‌گوید افما یخاف ان یصلی بغير وضوء ان تأخذ الارض خسفا. اصلا قصد نماز نمی‌کند، همین جور دولا و راست می‌شود، مدام ممکن است ذکر هم بگوید لعنت خدا بر شیطان، این چه بلایی بود سر ما آورد، قصد نماز نمی‌کند، ظاهرا مانعی نداشته باشد. حتی اگر قبل از فوت محل قرائت، همان رکعت اول این جور شد، او هم به قول آقای خوئی در امام جماعت شدن فاسق فرمود چه اشکال دارد تسبیب الی بطلان الصلاة که پیش نمی‌آید. من هم که علم ندارم این مامومین زیاده رکوع می‌کنند. چند تا مامومین در طول تاریخ زیاده رکوع کردند متابعتا للامام، من چه می‌دانم، آن هم اصل این است که کسی این کار را نخواهد کرد. مهم این است که ترک قرائت‌شان و لو منتسب به من است اما منشأ نمی‌شود که نمازشان باطل باشد.

بعدش هم دلیل لاجرح هست. گاهی واقعا حرجی است، طرف خیلی برایش حرج نفسی دارد همین که فکر می‌کند که این مامومین در دل‌شان می‌خندند به این امام عجب امام کذایی، دیگه این برایش حرجی است. و لذا بعید نیست که واجب نباشد

ادامه صوری نماز، چون نماز مامومین صحیح است. منتها شما به این عرض ما عمل نکنید شما اگر امام جماعت شدید و این حالت برایتان پیش آمد همین کاری که مشهور می‌گویند عمل کنید.

[سؤال: ... جواب:] ما مشکلی نداشتیم گفتیم نماز مامومین صحیح است این روایت اگر سندش خوب بود یا مثل امام که مراسیل جزمیه صدوق را قبول دارند و گفتیم این مرسل جزمی صدوق است و معتبر است ظاهرش لزوم انصراف است از نماز. فلیجعل ثوبه علی انفه ثم لینصرف و لیاخذ بید رجل فلیصل مکانه. ولی ما سند این روایت را اشکال داریم.

[سؤال: ... جواب:] اگر واقعا خجالت به حد حرج برسد عقد بسته است رفته است خانه پدرخانم، حالا جنب شده، واقعا حرجی نفسی است برایش بلند شود برود حمام غسل بکند، خدا گفته ما جعل علیکم فی الدین من حرج، گفت خدا می‌بخشد شما نمی‌بخشید. اصل وجوب غسل جنابت حرجی است؟ همه که این شرائط برایشان پیش نمی‌آید ولی رفته از یک خانواده‌ای زن گرفته که این پدرخانم این قدر غیور است که تحمل این حرف‌ها را ندارد این داماد برایش حرجی است. و یا حرج خارجی است که این پدرزن تحویلش نخواهد گرفت یا حرجی نفسی است من از نظر روانی دچار حرج می‌شوم، خب ما جعل علیکم فی الدین من حرج. ... خود روایت می‌گوید و هو جنب ناسیا، خود روایت فرض کرد نماز از اول باطل بود. یک فرضش این است، او احدث حدثا.

یک مشکلی هم در این روایت است ذیلش قابل التزام نیست. چون ذیلش می‌گوید ثم لیتوضأ و لیتیم ما سبقه به من الصلاة و ان كان جنبا فلیغتسل فلیصل صلاة کلهما این امامی که مشکل پیدا کرد می‌رود اگر محدث به اصغر است وضوء می‌گیرد و لیتیم ما سبقه من الصلاة ادامه می‌دهد نمازش را ولی اگر جنب است از اول نمازش را شروع می‌کند، این قابل التزام نیست این تفصیل. اگر محدث به اصغر است وضوء می‌گیرد نماز قبلیش را تکمیل می‌کند؟ چه جوری تکمیل می‌کند؟ فرض این است که این حدث اصغر قاطع صلات است. روایات متعدده‌ای داریم تسالم فقهاء است که حدث اصغر در اثناء نماز مبطل صلات است، نه این که همان جا وضوء بگیری نمازت را ادامه بده.

[سؤال: ... جواب:] این که مسلوس نیست. در همین مورد روایت می‌گوید که کسی که در اثناء نماز محدث به اصغر می‌شود فلیقطع الصلاة و لیتوضأ بعد می‌آید از اول نماز را شروع می‌کند. این تفصیل را کسی ملتزم نشده در این روایت.

[سؤال: ... جواب:] مگر ما چی گفتیم؟ گفتیم عدول از یک امام به امام دیگر. صحیحه علی بن جعفر داشتیم، صحیحه فضل بن عبدالملک داشتیم. این روایت را خواندیم مرسله صدوق برای این که ببینیم آیا واجب است امام جماعتی که مبتلا به حدث اصغر شد اعلام بکند که من دیگر نماز نمی‌خوانم، یا واجب نیست، به این

مناسبت این روایت را مطرح کردیم و الا اصل عدول از یک امام جماعت به یک امام جماعت دیگر ان حدث بالامام الاول حدث که مضمون روایات متعدده بود. این هم ضعیفی است برای این روایت. این هم راجع به مورد هفتم از موارد عدول. اما بقیه موارد عدول ان شاء الله فردا عرض خواهیم کرد. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 64-542

دوشنبه - 99/10/22

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### وجه اول برای عدم جواز عدول از جماعت به فرادی

راجع به این که در اثناء نماز جماعت عدول از نیت جماعت به فرادی اشکال دارد، ما تمسک کردیم به دو وجه: وجه اول این بود که عرض کردیم حدیث لاتعداد ناظر است به فردی که معذور هست، حالا یا عن جهل یا عن نسیان خلل حادث می شود در نماز اما این شخصی که مثلاً در حال رکوع قصد فرادی می کند، آن قرائت حمد و سوره قبل از رکوعش با همین قصد فرادی بعد از رکوع مشکل پیدا می کند و الا اگر قصد فرادی نمی کرد نماز را تا آخر با جماعت می خواند که ترک حمد و سوره اش طبق وظیفه اش بوده، حدیث لاتعداد از این منصرف است. می گویند خودت عمدا قصد افراد کردی حدیث لاتعداد برای ناسی ها جاهل ها معذور ها هست. شبیه این می ماند که مالک به شما می گوید اگر می خواهی خانه ما نماز بخوانی باید بعدش بنشیند یک جزء قرآن هم بخوانی این جا برای روح اموات ما و الا من راضی نیستیم. شما هم می بینید جای نرم و گرمی است، حیف است از این جا بروید بیرون، گفتید که باشد، نماز می خوانم بعدش هم یک جزء قرآن می خوانم برای اموات شما. نماز خواندید بعدش پشیمان شدید، این به قول آقای خوئی این نماز اگر بعدش عمل نکنید به آن شرط که شرط متاخر هم هست که قرائت یک جزء از قرآن هست، آن نمازتان هم مشکل پیدا می کند. چون از اول نماز می دانستید که اگر بعد از نماز قرائت قرآن بکنید در این جا جایز است نماز بخوانید و الا حرام است چون تصرف در مال دیگری بدون اذن او حرام است. ما چه جوری بگوییم شما بعد از نماز پشیمان شدید اشکال ندارد، نمازت را تصحیح می کنیم حالا یا با حدیث لاتعداد یا از راه های دیگر، این به نظر عرفی نمی آید. و استحقاق عقاب هم دارد اتفاقاً این شخص. می گویند تو از اول می دانستی که حرام است نماز خواندن در این جا بدون این که بعد از آن قرائت قرآن کنی، باید امتثال کنی این تکلیف را.

[سؤال: ... جواب:] وجوب نفسی ندارد عمل به این شرط، شرط ابتدائی است، وجوب نفسی ندارد عمل به این شرط، از باب این است که اگر به این شرط عمل

نکنید تصرف شما که نماز در این جا خواندید، تصرف در مال غیر بدون اذن اوست و حرام است.

این وجهی است که منشأ شبهه ما می شود و لذا ما احتیاط می کنیم در عدول از اثناء جماعت به نیت فرادی مگر برای مضطر.

### وجه دوم: صحیحہ علی بن جعفر

دلیل دوم صحیحہ علی بن جعفر بود که راجع به امامی که مبتلا به حدث شده، فرمود که لا صلاة لهم الا بامام فليقدم بعضهم، بدون امام جماعت نمازشان ایراد دارد، حالا که این امام جماعت اول دچار حدث شد رفت، یکی از مامومین جلو بیفتد و جماعت را ادامه بدهد. که البته در صحیحہ حلبی هم امر کرده بود که سئل عن رجل امّ قوما فصلی بهم رکعة ثم مات فرمود یقدمون رجلا آخر، که گفته می شود ظهور امر در وجوب است. یا در صحیحہ فضل بن عبدالملک دارد فان اتم الركعتين، اگر امام مسافر دو رکعتش تمام بشود، اخذ بید بعضهم فأمهم که گفته می شود این ظهور در وجوب دارد. در روایت علی بن جعفر هم که در قرب الاسناد هست دارد که یقدم غیره فیسجد و یسجدون، اگر امامی در اثناء نماز مبتلا به حدث اصغر شد یکی از مامومین را مقدم می دارد که او بشود در ادامه امام جماعت.

### اشکال اول (محقق بروجردی)

ما مراجعه که کردیم دیدیم هم مرحوم آقای بروجردی این روایت لا صلاة لهم الا بامام را، صحیحہ علی بن جعفر را مطرح می کند و هم مرحوم آقای خوئی و هر دو می خواهند جواب بدهند. هم آقای بروجردی که نیت افراد را در اثناء جماعت جایز نمی داند می خواهد از این روایت جواب بدهد هم آقای خوئی. آقای بروجردی در تبیان جلد 5 صفحه 25 فرمودند ممکن است کسی به این صحیحہ علی بن جعفر که لا صلاة لهم الا بامام استدلال کند برای همین ادعای ما که عدول از جماعت به فرادی جایز نیست و لکن ممکن است کسی جواب بدهد بگوید غرض علی بن جعفر این بود که از حال جماعت این مامومین سؤال نکند نه این که اصل نماز این ها را ببیند که درست است یا نه، امام احداث فأنصرف و لم یقدم احدا ما حال القوم یعنی ما حال القوم به لحاظ صلاة الجماعة. امام هم فرمودند لا صلاة لهم الا بامام یعنی لا جماعة الا بامام. نه این که سؤال از این است که اگر بخواهند نماز فرادی بخوانند اشکال دارد یا اشکال ندارد، نه، نماز جماعتشان چی می شود؟ امام فرمود جماعت بدون امام جماعت که نمی شود.

### پاسخ

ما عرض مان این است که انصافا این فرمایش آقای بروجردی عرفی نیست. لا صلاة لهم الا بامام ظاهرش نفی صلات است نه نفی جماعت. خوب دقت کنید!

یک روایتی هست راجع به این که اگر امام را در رکوع رکعت اولی نماز فرادیش صحیح است. بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی، مرحوم استاد، آقای سیستانی، می گویند نه، ظاهر فلارکعة یعنی اصلا نمازش باطل است، لارکعة من الصلاة له، نمازش باطل است، قصد فرادی هم بکند صحیح نیست. حتی اگر شک هم بکند که به رکوع امام رسیده است یا نرسیده است، چون موضوع در روایت این است که ان رکع الماموم قبل ان یرفع الامام رأسه و الا فلارکعة له استصحاب بقاء رکوع امام اثبات نمی کند که ماموم رکوع کرد قبل از این که امام سر از رکوع بردارد، عنوان قبلیت را اثبات نمی کند و لذا شک هم بکند ماموم که به رکوع امام رسید یا نرسید نمازش محکوم به بطلان است.

ما این جا هم همین را می گوئیم. ما می گوئیم ظاهر فلاحصلاة لهم الا بامام این است که لاصلاة لهم لافرادی و لاجماعه. این که بگوئیم لاجماعه لهم الا بامام یشبه توضیح الواضحات. یعنی در عرف مگر کسی فکر می کرد که امام رفت ولی جماعت هنوز باقی است؟ این خیلی خلاف مرتکز است. امام بفرمایند نه، فکر نکنید اگر امام برود جماعت باقی می ماند، امام برود جماعت هم از بین می رود مگر امام جدیدی بگذارید. این نیاز به توضیح نداشت.

[سؤال: ... جواب:] امام که فرمود ان قدموا اماما آخر صحت جماعتهم. امام فرمود لاصلاة لهم الا بامام، این بعد را فرمود که بدون امام جدید نماز این ها صحیح نیست. شما می گوئید یعنی جماعت این ها صحیح نیست. خب بدون امام جماعت این ها صحیح نیست خب واضح است گفتن ندارد. معلوم است وقتی امام ندارند جماعت هم ندارند. خلاف ظاهر است که و لاصلاة لهم الا بامام ما بگوئیم توطئه است مقدمه چینی است برای بعد. اتفاقا بعدش دارد لاصلاة لهم الا بامام فلیقدم بعضهم فیتهم بهم ما بقى منها و قد تمت صلاته.

### اشکال دوم (محقق خوئی)

مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 17 صفحه 77 این روایت را مطرح می کند و جواب می دهد. می گوید اولاً: ظاهر این روایت این است که اصلا کلا لاصلاة بدون الامام الجماعة، یعنی نماز جماعت واجب است. [خب] این که خلاف ضرورت فقه است که لاصلاة الا بامام جماعة. نماز فرادی نمی شود؟! در خصوص این مورد اگر بود باز حرفی نبود اما بطور کلی لاصلاة الا بامام، این قطعاً باید حمل بشود بر استحباب، مثل لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد.

پاسخ

می‌گوییم آقای خوئی این را جواب می‌دهیم. چون دارد لاصلاة لهم الا بامام، نفرمود لاصلاة الا بامام، لهم را شما چرا حذف کردید؟ لاصلاة لهم الا بامام. این‌ها که وسط نماز امام جماعت‌شان محدث به اصغر شد، لاصلاة لهم الا بامام. فوقش می‌گویید که مشروط است به فرض قدرت بر انتخاب امام جدید، مشروط کنید به فرض قدرت بر انتخاب امام جدید نه این‌که کلا روایت را طرح کنید. [سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم فوقش بگویید لاصلاة لهم الا بامام مع امکان انتخاب امام جدید.

### اشکال سوم (محقق خوئی)

وجه دومی که ایشان ذکر کرده فرموده معارض است این صحیحه با صحیحه زراره که در وسائل جلد 8 صفحه 371 نقل می‌کند سألته عن رجل صلى بقول ركعتين ثم اخبرهم انه ليس على وضوء قال يتم القوم صلاتهم. امامی دو رکعت نماز خواند، وسط نماز، نماز حالا چهار رکعتی بود سه رکعتی بود، وسط نماز گفت ایها المأمومین من وضوء نداشتنم برای این نماز، امام می‌فرمایند طبق این روایت يتم القوم صلاتهم نفرمود يقدمون احدهم فيصلون خلفه. این صریح است در این‌که نیاز به امام جدید نیست، نماز فرادی می‌خوانند مامومین.

حالا ممکن است شما بگویید که این صحیحه زراره قابل تقیید است، يتم القوم صلاتهم الا اذا كان يمكن تقديم امام جديد یا يتم القوم صلاتهم مع امام جديد ان امکن. ولی انصافا ما بارها گفتیم این جور جمع‌ها عرفی نیست. این‌که ما در یک جا بگوییم لاصلاة لهم الا بامام یک جای دیگر بگوییم يتم القوم صلاتهم، بعد بخواهیم قید بزنیم يتم القوم صلاتهم، بگوییم مع امام جديد ان امکن تقديم امام جديد، بعد بگوییم چرا این را پس امام نفرمود در صحیحه زراره، بگویند در جای دیگر فرمود. این عرفا اولی نیست از این‌که ما لاصلاة الا بامام را حمل بر استحباب بکنیم. و شاید علت این‌که اجماع هم نقل شده بر این‌که نصب امام جديد تقديم امام جديد لازم نیست، و ظاهرا هم حالا اجماعی هم اگر نباشد مشهور بین الفقهاء هست فقط صاحب مدارک احتمال داده وجوب تقديم امام جديد را، بقیه قائل نشدند، این هم مؤید این هست که حمل عرفی این است که لاصلاة لهم الا بامام این است که بگوییم لاصلاة كاملة لهم الا بامام مثل لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد.

### اشکال چهارم

مخصوصا این را ضمیمه کنید به آن، مبنایی را که ما انتخاب کردیم که احتمال ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب در زمان صدور روایت کافی است که دیگر ما احرار وجوب نکنیم. مثل لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد، واقعا چه جور عرف در آن زمان هم از او می‌فهمید که لاصلاة كاملة لجار المسجد الا فی المسجد برای این‌که واضح بود در ارتکاز متشرعه که جار المسجد لازم نیست در مسجد نماز بخواند. این‌که لازم باشد تقديم امام جديد و لو زیاد هم محل ابتلاء نباشد این احتمال

عقلائی می‌دهیم خلاف مرتکز متشرعه باشد. اصل نماز جماعت مستحب است، حالا امام جماعت قبلی مشکل پیدا کرد ما یک امام جدیدی از مامومین بفرستیم جلو، وجوب این به احتمال عقلائی خلاف مرتکز متشرعه است و لذا این خطاب لاصلاة لهم الا بامام ظهورش در وجوب منعقد نمی‌شود. پس عمده وجه همان اشکال در جریان حدیث لاتعداد هست.

### پاسخ از اشکال سوم

[سؤال: ... جواب:] یک جوابی که آقا مطرح می‌کنند که جواب خوبی هست این است که مورد صحیحه زراره با صحیحه حلبی فرق می‌کند. صحیحه زراره بناء بر نظر برخی که امام می‌گوید لست علی وضوء در موردی است که کشف می‌شود از اول جماعت منعقد نشده بود، چه ربطی دارد به صحیحه علی بن جعفر که احداث حدث در اثناء نماز است، از این به بعد جماعت مختل شده. ادامه جماعت می‌شود اگر امام جدیدی را بفرستیم جلو، ولی در این مورد صحیحه زراره ادامه جماعت نیست چون نماز امام اول از اول باطل بوده. ولی برخی قائلند که از روایات استفاده کردیم که امام بی وضوء باشد که هیچی، یهودی هم، صهیونیست هم اگر باشد مامومین گول ظاهرش را بخورند، نماز بخوانند پشت سرش همان روایتی که دارد از خراسان تا کوفه امام جماعتی داشتیم بعد فهمیدیم این یهودی بوده، امام می‌فرماید که لاعادة علیهم، قریب به این مضمون. که برخی مثل آقای سیستانی استظهار می‌کنند این جماعت هم صحیح بوده. یعنی زیاده رکن هم اگر کردی متابعتا للامام فدای سرت.

### جواب از پاسخ

ولی آقای خوئی نظرش این نیست، آقای خوئی می‌گویند از باب حدیث لاتعداد نماز این مامومین صحیح است. حمل این روایت بر جایی که زیاده رکن می‌کند متابعتا للامام این عرفی نیست. آن وقت به آقای خوئی گفته می‌شود طبق مبنای شما صحیحه زراره هم که کشف می‌شود از اول امام بی وضوء بوده شما می‌گویید جماعت منعقد نشده از اول مثل این که جنب بشود امام جماعت، یهودی بشود امام جماعت، شما ظاهر را از عباراتتان استفاده می‌شود که از باب حدیث لاتعداد امام فرمود نمازهایی که مامومین خواندند اعاده ندارد. ولی عمده چیزی که عرض کردیم همین است که ما احتمال ارتکاز متشرعی می‌دهیم و شاهدش هم همین اجماع منقول و شهرت محصله است بر عدم وجوب تقدیم امام جدید. این شاهد بر این می‌شود که لاصلاة لهم الا بامام وجوبش شاید خلاف ارتکاز متشرعه باشد که وجوب تقدیم امام جدید است.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم صحیحه زراره بناء بر نظر آقای خوئی تعارض نباید بکند با صحیحه علی بن جعفر چون موردش از نظر آقای خوئی جایی است که امام بی وضوء از اول نماز خواند و آقای خوئی می‌فرمایند این جا جماعت اصلا

منعقد نشده، فرق می‌کند با صحیحہ علی بن جعفر که امام از اول نماز صحیح خواند بعداً محدث شد. ولی به نظر آقای سیستانی نه، در این مورد هم که امام محدث بوده از اول، تا حالا که خبر نداده بوده که من محدث بودم، نماز جماعت مامومین صحیح بوده. ما بعید نمی‌دانیم فرمایش آقای سیستانی را که ظاهر این روایاتی که می‌گوید جنب بود امام جماعت شد، محدث به اصغر بود امام جماعت شد، همین روایت که داشت عرض کردم یهودی از خراسان تا کوفه امام جماعت شد که این فرمود مامومین اعاده نمی‌کنند، بعید نیست که ما بگوییم که جماعت این مامومین صحیح بوده. مؤیدش مرسله صدوق است. مؤید می‌گوییم چون سندش را قبول نداریم. امام تقدم فی الصلاة و هو جنب ناسیا، آنجا دارد که فلیجعل ثوبه علی انفه ثم لینصرف و لیأخذ بید رجل فلیصل مکانه. ادامه نماز جماعت را به آن امام جدید می‌خوانند با این که موردش یکی این است که امام وسط نماز یادش آمد جنب بوده، این را به عنوان شاهد [مؤید] بر این که فرمایش آقای سیستانی درست است که و لو این امام جنب بوده ولی تا به مامومین نگفته نماز جماعت مامومین صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] ما استدلال به این صحیحہ علی بن جعفر را قبول نکردیم بر وجوب بقاء بر جماعت تا آخر نماز و الا دلیل اول ما که ترک قرائت کرده و حدیث لاتعداد مشکل دارد که تصحیح کند نماز این شخص را آن استدلال ما به آن ملتزم هستیم و حداقل منشأ احتیاط می‌شود که انسان اختیاراً عدول نکند از نیت جماعت به فرادی.

[سؤال: ... جواب:] خود آیه صلات خوف هم هست. روایات هم هست. آقای بروجردی همین فرمودند اضطرار عرفاً فرقی نمی‌کند، چه ضرورت ناشی از جنگ چه ضرورت‌های دیگر. (اگر نروم خانه جنگ داخلی می‌شود!) آن هم چه فرق می‌کند، آن هم اضطرار است. گاهی جنگ داخلی بدتر از جنگ با دشمن خارجی است! ... استظهار است دیگر. اگر هر جا ما استظهار کردیم الغاء خصوصیت کردیم شما بگویید فرقی با قیاس چیست، کمیت فقه لنگ می‌شود.

### مورد هشتم از موارد عدول: عدول از قصر به تمام

مورد هشتم برای عدول، العدول من القصر الی التمام اذا قصد فی الاثناء اقامة عشرة ايام. داشت تشهد اصلاً بالاتر می‌گویم، داشت تشهد رکعت دوم را می‌خواند اصلاً السلام علیک ایها النبی را هم گفت هنوز سلام واجب که مخرج از نماز هست نداده است، تصمیم گرفت ده روز این‌جا بماند، بلند می‌شود نماز دو رکعتی را می‌خواند چهار رکعت ولی این ربطی به عدول ندارد. چون صلات قصر و تمام نوع واحد است، دو نوع قصدی نیست که ما بگوییم عدول من نوع من الصلاة الی نوع آخر من الصلاة که فرض مسأله ما هست. و لذا این را نباید به عنوان موارد

عدول در این مسأله می‌شمرد. بلکه عدول عرفی هست ولی ربطی به بحث ندارد چون علی القاعدة صحیح است این عدول.

[سؤال: ... جواب:] تباین خارجی دارد، تباین قصدی ندارند. ... بلکه قطعا اجماعی نبود. مرحوم آقای میلانی به خاطر هم هست که می‌گویند قصر و تمام عنوان قصدی هستند. سید یزدی عنوان قصدی نمی‌داند.

### مورد نهم: عدول از تمام به قصر

التاسع العدول من التمام الى القصر اذا بدا لي في الإقامة بعد ما قصدتها. قصد اقامة عشرة ايام کرد قبل از این که رکوع رکعت سوم را برود پیشیمان شد، می‌نشینند نماز دو رکعتی می‌خواند و مشکلی ندارد. حالا برای این که آن قیام رکعت سومش قیام زاید است و باید سجده سهو بجا بیاورد به نظر ما لازم نیست. چرا؟ برای این که حین القیام ناوی اقامه بوده، زیاده قیام نیست که. اما اگر بعد از رکوع رکعت سوم عدول کند از نیت اقامه نمازش باطل است نمازش را باید رها کند و یک نماز جدید شکسته بخواند.

### مناقشه در کلام محقق داماد

این که مرحوم آقای داماد فرموده این زیادی قیام الی الركعة الثالثة را با حدیث لاتعداد درست می‌کنیم، آن وقت باید بحث کنیم حدیث لاتعداد بر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة حاکم است یا حاکم نیست، نه اصلا نیازی به این بحث‌ها نیست. چون من زاد صدق نمی‌کند. چون وقتی که قیام کرد الی الركعة الثالثة ناوی اقامه بود، بعد از نیت اقامه برگشت. واضح نیست که این نهی داشته از قیام الی الركعة الثالثة تا بگوییم زیاده صدق می‌کند. یعنی حالا من اصرار ندارم بگوییم نهی داشت یا نداشت، آن بحث دیگری است اصلا عرفا صدق زیاده نمی‌کند چون آن وقتی که من نیت اقامه داشتم قیام کردم الی الركعة الثالثة.

[سؤال: ... جواب:] اگر زیاده صدق بکند اگر اختیارا تصمیم می‌گیرد که دیگر ده روز نماند همان شبهه پیش می‌آید که الان دارد یک کاری می‌کند که حدیث لاتعداد شاملش نشود و این کار را مشکل می‌کند. ... زیاده منهی عنه از او محقق شده یا نشده؟ اگر عدول کند. ... [زیاده] قیام کردن است، احداث قیام زیاده است. احداث قیام الی الركعة الثالثة برای کسی که وظیفه‌اش قصر است می‌شود زیاده. ... ابقاء قیام زیاده نیست. بعد از عدول از نیت اقامه هم مدتی می‌ایستد و ذکر می‌گوید اشکال ندارد. آن احداث قیامش زیاده است. اگر گفتید این زیاده منهی عنه است آن وقت باید اختیارا عدول کند از نیت اقامه که بشود آن قیامش زیاده منهی عنه آن وقت مشکل می‌شود این‌جا حدیث لاتعداد. اما ما می‌گوییم اصلا این زیاده منهی عنه نبوده آن وقت، نیت اقامه داشته، قیام کرده الی الركعة الثالثة.

### مورد دهم: عدول از قصر به تمام و بالعکس در اماکن تخییر

مورد دیگر که مورد دهم است عدول از قصر به تمام یا بالعکس در اماکن تخییر است.

### کلام محقق داماد

این جاست که آقای داماد فرموده بعد از قیام الی الركعة الثالثة اگر پشیمان بشود، قیام کرده الی الركعة الثالثة که در کنار حرم ابی عبدالله علیه السلام نماز چهار رکعتی بخواند دید جمعیت فشار می‌آورد پشیمان شد، نشست که نماز دو رکعتی بشود نماز قصر بشود، این‌جا آن وقت آقای داماد پذیرفته که حدیث لاتعاد منصرف از این مقام است. چرا؟ برای این‌که چرا نشستی؟ بعد از این‌که نشستی این قیام می‌شود زیاده چون مخیری بین قصر و تمام. اگر ادامه ندهی نماز تمام را این قیامت زیاده است الی الركعة الثالثة. حالا که قیام کردی الی الركعة الثالثة به قصد این‌که نماز چهار رکعتی بخوانی با دست خودت کار را خراب می‌کنی، می‌نشینی، این نمازت چهار رکعتی نمی‌شود، نماز دو رکعتی است که قیام الی الركعة الثالثة کردی، این‌جا حدیث لاتعاد منصرف است از تصحیح این نماز چون شما در مقابل عمل انجام شده قرار نگرفتی که نیاز به حدیث لاتعاد داشته باشی. تعبیر ایشان این است که قاعدة لاتعاد المنصرفة عن مثل المقام مما للتصحیح سبیل، وقتی راه داری برای این‌که نماز چهار رکعتی بخوانی این نمازت تصحیح بشود چرا شما ادامه نمی‌دهی نماز را؟ حدیث لاتعاد از شما منصرف است؟

### اشکال

می‌گوییم جناب آقای داماد چه جور شد در آن موردی که به اختیار خودم عدول می‌کنم بعد از قیام الی الركعة الثالثة از نیت اقامه، آن‌جا فرمودید که حدیث لاتعاد جاری می‌شود. ما الفرق بین المقامین؟ اگر زیاده صدق می‌کند با حدیث لاتعاد می‌خواهید درست کنید چرا عدول از نیت اقامه را بعد القیام الی الركعة الثالثة گفتید مانع از حدیث لاتعاد نیست آن‌جا هم تصحیح نماز ممکن بود با غیر حدیث لاتعاد، مجبور نیستید که عدول کنید از نیت اقامه.

[سؤال: ... جواب:] حالا هر کجا نیت اقامه حرجی باشد آن‌جا، می‌گوییم معذورید اما وقتی که نه، همین‌جوری هوسی، قیام کردی الی الركعة الثالثة ناگهان گفتی ما که آمدیم ده روز مشهد، روز جمعه برویم شاندیز و طرqbه و یک گردش بکنیم، کدام حرج؟ حالا نرو. می‌گوییم آقای داماد! شما در این‌جا که عدول می‌کنی از نیت اقامه می‌گویید که اشکال ندارد، ما حدیث لاتعاد را می‌آوریم به جان من زاده فی صلاته فعلیه الاعادة می‌اندازیم زیاده قیام الی الركعة الثالثة را حل می‌کنیم اما در اماکن تخییر گفتید اگر قیام بکنی الی الركعة الثالثة بعد بخوای بگویی می‌خواهم نماز شکسته بخوانم نمی‌توانم با حدیث لاتعاد مشکل را حل کنم، حدیث لاتعاد منصرف است از مثل مقام که مما للتصحیح سبیل. ... دست خودش است. چرا از بین می‌رود؟ از بین نگذار برود. تصمیم داشتن و نداشتن دست خود شماست.

**تنبیه**

[سؤال: ... جواب:] این اشکالی که شما مطرح می‌کنید که کسی که برای تصحیح نمازش قصد اقامه عشرة ایام می‌کند، بعد از نماز چهار رکعتی دیگر انگیزه‌ای برای ماندن ده روز ندارد چون هدفش از قصد اقامه تصحیح نماز چهار رکعتی است یا تصحیح صوم است. این یک اشکالی است که آقای صدر در بحث اراده مطرح کرده و ما هم جواب دادیم آن‌جا گفتیم چه اشکال دارد من می‌روم یک جایی قصد اقامه عشرة ایام می‌کنم فقط می‌خواهم روزه‌هایم صحیح باشد، فقط می‌خواهم نمازهایم تمام بشود که امام جماعت هستم نماز چهار رکعتی می‌خواهم بخوانم با این‌که می‌دانم بعد از یک نماز چهار رکعتی دیگر ادامه قصد اقامه عشرة ایام مهم نیست، اما می‌بینم نمی‌توانم خودم را گول بزنم، عادتاً قصد اقامه عشرة ایام محقق نمی‌شود از من، اگر ده روز این‌جا نمانم و لذا ده روز می‌مانم، بعد از نماز چهار رکعتی هم ده روز می‌مانم چون می‌خواهم آن قصد صوری نباشد. حالا این اشکال اختصاص به این‌جا ندارد که شما می‌فرمایید.

[سؤال: ... جواب:] این‌که شما می‌فرمایید از اول چه جور قصد اقامه کرد؟ چرا از بین می‌رود؟ از بین نرود. فکر این را کند که خرج دارد رفتن به اماکن تفریحی خودبخود قصد نمی‌کند خروج به این اماکن را. حالا این فرمایش شما بحث دیگری است که قطعاً آقای داماد این مطالب در نظرش نبوده. فرض ما امکان بقاء بر قصد عشرة ایام است. این‌جور فرض کنید. اگر شما فرض کنید که اصلاً امکان ندارد ادامه قصد اقامه عشرة ایام خروج از فرض است.

[سؤال: ... جواب:] چه فرق می‌کند؟ بحث در این است: شما که قیام الی الركعة الثالثة کردید اگر بعدش عدول می‌خواهید از نیت اقامه یک وقت مثل ما می‌گویید اصلاً معلوم نیست من زاد بر شما صادق باشد چون آن وقتی که قیام کردید ناوی اقامه بودید حل است مطلب، اما آقای داماد که می‌گویند صدق می‌کند من زاد بر شما، با حدیث لاتعداد تصحیح می‌کنیم، دست خودم است که این قیام الی الركعة الثالثة زیاده باشد یا نباشد. اگر بقاء بر قصد اقامه عشرة ایام تا آخر نماز داشته باشیم این زیاده نمی‌شود. مثل همین مورد اخیر که در موارد تخییر بین قصر و تمام خود آقای داماد فرمود که قیام الی الركعة الثالثة کردید به عنوان این‌که تمام بخوانم کنار حرم امام حسین بعد می‌گویی بنشینم نماز شکسته بشود با حدیث لاتعداد می‌خواهی تصحیح کنی این قیام الی الركعة الثالثة را، من حدیث لاتعداد را نمی‌توانم این‌جا برای تو جاری کنم چون عملاً اخلاص مستند به این رفتار الان شماست، اخلاص به زیاده چون اگر ادامه بدهی نماز را تا چهار رکعت تمام بشود که اخلاص نکردی به مانعیت زیاده قیام.

آقای سیستانی در بحث استدلالی موارد بیشتری ذکر می‌کنند برای عدول. یک سری روایات ضعیفه دارد که مثلاً شما فکر می‌کردی دارد صبح می‌شود نماز وتر

نیت کردی بعد دیدی هنوز وقت است برای صبح، عدول می‌کنی به نماز مثلاً شب و از نماز وتر به نماز شب عدول می‌کنی. این‌ها سندهایش ضعیف است.

### مورد یازدهم: عدول از نماز احتیاط به نافله

ولی یک موردی هست که همه گفتند، عدول از نماز احتیاط به نماز نافله. وسط نماز احتیاط یادت آمد نماز من چهار رکعتی بوده، این‌که من احتیاطاً دو رکعت نماز نشسته خواندم یا در شک بین دو و چهار دو رکعت نماز ایستاده خواندم، نیازی نبود، من حواسم پرت شد شک کردم بین سه و چهار، چهار رکعت خواندم، روایت داریم از جمله صحیحہ ابن ابی یعفور می‌گوید ان کان صلی اربعاً کانت هاتان نافلة. اگر شما نماز اصلیت چهار رکعتی بوده این نماز احتیاطت می‌شود نافله. حالا اثناء نماز احتیاط باشی می‌توانی ادامه بدهی به عنوان نافله، بعد از نماز احتیاط باشی به عنوان نافله می‌گوید خدا از ما قبول کند این نافله را.

### اشکال

بله، این درست است ولی این هم باز ربطی به عدول ندارد. عدلت ام لا، این حکم شارع است، اصلاً شارع گفته صلات احتیاط علی فرض نقص صلات اصلیه جابر آن است، علی فرض تمامیه صلات اصلیه نافله است، شئت أو أبیت. این‌که عدول نیست. عدول این است که من به اختیار خودم از یک نوع نماز به یک نوع دیگر نقل مکان می‌کنم. و لذا این مورد ذکر نشده اشکالی ندارد چون ربطی به بحث عدول در مانحن‌فیه ندارد. کلام واقع می‌شود در مسأله 21 ان شاء الله فردا. و الحمد لله رب العالمین.

### مسأله 21: عدول از فائتہ به حاضره

### جلسه 65-543

سه‌شنبه - 99/10/23

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

مسائلی در بحث نیت مانده که قسمتی از آن تکرار گذشته است و لذا ما ارجاع می‌دهیم به بحث‌های گذشته، فقط چند مطلب هست که اشاره می‌کنیم. در مسأله 21 صاحب عروه فرموده لایجوز العدول من الفائتة الى الحاضرة. اگر کسی قصد نماز قضاء کرد نمی‌تواند در اثناء آن عدول کند به نماز ادائی چون عدول خلاف اصل است دلیل می‌خواهد.

### کلام محقق جواهری

مرحوم حاج شیخ علی جواهری در تعلیقه عروه فرموده الجواز لایخلو من قوة. ظاهر مقصود ایشان استناد به انما هی اربع مکان اربع است، از او تعلیل فهمیدند که چون در ظاهر این نماز شما با آن نماز متماثل هستند، پس می‌شود از این به آن عدول کنیم. نماز صبح قضایی با نماز صبح ادائی متماثل هستند در عدد رکعات. چرا عدول از نماز عصر برای کسی که نماز ظهر را فراموش کرده بود جایز است، فانوها الاولى، چرا؟ فانما هی اربع مکان اربع چون نمازی که شما می‌خوانی چهار رکعت است نماز ظهر هم که نخواندی چهار رکعت است عدول مانعی ندارد. حالا اگر نماز عشاء هم خوانده بودیم قبل از دخول در رکعت رابعه، باز هم همین را گفتند گفتند چه اشکالی دارد عدول کن به نماز مغرب چون هنوز نرسیدی به آن اختلاف و ما به الامتیاز این دو نماز که قابل رجوع نباشد.

### اشکال

و لکن ما سابقا عرض کردیم که از انما هی اربع مکان اربع نمی‌توانیم تعلیل عام استفاده کنیم مگر برای آن حکمی که در روایت ذکر شده که فانوها الاولى یعنی عدول کن از نماز لاحق به نماز سابقه مترتبه از نماز عصر به نماز ظهر، از نماز عشاء به نماز مغرب، بیش از این نمی‌توانیم استفاده کنیم.

### مسئله 22: عدول از نافله به فریضه و از نافله به نافله

در مسئله 22 فرموده لایجوز العدول من النفل الی الفرض و لا من النفل الی النفل حتی فی ما کان منه کالفرائض فی التوقیت و السبق و اللحق. در دو نافله مترتبه هم نمی‌شود از یک نافله به نافله دیگر عدول کرد. مثلا اداء نافله ظهر را عدول کنی به قضاء نافله صبح مثلا. دلیل نداریم.

### مسئله 23: عدول در موضعی که عدول جایز نیست

مسئله 23 دارد که اذا عدل فی موضع لایجوز العدول بطلتا، اگر در جایی عدول کنی که نباید عدول می‌کردی، هم نماز اول باطل می‌شود چون بعد از عدول نیت آن را نداری، هم نماز جدید باطل می‌شود چون وسط نماز عدول کردن به آن صحیح نیست. کما نوبی بالظهر العصر و اتمها علی نية العصر.

بهتر بود این جور مثال بزنند. چون مثال ایشان این است که در اثناء نماز ظهر عدول بکنیم به عصر، این عصر مشکل ترتیب پیدا می‌کند. بهتر است مثال بزنیم که شما در اثناء نماز مثلا قضاء عشاء عدول کنید به قضاء نماز صبح، حق نداشتید عدول کنید، نماز عشاء دیشب می‌خواندید عدول کنید به نماز قضاء صبح امروز، هم نماز عشاءتان باطل می‌شود چون تا آخر قصد عشاء نداشتید. یا قضاء نماز عشاء دیشب را عدول کنید به قضاء نماز ظهر امروز که از شما فوت شده است، هم نماز عشاء باطل می‌شود چون تا آخر قصد عشاء نکردید هم نماز ظهر باطل می‌شود چون از ابتداء قصد نماز ظهر نداشتید.

[سؤال: ... جواب:] اگر قبل از اتیان به جزئی از اجزاء این نماز جدید پشیمان بشوید می‌شود در حکم نية القطع که قبلاً گفتیم اشکالی ندارد. یک آن قصد می‌کنید قطع کنید نماز را، از او که دیگر بدتر نیست. اما اگر ادامه بدهید نماز را با این نیت عدولی که کردید به نماز قضاء ظهر، دیگر آن نماز عشاءتان که قابل تصحیح نیست، نماز ظهر هم همین‌طور، هر دو باطل می‌شود.

### مسأله 24: عدول از سابقه به لاحقه

مسأله 24: لو دخل فی الظهر بتخیل عدم اتیانها فبان فی الاثناء انه قد فعلها، یکی در اثناء نماز ظهر بود فکر می‌کرد قبلاً نماز ظهر نخوانده، وسط نماز متوجه شد که من قبلاً نماز ظهر خوانده‌ام، صاحب عروه می‌گوید لم یصح له العدول الی العصر.

این را قبلاً هم بحث کردیم. مرحوم حاج شیخ علی جواهری می‌گوید بل یصح، چه اشکالی دارد؟ عدول از نماز ظهر به نماز عصر برای کسی که در اثناء نماز ظهر بفهمد قبلاً نماز ظهرش را خوانده بوده است اشکالی ندارد، انما هی اربع مکان اربع. که ما جوابش را قبلاً گفتیم که انما هی اربع مکان اربع تعلیل است برای فانوها الاولى، فانوها الاولى یعنی عدول از لاحقه به سابقه نه عدول از سابقه به لاحقه.

### مسأله 25: تبیین خلاف بعد از عدول

مسأله 25: لو عدل بزعم تحقق موضع العدول فبان الخلاف بعد الفراغ أو فی الاثناء لایبعد صحتها علی نية الاولى. اگر کسی نماز عصر می‌خواند فکر کرد نماز ظهر را نخوانده است، عدول کرد به نماز ظهر، بعد فهمید نماز ظهر را خوانده بوده، آیا این نمازش به عنوان نماز عصر پذیرفته می‌شود یا پذیرفته نمی‌شود؟ صاحب عروه فرموده بله، فانها تصح عصرا لکن الاحوط الاعادة، احتیاط مستحب این است که این را اعاده کند.

خوب دقت کنید! مسأله این است: وسط نماز عصر فکر کردید نماز ظهر نخواندید، اشتباه فکر کردید، واقعا نماز ظهر خوانده بودید، عدول کردید به نماز ظهر، بعد فهمیدید حالا یا در اثناء همین نماز یا بعد از نماز فهمیدید که من نماز ظهرم را که اول وقت خوانده بودم، چه اشتباهی کردم که عدول کردم به نماز ظهر، صاحب عروه فرموده احتیاط مستحب این است که این نمازت باطل است اما فتوای ما این است که این نمازت به عنوان نماز عصر پذیرفته است. همین که ایشان گفت الاحوط الاعادة کلی حاشیه زدند به عروه. مرحوم آل یاسین همین احوط را گفته لایخلو عن قوة. مرحوم آقای بروجرودی و نائینی فرمودند بل الاقوی. مرحوم آقای حکیم و آقای آسید احمد خوانساری فرمودند بل الاقوی، یعنی اعاده اقوی است، یعنی اقوی این است که این نماز باطل است. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری،

امام، آقای گلپایگانی، آسید عبدالهادی شیرازی فرمودند لایترک، یعنی احتیاط واجب کردند که این نماز اعاده بشود.

شما می‌دانید فرض مسأله جایی است که من وقتی که عدول کردم به نماز ظهر ادامه دادم مقداری را به عنوان نماز ظهر و الا قبل از این که کاری را به عنوان نماز ظهر انجام بدهم ملتفت شدم برگشتم دومرتبه نیت عصر کردم این که اشکالی ندارد، از نیت قصر که بدتر نیست. یا حتی اگر جزء غیر رکنی را از نماز ظهر آوردم، حمد و سوره را خواندم به عنوان نماز ظهر، بعد فهمیدم که من اشتباه کردم عدول کردم به نماز ظهر، نماز ظهر را قبلاً خوانده بودم، فوqش اگر مشکلی باشد این حمد و سوره را اعاده می‌کنم. مشکل این است که رکوع کردم به عنوان نماز ظهر، آن جا کار مشکل می‌شود. چه باید کرد؟

### وجه اول برای تصحیح نماز: قاعده خطای در تطبیق

دو راه برای تصحیح این نماز هست: یکی تمسک به مقتضای قاعده؛ بگوییم خطای در تطبیق. من چرا قصد نماز ظهر کردم؟ چون فکر می‌کردم واجب در حق من نماز ظهر است. اول قصد نماز عصر کردم، چرا در اثناء عدول کردم به نماز ظهر؟ خطای در تطبیق بود، قصد امتثال واجب داشتم، تخیل کردم واجب بر من نماز ظهر است، قصد نماز ظهر کردم، حال یا بعد از نماز یا در اواسط نماز متوجه شدم که واجب در حق من همان نماز عصر بود که از اول قصد کردم، خطای در تطبیق است، مضر نیست.

### اشکال

اشکالی که پیش می‌آید از طرف کسانی است که در عناوین قصدیه خطای در تطبیق را قبول ندارند. می‌گویند بالاخره شما قصد کردید نماز ظهر را یا نکردید؟ شما وقتی عدول کردید به نماز ظهر، قصد کردی نماز ظهر را؟ اگر قصد کردید نماز ظهر را چطور بشود نماز عصر؟ شمایی که در اثناء نماز عصر فکر کردی نماز ظهر نخواندی قصد کردی نماز ظهر را و مقداری از این نماز را به عنوان نماز ظهر خواندی، چطور این رکعتی که به عنوان نماز ظهر آوردی، به قصد نماز ظهر آوردی بشود نماز عصر؟ عنوانی قصدی است نماز عصر. شما قصد نماز ظهر می‌کنی خودبخود بشود نماز عصر؟! این که نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] هیچ فرقی نمی‌کند، خطای در تطبیق چه بعد از نماز کشف بشود چه در اثناء نماز کشف بشود حکمش یکی است. چون می‌گویند شما قصد اصلیت امتثال واجب بود، آن خطای در تطبیق کأن لم یکن است. اشکال کسانی مثل آقای بروجرودی، آقای سیستانی، بزرگان دیگر همین است، می‌گویند شما قصد نماز ظهر کردی در اثناء، چطور این بشود نماز عصر؟

### کلام آقای سیستانی

بله، آقای سیستانی فرمودند اگر واقعا این امر موجود شارع را توصیف کنی، بگویی من قصد می‌کنم امتثال این امر موجود شارع را که وصفش این است که به نماز ظهر تعلق گرفته است، این مشکلی ندارد. یعنی شما قصد نماز ظهر نکردی، توصیف کردی، هذا الوجوب الموجود را بانه متعلق للصلاة الظهر، ایشان فرمود توصیف جزئی موجب تقييد او نمی‌شود. اگر شما بگویی زید العالم، زید جاهل هم باشد خطای در توصیف است چون زید جزئی است یا عالم است یا جاهل، شما بگویی زید العالم، جاهل باشد مهم نیست، خطای در توصیف است، چون جزئی است. اما الانسان العالم انسان، کلی است، قابل تقييد است. شما اگر قصد کنی نماز ظهر را، نمی‌توانیم این نماز را تصحيح كنيم، آقای سیستانی فرمودند ولی اگر بگویی من قصد امتثال این امر موجود شارع را دارم، همین امری که الان موجود است که به نماز ظهر تعلق گرفته است او می‌شود خطای در توصیف. ولی فرض صاحب عروه این نیست. صاحب عروه گفت فعلا الى الظهر، یعنی قصد الظهر.

### وجه دوم: تمسک به روایات

وجه دوم برای تصحيح این نماز تمسک به روایاتی است که می‌گفت الصلاة علی ما افتتحت. سه تا روایت بود: یکی صحیحه عبدالله بن مغیره بود که گفت فی کتاب حریز هی التي قمت فیها، انی نسیت انی فی صلاة فريضة حتى ركعت و انا انويها تطوعا قال هی التي قمت فیها. دو تا روایتی هم بود که شیخ طوسی از تفسیر [کتاب] عیاشی نقل کرد که مفادش این بود که هی علی ما افتتحت الصلاة علیه انما يحسب للعبد من صلاته التي ابتداء فی اول صلاته. آقای خوئی این‌جا فرموده خوب است این‌ها. حالا سند شیخ به کتاب عیاشی ضعیف است اما صحیحه عبدالله بن مغیره که خوب است، سندش تمام است، هی التي قمت فیها.

### اشکال

جالب است: آقای خوئی در مسأله 12 از احکام اوقات صلات موسوعه جلد 11 صفحه 406 فرموده که صحیحه عبدالله بن المغیره در مورد نسیان است، کسی نماز فريضة شروع کرد، نسی فئوى النافلة، چه ربطی دارد به بحث ما؟ در صحیحه عبدالله بن مغیره می‌گفت انی نسیت انی فی صلاة فريضة حتى ركعت و انا انويها تطوعا، چه ربطی دارد به این‌جا که من می‌دانم اول نماز قصد نماز عصر کردم، اشتباهم این است که فکر کردم نماز ظهر نخواندم، عمدا عدول کردم به نماز ظهر، نسیان نبود، عمد بود، در عدول به نماز ظهر متعمد بودم، منشأ این عدول عمدی جهل مرکب بود، فکر کردم نماز ظهر را قبلا نخواندم و الا عدولم عمدی بود، روایت شامل این نمی‌شود.

به نظر ما این اشکالی که آقای خوئی در آن بحث مطرح کرد، اشکال قوی است. ایشان فرموده آن دو روایتی که از کتاب عیاشی نقل شده دلالتش خوب است، سندش ایراد دارد. انما يحسب للعبد من صلاته التي ابتداء فی اول صلاته.

انما يحسب للعبد من صلاته التي ابتدا في اول صلاته، اين هم شبهه انصرافش به فرض عدول نسياني قوي است. عدول عمدی را که شامل نمی‌شود، اين ظاهرش عدول نسياني است، موردش هم عدول نسياني است. سألته عن رجل قام في صلاة فريضة فصلی ركعة و هو ينوي انها نافلة قال هي التي قمت فيها و لها. اذا قمت و انت تنوي الفريضة فدخلك الشك بعد فانت في الفريضة و ان دخلت فيها و انت تنوي نافلة ثم نويت فريضة فانت في النافلة. اين انصراف دارد به فرض عدول نسياني در اثناء نماز به يك نماز ديگر، اين ما يصلح للقرينية است که انما يحسب للعبد من صلاته التي ابتدا في اول صلاته يعني لا يلتفت الى العدول النسياني، چه ربطی دارد به بحث ما که عدول، عدول عمدی است، منشأش جهل مرکب است که فکر می‌کنم قبلا نماز ظهر نخواندم.

و لذا اشکال به صاحب عروه قوي است و اين نماز عصری که خواندی، در اثناء عدول کردی به نماز ظهر، بعد فهمیدی جای عدول نبود چون قبلا نماز ظهر خوانده بودی ( اين نماز، باطل است). شبهه موضوعیه است. مسأله قبلی که می‌گفت در غير موضع عدول اگر عدول کنی شبهه حکمیه است، اين جا شبهه موضوعیه است يعني من فکر می‌کرد نماز ظهر نخواندم، برای همین عدول کردم، حالا فهمیدم نماز ظهر قبلا خوانده بودم، اقوی، حالا اقوی نگوییم، مانند امام بشویم، فرمود لا یترک، احتیاط واجب، انصافا فتوی به صحت اين نماز خیلی مشکل است. مگر همان خطای در تطبیقی که آقای سیستانی فرمود که آن هم معمولاً پیش نمی‌آید که بگوید من قصد امتثال اين امر موجود بالفعل شارع را دارم، خطای در توصیف بکند که به نماز ظهر تعلق گرفته است بعد معلوم بشود به نماز عصر تعلق گرفته بود.

[سؤال: ... جواب:] ما اشکال آقای سیستانی را به سند اين روايات قبول نداریم، آقای سیستانی گفتند آن کتاب حریز که معلوم نیست، شاید فتوای زراره بوده، از امام نقل نمی‌کند. اين دو تا روايت هم که از کتاب عیاشی است که شيخ سندش به کتاب عیاشی ضعیف است. ما قبلا اين را بحث کردیم جواب دادیم. اما مورد اين روايات عدول نسياني است.

[سؤال: ... جواب:] آن رواياتی که می‌فرمایید ما اشاره کردیم سندش ضعیف بود. عدول از نماز وتر و امثال آن که شما می‌گویید آن سه تا روايت است، سندشان ضعیف است، ما بررسی کردیم سندها را. چون صاحب عروه مطرح نکرده ما هم مطرح نکردیم.

## مسألة 26: ترامی عدول

مسألة 26: لا بأس بترامي العدول. عدول سلسله‌وار، پیاپی.  
من مثال صحیحش را که همه قبول دارند [بیان کنم:] نماز عصر می‌خواندم یادم آمد نماز ظهرم را نخواندم عدول کردم به نماز ظهر، یادم آمد نماز صبحم قضاء شده بوده عدول می‌کنم به نماز صبح. اين می‌شود ترامی العدول. كاملا هم منطقی

است؛ مشروع است. اول نماز عصر نیت کردم، بعد وسط نماز عصر یادم آمد نماز ظهر را نخواندم، فانوها الاولى دیگر، عدول کردم به نماز ظهر، قبل از این که وارد رکوع رکعت سوم بشوم یادم آمد قضاء نماز صبحم را نخواندم، عدول کردم به نماز صبح، ادامه بدهم باز؟ عدول کردم به نماز صبح، یادم آمد نماز عشاء نخوانده بودم، عدول کردم به نماز عشاء، همین جور برو جلو، یادم آمد نماز مغرب را هم نخوانده بودم، عدول کردم به نماز مغرب، تا نماز تمام شد. اشکال ندارد.

اما آنی که صاحب عروه مثال می‌زند این است می‌گوید در قضاء فوائت عدول از لاحقه به سابقه مشروع است، من قضاء نماز صبح می‌کنم وسطش یادم نماز عشاء فوت شده بوده، عدول بکنم به نماز عشاء، بعد بفهمم نماز ظهر فوت شده بوده، عدول کنم به نماز ظهر.

### مناقشه صحیح آقای سیستانی در مثال صاحب عروه

آقای سیستانی فرمودند این را ما قبول نداریم چون ما در قضاء فوائت قبول نکردیم عدول را، دلیلش روایت عبدالرحمن بن ابی عبدالله بود که ایشان می‌گوید من سند آن را قبول ندارم و لذا ایشان این مثال صاحب عروه را اشکال می‌کند. ما هم قبلاً چون سند روایت عبدالرحمن را پذیرفتیم اما دلالتش را یک مقدار مناقشه داشتیم و لذا فرمایش ایشان را قبول داریم که در عدول در قضاء فوائت از فائته لاحقه به فائته سابقه چون اشکال هست. مگر در نماز عشاء قضاء به نماز مغرب قضاء همان شب یا عدول از نماز قضاء عصر به نماز قضاء ظهر همان روز، آن جای بحث ندارد.

[سؤال: ... جواب:] مثالی که قبول دارند نماز عصر ادائی به ظهر ادائی عدول می‌کنم بعد به صبح قضاء، این می‌شود عدول از حاضره به فائته. ... ادامه ندهید. حالا ما ادامه دادیم، دیگر ادامه‌اش این است که از نماز صبح قضاء به نماز عشاء قضاء دیشب، این‌جا را دیگر آقای سیستانی می‌گویند ادامه نده که خراب می‌شود. فقط عدول از حاضره لاحقه به حاضره سابقه و عدول از حاضره به فائته، عدول از نماز عصر به نماز ظهر همان روز چون فهمیدم نماز ظهر نخواندم، بعد تا نماز ظهر که عدول کردم یادم آمد نماز صبحم قضاء شده عدول کردم به نماز صبح. بله آن ادامه‌اش که بگوییم از نماز صبح قضائی عدول کنیم به نماز عشاء قضائی، مشهور قبول دارند، آقای سیستانی می‌فرمایند ادامه ندهید که به آن‌جا برسد. ما اشکال ایشان را پذیرفتیم.

### مسأله 27: عدول بعد از فراغ

مسأله 27 این است که لایجوز العدول بعد الفراغ، عدول از یک نماز به یک نماز دیگر بعد از فراغ از این نماز که معنا ندارد. مگر یک مورد، صحیح زراره که آقای سیستانی گفتند سندش درست نیست، می‌گفت اذا نسیت الظهر فصلیت العصر فذكرت و انت فی الصلاة أو بعد فراغک منها فانوها الاولى، بعد از نماز

عصر فهمیدم نماز ظهر نخوانده بودم، بعد از نماز عصر عدول می‌کنم می‌گویم این نمازم نماز ظهر باشد. صاحب عروه گفته من چون صحیحه زراره هست روی چشمم، قبول می‌کنم. آقای خوئی هم فرموده خوب کاری می‌کنی قبول می‌کنی. می‌گویند مشهور اعراض کردند از این صحیحه زراره، خب اعراض بکنند، چی می‌شود؟ مگر اعراض مشهور موهن است؟ حالا دوست داری احتیاط بکنی یک نماز چهار رکعتی بخوان به نیت ما فی الذمة. ولی اگر فتوای من آقای خوئی و صاحب عروه را می‌خواهی عمل کنی اصلا قصد نماز عصر بکن در این نماز جدیدت چون آن قبلی نماز ظهر شد.

آقای سیستانی فرمودند لعل اعراض مشهور بخاطر همان حرفی است که ما زدیم که معلوم نیست که این جمله کلام امام باقر علیه السلام باشد، شاید فتوای زراره باشد. که انصافا این را ما قبلا جواب دادیم گفتیم خیر درست نیست. پس ما هم که اعراض مشهور را موهن نمی‌دانیم، ما هم مثل آقای خوئی می‌گوییم، می‌گوییم طبق انما هی اربع مکان اربع این نماز عصری که خواندی، عدول کن بعد از نماز که این ظهر باشد چون یادت آمد نماز ظهر نخواندی.

### **نکته: "فانوها الاولى" به معنای وجوب بناء عملی است نه وجوب بناء قلبی**

و این ثمراتی دارد. ثمراتش بماند یک ثمره‌اش را می‌گویم. فقط قبل از این که این ثمره را بگویم، یک بحثی است این جا، این فانوها الاولى واجب شرطی است؟ واجب نفسی است؟ یا ارشاد است؟ یعنی چی؟ یعنی اگر گفتید ارشاد است فانوها الاولى یعنی به عنوان نماز ظهر قصد کن آن را یعنی نماز ظهر شد، نه این که اختیار با تو است تا بگویی قصد نمی‌کنم. خیر، فانوها الاولى مثل ابن علی الاکثر است، ابن علی الاربع است در شک بین سه و چهار، ابن یعنی بناء عملی بگذار. فانوها الاولى یعنی عملا او را نماز ظهر حساب کن، دست خودت نیست، فانما هی اربع مکان اربع. در مقابل وجوب نفسی یا وجوب شرطی که او می‌گوید واجب است شما نیت عدول بکنی بعد از نماز. وجوب نفسی که اگر نیت نکنم گناه کردم که محتمل نیست، یکی از گناهان در اسلام این است که چرا نیت عدول نکردی بعد از نماز عصر به نماز ظهر. وجوب شرطی محتمل است که اگر نیت بکنی عدول را، آن وقت آن نمازت بشود نماز ظهر. آن وقت یکی می‌گوید اگر نیت عدول نکنم چی؟ شرط احتساب این نماز به عنوان نماز ظهر نیت عدول است، خب من نیت عدول نمی‌کنم. فوقش اگر نیت عدول نکنم چی می‌شود؟ فانوها الاولى اگر وجوب شرطی باشد حالا من نیت نکردم بعد از نماز عدول به نماز ظهر را چی می‌شود؟ این نماز کلا باطل است؟ یا عصر می‌شود؟ اختیار با من است، نیت عدول کنم بشود ظهر، نیت عدول نکنم بشود عصر. این ها خلاف ظاهر روایت است. ظاهر روایت این است که فانوها الاولى فانما هی اربع مکان اربع یعنی چهار رکعت نماز ظهر است. ظهور عرفیش این است.

### یکی از ثمرات جواز عدول بعد از فراغ

عرض کردم این بحث ثمره زیاد دارد. در جایی که شما نماز ظهر و عصر می‌خوانید، علم اجمالی پیدا می‌کنید یکی از این دو نماز باطل است، طبق انما هی اربع مکان اربع یقیناً نماز ظهر را خواندید چون یا نماز اولی ظهر است یا اولی نمازی است که درست است که هیچ، یا اولی باطل است نماز دوم که به عنوان نماز عصر خواندی جای اولی نشست. پس یقیناً نماز ظهر را امتثال کردید و یقیناً نماز عصر را امتثال نکردید. درست شد؟ حالا این نتیجه‌اش این می‌شود، این دو تا قاعده فراغ‌ها در این دو نماز با هم تعارض نمی‌کنند. چرا؟ برای این که قاعده فراغ حکم ظاهری است. شما علم به واقع دارید. علم دارید که نماز ظهر را قطعاً خواندید یا با نماز اول یا با نماز دوم، و علم دارید که نماز عصر صحیح یقیناً خواندی، وقتی علم تفصیلی دارید به این دو تا مطلب، قاعده فراغ بخاطر تصحیح این دو نماز برای چی جاری بشود؟

تا این جا ثمره عملی پیدا نکرد. حالا از این به بعد ثمره عملیه پیدا می‌کند. کجا؟ جایی که صحت آن نماز اولی اثر دارد. قاعده فراغ جاری می‌کنم نه برای احراز امتثال نماز ظهر، او که بالوجدان محرز است، برای تصحیح آن نماز اول، تصحیح نماز اول اثر دارد، کجا اثر دارد؟ نیت اقامه کردم یک نماز چهار رکعتی خواندم، بعد عدول کردم از نیت اقامه، بعد از عدول از نیت اقامه، من باز هم یک نماز چهار رکعتی خواندم چون بعد از نماز چهار رکعتی عدول کردم. این یک فرض. فرض‌های دیگر هم هست نمی‌خواهم بگویم. نگویند قاعده فراغ‌ها در این دو نماز تعارض می‌کند تساقط می‌کند، احراز نمی‌کنم قبل از عدول من یک نماز چهار رکعتی خواندم. من کاری می‌کنم احراز نکنید. آن کار چیست؟ شما یقیناً نماز ظهر را خواندی، نماز عصر را هم یقیناً خواندی پس در نماز دومت قاعده فراغ برای چی جاری می‌کنی تا تعارض نکند با قاعده فراغ در نماز اول. قاعده فراغ در نماز اول جاری بکن برای آن اثر موضوعیش نه برای احراز امتثال نماز ظهر، برای اثر موضوعیش که می‌گوید اذا عصیت بر بایعة صحیحة قبل العدول عن نية الاقامة فصل تاماً، تا زمانی که در این مکان هستید. قاعده فراغ در نماز اول جاری می‌شود برای آن اثر موضوعی.

قاعده فراغ در نماز دوم، اثر ندارد جاری بشود، برای چی جاری می‌شود؟ چه اثری دارد؟ می‌خواهی بگویی نماز عصر صحیح خواندم؟ خب نماز عصر صحیح قطعاً خواندی، علم داری نماز اول صحیح بوده پس نماز دوم باطل بوده علم اجمالی داری یکی باطل است، یا نماز اول باطل بوده نماز دوم شده به جای نماز ظهر. اگر اولی باطل بوده دومی می‌شود به جای نماز ظهر، نماز عصر با وجود بطلان نماز ظهر جایگزین نماز ظهر می‌شود، پس قاعده فراغ در نماز دوم اثر طریقی ندارد یعنی برای احراز امتثال جاری نمی‌شود. اما قاعده فراغ در نماز اول اثر موضوعی دارد، او هم برای اثر طریقی جاری نمی‌شود، احراز

امتنال برای نماز ظهر که کردم، اثر موضوعی دارد می‌خواهد بگوید چهار رکعت صحیح قبل از عدول از نیت اقامه خواندی، پس تا آخر آن چند روز دیگر که این‌جا هستی باید نماز چهار رکعتی بخوانی. این یک اثر.

### ثمره دوم

این یک فرع، فرع‌های دیگر هم هست که در بحث صلات مسافر این قاعده انما هی اربع مکان اربع در ذهن‌تان باشد. یک فرعی هست در منهاج چون دیگر وقتی نیست مسأله بعدی را بگویم اشاره به آن فرع هم بکنم در منهاج هست، عنوانش را می‌گویم: کسی رفت سفر نماز ظهر دو رکعتی خواند، بعد نیت اقامه کرد نماز عصر چهار رکعتی خواند، بعدش هم عدول کرد از نیت اقامه، فقط نقشه‌اش این بود که فقهاء را به در دسر بیندازد که مدام در رساله‌شان این فرع را مطرح کنند ببیند حکمش چی می‌شود. سفر رفت نماز ظهر دو رکعت، بعد نیت اقامه کرد نماز عصر چهار رکعت، بعد هم عدول کرد از نیت اقامه. تا این‌جا مشکلی پیش نیامده. مشکل از این‌جا پیش می‌آید، آمده می‌گوید علم اجمالی پیدا کردم یکی از این دو نماز باطل بوده، حالا رکوع زیاد کردم، رکوع کم کردم، نوع آقایان چون توجه نداشتند به انما هی اربع مکان اربع، حتی آن‌هایی که مثل آقای خوئی قبول دارند این قاعده را، گفتند قاعده فراغ در این دو تا نماز تعارض و تساقط می‌کند، اصل این است که شما نماز چهار رکعتی صحیح نخواندی بعد از نیت اقامه و بعد از عدول از نیت اقامه، يرجع الی القصر، تا این‌جا هستی نماز شکسته بخوان. چرا؟ چون قاعده فراغ در آن نماز ظهر دو رکعتی با قاعده فراغ در این نماز عصر چهار رکعتی تعارضاً تساقطاً، چون علم اجمالی داری یکی باطل است، بعد نوبت می‌رسد به اصل طولی، اصل طولی استصحاب عدم اتیان به رباعیه صحیحه است بعد نیت الاقامة. ثابت می‌شود حکم در آینده در این‌جا قصر است، يرجع الی القصر. ما خدمت یکی از بزرگانی که مرحوم شدند گفتیم این درست نیست. طبق قاعده انما هی اربع مکان اربع قاعده فراغ در نماز عصر که چهار رکعتی است جاری است بلامعارض. چرا؟ برای این‌که قاعده فراغ در آن نماز ظهر دو رکعتی برای چی جاری می‌کنید؟ می‌خواهید بگویید من نماز ظهر خواندم، خب یقیناً خواندی، یا اولی نماز ظهر است یا اگر اولی باطل باشد دومی می‌شود جایگزین نماز ظهر، پس یقیناً امتثال کردی امر به نماز ظهر را. و یقیناً امر به نماز عصر را امتثال نکردی چون اگر دومی باطل باشد که هیچ، دومی صحیح باشد پس اولی باطل بوده دومی جای اولی نشسته، جای نماز ظهر نشسته پس یقیناً نماز عصر صحیح نخواندی، پس قاعده فراغ در نماز دو رکعتی ظهر چه اثر دارد؟ اما قاعده فراغ در نماز چهار رکعتی عصر اثر موضوعی دارد. اثرش این است که می‌گوید نوبت الاقامة و اتیت بر رباعیه صحیحه و ان عدلت عن نیت الاقامة اتم صلاتک. ایشان هم پذیرفتند، در

منهاج الصالحین که چاپ کردند دیدم بر عکس دیگران که می‌گویند یرجع الی القصر نوشتند یعنی علی التمام.

[سؤال: ... جواب:] یعنی ظهر نخواندی عصر جای ظهر می‌نشیند. حالا اگر مسافر بودی، دو رکعت است، عصر جای دو رکعت ظهر. اگر نماز ظهرت باطل بود، نماز دو رکعتی باطل بود، نیت اقامه کردی باید بعدش نماز ظهر چهار رکعتی می‌خواندی. اگر نماز ظهر دو رکعتی باطل بود نیت اقامه کردی، به جای نماز عصر چهار رکعتی باید نماز ظهر چهار رکعتی می‌خواندی، آن نمازی که به عنون عصر چهار رکعتی خواندی جایگزین نماز ظهر چهار رکعتی می‌شود. این فرع قابل توجهی است.

ان شاء الله روز دوشنبه که بحث شروع می‌شود، مسائل تکبیرة الاحرام را دنبال می‌کنیم چون بقیه مسائل قبلا بحث شده. يقع الکلام فی تکبیرة الاحرام.  
و الحمد لله رب العالمین.

## تکبیرة الاحرام

### نسیان تکبیرة الاحرام

جلسه 544-66

دوشنبه - 99/10/29

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

فصل في تكبيرة الاحرام و تسمى تكبيرة الافتتاح ايضا و هو اول الاجزاء الواجبة  
للصلاة و تركها عمدا و سهوا مبطل كما ان زيادتها ايضا كذلك فلو كبر بقصد  
الافتتاح و اتى بها على الوجه الصحيح ثم كبر بهذا القصد ثانيا بطلت و احتاجت الى  
ثالثة فان ابطلها بزيادة رابعة احتاج الى خامسة و هكذا تبطل بالشفع و تصح بالوتر.  
بحث راجع به تكبيرة الاحرام است. در اين جا مطالبی هست كه عرض می كنيم.

### مناقشه در تعريف مشهور برای ركن

مطلب اول اين است كه مشهور گفته اند كه ترك تكبيرة الاحرام چه عمدا چه سهوا  
چه جهلا مبطل نماز هست و همین طور است اگر به نحو ملحون تكبيرة الاحرام  
بگويد مثل اين كه بگويد الله و اكبر يا الله اكبر. و لذا گفتند تكبيرة الاحرام از ارکان  
است. تا گفتند تكبيرة الاحرام از ارکان است به دنبالش گفتند ركن چیزی است كه  
نماز چه به نقيصه سهويه آن چه به زياده سهويه آن باطل می شود. در حالی كه ما  
هم چون قاعده ای نداريم. ممكن است دليل اقتضاء كند كه يك جزئی از حيث نقيصه  
ركن باشد ولی از حيث زياده حكم ركن را نداشته باشد. اساسا ركن قوامش به آن  
هست كه مركب با انتفاء او منتفی بشود مثل ستون های ساختمان كه ركن ساختمان  
است اما اگر يك ستون اضافه كنيد مشكلي برای ساختمان ايجاد نمی شود. ما تابع  
دليل بايد باشيم، ببينيم دليل چه اقتضاء می كند. و لذا خواهيم گفت كه مقتضای دليل  
اين است كه نقيصه تكبيرة الاحرام و لو سهوا مبطل نماز است ولی زياده سهويه يا  
زياده از روی جهل به حكم در تكبيرة الاحرام مبطل نماز نيست؛ مشمول حديث  
لاتعاد هست. كه اين را ان شاء الله توضيح خواهيم داد.

### بيان مقتضای قاعده اوليه در ترك سهوي تكبيرة الاحرام

مطلب دوم اين هست كه در مورد نقيصه تكبيرة الاحرام كه مشهور فرمودند كه  
نقيصه تكبيرة الاحرام و لو سهوا مبطل نماز هست، بايد ببينيم مقتضای قاعده چيست  
و پس از آن ببينيم كه مقتضای روايات كه در مقام، روايات بی شماری هست كه با  
هم تعارض هم دارند مقتضای روايات و جمع بين اين ها چيست. چون چه بسا

مقتضای جمع بین روایات همان چیزی باشد که آقای زنجانی فتوی می‌دهند که بعد از رکوع اگر کسی یقین بکند که تکبيرة الاحرام را فراموش کرده است نمازش صحیح است و نیاز به اعاده ندارد. هر چند این فتوی خلاف مشهور است. پس ما ابتداء مقتضای قاعده را ببینیم. قاعده اولیه در اجزاء روشن هست؛ این است که نماز به عنوان یک کل با انتفاء جزئش منتفی می‌شود و باطل می‌شود.

### بیان مقتضای قاعده ثانویه

و لکن قاعده ثانویه که ناشی است از حدیث لاتعداد این است که اخلاص به غیر فرائض که در حدیث لاتعداد پنج فریضه شمرده شده است برای نماز، اخلاص به غیر این فرائض پنج‌گانه مبطل نماز نباشد. لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود و القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتنقض الفریضة. در این مستثنای از حدیث لاتعداد تکبيرة الاحرام ذکر نشده. و لذا برخی فرمودند که مقتضای قاعده ثانویه ناشی از حدیث لاتعداد این است که ترک تکبيرة الاحرام از روی نسیان یا جهل مبطل نماز نباشد. و اگر روایات تعارض کرد و مرجحی نداشت، مرجع می‌شود عموم حدیث لاتعداد.

### کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی فرموده‌اند اگر رکوع برود یابدش بیاید که تکبيرة الاحرام را فراموش کرده است من قبول دارم، مقتضای السنة لاتنقض الفریضة را که ذیل حدیث لاتعداد است این است که این نماز صحیح است اما قبل از دخول در رکوع، خیر، این قاعده اقتضاء نمی‌کند صحت نماز را. چرا؟ برای این که اولین فریضه در نماز رکوع است. اولین فریضه داخلیه. طهور، وقت، این‌ها خارج از حقیقت نماز هستند، اولین فریضه‌ای که جزء نماز است عبارت است از رکوع. اگر قبل از رکوع متوجه بشوید که تکبيرة الاحرام نگفته‌اید، هنوز فریضه‌ای محقق نشده است که بگویند السنة لاتنقض الفریضة. تکبيرة الاحرام سنت است، بر فرض این را بگوییم که ابتدائاً می‌خواهند این را بپذیرند، و لکن هنوز فریضه‌ای محقق نشده است تا بگوییم السنة لاتنقض الفریضة و لکن اگر رکوع کردید بعد یادتان آمد تکبيرة الاحرام نگفتید، السنة لاتنقض الفریضة می‌گوید تکبيرة الاحرام را که فراموش کردید ناقض رکوع که فریضه و مقدر الهی هست در قرآن نخواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] شما مگر تکبيرة الاحرام را فراموش کنید وارد تقید به طهارت شدید؟ ... آئی که فریضه است، آئی که مقدر الهی است، عبارت است از طهور، رکوع، سجود. الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث طهور ثلث رکوع ثلث سجود. و لذا وقتی که طهور که دارید، رکوع هم نیامده است، اخلاص به فریضه صدق نمی‌کند، هنوز تکبيرة الاحرام را نگفتید و داخل در رکوع نشدید.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی فریضه را مقدر الهی می‌داند. ما قدره الله، ما ذکره الله فی القرآن. ... ذات وضوء فریضه است، اما بناء نیست که نسیان

تکبیرة الاحرام ذات وضوء را نقض کند. ... آقای سیستانی معتقد است فریضه مساوق با ما اوجبه الله نیست [بلکه] ما قدره الله، ما ذکره الله فی القرآن. آنی که در قرآن ذکر شده است وضوء است رکوع است، سجود است. بعد ایشان از این نظر برگشتند و فرمودند ما دلیلی بر این که تکبیرة الاحرام سنت باشد و نه فریضه، نداریم، شاید فریضه باشد. از کجا ما بگوییم تکبیرة الاحرام سنت است؟ که این را ان شاء الله در ادامه عرض خواهیم کرد که ایشان فرمودند که صحیح زرارہ گفت که ان الله فرض فی الصلاة الركوع و السجود و الوقت و القبلة و الطهور و التوجه و الدعاء. توجه یعنی همین تکبیرة الاحرام. و ما عداہ سنة فی فریضة. از کجا می‌گویید توجه تکبیرة الاحرام است؟ ایشان می‌گویند در صحیح دیگر زرارہ آمده است که ادنی ما یجزئ فی التوجه الی الصلاة تکبیرة واحدة. صحیح زرارہ عن ابی جعفر علیه السلام. ادنی ما یجزئ فی التوجه الی الصلاة تکبیرة واحدة. و یا صحیح دیگر می‌گوید یجزیک فی الصلاة فی التوجه الی الله ان تقول وجهت وجهی و یجزیک تکبیرة واحدة. شک هم نکنیم که تکبیرة الاحرام سنت است یا فریضه، تمسک به حدیث لاتعاد و السنة لاتنقض الفریضة می‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه آن.

### کلام محقق خوئی در جریان حدیث لاتعاد

مرحوم آقای خوئی در موسوعه جلد 14 صفحه 92 فرمودند اصلا حدیث لاتعاد نسیان تکبیرة الاحرام را شامل نمی‌شود. چرا؟ برای این که ظاهر حدیث لاتعاد که می‌گوید لاتعاد الصلاة این است که دخلت فی الصلاة، وارد نماز شدی، مشکلی پیش آمد، می‌خواهند به تو بگویند اعد صلاتک، حدیث لاتعاد می‌گوید کلا لاتعد صلاتک. تکبیرة الاحرام مفتاح نماز است، افتتاح نماز با تکبیرة الاحرام است، کسی که تکبیرة الاحرام نگوید وارد نماز نشده است تا بخواهد حدیث لاتعاد شامل او بشود. و این مطلب را آقای زنجانی هم در کتاب الصوم پذیرفتند. معلوم می‌شود این که آقای زنجانی می‌گویند بعد از رکوع اگر یادش بیاید تکبیرة الاحرام نگفته است، نمازش صحیح است، دلیل‌شان حدیث لاتعاد نیست؛ دلیل‌شان جمع بین روایات است. خوب دقت کنید! از حالا اشاره بکنم به مبانی بحث. در یک روایت دارد که اگر بعد از رکوع یادش بیاید تکبیرة الاحرام نگفته است، فلیمض فی صلاته، در حدیث دیگر که هر دو سند صحیح هستند دارد یعید. ایشان جمع عرفی ظاهرا کرده‌اند بین این دو روایت و آن یعید را حمل بر استحباب اعاده کردند به قرینه صراحت فلیمض فی صلاته، ان تذکر بعد ان رکع انه لم یکبر فلیمض فی صلاته را گفتند صریح است در صحت نماز و این روایتی که می‌گوید ان ذکر بعد ما یرکع یعید گفتند ظاهر است در وجوب اعاده، حمل می‌کنیم آن را بر استحباب اعاده. ظاهرا وجهش این باشد که ان شاء الله در بررسی روایات این بحث را دنبال خواهیم کرد.

### کلام محقق داماد در عدم جریان حدیث لاتعاد

مرحوم آقای داماد فرموده مشکل حدیث لاتعداد چیست که ما نتوانیم در نسیان تکبيرة الاحرام به او رجوع کنیم. می‌گویید که تا تکبيرة الاحرام نگفتیم وارد نماز نشدیم؟ تا به ما بگویند اعاده کن یا اعاده نکن. این چه حرفی است؟ مگر روایت که طهور را استثناء کرد، با طهور ما وارد نماز شدیم؟ وقت را استثناء کرد گفت اگر قبل از وقت نماز بخوانید اعاده کنید نماز را، چطور در وقت و طهور که قبل از نماز محقق می‌شوند آنجا روایت گفت اگر خلل به آن‌ها رسید باید نماز اعاده شود، تعبیر کرد به اعاده، لاتعداد الصلاة الا من خمس، یکی طهور است، یعنی اخلاص به طهور، الوقت، اخلاص به وقت، آن‌ها چیست؟ چه فرقی می‌کند تکبيرة الاحرام با آن‌ها. و لذا حدیث لاتعداد به عنوان عام فوقانی مورد قبول مرحوم آقای داماد در کتاب الصلاة جلد 3 صفحه 394 واقع شده.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که آقایان مثل آقای خوئی چه اشکال کردند؟ آقای بروجردی هم این احتمال را در ذهنم هست که مطرح می‌کند که تکبيرة الاحرام مفتاح نماز است. تا مفتاح نماز را ایجاد نکنی وارد نماز نمی‌شوی تا بعد بگویند اعد صلاتک یا بگویند لاتعد صلاتک. این اشکال آقای خوئی و قبل از ایشان آقای بروجردی این را به عنوان اشاره مطرح کردند، آقای زنجانی هم پذیرفتند. اشکال آقای داماد این است: مگر حتماً باید مفتاح شرعی صلات بیاید تا بتوانید بگوییم اعد یا لاتعد. کسی که قبل از نماز وضوء نگرفت چرا می‌گویند اعد؟ [سؤال: ... جواب:] شما بین اعد و لاتعد می‌خواهید فرق بگذارید؟ فرض این است: خود آقای خوئی، آقای بروجردی، آقای زنجانی می‌گویند فرقی بین اعد و لاتعد نیست، اول باید مفتاح صلات بیاید من وارد نماز بشوم، تا بعد به من بگویند اعد یا بگویند لاتعد. ... آقای داماد می‌گویند پس چه چور در ترک طهور که قبل از نماز است، گفتند اعد.

### اشکال

جواب آقای داماد این است که ما یک مفتاح صلات شرعی داریم یک مفتاح صلات و لو فاسده داریم. نماز بدون طهور هم مفتاح دارد، مفتاحش تکبيرة الاحرام است منتها صلات فاسده شد، طهور نگفتند مفتاح الصلاة اما تکبيرة الاحرام گفتند تکبيرة الافتتاح، مفتاحها التکبیر. و لذا این فرمایش آقای داماد که قیاس کرد تکبيرة الاحرام را که ترک می‌شود به این‌که طهور ترک بشود و جامع مشترک این است که هر دو ابتداء نماز هستند، طهور قبل از نماز است، تکبيرة الاحرام ابتداء نماز است، این قیاس مع الفارق است چون نگفتند الطهور مفتاح الصلاة ولی تکبيرة الاحرام گفتند مفتاح الصلاة است و لو صلات بلاطهور مفتاح دارد، اولین جزئش مفتاح او است، فرق می‌کند با کسی که مفتاح نماز را نیاورد. پس بهتر این بود که آقای داماد می‌فرمودند در صدق لاتعداد الصلاة یا تعداد الصلاة بیش از تحقق عرفی صلات معتبر نیست.

و لذا اگر کسی بعد از نماز شک بکند من تکبیرة الاحرام گفتم یا نگفتم، نمی‌تواند قاعده فراغ جاری کند در نمازش؟ قطعاً می‌تواند قاعده فراغ جاری کند با این‌که مشهور می‌گویند در اجراء قاعده فراغ احراز عنوان عمل لازم است یعنی باید احراز کنید عنوان صلات محقق شده، این نشان می‌دهد که صلات بدون تکبیرة الاحرام هم صلات است. وجود پیدا کرد این صلات عرفیه، وقتی وجود پیدا کرد چرا موضوع نشود برای لاتعاد الصلاة؟ و لذا لاتعاد الصلاة در نسیان تکبیرة الاحرام صادق است.

و این هم که کسی بگوید اصلاً در اثناء نماز لاتعاد صدق نمی‌کند، باید نماز تمام بشود تا بگویند اعد الصلاة، این یک اشکال دیگری است که اخص از مدعاست چون ممکن است کسی نمازش تمام بشود یا بشود بیايد تکبیرة الاحرام نگفته است. علاوه بر این‌که اشکال ناواردی است چون در روایات متعددی در اثناء نماز گفتند اگر فهمیدی بدنت نجس است اعد الصلاة. ان صلیت رکعتین ثم علمت بان فی ثوبک دما فاعد صلاتک، قریب به این مضمون. پس ما مشکلی در این رابطه نداریم.

### اشکال در کلام آقای سیستانی

بله، این تفصیلی که در کلام آقای سیستانی بود در فرضی که تکبیرة الاحرام سنت باشد که فرمود اگر وارد رکوع شدی، السنة لاتنقض الفریضة صدق می‌کند، اگر وارد رکوع نشدی، هنوز فریضه محقق نشده که بگوییم السنة لاتنقض الفریضة، این مطلبی است که باید به آن توجه بشود. و لکن بعد از رکوع، دیگر مشکلی نداریم، هم لاتعاد الصلاة می‌تواند موضوع داشته باشد هم السنة لاتنقض الفریضة می‌تواند موضوع داشته باشد.

این فرمایش آقای سیستانی که قبل از رکوع السنة لاتنقض الفریضة صدق نمی‌کند، این مبتنی بر این است که فریضه را منطبق بر رکوع بدانیم. اما اگر گفتیم فریضه خود صلات است، صلات هم فریضه است فقط رکوع که فریضه نیست، صلات هم فریضه است، چرا شما رکوع را مصداق الفریضة دانستید و خواستید بگویید اگر تکبیرة الاحرام سنت باشد، السنة لاتنقض الركوع الذی هو فریضة، خیر، فریضه خود صلات است، خود صلات فریضة الله است، در روایت صلوات خمسہ یومیہ را گفتند فرائض الله است. پس این فرمایش آقای سیستانی هم ایراد پیدا کرد.

تا حالا نتیجه این شد: نه اشکال آقای خوئی و قبله السید البروجرردی و بعده السید الشیرازی الزنجانی که گفتند چون تکبیرة الاحرام مفتاح صلات است و اگر تکبیرة الاحرام را فراموش کنید نماز محقق نشده، وارد نماز نشدید تا به شما بگویند اعد یا بگویند لاتعد، پس نسیان تکبیرة الاحرام مشمول حدیث لاتعاد نیست. جواب عرض کردیم که خیر، وجود عرفی صلات بدون تکبیرة الاحرام هم صدق می‌کند و همین که صدق کرد صحیح است کسی بگوید اعد الصلاة یا لاتعد الصلاة. شاهدش خود این روایاتی است که می‌گفت یعید. خود این روایات که می‌گفت یعید، چه چیزی را یعید؟ ظاهرش این بود که یعید الصلاة.

[سؤال: ... جواب:] تکبيرة الافتتاح افتتاح شرعی است نه افتتاح عرفی یعنی جزء اول نماز. در صحیحہ علی بن یقطین دارد کہ الرجل ینسی ان یفتح الصلاة حتی یرکع قال یعيد الصلاة. آقای خوئی، آقای بروجردي، آقای زنجانی می‌گویند این صدق مجازی است کہ گفت یعيد الصلاة؟ نه، صدق حقیقی است. حالا اگر این حدیث تعارض کرد با آن حدیثی کہ می‌گوید فلیمض فی صلاته نمی‌توانیم به عموم لاتعاد الصلاة رجوع کنیم؟ این چه وجهی است، چه فرمایشی است؟ و فرمایش آقای سیستانی هم اشکالش این بود کہ فریضه را بر رکوع منطبق کرد. من نمی‌گویم فریضه بر رکوع منطبق نمی‌شود اما یکی از مصادیق فریضه هم صلات است.

و اساسا عرفا هم ترک یک جزء ناقض جزء دیگر نیست، ناقض کل است. عرفی نیست بگوییم نسیان تکبيرة الاحرام لا ینقض الركوع، مگر بناء بود ناقض رکوع باشد؟

### بیان مختار در عدم جریان حدیث لاتعاد

اما ما یک اشکال دیگری داریم به جریان حدیث لاتعاد قبل از رکوع و یا حتی بعد از رکوع اگر بخواهید فریضه را صلات بدانید. یک وقت فریضه را رکوع می‌دانید مثل آقای سیستانی، این یک بحثی است کہ می‌رسیم به آن. اما فعلا طبق نظر مشهور فریضه صلات است. تعبیر نقض ظهورش این است کہ نقض بعد الابرام است. شیشه‌ای کہ از اول شکسته تولید می‌شود، این را نمی‌گویند انتقض الزجاج یا دست کشیدن روی شیشه ناقض شیشه نیست. جایی می‌گویند لاتنقض یا تنقض کہ اول مستحکم منعقد شده باشد. نگوید پس نسیان ظهور چه می‌شود؟ در نسیان ظهور نگفتند کہ نسیان ظهور ینقض الصلاة، آنجا کجا تعبیر کردند نسیان ظهور ینقض الصلاة؟ در روایت کہ نیامده. السنة لاتنقض الفریضة. کدام سنت ناقض فریضه است؟ آن سنتی کہ بعد از انعقاد فریضه ترک می‌شود. اما اولین جزء نماز تکبيرة الاحرام است، کسی کہ آن را ترک کند از اول فریضه مبرم موجود نشده تا منتقض بشود. این انتقاض و عدم انتقاض فرع بر انعقاد است.

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظاهر است بگوید الفریضة اللوائية، الفریضة التي توجد. ظاهر این کہ السنة لاتنقض الفریضة این است کہ فریضه شکل گرفته موجود شده حالا می‌گویند السنة لاتنقضها. تکبيرة الاحرام گفتی بعد فراموش کردی قرائت را رفتی رکوع، این جا صدق می‌کند هذه القراءة سنة فمن ترکها متعمدا مثلا انتقضت صلاته و من نسیها فلا تنقض صلاته، خوب است، اما وقتی تکبيرة الاحرام نگفتی از اول نماز شکل نگرفته.

این بیان ما ممکن است توسعه داده شود در فرمایش آقای سیستانی هم بیاید. کسی کہ تکبيرة الاحرام نگفت از اول رکوعش اگر بناء باشد قابل انتقاض باشد با ترک جزء قبلی مثل این کہ ترک تکبيرة الاحرام بکند عمدا کہ حدیث لاتعاد شامل نمی‌شود

یا از روی جهل تقصیری، کی صدق می‌کند ترک تکبيرة الاحرام نقض کرد، از هم گسست این رکوع شما را؟ اصلاً نگذاشت این رکوع ما شکل بگیرد از نظر شرعی اگر واقعاً شما می‌خواهید السنة لاتنقض الفريضة را در فرض عذر منطبق کنید بر رکوع که رکوع فريضة است و السنة لاتنقض الفريضة اصلاً از اول رکوع نگذاشت شکل بگیرد تا بعد بگویید نقض شد یا نشد. اشکال اساسی به تمسک به حدیث لاتعاد این جمله السنة لاتنقض الفريضة است.

اما روایت که منحصر به این نیست. ان الله فرض الركوع و السجود و القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسي فلا شيء عليه. آنجا که ندارد الفريضة لاتنقض بالسنة. اگر ثابت بشود که تکبيرة الاحرام سنت است، ما می‌گوییم القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسي فلاعادة عليه یا فلا شيء عليه قابل تمسک است ولی حدیث لاتعاد خیر چون حدیث لاتعاد مذیل است به ذیلی که می‌گوید السنة لاتنقض الفريضة.

[سؤال: ... جواب:] تکبيرة الاحرام را ترک کنید، اگر این موجب بطلان نماز شما بشود از اول نماز نجسیده اجزایش بهم، ابرام پیدا نکرده تا صدق کند لاتنقض الفريضة بترک تکبيرة الاحرام، این اصلاً نقض نمی‌شود باید بگوییم ترک تکبيرة الاحرام مانع از شکل‌گیری نماز نیست نه این‌که ناقض نماز نیست. السنة لاتنقض الصلاة ظاهرش نقض بعد الابرام است، شامل اولین جزء نماز که تکبيرة الاحرام است نمی‌شود. نقض این است که اول مستحکم باشد بعد بزنی آن را بشکنید یا از هم گسسته شود. و لاتکونوا کالتی نقضت غزلها من بعد قوة انکاثا، نقضت غزلها یعنی از اول بافت بعد از هم گسست بافتنی خود را. اما اگر یک زنی است از اول جوری این غزلش را تنظیم می‌کند که از اول ولد منتقضا این صدق نمی‌کند نقضت غزلها. ... بحث نقض شرعی است و لکن باید عرفاً نقض صدق کند شارع می‌گوید نقض نمی‌شود یعنی از دیدگاه من نقض نمی‌شود. ... اگر می‌خواست تکبيرة الاحرام در فرض ترک عمدی و جهل تقصیری که مبطل نماز است بخواهد مبطل نماز بشود یعنی صدق می‌کند نقض الصلاة؟ اصلاً نماز شکل گرفت تا نقض بشود؟ صلات عرفی اگر شکل گرفت این صلات عرفی نقض هم نشد تا آخر هم هست، صلات عرفی که نقض نشده است، صلات عرفی همیشه هست. ... پس باید از اول استحکام به نظر شارع داشته باشد بعد بگوییم نقض نمی‌شود به نظر ما.

پس خلاصه عرض این شد: صحیحه زراره ان الله فرض الركوع و السجود و القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسي فلا شيء عليه استدلال به آن بی‌اشکال است؛ فقط به یک شرط. شرطش این است که از خارج باید بفهمیم که تکبيرة الاحرام سنت است. اما ما هیچ دلیلی نداریم تکبيرة الاحرام سنت است. حدیث لاتعاد چون دارد السنة لاتنقض الفريضة صادق بر ترک تکبيرة الاحرام نیست و لذا عموم حدیث لاتعاد شامل نسیان تکبيرة الاحرام نمی‌شود. این خلاصه عرض ما است.

[سؤال: ... جواب:] اگر ذیل نبود، لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود، مشکلی نداشتیم. ... شما می‌فرمایید شارع با این ذیل فهماند که این که می‌گویم لاتعاد الصلاة نکته‌اش این است که از نظر من فريضة موجود می‌شود و لو با ترک سنت نسیانا. جواب این است که همچون ظهوری ندارد ذیل در این که بخواهد بگوید از نظر من با ترک سنت صلات موجود می‌شود. هر کجا مقتضی برای صدق نقض الفريضة بالسنة بود من می‌ایم می‌گویم لا، لاتنتقض الفريضة بترك السنة عن عذر اما کجا مقتضی صدق انتقاض الفريضة بترك السنة است؟ جایی که از اول فريضة مستحکم شکل بگیرد بعد ترک کنی سنت را، بقائاً صدق می‌کند انتقضت الفريضة بالسنة، آن وقت شارع می‌آید می‌گوید لا، لاتنتقض الفريضة بترك السنة عن عذر. ... خیر. انصاف این است که ذیل ما يصلح للقرينة است، متصل است به صدر و صدر را مجمل می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] اگر تکبيرة الاحرام بگویند نماز شکل گرفت، وقتی شکل گرفت بعد ترک کرید قرائت را رفتید رکوع، اگر ترک قرائت مبطل نماز باشد می‌گویند انتقضت صلاتک برکوعک قبل ترک القراءة. ... ما حدیث لاتعاد را در ترک قرائت بعد از رکوع جاری می‌کنیم نه قبل از آن. اگر قبل از این که رکوع بکنیم ملتفت بشویم به ترک قرائت باید تدارک کنیم قرائت را. ... من نسی القراءة نه من نسی تکبيرة الاحرام. شما باید ثابت کنید القراءة سنة تا همان طور که القراءة سنة حکم این است که من نسیها فلا شيء علیه، تکبيرة الاحرام هم سنت است و این حکم بر آن مترتب است. و هذا اول الكلام. ... تکرار تکبيرة الاحرام به احداث نماز جدید است، یک نماز جدید می‌شود ولی تکرار قرائت نماز جدید نمی‌شود که فرق می‌کند. حالا ما که قبول نکردیم حدیث لاتعاد جاری است، القراءة سنة هم که در مورد ما ثبت انه سنة بود، تکبيرة الاحرام شبهه مصداقيه سنت است و لذا مقتضای قاعده اولیه بطلان نماز است به نسیان تکبيرة الاحرام.

[سؤال: ... جواب:] صحیحه زراره که هفت چیز را فريضة می‌شمارد یکی توجه، محتمل است توجه به معنای تکبيرة الاحرام باشد. اگر آن هم نبود ما احتمال می‌دهیم و کبره تکبیرا یا و لربک فکیر، شاید تکبيرة الاحرام نماز را بخواهد بگوید. ... مگر ارکعوا و اسجدوا گفت فی الصلاة؟ فکبره تکبیرا [هم نیازی نیست بگوید فی الصلاة].

مطلب سوم این است که روایاتی در مقام هست که با هم متعارض هستند. قبل از این که این روایات را مطرح کنیم، عرض می‌کنیم که مشهور بین خاصه و عامه بطلان نماز است با نسیان تکبيرة الاحرام. مغنی ابن قدامة می‌گوید ربیعة الرأی، مالک، شافعی قائل شدند به بطلان نماز با نسیان تکبيرة الاحرام. اما سعید بن مسیب، حسن بصری، زهری که از تابعین بود، قتادة، حکم، اوزاعی، این اوضاعی از تابع التابعین هست، گفتند من نسی تکبيرة الافتتاح اجزاه تکبيرة الركوع. نه اذا رکع فلا يعتنی که آقای زنجانی می‌گویند. اجزاه تکبيرة الركوع. آقای زنجانی می‌گویند

تکبیرة الرکوع هم نگفتی وارد رکوع شدی نمازت صحیح است. این‌ها گفتند اجزاه تکبیرة الرکوع. شاید اطلاقش می‌گیرد و لو هنوز رکوع نرفت، تکبیرة الرکوع گفتی هنوز رکوع نرفت.

مقدس اردبیلی که این حرف هایش را می‌بینید چقدر با تقدس جور می‌آید، گفته نه اگر اجماع نباشد در مسأله بر بطلان نماز به ترک تکبیرة الاحرام سهوا ما مقتضای جمع بین روایات را همین می‌دانیم که اجزاه تکبیرة الرکوع. این فتوای بزرگان. برخی هم گفتند که طبق آن روایتی که می‌گوید اذا رکع فلیمض فی صلاته گفتند اگر بعد از رکوع ملتفت بشود به نسیان تکبیرة الاحرام نمازش صحیح است که آقای زنجانی این قول را اختیار کرده، ببینیم منشأش چیست، ان شاء الله فردا روایات باب را که حدودا یازده روایت هست، می‌خوانیم و ببینیم آیا این‌ها جمع عرفی دارند یا ندارند، ان شاء الله این بحث را فردا دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 545-67

سه‌شنبه - 99/10/30

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در نسیان تکبیرة الاحرام بود که ادعای اجماع شد بر این‌که مبطل نماز هست. در ذکری دارد که اجماع اصحاب و امت بر این هست، مگر یک قول شاذ. در معتبر دارد اجماع علماء اسلام بر این هست غیر از زهری و اوزاعی. در منتهی دارد اجماع مسلمین بر این هست غیر از جمعی از عامه. در تذکره دارد مذهب عامه علماء هست که با نسیان تکبیرة الاحرام نماز باطل می‌شود.

### مناقشه در تفصیل مقدس اردبیلی

مرحوم مقدس اردبیلی فرموده لولا الاجماع مناسب بود تفصیل بدهیم بگوییم اگر تکبیرة الرکوع گفته مجزی است از تکبیرة الاحرام و الا نمازش باطل است. اما این تفصیل بین این‌که بعد از دخول در رکوع ملتفت بشود که تکبیرة الاحرام نگفته که آقای زنجانی بر اساس برخی از روایات مطرح کردند که بعد از دخول در رکوع ملتفت بشود به نسیان تکبیرة الاحرام نمازش صحیح است و اگر قبل از دخول در رکوع ملتفت بشود نمازش باطل است، ما ندیدیم از قدماء کسی به این قائل بشود. نقل شده که مرحوم محقق نائینی فرمودند صاحب سرائر و جماعتی قائل به این تفصیل بودند ولی ما به سرائر رجوع کردیم همچون تفصیلی در سرائر ندیدیم. بحث در این بود که اگر روایات در مقام که حدودا یازده روایت هست، تعارض و تساقط بکنند، عام فوقانی چیست؟ راجع به حدیث لاتعداد بحث شد، راجع به ان الله

فرض الركوع و السجود و القراءة سنة فمن نسي فلا شيء عليه هم بحث شد. گفتیم هیچ کدام از این دو دلالت ندارند بر صحت نماز در فرض نسیان تکبيرة الاحرام.

### عام فوقانی سوم: حدیث لاتعداد

اما یک روایتی است در خصال به سند صحیح نقل می کند صاحب خصال مرحوم شیخ صدوق، عن حریز عن زرارة: لاتعداد الصلاة الا من خمس، در ادامه آمده: و القراءة سنة و التشهد سنة و التكبير سنة و السنة لاتنقض الفريضة. ممکن است کسی بگوید این نقل خصال حجت است، حالا در من لایحضره الفقیه این جمله نیامده، گفته روی زرارة لاتعداد الصلاة الا من خمس و القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتنقض الفريضة، شاید شیخ صدوق در فقیه این جمله را حذف کرد، چون نمی خواست طبقش فتوی بدهد. در کتاب الهدایة نقل کرده باز که قال ابوجعفر علیه السلام، به همین مضمون خصال.

شیخ طوسی در تهذیب هم این جمله را نقل نمی کند ولی باز آنجا دارد و روی زرارة که محتمل است شیخ طوسی از من لایحضره الفقیه این روایت را گرفته باشد چون در کافی نیست، من لایحضره الفقیه دارد روی زرارة شیخ طوسی هم در تهذیب دارد روی زرارة، همان متن من لایحضره الفقیه است. و لذا ممکن است کسی بگوید التكبير سنة در خصال هست، در کتاب الهدایة شیخ صدوق هست و وسائل هم از کتاب الخصال نقل می کند، ثابت می شود به عنوان حداقل یک عام فوقانی که اگر روایات تعارض کرد رجوع کنیم به این حدیث خصال که التكبير سنة و السنة لاتنقض الفريضة.

### اشکال اول (آقای سیستانی)

آقای سیستانی جواب داده. ایشان گفتند: وقتی که در کتاب من لایحضره الفقیه این جمله نیامده، فقط در خصال این جمله نقل شده، ما وثوق پیدا نمی کنیم به اشتمال حدیث بر این جمله.

### پاسخ

اگر فرمایش آقای سیستانی به این معنا باشد که بخواهند بگویند خبر ثقه ای که مفید وثوق نباشد حجت نیست که این بحث مبنایی می شود. ما به نظرمان می آید خبر ثقه و لو مفید وثوق شخصی نباشد حجت است. اگر مقصود این است که وثوق پیدا نمی کنیم به اشتمال نسخه صحیح خصال بر این جمله، این هم بعید است. چون اختلاف نسخه نقل نشده در خصال. کتاب الهدایة هم همین جمله را نقل کرده. بعید است که اختلاف نسخه باشد در خصال یا یک مستنسخی "و التكبير سنة" را در حاشیه نوشت چون نظر خودش بود، بعد مستنسخ بعدی آمد ادراج کرد این حاشیه را در متن که کار متداولی بوده، چون کتاب ها خطی بود، بزرگان کنار کتاب حاشیه می زدند، این حاشیه شان با متن اشتباه می شد، مستنسخ بعدی که می آمد فکر می کرد

این جمله‌ای است که از این حدیث بوده منتها کاتب قبلی فراموش کرده در کنار آن نوشته در حالی که این توضیحی بوده یا اضافه‌ای بوده که آن عالمی که صاحب این کتاب بود اضافه کرده برای توضیح که خودش مطالبش ثبت بشود یک جا. مستنسخ بعدی اشتباه کرده فکر کرده این جزء متن است. این پیش می‌آید و باید به این نکته توجه بکنید. کسانی که با نسخ خطی آشنا هستند کاملاً این مطلب را توجه دارند. ولی این جا خیلی بعید است. تناسب ندارد و التکبیرة سنة را اضافه کرده باشد شخصی به این متن، بعد در کتاب الهدایة هم که این جمله هست. و لذا این احتمال این جا بعید است. بعضی جاها این احتمال هست.

### اشکال دوم

اما چیزی که مانع می‌شود ما قبول کنیم این نقل خصال را این است که وجهی نمی‌بینیم که من لایحضره الفقیه این جمله را حذف بکند. [سؤال: ... جواب:] از کجا خصال متکی به حافظه نبوده، من لایحضره الفقیه متکی به حافظه بوده. مهم این است که ظاهر نقل فقیه این است که حذف نکرده این حدیث را. چه وجهی دارد این جمله را حذف کند؟ در کتاب الهدایة هست، در خصال هست. این در حدی است که وثوق نوعی پیدا می‌شود که شیخ صدوق در یک جا اشتباه کرده. یا در خصال اشتباه کرده که این جمله را اضافه کرده یا در فقیه اشتباه کرده که این جمله را حذف کرده. نه این که سکوت کرده است در فقیه از ذکر این جمله زایده؛ این خلاف ظاهر است.

[سؤال: ... جواب:] این استحسان می‌شود که ما بگوییم لابد این جا یادش رفته. بعضی‌ها می‌گویند، می‌گویند انسان در کم گذاشتن در نوشتن، زیاد برایش اتفاق می‌افتد که یک جمله را چشمش نمی‌بیند یادش می‌رود، اما در اضافه نویسی کم پیش می‌آید که آدم یک چیزی را همین جوری اضافه کند. بر فرض کم پیش بیاید اضافه کرده یک چیزی، در حدی نیست که انسان وثوق پیدا کند که آن جا حواسش پرت شده کم نوشته. ... سند آخرش می‌خورد به حریر عن زرارة. در فقیه اصلاً سند ذکر نکرده گفته روی زرارة، این جا می‌گوید حریر عن زرارة با سند کامل. ... [در] مشیخه حریر عن زرارة است. ... یکی از سندها را در خصال ذکر کرده، در من لایحضره الفقیه در مشیخه سندهای دیگری ذکر کرده. این دلیل نمی‌شود. اما همه این سندها بر می‌گردد به حریر عن زرارة. ... هر چه بگویید نسخه‌های کتاب حریر فرق داشته، هر چه باشد، بالاخره انسان وثوق نوعی پیدا می‌کند که شیخ صدوق یا قبل از شیخ صدوق، آن روات کتاب حریر، در یکی از این دو نقل‌ها اشتباه کردند، یا آن جا کم گذاشتند، التکبیر سنة را نیاوردند یا این جا التکبیرة سنة را اشتباهاً اضافه کردند. و لذا با توجه به این مطلب حجیت پیدا نمی‌کند نقل خصال.

### اشکال سوم

این اشکال اول. اشکال دوم: گفته می‌شود که این فقره معارض با آن صحیحه زراره است که می‌گفت ان الله فرض في الصلاة الركوع و السجود و الوقت و القبلة و الطهور و التوجه و الدعاء. توجه هم که تفسیر شد به تکبیر چون در صحیحه دیگر زراره بود: ادنی ما یجزئ من التکبیر فی التوجه تکبيرة واحدة. آن وقت با هم تعارض می‌کنند و تساقط می‌کنند.

### پاسخ

این اشکال جواب دارد. جوابش این است که اولاً: احتمال بود که توجه به معنای تکبيرة الاحرام باشد، قطعی نبود. ممکن است توجه به معنای نیت باشد. ثانیاً: بر فرض طبق استظهار آقای داماد، آقای سیستانی بگوئیم توجه یعنی تکبيرة الاحرام، این می‌شود اخص از التکبیر سنة؛ تعارض نمی‌کنند. فوقش التکبیر سنة می‌شود الا تکبيرة الاحرام. این التوجه که هست در ان الله فرض في الصلاة که یکی از آن، توجه است، تعارض ندارد با روایت خصال، اخص مطلق از او است. بعد از تعارض سایر ادله گفته می‌شود که رجوع می‌کنیم به این عام فوقانی که التکبيرة سنة، اگر تعارض کرد ادله دیگر این روایت خصال می‌شود عام فوقانی.

### اشکال چهارم

اشکال سوم به این روایت خصال این است که ما می‌گوئیم التکبیر سنة که صریح نیست در تکبيرة الاحرام. التکبیر سنة اولاً سنت صریح نیست در سنت واجب، تکبیرات زیادی در نماز سنت هستند، سنت مستحبه هستند. و ثانیاً ممکن است بگوئیم بعضی از تکبیرها در نماز واجب است مثل تکبیره قبل از رکوع. شبهه وجوبش هست. پس التکبیر سنة چه به معنای مطلب سنت باشد که و لو سنت غیر واجب که واضح است شامل غیر تکبيرة الاحرام می‌شود، چه به معنای سنت واجب باشد، ممکن است بعضی از تکبیرها در نماز غیر از تکبيرة الاحرام سنت واجب باشد مثل تکبیره قبل الركوع. آن وقت چون در ادامه دارد و السنة لاتنقض الفریضة، او ما یصلح للقرينة است که آن تکبیره‌ای را می‌گوید که بعد از دخول در نماز با تکبيرة الاحرام، باید بگوئیم یا استحباباً یا وجوباً و فراموش نکنیم بگوئیم اما آن تکبيرة الاحرام اول نماز که با ترک او اصلاً نماز منعقد نمی‌شود، آن‌جا السنة لاتنقض الفریضة صدقش مشکوک است.

[سؤال: ... جواب:] السنة لاتنقض الفریضة دیروز عرض کردیم فرع بر این است که فریضه منعقد بشود بعد بگوئید که تنقض السنة هذه الفریضة أو لاتنقضها. اگر نسیان تکبيرة الاحرام نکنیم، دلیل خاص بگوید نسیان تکبيرة الاحرام ناقض فریضه نیست که مشکلی نداریم. اما اطلاق بخواد بگوید که نسیان تکبیره ناقض فریضه نیست بعد ما بیاییم بگوئیم مراد نسیان تکبيرة الاحرام است این ما یصلح للقرينة دارد که نسیان تکبيرة الاحرام اگر بکنی اصلاً فریضه استحکام و ابرام پیدا نمی‌کند تا بعد بگویند این تکبيرة الاحرام فراموشی آن ناقض فریضه نیست، اصلاً شروع

نشده فريضة که بگویند ناقض او هست یا نیست. اگر تکبیره کالصریح بود در تکبیرة الاحرام این حرف را نمی‌زدیم، قرینه بود، اما حالا که اطلاق دارد، در کنارش تعبیر السنة لاتنقض الفريضة آمده ممکن است این قرینه بشود که مراد از این تکبیره غیر تکبیرة الاحرام است.

[سؤال: ... جواب:] جامع سنت، اعم از سنت واجبه و سنت مستحبه. القراءة سنة مصداق سنت واجبه است، التکبیر سنة مصداق سنت مستحبه است، اشکالی ندارد. ... تکبیر در نماز مگر فقط تکبیرة الاحرام است؟ نکند شما در نمازتان فقط تکبیرة الاحرام می‌گویند.

### اشکال پنجم (مرحوم امام)

امام در کتاب الخلل صفحه 210 تا ادامه‌اش که صفحه 215 است، راجع به تکبیرة الاحرام که مقتضای قاعده اولیه چی هست، قطع نظر از روایات که بحث می‌کنند متعرض این روایت خصال هم می‌شوند. فرمایش ایشان را ببینیم. ایشان می‌فرمایند صحیح زرارة علی بعض طرقها فی قاعدة لاتعداد التکبیر سنة و لاتنقض السنة الفريضة فان اطلاقها و ان اقتضى دخول تکبیرة الاحرام فيها لکن عرفت ان الاحادیث الواردة فی تکبیرة الاحرام حاکمة علیه، فیحمل التکبیر علی غیر تکبیرة الاحرام. ایشان مقصودشان این است، می‌گویند بر فرض التکبیر سنة، [البته] بر فرض نیست چون ایشان قبول دارد روایت را چون اشکال سندی نکرد و قبول هم دارد که اطلاقش شامل تکبیرة الاحرام می‌شود. این‌ها برای ایشان مفروغ عنه است. اما می‌خواهند یک کاری بکنند که بعد از تعارض روایات نتوانید به این روایت خصال رجوع کنید. از قاعده عامه و عام فوقانی بودن این را می‌خواهند بیندازند. چه کردند؟ فرمودند که دلیلی که می‌گوید لاصلاة بغیر افتتاح یا تکبیرة الاحرام مفتاح الصلاة، لاتفتتح الصلاة الا بها، حاکم است بر حدیث لاتعداد. موضوع حدیث لاتعداد این است که لاتعداد الصلاة، این روایات می‌گوید اصلا نماز بدون تکبیرة الاحرام نماز نیست.

نه تنها این روایات بر حدیث لاتعدادی که در آن هست التکبیر سنة حاکم است بلکه بر حدیث رفع النسیان هم حاکم است. چرا بر رفع النسیان حاکم باشد؟ چون ایشان معتقد است که رفع النسیان رفع می‌کند جزئیت جزء منسی را و خودش دلیل بر اجزاء است. و لکن این‌جا گفته‌اند که این روایاتی که می‌گوید لاصلاة بغیر افتتاح حاکم است بر این روایت رفع النسیان. چرا؟ برای این‌که حدیث رفع که اثبات نمی‌کند که نماز بدون تکبیرة الاحرام افتتاح می‌شود. شما اگر قرائت در نماز را فراموش بکنید رفع النسیان می‌گویند نمازتان صحیح است، اما شما تکبیرة الاحرام را فراموش کنید دلیل می‌گوید لاصلاة الا بافتتاح، حدیث رفع النسیان که نمی‌تواند بگوید افتتحت الصلاة بغیر تکبیرة الافتتاح، این را که نمی‌تواند بگوید، لسانش که این نیست.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌گویند رفع النسيان فقط رفع می‌کند جزئیت جزء منسی را اما اگر مازاد بر جزئیت جزء منسی یک حکم آخری بود مثل این که لا تفتتح الصلاة الا بتكبيرة الاحرام، رفع النسيان که نمی‌گوید افتتحت الصلاة مع نسيان تكبيرة الاحرام. این را که نگفت. ... حکومت حدیث رفع النسيان تابع این است که چقدر لسان داشته باشد. لسان رفع النسيان رفع جزئیت جزء منسی است، قبول. ... در دلیل حاکم باید نگاه کنیم ببینیم عنوان دلیل حاکم با عنوان دلیل محکوم تطابق داشته باشد. اگر یک خطابی بگوید که مثلاً اکرم العالم، یک خطابی بگوید الفاسق ليس بفقير، این حاکم و محکوم نیستند. باید ببینید عنوان دلیل حاکم با عنوان دلیل محکوم با هم تطابق داشته باشند تا بشود حاکم بر آن. ... اگر ظهور دارد در نظارت که الفاسق ليس بفقير یعنی ليس بعالم حرفی نیست. اما بحث ایشان این است که رفع النسيان می‌گوید شیئی منسی مرفوع است، تکبيرة الاحرام اگر صرفاً جزء بود مرفوع بود جزئیتش. اما گفتند که لا تفتتح الصلاة الا بها، حدیث رفع النسيان می‌گوید و لكن تفتتح الصلاة بغير تكبيرة الاحرام اذا نسيتها؟ هم‌چون که چیزی نمی‌گوید.

### پاسخ اول

راجع به این که روایاتی که می‌گویند لا صلاة بغير افتتاح مثل ذیل موثقه عمار بگوئیم این حاکم است بر حدیث لاتعاد، این عرفیت ندارد. لا صلاة الا بفاتحة الكتاب، لا صلاة لمن لم يقرأ بصلته في الصلاة، این لسان‌ها لسان ارشاد به جزئیت و شرطیت است و لاتعاد حاکم بر ادله جزئیت و شرطیت است. حالا یک وقت لسان روایتی که دال بر جزئیت و شرطیت باشد اعد الصلاة است آن‌جا شبهه داشتیم. اما لسان لا صلاة الا بفاتحة الكتاب این ظهورش این است که دارد ارشاد می‌کند به جزئیت فاتحة الكتاب، خب حدیث لاتعاد حاکم بر او است. لا صلاة بغير افتتاح هم همین است. این ارشاد است به جزئیت تکبيرة الاحرام به عنوان جزء اول نماز. مفتاحها التكبير هم ظهورش این است که اولین جزء نماز تکبيرة الاحرام است. حدیث لاتعاد موضوع صلات عرفیه است. و الا لا صلاة الا بطهور، لا صلاة الا الى القبلة، این‌ها بیش از ارشاد به شرطیت و جزئیت دلالتی ندارند، حاکم نیستند بر همه عناوینی در آن عنوان صلات موضوع حکم است، مثل شک در صحت صلات، کل ما مضى من صلاتك و طهورك فشككت فامض، بگوئیم اگر شک بکنی در وضوء لا صلاة الا بطهور می‌گوید پس اصلاً نماز نخوانده‌ای، موضوع قاعده فراغ از بین می‌رود چون موضوع قاعده فراغ در این روایت این است که کل ما مضى من صلاتك، عنوان عمل باید محرز بشود به نظر این آقایان و این روایت لا صلاة الا بطهور می‌گوید نماز بی وضوء عنوان نماز را ندارد پس شک در وضوء مساوق شک در نماز است قاعده فراغ نداریم، این عرفی است؟ عرفی نیست.

اینجا هم همین است. اینجا هم ظاهر حدیث لاتعاد الصلاة این است که صلات عرفیه موضوع است برای لاتعاد. و لذا لاتعاد الصلاة الا من خمس استثناء متصل است، طبق بیان امام باید استثناء منقطع باشد. چرا؟ برای این که می گوید از خلل به طهور نماز را اعاده کن، آن روایت دیگر می گوید لاصلاة الا بطهور، اصلا نماز نخواندی که اعاده بکنی، از خلل به قبله نماز را اعاده کن، آن روایت می گوید لاصلاة الا الى القبلة، اصلا کسی که به طرف قبله نماز نخواند نماز نخوانده، این ها عرفی نیست. ظاهر الا الوقت و القبلة این است که استثناء متصل است از لاتعاد. یعنی صدق می کند صلات با این که روایت می گوید لا صلاة الا الى القبلة ولی صدق می کند این صلاة الى غير القبلة، و این موضوع است برای حدیث لاتعاد، چه در عقد مستثنی منه چه در عقد مستثنی. و لذا این که امام فرمودند لاصلاة بغير افتتاح حاکم است بر حدیث لاتعاد، این عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] می خواهید به بیانات دیروز ما ایراد بگیرید؟ آن بیان ما این بود که السنة لاتنقض الفريضة، عنوان نقض در آن آمده و کسی که تکبیرة الاحرام را فراموش کند اصلا نمازش مبرم نشده تا نقض صدق کند. آن بیان دیگری است. فعلا بحث در این است که امام فرمودند لاصلاة بغير افتتاح بر عنوان لاتعاد الصلاة حاکم است، می گوید لاصلاة حتى يقال بانك تعيدها أو لاتعيدها. این فرمایش امام می گویم ایراد دارد. چون موضوع لاتعاد الصلاة صلات عرفیه است. ... او را جواب دادیم. این همه تکبیر داریم در نماز، بعضی از آن ها هم شبهه وجوب دارد، مثل تکبیرة الركوع. علاوه بر این که تکبیرات مستحب، مصداق التكبيرة سنة هستند. ... تکبیره مستحب با همین بیانات، ما فهمیدیم که مستحب هستند و موجب انتقاض فريضة نمی شوند. با همین بیانات و امثال آن می فهمیم. از روز اول که واضح نبود.

## پاسخ دوم

اما راجع به این که ایشان فرمود رفع النسيان حاکم نیست بر این که لاصلاة بغير افتتاح چون فقط می گوید فلان جزء منسی جزء نیست اما نمی گوید پس نماز افتتاح شد با نسیان تکبیرة الاحرام. ما این فرمایش را نمی فهمیم. اگر واقعا رفع النسيان حاکم بر دلیل جزئیت و شرطیت است که ایشان قبول دارند، این روایات بیش از ارشاد به این که تکبیرة الاحرام اولین جزء نماز است بیش از این دلالت ندارد. رفع النسيان می گوید شما فراموش کردید نماز خواندید بدون تکبیرة الاحرام، ما امتنانا بر امت، جزء بودن این تکبیرة الاحرام را بر می داریم، این یعنی دیگر جزء نیست پس جزء اول هم نیست چون اگر جزء بود یعنی جزء اول بود و این روایات لاصلاة بغير افتتاح بیش از این نمی گوید که تکبیرة الاحرام جزء اول نماز است. و به لسان حکومت فوقش می گوید لاصلاة بغير افتتاح، الا بفاتحة الكتاب، چرا حدیث رفع النسيان اگر اقتضاء کند اجزاء را، حاکم نباشد بر این ادله، چرا حاکم نباشد. بله ما اصل مبنا را قبول نداریم، آن بحث دیگری است.

پس به نظر ما فعلا به این نتیجه رسیدیم که عام فوقانی ما نداریم، حتی نقل خصال اشکال دارد که بخواهد به عنوان عام فوقانی مطرح بشود که بعد از تعارض روایات بتوانیم بگوییم که تکبيرة الاحرام سنت است و السنة لاتنقض الفريضة.

### بررسی معنای "التوجه" در صحیح زراره

[سؤال: ... جواب:] توجه معانی مختلفی دارد. ... من شاهد قرار ندادم. عرض کردم آقای داماد، آقای سیستانی گفتند این روایت که می‌گوید ادنی ما یجزئ من التکبیر فی التوجه تکبيرة واحد قرینه بر این می‌شود که مراد از توجه در آن صحیح زراره تکبيرة الاحرام است. ولی عرض کردیم خیلی واضح نیست چون ممکن است توجه معانی مختلفی داشته باشد. توجه در این ان الله فرض ممکن است به معنای نیت باشد. در آن ادنی ما یجزئ من التکبیر فی التوجه تکبيرة واحدة، آن توجه به معنای انی وجهت وجهی و بعد از آن، هفت تکبیره، به او می‌گویند توجه. در روایت دیگر هم آمده که روایت احتجاج است، و لو سندش ضعیف است. نقل می‌کند که حمیری به امام علیه السلام نوشت یسأله عن التوجه للصلاة یقول علی ملة ابراهیم و دین محمد صلی الله علیه و آله. بعد می‌گوید فان بعض اصحابنا ذکر انه اذا قال علی دین محمد فقد ابدع لانه لم نجد فی شیء من کتب الصلاة خلا حدیثا واحدا فی کتاب القاسم بن محمد عن جده الحسن بن راشد ان الصادق علیه السلام قال للحسن کیف تتوجه فقال اقول لبيک و سعديک فقال له الصادق علیه السلام ليس عن هذا اسألك كيف تقول وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا مسلما قال الحسن اقول، می‌گویم دیگر، همین را می‌گویم، فقال الصادق علیه السلام اذا قلت ذلک فقل علی ملة ابراهیم و دین محمد و منهاج علی بن ابیطالب و الائتنام بال محمد حنیفا مسلما و ما انا من المشرکین. این را حمیری در نامه‌ای به امام زمان علیه السلام با این توضیح مفصل نوشت. فاجاب، در توقیع جواب آمد: التوجه کله ليس بفريضة و السنة المؤکدة فيه التي كالاجماع التي لاخلاف فيه وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا مسلما علی ملة ابراهیم و دین محمد و هدی علی امیر المؤمنین و ما انا من المشرکین ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین لاشریک له و بذلک امرت و انا من المسلمین اللهم اجعلنی من المسلمین اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم ثم اقرأ الحمد. الله اکبر داشت. همه چیز گفته شد در این توجه بدون الله اکبر. پس توجه معلوم نیست همه جا به معنای تکبيرة الاحرام باشد. بلکه در آن صحیح زراره که ادنی ما یجزئ من التکبیر فی التوجه تکبيرة واحد توجه اطلاق شد بر مجموعه این دعای قبل از شروع نماز و تکبیرات سبع. ... در حال توجه است، در حال استقبال به نماز. ... بنده هم می‌خواهم بگویم این قرینه نمی‌شود که بگوییم آن ان الله فرض التوجه و الدعاء هم حتما به معنای تکبيرة الاحرام است. ... شاید به معنای نیت باشد. در آن ان الله فرض شاید توجه یعنی توجه به این که قصد عبادت خدا می‌کنید. توجه الی

الصلاة یعنی شما قصد نماز بکنید. ... عام فوقانی که بخواهد بگوید نماز باطل است با نسیان تکبیرة الاحرام که همه عموماتی که می‌گوید لاصلاة بغير افتتاح می‌گویند ما کافی هستیم که اثبات کنیم که نسیان تکبیرة الاحرام مصداق لاصلاة بغير افتتاح است. حالا شما می‌فرمایید ان الله فرض هم هست.

[سؤال: ... جواب:] دعا ممکن است به معنای خواندن خدا باشد به اخلاص، ادع الله مخلصين له الدين و لاتدعوا مع الله الها آخر یا به معنای مطلق ذکر باشد که دعا به معنای مطلق ذکر هم می‌آید.

حالا بیاییم سراغ روایات. اولین روایت را بخوانیم: صحیح زرارہ وسائل جلد 6 صفحه 13 این روایات را در یک باب جمع کرده. قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال يعيد. این دلیل بر این است که نسیان تکبیرة الاحرام موجب بطلان نماز هست. بقیه روایات را که معارضه دارند و یا موافق هستند با این صحیح زرارہ ان شاء الله روز شنبه می‌خوانیم. و الحمد لله رب العالمين.

### جلسه 68-546

شنبه - 99/11/04

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

### بررسی این مسأله در کلمات قدمات

بحث در نسیان تکبیرة الاحرام بود که در کلام محقق در معتبر یا کلام مرحوم علامه حلی در منتهی فرمودند اجماع هست بر بطلان صلات به نسیان تکبیرة الاحرام.

البته همان‌طور که آقای سیستانی هم دارند ما در کلمات قدمات پیدا نکردیم متعرض بشوند به این مسأله غیر از مرحوم شیخ طوسی در کتاب النهاية تهذيب استبصار و بعد محقق حلی در معتبر، علامه حلی در منتهی و مانند آن. و لکن تعبیر محقق حلی این هست که این مطلب مورد اجماع هست، اما در کتب، ما تعرضی به این مسأله ندیدیم غیر از آنچه که عرض کردیم مرحوم شیخ متعرض این مسأله شدند، ادعای اجماع هم نکرده مرحوم شیخ.

البته آقای سیستانی می‌گویند ظاهر صدوق این است که مخالف این مطلب هست. ما این را هم نفهمیدیم. چون صدوق در من لا یحضره الفقیه جلد 1 صفحه 342 اولش می‌گویند که من استیقن انه لم یکبر تکبیرة الافتتاح فلیعد صلاته و کیف له بأن یستیقن. و بعد روایات را مطرح می‌کنند برخی از این روایات استظهار از آن می‌شود که نماز باطل نیست با نسیان تکبیرة الاحرام و لکن شاید مرحوم صدوق توجیه می‌کند این روایات همان‌طور که مرحوم شیخ طوسی توجیه کرده. بله در

کتاب الهدایة مرحوم صدوق دارد که باب ما تعاد منه الصلاة حديث لاتعاد را با متن خصال نقل می‌کند که القراءة سنة التشهد سنة التكبير سنة و السنة لاتنقض الفريضة، باز این هم قابل توجیه است؛ ممکن است مقصود ایشان از تکبیر غیر تکبيرة الاحرام باشد با توجه به این که در فقیه دارد من نسی تکبيرة الاحرام اعاد الصلاة.

اما این که آقای سیستانی فرمودند این اجماع محتمل المدرك است و اعتباری ندارد، این یک بحث کلی است که اجماع فقهاء در عصر غیبت اگر محتمل المدرك باشد دیگر کاشف از ارتکاز متشرعه در زمان معصوم نیست، تا کشف از ارتکاز متشرعه در زمان معصوم نکند رأی معصوم بدست نمی‌آید، ممکن است مستند باشد اجماع فقهاء در عصر غیبت به همین وجوهی که مطرح شده است که بحث می‌کنیم. و این کشف از رأی معصوم نمی‌کند، می‌شود یک اجماع اجتهادی و مدركی. این اشکال وارد است.

[سؤال: ... جواب:] در فقه الرضا هم بحث بطلان صلات عند نسيان تكبيرة الاحرام هست. اما چون مؤلفش معلوم نیست ما ذکر نکردیم. [سؤال: بهر حال یکی از علماء بوده و این مغل به اجماع است. جواب:] شاید شلمغانی است که حیف نیست انسان اسم علماء را روی او بگذارد؟ شاید فقه الرضا همان کتاب تکلیف شلمغانی باشد.

راجع به حديث لاتعاد هم عرض کردیم ما بخاطر السنة لاتنقض الفريضة تمسک کنیم بر صحت نماز با نسيان تكبيرة الاحرام چون ظاهر لاتنقض این است که نماز به شکل مبرم موجود شده، بعد می‌خواهیم ببینیم نقض می‌شود با ترک سنت یا نقض نمی‌شود، تكبيرة الاحرام اگر فراموش بشود از اول جلوی انعقاد نماز را می‌گیرد.

### کلام مرحوم امام در عدم تمسک به حديث لاتعاد در مقام

امام قدس سره وجه دیگری ذکر کرده بودند. فرموده بودند که چون روایت می‌گوید الصلاة مفتاحها التكبير یا لاتفتتح الصلاة الا بتكبيرة الاحرام، پس شارع می‌گوید نماز بی تکبيرة الاحرام اصلا شروع نشده است، تا تکبيرة الاحرام نگوید نماز مثل یک خانه در بسته‌ای است که وارد او نشده‌اید و این حاکم است بر حديث لاتعاد.

ایشان فرموده‌اند در موثقه عمار داریم لا صلاة بغير افتتاح ولی ما یک مقدار شبهه داریم در حکومت آن بر حديث لاتعاد چون مشابه زیاد دارد لا صلاة بغير افتتاح که حديث لاتعاد بر آن‌ها حاکم بوده مثل لا صلاة الا بفاتحة الكتاب که یقیناً حديث لاتعاد تصریح کرده بر حکومت بر لا صلاة الا بفاتحة الكتاب و فرموده است القراءة سنة و السنة لاتنقض الفريضة. پس ما و لو ممکن است کسی بگوید هر کجا قرینه داشتیم می‌گوییم حديث لاتعاد بر آن حاکم است مثل قرائت ولی در تکبيرة الافتتاح چون قرینه نداریم می‌گوییم لا صلاة بغير افتتاح بر آن حاکم است و لکن مطلب خالی از اشکال نیست. اما آن روایاتی که می‌گوید الصلاة مفتاحها التكبير یا لاتفتتح الصلاة

الا بها، او دیگر حاکم بر حدیث لاتعاد است. می‌گوید اصلا بدون تکبیرة الاحرام وارد نماز نشدید تا به شما بگویند اعد یا بگویند لاتعد.

### اشکال

این را توجه بکنید! این روایاتی که ایشان مطرح کرده، سندا ضعیف است. لاصلاة بغیر افتتاح که در موثقه عمار هست که خودش طرف معارضه است، او هیچ. چون لاصلاة بغیر افتتاح اصلا از روایاتی است که می‌گوید با نسیان تکبیرة الاحرام نماز باطل می‌شود، خود این روایت طرف معارضه است. ببینید! سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل سها خلف الامام فلم يفتح الصلاة قال يعيد الصلاة و لاصلاة بغیر افتتاح که فرضش هم این است که رکوع کرده چون اگر رکوع نکرده بود که اعاده نماز معنا ندارد، چون ماموم که حمد و سوره نمی‌خواند، اگر قبل از رکوع ملتفت بشود که تکبیرة الاحرام نگفته می‌گویند فلیکبر، ظاهر این روایت این است که بعد از رکوع یا بعد از نماز ملتفت شده، روایت دارد یعید الصلاة و لاصلاة بغیر افتتاح، خب طرف معارضه است با آن روایاتی که می‌گوید بعد از رکوع اگر ملتفت بشوی نسیان تکبیرة الاحرام کردی، نمازت صحیح است. [سؤال: ... جواب:] ظاهرش این است که یک مضمون است، یعید الصلاة و لاصلاة بغیر افتتاح، عرف تفکیک نمی‌کند.

روایات دیگری که ایشان مطرح کردند ضعیف السند است. لاتفتتح الصلاة الا بها، مفتاحها التکبیر این‌ها سندش اعتباری ندارد. و اساسا ما از این تعبیر مفتاح بیش از جزء اول چیزی نمی‌فهمیم. تکبیرة الاحرام مفتاح الصلاة یعنی جزء اول نماز است. اما حکومت بر مثل حدیث لاتعاد بخواد داشته باشد این عرفیت دارد؟ حکومت فرع بر نظارت است، یک روایت می‌گوید مفتاح نماز تکبیرة الاحرام است، یک روایت دیگر می‌گوید نماز اعاده نمی‌شود مگر با فراموشی وضوء یا وقت یا قبله یا رکوع یا سجود، عرف تامل می‌کند در حکومت حدیث لاتعاد بر این روایت؟ انصافا عرف هیچ‌گونه نظارتی نسبت به این روایات بر حدیث لاتعاد نمی‌فهمد بلکه بر عکس می‌گوید حدیث لاتعاد ناظر است به ادله اجزاء و شرائط نماز. و لذا اگر السنة لاتنقض الفریضة نبود ما در حکومت حدیث لاتعاد بر ادله جزئیت تکبیرة الاحرام تردید نمی‌کردیم.

### روایات داله بر بطلان نماز

اما روایات خاصه، این روایات خاصه بر دو طائفه است: یک طائفه دال بر بطلان نماز هستند با نسیان تکبیرة الاحرام:

روایت اول صحیح زرارہ: سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل ينسى تكبيرة الافتتاح قال يعيد.

روایت دوم صحیح محمد بن مسلم: الذي يذكر انه لم يكبر في اول صلاته اذا استيقن انه لم يكبر فليعد و لكن كيف يستيقن؟ واقعا هم این فرمایش امام كاملا

محسوس است؛ ما سراغ نداریم کسی بگوید من یادم آمد تکبيرة الاحرام نگفتم، افراد یادشان می‌آید که وضوء نگرفتند، روشن است، یا در حج بعضی‌ها یادشان می‌آید تلبیه نگفتند، مشغول مقدمات احرام شد یا روحانی کاروان بود مشغول تلبیه یاد دادن به حجاج شد نوبت تلبیه گفتن خودش رسید یادش رفت اما تا حالا کسی بگوید من یادم آمده تکبيرة الاحرام نمازم را نگفتم؟ آخه اولین جزء نماز که انسان عادت کرده به آن چه جور می‌شود فراموش بشود؟ خیلی فرض نادری است که فکر نمی‌کنم برای ما که پیش نیامده، برای شما هم فکر نمی‌کنم پیش آمده باشد.

[سؤال: ... جواب:] حالا یک موقعی عجله دارد که سریع به رکوع امام برسد می‌رود رکوع یادش می‌آید تکبيرة الاحرام نگفته، حالا این نادرا پیش بیاید، همین هم ببینید برای چند نفر پیش آمده؟ ما هم نماز جماعت شرکت کردیم، همچون چیزی تا حالا برای ما پیش نیامده. ولی این که عجله بکند سریع می‌خواهد به رکوع امام برسد، تکبيرة الاحرام یادش برود، این می‌شود، بعد از رکوع بگوید عجب تکبيرة الاحرام نگفتم من، اما حالا این هم معمولاً پیش نمی‌آید با این که فرضش یک مقدار معقول‌تر است.

روایت سوم صحیحه علی بن یقطين الرجل ینسی ان یفتتح الصلاة حتی یرکع قال یعید الصلاة.

آقای سیستانی فرمودند ممکن است کسی از این فعل مضارع که حتی یرکع استفاده کند که هنوز رکوع نکرده، مشرف به رکوع شده. انصافاً این فرمایش که ایشان به عنوان احتمال ذکر می‌کنند عرفیت ندارد. ببینید! الان می‌گویند الرجل ینام حتی یخرج وقت الصلاة، قبل از حتی فعل مضارع می‌آورند، حتی هم حتی استمراریه است، الرجل ینام حتی یخرج وقت الصلاة، عرفی این هست که یعنی استمرار داشت نومش تا خروج وقت نماز. نه این که الرجل ینام حتی یخرج وقت الصلاة یعنی اشراف بر خروج وقت صلات پیدا شد، دو رکعت مانده به طلوع آفتاب از خواب بیدار شد. این عرفی نیست. الرجل ینام حتی تطلع الشمس یعنی تا زمان طلوع شمس خوابش مستمر بود.

روایت چهارم موثقه عمار است که خواندیم، رجل سها خلف الامام فلم یفتتح الصلاة قال یعید الصلاة و لا صلاة بغير افتتاح.

روایت پنجم معتبره فضل بن عبدالملک أو ابن ابی یعفور، خود این راوی قبل تردید دارد که آنی که از امام نقل می‌کند فضل بن عبدالملک است یا ابن ابی یعفور است اما هر دو ثقة هستند، عن ابی عبدالله علیه السلام فی الرجل یصلی فلم یفتتح بالتکبیر هل تجزئه تکبيرة الركوع؟ قال لا بل یعید صلاته اذا حفظ انه لم یکبر. روایت ششم موثقه عبید بن زراره است: عن رجل اقام الصلاة فنسی ان یکبر حتی افتتح الصلاة قال یعید الصلاة.

این حتی افتتاح الصلاة این حتی به این معناست که یعنی تا زمان قرائت تکبيرة الاحرام را یادش رفت بگوید؟ موقع قرائت ملتفت شد؟ این فقط همین مقدار

دلالت می‌کند که هنگام قرائت اگر ملتفت شد تکبیرة الاحرام نگفته نمازش را از نو بخواند.

ممکن کسی بگوید فنسی ان یکبر مراد یعنی فنسی ان یؤذن و یقیم، تکبیر اذان و اقامه را نگفته یا حالا کنایه از این است که اذان و اقامه نگفته، حتی افتتاح الصلاة، تا وارد نماز شد. شاهد بر این احتمال گفته می‌شود نماز بدون تکبیرة الاحرام که افتتاح نمی‌شود، چه جور این راوی گفت حتی افتتاح الصلاة، معلوم می‌شود تکبیرة الاحرام گفته افتتاح نماز کرده پس نسی ان یکبر یعنی نسی ان یکبر للاذان و الاقامة. یعید الصلاة هم حمل می‌شود بر استحباب اعاده نماز.

انصافا این خلاف ظاهر است. نسی ان یکبر حتی افتتاح الصلاة ظاهرش تکبیرة الاحرام است و الا تعبیر از تکبیر اذان و اقامه به این لفظ نمی‌کنند. بلکه افتتاح صلات افتتاح عرفی است یعنی وارد قرائت نماز شد، داخل در نماز شد عرفا. پس انصافا ظهور این روایت هم در نسیان تکبیرة الاحرام است. ولی اطلاق ندارد نسبت به مابعد رکوع. چون می‌گوید نسی ان یکبر حتی افتتاح الصلاة ظاهرش این است که بعد از افتتاح نماز یعنی بعد از دخول در قرائت ملتفت شد به این که تکبیرة الاحرام نگفته.

روایت هفتم صحیح ذریح بن محمد محاربی هست که شیخ توثیقش کرده عن ابی عبدالله علیه السلام سألته عن الرجل ينسى ان یکبر حتی قرأ قال یکبر. این هم انصافا شامل تذکر نسیان تکبیرة الاحرام بعد از رکوع نمی‌شود. چون دارد نسی ان یکبر حتی قرأ، نگفت حتی رکع.

آقای سیستانی فرمودند این مجمل است، یکبر ندارد یکبر و یقرأ، شاید می‌خواهد حضرت بفرماید بعد از قرائت یادش آمد تکبیرة الاحرام نگفته همان جا تکبیرة الاحرام را بگوید و برود به رکوع.

ولی انصافا خلاف ظاهر است. الان اگر شما فرزندان را ببینید که بدون تکبیرة الاحرام شروع کرد حمد و سوره خوانده به او می‌گویید تکبیرة الاحرام یادت رفت، تکبیرة الاحرام بگو، یعنی تکبیرة الاحرام بگو و برو رکوع؟ دیگه حمد و سوره را اعاده نکن؟ ظهور عرفی تکبیرة الاحرام بگو یعنی در جایگاه خودش بگو. [سؤال: ... جواب:] قیاس مع الفارق است. کسی که در عرفات یادش آمد تلبیه نگفته این عرفی نیست که بگویند در وقت وقوف به عرفات آن هم زمان قدیم برگرد برو مکه از مکه دومرتبه بیا، خب تلبیه بعدش وقوف به عرفات است که الان وقوف به عرفات دارد دیگه، تلبیه می‌گوید وقوف به عرفات هم الان دارد، چه مثالی است که شما می‌زنید. خود این روایت می‌گوید یلبی فی مکانه. ... کجا بگویند؟ همین جوری بگویند؟ [که نمی‌شود]. ... نسی ان یکبر حتی قرأ قال یکبر. شما اگر فرزندان دارد دست چپش را می‌شوید می‌بینید صورتش را نشسته یا دست راستش را نشسته می‌گویید صورتت را نشستی، صورتت را بشو، برگردد صورتش را بشوید و مسح بکشد، عرف قبول می‌کند این را؟ ما که استظهارمان این

است که یکبر یعنی يرجع و یکبر. ... دلیل خاص اصلاً گفته قضا کند قنوت را بعد از رکوع، چه ربطی دارد؟ همه مثال‌ها را با هم قیاس نکنید. معلوم است بعد از رکوع دیگر نمی‌آیند بگویند برگرد قنوت بگیر دومرتبه برو به رکوع. این هفت تا روایت بود راجع به بطلان نماز با نسیان تکبيرة الاحرام.

### روایات داله بر صحت نماز

در مقابل این روایات، ما چهار روایت داریم که دال بر صحت نماز با نسیان تکبيرة الاحرام است مطلقاً یا فی الجملة. روایت اول، موثقه ابی بصیر سأل اباعبدالله علیه السلام عن رجل قام فی الصلاة فنسی ان یکبر فبدأ بالقراءة قال ان ذکرها و هو قائم قبل ان یرکع فلیکبر و ان رکع فلیمض فی صلاته. اگر کسی فراموش کرد تکبیر بگوید شروع کرد حمد و سوره خواندن اگر قبل از رکوع ملتفت شد تکبیر بگوید، اگر بعد از رکوع ملتفت شد نمازش را ادامه بدهد. همین تفصیلی است که آقای زنجانی می‌دهند و می‌گویند بعد از رکوع اگر یادش آمد تکبيرة الاحرام نگفته نمازش صحیح است. ولی هیچ موافقی در بین فقهاء ما پیدا نکردیم برای ایشان مگر مرحوم حاج آقا مرتضی حائری، ایشان گفتند مقتضای صناعیت همین است. اما در بین قدماء و یا متوسط بین قدماء و متاخرین ما همچون تفصیلی پیدا نکردیم.

روایت دوم صحیح زرارہ عن ابی جعفر علیه السلام الرجل ینسی اول تکبيرة من الافتتاح، خوب دقت کنید! الرجل ینسی اول تکبيرة من الافتتاح، در من لایحضره الفقیه دارد اول تکبيرة الافتتاح، "من" ندارد ولی در تهذیب، استبصار "من" دارد. فقال علیه السلام ان ذکرها قبل الركوع کبر ثم قرأ ثم رکع و ان ذکرها فی الصلاة کبرها فی قیامه فی موضع التکبیر، اگر قبل از رکوع یادش بیاید نماز را از نو بخواند، اگر در اثناء نماز یادش بیاید یعنی بعد از رکوع یادش بیاید، همان موقع تکبیر بگوید صبر کند برسد به قرائت رکعت دوم حالا یا قبل از قرائت تکبيرة الاحرام را بگوید در رکعت دوم یا بعد از قرائت و ان ذکرها فی الصلاة کبرها فی قیامه فی موضع التکبیر قبل القراءة و بعد القراءة.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر کبرها یعنی همان تکبيرة الاحرام را بگوید.

تکبيرة الاحرام که دو بار نیست. حالا یا بعد از قرائت بگوید یا قبل از قرائت. ... مرحوم صدوق این روایات را مطرح می‌کند و لکن اولش گفت کسی که فراموش کند تکبيرة الافتتاح را فلیعد الصلاة و لکن کیف یستیقن؟ بعد این روایات را مطرح کرده و توجیه می‌کنند بزرگان ما این روایات را. البته مرحوم صدوق توجیه ذکر نکرده ولی مرحوم شیخ توجیه‌ها را گفته در تهذیب و استبصار. ... اگر تفصیل می‌داد که از اول می‌گفت. اول چرا گفت ان نسی تکبيرة الاحرام اعاد الصلاة؟ خب می‌گفت ان نسی تکبيرة الاحرام فذكرها قبل الركوع اعاد الصلاة. ... این روایات را مطرح کرده شاید جمع عرفی داشته برایش. ... شما می‌فرمایید جمع عرفی این

است، مرحوم شیخ می‌گوید جمع عرفی دیگری دارد. ... ظاهر عبارت صدوق این است که اولش نظر خودش را می‌گوید. حالا چرا بر می‌گردید به فتوای صدوق، حالا داریم این روایات را می‌خوانیم. برای فتوای صدوق بعد ببینیم موافق آقای زنجانی هست یا نیست بعد دومرتبه مطرح می‌کنیم. صدوق این روایت را هم مطرح می‌کند اَلیس کان من نیته ان یکبر؟ می‌خوانیم. همه این‌ها را مطرح می‌کند. فقط این روایت نیست که تفصیل داده بین ما قبل رکوع و ما بعد رکوع.

[سؤال: ... جواب:] صحیحه زراره می‌گوید ان ذکرها قبل الركوع کبر ثم قرأ ثم رکع و ان ذکرها فی الصلاة ظاهرش این است که بعد از رکوع، به قول آقای سیستانی اول فریضه صلات رکوع است، و ان ذکرها فی الصلاة یعنی از رکوع به بعد، کبرها، آن تکبیرة الاحرام را می‌گوید در حال قیام، در موضع تکبیر، قبل القراءة و بعد القراءة. من استظهارم این است که تکبیرة الاحرام یکی است روایت می‌گوید تکبیرة الاحرام بگوید قبل از قرائت و بعد از قرائت یعنی مخیر است، نه این‌که دو بار بگوید، یک بار قبل از قرائت یک بار بعد از قرائت. قلت فان ذکرها بعد الصلاة قال فلیقضها و لاشیء علیه. مرحوم شیخ فرموده است فلیقض الصلاة، نماز را قضاء کند و لاشیء علیه، جهنم هم نمی‌برندش.

[سؤال: ... جواب:] ما هم استظهارمان این است که فلیقضها به تکبیرة الاحرام می‌خورد، تکبیرة الاحرام قضاء کند مثل نسیان تشهد که مشهور می‌گویند یقضی التشهد، این هم فلیقض تکبیرة الاحرام و لاشیء علیه. لاشیء علیه هم ظاهرش این است که کلفتی از او بر می‌دارید. کل نماز را اعاده کند بعد می‌گویید لاشیء علیه؟! این روایت دچار اضطراب است. اضطرابش در چیست؟ عرض می‌کنم ولی اجازه بدهید دو روایت دیگر را بخوانم صحیحه بزنی عن ابی الحسن الرضا علیه السلام قلت له رجل نسی ان یکبر تکبیرة الافتتاح حتی کبر للركوع قال اجزأه، اگر کسی فراموش کرد تکبیرة الافتتاح بگوید تا این‌که تکبیرة الركوع گفت مجزی است. یک احتمال این است که از این باب مجزی است که تکبیرة الاحرام عنوان قصدی نیست. مثل رکعت اول و دوم نماز. شما فکر می‌کردید رکعت دوم نماز هستی، خواستی تشهد بدهی، یکی گفت چه خبر است، رکعت اول بوده، بلند شو، در ذهنت فکر می‌کردی رکعت دوم است ولی رکعت اول بوده، اشکال ندارد. گفته می‌شود تکبیر هم اسمش را گذاشتیم تکبیرة الاحرام یعنی اول نماز، تکبیر قبل از رکوع هم تکبیر است. عنوان قصدی که به قصد تکبیر الاحرام بگوییم لازم نیست. تکبیر گفتیم رفتیم رکوع، یادم آمد تکبیرة الاحرام نگفته بودیم خب یک تکبیر دیگر که گفتیم او جای تکبیرة الاحرام می‌نشیند. برخی خواستند این‌جور توجیه کنند روایت را. بگویند ما که تکبیر گفتیم، حالا خیال می‌کردیم این تکبیر قبل از رکوع است اما فی علم الله تکبیر اول نماز است بعدش حمد و سوره باید می‌خواندیم یادمان رفته بخوانیم، و نسی القراءة فلاشیء علیه.

ولی این خلاف اطلاق این روایت است چون حتی کبر للركوع ندارد فرکع. مگر تقییدش بزنیید بگویند این روایت می‌گوید حتی کبر للركوع موثقه ابی بصیر هم می‌گفت و آن ذکر و قد رکع فلیمض فی صلاته، پس حتما باید هم تکبيرة الركوع گفته باشی هم رکوع کرده باشی. جمع واوی می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] احتمالی که در این روایت هست همین است که بگوئیم اجزاه یعنی تکبیر رکوع مجزی از تکبيرة الاحرام هست، رکوع نرفتی؟ حمد و سوره را بخوان، رکوع نرفتی؟ فو قش حمد و سوره را فراموش کردی نمازت صحیح است. اجزاه یعنی این تکبیر الركوع قائم مقام تکبيرة الاحرام می‌شود، نیاز به تکبيرة الاحرام نداری. اما بعدش اگر هنوز رکوع نرفتی حمد و سوره بخوان، رکوع نرفتی خب حمد و سوره را فراموش کردی نمازت صحیح است. این یک توجیه است. ... آن‌که معنای اول روایت است که شما می‌گویند که نسی ان یکبر تکبيرة الافتتاح حتی کبر للركوع، تکبیر رکوع مجزی است از تکبيرة الاحرام و حتی اگر قبل از رکوع هم ملتفت بشوی نیازی به تدارک اعمال سابقه نیست، برو به رکوع. این معنای اولی این روایت است. عرض می‌کنم احتمالاتی که مطرح می‌شود در این روایت یکی این بود که قیدش بزنییم به قرینه روایت ابی بصیر به این‌که کبر للركوع و رکع و این هم علی القاعدة توجیه کنیم بگوئیم آن تکبیر رکوع جایگزین تکبيرة الاحرام می‌شود و این مطابق قاعده است، حمد و سوره را فراموش کردی قبل از رکوع، او هم مشمول حدیث لاتعاد است.

روایت چهارم صحیح حلی است: رجل نسی ان یکبر حتی دخل فی الصلاة قال ألیس کان من نیته ان یکبر؟ قلت نعم قال فلیمض فی صلاته. شخصی فراموش کرد تکبيرة الاحرام بگوید تا وارد نماز شد، حضرت در روایت فرمود نیت نداشت تکبيرة الاحرام بگوید؟ گفتیم بله، امام فرمودند نمازش را ادامه بدهد.

مرحوم محقق همدانی در مصباح الفقیه می‌گوید خیلی روایت خوبی است این صحیح حلی. تفصیل می‌دهیم بین کسی که نسیان تکبيرة الاحرام بکند نیتش این بوده تکبيرة الاحرام بگوید روایت می‌گوید نمازش صحیح است، نیتش نبوده تکبيرة الاحرام بگوید نمازش صحیح نیست. ولی بعد می‌فرماید چه کنم که این روایت اگر بخواهد تقیید بزند روایات مطلقه را که می‌گوید اعاده کن نماز را، آن روایات مطلقه که می‌گوید کسی که فراموش کند تکبيرة الاحرام را نمازش را باید اعاده کند حملش می‌شود حمل بر فرد نادر، باید حملش کنید بر کسی که نیت نداشته تکبيرة الاحرام بگوید. در حالی که غالباً کسی که فراموش می‌کند تکبيرة الاحرام را این نیت دارد تکبيرة الاحرام بگوید و بعد فراموش می‌کند. و لذا مشکل ما در این جمع این است که روایاتی که امر می‌کند به اعاده نماز در فرض نسیان تکبيرة الاحرام اگر بخواهد تقیید بخورد به این فرض که اگر نیت نداشتی تکبيرة الاحرام بگویی، نمازت باطل است، این می‌شود حمل بر فرد نادر.

تامل بفرمایید در رابطه با این مطلب محقق همدانی و این روایت حلبی، امام مطالبی دارند در کتاب الخلل، آن مطالب را عرض می‌کنیم و بعد راجع به آن صحیحه زراره که آقای بروجردی فرمودند مضطرب المتن است ان شاء الله وجه اضطرابش را عرض می‌کنیم ببینیم بحث به کجا می‌رسد.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 547-69

یکشنبه - 9/11/05

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

### مشهور قدام قائل به بطلان نماز هستند

راجع به نسیان تکبيرة الاحرام تتبع بیشتری که شده در کلمات قدام نشان می‌دهد این تعبیر آقای سیستانی که ما هم مطرح کردیم اکثر علماء متعرض نشدند به این مسأله این تعبیر دقیقی نیست و با مراجعه بیشتر به کتب قدام معلوم می‌شود که نظر قدام بر همین بوده که نسیان تکبيرة الاحرام مبطل نماز است.  
شیخ مفید در مقنعه صفحه 138 دارد فان ترک تکبيرة الافتتاح متعمداً أو ساهياً فعليه اعادة الصلاة. در جمل العلم و العمل، سید مرتضی در صفحه 63 می‌گوید ما یوجب اعادة الصلاة سهو فی تکبيرة الافتتاح و لم یذكره حتی یرکع. ابن زهره در غنیه صفحه 111 می‌گوید و تلزم الاعادة لمن سها عن النية أو تکبيرة الاحرام. در مختلف علامه در جلد 2 صفحه 140 از ابن ابی عقیل نقل می‌کند که او هم گفته است که افعال نماز فرض دارند و سنت دارند و فضیلت دارند. اما فرض که علامه می‌گوید ما نامش را می‌گذاریم رکن نماز، می‌گوید آنی است که ما اذا اخل به عمداً أو سهواً بطلت صلاته. بعد علامه می‌فرماید و جعل ابن ابی عقیل از همین قسم اول، تکبيرة الاحرام.

[سؤال: ... جواب:] در جمل العلم و العمل: ما یوجب اعادة الصلاة ثم لم یذكره حتی یرکع، یعنی بعد از رکوع باید اعاده کند نماز را اگر یادش آمد تکبيرة الاحرام نگفته است. قبل از رکوع این‌ها می‌گویند تلافی بکند یعنی برگردد. ... وقتی تصریح می‌کنند می‌گویند قبل از رکوع تلافی می‌کند بر می‌گردد تکبيرة الاحرام را می‌گوید و بعد حمد و سوره می‌خواند، اسم این را گذاشتند تلافی، بعد از رکوع می‌گویند اعاده می‌کند نماز را، آقای زنجانی می‌فرمایند اگر بعد از رکوع ملتفت بشود که نمازش صحیح است.

پس ابن ابی عقیل هم طبق کلام مختلف قائل به بطلان صلات است با نسیان تکبيرة الاحرام. در سرائر جلد 1 صفحه 245 هم همین‌طور می‌گویند که سهو

اقسامی دارد: یک: مقتضی اعاده است. بعد مثال می‌زند: أو يسهو عن تكبيرة الاحرام ثم لا يذكرها حتى يركع. در مراسم ابن سلالر صفحه 88 می‌گوید ما يلزم المفراط في الصلاة على خمسة اضرب: اولی اعاده است، بعد می‌گوید اعاده هم گاهی در خصوص متعمد است، گاهی اعم از متعمد و ساهی هست، مثال می‌زند برای اعم از متعمد و ساهی، می‌گوید و فی تكبيرة الافتتاح لا يذكرها حتى يركع. ابن راج هم در مهذب صفحه 153 باب ما يوجب اعادة الصلاة می‌گوید ما يوجب اعادة الصلاة ان يترك المصلی النية عمدا أو سهوا أو تكبيرة الاحرام، نسیان تكبيرة الاحرام موجب اعاده نماز می‌شود. فقط آنی که ما پیدا کردیم یک مقدار ابهام دارد شاید موافق باشد با نظر آقای زنجانی کلام ابوالصلاح حلی در کافی هست صفحه 149. می‌گویند ما يوجب التلافي ان يصحب عن النية أو تكبيرة الاحرام و يذكر ذلك قبل ان يركع. اما ما يوجب الاعادة را که نام می‌برد دیگر نمی‌گوید نسیان تكبيرة الاحرام. با این‌که در کتاب‌های دیگر دیدید گفتند که نسیان تكبيرة الاحرام بعد الركوع موجب اعاده است یعنی نسیان تكبيرة الاحرام و لو بعد از ركوع متذكر بشود این‌جا نمازش اعاده دارد. قبل از ركوع ملتفت بشود نمازش تلافی دارد. در برخی از کلمات بود، مثل همان مراسم یا سرائر. در کافی فقط ما يوجب التلافي را که اسم می‌برده گفته که نسیان تكبيرة الاحرام و تذكر آن و یادآوری آن قبل از ركوع اما وقتی به اعاده نماز می‌رسد دیگر نسیان تكبيرة الاحرام را مطرح نمی‌کند، تصریح هم نمی‌کند به این‌که نسیان تكبيرة الاحرام اگر بعد از ركوع یادش بیاید نمازش صحیح است، تصریح نمی‌کند، اما عدم الذكر است، عدم التعرض است، این‌که تعرض کند و بیان کند که نمازش بعد از این‌که ركوع رفت و یاد بیورد تكبيرة الاحرام نگفته است اعاده ندارد، تصریح به این مطلب نکرده است.

[سؤال: ... جواب:] شاید دقیق مثل هم نیست عبارتهای‌شان. عبارات‌ها، مثال‌های‌شان دقیق مثل هم نبود. خیلی نمی‌شود جازم شد به این‌که کافی فی الفقه ابوالصلاح حلی نظرش این بود که تذكر نسیان تكبيرة الاحرام بعد از ركوع اعاده ندارد، خب اگر این نظرش بود نمی‌شد واضح‌تر از این بیان کند؟ آخه آدم یک نظر خلاف مشهور داشته باشد همین جوری با ایماء و اشاره بیان کند، این خیلی جالب نیست.

### ادامه بررسی روایات داله بر صحت نماز

راجع به روایات، هفت روایت خواندیم که مفادش اعاده نماز بود. در مقابل چهار روایت بود که مفادش صحت نماز بود با نسیان تكبيرة الاحرام و لو فی الجملة. چهار روایتی که مفادش صحت نماز بود این بود:

موثقه ابی بصیر: ان ذكرها و هو قائم قبل ان يركع فليکبر و ان ركع فليمض فی صلاته.

دوم: صحیحہ زراره: ان ذکرها قبل الركوع کبر ثم قرأ ثم رکع و ان ذکرها فی الصلاة کبرها فی قیامه و ان ذکرها بعد الصلاة فلیقضها و لاشیء علیه.  
روایت سوم هم صحیحہ بزنی بود از امام رضا علیه السلام: رجل نسی ان یکبر تکبیرة الافتتاح حتی کبر للركوع فقال اجزأه. مقدس اردبیلی میگوید لولا الاجماع این صحیحہ بزنی خیلی خوب است که ما بگوییم تکبیرة الركوع جایگزین تکبیرة الاحرام می شود.

روایت چهارم هم صحیحہ حلبی بود رجل نسی ان یکبر حتی دخل فی الصلاة قال ألیس کان من نیته ان یکبر قلت نعم قال فلیمض فی صلاته.  
مصباح الفقیه گفتند ما خیلی دل مان میخواست که این صحیحہ حلبی را شاهد جمع قرار بدهیم بین روایات، بگوییم آن روایاتی که میگوید نسی تکبیرة الاحرام یعید الصلاة حمل می شود بر جایی که لم یکن من نیته ان یکبر، ولی چه کنیم که این حمل بر فرد نادر می شود. کسی که نسیان می کند تکبیرة الاحرام را غالباً نیت داشت که تکبیرة الاحرام بگوید. پس این روایت حلبی که میگوید اگر نیت داشت تکبیرة الاحرام بگوید و بعد فراموش کرد نمازش صحیح است، نمی تواند روایاتی که امر به اعاده نماز می کند عند نسیان تکبیرة الاحرام حمل بکند بر فرضی که نیت نداشته تکبیرة الاحرام بگوید؛ این حمل بر فرد نادر است.

### استظهار مرحوم امام از صحیحہ حلبی

امام قدس سره دو تا مطلب راجع به این صحیحہ حلبی فرمودند هر دو مطلب به نظر ما غیر عرفی است. مطلب اول این است که ایشان فرمودند کسی که نیت داشته تکبیرة الاحرام بگوید کم پیش می آید فراموش کند، این را قبول داریم، معمولاً کسی که نیت داشت تکبیرة الاحرام بگوید تکبیرة الاحرام هم میگوید، پس مورد صحیحہ حلبی مورد نادر است که نیت داشته تکبیرة الاحرام بگوید ولی یادش برود. اما کسانی که یادشان می رود تکبیرة الاحرام بگویند غالباً نیت داشتند تکبیرة الاحرام بگویند؟ خیر. کسی که می خواهد نماز بخواند ملتفت به اجزاء تفصیلاً چه بسا نیست، اجمالاً قصد می کند نماز را. شخصی که نیت دارد تکبیرة الاحرام بگوید باید تفصیلاً این جزء را تصور کند و قصد کند اتیان این جزء را. ناسی تکبیرة الاحرام قصد نماز دارد، قصد اجمالی اجزاء نماز را دارد، اما قصد تفصیلی تکبیرة الاحرام را نوعاً ندارد و لذا فراموش می کند. حمل عمومات نسیان تکبیرة الاحرام بر کسی که قصد تفصیلی اتیان به تکبیرة الاحرام نداشته باشد، این حمل بر فرد نادر نیست. معمولاً افرادی که ناسی هستند قصد تفصیلی ندارند تکبیرة الاحرام را بگویند و الا اگر قصد تفصیلی داشتند تکبیرة الاحرام بگویند معمولاً فراموشی لحظه ای به آنها دست نمی دهد.

### اشکال

انصاف این است که این فرمایش امام عرفی نیست. کجای این روایت دارد کان من نیته التفصیلیه؟ اصلاً ما یک سؤال می‌کنیم از شما: حلبی گفت رجل نسی ان یکبر، امام که در روایت سؤال می‌کنند از حلبی ألیس کان من نیته ان یکبر، باید از یک فرض نادر سؤال کنند یا از فرض متعارف که آقا! مگر نمی‌گویید ناسی تکبيرة الاحرام است، خب این که قصدش بود تکبيرة الاحرام بگوید، حلبی هم گفت بله، این نشان می‌دهد مراد نیت ارتکازیه است، نیت اجمالیه است، از یک امر متعارف سؤال کردند حلبی هم گفت بله، ناسی تکبيرة الاحرام بود ولی نیتش این بود که تکبيرة الاحرام بگوید، یعنی نیت اجمالیه و ارتکازیه داشت، فراموش کرد. و لذا ما از همین جا که به امام اشکال کردیم که متعارف در ناسی این است که نیت ارتکازیه دارد که تکبيرة الاحرام بگوید و این روایت ظاهرش نیت ارتکازیه است نه نیت تفصیلیه تا شما بگویید اگر نیت تفصیلیه اگر داشت معمولاً فراموش نمی‌کند، می‌آییم به محقق همدانی اشکال می‌کنیم می‌گوییم جناب محقق همدانی! (البته دیدیم آقای خوئی هم این اشکال را دارند) چرا می‌گویید غالباً نیت اجمالیه دارد شخص ناسی تکبيرة الاحرام بگوید؟ نیت دائمه دارد و الا ناسی نمی‌شود. ناسی تکبيرة الاحرام یعنی عالم به حکم است و می‌خواهد تکبيرة الاحرام بگوید، در موقع تکبيرة الاحرام گفتن فراموش می‌کند. دائماً ناسی این طور است نه غالباً. [سؤال: ... جواب:] امام ناسی بودن او را تاکید می‌کند که بالاخره همین که نیت داشت تکبيرة الاحرام بگوید همین کافی است. یعنی در فرض نسیان، مهم آن نیت تکبيرة الاحرام گفتن است که در ناسی هست، همین مشکل را حل می‌کند. ألیس من نیته ان یکبر قلت نعم.

### استظهار مرحوم شیخ از صحیحہ حلبی

مرحوم شیخ طوسی فرمودند این روایت ظاهر در این است یا حمل می‌شود بر این که امام می‌خواهند بگویند اشتباه می‌کنی می‌گویی نسی، احراز نسیان که نمی‌شود کرد، همین که نیت داشت تکبيرة الاحرام بگوید این منشأ شک می‌شود در این که تکبيرة الاحرام گفته یا نه. آدم که یقین پیدا نمی‌کند به نسیان تکبيرة الاحرام؟ چرا شما فرض می‌کنید نسیان را؟ مثل بعضی‌ها می‌آیند حالت وسواس به آن‌ها دست می‌دهد، می‌گویند یک ادعای فراموشی عجیب و غریب، شما می‌خواهید ذهن او را اصلاح کنید می‌خواهید بگویید از کجا معلوم که تو یقیناً فراموش کردی؟ ألیس کان من نیته ان یکبر را مرحوم شیخ طوسی این جور معنا می‌کند که تو نیت داشتی تکبيرة الاحرام بگویی، لابد گفتی، از کجا می‌گویی نگفتم؟

### اشکال

انصافاً این خلاف ظاهر است. این توجیه مرحوم شیخ طوسی که بعضی‌ها هم قبول کردند خلاف ظاهر است. امام فرمود که و اُنّی له ان یتیقن ذلک. مثل آن روایتی که و اُنّی یتیقن این جا هم می‌توانست بفرماید و اُنّی له ان یتیقن بنسیان

تکبیرة الاحرام. در روایت دیگر هست و کیف ان یستیقن، یا یک روایت مرسله صدوق نقل می‌کند انسان یقین نمی‌کند به نسیان تکبیرة الاحرام. الانسان لاینسی تکبیرة الافتتاح که مرسله صدوق است. ولی این روایت اگر حضرت می‌خواست بفرماید از کجا احراز می‌کنید نسیان را می‌فرمود کیف تستیقن ذلک یا انی تستیقن ذلک نه این‌که آلیس کان من نیته ان یکبر، این ظاهرش این است که اگر احراز نسیان هم کرده که شما فرض کردی همین نیت تکبیرة الاحرام داشته کافی است او را. و دائما ناسی نیت ارتکازیه تکبیرة الاحرام دارد و الا تعبیر نسیان تکبیرة الاحرام صحیح نخواهد بود. و الا نسبتش می‌شود تباین با آن روایتی که می‌گوید یعید الصلاة.

[سؤال: ... جواب:] ینسی ان یکبر. نسیان تکبیرة الاحرام بدون این‌که انسان نیت ارتکازیه دارد تکبیرة الاحرام بگوید معنا ندارد، همیشه انسانی که نیت دارد کاری را بکند و بعد انجام نمی‌دهد می‌گویند فراموش کرد. و الا کسی که نیت نداشت یک کاری را بکند که نمی‌گویند فراموش کرد. ... این‌که ناسی حکم است، مورد روایت ناسی حکم نیست. نسی ان یکبر نه نسی وجوب تکبیرة الاحرام. ... در مورد نسیان موضوع که محل بحث ما هست، نسیان خود تکبیرة الاحرام این روایت می‌گوید نماز صحیح است. و آن روایتی که می‌گوید نسی ان یکبر قال یعید در همین مورد متعارف نسیان خود تکبیرة الاحرام می‌گوید نماز را اعاده کن، با هم تعارض می‌کنند.

### مرحوم امام: ابتلاء صحیحہ حلبی به اجمال

مطلب دوم که امام مطرح کردند فرمودند آلیس کان من نیته ان یکبر وقتی امام فرمود، حلبی چی گفت؟ گفت نعم، این نعم یعنی چی؟ بله یعنی چه؟ مثل بعضی‌ها می‌گویند چایی بیاوریم خدمت‌تان می‌گوید ممنون، این ممنون یعنی چه؟ یعنی بیاور یا بیاور. می‌گوید فلانی آدم بدی که نیست، می‌گویی بله، بله یعنی آدم بدی هست یا آدم بدی نیست. ابن عباس (ظاهر ابن عباس است) در آیه ألسن بر بکم قالوا بلی می‌گوید: و لو قالوا نعم لکفروا، آن نعم را می‌گوید تایید ألسن بر بکم است، یعنی نعم لست بر بکم، بلی گفتند، بلی عدول است. بلی یعنی مثلا و لکنک ربنا. حالا امام در حد ابن عباس فرمودند، فرمودند مجمل است یعنی معلوم نیست این حلبی قبول می‌کند که لم یکن من نیته ان یکبر، امام در روایت می‌فرمایند آیا این آقا در نیتش نبود تکبیرة الاحرام بگوید، حلبی می‌گوید بله، شاید مراد این است که بله نیتش نبود تکبیرة الاحرام بگوید، بعد هم می‌گوید فلیمض فی صلاته. درست می‌شود مقابل آن جمعی از عامه که می‌گفتند اذا کان من نیته ان یکبر صحت صلاته، این روایت درست با این تفسیر می‌شود مقابل این قول بعض عامه که اگر نیت نداشت تکبیرة الاحرام بگوید فلیمض فی صلاته.

[سؤال: ... جواب:] برای ما مجمل است. شاید همان‌طور که ابن عباس گفت نعم تایید آن نفی است، شاید ظهور نعم در تایید نفی باشد یعنی امام هم از این نعم

استظهار کردند در هنگامی که حلبی به امام علیه السلام عرض کرد نعم، استظهار امام این بود که یعنی می‌خواهد بگوید نعم لم یکن من نیته ان یکبر.

### اشکال

انصافا این مطلب هم غیر عرفی است. حالا بگذریم از این که بگویند اگر نیت نداشت تکبيرة الاحرام بگوید نمازش صحیح است یک چیز غیر عرفی است، یعنی اگر نیت نداشت تکبيرة الاحرام بگوید پس چرا نگفته؟ نمی‌بخشمش. [می‌گویند] یادش رفته. [می‌گوید] باشه، نیت داشته تکبيرة الاحرام بگوید بیخود یادش رفته، نمازش صحیح نیست. این عرفی است؟ ولی اگر نیت نداشت تکبيرة الاحرام بگوید، او معفو است. انصافا این جور حکم غیر عرفی است.

وانگهی انصاف مطلب این است که نعم یعنی کان من نیته ان یکبر. آلیس کان من نیته ان یکبر قلت نعم، آیا نیت نداشت تکبيرة الاحرام بگوید حلبی می‌گوید نعم، ظاهرش این است که نعم کان من نیته ان یکبر. ظاهرش این است، انصافا مجمل نیست.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! اگر بگوییم آیا گرسنه نیستی؟ بگویی نعم، این ظهور عرفیش این است که گرسنه‌ام. قرینه که باشد که کافی است، به ادبیات خیلی اشکال نکنید. این جا قرینه است که نعم یعنی نعم کان من نیته ان یکبر. پس این صحیح حلبی شد متباین. بالاتر از محقق همدانی داریم عرض می‌کنیم، متباین با روایاتی که می‌گوید تکبيرة الاحرام اگر فراموش شد اعاده کند.

### محقق بروجردی: صحیح زرارہ مبتلا به اضطراب متن است

اما روایت صحیح زرارہ، مرحوم آقای بروجردی فرمود این صحیح زرارہ مضطرب است. چطور؟ ببینید! الرجل ینسی اول تکبيرة من الافتتاح، اول تکبيرة الافتتاح را فراموش می‌کند، این یعنی چه؟ اگر نظر این سائل تکبيرة الاحرام باشد یعنی اول تکبيرة من تکبيرة الاحرام، این معنایش این است که کل هفت تکبيرة مستحب اول نماز کلش تکبيرة الاحرام است. مجلسی اول هم همین را می‌گوید. مجلسی اول می‌گوید شما یک تکبيرة الاحرام بگویی اقل واجب است، هفت تا تکبيرة الاحرام بگویی مجموعش می‌شود تکبيرة الاحرام و عمل به مستحب. اگر این باشد که مشکلی ندارد، حالا فراموش کرد اولین تکبيرة الاحرام از هفت تکبيرة الاحرام اول نماز را بگوید، شد شش تکبيرة الاحرام.

### بررسی فقره "ینسی اول تکبيرة من الافتتاح"

بعد آقای بروجردی فرمودند فقط یک مطلب می‌ماند: ما معنی نسیان اول تکبيرة من الافتتاح؟ چرا گفت اولین تکبيرة از افتتاح را فراموش کرد؟ به جای هفت تا تکبيرة الاحرام که مجلسی اول می‌گوید، شش تکبيرة الاحرام گفت باید بگوییم هفتمی را فراموش کرد.

[سؤال: ... جواب:] دارد ینسی اول تکبیرة من الافتتاح، دعایش را مطرح نکرد، بحث در این است که کسی که شش تا تکبیرة الاحرام می‌گوید اول نماز، عرفا آن هفتمی را فراموش کرده نه اولی را.

پس طبق نظر مجلسی اول یک سؤال این است که چرا این راوی گفت اول تکبیرة من الافتتاح باید می‌گوید ینسی التکبیرة السابعة من تکبیرة الاحرام. و از طرف دیگر مشکلی پیش نمی‌آید، تکبیرة الاحرام را که کلا فراموش نکرده است، ربطی به بحث ما ندارد که امام فرمود ان ذکرها قبل الركوع کبر ثم قرأ ثم رکع و ان ذکرها فی الصلاة کبرها فی قیامه که یعنی نمازش صحیح است. ربطی به بحث ما ندارد، بحث ما در نسیان تکبیرة الاحرام است رأسا. اگر مراد از اول تکبیرة من الافتتاح آن تکبیرات مستحبه است، شش تا تکبیر مستحب به نظر مشهور، یک تکبیر واجب است، آن هم سه نظر هست، غیر از نظر مجلسی اول که می‌گفت تکبیرها همه‌اش تکبیرة الاحرام است، دوست داری یک بار بگو دوست داری بیشتر بگو، همه‌اش تکبیرة الاحرام است، بقیه می‌گویند ما یک تکبیرة الاحرام بیشتر نداریم. آن تکبیرة الاحرام اولی است، شش تای بعدی مستحب است، [این] یک قول، آن تکبیرة الاحرام آخری است، شش تای اولی مستحب است، این هم یک قول. شد دو قول در مقابل قول مجلسی اول که مشهور می‌گویند یک تکبیرة الاحرام داریم شش تای دیگر مستحب است، بعضی‌ها گفتند آن اولی تکبیرة الاحرام است، شش تای بعدی مستحب است، بعضی‌ها گفتند آن هفتمی تکبیرة الاحرام است شش تای اولی مستحب است، بعضی‌ها می‌گویند مخیری، هر کدام را قصد کنی بکن، هر کدام انتخاب می‌کنی دست خودت است که او بشود تکبیرة الاحرام بقیه‌اش بشود مستحب. اگر ما بگوییم تکبیرة الاحرام آن آخری است، شش تا تکبیره اول مستحب است، باز هم مشکلی ایجاد نمی‌شود چون تکبیره مستحبه را فراموش کرده، البته باز هم جای سؤال دارد که چرا گفت اول تکبیره؟ آن شش تکبیره مستحب را پنج تایش را گفته، آخرش هم تکبیرة الاحرام گفته، چرا می‌گوید ینسی اول تکبیره؟ بگوید تکبیره ششمی را از تکبیرات مستحبه فراموش کرد. فقط در صورتی می‌شود این روایت را مورد مقام قرار داد که آن اولین تکبیره از تکبیرات سبع را به عنوان تکبیره الاحرام بدانیم، بگوییم شش تای بعدی مستحب است، یعنی فراموش کرد تکبیرة الاحرام را، فقط آن شش تا تکبیره مستحبه را گفت.

[سؤال: ... جواب:] بناء بر نظر مشهور که می‌گویند یک تکبیرة الاحرام را قصد کن، شش تای دیگر می‌شود مستحب، در صورتی که بگوییم اولین تکبیره تکبیرة الاحرام است، شش تای بعدی مستحب است این روایت مربوط به مقام می‌شود. ... پس این روایت، دیگر ظهور در این‌که مورد مقام را بیان می‌کند پیدا نکرد چون شد یک احتمال که آن اولی تکبیرة الاحرام باشد و شش تای بعدی تکبیرات مستحبه باشد، بعد هم این سائل می‌گوید آن تکبیرة الاحرام را که اول باید می‌گفت فراموش کرد، شش تای تکبیره گفت اما همه‌اش مستحب بود یا اگر آن‌ها را

هم فراموش کرده چون مستحب است مهم نیست و روایت ظهور ندارد در این معنا، شاید روایت نظر دارد به همان تکبیرات مستحبه، یکی از تکبیرات مستحبه را فراموش کرده.

[سؤال: ... جواب:] اما این که آقا می گویند من من بیانیه باشد، ینسی اول تکبيرة که آن اولین تکبیره تکبيرة الافتتاح است، چرا گفتند اول تکبيرة؟ در مقابل تکبيرة الركوع و تکبیرات در اثناء نماز. آن اولین تکبیره نماز که تکبيرة الافتتاح است همان تکبيرة الاحرام است، من من بیانیه باشد. این خلاف ظاهر است. ظاهراً "من"، تبعیض است. ینسی اول تکبيرة من الافتتاح. در استبصار و تهذب و وافی و وسائل دارد ینسی اول تکبيرة من الافتتاح فقط در من لایحضره الفقیه دارد ینسی اول تکبيرة الافتتاح.

[سؤال: ... جواب:] من چون داشتم فرمایش مرحوم آقای بروجردی را نقل می کردم این جمله تکمیلی از خودم است در رد این اشکال آقای بروجردی می گویم. شاید علت این که گفتند ینسی اول تکبيرة من الافتتاح نه در مقابل پنج تکبیر مستحب دیگر، می خواهد بگوید تکبيرة الاحرام که هفتمین تکبیره است فراموش نکردم، اولین تکبیره را که تکبیره مستحبه است فراموش کردم نه آخرین تکبیره که تکبیر هفتم است و تکبيرة الاحرام است. شاید این را می خواهد بگوید. اول در مقابل آخر، نه اول در مقابل دوم و سوم و چهارم و پنجم و ششم. ... همه را فراموش نکرده. ینسی اول تکبيرة من الافتتاح، پنج تا تکبیره مستحبه گفته بعدش هم الله اکبر تکبيرة الاحرام گفته، برای این که توهم نشود که تکبيرة الاحرام را که آخر تکبیره سابعه است فراموش کرده می گوید اولین تکبیره از افتتاح را فراموش کرده. این اتفاقاً عرفی است و اشکال آقای بروجردی وارد نیست. این یک اضطراب که به نظر ما بهتر بود بگوییم اجمال روایت که معلوم نیست این روایت تکبيرة الاحرام را فرض کرده فراموش شده است، شاید تکبیرات مستحبه را یکی را فراموش کرده.

### اضطراب دوم و سوم در صحیح زراره

اضطراب دوم: آقای بروجردی فرمودند: ان ذکرها فی الصلاة در مقابل ان ذکرها قبل الركوع یعنی چه؟ مگر انسان قبل از رکوع در نماز نیست؟ می گوید اگر قبل از رکوع یادش آمد کبر ثم قرأ ثم رکع و ان ذکرها فی الصلاة و اگر در نماز یادش بیاید، مگر قبل از رکوع انسان در نماز نیست؟ مراد این است که و ان ذکرها بعد الركوع، یعنی بعد الركوع، این تعبیر، تعبیر نامأنوسی است. آقای سیستانی فرمودند چون اولین صلات همین رکوع است شاید برای این جهت گفتند و ان ذکرها فی الصلاة یعنی چون از رکوع به بعد فریضه است، تا قبل از رکوع که تکبيرة الاحرام را نیاوردی، قرائت را آوردی که قرائت هم فریضه نیست. این هم یک توجیه است اما عبارت روایت رکاکت دارد.

بعد آقای بروجردی فرمودند کبرّ فی قیامه فی موضع التکبیر قبل القراءة و بعد القراءة یعنی چه؟ این معنایش این است که در حال قیام. من در رکوع یادم آمد تکبیرة الاحرام نگفتم، همین جور بی تکبیر ادامه بدهم تا برگردم به قیام رکعت دوم؟<sup>6</sup> اضطراب سوم: و ان ذکرها بعد الصلاة فلیقضها و لاشیء علیه، یعنی چه؟ یعنی بعد از نماز اگر یادش آمد نماز را قضاء کند؟ که مرحوم شیخ طوسی فرموده است. این اصلاً عرفی نیست. چون بعدش می گوید و لاشیء علیه. اگر بناء است قضاء کند نمازش را دیگه چه می خواستی؟ می خواستید خودکشی هم بکند؟ پس باید مثل شیخ معنا نکنید، بگویید فلیقض تکبیرة الاحرام، احدی قائل به این قول نشده که نسیان تکبیرة الاحرام قضاء دارد بعد از نماز اگر یادش آمد، مثل نسیان سجده، نسیان تشهد، این هم نسیان تکبیرة الاحرام. احدی به این قائل نشده.

انصافاً مجموع این اشکالات اضطراب در روایت را اقتضاء می کند.

[سؤال: ... جواب:] استحباب قضاء تکبیرة الاحرام هم بعد از نماز کسی نگفته. یا گفتند نماز باطل است یا گفتند بعد از رکوع یادت آمد صحیح است، آن هم کسی را پیدا نکردیم، یک ابوالصلاح حلبی پیدا شد در کافی فی الفقه، آن هم با زور گفتیم موافق آقای زنجانی شاید باشند. ... تسالم اصحاب است.

مهم این است، دقت کنید در این مطلب! گفته شده: (آقای سیستانی هم دارند، آقای زنجانی هم که فتوی دادند) آن روایتی که می گوید بعد از رکوع یمضی فی صلاته، موثقه ابی بصیر، با آن روایتی که می گفت بعد از رکع یعید، جمع عرفی دارد، جمع عرفیش حمل بر استحباب اعاده است. و لذا آقای سیستانی فرمودند اگر من بودم با مبانی آقایان که می گویند خبر ثقه حجت است، مقتضای صناعیت این بود که بگوییم بعد از رکوع اگر یادش بیاید این موثقه ابی بصیر می گوید فلیمض فی صلاته، آن صحیح‌های هم که می گفت یعید، بعد از رکوع تذکر پیدا کرد یعید، حمل می کنیم بر استحباب اعاده و مشکل حل می شود.

اما چرا آقای سیستانی این تفصیلی را که آقای زنجانی قائل شدند قائل نشده ان شاء الله فردا بیان می کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 70-548**

**دوشنبه - 9/11/06**

<sup>6</sup> [سؤال: ... جواب:] این هم شما جواب آقای بروجردی بدهید که چه می شود؟ اگر قبل از رکوع یادت آمد تکبیر بگو، اگر بعد از رکوع یادت آمد صبر کن وقتی قیام می کنی موضع تکبیر، تکبیر بگو. قبل القراءة و بعد القراءة.

این پاسخ را استاد به شکل غیر جدی مطرح کردند.

أَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَّى اللّٰهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّاهِرِينَ سَيِّمًا بِقِيَّةِ اللّٰهِ فِي الْأَرْضِينَ وَ اللَّعْنُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ.

بحث راجع به نسیان تکبيرة الاحرام در نماز بود که عرض کردیم دو طائفه از روایات هست. طائفه اولی هفت روایت بود که امر می‌کرد به اعاده نماز در نسیان تکبيرة الاحرام. طائفه دوم چهار روایت بود که دلالت می‌کرد بر صحت نماز و لو فی الجملة.

بحث واقع شد راجع به طریق حل اختلاف بین این روایات. ما یک اشاره‌ای به این دو طائفه از روایات بکنیم: در طائفه اولی صحیحه زراره بود: الرجل ینسی تکبيرة الافتتاح قال یعید. ظاهر یعید این است که یعنی یعید تکبيرة الافتتاح فی محلها و این یعنی اعاده نماز. یعید چه به یعید الصلاة برگردد چه یعید تکبيرة الافتتاح، اعاده یعنی بازگشت دادن، یعنی برگردید به آن حالت اول. غیر از این است که بگویند یکبر، ظاهر یعید، اعاده، یعنی برگرداندن به حالت اول یعنی باید برگردی به همان حالت تکبيرة الاحرام از آنجا ادامه بدهی.

[سؤال: ... جواب:] یعید الصلاة که واضح است، یعنی نماز باطل است. یعید تکبيرة الافتتاح هم باشد، اعاده یعنی برگرداندن آن یعنی باید برگردی تکبيرة الافتتاح بگویی و بقیه اجزاء نماز را به دنبال آن بخوانی. علاوه بر این که صحیحه علی بن یقطین صریحا می‌گوید یعید الصلاة، سألت ابا الحسن علیه السلام عن الرجل ینسی ان یفتتح الصلاة حتی یرکع قال یعید الصلاة. یا موثقہ عمار صریحا می‌گوید یعید الصلاة. یا معتبره فضل بن عبد الملك صریحا می‌گوید یعید صلاته اذا حفظ انه لم یکبر. یا موثقہ عبید بن زراره صریحا می‌گوید یعید الصلاة.

طائفه دوم هم یکی موثقہ ابی بصیر بود که فرمود ان ذکرها قبل ان یرکع فلیکبر و ان رکع فلیمض فی صلاته. و همین‌طور صحیحه بزنی بود که رجل نسی ان یکبر تکبيرة الافتتاح حتی کبر للركوع فقال اجزأه. صحیحه حلبی هم داشت ألیس کان من نیته ان یکبر قلت نعم قال فلیمض فی صلاته.

تعارض بین این دو طائفه از روایات را چگونه باید حل کرد؟ چندین وجه ذکر شده برای حل تعارض بین این دو طائفه از روایات اعم از این که جمع عرفی بین این‌ها برقرار بشود یا این که تعارض بین این‌ها مستقر بشود و ما یکی را بر دیگری ترجیح بدهیم یا تساقط بکنند رجوع به عام فوقانی بکنیم. بهر حال یک نحوی بین این دو طائفه حل بشود مشکل تعارض. چندین وجه ذکر شده:

### راه حل اول برای جمع بین روایات (مرحوم شیخ)

وجه اول وجه مرحوم شیخ طوسی است در تهذیب جلد 2 صفحه 145. ایشان صحیحه حلبی و صحیحه بزنی را مطرح می‌کند. صحیحه حلبی بود: ألیس کان من نیته ان یکبر قلت نعم قال فلیمض فی صلاته، صحیحه بزنی هم داشت و قد

کبر للركوع قال اجزأه. مرحوم شیخ طوسی در تهذیب فرموده این حمل می‌شود بر فرض شک. امام می‌خواهند طبق توجیه مرحوم شیخ بفرمایند که شما که نیت داشتی تکبیرة الاحرام گفتی، شاید گفته باشی، چرا فرض می‌کنی که من فراموش کرده‌ام تکبیرة الاحرام بگویم. شما که در صحیحہ بزنی می‌گویی که من تکبیرة الركوع گفتم، شاید تکبیرة الاحرام هم قبلش گفتی، چرا فرض می‌کنی نسیان تکبیرة الاحرام را؟ ایشان اصلاً متعرض موثقہ ابی بصیر نشدند یا متعرض صحیحہ زراره که مضطرب المتن بود اصلاً نشدند.

### اشکال

اشکال فرمایش ایشان این است که اولاً: راجع به صحیحہ حلبی و صحیحہ بزنی هم این حمل ایشان شدیداً خلاف متفاهم عرفی است. چون راوی فرض می‌کند نسی تکبیرة الافتتاح حتی دخل فی الصلاة، بگوییم امام سؤال کردند آیا نیت نداشت تکبیرة الاحرام بگوید؟ حلبی جواب داد بله، امام بفرمایند پس بیخود فرض کردید که او فراموش کرده است تکبیرة الاحرام را، از کجا می‌دانید فراموش کرده است؟ فوقش شک دارد به شکش اعتناء نکند. این کاملاً غیر عرفی است. چون اگر می‌خواستند فرض نسیان تکبیرة الاحرام را ابطال کنند باید مثل همان روایتی که دارد و لکن کیف یستیقن یا آن مرسله صدوق: الانسان لاینسی تکبیرة الاحرام، این جور سخن می‌گفتند.

و اشکال بیشتر در صحیحہ بزنی است که گفت نسی ان یکبر تکبیرة الافتتاح حتی کبر للركوع، امام در جواب طبق نقل فرمود اجزأه. اجزأه یعنی این تکبیر رکوع مجزی است از تکبیر افتتاح، بعد ما بگوییم که امام می‌خواهند بفرمایند به شکش اعتناء نکند؟! این احراز فراموشی ارزش ندارد؟ یا اصلاً احراز نمی‌کند یا اگر احراز کند فراموشی را این ناشی است از مناشئ غیر عقلائی، به آن اعتناء نکند؟ این در صحیحہ بزنی بیشتر خلاف متفاهم عرفی است چون تعبیر اجزأه ظاهر در این است که تکبیر رکوع به جای تکبیرة الاحرام می‌نشیند. پس این وجه که مرحوم شیخ طوسی ذکر فرموده‌اند در تهذیب، تمام نیست. [سؤال: ... جواب:] کلام در این است که [آیا] این جمع عرفی است که ما این دو صحیحہ را حمل کنیم بر فرض شک بخاطر این که روایات دیگر فرمود که نسیان تکبیرة الاحرام مبطل نماز است؟ بگوییم این دو روایت که می‌گویند مبطل نماز نیست این یعنی در فرض شک حکم به صحت نماز می‌شود؟ این جمع، جمع عرفی نیست و جمع تبرعی محض است.

### راه حل دوم

راه حل دوم برای حل تعارض بین این روایات این است که ما بگوییم موثقہ ابی بصیر تفصیل داده بین ما قبل رکوع و ما بعد رکوع و ما به این اخذ می‌کنیم،

تفصیل می‌دهیم بین تذکر نسیان تکبيرة الاحرام قبل از رکوع، می‌گوییم نماز باطل است، بعد از رکوع یادش بیاید نماز صحیح است. که آقای زنجانی هم فتوی دادند.

### اشکال اول

ما عرض کردیم در بین قدماء کسی پیدا نکردیم همچون سخنی بگوید. حتی ابوالصلاح حلبی هم که دیروز گفتیم کلامش یک مقدار ابهام دارد، در کتابش تصریح می‌کند، در صفحه 117 از کافی فی الفقه می‌گوید در تکبيرة الاحرام: ان اخل به المصلی عن سهو أو عمد فسدت صلاته و لزمته الاعادة و ان علم أو ظن اخلا لا به بعد القراءة و الى آخر الصلاة فعليه اعادة الصلاة.

مرحوم شیخ در مبسوط جلد 1 صفحه 102 فرموده است: ان ترکها ناسیا ثم ذکر استأنف الصلاة بها و ان لم يذكرها اصلا مضی فی صلاته اذا كان انتقل الى حالة أخرى. ممکن است کسی فکر کند مرحوم شیخ طوسی در مبسوط می‌خواهد تفصیل بدهد که اگر رفته به رکوع مضی فی صلاته، اگر نرفته به رکوع استأنف الصلاة بها. خیر، این تفصیل اگر بخواد مرحوم شیخ در مبسوط بگوید خلاف صریح کلامش در تهذیب و استبصار و نهاییه است. ایشان در این کلام می‌گوید اگر یادش نیاید، یعنی شک دارد که تکبيرة الاحرام گفته‌ام یا نگفته‌ام، مضی فی صلاته اذا كان انتقل الى حالة أخرى، یعنی اگر تجاوز کرده بود از محل تکبيرة الاحرام، داخل در قرائت شده بود قاعده تجاوز جاری می‌کند و لکن اگر تذکر نسیان داشت استأنف الصلاة. این و ان لم يذكرها اصلا مضی فی صلاته اذا كان انتقل الى حالة أخرى معنایش این نیست که اگر یادش نیاید که رکوع را فراموش کرده است تا این که وارد رکوع بشود نمازش صحیح است که آقای زنجانی می‌گویند، این کلام شیخ در مبسوط این نیست. و ان لم يذكرها یعنی و ان لم يتذكر انه نسيها یعنی شک در تکبيرة الاحرام، اگر وارد حالت اخرايي شده یعنی وارد قرائت شده قاعده تجاوز جاری می‌کند.

و لذا هیچ‌کس از بزرگان ما از متقدمین و متاخرین قائل به تفصیل بین دخول در رکوع و ما قبل آن نشدند.

[سؤال: ... جواب:] شیخ صدوق که عرض کردم آن أليس كان من نيته را مطرح کرد، روایات دیگر را مطرح کرد. او که تفصیل نداد بین تذکر قبل از رکوع و تذکر بعد از رکوع.

منتها بله، حق دارید، به قول آقای خوئی بفرمایید این اجماع تعبدی نیست، کاشف از رأی معصوم نیست و لذا اگر ما می‌توانستیم بین روایات جمع کنیم می‌گفتیم نماز محکوم به صحت است، حالا مطلقا یا فی الجملة، این حالا یک مطلبی است.

### اشکال دوم

اشکال دوم به این تفصیل این است که در صحیحہ علی بن یقطین صریحا گفته الرجل ینسی تکبیرة الاحرام بعد ما یرکع یعید الصلاة، سألت ابا الحسن علیه السلام عن الرجل ینسی ان یفتتح الصلاة حتی یرکع قال یعید الصلاة. بین این موثقہ ابی بصیر کہ میگوید ان ذکر بعد ما رکع فلیمض فی صلاته با صحیحہ علی بن یقطین کہ فرموده است یعید الصلاة در تذکر نسیان تکبیرة الاحرام بعد از رکوع فرمود یعید الصلاة، تعارض هست. بلکه بین این موثقہ ابی بصیر و بین صحیحہ بزنی کہ فرمود اجزأه تکبیرة الركوع کہ معیار را تکبیرة الركوع قرار داد، این هم تعارض هست. موثقہ ابی بصیر تفصیل داد بین این کہ قبل از رکوع متذکر بشود فراموش کرده تکبیرة الاحرام را تدارک می کند، بعد از دخول در رکوع متذکر شد کہ فراموش کرده است تکبیرة الاحرام را، فلیمض فی صلاته، صحیحہ بزنی فرمود اگر تکبیرة الاحرام نگفت حتی کبر للركوع اجزأه، معیار را تکبیرة الركوع قرار داد، باید تعارض بین این روایات را حل کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اجزأه و لو هنوز رکوع نکرده است. حتی کبر للركوع فقال اجزأه و لو هنوز رکوع نکرده است.

### بیان محقق حائری برای این راه حل دوم

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری فرمودند ما اگر اجماع نباشد در مسأله حل می کنیم این تعارض را. چه جور حل می کنید؟ ایشان فرمودند کہ جمع عرفی اقتضاء می کند کہ ما حمل بر استحباب اعاده کنیم این روایت یعید الصلاة را. کتاب الصلاة صفحه 137 فرمودند: ان تم الاجماع كما هو الظاهر فهو و الا فالجمع بحمل الاخبار الأمرة بالاعادة على الاستحباب أولى. یعنی جمع عرفی این طور اقتضاء می کند کہ موثقہ ابی بصیر میگوید ان ذکر بعد ما رکع فلیمض فی صلاته یعنی لاتجب علیه الاعادة. صحیحہ علی بن یقطین دارد کہ الرجل ینسی تکبیرة الاحرام حتی یرکع قال یعید الصلاة، بگوئیم ظهور دارد در وجوب اعاده، حمل می کنیم بر استحباب اعاده. این راجع به حل تعارض بین صحیحہ علی بن یقطین و موثقہ ابی بصیر.

اما راجع به تعارض با بقیه روایات، ممکن است بگویند قابل تقیید هست، جمع اوی می کنیم. مثلا موثقہ ابی بصیر میگوید ان ذکر بعد الركوع فلیمض فی صلاته، صحیحہ بزنی میگوید: ان نسی حتی کبر للركوع اجزأه تکبیرة الركوع. می گوئیم یا این طور کہ جمع و اوی می کنیم می گوئیم رکوع برود تکبیرة الركوع هم گفته باشد. کہ ظاهر کلام مرحوم حاج آقا مرتضی حائری هست کہ می گوئیم کسی کہ هم رکوع برود هم تکبیرة الركوع گفته باشد مشکلی ندارد، نمازش صحیح است. ایشان فرمودند اتفاقا علی القاعدة هم هست این مطلب. چرا؟ برای این کہ تکبیرة الركوع کہ عنوان قصدی نیست، تکبیرة الاحرام کہ عنوان قصدی نیست همان طور کہ صاحب کشف اللثام فرموده. این آقا به جای این کہ اول نمازش تکبیره

بگوید قبل از رکوع تکبیر گفت، باید حمد و سوره خواند بعد از این تکبیر که مصداق تکبیر اول نماز است. فراموش کرد رفت به رکوع، حدیث لاتعداد نسیان قرائتش را تصحیح می‌کند.

یا این‌طور جمع بکنیم یا جمع اوی بکنیم. این کار حاج آقا مرتضی حائری جمع و اوی است یعنی می‌گویند هم تکبیر رکوع بگوید هم رکوع بکند، تکبیر رکوع از صحیح بزنطی استفاده می‌شود، خود رکوع هم از موثقه ابی بصیر استفاده می‌شود.

### اشکال

و لکن این به نظر ما ایراد دارد. چون صحیح بزنطی که نگفت و ان لم یکبر للركوع فلا یجزئه، سائل گفت، گفت کسی فراموش کرد تکبيرة الاحرام را حتی کبر للركوع، امام فرمود اجزأه و این ممکن است بگوییم اقتضاء می‌کند جمع اوی را. تکبیر رکوع مجزی است، اما اگر تکبیر رکوع نمی‌کرد خود رکوع مجزی نیست؟ خود رکوع که بعد از رکوع متوجه نسیان تکبيرة الاحرام بشود او سبب صحت نماز نمی‌شود؟ از کجا؟ مفهوم که ندارد. موثقه ابی بصیر به اطلاقش می‌گوید اگر بعد از رکوع ملتفت شدی فراموش کردی تکبيرة الاحرام را فلیمض فی صلاته مطلقا چه قبلا تکبیره رکوع گفته باشی چه نگفته باشی.

راجع به جمع بین این روایت ابی بصیر با صحیح حلبی که می‌گفت ألیس کان من نیته ان یکبر قال نعم قال فلیمض فی صلاته که او یعنی نسیان تکبيرة الاحرام موجب اعاده نماز نمی‌شود، او که راحت قابل تقیید به ما بعد از رکوع است، او که مشکلی ندارد، یک اطلاقی است قابل تقیید. این نهایت تقریبی که می‌شود برای این وجه دوم که تفصیل بین ما قبل رکوع و ما بعد رکوع است عرض می‌کنیم.

ممکن است شما بفرمایید با این تقریبی که شما گفتید نتیجه شد جمع اوی. یا تکبیره رکوع بگوید یا رکوع بکند، احدهما کافی است برای حکم به صحت نماز. آقای زنجانی حداقل این تفصیل را قائل نشدند کسی دیگر هم این تفصیل را مطرح نکرده که جمع اوی بکند بگوید احدهما کافی است. ممکن است جواب کسی بدهد بگوید چون در یک روایتی صریحا راجع به همین تکبيرة الركوع فرمود مجزی نیست. معتبره فضل بن عبدالملک: فی الرجل یصلی فلم یفتح بالتکبیر هل تجزئه تکبيرة الركوع؟ قال لا بل یعید صلاته اذا حفظ انه لم یکبر. این صحیح بزنطی که می‌گفت فکبر للركوع قال علیه السلام اجزأه، این معتبره فضل بن عبدالملک صریحا فرمود لاتجزئه تکبيرة الركوع بله یعید صلاته اذا حفظ ان لم یکبر. یجزئه با لایجزئه جمع عرفی ندارد. و لذا گفته می‌شود که این جمع اوی از کار می‌افتد که بگوییم یا تکبيرة الركوع یا خود رکوع، احدهما کافی است برای حکم به صحت نماز عند نسیان تکبيرة الاحرام، خیر، روایات راجع به اجزاء تکبيرة الركوع تعارض می‌کند، جمع عرفی ندارد. اما راجع به تذکر نسیان تکبيرة الاحرام بعد از رکوع

عرف جمع می‌کند بین موثقه ابی بصیر که می‌گوید فلیمض فی صلاته با صحیحه علی بن یقطین که می‌گوید یعید الصلاة.

عمده اشکالی که ما به این وجه داریم این است که این جمع هم عرفی نیست.

عرف بین یمضی بین صلاته با یعید صلاته جمع عرفی نمی‌کند. از یمضی فی صلاته ارشاد به صحت می‌فهمد، از یعید صلاته ارشاد به بطلان می‌فهمد، بین یعید و لایعید، یعید و یمضی فی صلاته جمع نمی‌کند. و لا اقل من الشک.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! الان دو نفر برای شما نقل بکنند از مولی، یکی بگوید از مولی پرسیدم که اگر من فراموش کنم تکبیرة الاحرام را تا این‌که به رکوع بروم، امام فرمود نماز را اعاده کن، شخص دیگر بگوید من همین سوال را از امام کردم امام فرمود نمازت را ادامه بده، عرف متحیر می‌شود، ظهور پیدا نمی‌کند این دو خطاب با هم در استحباب اعاده. عرض کردم لا اقل من الشک. چون جمع عرفی یعنی یک ظهور ثانوی ناشی از جمع بین دو حدیث. ... اگر یک جا بگویند که این ظرفی که خمر در او خورده شده، سه بار بشوی، یک خطاب دیگر بگویند هفت بار بشوی، عرف جمع می‌کند با این‌که آن هم خطاب ارشادی است. یکی ارشاد است به مطهریت غسل ثلاث مرات، یکی ارشاد است به مطهریت غسل سبع مرات. جالب این است که با این‌که خطاب ارشادی هستند خود آقای خوئی حمل کرده اغسله سبع مرات را بر استحباب. چون عرف این را می‌پذیرد. ... ظهور ثانوی عرض کردم یعنی عرف این دو خطاب را کنار هم بگذارد یک مطلبی را می‌فهمد، آن مطلب نتیجه این جمع عرفی، عقلاء استقرار دارد که آن را بپذیرد. در بین عقلاء همه جا جمع عرفی نیست بین عام و خاص اما در خطاب امر و دلیل بر ترخیص که خود عقلاء هم جمع عرفی می‌کنند، حمل بر استحباب می‌کنند. اگر ظاهر یک خطاب امری وجوب است، یک خطاب دیگری ترخیص بدهد در ترک خود عقلاء می‌پذیرند این جمع را، می‌گویند لابد مولی دوست داشته این کار را بکنیم لازم نبوده اما به ما نگفته که سهل‌انگاری نکنیم. این جمع عرفی است بین خطاب امر که ظاهر در وجوب است با خطاب ترخیص. اما بین یمضی فی صلاته با یعید صلاته انصافاً جمع عرفی نیست.

### نقد و بررسی اشکالات آقای سیستانی به روایات داله بر صحت

و آقای سیستانی تعجب است که فرمودند ما این جمع را عرفی می‌دانیم و اگر نبود اشکالی که هست که ما اصلاً حجت نمی‌دانیم این روایات دال بر صحت نماز را عند نسیان تکبیرة الاحرام، این جمع، جمع عرفی بود.

آقای سیستانی البته یک اشکالی در ابتداء کردند راجع به این جمع، فرمودند که ما یک اشکالی که داریم این است که این تفصیل در موثقه ابی بصیر اولاً خیلی واضح نیست چون دارد و ان ذکر قبل الركوع فلیکبر، ندارد که تبطل صلاته، شاید می‌خواهد بگوید نماز صحیح است تدارک کند تکبیر را. این یک اشکال که اصلاً

موثقه ابی بصیر به لحاظ ما قبل رکوع هم ظهور ندارد در بطلان نماز. ان ذکر بعد الركوع فليمض فی صلاته ان ذکر قبل ما یرکع فلیکبر، ندارد فلیستأنف الصلاة. این را عرض کردیم بر خلاف ظاهر است. فلیکبر ظاهرش این است که فلیکبر یعنی از نو شروع بکن نماز بخوان. ایشان می‌فرماید پس موثقه ابی بصیر دال بر تفصیل نیست. ... ظهور ندارد فلیکبر در حکم به بطلان نماز در فرضی که قبل از رکوع ملتفت بشوید. و لکن ما می‌گوییم هم ظهور دارد، هم بر فرض شما می‌گویید فلیکبر ظهور ندارد در استیناف نماز، بسیار خوب، ما نسبت به قبل از رکوع طبق قاعده اولیه و عمومات حکم به لزوم استیناف می‌کنید، فلیکبر مجمل است دیگر، عمومات اقتضاء لزوم استیناف می‌کند، مشکل ما برای حکم به صحت نماز بعد از رکوع است، این موثقه ابی بصیر که دلالت می‌کند ان ذکر بعد ما رکع فليمض فی صلاته، این مهم است برای ما و الا تذکر نسیان تکبيرة الاحرام قبل از رکوع موجب بطلان نماز است این دلیل خاص نمی‌خواهد، عمومات هم همین را اقتضاء می‌کند. آقای سیستانی اشکال دیگری که کردند فرمودند صحیحه بزنی هم مخالف با این موثقه ابی بصیر است. چون تفصیل داد بین تکبيرة الركوع و عدم تکبيرة الركوع. صحیحه بزنی گفت فکبر للركوع قال اجزأه، سواء رکع أم لا. اطلاق دارد. این مخالف موثقه ابی بصیر می‌شود.

این را هم ما جواب دادیم. گفتیم فوقش جمع آوی می‌کنیم ولی مشکل ما این است که این موثقه ابی بصیر که می‌گوید اجزأه مخالف است با معتبره فضل بن عبدالملک که در خصوص تکبيرة الركوع می‌گوید لایجزئه ذلک. اشکال دیگری که آقای سیستانی کردند گفتند این موثقه ابی بصیر با صحیحه حلبی هم مخالف است، أليس كان من نيته ان يكبر قال نعم قال فليمض فی صلاته، او نداشت تذکر بعد الركوع.

این را هم ما جواب دادیم. گفتیم مطلق است قابل حمل بر تذکر بعد الركوع است. أليس كان من نيته ان يكبر یعنی نیت تکبيرة الاحرام جایگزین تکبيرة الاحرام می‌شود، حالا قیدش می‌زنیم به شرط این‌که بعد از رکوع ملتفت بشود. تا حالا اشکالات آقای سیستانی را سعی کردیم بر این تفصیل بین رکوع و قبل از رکوع. عمده اشکال آقای سیستانی این است، می‌گویند: من اگر حجیت خبر ثقه را مطلقا قائل بودم، دغدغه داشتم که موثقه ابی بصیر یا این سه روایت دیگر که دال بر صحت نماز است و لو فی الجملة با نسیان تکبيرة الاحرام، اخبار ثقات هستند با این‌ها ما چه بکنیم؟ اما من خبری را حجت می‌دانم که وثوق شخصی به صدور آن حاصل بشود، وثوق شخصی، وثوق نوعی هم کافی نیست. حالا چه جور ایشان در فقه هر کجا به یک خبری عمل می‌کنند وثوق شخصی پیدا می‌کنند بحث دیگری است. از طرف ایشان گفته شده است که آن‌هایی که وثوق پیدا نمی‌کنند بخاطر این است که تضلع ندارند بر اخبار، کسی که متضلع باشد در اخبار وثوق شخصی هم پیدا می‌کنند.

اما این جا وثوق شخصی حاصل نمی‌شود. چرا؟ ایشان می‌فرمایند برای این‌که این چهار تا روایت مدرکش کتاب سعد بن عبدالله است و کتاب علی بن مهزیار است چون در سندش این‌ها واقع شده‌اند. کتاب سعد بن عبدالله و کتاب علی بن مهزیار حالت استدارک داشتند نسبت به کتب حسین بن سعید. استدارک مربوط به استدارک نوادر است یعنی اخبار شاذ که در کتب مشهوره اصحاب ذکر نشده یک عده می‌آیند مستدرک می‌نویسند، مستدرک الوسائل می‌نویسند که امام حمله می‌کند به میرزا حسین نوری که این چه کتابی است که همه‌اش اخبار ضعیف در او نقل شده. حالا آقای سیستانی هم می‌فرمایند این کتاب سعد بن عبدالله و کتاب ابن مهزیار کتاب مستدرک بوده. اما آن طائفه آمره به اعاده که هفت روایت داشت، از کتب ابن ابی عمیر و از کتب حسین بن سعید و کتاب نوادر احمد بن محمد بن عیسی نقل شده که این‌ها از کتب مشهوره بین اصحاب بودند. مشهور بودند بین اصحاب، اصحاب به این‌ها اعتماد می‌کردند.

نگویید صدوق که بر اساس روایت سعد بن عبدالله فتوی داد که ألیس کان من نیته ان یکبر. ایشان فرمودند که صدوق در روایات یک مبنایی دارد: اگر یک خبری متضمن رخصت باشد به او عمل می‌کند چون معتقد است که رخصت رحمت است بر امت و از بعض تعابیر ایشان آقای سیستانی استفاده کرده که عند اختلاف روایات اخذ می‌کند به آن خبر دال بر رخصت.

و لذا ایشان خلاصه فرمایش ایشان این است که ما تا یک حدیثی در کتب مشهوره نباشد و یا اصحاب به آن عمل نکرده باشند، وثوق پیدا نمی‌کنیم به صدور این حدیث از امام علیه السلام. و لذا این احادیث نافیه اعاده از اعتبار می‌افتند. اما کسی که می‌گوید من خبر ثقه برایم حجت است، دنبال وثوق صدور خبر از امام نیستم، او بعید نیست اگر آن معارض‌های موثقه ابی بصیر برطرف بشود که ما برطرف کردیم، عرف بین این موثقه ابی بصیر و صحیحه علی بن یقطین که می‌گفت یعید الصلاة جمع عرفی بکند.

این خلاصه فرمایش آقای سیستانی است.

[سؤال: ... جواب:] ایشان این‌جور فرمودند. ما ناقلیم.

ما که خبر ثقه را حجت می‌دانیم و مشکلی نداریم. و انصاف این است که به موثقه ابی بصیر انشسان وثوق به صدور پیدا نمی‌کند بعد از اعراض اصحاب، اگر خبر مفید وثوق را ما حجت بدانیم اشکال آقای سیستانی وارد است. چون خود این چهار روایت هم با هم متعارض بودند. اگر با هم هم‌فکر بودند، می‌گفتیم چهار تا روایت با هم هم‌فکر، شما وثوق پیدا نمی‌کنید به صدور یکی از این چهار روایت؟! مشکل این است که این چهار روایت هم با هم اضطراب دارند. یکی می‌گوید اجزاه تکبیرة ال رکوع، یکی می‌گوید ان ذکر بعد ال رکوع فلیمض فی صلاته، یکی می‌گوید ألیس کان من نیته ان یکبر قال نعم قال فلیمض فی صلاته. آن صحیحه زراره هم که مضطرب بود شاید اصلا نسی اول تکبیرة من الافتتاح مراد تکبیره مستحبه بود.

اوضاعشان درست نیست این طائفه ثانیه، واقعا وثوق به صدر و حاصل نمی‌شود. اما بالاخره خبر ثقه حجت است، العمری ثقتی فاسمع له و اطع فانه الثقة المأمون، خبر ثقه حجت است و موثقه ابی بصیر خبر ثقه است، اگر جمع عرفی داشت بین فلیمض فی صلاته با با یعید الصلاة ما این تفصیل را عرفی می‌دانستیم لولا تسالم اصحاب بر بطلان نماز با نسیان تکبيرة الاحرام.

### کلام آقای داماد در جمع بین روایات

جمع دیگر جمعی است که آقای داماد مطرح می‌کنند. ایشان فرمودند که لولا الاجماع، این لولا الاجماع در کلام خیلی‌ها هست، تعبیر آقای داماد این است: ان هنا اتفاقا ظاهرا علی البطلان و لزوم الاعداء و لکن لولا این اتفاق ظاهر بر بطلان، اختلاف فاحش بین روایات قرینه بر این است که حکم، حکم الزامی نبوده. این یک مبنایی است. می‌گویند هر کجا اختلاف شدید شد بین روایات، معلوم می‌شود حکم استحبابی است و مراتب استحباب. مثل استظهار. یک جا می‌گوید تستظهر بیوم، یک جا می‌گوید تستظهر بیوم أو یومین، یک جا می‌گوید تستظهر ثلاثة ایام، یک جا می‌گوید تستظهر الی تمام العشرة، اختلاف شدید است، می‌گوییم اصلا معلوم می‌شود استظهار واجب نیست بر زن بعد از مضی ایام عادت. یا منزوحات بئر، این هم اختلاف در مقدار نزح در ماء بئر، معلوم می‌شود حکم استحبابی است. آقای داماد می‌گویند این‌جا هم اگر ما بودیم و اجماع بر خلاف نبود همین اختلاف شدید یکی می‌گوید ان ذکر بعد الركوع، یکی می‌گوید اجزاه تکبيرة الركوع، یکی می‌گوید ألیس کان من نیته ان یرکع، این اختلاف شدید کشف می‌کرد حکم الزامی نیست. تامل بفرمایید ببینیم این وجه آقای داماد درست است یا نه ان شاء الله فردا.

### جلسه 71-549

سه‌شنبه - 9/11/07

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به تعارض روایات در نسیان تکبيرة الاحرام و طریق حل تعارض بین این روایات بود. طرقی ذکر شد: طریق اول مرحوم شیخ طوسی بود که دو روایت را مطرح کردند: صحیحه بزنطی و صحیحه حلبی و این دو را حمل بر شک در نسیان تکبيرة الاحرام کردند. که ما جواب دادیم.

### مناقشه در طریق دوم (آقای زنجانی)

طریق حل دوم تعارض این بود که برخی مثل آقای زنجانی فرمودند ما می‌گوییم بعد از رکوع اگر یادش بیاید تکبیرة الاحرام نگفته است نمازش صحیح است، اگر قبل از رکوع یادش بیاید نمازش باطل است.

عمده اشکال ما به این وجه این بود که این جمع عرفی نیست، بین فلیمض فی صلاته با یعید الصلاة عرف تنافی می‌بیند. نه از این باب که این دو خطاب ارشادی هستند که آقای خوئی فرمودند یکی ارشاد به صحت است و دیگری ارشاد به فساد، معنا ندارد تناقض بگویند، بگویند صحیح است و فاسد است، ارشاد به بطلان را نمی‌شود حمل کرد بر استحباب اعاده. ما این فرمایش آقای خوئی را عرض نمی‌کنیم. خود آقای خوئی در برخی از خطابات ارشادیه جمع عرفی کرده. عن اناء شرب فيه الخمر اغسله ثلاث مرات با آن روایتی که می‌گوید اغسله سبع مرات، آقای خوئی جمع عرفی کرده فرموده عرف می‌گوید سه بار مطهر لزومی است، مازاد بر آن مطهر رجحانی است با این که خطابات ارشادیه هستند اغسله سبع مرات ارشاد به مطهریت غسل سبع مرات است، اغسله ثلاث مرات ارشاد به مطهریت ثلاث مرات است. فقط فرقی این است که در نظر عرف مطهر لزومی و مطهر رجحانی عرفی است. برخی از تمیز کردن‌ها از نظر عرف راجح است، عجب مرد تمیزی است! مردم یک بار صورت‌شان را می‌شویند، او دو بار می‌شوید. در عرف هست. پس می‌شود عرف جمع بکند بین اغسله سبع مرات با غسله ثلاث مرات. اگر در خطاب یعید هم ما در مقابل داشتیم لایس بترک الاعادة، عرف این جور جمع می‌کرد، می‌گفت پس لایس بترک الاعادة یعنی اعاده راجح است و لکن لایس بترک الاعادة. لایس بترک الاعادة با یعید جمع عرفی داشت. نه این که بگویند من نسی تکبیرة الاحرام لایس بصلاته، نه، لایس بصلاته هم ارشاد به صحت است، با یعید که ارشاد به فساد است جمع عرفی ندارد. اما اگر بگویند لایس ان لایعید صلاته، خطابی که می‌گوید یعید صلاته عرف می‌گوید پس معلوم می‌شود مستحب است اعاده نماز. این جا هم یعید با یمضی فی صلاته عرف برایش مانوس نیست استحباب اعاده، می‌گوید یا این نماز صحیح است یا باطل است، یعید می‌گوید باطل است یمضی فی صلاته می‌گوید صحیح است و این جمع عرفی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] موارد استحباب اعاده نادر است، این جمع عرفی درست نمی‌کند. حالا کسی که در اثناء نماز یادش آمد اذان و اقامه نگفته روایت می‌گوید اعاده کند نماز را، از نو بخواند با اذان و اقامه. یا در مورد احرام حج هست که اگر کسی غسل احرام نکرد یا نماز احرام نخواند، از امام پرسیدند چه بکند؟ امام فرمود یعیده، احرام را اعاده می‌کند که حمل کردند بر استحباب اعاده احرام. این‌ها جمع عرفی درست نمی‌کند موارد نادره. ... لایس بترک الاعادة اصلا خودش دارد می‌فهماند که یک مقتضی برای اعاده هست و لکن لایس بترک الاعادة. ... مگر قرینه‌ای باشد بر این که اعاده رجحانی را مطرح کند مثل این که بگوید لایس بترک الاعادة، این قرینه دارد که می‌خواهد رجحان اعاده را هم مطرح کند اما یمضی فی

صلاته با يعيد الصلاة به عرف بدهيد، بگويد يك جا امام فرمود ادامه بدهد نمازش را، يك جا ديگر فرمود نمازش را اعاده كند، ميگويد بالاخره ما نفهميديم اين وظيفه اش چيست، نمازش را اعاده كند يا نماز را ادامه بدهد. و لا اقل من الشك در اين كه اين جمع عرفي باشد.

### طريق سوم (محقق داماد)

طريق حل سوم طريقی است كه مرحوم آقاي داماد فرمود. فرمود اين اختلاف فاحش در روايات، حالا بگذريم كه روايات اعاده هفت تا بود، خود همين روايات نافي اعاده كه چهار تا بود چقدر اختلاف با هم داشت؟! اين قرينه مي شود بر اين كه اين حكم اعاده مستحب است. اختلاف تعابير از نظر آقاي داماد علامت مستحب بودن يك حكم است.

### اشكال

ما اين را قبول نداريم، ما معتقديم صرف اختلاف تعابير منشأ حمل بر استحباب نمي شود. در همان تستظهر كه يك جا داشت تستظهر بيومين، زني است عادت وقتيه يا عدديه دارد، هفت روز خون مي بيند ولي از هفت روز تجاوز كرد، احتمال مي دهد از ده روز هم بگذرد، برخي از روايات فرمودند تستظهر بيوم، برخي فرمودند تستظهر بيوم او يومين، برخي فرمودند تستظهر بثلاثة ايام، برخي هم فرمودند تستظهر الي تمام العشرة، خب اقلش كه استظهار بيوم است واجب است مازادش مستحب است.

### طريق چهارم (صاحب حدائق)

طريق حل چهارم طريقی است كه صاحب حدائق فرموده. ايشان فرموده ما در رابطه با ائمه از مجموع روايات بدست آورديم در حال تقيه شديد بودند، آن هم نه فقط به ابراز حكم موافق عامه بلكه براي القاء خلاف بين شيعه و ما حمل مي كنيم اين رواياتي كه نفي مي كند اعاده را بر تقيه از باب القاء خلاف بين شيعه. چرا ايشان اين را فرمود؟ چون روايات آمره به اعاده موافق جمهور عامه است ولي صاحب حدائق به آنها مي خواهد عمل كند، اين روايات نافية اعاده مخالف جمهور عامه است، فقط آن اجزاء تكبيرة الركوع نسبت داده شده به برخي از فقهاء عامه كه مشهور فقهاء عامه هم نبودند، سعيد بن مسيب و زهري و و اوزاعي و قتادة كه البته در اصل انتساب اين فتوى هم به آنها تشكيك شده، در نيل الاوتار شوكاني مي گويد اشتباه كردند كه نسبت دادند به اين بخش از فقهاء عامه كه اين ها مي گويند تكبيرة الركوع مجزي است از تكبيرة الاحرام، اين ها يك فرع ديگري بود او را مطرح كردند. آن فرع اين بود كه ماموم وارد نماز جماعت كه مي شود و امام در حال ركوع است، اجزاء تكبيرة الركوع، مجزي است كه اين ماموم فقط تكبيرة ركوع را بگويد. نيل الاوتار جلد 2 صفحه 185. بعد از اين كه مي گويد اجزاء

تکبیرة الرکوع از نسیان تکبیرة الاحرام را نسبت دادند به سعید بن مسیب و اوزاعی، بعد می‌گوید و لم یثبت عن احد منهم تصریحهم بذلك و انما قالوا فیمن ادرک الامام را کما انه یجزئه تکبیرة الرکوع. مقصود این است که این روایات نافیه اعاده فقط یک روایتش صحیحہ بزنی شبهه این دارد که موافق قلیلی از فقهاء عامه باشد، تازه نیل الاوتار تشکیک کرد گفت همان قلیل از فقهاء عامه هم اجزاء تکبیرة الرکوع را از نسیان تکبیرة الاحرام نگفتند.

[سؤال: ... جواب:] ألیس کان من نیته ان یکبر را محقق همدانی نقل می‌کند که بعض عامه قائل بودند. آن بعض عامه کی هستند؟ البته نقل کردند در برخی از کتب عامه هم نقل شده از بعض فقهاء عامه که همین که نیتش این بود که تکبیرة الاحرام بگوید کافی است. حالا آن بعض فقهاء عامه قطعاً مشهور نیستند، شاذ از فقهاء عامه هستند. صاحب حدائق آمده می‌گوید این روایات نافیه اعاده و لو مخالف مذهب جمهور عامه است اما ما باید حملش کنیم بر تقیه از باب این که امام می‌خواست القاء خلاف بکند بین شیعه. ... این روایات نافیه اعاده مخالف جمهور عامه هستند ولی ما حمل بر تقیه می‌کنیم، تقیه به این معنا که امام نه این که می‌خواستند موافق مذهب عامه صحبت کنند، می‌خواستند القاء خلاف بکنند بین شیعه.

در حدائق جلد 1 صفحه 4 فرموده: مخفی نیست بر ذوی العقول از اهل ایمان که این دین مبتلا بود بعد از وفات پیامبر و غصب خلافت به این که ائمه علیهم السلام در زاویه تقیه نشستند و شیعه را هم شدیداً تحریک کردند و ترغیب کردند به این که تقیه بکنند، بعد در ادامه فرموده است که فصاروا علیهم السلام محافظةً علی انفسهم و شیعتهم یخالفون بین الاحکام، اصلاً احکام مختلف صادر می‌کردند و ان لم یحضرهم احد من اولئک الانام، و لو اصلاً محضر محضر تقیه نبود، فتراهم یجیبون فی مسألة واحدة باجوبة متعددة و ان لم یکن بها قائل من المخالفین. بعد ایشان می‌فرماید: ببینید در روایت معتبره زرارہ از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند می‌گوید سألتہ عن مسألة فاجابنی ثم جاء رجل فسأله عنها فاجابه بخلاف ما اجابنی ثم جاء رجل آخر فاجابه بخلاف ما اجابنی و اجاب صاحبی، سه تا جواب مختلف، فلما خرج الرجلان قلت یابن رسول الله رجلان من اهل العراق من شیعتکم قدما یسئلان فاجبت کل واحدة منهما غیر ما اجبته به صاحبه فقال یا زرارہ ان هذا خیر لنا و ابقی لکم و لو اجتمعتم علی امر واحد لصدقکم الناس علینا و لکان اقل لبقاءنا و بقاءکم. اگر ما اختلاف بین شما نیندازیم، متفق الرأی بشوید همه می‌فهمند شما تابع ما هستید، حساس می‌شوند به شما.

[سؤال: ... جواب:] ایجاد اختلاف بین شیعه کردند که وحدت کلمه نداشته باشند. ... این رجلان می‌رفتند نقل می‌کردند برای دیگران. ... همه که ملتفت نبودند، آن رجلی که آمد جواب گرفت و رفت، رجل بعدی آمد جواب گرفت و رفت، هر کدام می‌روند آن جوابی را که شنیده‌اند نقل می‌کنند. ... حالا البته فلما خرج الرجلان شما می‌گویید یعنی هر دو نشسته بودند، خب باشد، حالا نفر دوم جواب نفر او را هم

شنید، بعد احساس تعارض کرد. یک فرض این است. یک فرض این است که اصلاً نشنید که زرارہ کنار امام بود او شنید، ولی آن نفر دومی جواب نفر اولی را که امام به او داده بود نشنید.

ثم قلت لابی عبدالله علیه السلام شیعتکم لو حملتموهم علی الاسنة أو علی النار لمضوا، یابن رسول الله شیعیان شما اینقدر مخلصند اگر روی شمشیر هم بگویید راه بروند راه می‌روند، بروید در آتش می‌روند در آتش، و هم یخرجون من عندکم مختلفین ولی می‌آیند خدمت شما جواب‌های مختلف می‌دهید، یعنی هر چه شما بفرمایید شما قبول می‌کنند، پس چرا جواب مختلف می‌دهید؟ فاجابنی بمثل جواب ابیه.

[سؤال: ... جواب:] همان جواب که همین باعث حفظ حیات شما شیعه است، اختلاف افکنی ما برکت دارد برای شما، یعنی به جای دعوت به وحدت کلمه ائمه ایجاد اختلاف می‌کردند بین شیعه. وحدت کلمه برای زمانی است که شما در حال تقیه نباشید.

این یک روایت، باز هم هست. صحیحه سالم ابی خدیجة عن ابی عبدالله علیه السلام، ابی خدیجه می‌گوید سألہ انسان و انا حاضر فقال ربما دخلت المسجد و بعض اصحابنا یصلی العصر بعضهم یصلی الظهر فقال انا امرتهم بهذا، من ایجاد اختلاف کردم بین این‌ها، لو صلوا علی وقت واحد لعرفوا فأخذ برقابهم، اگر همه مانند هم باشند، می‌گویند این‌ها کی هستند، این‌ها شیعیان امام صادق علیه السلام هستند، علامت می‌شود، علامت شیعه می‌شود و آن وقت می‌آیند نابود می‌کنند شیعیان را و لذا من ایجاد اختلاف کردم بین شیعه.

باز روایات دیگر هم مطرح می‌کنند. مثلاً شیخ در عده مرسلات نقل می‌کند، شاید همین روایت است که سئل عن اختلاف اصحابنا فی المواقیت فقال انا خالفت بینهم، یعنی من ایجاد اختلاف کردم بین شیعه.

یک روایتی هست، موسی بن اشیم البته ضعیف السند است، می‌گوید نزد امام صادق علیه السلام بودم فسألہ عن آية من کتاب الله فاخبره بها ثم دخل علیه داخل فسألہ عن تلك الآية فاخبره بخلاف ما اخبره به الاول فدخلنی من ذلك ما شاء الله یعنی دچار تردید شدم چرا حضرت این کار را کرد؟ فبین ما انا كذلك اذ دخل علیه آخر، شخص سومی آمد، فسألہ عن تلك الآية بخلاف ما اخبرنی و اخبر صاحبی فسكنت نفسي، احساس آرامش کردم و علمت ان ذلك منه تقية، بعد موسی بن اشیم می‌گوید امام به من التفات پیدا کرد فرمود یابن اشیم ان الله عز و جل فوض الی سلیمان بن داود فقال هذا عطاءنا فامنن أو امسک بغیر حساب و فوض الی نبیه فقال ما آتاکم الرسول فخذوه و ما نهاکم عنه فانتهوا فما فوض الی رسول الله صلی الله علیه و آله فقد فوض الینا، ما این اختیار را داریم که چند جور صحبت کنیم.

[سؤال: ... جواب:] امر دین تفویض شده، واگذار شده بود. روایت این است که امر بیان دین به ما واگذار شده، کمی و زیادش هم به ما واگذار شده.

**اشکال دوم**

این فرمایش صاحب حدائق یک بحثی است راجع به فلسفه اختلاف احادیث، ما منکر نیستیم. عوامل اختلاف احادیث ائمه متعدد بوده. [اما] چه ربطی دارد به بحث جمع عرفی؟ جناب صاحب حدائق! این که ائمه ایجاد اختلاف می کردند بین شیعه دلیل می شود بر این که ما طائفه اولی از این روایات نسیان تکبیرة الاحرام را که می گوید اعاده کن نماز را عمل کنیم، شاید او هم حکم واقعی نیست و آن هم برای ایجاد اختلاف بین شیعه است. این که جمع عرفی نیست. بحث ما در فلسفه اختلاف احادیث نیست، بحث ما در این است که چطور جمع عرفی بکنیم. آنی که مرجح است اخذ به مخالف عامه است.

[سؤال: ... جواب:] در فقه چه معنا دارد شما بیاوید این حرف ها را بزنید که ائمه چرا این احادیث مختلف از آن ها صادر می شد؟ می خواستند ایجاد اختلاف بین شیعه بکنند احياناً، خب باشد، این چه ربطی دارد به حل تعارض بین این روایات و ترجیح طائفه اولی که امر به اعاده می کنند. ... از کجا شما احراز می کنید که این طائفه آمره به اعاده به داعی بیان حکم واقعی صادر شده و این طائفه نافیه اعاده به داعی ایجاد اختلاف بین شیعه صادر شده؟ لم لایعکس. پس این بیان ایشان ربطی به فقه ندارد، این فرافقه است، این بیان فلسفه اختلاف احادیث است. این جا ببینیم چکار می کند ایشان، چرا طائفه اولی را مقدم می کند.

**کلام محقق بروجردی**

مرحوم آقای بروجردی فرموده اگر نبود شهرت بین فقهاء که نسیان تکبیرة الاحرام موجب اعاده نماز می شود، من روایات آمره به اعاده را حمل می کردم بر تقیه چون موافق مذهب عامه است، جمهور عامه قائل به بطلان نماز هستند در فرض نسیان تکبیرة الاحرام. اما چون مشهور عمل نکرده اند به این طائفه ثانیه به طائفه اولی که امر به اعاده نماز می کند عمل کردند من بخاطر شهرت اخذ به طائفه ثانیه نمی کنم، و الا اگر من بودم می گفتم طائفه ثانیه مخالف عامه است، طائفه اولی موافق عامه است، خذ بما خالف العامة را تطبیق می کردند.

**اشکال**

این بیان فنی است. اما این بیان فنی هم اشکالش این است که آن شهرتی که منشأ ترجیح می شود خذ بما اشتهر بین اصحابک، زمان ائمه ببینیم مشهور چه چیزی بود، ما چه می دانیم زمان ائمه چه چیز مشهور بود. زمان ائمه مشهور این بود که نسیان تکبیرة الاحرام مبطل نماز است؟ خب اگر این را احراز کنیم بله، خذ بما اشتهر بین اصحابک را تطبیق می کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اما در زمان ائمه شاید اصلاً بین اصحاب ائمه هیچ چیز مشهور نبود. چه می دانیم.

[سؤال: ... جواب:] شما یعنی عکس صاحب حدائق می‌گویید که آنی که مخالف عامه است حکم واقعی است. از کجا؟ اصلاً یکی بگوید حکم شرعی این است که تکبيرة الركوع مجزی است، یکی بگوید حکم شرعی این است که اگر بعد از رکوع یادت آمد تکبيرة الاحرام نگفتی نمازت صحیح است، یکی بگوید نیت تکبيرة الاحرام گفتن کافی است بر اساس اختلاف بین روایات، خود این می‌شود اختلاف بین شیعه. حکام هم می‌گویند بگذار این‌ها خودشان اختلاف دارند، همین اختلاف این‌ها را نابود می‌کند، دیگر چرا ما برویم دنبال نابودی این‌ها؟ ... اگر زیاد بشود اختلاف، خیلی زیاد بوده اختلاف بین شیعه. فقط این مسأله نیست، از یک مسأله و دو مسأله اختلاف شدت می‌گیرد می‌شود اختلاف کلی. ... روایت صحیحه دارد که من این کار را کردم، انا امرتهم بذلک حتی لایؤخذ برقابهم. ... شما چه می‌دانید هزینه بیجا دادن است، شرائط زمان ائمه را ما مگر درک می‌کنیم چیست.

### اشکال دوم به صاحب حدائق

البته ببینید! بعید نیست ما این‌جور بگوییم، آقای سیستانی هم دارند که این ایجاد اختلاف بین شیعه از بعضی روایات استفاده می‌شود در مستحبات بوده نه در واجبات. این روایتی که در مواقیت صلات شیعه اختلاف داشت در مواقیت فضیلت صلات اختلاف داشت. حالا مستحبات امرش بر مواسعه است نه مضایقه، سخت‌گیری نمی‌شود. ائمه در مستحبات ایجاد اختلاف بکنند به جایی بر نمی‌خورد. اما در مورد نسیان تکبيرة الاحرام اگر می‌خواهید بگویید ایجاد اختلاف کردند پس معلوم می‌شود که اعاده نماز مستحب است، این‌که خلاف مدعای صاحب حدائق است. ایجاد اختلاف بین شیعه ثابت نشده حتی در تکالیف واجبه است. از بعضی روایات استفاده می‌شود که در مستحبات ائمه دست‌شان باز بود برای بیان مختلف احکام.

[سؤال: ... جواب:] بحث آقای داماد این بود که جمع عرفی درست می‌کرد. می‌گفت اختلاف لسان روایات دلیل بر این است که این حکم، استحبابی است کلاً، ما می‌گفتیم نه، این دلیل نمی‌شود. اما اگر ثابت بشود که ائمه مختلف صحبت کردند، در مستحبات ما دلیل داریم ائمه بناءشان بر مواسعه بوده، یعنی بناءشان بر اختلاف کلمات‌شان بوده لئلا یؤخذ برقابهم اما در واجبات ما همچون دلیلی نداریم. ... اختلاف در مواقیت صلات بود. و همین‌طور آن روایتی که فرمود ما سخنی می‌گوییم که هفتاد توجیه دارد و آن عندی منها سبعین مخرجا، او هم ظاهر را در مستحبات بوده. ... او که قضیه خارجی است، فرمود در واجبات، موردی بود که اختلاف داشت کلمات امام، شاید در مستحبات بود.

### طریق پنجم (محقق حائری)

طریق حل دیگر طریقی است که مرحوم حاج آقا مرتضی حائری فرموده بود که جمع وای کرد، فرمود اگر بعد از رکوع یادش بیاید تکبیرة الاحرام نگفته است ولی تکبیرة الرکوع گفته بوده است، این نمازش صحیح است.

### اشکال

عرض ما به ایشان این است که این جمع عرفی بین روایات است؟ روایات که با هم تعارض دارند. یک روایت می‌گفت بعد از رکوع اگر یادش بیاید یعید الصلاة و فرض متعارف هم در آن زمان این بود که تکبیرة الرکوع می‌گفتند، ملتزم به مستحبات بودند. و در یک روایت دیگر اصلا صریحا فرمود که أیجزئه تکبیرة الرکوع قال لاتجزئه و یعید الصلاة.

اگر می‌خواهید علی القاعدة حساب کنید که تکبیرة الاحرام که عنوان قصدی نیست، ما تکبیر گفتیم قبل از رکوع، این بشود به جای تکبیرة الاحرام، فوqش بعد از او باید حمد و سوره می‌خواندیم، حمد و سوره نخواندیم از روی عذر، القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلاشیء علیه.

می‌گوییم این که شما می‌فرمایید تکبیرة الاحرام عنوان قصدی نیست، این خلاف ظاهر روایات است. ظاهر روایات این است که تکبیرة الاحرام تکبیرة الافتتاح است و همین که می‌گوید نسی تکبیرة الاحرام حتی کبر للرکوع یا اجزاه تکبیرة الرکوع یا لاتجزئه تکبیرة الرکوع، ظاهرش این است که این ها با هم اختلاف دارند، اختلافشان هم به قصد است و الا ظاهرشان یکی است، هر دو الله اکبر است. و ارتکاز متشرعه هم همین است. ارتکاز متشرعه تکبیره برای رفتن به رکوع مصداق تکبیرة الاحرام نمی‌داند. علاوه بر این که روایات وقتی تعارض کرد اگر می‌خواهید رجوع کنید به عام فوقانی، لاصلاة بغیر افتتاح، این بحث شما جا دارد، کل این روایات را کالعدم حساب کنید بعد رجوع کنید به عام فوقانی آن جا ادعا کنید تکبیرة الاحرام عنوان قصدی نیست. ولی در مرحله تعارض روایات ببینیم مرجح داریم یا نداریم. خب روایات آمره به اعاده مرجح دارد. حداقل طبق نظر شما بزرگان اجماع اصحاب، کثرت روایات، هفت تا روایت بود دال بر اعاده، اجماع اصحاب بر طبقش بود، این مرجح دارد. اگر این مرجحات نبود، تعارض و تساقط می‌کردند، بعد می‌گفتید قاعده اولیه می‌گوید تکبیرة الاحرام عنوان قصدی نیست، دلیل بر عنوان قصدی بودنش نداریم، تکبیرة الرکوع جای تکبیرة الاحرام می‌نشیند، بعدش هم که حمد و سوره را نخواند عن عذر حدیث لاتعاد می‌گیرد. اما در تعارض بین روایات اگر ما باید روایات آمره به اعاده را مقدم کنیم دیگر نوبت به فرمایش شما نمی‌رسد، روایات آمره به اعاده می‌گوید اعاده کن این نماز را.

[سؤال: ... جواب:] ایشان همین جا می‌فرماید قصد خلاف هم مضر نیست. ایشان فرمودند قصد تکبیرة الرکوع هم بکنید مضر نیست. قصد خلاف مضر نیست. حاج آقا مرتضی حائری صریحا گفته بل لایضر قصد الخلاف.

**طریق ششم (مختار)**

اگر ما از این راه بیاییم که هفت روایت است، قطعی الصدور که هست، احتمال تقيه هم در کل این هفت حدیث احتمال موهومی است که در کل این هفت حدیث امام تقيه کرد، اشتها عمل بین اصحاب هم محرز بشود که اینها بعید نیست، ما راهی پیدا می‌کنیم برای ترجیح طائفه اولی.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که آن خاصها تعارض کردند. هفت روایت بود احتمال تقيه در کل این هفت روایت انصافا عرفی نیست.

اگر نپذیرید مثل آقای خوئی، بگویید این اجماعها تعبدی نیست مدرکی است، ما قبول نداریم، مثل آقای خوئی گفتند، بگویید هفت تا روایت است، قطعی الصدور بودنش را که نمی‌توانید نفی کنید، لابد باید بگویید قطعی الجهة نیست و الا اگر هم قطعی الصدور است هم قطعی الجهة که باید به آن عمل کنیم، دیگر مشکل مان چیست؟ اگر تشکیک کردید گفتید حالا قطعی الصدور را که نمی‌شود تشکیک کنید چون فکر نمی‌کنیم این قدر بی‌انصاف باشید، اجمالا قطعی الصدور است فقط احتمال می‌دهید که کل هفت روایت تقيتا صادر شده. اگر این احتمال را می‌دهید تعارض می‌کنند با طائفه ثانیه. تعارض و تساقط. حدیث لاتعاد را هم که نتوانستیم مرجع فوقانی قرار بدهیم. مرجع اعلاي ما ادله‌ای است که می‌گوید تکبيرة الاحرام جزء است برای نماز و مقتضای ادله جزئیت تکبيرة الاحرام بطلان نماز است در فرض ترک تکبيرة الاحرام.

[سؤال: ... جواب:] طائفه اولی قطعی الصدور است، اگر احتمال تقيه در طائفه اولی موهوم باشد که موهوم هم هست، چون هفت تا روایت همه‌اش به داعی تقيه صادر شده؟! یعنی داعی تقيه در هر هفت حدیث باشد این احتمال به نظر ما موهوم می‌آید. و اگر داعی تقيه بود قدمات اعرف بودند به این که آیا این احادیث بخاطر تقيه صادر شده یا نه، مشهور نمی‌شد بین فقهاء متقدمین ما. با این بیان ما می‌گوییم طائفه اولی مقدم است. اگر این بیان را قبول نکنید، ما ادعای مان این است که تعارض می‌کنند هر دو طائفه رجوع می‌کنیم به دلیل جزئیت تکبيرة الاحرام.

[سؤال: ... جواب:] حدیث رفع که اصل عملی است. رفع النسیان را که ما قبول داریم که رفع جزئیت می‌کند واقعا، رفع النسیان عذر ظاهری است، رفع جزئیت نمی‌کند. از ادله اجزاء نیست به نظر ما.

**شبهه**

[سؤال: ... جواب:] آقا یک مطلبی می‌گویند که مطرح هم هست که اگر ما طائفه اولی را مقدم نکردیم، یک وقت طائفه اولی را مقدم می‌کنید، حالا یا بخاطر این که موافق شهرت است که آقای بروجرودی فرمود یا بخاطر این که قطعی الصدور و قطعی الجهة است چون احتمال تقيه در هر هفت روایت عرفی نیست که ما عرض کردیم، خب حرفی نیست، اما اگر طائفه اولی را ترجیح نمی‌دهید بر طائفه ثانیه،

خب چرا طائفه ثانیه را ترجیح نمی‌دهید؟ طائفه ثانیه که مخالف عامه است، مخالف مشهور عامه است، طائفه ثانیه چرا ساقط بشود؟ اگر طائفه اولی مرجح دارد فهو ولی اگر ندارد نگویید تعارضاً تساقطاً، طائفه ثانیه مرجح دارد چون مخالف عامه است و باید به طائفه ثانیه اخذ بکنیم بعد از این که اختلاف بین طائفه ثانیه را هم حل کردیم. این اشکالی است که ممکن است به ما بشود، ان شاء الله جواب این اشکال را روز شنبه عرض می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 72-550

شنبه - 99/11/11

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به نسیان تکبیرة الاحرام بود که دو طائفه از روایات ذکر شد: هفت روایت در طائفه اولی بود که ارشاد می‌کرد به بطلان نماز با نسیان تکبیرة الاحرام، چهار روایت هم در طائفه ثانیه بود که با هم اختلاف داشتند. موثقه ابی بصیر تفصیل داد بین تذکر نسیان تکبیرة الاحرام قبل از رکوع و تذکر نسیان تکبیرة الاحرام بعد از رکوع که فرمود در این صورت دوم نماز صحیح است. صحیحه بزنی تفصیل داد بین تکبیرة الركوع گفتن که مجزی دانست از نسیان تکبیرة الاحرام و این که تکبیرة الركوع نگویید که در این صورت حکم به اجزاء نکرد. صحیحه زراره هم که اجمال داشت. صحیحه حلبی هم به نظر ما که می‌گفت أ لم یکن من نیته ان یکبر قال نعم قال فلیمض فی صلاته، تأکید بر این بود که جاهل نباشد به وجوب تکبیرة الاحرام، ناسی باشد که طبعاً ناسی نیت اجمالیه دارد که اجزاء نماز را بیاورد، گاهی فراموش می‌کند. پس صحیحه حلبی مفادش صحت نماز است با نسیان تکبیرة الاحرام مطلقاً.

## طریق حل محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی ادعاء کردند که طائفه ثانیه موافق عامه است و لذا ترجیح می‌دهیم طائفه اولی را بخاطر این که طائفه اولی مخالف عامه است. و اگر هم بگویید متکافئان هستند هیچ ترجیحی بینشان نیست بعد از تساقط مرجع، عمومات جزئیت تکبیرة الاحرام هست که عقلاً اقتضاء می‌کند اعاده نماز را.  
در این جا سه اشکال مطرح می‌شود به آقای خوئی:

## اشکال اول

اشکال اول این است که ایشان فرمود طائفه ثانیه موافق عامه هستند در حالی که در کلمات خود عامه گفتند جمهور عامه قائل به بطلان نماز هستند با نسیان

تکبيرة الاحرام، چطور ایشان طائفه اولی را که دال بر بطلان نماز هست با نسیان تکبيرة الاحرام مخالف عامه می‌داند؟ در حالی که عامه جمهورشان هم‌نظر هستند با مفاد طائفه اولی. در کتاب مغنی ابن قدامة می‌گوید ربیعہ، مالک، شافعی، قائل به بطلان نماز هستند در نسیان تکبيرة الاحرام. شیبانی در کتاب الحجة علی اهل المدينة از ابی حنیفه نقل می‌کند که او هم قائل به بطلان بوده. ابن براج در شرح جمل العلم می‌گوید من نسیها کان علیه اعاده الصلاة و هو مذهب النخعی، ابراهیم نخعی، و مالک و الثوری و الشافعی و احمد بن حنبل و اسحاق و ابی ثور و خالف باقی الفقهاء فی ذلك. در کتاب المجموع جلد 3 صفحه 289 می‌گوید تکبيرة الاحرام رکن من ارکان الصلاة لاتصح الا بها هذا مذهبنا و مذهب مالک و احمد و جمهور السلف و الخلف.

بله، تفصیل بین تکبیر رکوع گفتن که مجزی باشد از تکبيرة الاحرام عند النسیان از بعض فقهاء عامه نقل شده، از سعید بن مسیب، حسن بصری، زهری، قتادة، حکم، اوزاعی، و لکن بالاخره این‌ها جمهور فقهاء عامه نبودند. و شوکانی در نیل الاوتار راجع به این مطلب می‌گوید روی عن سعید بن المسیب و الاوزاعی و المالک و لم یثبت عن احد منهم تصریح بذلك و انما قالوا فیمن ادرك الامام راکعاً یجزیه تکبيرة الركوع، تشکیک می‌کند در نسبت تفصیل بین تکبيرة الركوع گفتن و عدم آن به این‌که سعید بن مسیب و اوزاعی و مالک قائل شده باشند اگر تکبيرة الركوع بگوید بعد یادش بیاید تکبيرة الاحرام نگفته مجزی است، می‌گوید نه، این‌ها راجع به مامومی گفتند که با یک تکبیر رکوع هم می‌خواهد به نماز جماعت وارد بشود، این را گفتند عیب ندارد.

و لذا مرحوم آقای بروجردی فرموده اگر نبود که شهرت بین فقهاء بر عمل به طائفه اولی است ما طائفه اولی را بخاطر موافقت عامه طرح می‌کردیم و طائفه ثانیه را تقدیم می‌کردیم چون مخالف عامه است یعنی مخالف جمهور عامه است. و لکن چه کنیم که شهرت بین فقهاء ما بر مفاد طائفه اولی است.

البته ما به آقای بروجردی هم ایراد کردیم. عرض کردیم شهرت بین فقهاء در عصر غیبت این مرجح نیست. دلیل شما و ما بر ترجیح به شهرت و تقدم مرجحیت شهرت بر مرجحیت مخالفت عامه مقبوله عمر بن حنظله است، در مقبوله عمر بن حنظله دارد خذ بما اشتهر بین اصحابک.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! پس شما باید اثبات کنید که شهرت بین اصحاب ائمه هم بر بطلان نماز بوده با نسیان تکبيرة الاحرام. این را باید ثابت کنید. و الا اگر این ثابت نشود استصحاب عدم شهرت بین اصحاب ائمه جاری می‌شود و نوبت می‌رسد به ترجیح به مخالفت عامه. طائفه ثانیه به قول آقای بروجردی مخالف عامه هستند، طائفه اولی موافق عامه هستند. این‌که روایات در کتب حسین بن سعید معمول علیها است نه این‌که تکتک این‌ها را بدون توجه به معارض عمل می‌کردند، یعنی قابل اعتماد بوده است اما معارض‌هایش را هم می‌دیدند. یعنی کتاب‌های حسین بن سعید

مورد اعتماد است نه این که معارض هایش را الغاء می کنند. مثل احادیث اصحاب اجماع، اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم و تصدیقهم فیما یقولون نه این که معارض هایش را طرح می کردند، یعنی فی حد نفسه به این ها اعتماد می کردند.

### اشکال دوم

اشکال دوم به مرحوم آقای خوئی این است که گیرم طائفه ثانیه موافق عامه باشد به اعتبار این که بعض عامه قائل بودند آن هم در مورد اجزاء تکبیرة الرکوع چون طائفه ثانیه موثقه ابی بصیر بود که بین رکوع و ما قبل رکوع تفصیل می داد که عامه اصلاً مطرح نکردند، صحیحه حلبی می گفت ألیس کان من نیته ان یکبر قال نعم قال علیه السلام فلیمض فی صلاتک که عرض کردیم این ارشاد است که نسیان مطلقاً مضر نیست، نسیان تکبیرة الاحرام مطلقاً مضر نیست. فقط صحیحه بزنطی داشت که اجزاه تکبیرة الرکوع. شما می گوید این موافق عامه است چون برخی از فقهاء عامه به آن قائل شدند که عرض کردیم این بر خلاف مذهب جمهور عامه بود، ولی بگوئید همین کافی است در صدق این که این خبر موافق عامه است ولی طائفه اولی را مخالف عامه نمی کند. طائفه اولی بقول مطلق مخالف عامه است؟ فوqش عامه دو دسته هستند: یک دسته تفصیل دادند بین نسیان تکبیرة الاحرام در فرض گفتن تکبیرة الرکوع قائل به اجزاء شدند، نگوید تکبیرة الرکوع را قائل به اجزاء نشدند، یک عده از عامه هم قائل به بطلان نماز شدند در فرض نسیان تکبیرة الاحرام. مهم در ترجیح این است که خذ بما خالف العامة، فقط دع ما وافق العامة نیست. باید صدق کند طائفه اولی مخالف عامه هستند، فقط طائفه ثانیه موافق عامه هستند چون برخی از عامه قائل به آن هستند، این که کافی نیست، مهم این است که صدق کند طائفه اولی که شما می خواهید ترجیح بدهید مصداق خذ بما خالف العامة فان ما خالف العامة ففیه الرشاد است.

[سؤال: ... جواب:] در مقبوله عمر بن حنظله که آقای خوئی قبول ندارند این مقبوله را فرموده اگر ترجیح خبر مخالف عامه بر موافق عامه ممکن نشد چون عامه هم دو دسته هستند، نگاه کنید ببینید ما کان حکامهم و قضاتهم الیه امیل. اتفاقاً اگر حساب کنید، حکام و قضات اگر موضوعیت دارند که واقعا ما نمی دانیم امیل بودن به کدام یک از این دو طائفه است. اما اگر می گوئید اکثریت، مقصود از حکام و قضات اکثریت فقهاء عامه است اتفاقاً اکثریت فقهاء عامه همراه بودند با طائفه اولی. جمهور السلف و الخلف قائل به بطلان نماز بودند در فرض نسیان تکبیرة الاحرام.

### تنبیه: مراد از شهرت رواییه در کلام محقق خوئی، خبر قطعی الصدور است

یک نکته عرض کنم: این که آقای بروجردی فرمود که شهرت عملیه فقهاء با طائفه اولی هست و لو طائفه اولی موافق عامه است و ترجیح به شهرت مقدم است

یعنی خبر موافق عامه اگر مشهور قدمات به آن عمل کردند ترجیح به شهرت مقدم است چون در مقبوله هم اول ذکر شده، این طبق نظر خود ایشان است که شهرت عملیه مرجح است، اما کسانی مثل مرحوم آقای خوئی معتقدند شهرت رواییه مرجح است یعنی خبر قطعی الصدور باشد.

[سؤال: ... جواب:] آقای بروجردی که شهرت عملیه قدمات اصحاب را قبول دارند در عصر شیخ طوسی. ما اشکال کردیم که خذ بما اشتهر بین اصحابک می‌گوید شهرت باید بین اصحاب باشد. ... سید مرتضی و شیخ مفید در عصر غیبت بودند.

### طائفة اولی مورد شهرت رواییه نیست

اگر ما مرجح را شهرت رواییه بدانیم که آقای خوئی قائل است، آقای صدر قائل است، [آیا] می‌شود بگوییم آن طائفة اولی هفت روایت هستند و آن‌ها مورد شهرت رواییه هستند؟ به نظر می‌رسد که نه، چون هفت روایت همه‌شان که طرف تعارض نبودند با طائفة ثانیه. چند تا از آن‌ها مطلق بودند قابل تقیید بودند. صحیحه زراره: الرجل ینسی تکبيرة الافتتاح قال یعید، صحیحه محمد بن مسلم: الذی یذکر انه لم یکبر فی اول صلاته قال اذا استیقن انه لم یکبر فلیعید، موثقه عبید بن زراره: رجل اقام الصلاة فنسی ان یکبر حتی افتتح الصلاة قال یعید الصلاة، صحیحه ذریح: الرجل ینسی ان یکبر حتی قرأ قال یکبر، این‌ها با طائفة ثانیه تعارض مستقر نداشتند مگر با آن روایت صحیحه حلبی که ألیس کان من نیته ان یکبر قال نعم قال فلیمض فی صلاته که مطلقاً می‌گفت نسیان تکبيرة الاحرام مجزی است.

[سؤال: ... جواب:] این صحیحه ذریح که اصلاً قبل از رکوع فرض شده، رجل نسی ان یکبر حتی قرأ.

پس شهرت رواییه هم بگوییم بدر نمی‌خورد. چرا؟ برای این‌که یک سری از طائفة اولی، درست است که هفت روایت هستند، شهرت رواییه به نحو اجمال دارند اما مضمون‌شان واحد نیست، چند روایت است که مطلق است قابل تقیید است، با این موثقه ابی بصیر قابل تقیید است، با صحیحه بزنی که تفصیل می‌داد بین تکبيرة الركوع و عدم تکبيرة الركوع قابل تقیید است. بله، صحیحه علی بن یقطین بود در طائفة اولی که در صحیحه علی بن یقطین می‌گفت اگر رکوع برود این شخص بعد از نسیان تکبيرة الاحرام مجزی نیست، یعید الصلاة، صحیحه علی بن یقطین که شهرت رواییه ندارد، یک روایت است.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره این دلیل نمی‌شود که ما حمل بر تقیه بکنیم چون علی بن یقطین راوی این روایت است.

پس شهرت رواییه مربوط به هفت روایت است، هفت روایت که طرف تعارض مستقر نیست با طائفة ثانیه.

[سؤال: ... جواب:] شاذ یعنی خبر غیر قطعی الصدور، به نظر آقای خوئی خبر مشهور یعنی خبر قطعی الصدور، خبر شاذ نادر یعنی خبر غیر قطعی الصدور. اما بحث در این است که هفت تا روایت خبر قطعی الصدور اجمالاً باشد بدر نمی‌خورد چون برخی از این‌ها تعارض‌شان غیر مستقر بود قابل جمع عرفی بود با روایات طائفه ثانیه یا برخی از روایات طائفه ثانیه. پس این هم مشکل را حل نکرد.

### طریق حل صاحب مبانی منهاج

در مبانی منهاج الصالحین طبق نظرات خودشان که می‌گویند هیچ مرجعی را ما قائل نیستیم در تعارض بین روایات، فقط احداث بودن مرجع است یعنی آن خبری که متاخر صادر شده او مقدم است بر اخبار معارضه‌ای که قبلاً صادر شده چون هم روایت داریم که خذ بالاحداث که البته نوعاً سندش ضعیف است و هم ایشان از صحیح محمد بن مسلم استفاده کرده که ان الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن که حدیث متاخر ناسخ حدیث متقدم است و لو ما قبول نداریم این مطالب را، ولی ایشان فرمودند که ما احداث بودن را مرجح می‌دانیم و صحیح بزنطی احداث است چون از امام رضا علیه السلام نقل می‌کند که رجل نسی ان یکبر تکبیرة الافتتاح حتی کبر للركوع فقال اجزأه.

[سؤال: ... جواب:] ممکن است خبر احداث اصلاً صادر نشده باشد. صحیح است ولی قطعی الصدور که نیست، ممکن است تقیاً صادر شده. اتفاقاً این روایت موافق است با فتوای برخی از فقهاء عامه مثل سعید بن مسیب و اوزاعی و زهری. ... بحث در این است که شما می‌گویید سیره عقلاء به این است که خبر اخیر را عمل می‌کنند، نه، این‌طور نیست، احتمال تقیه در خبر اخیر باشد یا حتی اگر احتمال عدم صدور باشد کی عقلاء می‌گویند این خبر از تاریخش متاخر هست، از مولی نقل می‌کند که دیروز این‌جور گفت ولی آن خبرهای قبلی می‌گفتند مولی پارسال این‌جور گفت. بله اگر احتمال نسخ در خود تشریع مولی بدهند حق با شماست و لکن اسلام که با رحلت پیامبر تکمیل شد، الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت لکم دینکم. ظاهر این آیات این است، در زمان ائمه که ائمه نسخ نمی‌کنند احادیث را.

### اشکال

این مطلب هم که اصل مبنایش را ما قبول نداریم.

### طریق حل مختار (اول)

پس چه بکنیم؟ عملاً راه‌ها بسته شد. ما یک پیشنهادمان این است که می‌گوییم بعید نیست که آن طائفه اولی احتمال تقیه در موردشان منتفی باشد. یعنی احتمال تقیه در طائفه اولی موهوم باشد. چون بعد از این‌که فقهاء ما عمل کردند به طائفه اولی اگر یک منشأیی داشت که طائفه اولی به داعی تقیه صادر بشود مخفی نمی‌ماند بر بزرگان فقهاء ما.

[سؤال: ... جواب:] کثیر الطرح بود این مسأله در بین فقهاء. ... عرض کردم فقهاء ما مثل شیخ مفید سید مرتضی شیخ طوسی هم بر اساس طائفه اولی فتوی دادند این احتمال این که طائفه اولی به داعی تقیه صادر بشود احتمالش را موهوم می کند. این ها چیزهایی است که ما پیشنهاد می کنیم اگر شما مطمئن نمی شوید مشکلی نیست، ما بعید نمی دانیم کسی مطمئن بشود به عدم صدور طائفه اولی بر اساس تقیه.

### طریقه حل مختار (دوم)

اگر کسی این پیشنهاد را قبول نکرد نوبت می رسد به پیشنهاد دوم و آن این است که بگوییم ما از شهرت از زمان شیخ مفید و حتی ابن ابی عقیل و صدوق در همان کتاب من لایحضره الفقیه که اولش می گوید من نسی تکبيرة الاحرام اعاد الصلاة، مطمئن می شویم که شهرت فقط در عصر غیبت نبوده چون چرا در زمان ائمه مشهور نشود این فتوی؟ بین عامه که مشهور بوده، بین فقهاء در عصر غیبت از همان زمان شیخ صدوق و شیخ مفید و ابن ابی عقیل که ابتداء غیبت کبری و انتهاء غیبت صغری هست مشهور بوده، احتمال این که اصلاً معنون نبوده بین اصحاب ائمه، این احتمالش موهوم است. و این که در زمان اصحاب ائمه معنون بوده و آن ها قائل بودند به صحت نماز عند نسیان تکبيرة الاحرام بعد ناگهان شهرت در بین قداماء بر عکس شده، این ها احتمال های موهومی است.

[سؤال: ... جواب:] این اختلاف در هیچ کجا منعکس نشده، ما همین جوری شب بخوابیم صبح بلند شویم بگوییم شاید اختلاف بود بین اصحاب ائمه؟ این ها احتمال های موهومی است. ... بحث در این است که یک مطلبی که جمهور فقهاء عامه می گفتند که نماز با نسیان تکبيرة الاحرام باطل می شود، جمهور فقهاء امامیه هم از زمان شیخ مفید و ابن ابی عقیل این را گفتند، حتی آن هایی که می خواهند خلافت را بگویند مثل مقدس اردبیلی می گویند لولا الاجماع می توانستیم به صحیحه بزنی فتوی بدهیم که می گفت اجزاء تکبيرة الركوع. این جوری تعبیر می کنند. انسان احتمال بدهد که در زمان ائمه بین اصحاب ائمه مشهور نبوده بطلان نماز با نسیان تکبيرة الاحرام، این احتمال ضعیفی است. این هم یک پیشنهاد. حالا بستگی دارد شما چه مقدار وثوق پیدا کنید به عرائض ما.

[سؤال: ... جواب:] ما گفتیم شهرت عملیه و لو خبر قطعی الصدور نباشد. مثال می زدیم می گفتیم ما اشتهر بین اصحاب گاهی یک حدیث است راویش زراره است اما مشهور می شود بین اصحاب. لازم نیست خبر قطعی الصدور باشد. ... عمل کردند. ایشان می گویند شهرت رواییه هم لازم است یعنی باید خبر قطعی الصدور از امام باشد، ما این را نگفتیم. ما خبر قطعی الصدور را شرط نمی دانیم در شهرت. ... شهرت عملیه در زمان اصحاب ائمه نه شهرت فتواییه، شهرت عملیه یعنی استنادا الى هذه الروایات، و لو روایات قطعی الصدور نباشد کافی است. این حدیث

مشهور شد بین اصحاب و لو راویش یک نفر است، همه می‌گویند روی زراره عن ابی عبدالله علیه السلام کذا... اگر بناء بود که اصحاب ائمه تعارض بکند می‌رفتند از امام می‌پرسیدند مثل آن قضیه روایات خمر، روایات نجاست اهل کتاب، می‌پرسیدند که اخبار متعارض است چه بکنیم؟ ببینید مطلب اگر روشن نباشد برای اصحاب ائمه می‌روند از ائمه سؤال می‌کنند که چه کار بکنیم مثل نجاست خمر، مثل نجاست اهل کتاب.

[سؤال: ... جواب:] آقا اشکال کردند به ما که شما که می‌گویید آن طائفه اولی هفت تا روایت است و همه‌اش که طرف معارضه نیست با طائفه ثانیه، آن‌ها که طرف معارضه است شهرت روایه ندارد یعنی خبر قطعی الصدور و لو اجمالا بین‌شان نیست چون خیلی تعدادش محدود می‌شود، ایشان به ما نسبت می‌دهد که ما در ترجیح گفتیم باید در یک خبری هم شهرت روایه باشد هم شهرت عملیه، در حالی که این نسبت به ما اشتباه است. مراد از شهرت روایه‌ای که آقای خوئی می‌گفت خبر قطعی الصدور بود. ما صریحا گفتیم ممکن است یک خبر از زراره بین اصحاب پخش بشود، همه بگویند روی زراره عن ابی جعفر علیه السلام کذا، می‌شود خبر مشهور بین اصحاب، لازم نیست که خبر قطعی الصدور از امام باشد شاید زراره اشتباه کرده... جمع عرفی نیست بین این دو طائفه. بحثش گذشت جمع‌های عرفی گذشت، باز هم تکرار کنیم؟ کی جمع کردند اصحاب؟ گفتند باطل است نماز با نسیان تکبیرة الاحرام... عرض کردم المجمع علیه لاریب فیه یعنی وثوق عقلائی به آن می‌شود. وقتی مشهور اصحاب به یک خبری عمل کردند وثوق عقلائی حاصل می‌شود، وثوق نوعی عقلائی حاصل می‌شود که این خبر درست است نه آن خبر شاذ نادر چون خواص اصحاب ائمه به این خبر عمل کردند انسان وثوق نوعی پیدا می‌کند که این خبر مشکلی نداشت که به آن عمل کردند، به آن خبر شاذ نادر عمل نکردند.

پس این دو راه. راه اول این بود که ما وثوق پیدا کنیم به عدم صدور طائفه اولی از روی تقیه که دیگر معارض هایش در طائفه ثانیه از کار می‌افتند. دو: وثوق پیدا کنیم به شهرت بین اصحاب ائمه بر عمل به طائفه اولی که این را هم ما بعید نمی‌دانیم. فقط تذکر دادیم که آقای بروجردی مناسب بود شهرت اصحاب ائمه را مطرح می‌کرد اما از نظر صغروی ما بعید نمی‌دانیم شهرت بین اصحاب ائمه را. اگر این دو راه بسته شد، ببینیم آیا عرفا طائفه ثانیه مخالف عامه است بقول مطلق تا بگوییم ترجیح با طائفه ثانیه است که آقای بروجردی فرمود لولا الشهرة ترجیح با طائفه ثانیه بود لمخالفتها للعامه. این انصافا مشکل هست. چرا؟ برای این‌که عامه اکثریت و اقلیتی بودند و اقلیت هم اقلیت نادره کالمعدوم نبودند، فقهاء معروفی بودند. دو دسته بودند عامه: مشهور بین فقهاء عامه بطلان نماز بود با نسیان تکبیرة الاحرام، جماعتی از فقهاء عامه که افراد گمنامی هم نبودند، این‌ها هم در

زمان خودشان موقعیت داشتند، این‌ها قائل به این بودند که تکبيرة الركوع مجزی است.

[سؤال: ... جواب:] بهر حال بین عامه این‌ها موقعیت داشتند. ... عامه یعنی بیسواد هایشان؟ ... رائجی که نظر مخالفش بشود نادر کالمعدوم نه بشود اقلیت و اکثریت. ... نادر کالمعدوم بودن این فتوای به اجزاء تکبيرة الركوع عن نسیان تکبيرة الاحرام اول الکلام است. و لذا بقول مطلق بگوئیم طائفه اولی موافق عامه است و طائفه ثانیه مخالف عامه است، بعد از این‌که جمعی از فقهاء عامه قائل شدند به مفاد برخی از روایات طائفه ثانیه، انصافاً این ادعاء جزاف است. و لذا ما عملاً می‌بینیم تکافؤ می‌شود بین این دو طائفه.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این هست که آن روایاتی که می‌گوید نسیان تکبيرة الاحرام موجب بطلان نماز است موافق جمع کثیری از عامه هستند، این روایاتی که تفصیل داد بین تکبيرة الركوع گفت تکبيرة الركوع را اگر بجا بیاوری مجزی است از نسیان تکبيرة الاحرام، این هم موافق با جمعی از عامه است. این‌ها با هم تعارض می‌کنند. موثقه ابی بصیر را اگر شما بفرمایید که تفصیل بین رکوع و ما قبل رکوع [داده است]، این نه در عامه مطرح بوده نه در خاصه. هیچ قائلی ندارد در بین قدماء. یعنی یقیناً شهرت بر خلافش است، هیچ قائلی ندارد. ... بالاخره هیچ قائلی ندارد شاذ نادر می‌شود. به هر خاطر، [مهم نیست]، شاذ نادر می‌شود، هیچ‌کس قائل نیست. اگر در میان اصحاب ائمه یک قولی مطرح بود، قول معتنابهی بود مطرح می‌شد، [اما] هیچ‌کس این تفصیل را نداد.

### در فرض تعارض و تساقط، مرجع عمومات ادله جزئیت تکبيرة الاحرام است

و لذا بعد از تعارض و تساقط رجوع می‌کنیم به عام فوقانی. عام فوقانی چیست؟ این مهم است. ما روایات متعدده‌ای داریم که مفادش این است که تکبيرة الاحرام جزء نماز است. حالا لاصلاة بغیر افتتاح در موثقه عمار را مطرح نمی‌کنیم چون طرف معارضه است، چون در مورد این بود که می‌گفت نسی ماموم تکبیر را حتی این‌که با امام ظاهر را وارد رکوع شد، چون اگر قبل از رکوع باشد که محل تکبیر ماموم نگذشته است، ظاهر این است که بعد از رکوع یادش آمد حداقل، یا بعد از رکوع یا بعد از نماز، امام فرمود یعید الصلاة و لاصلاة بغیر افتتاح، ممکن است این طرف معارضه است با آن روایاتی که می‌گفت اگر بعد از رکوع ملتفت بشود نسیان تکبيرة الاحرام را لایعید الصلاة. ولی صحیحه زراره داشتیم ادنی ما یجزئ من التکبیر فی التوجه تکبيرة واحدة. حالا آن‌هایی که این را ضمیمه می‌کردند به ان الله فرض فی الصلاة که هفت چیز را نام برده یکیش توجه بود و می‌گویند مراد از توجه همین تکبيرة الاحرام است که ثابت می‌شود تکبيرة الاحرام فریضه است. او را هم نگوئیم ظاهر این روایت این است که اگر شما تکبیر واحده نگوئی در اول نماز شما اقل ما یجزئ را نیآوری، این هم اطلاق دارد، اقل ما یجزئ را نیآوری مطلقاً و

لو ناسی باشی. یا در صحیحہ محمد بن مسلم است کہ التکبيرة الواحدة فی افتتاح الصلاة تجزئ.

البته روایاتی که دارد لكل شيء انف و انف الصلاة التکبیر مفتاح الصلاة التکبیر، افتتاح الصلاة الوضوء و تحریمها التکبیر، اینها نوعا سندش ضعیف است مگر وثوق به صدور حاصل بشود. ببینید! محمد بن سعید عن اسماعیل بن مسلم، سند ضعیف است، لكل شيء انف و انف الصلاة التکبیر. ابن المغيرة عن ناصح المؤذن ان مفتاح الصلاة التکبیر، این هم سندش ضعیف است. ناصح مؤذن توثیقی برایش ما ندیدیم. روایت سوم که از این سری روایات است، سهل بن زیاد عن جعفر بن محمد الاشعري عن ابن القداح، این را مثل آقای زنجانی سندش را درست می‌دانند ما سهل بن زیاد برایمان مشکل است. دارد قال رسول الله صلى الله عليه و آله افتتاح الصلاة الوضوء و تحریمها التکبیر و تحليلها التسليم. تحریمها التکبیر اطلاق دارد یعنی بدون تکبیر وارد نماز نمی‌شوی، مثل این که بدون تلبیه وارد حج نمی‌شوی. اطلاق دارد و لو ناسی باشد، صرف امر نیست که بعضی از دوستان می‌گفتند اگر امام بفرماید کبر، امر کرده به تکبیر، اما اگر ناسی بودم، نمازم باطل است اگر نسیان کنم تکبيرة الاحرام را؟ ظهور ندارد. ولی اطلاق تحریمها التکبیر ظاهرش این است که بدون تحریم وارد نماز نمی‌شوی و لو ناسی باشی. روایت آخری روایتی است که صدوق نقل می‌کند یک سندی دارد ضعیف جاء نفر من اليهود الى النبي که سندش ضعیف است، آن جا دارد و اما قوله الله اكبر فلا تفتتح الصلاة الا بها. این چند تا حدیث برای آدم‌هایی که خوش‌بین هستند و خیلی تنگ‌نظر نیستند وثوق به صدور ممکن است بیاورد خوب است اما آن‌هایی که تشکیک می‌کنند با این چهار حدیث وثوق پیدا نمی‌کنند به صدور یکی از این‌ها، این روایات ضعیف السند است ولی مهم همان تجزیک تکبيرة واحدة است که به نظر ما دلالتش بر مقام کافی است.

يقع الكلام فی زیادة تکبيرة الاحرام، ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم.

### جلسه 73-551

یکشنبه - 99/11/12

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به نسیان تکبيرة الاحرام تمام شد که ما تایید کردیم نظر مشهور را که نسیان تکبيرة الاحرام مبطل نماز است و لو بخاطر تعارض چهار روایتی که دال بر عدم اعاده نماز بودند با طائفه‌ای که دال بر اعاده نماز بودند. که حتی اگر طائفه دال بر اعاده نماز مرجح داشتند گفتیم طائفه ثانیه قطعاً مرجحی ندارند و بعد از تساقط رجوع می‌کنیم به عمومات جزئیت تکبيرة الاحرام.

### طریق جمع بین روایات در کلام شیخ طوسی

توجیهی که مرحوم شیخ نسبت به طائفه ثانیه مطرح کرد ما قبول نکردیم. مرحوم شیخ ابتداء صحیحہ حلبی را مطرح کرد: أ لم یکن من نیته ان یکبر قال نعم قال فلیمض فی صلاته را حمل کرد بر این که امام می خواهد بفرماید که شما شاک هستید در تکبيرة الاحرام، جازم نیستید به نسیان آن. و همین طور صحیحہ بزنطی را که داشت نسی حتی کبر للركوع قال اجزأه فرمودند این یعنی چون شک دارد در تکبيرة الاحرام مجزی هست. و همین طور در صفحه 145 از تهذیب موثقه ابی بصیر را مطرح کرد که ان ذکرها و لم یرکع فلیکبر و ان ذکرها و قد رکع فلیمض فی صلاته. ایشان این جا هم فرموده است روایت قابل توجیه است که و ان ذکرها و قد رکع فلیمض فی صلاته به این معناست که در هنگام رکوع شک کرد که آیا تکبيرة الاحرام گفته ام یا نگفته ام. تعبیر مرحوم شیخ این هست، بعد از نقل روایت ابی بصیر این جور فرموده است در صفحه 145 تهذیب جلد 2: فهذا الخبر ایضا مثل الاولین یعنی مثل صحیحہ حلبی و صحیحہ بزنطی لان تقدیر الکلام فی الخبر ان ذکرها و هو قائم قبل ان یرکع فلیکبر و ان رکع من غیر ان ی ذکر (خوب دقت کنید!) چون موثقه ابی بصیر این جور است که ان ذکرها و هو قائم قبل ان یرکع فلیکبر و ان رکع، این جا نفرمود و ان ذکرها بعد ما رکع، فرمود و ان رکع فلیمض فی صلاته. مرحوم شیخ فرموده است این روایت می گوید و ان رکع من غیر ان ی ذکر، در این جا فرض نکرد که و ذکرها، و ان رکعها من غیر ان ی ذکر فلیمض فی صلاته و لیس فی الخبر انه اذا رکع و هو ذاکر انه لم یکبر فلیمض فی صلاته. پس مقصود می تواند این باشد که و ان رکع فلیمض فی صلاته چون انسان بعد از رکوع نوعا اگر ملتفت بشود به تکبيرة الاحرام یقین پیدا نمی کند به نسیان آن، شک می کند خب به شکش اعتناء نباید بکند.

### اشکال

ما عرض کردیم که این ها خلاف کالصریح این روایات هست. ان ذکرها و هو قائم قبل ان یرکع فلیکبر و ان رکع می خورد به ان ذکرها، ان ذکرها و هو قائم قبل ان یرکع فلیکبر، ان ذکرها و رکع فلیمض فی صلاته. بعد از رکوع فرض کرده است تذکر نسیان تکبيرة الاحرام را، نه این که چون نفرمود و ان ذکرها بعد ما رکع حمل می کنیم آن را بر این که بعد از رکوع شک کرد که تکبيرة الاحرام گفته ام یا نگفته ام.

[سؤال: ... جواب:] ان ذکرها و هو قائم قبل ان یرکع فلیکبر. و ان رکع ظاهرش این است که و ان ذکرها. دو قسم داشت: ان ذکرها قبل ان یرکع، قسم دوم ان ذکرها و رکع. ظاهر عرفیش این است. الان به شما بگویند اگر کسی فراموش کرد تکبيرة الاحرام را شما در جواب بفرمایید که اگر یادش بیاید قبل از این که رکوع

برود تکبیر بگوید و اگر رکوع رفته است نمازش را ادامه بدهد، این ظاهرش این است که در همان فرض نسی فذکر دارند می‌گویند ان رکع فلیمض فی صلاته. و یک مطلبی از درس امام نقل شد که ایشان فرمودند در بعض نسخ تهذیب این و ان رکع ندارد، دارد فلیکبر و لیمض فی صلاته. این در کتاب الخلل ایشان نیست، در درس ایشان هست که نقل کردند برای ما. ولی قطعاً این اشتباه است و شاید منشأ این که در کتاب هم نیامده است این هست که با توجیه شیخ طوسی می‌فهمیم قطعاً در روایتی که شیخ طوسی نقل می‌کند و ان رکع فلیمض فی صلاته بوده چون شیخ طوسی در مقام توجیه است می‌گوید و اما ما رواه ابوبصیر فهذا الخبر مثل الاولین، یعنی مثل خبر بزندی و خبر حلبی است، لان تقدیر الکلام فی الخبر ان ذکرها و هو قائم قبل ان یرکع فلیکبر و ان رکع من غیر ان یدکر فلیمض فی صلاته یعنی و ان رکع را پذیرفته در روایت هست منتها توجیه می‌کند که در این و ان رکع نگفت و ذکر. علاوه بر این که این نسخه‌ای که امام از تهذیب دیدند شاید از همان نسخه‌های مغلوپه‌ای بوده که چاپ سنگی بوده و اصلاً ما ندیدیم همچون نسخه‌ای را.

### شبهه: تعارض داخلی در طائفه ثانیه بین موثقه ابی بصیر و صحیحه حلبی

این راجع به نسیان تکبیرة الاحرام که عرض کردم این توجیهات مرحوم شیخ درست نیست بلکه این روایات طائفه ثانیه باید طرح بشود و از نظر ما همین روایت ابی بصیر معارض از خود این طائفه ثانیه هم دارد، همان صحیحه حلبی که می‌گوید أ لم یکن من نیته ان یکبر قال نعم قال فلیمض فی صلاته به نظر ما معارض هست با این موثقه ابی بصیر چون به قول مطلق می‌خواهد بگوید نسیان تکبیرة الاحرام موجب بطلان نماز نیست و لو یک روایتی مثل روایت ابی بصیر بگوید نسیان تکبیرة الاحرام بعد از رکوع موجب بطلان نماز نیست ولی اگر قبل از رکوع یادش آمد باید تکبیرة الاحرام بگوید ولی این‌ها را عرف متعارض می‌بیند و چون یک خطاب مطلق است که با خطاب مقید متعارض هست، حمل مطلق بر مقید اگر ما همه جا عرفی ندانستیم که ندانستیم این‌ها با هم تعارض می‌کنند.

### پاسخ

البته ممکن است کسی بگوید در مواردی حمل مطلق بر مقید عرفی نیست که ظهور در خطاب مطلق و مقید باشد مثل لابس بترک اکرام العالم، اکرم الفقیه که ما گفتیم لابس بترک اکرام العالم بقول مطلق با ظهور اکرم الفقیه در وجوب سازگار نیست و به قول آقای سیستانی عام ترخیصی را به مردم القاء بکنیم و بعد بگوییم مرادمان عالم غیر فقیه هست این موجب القاء مردم در مفسده مخالفت واقع می‌شود و این اولی نیست از نظر عرف از این که ما بیابیم اکرم الفقیه را حمل بر استحباب بکنیم. اما در این جا ممکن است ما بگوییم اگر روایت ابی بصیر و روایت حلبی باشند و مشکل دیگری نباشد چون روایت ابی بصیر تقیید زده است مضی فی الصلاة را به بعد الركوع، صحیحه حلبی مطلقاً فرموده است که یمضی فی صلاته،

این جا چاره‌ای جز این که بگوییم یمضی فی صلاته اذا کان تذکره بعد ما رکع، چاره‌ای جز این نداریم چون توجیه دیگری نداریم برای صحیحہ حلبی. و لذا ما هر چند در حمل مطلق بر مقید اشکال کردیم خیلی از موارد که این جمع‌ها عرفی نیست اما ممکن است بگوییم لولا مشکل معارض‌های دیگر برای صحیحہ حلبی و موثقہ ابی بصیر، اگر ما همین دو روایت را داشتیم چاره‌ای جز حمل مطلق بر مقید نداشتیم، چون توجیه دیگری نداریم برای صحیحہ حلبی. در آن مثال لابیاس بترک اکرام العالم ممکن بود بگوییم که چرا شما ظهور اکرم الفقیه را در وجوب حفظ می‌کنید و تخصیص می‌زنید لابیاس بترک العالم را، شاید لابیاس منشأ بشود که ظهور اکرم الفقیه در وجوب حمل بشود بر استحباب. اما در این جا چه بکنیم؟ صحیحہ حلبی بطور مطلق می‌گوید یمضی فی صلاته، موثقہ ابی بصیر می‌گوید ان رکع فلیمض فی صلاته، جز حمل مطلق بر مقید کار دیگری نمی‌توانیم بکنیم.

و لذا این اشکالی که برخی به ما کردند که شما که در حمل مطلق بر مقید سخت‌گیر هستید و خیلی از این حمل‌ها را عرفی نمی‌دانید به نظر شما بین صحیحہ حلبی و موثقہ ابی بصیر تعارض هست، جوابش این است بله ما سخت‌گیر هستیم در حمل مطلق بر مقید اما در جایی که راه توجیه دیگری باشد مثل لابیاس بترک اکرام العالم که منحصر نبود که ما اکرم الفقیه را مخصص قرار بدهیم نسبت به ترک اکرام عالم. به قول آقای سیستانی می‌توانستیم بگوییم این لابیاس قرینه می‌شود که از ظهور اکرم الفقیه در وجوب رفع ید بشود اما این جا چه بکنیم؟ این جا صحیحہ حلبی می‌گوید فلیمض فی صلاته مطلقاً.

[سؤال: ... جواب:] مهم برای ما بارها عرض کردم این است که ما دلیل پیدا کنیم بر این که تذکر نسیان تکبيرة الاحرام بعد الركوع مشکل ایجاد نمی‌کند اما تذکر نسیان تکبيرة الاحرام قبل الركوع نیاز به دلیل خاص نداریم که بگوییم موجب اعاده تکبيرة الاحرام می‌شود، خود عمومات اولیه کافی است. بین صحیحہ حلبی و موثقہ ابی بصیر نسبت به تذکر نسیان تکبيرة الاحرام بعد از رکوع این‌ها متوافقی هستند اما نسبت به ما قبل رکوع با هم تعارض مستقری ندارند که منشأ تساقط این‌ها بشود. مهم این است که منشأ تساقط این‌ها نمی‌شود. حال یا حمل می‌کنیم صحیحہ حلبی را بر این که مراد تذکر نسیان تکبيرة الاحرام بعد از رکوع است به قرینه موثقہ ابی بصیر یا توقف می‌کنیم می‌گوییم شاید مراد از فلیکبر در موثقہ ابی بصیر این است که فقط تکبیر بگوید نیاز به استیناف نماز نیست این مهم نیست که ما ندانیم چه بکنیم در رابطه با نسیان تکبيرة الاحرام و تذکر آن قبل از رکوع. قواعد اولیه موجب استیناف است، مهم نسیان تکبيرة الاحرام و تذکر بعد از رکوع است که ما می‌توانیم بر اساس موثقہ ابی بصیر اگر طائفه اولی معارض نبود فتوی بدهیم بگوییم تکبيرة الاحرام را اگر فراموش کرد بعد از رفتن به رکوع ملتفت شد نمازش صحیح است همان‌طور که آقای زنجانی فرمودند.

مقصود این است که این شبهه‌ای که به ما وارد می‌شود که به نظر شما که حمل مطلق بر مقید همه جا عرفی نیست بلکه این‌ها ممکن است با هم تعارض کنند، منشأ می‌شود صحیحه حلبی هم بشود معارض موثقه ابی بصیر و موثقه ابی بصیر هم حتی در طائفه خودش هم معارض داشته باشد، جوابش این است که ما حمل مطلق بر مقید را مطلقاً که نفی نکردیم، جایی که یک توجیه دیگری باشد مثل لا بأس بترک اکرام العالم و اکرم الفقیه که دو توجیه بود. اما بالاخره بین صحیحه حلبی و موثقه ابی بصیر تعارض مستقر نیست آخرش این است که صحیحه حلبی را حمل می‌کنیم بر این‌که مراد نسیان تکبیرة الاحرام و تذکر آن بعد از رکوع است از باب حمل مطلق بر مقید چون ما بطور کلی که حمل مطلق بر مقید را که انکار نکردیم.

**زیاده تکبيرة الاحرام**

اما راجع به زیاده تکبيرة الاحرام: مشهور در زیاده تکبيرة الاحرام سهوا عمدا قائل شدند به بطلان نماز. و تعبیرشان این است که تکبيرة الاحرام رکن است و الرکن ما تبطل الصلاة بزيادته أو نقيصته.

**بیان فروض ثلاثه مقام**

برای این که این بحث دنبال بشود ما سه فرض را مطرح می کنیم: فرض اول این است که از روی سهو و نسیان شخصی تکرار بکند تکبيرة الاحرام را. فرض دوم این است که قصد استیناف نماز دارد. الله اکبر می گوید رها می کند این نماز را ولی مبطل دیگری نمی آورد، پشت به قبله نمی کند، تکلم نمی کند، مجددا تکبيرة الاحرام می گوید به قصد شروع نماز جدید. که مشهور گفته اند این جا هم تکبیره دوم مبطل نماز اول است و خودش هم صحیح نیست. تکبیره سوم می شود صحیح. به قول صاحب عروه شفعش باطل است، باطل و مبطل، وترش صحیح است. تکبيرة الاحرام اول صحیح است، تکبيرة الاحرام دوم مبطل للصلاة و باطل، تکبيرة الاحرام سوم صحیح است و همین طور تکبيرة الاحرام چهارم باطل و مبطل، تکبيرة الاحرام پنجم صحیح است. فرض سوم قصد احتیاط است. برخی الله اکبر می گوید تفخیم نمی کند، بعد می خواهد احتیاط کند می گوید الله اکبر [با تفخیم] به قصد احتیاط. آیا این تکبيرة الاحرام به قصد احتیاط مبطل نماز هست یا نیست. این سه فرضی است که باید بحث کنیم.

**کلام مرحوم امام در عدم معقولیت زیاده در تکبيرة الاحرام**

قبل از این که ما راجع به این سه فرض بحث کنیم مطلبی را از امام در کتاب خلل صفحه 215 نقل می کنم. ایشان فرمودند اصلا زیاده در تکبيرة الافتتاح محال است چه عمدش چه سهوش. همان طور که زیاده در سلام مخرج محال است. شما سلام که دادی آخر نماز، از نماز خارج شدید، دیگر سلام بعدی زیاده فی الصلاة نیست، چون از نماز شما با همان سلام اول خارج شدید. تکبيرة الافتتاح هم با همان تکبیره اول افتتاح شد نماز. تکبیره ثانیه، دیگر مصداق تکبيرة الافتتاح نیست. چرا؟ برای این که شما اگر عالم عامد باشید ملتفتید که با آن تکبیره اولی افتتاح شد نماز، با این تکبیره ثانیه می خواهید افتتاح کنید ما افتتاح سابقا؟ این تحصیل حاصل است. اگر می گوید با نیت قطع، با نیت استیناف، نماز باطل می شود، همین که من نیت کردم که تکبيرة الافتتاح اولم کان لم یکن باشد نمازم باطل می شود که منسوب به مشهور این است که نیت قطع مبطل نماز است، دیگر نماز شما باطل شده با این نیت قطع. تکبيرة الافتتاح دوم شما که زیاده فی الصلاة نخواهد بود چون نماز اولی که شروع کردید با تکبيرة الافتتاح اول با آن قصد قطع نماز و استیناف جدید آن باطل شد، آن نماز ملغی شد، و این تکبيرة الافتتاح دوم دیگر زیاده فی الصلاة نخواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] شخص ساهی هم می‌تواند قصد کند تکبیره الافتتاح را اما دیگر تکبیره افتتاح نمی‌شود، یک بار تکبیره افتتاح شما گفتید، نماز با آن افتتاح شد، سهو می‌کنید بار دیگر الله اکبر می‌گویید به قصد تکبیره الافتتاح، مثل این می‌ماند که شما کلید داخل قفل درب انداختید درب را باز کردید، بار دوم از روی حواس پرتی کلید را داخل قفل می‌اندازید، این که دیگر کلید باز کردن درب نیست، درب باز شد. بله، کلید انداختید به قصد باز کردن درب اما واقعا این کلید باز کردن درب نیست. تکبیره الافتتاح یعنی تکبیری که باز می‌کند نماز را، افتتاح می‌کند نماز را. اگر می‌خواهید بحث کنید بحث کنید که زیاده تکبیر به قصد تکبیره الافتتاح مبطل است یا مبطل نیست. تکبیری که واقعا تکبیره الافتتاح نیست، تکبیره الاحرام نیست و لکن شما قصد می‌کنید تکبیره الاحرام و تکبیره الافتتاح را در حال نسیان و الا عامد که آن را هم نمی‌تواند قصد کند. شخص متعمد قصد هم نمی‌تواند بکند که من می‌خواهم قصد تکبیره الافتتاح مجدد بگویم. بله شخص ساهی می‌تواند قصد کند تکبیره الافتتاح را چون فکر می‌کند تا حالا نگفته است. این جا می‌توانید بحث کنید که تکبیره به قصد افتتاح از روی سهو مبطل نماز هست یا نیست.

### اشکال

حالا این فرمایش امام دقت خوبی است ولی چون تکبیره الافتتاح و تکبیره الاحرام عنوان قصدی است به حسب مرتکز متشرعه، انشاء قوامش به تحقق منشأ در خارج نیست.

شما در بحث حج روایاتی می‌بینید می‌فرمایند قصد کن احرام حج افراد را، و انو الفسخ، و در تصمیمیت این باشد که عدول کنی به عمره تمتع. قصد یک مرکب به این است که انسان تا آخر بخواهد این حج افراد را بجا بیاورد، شما می‌گویید می‌روم طواف می‌کنم سعی می‌کنم بعد عدول می‌کنم به عمره تمتع، این چه قصد و اراده اتیان حج افراد است، شما اراده اتیان حج افراد دارید؟ ابداء. این صرفا یک انشاء عنوان است.

شما در عقد صلح گاهی می‌آیید به طرف می‌گویید تصالحنا او هم می‌گوید کلا، چون می‌بیند به نفع شماست این تصالح، شما خواهش می‌کنید تو را به حرمت نان و نمکی که با هم خوردیم، قبول کن از ماما، تصالحنا برجا این که او بگوید قبلت ولی می‌دانید تا او قبلت نگوید اصلا عنوان تصالح که فعل بین الاثنین است موجود نمی‌شود. پس چه جور می‌گویید تصالحنا؟ چه جوری اگر او بخواهد قبول کند قبول می‌کند تصالح شما را. تصالح و لو به حمل شایع قوامش به این است که دو نفر با هم تصالح کنند. اما انشاء این عنوان توسط یک نفر هم ممکن است.

[سؤال: ... جواب:] تصالح فعل بین الاثنین است. تصالحت مثل این که شما می‌گویید تضارب، تفاعلت، یعنی چه؟ فعل بین الاثنین است باید انتساب بدهی به دو نفر.

مثال دیگری بزنم، قوام قرض عرفا به قبض است. شما قرارداد می‌نویسید امضاء می‌کنید به عنوان مقترض، بانک هم به عنوان مقرض ده ملیون تومان وام کشاورزی، وام دامداری، هنوز پول را نگرفتید، بروید در خیابان بگویید ده ملیون از بانک قرض گرفتم، تا پول دستت نیامده نمی‌گویی قرض گرفتم. قرض گرفتن به این است که پول در اختیار تو قرار بگیرد. و لذا تا پول را طرف به شما ندهد، صحیح نیست او بگوید من به فلانی قرض دادم یا شما بگویید من از فلانی قرض گرفتم. پس در قرارداد چرا نوشتید قرض می‌دهد بانک، وام دهند بانک، وام گیرنده آقای فلان، امضاء می‌کردید، این‌ها چی بود؟ این‌ها انشاء عنوان قرض بود، اما واقع قرض لم يتحقق الا بعد القبض.

در این‌جا هم انشاء عنوان تکبيرة الافتتاح است، انشاء عنوان تکبيرة الاحرام است و لو شما بفرمایید که من می‌دانم که واقع آن محقق نمی‌شود.

مثال‌ها را زیادتر می‌کنیم. در بیع فضولی، فضولی چه جوری بیع می‌کند؟ ملک‌تک هذا الكتاب، خب می‌داند او مالک این کتاب نشد. انشاء عنوان ملکیت است و لو خود این فضولی هم می‌داند تا اصیل اجزت نگویید مشتری مالک نمی‌شود. این‌ها انشاء عنوان است. و چه بسا این فضولی می‌داند که اصیل اجازه نخواهد کرد، ولی انشاء عنوان می‌کند روی مطامعی. مشکلی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ما مشکلی نمی‌بینیم انشاء عنوان است و لو بداند به حمل شایع این عنوان محقق نمی‌شود یا اگر محقق بشود تحت شرائط خاصی محقق می‌شود. حالا آقای زنجانی می‌فرمودند در بعض روایاتی هست من هم دیدم، حالا ایشان توجیه می‌کنند آن روایات که شخصی می‌داند ده روز نمی‌تواند در مکه بماند ولی امام می‌فرمایند نیت اقامه عشرة ايام بکن نماز چهار رکعتی بخوان. من که می‌دانم نمی‌توانم بمانم ده روز در مکه، می‌خواهم بروم عرفات، انو المقام عشرة ايام و اتم. ایشان توجیه‌شان همین بود، عنوان انشائی باشد، خود عنوان نية اقامة عشرة ايام، اراده اقامه عشرة ايام خارجا معنا نشود، انشاء اقامه عشرة ايام بشود و لو با علم به خلاف. ایشان این‌جور توجیه می‌کردند، حالا آن بحث صلات مسافر بماند.

[سؤال: ... جواب:] هر کجا که شارع به ما اجازه داده. در این مثال نماز تمام در مکه و امثال آن شاید شارع اجازه داده که انشاء نیت اقامه عشرة ايام بکن نماز تمام بکن، چه می‌دانیم. حالا ایشان این‌جور می‌فرمود. من عرض کردم بحث صلات مسافر نمی‌کنیم مثال از ایشان زدیم.

[سؤال: ... جواب:] عنوان تکبيرة الاحرام عنوان قصدی است. قصد می‌کند عنوان تکبيرة الاحرام را و لو می‌داند که واقع تکبيرة الافتتاح، آنی که شارع آن را تکبيرة الافتتاح بداند محقق نمی‌شود. این عنوان را انشاء می‌کند اصلا برای این‌که ابطال کند نماز قبلی را و با خود این هم که افتتاح نمی‌شود نماز جدید، کارش هم لغو نیست. ... گیر ندهید به تسالم. ما عرض‌مان این است که انشاء عنوان لزوماً به معنای تحقق واقع این عنوان در خارج نیست. اگر عنوان قصدی است، قصد می‌کنم

تحقق این عنوان را، فعلا قصد می‌کنم تحقق این عنوان را بعد می‌خواهم مثلاً عدول کنم از این عنوان یا اصلاً می‌دانم این عنوان شرعاً محقق نمی‌شود، مشکلی ندارد. ... عنوان قصدی عنوان انشائی است. ... بحث در این است که در عنوان انشائی چه بسا این عنوان محقق می‌شود و لو با علم به این که این عنوان به حمل شایع محقق نخواهد شد ولی من انشاء عنوان کردم، عرض کردم مثل بیع فضولی. می‌گویند ملک‌تک هذا الكتاب، و هبتک هذا الكتاب. ملک‌تک هذا الكتاب با این که می‌داند نه در عرف نه در شرع مشتری مالک این کتاب نمی‌شود. من از شما یک سؤال می‌کنم: مگر این فضولی عقلش را از دست داده است؟ مگر او مشرع است؟ که در برابر خدا و عرف دکان باز کند بگوید من در اعتبار خودم تو را مالک می‌دانم کاری به شارع و عرف ندارم. از خود این فضولی هم بپرسند همین فضولی که گفت به این شخص، ملک‌تک هذا الكتاب، بگویند آیا او مجاز است که این کتاب را بردارد و ببرد؟ می‌گویند خیر او که هنوز مالک نشده است، من انشاء کردم عنوان مالک شدن او را اما او هنوز مالک نشده است، من که بی‌دین نیستم، مشرع نیستم، فضولی هستم، دیگر بدعت‌گزار که نیستم. او هنوز مالک نشده است. ... آخر شما فرمودید در اعتبار فضولی او مالک است. می‌گویم در اعتبار فضولی او مالک نیست. ... این که می‌گویند یعنی انشاء عنوان ملکیت و لو من فضولی می‌گویم شما هنوز مالک نشدید. ... یا مقدمه‌چینی می‌کند برای این که مالک دلش بسوزد و اجازه کند. ... یک هدف دیگری را دنبال می‌کند این شخص از همین قصد تکبیرة الافتتاح و آن این است که می‌خواهد نماز قبلیش باطل بشود. ... عنوان تکبیرة الافتتاح را انشاء می‌کند هدف دیگری دارد غیر از شروع در نماز جدید. راجع به این سه فرض اول از فرض اول شروع کنیم: نسیان منشأ زیاده تکبیرة الاحرام بشود. یعنی چه؟ یعنی من می‌خواهم نماز صبح بخوانم، فکر کردم تکبیرة الاحرام نگفتم یا شک کردم تکبیرة الاحرام گفتم یا نه، مجدداً گفتم الله اکبر، کسی آنجا بود گفت چرا دو بار تکبیرة الاحرام گفتی؟ حال یا فراموش کردم یا شک کردم و بخاطر شکم حکم ظاهریم این بود که تکبیرة الاحرام بگویم و تکبیرة الاحرام بگویم و بعد معلوم شد این تکبیر دوم است. این تکبیر دوم حکمش چیست؟ مشهور می‌گویند این مبطل نماز است. چرا؟ برای این که تکبیرة الاحرام رکن است، زیاده رکن مثل نقیصه رکن مبطل است.

### کلام محقق خوئی راجع به فرض اول از فروض ثلاثه

مرحوم آقای خوئی فرموده رکن آنی است که نقیصه‌اش مبطل است، ستون رکن خانه است، نقیصه‌اش موجب انهدام خانه است، اما به جای یک ستون دو ستون بزنیم، نقش زاید بر نقشه مهندس است اما این سبب بطلان عمل ما می‌شود؟ این طور نیست که رکن لزوماً زیاده‌اش هم مبطل باشد، ما تابع دلیل هستیم. حدیث لاتعداد زیاده تکبیرة الاحرام را در عقد مستثنی‌منه خودش قرار داده است چون داخل در عقد مستثنی نیست. لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت القبلة الطهور الركوع

السجود، زیاده تکبيرة الاحرام داخل در این خمسة مستثنی نیست. نقيصه تکبيرة الاحرام منشأ می‌شد شخص اصلاً وارد نماز نشود، داخل در نماز نشود، موضوع حدیث لاتعداد در حقش موجود نمی‌شد و لذا گفتیم حدیث لاتعداد شامل او نمی‌شود اما زیاده تکبيرة الاحرام نسیانا مشمول حدیث لاتعداد است.

[سؤال: ... جواب:] با همان اولی وارد نماز شدید. مثل حدث در اثناء نماز است، فوqش مبطل نماز است، اما داخل در نماز شدید. حدث باشد مبطل است، قهقهه باشد سهوا مبطل نیست. می‌خواهیم ببینیم تکبيرة الاحرام بار دوم مبطل هست یا نیست حدیث لاتعداد می‌گوید مبطل نیست.

خوب دقت کنید! مرحوم آقای خوئی زیاده سهویه رکوع را داخل در عقد مستثنی می‌داند یعنی عقد مستثنی می‌گوید اعم است از زیاده و نقيصه اما در مورد آن خمسة، نقيصه رکوع یا زیاده رکوع داخل در عقد مستثنی است اما زیاده تکبيرة الاحرام داخل در عقد مستثنی نیست.

### کلام مرحوم امام

امام قدس سره در کتاب الخلل فرموده‌اند: ما برای این‌که زیاده تکبيرة الاحرام مبطل نماز نباشد باید برویم سراغ این مطلب که زیاده در ارکان چه رکوع چه سجود چه تکبيرة الاحرام، داخل در سنت است تا السنة لاتتنقض الفريضة شاملش بشود یا داخل در فريضة است. این را باید حل کنیم. و اگر ثابت کردیم بخاطر این‌که نهی از زیاده رکوع سجود تکبيرة الاحرام در قرآن نیامده در روایات آمده، در روایات داریم ان السجود زیادة فی المكتوبة، یا من زاد فعلیه الاعادة، در قرآن نیامده، چون در قرآن نیامده پس اخلاص از حیث زیاده ارکان می‌شود اخلاص به سنت، السنة لاتتنقض الفريضة. و لذا زیاده رکوع هم سهوا مبطل نیست فضلا عن زیاده تکبيرة الاحرام سهوا. بلکه اگر نص خاص بیاید که این‌که امام استظهارشان این است که زیاده رکوع مبطل است او می‌شود مخصص السنة لاتتنقض الفريضة.

### کلام آقای سیستانی

آقای سیستانی هم این مطلب را تایید کردند. فرمودند بعد از این‌که ثابت شد تکبيرة الاحرام مثل رکوع و سجود ذاتش فريضة است، ان الله فرض التوجه، پس باید ما راجع به زیاده فريضة یک قضاوت کلی بکنیم چه فرق می‌کند زیاده تکبيرة الاحرام زیاده فريضة است، زیاده رکوع هم زیاده فريضة است. چطور شمای آقای خوئی می‌گویید زیاده رکوع سهوا مبطل است ولی زیاده تکبيرة الاحرام که این هم زیاده فريضة است سهوا مبطل نیست. تنها راه این است که بگویید زیاده در ارکان مطلقاً چه رکوع چه سجود چه تکبيرة الاحرام مصداق اخلاص به سنت است. زیاده رکوع هم اخلاص به سنت است، السنة لاتتنقض الفريضة. این‌که بیایید تفصیل بدهید بگویید زیاده رکوع داخل در عقد مستثنی است زیاده تکبيرة الاحرام داخل در عقد مستثنی‌منه است، این درست نیست.

تامل بفرمایید ببینیم این اشکال به آقای خوئی وارد است یا نه.

### جلسه 74-552

دوشنبه - 99/11/13

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيّدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در زیاده تکبیرة الاحرام بود که ما سه فرض را دیروز مطرح کردیم. فرض  
اول این بود که زیاده تکبیرة الاحرام از روی سهو و نسیان بشود. دوم این که به  
قصد استیناف نماز تکبیرة الاحرام دوم را بگوید، نماز قبلی می خواهد الغاء بشود  
نماز جدید استیناف کند، بدون ابطال نماز قبلی می گوید الله اکبر. فرض سوم این  
است که تکبیرة الاحرام می گوید لانسیانا و لا بقصد الاستئناف بل بقصد الرجاء و  
الاحتياط. فرض چهارمی هم هست که در آخر بحث می کنیم که زیاده تکبیرة الاحرام  
لانسیانا و لا بقصد الاستئناف و لا بقصد الاحتياط بل تعمداً که مرحوم شیخ انصاری  
فرموده است این تشریع محرم است و بخاطر تشریع محرم مبطل نماز است که این  
را بعد بحث می کنیم.

اما فرض اول که زیاده تکبیرة الاحرام هست نسیاناً: صاحب جواهر فرموده:  
مبطل نماز هست این زیاده بلاخلاف آنچه بین القدماء و المتأخرين.  
و لكن متأخرين معاصر ما با دو وجه خواستند تصحیح کنند این نماز را:

### وجه اول برای تصحیح نماز در فرض زیاده عن نسیان

وجه اول وجهی است که جماعتی از جمله مرحوم آقای خوئی، امام، مطرح  
کردند که عموم لاتعاد الصلاة می گیرد زیاده سهویه تکبیرة الاحرام را چون داخل در  
عقد مستثنی که نیست زیاده تکبیرة الاحرام، عقد مستثنی پنج چیز را استثناء کرد،  
لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود، پس داخل  
در عموم مستثنی منه است، لاتعاد الصلاة شاملش می شود.

### مقدمه اول این وجه: شمول حدیث لاتعاد نسبت به زیاده

این بیان مبتنی است بر دو مقدمه: یک: این که مستثنی منه حدیث لاتعاد شامل زیاده  
هم بشود در حالی که برخی اشکال کردند، گفتند اصلاً حدیث لاتعاد شامل زیاده  
نمی شود مطلقاً نه عقد مستثنی منه و نه عقد مستثنی. چرا؟ گفتند در عقد مستثنی نه  
وقتش قابل زیاده است نه قبله اش قابل زیاده است نه طهورش، این ما يصلح للقرينة  
است که حدیث انصراف پیدا کند از زیاده. بلکه رکوع و سجود قابل زیاده است اما  
از این پنج چیز سه چیز در او تصور نمی شود زیاده، این ما يصلح للقرينة است که  
بگوییم حدیث منصرف است به نقیصه. البته یک بیان دیگری هم مطرح می شود و  
آن این است که در عقد مستثنی منه ذکر نکردند چه خللی، لاتعاد الصلاة، نگفتند من

ای شیء، شاید مقدر در این مستثنی منه این باشد که لاتعاد الصلاة من ترک شیء، در زیاده ترک نمی شود شیئی، انجام می شود شیء زایدی.

پس مقدمه اولی برای تمسک به حدیث لاتعاد نسبت به زیاده تکبيرة الاحرام این است که ما این بیان را ابطال کنیم بگوییم چه وجهی دارد که حدیث لاتعاد شامل زیاده نشود؟ شما می گوید که در عقد مستثنی سه چیز از پنج چیز تصور نمی شود در او زیاده، خب نشود، در رکوع و سجود که تصور می شود زیاده. پس هم عقد مستثنی شامل زیاده می شود هم عقد مستثنی منه. یعنی چه؟ یعنی عقد مستثنی شامل زیاده می شود اگر شما دو رکوع بجا بیاوری در یک رکعت، داخل می شود در عقد مستثنی. استثناء می شود از لاتعاد الصلاة. یا به جای دو سجود چهار تا سجود در یک رکعت بجا بیاوری، داخل می شود در عقد مستثنی می گویند لاتعاد الصلاة. و همین طور زیاده در غیر رکوع و سجود، زیاده در غیر این دو چیز داخل در عقد مستثنی منه می شود که لاتعاد الصلاة که یکی از این ها زیاده تکبيرة الاحرام است. پس برای ابطال این بیان که گفته شد لاتعاد انصراف دارد به موارد نقیصه و شامل موارد زیاده نمی شود، نه به لحاظ عقد مستثنی و نه به لحاظ عقد مستثنی منه، بیان مرحوم نائینی و آقای خوئی هست که هم عقد مستثنی شامل زیاده می شود، البته زیاده در آن چیزی که متصور است زیاده در آن از این پنج چیز می شود زیاده در رکوع و زیاده در سجود، و هم عقد مستثنی منه شامل زیاده در غیر رکوع و سجود می شود مثل زیاده در تکبيرة الاحرام.

و این که گفته می شود مستثنی منه ذکر نشده اتفاقاً در استثناء مفرغ عدم ذکر مستثنی منه دلیل بر عموم است. ما جانی الا زید، این جا هم می گوید لاتعاد الصلاة الا من خمس یعنی لاتعاد الصلاة من ای شیء فعلا کان او ترکا.

[سؤال: ... جواب:] در استثناء مفرغ اصلاً شما منتظر این نیستید که بگویید آن چه که حذف کردید چیست، اصلاً برای افاده عموم مستثنی را مفرغ می کنند. یک وقت یک کلمه ای مقدر هست، مثلاً: نهی عن آتیه الذهب و الفضة، از آنیه ذهب و فضه پیامبر نهی کرد، آنیه ذهب و فضه که قابل نهی نیست، از چه فعلی نسبت به آن نهی کرد؟ از استعمال آن؟ از اکل و شرب از آن؟ معلوم نیست. و لذا ما وفاقاً لجمع من الاعلام کالسید الصدر و الشیخ الاستاذ می گوئیم حذف متعلق مفید عموم نیست و از آقای خوئی هم ما این مطلب را استفاده کردیم. اما یک جا کلام اصلاً ناقص نیست عرفاً، کلام تام است، اکرم العالم، کلام تام است، نپرسید العالم بالفقه العالم بالاصول العالم بالفلسفه، نه، عالم نیاز به تقدیر ندارد از نظر عرفی، عالم یک عنوان تامی است، اکرم العالم از نظر عرف مدلول تصویری خطابش ناقص نیست و لذا اطلاق دارد، هر عالمی باشد. ما جانی الا زید از نظر مدلول تصویری ناقص نیست، عرف نمی گوید چه گروهی در نظر تو بود در مستثنی منه، آن را چرا نگفتی، مقصودت را ما نفهمیدیم، خیر، مستثنی مفرغ است عرف مقصود را

می‌فهمد یعنی ما جانی احد الا زید. این جا هم همین طور است. لاتعداد الصلاة الا من خمس ظاهرش این است که لاتعداد الصلاة من ای شیء الا من خمس. [سؤال: ... جواب:] اما فعلا من ای جزء او شرط او مانع، یکی از موانع زیاده است. ... زیاده که پیش فرض است در نماز.

برخی ممکن است بگویند که حالا ما در حد مرحوم نائینی و آقای خوئی پیش نمی‌رویم که بگوییم هم عقد مستثنی شامل زیاده می‌شود، منتها زیاده در همان چیزی که تصور می‌شود زیاده در آن که زیاده رکوع و سجود است، و هم عقد مستثنی‌منه، زیاده غیر رکوع و سجود را شامل می‌شود می‌گوید لاتعداد الصلاة، یک بیان متوسطی می‌گوییم که حالا عقد مستثنی شامل نمی‌شود چون سه تا از آن پنج تا در آن‌ها زیاده فرض نمی‌شود و لذا عقد مستثنی ظهور پیدا نمی‌کند در این که بگوید زیاده رکوع و سجود مبطل است ولی عقد مستثنی‌منه که مشکلی ندارد، لاتعداد الصلاة مطلق است. همین کافی است، لازم نیست مثل آقای خوئی و آقای نائینی بگوییم هم عقد مستثنی و هم عقد مستثنی‌منه اطلاق دارد نسبت به زیاده، همین که بگوییم عقد مستثنی‌منه اطلاق دارد نسبت به زیاده غیر رکوع و سجود و می‌گوید لاتعداد الصلاة منه همین کافی است که تثبیت بکنیم که لاتعداد الصلاة به لحاظ عقد مستثنی‌منه شامل زیاده در غیر رکوع و سجود می‌شود. پس این مقدمه اولی با این توجیه تثبیت می‌شود.

### مقدمه ثانیه: حکومت لاتعداد بر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة

مقدمه ثانیه این است که اثبات کنیم که حدیث لاتعداد بر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة حاکم است و الا من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة تعارض می‌کند با حدیث لاتعداد چون من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة اقتضاء می‌کند بطلان نماز را با زیاده تکبیرة الاحرام. بعد از تعارض و تساقط گفته می‌شود که مرجع اطلاقات اولیه است که اقتضاء می‌کند که زیاده مبطل نماز باشد چون نهی از زیاده در نماز نهی وضعی است، نهی تکلیفی که نیست، نهی وضعی است یعنی ارشاد به بطلان نماز با زیاده. لاتقرأ فی المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة، نهی از زیاده کرده است، ارشاد به فساد می‌کند با تحقق زیاده در نماز.

[سؤال: ... جواب:] خود همین نهی می‌کند از زیاده. لاتقرأ فی المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة یعنی لاتزد فی المكتوبة. و عرفا این تکبیرة الاحرام سهوا مصداق زیاده فی المكتوبة است.

[سؤال: ... جواب:] چطور قبلا ما از امام نقل کردیم، از آقای زنجانی نقل کردیم، خود ما هم این تشکیک را داشتیم که لسان من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة با لسان لاتعداد الصلاة از نسق واحد هست، یکی می‌گوید لاتعداد الصلاة یکی می‌گوید تعداد الصلاة، عرفا لاتعداد الصلاة حاکم بر تعداد الصلاتی که از من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة استفاده شده نیست، در عرض واحد هستند، تعارضا تساقطا. و لکن لاتقرأ فی المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة که صلاحیت دارد

محکوم حدیث لاتعاد باشد، او که لسانش امر به اعاده نیست. حدیث لاتعاد اگر بر او حاکم نباشد پس به چه دردی می‌خورد، حدیث لاتعاد ناظر است به اجزاء و شرائط و موانع و می‌گوید لاتعاد الصلاة من الاخلال بها، منتها لسان امر به اعاده اگر بود مشکل پیدا می‌کند با این لسان لاتعاد.

این، دو مقدمه.

ما باید بیشتر در این وجه بحث کنیم. وجه دوم برای تصحیح نماز در زیاده تکبيرة الاحرام سهوا عرض کنم که این دو وجه بیان بشود، بعد بریم سراغ اشکال‌های این دو وجه.

### وجه دوم برای تصحیح نماز

وجه دوم برای تصحیح این نماز وجهی است که از امام نقل کردیم و آقای سیستانی. امام هم همان وجه اول را داشتند هم این وجه دوم را. وجه اول را امام مطرح کردند، در همان صفحه 215 بود که دیروز مطرح می‌کردیم، ولی این وجه دوم را در کتاب الخل صفحه 20 و صفحه 234 مطرح کردند. آقای سیستانی هم که مطرح می‌کنند. فرمودند ما ذیل حدیث لاتعاد یک کبرایی داریم که السنة لاتنقض الفریضة، باید ببینیم امر به تکبيرة الاحرام ممکن است بگوییم در قرآن آمده، کبره تکبیرا، و لربک فکبر، در صحیحه زراره هم گفت ان الله فرض التوجه، در صحیحه دیگر هم گفت و یجزیک فی التوجه تکبيرة واحدة. اما نهی از زیاده چه در تکبيرة الاحرام چه در رکوع چه در سجود در قرآن که نیامده، در روایات آمده، پس می‌شود سنت، کل ما ورد فی الروایات و لم یرد فی القرآن الکریم فهو سنة. پس من اگر دو رکوع هم در نماز سهوا بجا بیاورم اخلال به فریضة نکردم اخلال به سنت کردم، السنة لاتنقض الفریضة. دو تکبيرة الاحرام هم بگوییم در نماز اخلال به سنت کردم چون نهی از زیاده تکبيرة الاحرام در قرآن که نیامده است، در روایات آمده است می‌شود اخلال به سنت، السنة لاتنقض الفریضة. طبعاً این وجه دوم اگر بگذارند زیاده رکوع هم می‌گوید مصداق السنة لاتنقض الفریضة است اگر سهوا زیاده رکوع بکنید.

منتها امام می‌خواهند بگویند دلیل خاص داریم که زیاده رکوع مبطل است و لو سهوا. آقای سیستانی در آن دلیل خاص یک مقدار تشکیک می‌کنند می‌گویند شاید مراد از زاد رکعة رکوع نباشد، شاید به معنای رکعت کامله باشد و لذا احتیاط واجب می‌کنند در بطلان صلات به زیاده رکوع سهوا. اما وقتی دست‌شان باز می‌شود در تکبيرة الاحرام با این‌که قبول دارند فریضة است، ان الله فرض التوجه را قبول کردند آقای سیستانی و یجزیک فی التوجه تکبيرة واحد معلوم می‌شود توجه یعنی تکبیر، قبول دارند تکبيرة الاحرام فریضة است ولی می‌گویند من که معتقدم بادم زیاده در رکوع و سجود هم مشمول السنة لاتنقض الفریضة است فضلا عن زیاده تکبيرة الاحرام حالا آن شبهه وجود روایات داله بر بطلان صلات با زیاده

رکوع وجود داشت فتوی ندادم اما در زیاده تکبیرة الاحرام شبهه‌ای که نیست، اجماع منقول هم که اعتبار ندارد، فتوی می‌دهم که نماز با زیاده تکبیرة الاحرام باطل نمی‌شود. این در نمازش، ان شاء الله وقتی مشرف شدید حج آن جا هم در خدمت شما هستیم، کسی از روی جهل قصوری به جای هفت شوط، هشت شوط بجا آورد، ما در خدمتش هستیم می‌گوییم السنة لاتنقض الفریضة. چون زاد فی طوافه شوطا اخل بالسنة چون قرآن که نگفته لاتزد فی الطواف.

[سؤال: ... جواب:] و لو از اول قصد هشتاد تا داشته باشی.

[سؤال: ... جواب:] حدیث لاتعاد را آقای سیستانی حاکم می‌داند یعنی در واقع می‌شود السنة لاتنقض الفریضة، وجه دوم همه تمرکزش روی السنة لاتنقض الفریضة است. حاکم می‌داند هم بر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة هم بر لاتقرأ فی المكتوبة بشیء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة. می‌گوید آن ادله مانعیت از زیاده است و حدیث لاتعاد حاکم است بر جمیع ادله اجزاء و شرائط و موانع حتی آن‌هایی که به لسان امر به اعاده هستند. ... عمدا اگر زیاده کرد از روی جهل تقصیری زیاده کرد، زیاده رکعت کرد این‌ها باطل است نماز در این موارد. اما زیاده سهویه در ارکان چه اشکال دارد نماز باطل نشود، کجا لغو می‌شود من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة.

اما امام چرا من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة را طرف معارضه ندانستند؟ اشاره کردند که ما منع کردیم از اطلاقش. ظاهرا نظر امام این بود که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة انصرافش به زیاده رکعت است، من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة اطلاق ندارد. زیاده رکعت را می‌گوید. این درست نیست. من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة ندارد زاد رکعة، موثقه ابی بصیر مطلق زیاده را می‌گوید.

### **نقد و بررسی کلام محقق حائری در تفسیر "من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة"**

یک وجهی هست برای من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة که شامل زیاده در مثل تکبیرة الاحرام یا حتی زیاده رکوع نشود. وجهی است که حاج شیخ عبدالکریم حائری فرموده. فرموده زاد فی صلاته ظاهرش این است که آن مزید هم صلات باشد. الان می‌گویند زاد فی اللبن یعنی یک کیلو شیر می‌خواستیم حالا یا یک کیلو و نیم شیر به ما داد یا آب در او کرد، شد یک کیلو و نیم شیر، آب قاطی شیر بکنند که از شیر بودن خارج نمی‌شود، به آب مطلق که نمی‌رسد! باز هم شیر است منتها شیر کلک، شیر مغشوش. این می‌شود زاد فی اللبن. اما اگر در این لبن سنگ بگذاری، نصف ظرف شیر بود ناگهان با این سنگ ظرف پر شد، آن بیچاره هم می‌گوید عجب این شیر سنگین است، این‌جا نمی‌گویند زاد فی اللبن. این فرمایش حاج شیخ است. و لذا می‌فرمایند باید آن مزید صلات باشد. یعنی به جای مثلا چهار رکعت پنج رکعت بخوانیم که آن رکعت خامسه هم صلات است، می‌شود زاد فی صلاته. در نمازش افزود یا بر نمازش افزود یعنی نمازش را اضافه کرد. عرفا

صلات باشد. حالا یک تکبيرة الاحرام که صلات نیست، یک رکوع که صلات نیست، یک رکعت صلات است.

[سؤال: ... جواب:] اصلا نقص من صلاته حالا کجا گفتند که شما ما را می‌ترسانید. ... اخل بصلاته یعنی اخل بشرائط الصلاة. کلام در این است که من زاد فی صلاته ایشان می‌گوید مثلا زاد الله فی عمرک، یعنی مازادی که هست آن مزید، عمر باشد دیگر، حالا عمرت هشتاد ساله است، بشود هشتاد و یک ماه، آن یک ماه هم عمر است، زاد الله فی عمرک یعنی آن مزید هم عمر است، زاد الله فی حیاتک، آن حیات هم مزید است. زاد الله فی دارک یعنی حالا خانه پنجاه متری داری ان شاء الله خانه صد متری پیدا کنی که آن پنجاه متر اضافه هم دار است. البته ما این فرمایش حاج شیخ را قبول نکردیم. جهتش این است که آنی که مزید است لازم نیست بنفسه مصداق این عنوان باشد و لو جزء مسانخی باشد که این عنوان بر او صادق است به نحوی که بالاخره صلات فاقد این رکوع زاید کمتر است از صلات واجد این رکوع زاید. فرق می‌کند با آن مثال زاد فی اللبن که سنگ بگذاری در لبن، او از سنخ مزیدفیه نیست. اما اگر شما جزئی از اجزاء نماز را اضافه کنی به نماز بالاخره این نماز بزرگتر می‌شود و لو از این جهت بزرگتر می‌شود که اگر این رکوع زاید نبود نماز بدون این رکوع دوم بود حالا شده نماز با این رکوع دوم که این رکوع دوم هم جزئی است از مسمای صلات.

[سؤال: ... جواب:] لازم نیست بگوید زیادتیر نماز خواند. در نمازش اضافه کرد. لازم نیست مزید به تنهایی مصداق این عنوان باشد. در مثال لبن مزید به تنهایی مصداق لبن است، در عمر، مزید مصداق عمر است، اما اگر در نماز یک رکوع زیاد کنیم یا یک تکبيرة الاحرام زیاد کنیم بله این تکبيرة الاحرام بحد ذاته نمی‌گویند هذا صلاة و لكن باعث توسعه نماز می‌شود، باعث چاق شدن نماز می‌شود. ... شما در آش زاد فی الآش به قول آقا، لازم است که آنی که اضافه می‌کنید مصداق آش باشد؟ نه، رشته آش را زیاد بکنید، گفته بودند یک کیلو رشته، صد گرم نخود، پنجاه گرم قنویت! برای قمی‌ها عرض کردم! شما آمدید به جای پنجاه قنویت صد گرم قنویت ریختید بالاخره زاد فی الآش، به جای یک کیلو رشته یک کیلو و صد گرم رشته ریختید، زاد فی الآش چون باعث شد اش بیشتر بشود و لكن آن مزید به تنهایی مصداق اش نیست. ... چطور این‌جا صدق می‌کند آتش بیشتر شد. عجب شما وقتی می‌خواستید نقص کنید گفتید زاد فی اللبن، زاد فی العمر، گفتید باید آن مزید عمر باشد، مزید لبن باشد، پس باید مزید در صلات هم صلات باشد که لا اقل یک رکعت باید اضافه کنید، ما مثال زدیم زاد فی الآش، اتفاقا ما هم همین مثال را زدیم، مزیداش نیست، نخود بیشتر ریختید. ... آب اضافه کرده اما بالاخره این باعث شد مزید نیم کیلو شیر بیشتر [شود]. ... ما هم می‌گوییم حداقل بگویید باید از سنخ اجزاء نماز باشد تا نماز به جای این‌که دو دقیقه طول بکشد دو دقیقه و پنج ثانیه طول بکشد بخاطر آن رکوع زایدش، این می‌شود زاد فی الصلاة.

### نکته: تفاوت صلات و طواف در زیاده مبطله

[سؤال: ... جواب:] ما را کشانید به حاشیه. ما معتقدیم نماز فرق می‌کند با طواف. طواف یک جزء مسانخ بیشتر ندارد: دوران حول البیت، اگر کسی در اثناء طواف دعای کمیل بخواند به قصد این‌که جزء طواف است نمی‌گویند زاد فی طوافه؛ باید مسانخ باشد. ولی اگر به جای هفت شوط هفت شوط و نیم بجا بیاورد با این‌که آن نیم شوط طواف نیست، طواف یعنی دوران کامل، شما اگر بروید ضریح مقدس امام رضا علیه السلام چند قدم راه بروید جلو نمی‌گویند طاف حول الضریح، باید یک دور بچرخید تا بگویند طاف حول الضریح. طواف یعنی این. ولی هفت شوط و نیم بجا بیاوری با این‌که آن نیم شوط طواف بالیت نیست اما صدق می‌کند بگویند زاد فی طوافه چون جزء مسانخ است. اما در نماز اصلا نماز تشکیل شده از اجزاء غیر مسانحه، در او همه چیز هست، مثل آتش شله قلمکار بلاتشبییه، همه چیز در او هست. نماز جامعش قصد جزئیت است، شما اگر در نماز کار جدیدی بکنید، مثلا نیم‌خیز بشوید به قصد این‌که این هم جزء نماز است در او یک ذکری بگویید، با این‌که این مسانخ با بقیه اجزاء نماز نیست ما در نماز هم‌چون چیزی نداریم اما باز می‌گویند زاد فی الصلاة چون صلات اصلا از اجزاء متشکله تشکیل شده که جامعش قصد جزئیت نماز است و لذا در نماز معتقدیم جزء مسانخ هم نباشد جزء غیر مسانخ باشد، به قصد صلاتیت بیاورید جزء الصلاة می‌شود زاد فی صلاته صدق می‌کند. در مثل طواف که همه‌اش جزء مسانخ است آن‌جا باید مزیدتان جزء طواف باشد ولی لازم نیست مزید صدق کند در او طواف و لو نیم طواف باشد، یک چهارم اضافه کنید از شوط هفتم بشود هفت شوط به اضافه یک چهارم شوط هشتم باز صدق می‌کند زاد فی طوافه چون همین‌که جزئی می‌شود از آن طواف هفت شوطی این صدق می‌کند زاد فی طوافه. ... بیشتر بنشیند که جلوس زاید نمی‌شود. این مثال بنده را بزنید: در حال نهوض الی القیام خم می‌شود و یک سلامی هم می‌دهد به مقدسات به قصد نماز. ... سلام بر مقدسات که ذکر نیست، سلام می‌دهد به شهداء، السلام علیکم ایها الشهداء طبتم و طابت الارض الی فیها دفنتم، به قصد جزئیت نماز می‌گویند این صدق می‌کند زاد فی صلاته. ... اگر به قصد جزئیت نماز باشد به نظر ما صدق می‌کند. فعلا بحث اصلی ما در زیاده تکبیرة الاحرام است که جزء مسانخ است. منتها شما گفتید حاج شیخ چی می‌گوید گفتیم حاج شیخ می‌گوید مزید باید مصداق صلات باشد، جوابش این است که خیر لازم نیست، جزء مسانخ هم باشد قطعا کافی است. در همان طواف هم مزیدتان یک چهارم شوط ثامن است که مصداق طواف بالبیت نیست نمی‌گویند دور خانه خدا چرخید، دور خانه خدا دور زد، دور زدن دور خانه خدا نیست، یک چهارم شوط هشتم ولی صدق می‌کند زاد فی طوافه. این مقدار کافی است.

[سؤال: ... جواب:] ما در طواف می‌گوییم جزء مسانخ باشد ولی قصد جزئیت لازم است. اگر شما هفت شوط طواف بکنید بعد یک چهارم شوط یا نیم شوط یا یک

شوط کامل دیگر به قصد پدر بزرگ مرحوم تان بعد هم می‌گویید همین مقدار بس است او را، بیش از این حق به گردن ما ندارد! این نمی‌گویند زاد فی طوافه، چون قصد نکردید این شوط زاید جزئی از طواف شما باشد، قصد جزئیت را ما لازم می‌دانیم. ... در صلات که اصلاً قوامش به قصد جزئیت است. بله در رکوع و سجود چون روایت داریم ان السجود زیادة فی المكتوبة اوضاع فرق کرده می‌گوییم حداقل در زیاده سجود و زیاده رکوع قصد جزئیت لازم نیست چون مورد روایت سجده تلاوت بود که قصد جزئیت نماز نمی‌کنیم، آنجا را فرموده ان السجود زیادة فی المكتوبة و لذا در زیاده رکوع و سجود در نماز قصد جزئیت لازم نیست.

### اشکال در وجه دوم

پس دو وجه ذکر شد برای صحت نماز عند نسیان تکبيرة الاحرام سهوا. چون فرصت نیست وجه اول را که وجه مفصلی است و بحث مفصلی دارد پیگیری کنیم راجع به این وجه دوم موضع مان را عرض کنیم. ما معتقدیم ظهوری ندارد السنة لاتنقض الفريضة در این که ناظر باشد به احکام ارکان و یا غیر ارکان [بلکه] ذات این اجزاء نماز را دو قسم می‌کند، ذات رکوع فريضة است، ذات قرائت سنت است. اما این که نهی از زیاده در ارکان در قرآن آمده یا در روایت، این مهم نیست، مهم این است که کسی که زیاد می‌کند رکوع و سجود را در شئون ما فرضه الله اختلال ایجاد می‌کند، حالا این اختلال در شئون را ما از آیه فهمیدیم؟ که می‌گفت رکوع کن نکردیم، یا اختلال در شئون را از روایت فهمیدیم؟ که می‌گفت زیاد نکن زیاد کردیم اما مهم این است که فريضة و سنت به لحاظ حکم زیاده و نقیصه بیان نشده که بگوییم نهی از زیاده که در قرآن نیامده، پس زیاده رکوع اخلال به سنت است، نه آقا! زیاده رکوع حداقل احتمال این معنا هست که اخلال به شئون فريضة است. روایت اعمش می‌گوید کسی که در سفر نماز چهار رکعتی بخواند اعاد الصلاة لانه زاد فی فرض الله، فرض الله یعنی آنی که قدره الله، مثل رکوع، او نباید نه کم بشود نه زیاد، و لو این که زیاد نشود را در قرآن بیان نکرده است.

می‌خواهید شاهد عرض کنم برای این مطلب؟ شاهدش این است که خود آقای سیستانی فرمود: رکوع در رکعت سوم و چهارم که خدا به او امر نکرده. چرا؟ برای این که اصل رکعت سوم و چهارم را خدا امر نکرده، اصلش را پیامبر امر کرد رکعت سوم نماز ظهر و عصر و عشاء و رکعت سوم مغرب را پیامبر امر کرده، و لذا سنت به این‌ها می‌گویند، اما اگر کسی رکوع رکعت سوم یا چهارم را ترک کند، این اخلال به فريضة نیست؟ قطعاً هست. چرا؟ خود آقای سیستانی می‌گوید، می‌گوید برای این که ذات رکوع ما قدره الله است، در قرآن بیان شده، چه کار دارم که امر به رکوع در رکعت سوم را در روایات گفته. ما می‌گوییم ذات رکوع و سجود فريضة است و ذات قرائت سنت است، اخلال به شئون قرائت اخلال به شئون سنت است، اما اخلال به شئون رکوع اخلال به فريضة است، حالا اخلال

به فريضه به اين است نقص منها أو زاد فيها زیاده منها و لو نهی از زیاده در قرآن بیان نشده باشد.

لا اقل من الاجمال. و لذا بعد از این که ثابت شد تکبيرة الاحرام فريضه است به نظر آقای سیستانی، آقای سیستانی! تکبيرة الاحرام شما گفتید فريضه است، ان الله فرض التوجه، توجه هم گفتید انما یجزیک فی التوجه تکبيرة واحدة می گوید توجه یعنی تکبيرة الاحرام، ذات تکبيرة الاحرام مثل ذات رکوع ذات سجود به این لحاظ گفته شده فريضه. شاید همان طور که حدیث اعمش می گوید و لو سندا ضعیف است می خواهد بگوید فرض الله لا ینقص منه و لا یزاد فيه لانه زاد فی فرض الله با این که زاد فی فرض الله که در قرآن نهی ندارد در روایت نهی دارد. اما شاید السنة لاتنقض الفریضة به لحاظ ذات قرائت گفته سنت است، اخلاص به شئون قرائت مضر نیست اما ذات رکوع فريضه است، اخلاص به آن مشکل ایجاد می کند برای نماز. چه اخلاص نقصی چه اخلاص زیادت. و لذا ما به نظرمان السنة لاتنقض الفریضة دلیل بر صحت صلات مع زیاده الارکان زیاده الركوع و السجود و تکبيرة الاحرام نیست. آقای سیستانی حتی در زیاده رکعت هم می خواهند به حدیث لاتعاد تمسک کنند لولا دلیل خاص. می گوئیم این ها زیاده در فرض الله است. اما راجع به وجه اول ان شاء الله فردا بحث را دنبال می کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 75-553

سه شنبه - 99/11/14

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که اگر کسی از روی نسیان تکبيرة الاحرام را دو بار بگوید این زیاده سهویه تکبيرة الاحرام آیا موجب بطلان نماز او هست همان طور که مشهور فرمودند یا می شود این نماز را تصحیح کرد.

دو وجه برای تصحیح این نماز ذکر شد: یک وجه تمسک به حدیث لاتعاد بود که گفته شد لاتعاد شامل زیاده و نقیصه می شود، اختصاص به نقیصه ندارد و زیاده تکبيرة الاحرام داخل در عقد مستثنی نیست چون آنچه که در عقد مستثنی هست وقت است و قبله هست و طهور است و رکوع و سجود، پس عموم لاتعاد الصلاة تصحیح می کند این نماز را و حدیث لاتعاد حاکم است حتی بر موثقه ابی بصیر که می گوید من زاد فی صلاته فعليه الاعادة. این محصل فرمایش بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی بود.

**کلام محقق حائری در عدم شمول حدیث لاتعاد نسبت به زیاده**

ما عرض کردیم این بیان مقدماتی دارد که باید بحث بشود راجع به این مقدمات. مقدمه اول این بود که حدیث لاتعداد شامل زیاده هم بشود. بزرگانی این را منکر شدند، از جمله مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة صفحه 319 فرمودند الظاهر ان الرواية (روایت لاتعداد) متعرضة للنقيصة الواردة على الصلاة و اما الزيادة فهي ساكنة عنها. و همین طور مرحوم آقای بروجردی در تبیان الصلاة جلد 7 صفحه 12 فرمودند: الحق عدم شول حدیث لاتعداد للموانع، مطلق موانع، مشمول حدیث لاتعداد نیستند، از جمله زیاده. همان دو وجهی را که ما دیروز مطرح کردیم دیدیم ایشان مستند قرار داده‌اند برای فرمایش خودشان. فرمودند لان المستثنى منه لا يكون مذكورا في الحديث فيحتمل كونه من سنخ المستثنى المذكور في الحديث. مستثنی در حدیث چون نقيصة است، نقيصة وقت نقيصة قبله نقيصة ظهور نقيصة ركوع نقيصة سجود، پس مقدر مستثنی منه هم این است که لاتعداد الصلاة من نقيصة الا من نقيصة الخمسة.

[سؤال: ... جواب:] لاتعداد الصلاة من نقيصة جزء أو شرط الا من نقيصة هذه الخمسة.

بعد فرمودند بر فرض شما بگویید که مقدر در مستثنی منه اعم است از نقيصة جزء و شرط و یا ایجاد مانع و لكن به قرینه این که مستثنی فقط اجزاء و شرائط را ذکر کرده، موانع را ذکر نکرده، وقت و قبله و ظهور شرائط نماز هستند، ركوع و سجود هم اجزاء نماز هستند، پس قدرمتیقن از مستثنی منه هم می شود خصوص اجزاء و شرائط. بنابراین ادعاء می شود که حدیث لاتعداد شامل زیاده نمی شود چون زیاده از موانع است. ما عرض کردیم این درست نیست.

### مناقشه در کلام مرحوم امام در تمسک به السنة لاتنقض الفريضة

و نیازی هم نیست به آنچه که برخی مثل امام و آقای سیستانی مطرح کردند که به عنوان وجه دوم ما ذکر کردیم که السنة لاتنقض الفريضة یک قاعده عامه‌ای است که شامل اخلاص به ایجاد موانع که در قرآن مانعیت آن ها ذکر نشده هم می شود. که امام و آقای سیستانی می فرمودند حتی ایجاد زیاده ركوع هم ایجاد یک مانعی است که در قرآن سخن از آن به میان نیامده است، السنة لاتنقض الفريضة شاملش می شود. نیازی به این بیان نداریم. ما می گوییم خود این صدر، لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود، استثناء مفرغ است. استثناء مفرغ ظهور دارد در عموم مستثنی منه. ما جاءني الا زيد اگر قرینه‌ای نباشد که مراد این باشد که ما جاءني من الاقرباء الا زيد، ظاهر عمومش این است که ما جاءني الا زيد، هیچ کس غیر از زيد نزد من نیامد.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم انصرافش به انسان است و لكن اختصاصی ندارد به این که از اقارب کسی نیامد الا زيد. اگر بگویید من مقصودم این بود که از

اقرار بم کسی نیامد و الا دوستانم که هر روز این جا هستند، این احتیاج به تقیید دارد. ... ما حتی اگر مستثنی خصوص نقیصه باشد نقیصه وقت نقیصه قبله نقیصه ظهور نقیصه رکوع و سجود، باز معتقدیم مستثنی منه عموم دارد.

و قوت پیدا می کند این عموم که در مستثنی هم فرض زیاده می شود. از این پنج تا رکوع و سجود در آن فرض زیاده می شود. حالا وقت تصور نمی شود در او زیاده یا قبله یا ظهور تصور نمی شود در آن ها زیاده و الا در رکوع و سجود تصور زیاده می شود. وجهی ما نمی بینیم برای منع از عموم حدیث لاتعداد نسبت به زیاده.

[سؤال: ... جواب:] خلاف ظهور است این شبهه شما [شبهه انصراف] ... مثلا

لاتکرم الا زیدا و زید هم عالم است یعنی لاتکرم العلماء الا زیدا ولی جهال را می توانی اکرام کنی، یا نه لاتکرم الا زیدا دیگه. به قرینه این که زید عالم است پس لاتکرم یعنی لاتکرم العلماء الا زیدا؟ یا به قرینه این که زید از فامیل ها هست، یعنی لاتکرم الاقرباء الا زیدا، وجهی ندارد. ... لفظ نقیصه که نیامده. لاتعداد الصلاة الا من هذه الخمس، یعنی لاتعداد الصلاة من غیر هذه الخمس مطلقا چه اخلاص به اجزاء و شرائط باشد چه اخلاص به ایجاد مانع باشد از جمله زیاده.

### کلام مرحوم امام در شمول حدیث لاتعداد نسبت به زیاده عمدیه

و شتان بین این ادعاء که مرحوم آقای حائری و مرحوم آقای بروجردی مطرح کردند، انصراف حدیث لاتعداد را از زیاده مطرح کردند و بین فرمایش امام که فرمودند اصلا حدیث لاتعداد زیاده عمدیه را هم شامل می شود. ایشان در صفحه 224 فرمودند ما راجع به نقیصه عمدیه حق داشتیم ادعای انصراف کنیم بخاطر ارتکاز عقلاء، بگوییم حدیث لاتعداد شامل نقیصه عمدیه نمی شود، اما چرا حدیث لاتعداد شامل زیاده عمدیه نشود؟ چه مشکلی دارد؟ شمول حدیث لاتعداد نسبت به زیاده عمدیه خلاف مرتکز نیست.

[سؤال: ... جواب:] ارتکاز عقلاء این است که وقتی امر دارد مرکب به جمیع اجزاء آن، ترک عمدی بعض اجزاء موجب خلل در این مرکب هست. این را و لو بخاطر انصراف عقلائی ایشان می پذیرد. اما این که مرکب با زیاده عمدیه مختل بشود، ایشان می فرماید این خلاف اطلاق حدیث لاتعداد است.

در صفحه 234 فرمودند قاعدة لاتعداد اطلاقها يقتضى الصحة حتى مع العمد و قلنا بالانصراف عن العمد فى جانب النقيصة لا الزيادة و قلنا انما مقتضى ذيل الحديث ان الزيادة لو فرض ايجابها للبطلان انما ثبت بالسنة و السنة لاتنقض الفريضة. این تعبیر ایشان است.

این را هم ما قبول نداریم که زیاده شامل زیاده عمدیه می شود.

### مناقشه در کلام میرزای شیرازی دوم در شمول حدیث لاتعداد نسبت به عالم عامد

میرزای شیرازی دوم در آخر این حاشیه مکاسب چاپ قدیم یک مباحثی دارند که چاپ شده بود. از جمله این که فرمودند لاتعداد شامل عالم عامد هم می شود، انصراف

ندارد از عالم عامد. و ما تعجب می‌کنیم، خب بر فرض انصراف در حدیث لاتعاد را از عالم عامد نپذیریم به عنوان یک مطلب تحقیقی نباید این را مطرح کرد چون در صحیح دیگر زرارہ تصریح شده است که ان الله فرض الركوع و السجود و القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة. اخلاص به سنت متعمدا را صریحا در صحیح دیگر زرارہ فرمود که موجب بطلان نماز هست. لابد میرزای شیرازی دوم، میرزا محمدتقی شیرازی رضوان الله علیه نظر داشتند به حدیث لاتعاد فی حد نفسہ و لکن جا داشت که این را متذکر بشوند.

این اشکال به امام وارد نیست چون من ترک القراءة متعمدا نقیصه است. و لکن انصاف این است که لاتعاد منصرف است از عالم عامد. لاتعاد فرض کرده شخصی عملی را انجام می‌دهد و فکر می‌کند صحیح انجام می‌دهد بعد می‌بیند مشکل پیدا کرد مقتضی برای اعاده محقق می‌شود، آن وقت حدیث لاتعاد می‌آید می‌گوید لاتعاد. لفظ لاتعاد انصراف به این فرض دارد. منصرف است از فرضی که شخص عمدا این کار را می‌کند. این آقا وقتی می‌داند زیاده مبطل است، شارع گفته لاتزد رکوعا فی الصلاة، اگر علم وجدانی دارد که اصلا قصد امتثال از او متمشی نمی‌شود. اگر علم وجدانی ندارد حجت قائم شده است بر مبطل بودن زیاده رکوع، باز [چون] در مقام امتثال هست عادتاً عمدا مختل نمی‌کند این واجب را. لاتعاد الصلاة ظاهرش این است که نظر ثانوی می‌کند به اعمال و نمازهای مکلفین که خلل در آنها پیدا شده است و می‌گوید اگر خلل در سنن بود نماز لازم نیست اعاده بشود. این جا این بیان می‌آید و لا اقل من شبهة الانصراف.

[سؤال: ... جواب:] یا حجت دارند بر این که زیاده مبطل است و لکن چون احتمال وجدانی می‌دهند که زیاده مبطل نباشد به رجاء این که مبطل نیست می‌آورند. این هم می‌شود زیاده عمدیه. ... یعنی شما می‌فرمایید زیاده عمدیه فقط فرض جهل به حکم؟ پس در نقیصه هم همین‌طور است. نقیصه هم از روی جهل به حکم مشمول حدیث لاتعاد است. ایشان می‌خواهد فرق بگذارید بین نقیصه و زیاده. و الا در نقیصه هم از روی جهل به حکم ما مشکلی با حدیث لاتعاد نداریم؛ شامل جاهل به حکم می‌شود فی حد ذاته. ... وجهی ندارد که ما لفظ لاتعاد را بگوییم نقیصه عمدیه را نمی‌گیرد ولی زیاده عمدیه را می‌گیرد. این فی حد ذاته چه فرقی می‌کنند این دو؟ ... ظاهر زیاده هم این است که نماز مشروط است به عدم، نماز مشروط به وجود یک شیء باشد ما آن را بیاوریم می‌شود نقیصه، نماز مشروط به عدم یک چیزی باشد او را بیاوریم می‌شود زیاده. چه فرق می‌کند؟ ... حالا تأمل بفرمایید! ایشان می‌فرماید نقیصه عمدیه مشمول حدیث لاتعاد نیست ولی زیاده عمدیه مشمول لاتعاد است. ... گاهی حجت دارد بر این که این زیاده مبطل است و لکن می‌گوید ان شاء الله مبطل نیست، گاهی جاهل متردد است، می‌گوید ان شاء الله مبطل نیست. ... جعل لاتعاد که برای عالم عامد هم به قول میرزای شیرازی ممکن است مشکلی ندارد، فوقش می‌شود واجب فی واجب، فوقش می‌شود واجب نماز کامل و این نماز ناقص

و لو در حال عالم عامد بودن مسقط واجب، این که مشکلی ایجاد نمی کند، خلاف ظهور انصرافی حدیث لاتعداد است.

### **مختار: شمول حدیث لاتعداد نسبت به زیاده سهویه**

پس انصافا حدیث لاتعداد شامل زیاده سهویه می شود. منتها عرض کردیم زیاده سهویه در رکوع و سجود داخل در عقد مستثنی است و لو احتمالا، احتمالش هم کافی است که بگوییم الا من الركوع و السجود اخلاخل به شؤون رکوع و سجود را می گوید، اعم از اخلاخل نقصی در آن یا اخلاخل زیادتی در آن. و لکن غیر رکوع و سجود زیادتا او نقیصتا مشمول عقد مستثنی منه است.

### **کلام مرحوم امام در نسبت بین حدیث لاتعداد و حدیث من زاد**

مهم آن مقدمه دوم هست که گفته می شود حدیث لاتعداد شامل زیاده در تکبیرة الاحرام سهوا می شود می گوید لاتعداد. اما من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة را چه بکنیم؟ دیروز ما نقل کردیم از امام که ایشان فرمودند ما جواب دادیم که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة زیاده سهویه را نمی گیرد. مراجعه شد به کتاب الخلل در صفحه 25 و همین طور صفحه 225. ایشان در صفحه 225 فرمودند ما قبلا گفتیم نظرم آن را راجع به من زاد ولی خلاصه اش را این جا می گوئیم. خیلی خلاصه مطالبی را بیان کردند. اول این خلاصه را بگوئیم بعد بیان مفصل ایشان را در صفحه 25 مطرح کنیم.

خلاصه فرمایش ایشان این است که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة اطلاقش قطعاً مراد نیست چون زیاده سهویه در غیر ارکان یقیناً مبطل نیست. این از مسلمات است. روایات متفرقه هم داریم. زیاده سهویه سجده روایت داریم لاتعداد الصلاة من سجدة و انما تعداد من رکعة. زیاده سلام سهوا، تکلم سهوا، قیام سهوی، همه این ها دلیل داریم که مبطل نماز نیست. پس زیاده سهویه در غیر ارکان یقیناً مبطل نیست. امر دائر است (خوب دقت کنید!) بین این که از موضوع من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة زیاده سهویه در غیر ارکان را خارج کنیم و بگوییم در غیر این مورد من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة اقتضاء می کند بطلان نماز را. من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة الا زیادة سهویه فی غیر الارکان. این یک راه. راه دوم حمل بکنیم علیه الاعادة را بر استحباب اعاده، ولی موضوع را به اطلاقش باقی بگذاریم. بعد ایشان فرمودند و لاترجیح للاول. چه ترجیحی دارد جمع موضوعی؟ چه ترجیحی دارد ما تخصیص بزیم موضوع من زاد فی صلاته را به غیر زیاده سهویه در غیر ارکان؟ زیاده سهویه در غیر ارکان را موضوعاً خارج کنیم از من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة. چه ترجیحی دارد؟ بل الترجیح للثانی. اتفاقاً ترجیح این است که ما علیه الاعادة را حمل بر استحباب کنیم. چون حمل من زاد بر زیاده عمدیه حمل بر فرد نادر است. چون حمل بر فرد نادر است ما تخصیص موضوعی

نمی‌زنیم؛ تخصیص حکمی می‌زنیم، علیه الاعادة را حمل می‌کنیم بر استحباب اعاده.

[سؤال: ... جواب:] تعبیر ایشان این است: لان الاول موجب لتخصیص الاكثر، چون نادر است زیاده عمدیه، كما ان الحمل على العمد مخالف لاطلاقها. این فرمایش مختصر ایشان. حالا اشکال این فرمایش مختصر را بگوییم. طبیعی است که اگر این فرمایش درست بشود دیگر در مقابل لاتعاد ما یک خطابی نداریم که بگوید من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة مطلقا که اقتضاء بکند زیاده تکبيرة الاحرام موجب اعاده است با حدیث لاتعاد تعارض و تساقط بکند.

[سؤال: ... جواب:] اگر من زاد با بیان ایشان از اطلاق بیفتد، دیگر حدیث لاتعاد معارض ندارد، لاتعاد می‌گوید زیاده تکبيرة الاحرام سهوا مشمول لاتعاد است، معارضش چیست؟ ... حدیث لاتعاد بر آن روایات دیگر مثل لاتقرأ فی المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة حاکم است بلا اشکال چون لسان او که لسان او امر به اعاده نیست. لسان من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة لسان امر به اعاده است. مضافا به این که آن صحیحه علی بن جعفر یا روایت قاسم بن عروه که مفادش این است که لاتقرأ فی المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة، مدلول مطابقتش در زیاده سهویه تخصیص خورده است. من نسی سجدة قال لایعید الصلاة من سجدة و انما یعیدها من رکعة. در مورد روایت صحیحه علی بن جعفر و قاسم بن عروه که نهی می‌کند از قرائت آیه سجده‌دار، با این بیان که ان السجود زیادة فی المكتوبة که ارشاد می‌کند به مبطل بودن زیاده سجده بعد ما بگوییم که این مدلول التزامیش این است که مطلق زیاده مبطل است و لو زیاده تکبيرة الاحرام، مدلول مطابقتش که زیاده سجده است در زیاده سهوی سجده تخصیص خورده است دیگر نمی‌شود به مدلول التزامی آن بطور مطلق عمل کرد. و اساسا حدیث لاتعاد بر عمومات لاتزد فی المكتوبة حاکم است، بر لسان امر به اعاده حاکم نیست به نظر امام و مرحوم آقای حائری. آقای حائری هم دیدیم که می‌فرماید اعد با لاتعد حاکم و محکوم نیستند. لاتعاد با من زاد حاکم و محکوم نیستند.

### اشکال اول

می‌گوییم: چرا فرمودید لاترجیح للاول؟ اتفاقا جمع موضوعی ترجیح دارد. مثال بزنیم: مولی می‌گوید اکرم العالم، بعد می‌گوید لایجب اکرام النحوی، یا به قول آن آقای که با فلسفه بد بود مثال می‌زد همیشه به لایجب اکرام الفیلسوف، حالا لایجب اکرام النحوی، این لایجب اکرام النحوی با اکرم العالم را بدهید دست عرف، چه کار می‌کند؟ آیا نسبت به عالم غیر نحوی، می‌گوید شاید مستحب است اکرام او؟ ترجیحی ندارد جمع موضوعی؟ اکرام نمی‌کند عالم فقیه را، عالم مفسر را، می‌گویند چرا اکرام نکردی؟ می‌گوید لاترجیح للاول، یعنی لاترجیح که ما بیابیم از اکرم العالم موضوعا نحوی را خارج کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اکرم العالم لایجب اکرام النحوی با لایجب اطعام النحوی چه فرق می‌کند. ... جمع موضوعی می‌کند می‌گوید اکرام عالم نحوی مطلقا واجب است، اطعام نکنید نحوی را. تازه این‌جا که بهتر است می‌گوید اکرام به غیر اطعام مشکلی ندارد. اطعام می‌کنید می‌آید ایراد نحوی از شما می‌گیرد. هیچ عرفی نمی‌آید این‌جا بگوید اکرم العالم شاید جمع حکمی داشته باشد حمل بشود بر استحباب، کی این را می‌گوید؟ عرف احتجاج می‌کند، مولی می‌گوید من به تو گفتم اکرم العالم، این آیه‌الله آمد نزد تو، این مفسر بزرگ آمد نزد تو، اکرامش نکردی. عرف کی می‌گوید خود شما گفتی لایجب النحوی من گفتم این اکرم العالم شاید مراد است استحباب اکرام عالم باشد به قرینه لایجب اکرام النحوی. قطعا ترجیح دارد جمع موضوعی.

### اشکال دوم

بیان دوم ایشان این است که فرمود اتفاقا ترجیح دارد که من زاد فی صلاته فعلیه الاعداء را حمل کنیم بر استحباب. چرا؟ برای این‌که اگر تخصیص موضوعی بزنیم، مورد من زاد می‌شود فرد نادر؛ زیاده عمدیه. [اقول] زیاده غیر عمدیه در ارکان هم که مشمول من زاد است، زیاده رکعت، زیاده ارکان. یا زیاده جهلیه، همه این‌ها مشمول است. حداقل در جهر تقصیری. من زاد اختصاص ندارد به زیاده عمدیه. زیاده در نماز موجب اعاده است مگر زیاده سهویه در غیر ارکان. تمام شد و رفت. فقط زیاده عمدیه نمی‌ماند، زیاده سهویه در ارکان، زیاده جهلیه از روی جهل به حکم مطلقا که مشهور می‌گویند یا جهل تقصیری.

[سؤال: ... جواب:] خود ایشان این را فرموده. ما از ایشان یاد گرفتیم. خود ایشان در صفحه 25 یکی از مطالبی که مطرح می‌کنند همین است که بر فرض من زاد مختص بشود به زیاده عمدیه که این حمل بر فرد نادر مستهجن پیش نمی‌آید چون قطع نظر از این خطاب من زاد زیاده عمدیه نادر نیست، در طول امثال این خطاب است که زیاده عمدیه نادر می‌شود. حمل خطاب مطلق بر نادر فی طول الخطاب، خود ایشان فرموده است که این مستهجن نیست.

[سؤال: ... جواب:] بل الترجیح مع الثانی لان الاول موجب لتخصیص الاکثر. تخصیص اکثر یعنی حمل مطلق بر فرد نادر. ... همین را خود ایشان در صفحه 25 که مطرح می‌کند، آن‌جا جواب می‌دهد، آن‌جا مطرح می‌کند. تعبیر ایشان این است: اما موثقه ابی بصیر نسبتش با حدیث لاتعاد عموم من وجه است و حکومت هم ندارد حدیث لاتعاد بر حدیث من زاد فی صلاته فعلیه الاعداء چون هر دو لسانش اعاده است. بعد فرموده است فالترجیح لحدیث لاتعاد للشهرة علی عدم ابطال الزیادة السهویة التي هو الفرد الشایع لمضمون الروایة. در همین‌جا فرمودند مگر این‌که بگوییم که فرد نادر شدن زیاده عمدیه در طول خطاب است و این مشکل ایجاد نمی‌کند.

### ادامه کلام مرحوم امام

پس اولین مرجح حدیث لاتعداد شد شهرت فتوایی بر طبق حدیث لاتعداد در زیاده سهویه در غیر ارکان. مرجح دوم فرمود: باشد، حدیث لاتعداد با من زاد تعارض می‌کنند در مورد زیاده سهویه، مرجح حدیث رفع النسیان است. چرا؟ برای این‌که حدیث رفع النسیان حدیث نبوی است می‌شود این من زاد مخالف سنت نبویه. این هم یک مرجح. بعد فرموده است که بر فرض هم این را قبول نکنید تعارضاً تساقطاً رجوع می‌کنیم به اصل برائت از مانعیت زیاده. در این بحث اشاره کردند که شهرت مرجح حدیث لاتعداد است و به آن بحث مختصرشان هم یک اشاره‌ای کردند، اما اضافه‌هایی که داشتند این است.

### اشکال

انصافاً این اضافه‌ها هم درست نیست. حدیث لاتعداد با من زاد فی صلاته فعلیه الاعداء حال که نسبت‌شان عموم من وجه شد، به صرف شهرت فتواییه در بین فقهاء، احد العامین من وجه را بر دیگری ترجیح می‌دهید؟ به نظر من است که امام در اصول در تعارض عامین من وجه مرجحات را قبول نکردند بعد آن وقت چه جور در این عامین قبول کردند رجوع به مرجحات را مثل شهرت. یک وقت می‌گویید شهرت بر حدیث لاتعداد کشف می‌کند از یک خللی در عموم من زاد که نیاز به ترجیح تعبیدی به شهرت نداریم که این انصافاً درست نیست؛ شهرت ناشی از اجتهاد است، اما ترجیح تعبیدی به شهرت در عامین من وجه نیست. و علاوه بر این‌که شهرت بین اصحاب ائمه ثابت نیست.

تعارض بین این دو مستقر است فعلاً و مرجحی هم نیست. و بعد از تعارض و تساقط، اول باید سراغ عام فوقانی برویم مثل ادله ناهیه از زیاده در فریضه نه سراغ اصل برائت. با وجود عام فوقانی بعد از تعارض حدیث لاتعداد با من زاد، با وجود عام فوقانی که لاتزد فی المكتوبة که او طرف معارضه نیست نه با من زاد نه با حدیث لاتعداد، حق داریم رجوع کنیم به حدیث برائت؟ همچون حقی ما نداریم. تامل بفرمایید ان شاء الله ادامه بحث روز شنبه.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 76-554

شنبه - ۹۹/۱۱/۱۸

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در زیاده تکبيرة الاحرام بود که عرض کردیم چهار فرض برای آن مطرح است. فرض اول این بود که سهوا تکبيرة الاحرام زاید را بگوید که ما قبول کردیم مشمول حدیث لاتعداد هست. فقط دو اشکال داشت که باید جواب بدهیم:

### بیان اشکال معارضه حدیث لاتعاد با حدیث من زاد

یکی اشکال معارضه حدیث لاتعاد با حدیث موثق ابی بصیر من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة که در مورد زیاده سهویه من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة به اطلاق می‌گوید که زیاد سهویه مبطل است. بله، زیاده سهویه در آن چیزهایی که ثابت شده است که رکن نیست مثل سجده واحده دلیل داریم: من نسی فزاد سجدة قال علیه السلام لایعید صلاته من سجدة و انما یعیدها من رکعة. اما زیاده سهویه تکبیرة الاحرام باقی است تحت اطلاق من زاد. پس اطلاق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة اقتضاء می‌کند بطلان نماز را با زیاده سهویه تکبیرة الاحرام، عموم مستثنی‌منه حدیث لاتعاد اقتضاء می‌کند صحت آن را.

### پاسخ

ما قبلاً در بحث‌ها از جمله بحث اصول در بحث اجزاء، سعی کردیم بگوییم السنة لاتتنقض الفریضة که ذیل حدیث لاتعاد است این به منزله تعلیل است، می‌گوید القراءة سنة و السنة لاتتنقض الفریضة، یا القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمداً اعاد الصلاة و من نسی فلاشیء علیه، می‌گوید نکته این‌که حدیث لاتعاد جاری است در نسیان قرائت این است که قرائت سنت است. پس هر چه که سنت بود بلااستثناء اخلاص به آن مبطل نماز نیست و لو دلیلش به لسان اعاد الصلاة باشد.

### در فرض تساقط، مرجع اصل برائت است

اما امروز می‌خواهیم عرض کنیم که بر فرض این جواب ما درست نباشد و بین من زاد و حدیث لاتعاد تعارض مستقر باشد، تعارضاً تساقطاً، بعد رجوع می‌کنیم به قواعد اولیه. قواعد اولیه در مورد زیاده تکبیرة الاحرام اقتضاء می‌کند که ما حکم بکنیم به این‌که زیاده سهویه آن مبطل نماز نیست طبق اصل برائت. چطور؟ ما غیر از من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة دو تا روایت دیگر داریم در زیاده در نماز: یکی روایت قاسم بن عروه است عن ابن بکیر عن زرارة عن احدهما علیهما السلام: لاتقرأ فی المكتوبة بشیء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة. وسائل جلد 6 صفحه 105. و دیگری هم روایت علی بن جعفر هست در صفحه 106 همان جلد وسائل: سألته عن الرجل یقرأ فی الفریضة سورة النجم أیرکع بها أو یسجد ثم یقوم فیکرأ بغيرها؟ قال یسجد ثم یقوم فیکرأ بفاتحة الكتاب، سجده بکند برگردد نماز را از سر بخواند، و ذلک زیادة فی الفریضة و لایعود یقرأ الفریضة بسجدة. ما این روایت علی بن جعفر را با دو سند داریم: یکی سند قرب الاسناد که عبدالله بن الحسن در آن هست که توثیق ندارد و دیگری کتاب علی بن جعفر که شیخ طوسی به آن سند صحیح دارد. مثل مرحوم آقای خوئی هم می‌گویند صاحب وسائل هم به آن‌چه که شیخ طوسی سند صحیح دارد از جمله کتاب علی بن جعفر که در وسائل مطرح کرده است سند صحیح دارد. ما این را قبول نکردیم، گفتیم سند به نسخه صاحب وسائل نداشته. پس باید اعتبار نسخه‌ای که صاحب وسائل از او نقل

می‌کند ما خودمان احراز کنیم. ولی بعید نیست وقتی که کتاب علی بن جعفر این روایت در او هست، در قرب الاسناد هست، انسان وثوق پیدا کند به این که این روایت در نقل علی بن جعفر و در کتاب علی بن جعفر وجود داشته.

روایت اول هم که از قاسم بن عروه هست به نظر ما معتبره است چون ابن ابی عمیر راوی از قاسم بن عروه است و ما مشایخ ابن ابی عمیر را ثقات می‌دانیم. [سؤال: ... جواب:] کتاب علی بن جعفر با کتاب قرب الاسناد نسبتش عموم و خصوص من وجه است. یک سری روایات در کتاب قرب الاسناد است اصلاً در کتاب علی بن جعفر نیست و بالعکس.

[سؤال: ... جواب:] این دو روایت می‌توانست عام فوقانی ما باشد چون حدیث لاتعاد با این دو روایت مشکلی ندارد. لسان نهی از زیاده در صلات فریضه است و حدیث لاتعاد می‌تواند بر آن حاکم باشد بگوید زیاده در نماز فریضه از روی مثلاً سهو و نسیان موجب اعاده نمی‌شود.

پس این روایت قاسم بن عروه و روایت علی بن جعفر طرف معارضه حدیث لاتعاد نیستند. بعد از تعارض حدیث لاتعاد با من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده می‌توانیم به این روایت قاسم بن عروه و روایت علی بن جعفر به عنوان عام فوقانی رجوع کنیم.

اما مشکل این است که در مورد زیاده سهویه سجده که مورد این دو روایت هست دلیل خاص داریم: صحیح منصور بن حازم هست که رجل نسی فزاد سجدة قال لایعید صلاته من سجدة. مدلول مطابقی این دو روایت در مورد نسیان تخصیص خورد، مدلول التزامیش که زیاده سهویه تکبیرة الاحرام هست، دیگر نمی‌تواند با تمسک به این دو روایت اثبات بشود که زیاده سهویه تکبیرة الاحرام مبطل نماز است. چون مدلول مطابقی این دو روایت نهی از قرائت آیه سجده‌دار در نماز بود که منجر می‌شود به سجده و سجده فرمودند که زیاده در صلات فریضه است. بالالتزام فهمیدیم که ما یک نهی مطلق داریم از زیاده در صلات فریضه که موجب بطلان نماز می‌شود اگر زیاده در صلات فریضه بکنیم، اما در خود این مدلول مطابقی در این دو روایت که زیاده سجده است دلیل خاص گفت که زیاده سهویه سجده واحده مبطل نماز نیست.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! ما بعد از این که حدیث لاتعاد و من زاد از کار افتاد، می‌خواهیم ببینیم این روایت قاسم بن عروه که فرموده لاتقرأ فی المكتوبة بشیء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة که اگر به تنهایی بود، صحیح منصور بن حازم نبود که من نسی فزاد سجدة قال لایعید صلاته من سجدة، ظهور عرفیش این بود که مطلق زیاده در صلات فریضه نهی دارد و ظاهر نهی هم ارشاد به فساد است. اما استنتاج می‌شود از تطبیق این کبری بر مورد سجده، فان السجود زیادة فی المكتوبة، در خود سجود دلیل داریم که زیاده سجده واحده نسیاناً لاتضر بالفریضة. اطلاق این مورد در مورد سجده زایده از روی سهو و نسیان تخصیص خورده

است. اطلاق این خطاب اگر باشد ما می‌گوییم این خطاب مفادش نهی از زیاده در مکتوبه است. فرمود که فان السجود زیادة فی المکتوبة و الزیادة فی المکتوبة مبطله للصلاة، این را که فرمود، فرمود ان السجود زیادة فی المکتوبة. ما استخراج کردیم از این صغری عرفا یک کبرایی را. این به تبع بیان این صغری بود. حال این صغری خودش تخصیص خورده است در زیاده سهویه سجده واحده دلیل داریم که لایعیدها من سجدة و انما یعیدها من رکعة.

و لذا ما اصلا دلیلی غیر از من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة بر مبطل بودن زیاده سهویه تکبیرة الاحرام نداریم. او هم اگر با تعارض با حدیث لاتعاد از کار بیفتد مرجع می‌شود رفع ما لایعلمون که برائت جاری می‌کنیم از مانعیت زیاده سهویه تکبیرة الاحرام.

بله، زیاده تکبیرة الاحرام عن جهل قصوری، او مشکل می‌شود. همان‌طور که زیاده سجده واحده عن جهل قصوری به نظر ما مشکل دارد. چرا؟ برای این‌که ما در زیاده سجده واحده از روی جهل قصوری که حدیث لاتعاد را نمی‌توانیم تطبیق کنیم، لاتعاد عام مستثنی در ضمنش سجود مطرح شده است، الا من السجود، و این اطلاقش شامل سجده واحده هم می‌شود. مگر بگویید که زیاده چون در قرآن از او نهی نیامده، در روایات نهی شده‌ایم از زیاده، مشمول السنة لاتنقض الفریضة می‌شود حتی زیاده رکوع از روی جهل قصوری. او بحث دیگری است. اما اگر این را نگوییم، لاتعاد الصلاة الا من خمس قابل تطبیق بر زیاده سجده واحده عن جهل قصوری بالحکم نیست.

[سؤال: ... جواب:] ما این‌که دو تا با هم رکن است باید برویم سراغ این روایات، ببینیم از این روایات چه می‌فهمیم. فقهاء فرمودند دو تا با هم رکن است که این نمی‌شود حجت شرعی. لاتعاد قابل تمسک نیست در زیاده سجده واحده از روی جهل قصوری به حکم.

اگر زیاده رکن از روی جهل قصوری تصحیح بشود بر اساس این‌که نهی از زیاده در روایات آمده است مصداق سنت است و السنة لاتنقض الفریضة او بحث دیگری است اختصاص به زیاده سجده واحده ندارد، زیاده سجدتین هم از روی جهل قصوری مبطل نماز نخواهد بود. و ما این را اشکال کردیم گفتیم السنة لاتنقض الفریضة شاید شامل زیاده در ارکان نشود، چون ذات ارکان فریضه هستند، مهم این نیست که نهی از زیاده در آن‌ها در روایات بیان شده است، مهم این است که ذات رکوع فریضه است، اخلاص به شؤون آن من النقیصة أو الزیادة شاید موجب بطلان نماز باشد. روشن نیست که بتوانیم به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کنیم در زیاده در ارکان چون زیاده در ارکان در روایات بیان شده است پس می‌شود سنت. نه، ذات ارکان فریضه است و شاید حدیث لاتعاد اخلاص به شؤون ذات فرائض را من زیادتها أو نقیصتها بگوید که موجب بطلان نماز می‌شود.

و لذا ما در زیاده سجده واحده تنها دلیل مان برای تصحیح صحیحه منصور بن حازم است. آن هم موردش من نسی فزاد سجده هست، قال لایعید صلاته، لایعید ضمیر به این رجل ناسی بر می گردد، لایعید صلاته من سجده. باز اگر می فرمود لاتعاد الصلاة من سجده می گفتیم قضیه حقیقه است، لایعید صلاته من سجده این شخصی که سؤال کردی که رجل نسی فزاد سجده، این آقا نمازش را بخاطر یک سجده اعاده نکند. اگر رکوع زیاده کرد اعاده کند، این اطلاق ندارد نسبت به زیاده سجده عن جهل قصوری بها. و لذا در تکبيرة الاحرام هم اگر زیاده اش از روی جهل قصوری باشد ما طبق اطلاق روایت قاسم بن عروه بلکه طبق اطلاق خود حدیث لاتعاد در زیاده تکبيرة الاحرام طبق عموم کبرای ان السجود زیاده فی المكتوبة و در خصوص زیاده سجده عن جهل بالحکم به خود حدیث لاتعاد هم می توانیم تمسک کنیم حکم می کنیم به بطلان نماز. اما زیاده سهویه تکبيرة الاحرام غیر از من زاد فی صلاته فعليه الاعادة دلیل دیگری بر بطلان نماز در مورد آن ما نداریم. یکفی فی الحکم بعدم بطلان الصلاة ابتلاء هذه الموثقة بالمعارضة مع حدیث لاتعاد و لو حدیث لاتعاد حاکم بر آن نباشد.

این خلاصه عرض ما هست در زیاده سهویه تکبيرة الاحرام راجع به جواب از اشکال معارضه حدیث لاتعاد با من زاد.

[سؤال: ... جواب:] ما طبق این روایت قاسم بن عروه می گوییم مطلق زیاده در فریضه نهی دارد، ان السجود زیاده فی المكتوبة، پس زیاده تکبيرة الاحرام هم نهی دارد. و لکن چون مخصص منفصل گفت زیاده سهویه سجده مبطل نماز نیست، مدلول مطابقی این روایت قاسم بن عروه که زیاده سجده است از کار افتاد، مدلول التزامیش که زیاده سهوی تکبيرة الاحرام است هم از کار می افتد و دلیلی بر مبطل بودن آن نداریم، به اصل برائت رجوع می کنیم.

### اشکال دوم در تمسک به حدیث لاتعاد برای تصحیح نماز

اشکال دوم راجع به تمسک به حدیث لاتعاد غیر از این اشکال اول که اشکال معارضه است و ما جواب دادیم، اشکال دوم این هست که گفته می شود: ظاهر حدیث لاتعاد بیان یک کبری است و آن این است که تمام آنچه که در حدیث لاتعاد گفتیم داخل در قاعده السنة لاتتنقض الفریضة است، و الفریضة تنقض الفریضة. عموم مستثنی منه در حدیث لاتعاد از باب السنة لاتتنقض الفریضة است، عموم مستثنی در حدیث لاتعاد که الا من خمس از باب الفریضة تنقض الفریضة است. بنابراین این که ما بگوییم و لو تکبيرة الاحرام فریضه است چون در صحیحه زراره فرمود ان الله فرض التوجه و در صحیحه دیگر فرمود و یجزی من التکبیر فی التوجه تکبيرة واحدة، تکبيرة الاحرام و لو فریضه است اما فرق می کند با رکوع و سجود در زیاده سهویه. زیاده سهویه رکوع و سجود داخل عقد مستثنی است؛ الا من خمس الركوع و السجود اطلاق دارد، زیاده أو نقيصتا داخل در عقد مستثنی است. اما وقتی می رسمیم به زیاده سهویه تکبيرة الاحرام می گوییم داخل در عقد

مستثنی منه است. این ما را مواجه می‌کند با یک اشکال مهم و آن این است که ما بین فرائض فرق بگذاریم. یک وقت نمی‌پذیریم که تکبیرة الاحرام فریضه است، معتقد می‌شویم تکبیرة الاحرام سنت است پس باید بتوانیم به حدیث لاتعاد و حدیث القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلاشیء علیه تمسک کنیم به عنوان عام فوقانی که نسیان تکبیرة الاحرام نسیان سنت است و مبطل نماز نیست. فرض این است که این را نپذیرفتیم. اگر تکبیرة الاحرام ثابت شد که فریضه است و لذا نسیان تکبیرة الاحرام گفتیم مبطل نماز است، ولی بیاییم بگوییم زیاده تکبیرة الاحرام با این که زیاده فریضه است سهوا مبطل نماز نیست، این جمع بین المتهافتین می‌شود که ما زیاده سهویه تکبیرة الاحرام را با این که زیاده سهویه فریضه است بگوییم مبطل نماز نیست، ولی زیاده سهویه رکوع و سجود مبطل نماز است، این معنایش این است که ما از حدیث لاتعاد یک قاعده عامه نفهمیم که بین سنت و فریضه فرق است با این که ظاهر حدیث لاتعاد این است که نکته حدیث لاتعاد و فرق بین مستثنی منه در حدیث لاتعاد با مستثنی در حدیث لاتعاد این است که مستثنی منه سنت است و لذا ناقض فریضه نیست ولی مستثنی در حدیث لاتعاد فریضه است و لذا اخلاص به آن مبطل صلات خواهد بود. در جواب از این اشکال راه‌هایی را می‌شود طی کرد:

### پاسخ اول

راه اول این است که بگوییم بسیار خوب، ما می‌گوییم ثابت نیست که تکبیرة الاحرام فریضه است. حالا نتیجه این مطلب ما این است که در نسیان تکبیرة الاحرام هم از روی سهو و نسیان بتوانیم به حدیث لاتعاد تمسک کنیم و عمدتا آن حدیثی که فرمود القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعاد الصلاة و من نسی فلاشیء علیه مشکلی پیش نمی‌آورد. در بحث نسیان تکبیرة الاحرام اگر تعارض مستقر بود بین روایات و ما خواستیم به عام فوقانی رجوع کنیم، اشکالی ندارد رجوع کنیم به القراءة سنة فمن نسی القراءة فلاشیء علیه که ظاهرش این است که هر چیزی که سنت بود نسیانش مبطل فریضه نیست. چون واقعا برای ما روشن نیست که ان الله فرض التوجه مراد از توجه تکبیرة الاحرام باشد. شاید مراد از توجه در صحیح زرارہ قصد صلات باشد یا قصد قربت باشد. حالا در یک صحیح دیگر زرارہ آمده است که یجزیک من التکبیر فی التوجه تکبیرة واحدة دلیل نمی‌شود که مراد از توجه تکبیر باشد؛ شاید او هم مقصود این است که یجزیک من التکبیر فی حال التوجه یعنی در حال استقبال به نماز، آن وقتی که استقبال می‌کنی به نماز و قصد نماز می‌کنی می‌خواهی شروع کنی به نماز، نیاز به انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض گفتن نیست، نیاز به هفت تکبیره نیست، هنگام توجه بگو الله اکبر، و کافی. اما این که تکبیره واحده مصداق توجه است؟ روشن نیست. یجزیک من التکبیر فی التوجه یعنی فی حال التوجه یعنی فی حال استقبال نماز، فی حال نية الصلاة یجزیک تکبیرة واحدة.

پس این که مرحوم آقای خوئی زیاده تکبيرة الاحرام را سهوا می گوید مشمول عقد مستثنی منه حدیث لاتعاد است ولی زیاده رکوع و سجود را می گوید مشمول عقد مستثنی است و مبطل نماز است این را ممکن است بگوییم برای رفع این تهافت جواب اولش این است که شاید ایشان هم تکبيرة الاحرام را سنت می داند. روشن نیست که فریضه بداند تکبيرة الاحرام را. چرا در نسیان تکبيرة الاحرام تمسک به حدیث لاتعاد نکرد؟ چون فرمود تا تکبيرة الاحرام نگویی وارد نماز نشدی تا بگویند اعد صلاتک عند نسیان تکبيرة الاحرام أو لاتعد، نماز هنوز محقق نشده، وارد نماز نشدی، این جور توجیه کردند.

نفرمایید که کافی است که ما شک کنیم تکبيرة الاحرام مصداق سنت است یا فریضه دیگر نتوانیم به حدیث لاتعاد تمسک کنیم. می گوییم جواب شما این است که عموم مستثنی منه اقتضاء می کند تکبيرة الاحرام سنت باشد چون می گوید لاتعاد الصلاة، داخل در آن خمس مستثناة هم که نیست.

[سؤال: ... جواب:] تطبیق کرد امام علیه السلام بر اجزاء و شرائط نماز فریضه را بر آن چند چیز و سنت را بر غیر آن پنج چیز. امام تطبیق فرمود. مثل این که مولی بگوید اکرم جیرانی، ما می دانیم که مولی اکرام جار ناصبی را نمی خواهد. اما مولی خودش تطبیق کرد. اگر بدانیم زید ناصبی است اکرام نمی کنیم اما اگر شک کنیم زید ناصبی است یا ناصبی نیست به اکرم جیرانی تمسک می کنیم چون خود مولی متصدی تطبیق تمام غرضش شد بر مصادیق. لاتعاد الصلاة هم خودش متصدی تطبیق است که غیر این پنج چیز بقیه سنت هستند و لذا می گوییم لاتعاد الصلاة.

این راه اول برای این که بگوییم زیاده سهویه تکبيرة الاحرام با زیاده سهویه رکوع و سجود فرق می کند.

[سؤال: ... جواب:] السنة لاتنقض الفریضة گفتیم نقض فرع بر ابرام است. اول باید مبرما یک چیزی موجود بشود بعد بگویند فلان چیز نقضش کرد یا نکرد. ما به یک روایت دیگری می گوییم اگر تکبيرة الاحرام سنت باشد می شود تمسک کرد، اگر احراز کنیم و لو به برکت حدیث لاتعاد که تکبيرة الاحرام سنت است، برای این که نسیان تکبيرة الاحرام مبطل نماز نباشد یا زیاده آن مبطل نماز نباشد صحیحه دیگر زراره تمسک می کنیم که ان الله فرض الركوع و السجود و القراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعد الصلاة و من نسی فلاشیء علیه. نفرمود و من نسی فلاتنقض صلاته یا من نسی فلاعادة علیه تا آقای خوئی بگوید تکبيرة الاحرام نگویی اصلا وارد نماز نشدی تا بگویند اعاده بکن یا نکن، ما به آن صحیحه خواستیم تمسک کنیم. اگر ثابت بشود که تکبيرة الاحرام سنت است می گوییم و من نسی فلاشیء علیه. و این القراءة سنة فمن تركه چون قرائت سنت است حکمش این است، اگر ثابت بشود تکبيرة الاحرام هم سنت است حکم او هم همین است.

[سؤال: ... جواب:] راه حل اول این است که بگوییم تکبیرة الاحرام فرقی با رکوع و سجود که زیاده سهویه تکبیرة الاحرام به قول آقای خوئی مبطل نماز نیست ولی زیاده رکوع و سجود مبطل نماز است راه اول این است که بگوییم اصلا کی گفته تکبیرة الاحرام فریضه است. ... ما با عموم حدیث لاتعاد می‌توانیم این را اثبات کنیم که تکبیرة الاحرام سنت است. ... اگر تعارض کرد، عام فوقانی شد حدیث لاتعاد و امثال آن، باشد، نتیجه‌اش این می‌شود که بتوانیم به القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعد الصلاة و من نسی فلاشیء علیه تمسک کنیم. ... خود حدیث لاتعاد متکفل است می‌گوید غیر از خمسة همه سنت هستند.

[سؤال: ... جواب:] دو تا روایت است، این‌ها با هم خلط نشود، یکی صحیحه زراره است در مورد لاتعاد، یکی صحیحه دیگر زراره است که مفادش این است: ان الله فرض الركوع و السجود و القراءة سنة فمن ترک القراءة متعمدا اعد الصلاة و من نسی فلاشیء علیه. ما گفتیم که حدیث لاتعاد متکفل این است که غیر خمسة بقیه سنت هستند. ولی نمی‌شود به حدیث لاتعاد در نسیان تکبیرة الاحرام تمسک کرد چون لسان حدیث لاتعاد لسان این است که السنة لاتنقض الفریضة پس باید فریضه مبرا محقق شده باشد، صحیحا محقق شده باشد تا بعد بگوییم فلان چیز نسیان اگر شد نقض می‌کند این فریضه شما را یا نمی‌کند. و در نسیان تکبیرة الاحرام از اول چه بسا مبرا این نماز محقق نشده است. راجع به روایت دوم زراره ان الله فرض الركوع و السجود راجع به او گفتیم، او که بیان نکرده تکبیرة الاحرام سنت است. اگر بیاییم تلفیق کنیم بین این دو تا، از صحیحه زراره در حدیث لاتعاد بفهمیم که ماعدای خمسة سنت هستند از جمله تکبیرة الاحرام چون غیر خمسة را فرمود لاتعاد، زیاده تکبیرة الاحرام مشمول عقد مستثنی‌منه است، پس معلوم می‌شود که تکبیرة الاحرام سنت است که زیاده‌اش سهوا مبطل نیست، لاتعاد او را می‌گیرد. پس معلوم می‌شود تکبیرة الاحرام سنت است. سنت بودن تکبیرة الاحرام را از این جا یاد می‌گیریم. بعد می‌رویم سراغ صحیحه دوم زراره که القراءة سنة فمن نسیها فلاشیء علیه، کسی که سنت را فراموش کند چیزی بر او نیست. این هم که تکبیرة الاحرام که سنت است فراموش کند شیئی بر او نیست. این معنایش این است که ما از حدیث لاتعاد سنت بودن تکبیرة الاحرام را فهمیدیم چون عقد مستثنی‌منه زیاده سهویه تکبیرة الاحرام را شامل می‌شود پس معلوم می‌شود او سنت است ولی رکوع و سجود زیاده‌اش داخل در عقد مستثنی است، معلوم می‌شود او فریضه است.

[سؤال: ... جواب:] زیاده تکبیرة الاحرام مشمول عقد مستثنی‌منه حدیث لاتعاد است. ... به لحاظ زیاده سهویه تکبیرة الاحرام می‌گوییم داخل در عقد مستثنی‌منه حدیث لاتعاد است. می‌گوید تکبیرة الاحرام اگر فریضه باشد پس چرا داخل در عقد مستثنی‌منه است؟ می‌گوییم خود اطلاق عقد مستثنی‌منه می‌گوید پس کشف بکنید تکبیرة الاحرام سنت است. ... من دارم می‌گویم راجع به زیاده سهویه تکبیرة الاحرام عقد مستثنی‌منه شامل است. پس فرق بین زیاده سهویه تکبیرة الاحرام که مشمول

عقد مستثنی منه است و زیاده سهویه رکوع و سجود که داخل در عقد مستثنی است چیست؟ لقاتل ان يقول که این راه حل اول این است که بگوییم چون تکبيرة الاحرام سنت است، زیاده او زیاده در سنت می شود. اما رکوع و سجود فريضة هستند زیاده در آنها می شود زیاده در فريضة. فارق این است. اگر این را بگوییم پس ثابت می شود تکبيرة الاحرام سنت است، چرا بگوییم فريضة است. ان الله فرض التوجه هم ظهور ندارد در این که مراد تکبيرة الاحرام است تا بخواهیم بگوییم از آن صحیحه کشف کردیم که تکبيرة الاحرام فريضة است.

[سؤال: ... جواب:] القراءة سنة، فاء تفریع می گوید نکته این حکم این است که قرائت سنت است، یعنی هر سنتی این حکم را دارد. اگر گفتیم زید عالم فاکرمه یعنی هر عالمی را اکرام کن.

این راه حل اول که خلاصه اش این می شود که شما می گوید چه جور شد زیاده تکبيرة الاحرام را شما مثل آقای خوئی گفتید که عقد مستثنی منه لاتعداد می گیرد پس لاتعداد الصلاة من زیادة تکبيرة الاحرام سهوا، ولی زیاده سهویه رکوع و سجود را داخل عقد مستثنی دانستید فتعداد الصلاة من زیادة الركوع و السجود، در حالی که مفاد حدیث لاتعداد این است که بین سنت و فريضة فرق است، اگر بناء باشد تکبيرة الاحرام فريضة باشد رکوع و سجود هم فريضة باشد، پس چه جور زیاده تکبيرة الاحرام را می برید در عقد مستثنی منه، زیاده رکوع و سجود را می برید در عقد مستثنی. حدیث لاتعداد می خواهد بگوید عقد مستثنی منه بخاطر سنت بودنش است، عقد مستثنی بخاطر فريضة بودنش است. راه اول این است که لنا ان نختار که تکبيرة الاحرام سنت است، ولی رکوع و سجود فريضة هستند و این هم فارق بین این دو هست.

### پاسخ دوم

راه حل دوم راه حلی بود که امام و آقای سیستانی فرمودند. فرمودند اصلا چون نهی از زیاده حتی رکوع و سجود در روایات بیان شده، اخلاص در زیاده سهویه حتی رکوع و سجود داخل در السنة لاتنقض الفريضة است. این با مبنای مثل آقای خوئی نمی سازد. آقای خوئی می خواهند بگویند زیاده سهویه رکوع و سجود داخل در عقد مستثنی است، مبطل نماز است ولی زیاده سهویه تکبيرة الاحرام داخل در عقد مستثنی منه است و مبطل نماز نیست.

ببینیم اگر کسی اصرار بکند بگوید همان طور که آقای داماد دارند آقای سیستانی دارند، از روایات استفاده کردیم تکبيرة الاحرام فريضة است، ان الله فرض التوجه و در صحیحه دیگر زراره فرمود یجزیک من التکبیر فی التوجه تکبيرة واحدة معلوم می شود که مراد از توجهی که فريضة است همین تکبيرة الاحرام است، پس اگر اصرار بشود که تکبيرة الاحرام فريضة است و این جواب دوم که جواب امام و آقای سیستانی است که کل زیاده های در فريضة مشمول عموم مستثنی منه هستند، مشمول السنة لاتنقض الفريضة هستند را ما نپذیریم بشویم مثل آقای خوئی بگوییم

نخیر زیاده رکوع و سجود داخل در عقد مستثنی حدیث لاتعاد است مبطل نماز است ولی زیاده تکبيرة الاحرام داخل در عقد مستثنی منه است مبطل نماز نیست [می‌رویم سراغ جواب سوم].

### پاسخ سوم

جواب سوم را عنوان کنم فردا بحث کنیم. این است که بگوییم از کجای حدیث لاتعاد فهمیدیم که تمام نکته حدیث لاتعاد این است که بین سنت و فریضه فرق است؟ شاید بین خود فریضه‌ها هم فرق باشد. بلکه نقصان فریضه مبطل نماز است مطلقاً، اما شاید زیاده فریضه تفصیل داشته باشد، شما از کجای حدیث لاتعاد می‌خواهید استفاده کنید که تمام نکته در حدیث لاتعاد صدرا و ذیلا این است که اگر سنت باشد یک جزئی، زیاده و نقیصه آن مبطل نیست سهواً، اگر فریضه باشد مثل رکوع و سجود زیاده آن و لو سهواً یا نقیصه آن مبطل است. این مطلب را که تمام نکته حدیث لاتعاد را فرق بین سنت و فریضه بدانیم این را ما از کجای حدیث لاتعاد می‌خواهیم استفاده کنیم، گفته می‌شود که ما هیچ ظهوری در حدیث لاتعاد راجع به این مطلب نمی‌بینیم. توضیح آن ان شاء الله فردا. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 555-77

یکشنبه - 99/11/19

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که زیاده تکبيرة الاحرام از روی سهو و نسیان آیا همان‌طور که مشهور گفته‌اند مبطل نماز است یا مبطل نماز نیست همان‌طور که مرحوم آقای خوئی دارند، امام و آقای سیستانی دارند. ما عرض کردیم مقتضای عموم مستثنی منه در حدیث لاتعاد این است که زیاده تکبيرة الاحرام سهواً مبطل نماز نیست. فقط مشکلی که ما داریم بعد از این هست که کسی ملتزم بشوم ظاهر ان الله فرض التوجه في الصلاة و لو به ضمیمه روایات دیگر این است که توجه یعنی تکبيرة الاحرام و تکبيرة الاحرام فریضه است در نماز. گفته می‌شود حدیث لاتعاد طبق ذیلش منشأ فرق بین مستثنی منه را که لاتعاد الصلاة و مستثنی را که الا من خمس این دانست که این ماعدای خمس سنت هستند این خمس فریضه هستند. لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود ثم قال القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتنقض الفريضة. حال دلیل آمده است می‌گوید تکبيرة الاحرام فریضه، پس می‌فهمیم تکبيرة الاحرام هم ششمی آن پنج فریضه است و هر حکمی که آن پنج فریضه داشتند تکبيرة الاحرام هم آن حکم را دارد. آن وقت باید ما راجع به زیاده فریضه یک حکم کلی بکنیم: آیا حدیث لاتعاد

راجع به زیاده سهویه فریضه عقد مستثنی منه را تطبیق می کند که لاتعداد الصلاة یا عقد مستثنی را؟ دو نظر بود: یک نظر نظر امام و آقای سیستانی بود که فریضه و سنت را ذوات این اجزاء ندانستند بلکه با توجه به احکام این ها تعیین کردند فریضه و سنت را، لزوم اتیان به رکوع فریضه است چون در قرآن آمده است، منع از زیاده رکوع سنت است چون در قرآن نیامده است. اگر این را بگوییم که زیاده رکوع هم سهوا می شود مصداق السنة لاتنقض الفریضة تا چه برسد به زیاده تکبيرة الاحرام.

اما فرض این است که ما این را نگفتیم، احتمال دادیم که مراد از فریضه ذوات اجزائی باشند که در قرآن بیان شده است و مراد از سنت ذوات اجزائی باشند که در قرآن بیان نشده است. ذات رکوع فریضه است، ذات قرائت سنت است، آنچه که اخلاص به شؤون ذات فریضه است من نقیصة أو زیادة او مشمول قاعده السنة لاتنقض الفریضة نیست. و آن چه که مربوط به اخلاص به شؤون ذات سنت است مثل قرائت و تشهد من زیادة أو نقیصة او مشمول حدیث لاتعداد است مشمول السنة لاتنقض الفریضة است.

[سؤال: ... جواب:] شاهد بر این مطلب یکی روایت اعمش است که در خصال نقل می کند که کسی که در سفر نماز چهار رکعتی بخواند نمازش را باید اعاده کند لانه زاد فی فرض الله، کانه فریضة الله نباید در معرض اخلاص زیادتی یا نقیصتی باشد و الا نماز باطل می شود. البته این حدیث ضعیف السند است و الا اگر این حدیث تام السند و الدلالة بود خود این لانه زاد فی فرض الله، به ضمیمه این که تکبيرة الاحرام فرض الله است طبق ادعای برخی از بزرگان، منشأ می شد که زیاده سهویه تکبيرة الاحرام هم مبطل نماز باشد و لکن حدیث اعمش ضعیف السند ما به عنوان مؤید این جا نقل کردیم.

شاهد دوم از کلام خود آقای سیستانی است. فرمود رکوع در رکعت سوم و چهارم هم فریضه است چون ذات رکوع فریضه است در قرآن آمده است و الا اتیان به رکوع در رکعت ثالثة و رابعة از اصل رکعت ثالثة و رابعة که بالاتر نیست، اصل رکعت ثالثة و رابعة ما سنه النبی است، ما امر به النبی است ولی اگر رکوع آن را نیاورید نماز باطل است چون اخلاص به فریضة الله است چون ذات رکوع فریضه است چه کار داریم که امر به رکوع در رکعت سوم و چهارم فریضه نیست چون اصل رکعت سوم و چهارم فریضه نیست.

طبق این بیان که ما احتمال می دهیم دیگر به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کنیم بگوییم زیاده سهویه ارکان اگر کردیم اخلاص به سنت کردیم چون در قرآن نیامده است مانعیت زیاده ارکان. ذات ارکان در قرآن آمده است، اخلاص به شؤون آن چه اخلاص نقیصتی چه اخلاص زیادتی، این مشمول قانون السنة لاتنقض الفریضة نیست. [سؤال: ... جواب:] ممکن هست السنة لاتنقض الفریضة می خواهد بگوید آن ها که فرائض الله هستند در آن ها سخت گیری شده، اخلاص به شؤون آن مصحح ندارد. ...

ذکر از شؤون سجود نیست، ذکر یک واجبی است در واجب. اخلال به شؤون سجود عرفی من زیاده أو نقيصة محتمل است که شارع می‌خواهد تعداد فرائض نه کم بشود نه زیاد. در روایت صحیح در طواف است: الطواف المفروض بمنزلة الصلاة المفروضة ان زدت عليها فعليك الاعادة. این شاید مشعر به علیت باشد که تعلیل کرد حکم را بر وصف. خلاصه، فريضة الله تعدادش نباید کم یا زیاد باشد، کم یا زیاد منهی عنه. حالا اگر زیاده منهی عنه نیست ما راجع به او بحث نمی‌کنیم. نباید فريضة الله مختل بشود تعدادش اگر گفته‌اند در نماز چهار رکوع چهار رکوع باید باشد، اگر گفتند بیشتر نباشد بیشتر نباشد و لو این که گفتند بیشتر نباشد در قرآن نیست، احتمال این معنا را ما می‌دهیم و لذا معتقدیم بر خلاف امام و آقای سیستانی نمی‌شود به السنة لاتنقض الفريضة تمسک کرد برای تصحیح نمازی که زیاده سهویه رکوع دارد، نمی‌شود برای تصحیح طوافی که زیاده سهویه شوط هشتم دارد به السنة لاتنقض الفريضة تمسک کرد.

آن وقت گفته می‌شود شما به همین حساب مثل آقای خوئی گفتید که دیگر نمی‌شود به حدیث لاتعاد تمسک کرد که زیاده سهویه رکوع مشکلی ایجاد نمی‌کند چون شاید مراد از السنة لاتنقض الفريضة ذات سنت و ذات فريضة باشد، رکوع که ذات سنت نیست ذات فريضة است مشمول السنة لاتنقض الفريضة نیست بلکه آقای خوئی ادعاء می‌کنند عموم مستثنی، الا من خمس الركوع و السجود شامل اخلال به زیاده رکوع و سجود می‌شود و طبق عقد مستثنی اعاده لازم است. ما می‌گوییم شک هم بکنیم کافی است در این که زیاده سهویه رکوع و سجود را نتوانیم تصحیح کنیم. اشکال این است و اشکال، قوی است: اگر استظهار بکنید که السنة لاتنقض الفريضة تعلیل لاتعاد است، لاتعاد الصلاة الا من خمس لانها سنة و السنة لاتنقض الفريضة یعنی لان ما عدا الخمس سنة و السنة لاتنقض الفريضة، دلیل آمد گفت تکبیرة الاحرام هم فريضة، دیگر باید خارج کنید از عقد مستثنی منه لاتعاد. یا باید بگویید ما قبول نداریم تکبیرة الاحرام فريضة، که ما هم بی‌میل نبودیم بگوییم استظهار نمی‌کنیم از ان الله فرض التوجه که مراد از توجه تکبیرة الاحرام است. یا اگر بپذیریم تکبیرة الاحرام فريضة است از عقد مستثنی منه خارج می‌شود چون تمام نکته عقد مستثنی منه این است که السنة لاتنقض الفريضة.

فقط یک راه می‌ماند برای خلاصی از این اشکال غیر از آن راهی که گفتیم، انکار کنیم که تکبیرة الاحرام فريضة است که آن وقت عموم مستثنی منه اقتضاء می‌کند تکبیرة الاحرام فريضة نباشد چون تکبیرة الاحرام را در عقد مستثنی ذکر نکرد داخل می‌شود در عموم مستثنی منه. حالا اگر به لحاظ نقيصة هم داخل نشود به لحاظ زیاده هم که داخل می‌شود. آقایان هم قبول کردند که به لحاظ زیاده مشکلی ندارد فی حد نفسه لاتعاد بگیرد زیاده تکبیرة الاحرام را. مثل مرحوم آقای خوئی هم پذیرفتند. یا باید این را بگوییم یا اگر گفتیم تکبیرة الاحرام فريضة است می‌ماند یک جواب که دیروز به آن اشاره کردیم و آن این است که بگوییم ظهور حدیث لاتعاد

این است که السنة لاتنقض الفريضة مربوط به ذیل است مربوط به صدر نیست. لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود. تمام شد و رفت. ثم قال القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتنقض الفريضة. این ظاهرش این است که می‌خواهد این القراءة سنة و التشهد سنة را تکمیل کند. قرائت سنت است تشهد سنت است سنت که ناقض فريضه نیست.

بله، کسی که تدقیق بکند از فهم عرف سازج فراتر برود می‌فهمد که بین این ذیل و صدر ارتباطی هست اما در حدی که صدر را مجمل بکند؟ یعنی عرف بگوید ذیل مجمل است اجمالش به صدر سرایت می‌کند؟ انصافاً این مطلب واضح نیست. جا دارد، ما اصرار خیلی نمی‌کنیم اما بعید نمی‌دانیم که بگوییم که عرف اجمالی نمی‌بیند در این حدیث. صدر حدیث مطلق است لاتعداد الصلاة الا من خمس، زیاده سهویه تکبيرة الاحرام داخل در عموم مستثنی‌منه است. حالا بعدش ثم قال القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتنقض الفريضة ممکن است بخاطر ترک سنت باشد. ترک سنت با ترک فريضه فرق می‌کند. اما زیاده را با صدر حدیث که لاتعداد الصلاة الا من خمس، باید حکمش را بررسی کنیم. زیاده رکوع و سجود ممکن است داخل در عقد مستثنی‌منه باشد، ممکن است، من مثل آقای خوئی استظهار نمی‌کنم، ممکن است داخل در عقد مستثنی‌منه باشد، دیگر نمی‌توانیم به حدیث لاتعداد تمسک کنیم بگوییم زیاده رکوع و سجود مبطل نماز نیست. و لکن عموم مستثنی‌منه زیاده سهویه تکبيرة الاحرام را می‌گیرد.

و ما نفهمیدیم که تمام نکته حدیث لاتعداد فرق بین سنت و فريضه گذاشتن است تا بگوییم اگر تکبيرة الاحرام فريضه باشد پس باید با رکوع و سجود که آن‌ها هم فريضه هستند حکمش یکی باشد. ما از حدیث لاتعداد نفهمیدیم که می‌خواهد به لحاظ زیاده تعلیل کند یعنی صدر حدیث لاتعداد را که می‌گوید لاتعداد من زیادة أو نقيصة بخواید تعلیل کند که السنة لاتنقض الفريضة، ما همچون چیزی از حدیث نفهمیدیم. [سؤال: ... جواب:] اگر احتمال عرفی بود که موجب اجمال بود که شاید السنة

لاتنقض الفريضة صدر حدیث را تمام صدر حدیث را، تمام لاتعداد را، اگر زیاده و نقيصة هر دو را می‌گیرد هر دو را می‌خواهد تعلیل کند که السنة لاتنقض الفريضة، اگر این را استظهار کنیم یا احتمال عرفی بدهیم که اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال به ما واقعا دچار مشکل می‌شویم چون ثابت شد تکبيرة الاحرام فريضه است و السنة لاتنقض الفريضة بر ذات تکبيرة الاحرام تطبیق نمی‌شود. اگر می‌خواهید بگویید مانعیت زیاده تکبيرة الاحرام در قرآن نیامده این ما استظهار نکردیم از السنة لاتنقض الفريضة که اطلاق فريضه و سنت به لحاظ احکام اجزاء است چون در قرآن نهی از زیاده نیامده پس نهی از زیاده فريضه نیست. ما احتمال دادیم مراد از سنت و فريضه اشاره به نوات این اجزاء باشد که ذات قرائت سنت است، ذات رکوع فريضه است.

[سؤال: ... جواب:] ذیل که راجع به ترک که هست، قدرمتیقن از ذیل فرض ترک است. ... بالاخره ذیل تعلیل برای این که چرا ترک ما عدای خمسہ مبطل نماز نیست که هست، این تعلیل این هست. ما می‌گوییم به لحاظ زیاده معلوم نیست تعلیل باشد. به لحاظ نقیصه که قدرمتیقن است چون القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتنقض الفريضة قدرمتیقن این است که به لحاظ نقیصه سنت می‌گوید. ... ببینید به لحاظ زیاده و نقیصه من می‌گویم این ذیل شاید تعلیل در مورد نقیصه باشد. در مورد زیاده این ذیل کاری ندارد چون عرف از القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتنقض الفريضة نقیصه می‌فهمد. ... نه این که تشهد نمی‌تواند زیاده داشته باشد. ببینید التشهد سنة و القراءة سنة و السنة لاتنقض الفريضة چه چیزی از سنت ناقض فريضة نیست؟ اصلاً بیان نشده. ببینید همین تعبیر در یک روایتی برای اتیان سنت استفاده شده. تقلیم الاظفار سنة و ليس شيء من السنة ينقض الفريضة، تقلیم اظفار ناقض وضوء نیست، چون تقلیم اظفار سنت است اتیان به سنت که ناقض فريضة نیست. و ليس شيء من السنة ينقض الفريضة به لحاظ اتیان به سنت گفته شده.

[سؤال: ... جواب:] حالا سنت، مستحب یا ما سنه النبی. همین تعبیر در این روایت بکار برده شده در ترک سنت. یک عبارتی نیست که معنای رندی داشته باشد. السنة لاتنقض الفريضة، السنة فعلاً لاتنقض الفريضة؟ السنة ترکا لاتنقض الفريضة؟ السنة نقيصة أو زیادة لاتنقض الفريضة. اصلاً بیان نشده در السنة لاتنقض الفريضة هیچ‌کدام از این مطالب. به لحاظ تکبیر قدرمتیقن این است که نقیصه سنت ناقض فريضة نیست.

[سؤال: ... جواب:] بحث ترک هم نیست. بحث نقیصه هم نیست آن‌جا. ... اجمال در صورتی است که عرف به ذهن عرفیش احتمال بدهد که یعنی وقتی این ذیل را می‌بیند استظهارش از صدر از بین برود. ... عرض ما این است: ما يصلح للقرينية آنی است که عرف به ذهن ساذج عرفیش متحیر بشود. اما ما حرف‌مان این است که عرف به ذهن ساذج عرفیش متحیر نمی‌شود. لاتعاد الصلاة الا من خمس ثم قال القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتنقض الفريضة. و لذا ما بعید نمی‌دانیم که زیاده سهویه تکبیرة الاحرام مشمول حدیث لاتعاد باشد. و ان كان الاحتياط لاينبغي تركه. عرض کردم اگر حدیث اعمش درست بشود لانه زاد فی فرض الله به ضمیمه این که کسی بگوید که آقای سیستانی و آقای داماد فرمودند تکبیرة الاحرام فريضة است می‌شود بگوییم زاد فی فرض الله و تکبیرة الاحرام فريضة الله. ولی حدیث اعمش ضعیف السند است.

آقای داماد هم یک اشکال دلالی کردند گفتند در همان مورد حدیث اعمش هم اتمام فی موضع القصر عن جهل بالحکم خارج شده است از حدیث اعمش. در خود مورد روایت مورد اتمام فی موضع القصر است عمداً پس می‌شود زاد فی فرض الله عمداً. ولی این درست نیست. چون آنی که از مورد اتمام فی موضع القصر خارج شده همه موارد جهل نیست، جهل به خصوصیات حکم اگر در داخل وقت ملتفت

بشود این جا باید اعاده کند نماز را، جاهل به خصوصیات وجوب قصر در سفر بود نماز چهار رکعتی خواند چون فکر می کرد من شغله فی السفر نمازش تمام است بعد به او گفتند نظر امام این است که فقط راننده نمازش تمام است، تو که راننده نیستی، تو معلم هستی در این چهار فرسخی، تو وظیفهات قصر است، اتمام فی موضع القصر کرد عن جهل بالخصوصیات.

[سؤال: ... جواب:] چرا نشود؟ اتم فی موضع القصر اعاد الصلاة یا ناسی اگر در داخل وقت ملتفت شد نماز را باید اعاده کند. پس عمده ضعف سند حدیث اعمش است.

این راجع به فرض زیاده سهویه تکبیرة الاحرام. فرض دوم استیناف نماز با تکرار تکبیرة الاحرام است. شما می گوید الله اکبر، پشیمان می شوید، یک وقت ابطال می کنید این نماز را، پشت به قبله می کنید، تکلم می کنید، مشکلی نیست، از جهت حکم وضعی مشکلی پیش نمی آید بعد از ابطال نماز مجدداً تکبیرة الاحرام می گوید اما اگر بدون ابطال نماز صرفاً با قصد تصمیم گرفتید مجدداً الله اکبر بگوئید به قصد استیناف، این حکمش چیست؟

مشهور گفته اند این جا هم این تکبیرة الاحرام دوم مبطل نماز است، می خواهی نمازت صحیح بشود تکبیرة الاحرام سوم بگو.

به نظر ما وجهی ندارد ما قائل بشویم به بطلان نماز. اگر قطع فریضه حرام باشد و بگوئید این تکبیرة الاحرام دوم مصداق قطع فریضه است می شود بحث اجتماع امر و نهی که حکمش را خواهیم گفت اما اگر قطع فریضه حرام نباشد، مثل این که آقای سیستانی می گویند و درست هم می گویند: بر اساس اعدار عرفیه انسان می تواند قطع کند نماز را، آن الله اکبر اول به دلم نچسبید، برخی گفته اند با تفخیم بگو، من هم بی تفخیم گفتم، و لو حجت دارم که این الله اکبر صحیح است و لکن برخی گفتند تفخیم شرط است در الله اکبر، من به قصد استیناف گفتم الله اکبر با تفخیم. ایشان در شک در رکعات هم می گوید جایز است قطع نماز و شروع در یک نماز جدید، نیازی نیست که احکام شک در رکعات را آن جام بدهید. چون دلیل بر حرمت قطع فریضه اجتماع است که دلیل لبی است قدر متیقنش جایی است که عذر عقلائی نداشته باشیم. و معلوم نیست که هر فریضه ای قطعش حرام باشد. نماز استیجاری می خواند، نماز خودش نیست، به چه دلیل قطع آن حرام است؟ آقای سیستانی دارند که روزه استیجاری بعد از اذان ظهر جایی دعوت شدید، سور و سنبر را رها کنید بخاطر روزه استیجاری، برو روزهات را بخور، دلیل نداریم بر حرمت ابطال روزه استیجاری. یک روز دیگر را روزه بگیر. نماز استیجاری هم ممکن است ما همین را بگوئیم، به چه دلیل قطع آن حرام است، فرض کنید نماز استیجاری می خوانم، گفتم الله اکبر، تصمیم گرفتم رها کنم آن را بدون ابطال، مجدداً بگویم الله اکبر، چه مشکلی دارد. اصلاً فرض کنید نماز نافله است، نافله شب می خوانم، دیگر قطع نافله

که حرام نیست، گفتم الله اکبر به دلم نجسید مجددا می گویم الله اکبر به قصد استیناف، این جا که دیگر مصداق قطع فریضه نیست.

پس اگر مشکل این است که این الله اکبر دوم مصداق قطع فریضه است و قطع فریضه حرام است، می گوئیم اولاً دلیل بر حرمت قطع فریضه مطلقاً نداریم. ثانیاً: ممکن است نافله باشد. ثالثاً: شاید اتمام واجب باشد نه این که قطع حرام باشد. اگر اتمام واجب است امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست. من الله اکبر گفتم اتمام این نماز واجب است، اما الله اکبر به قصد استیناف ضد اتمام است، امر به شیء که مقتضی نهی از ضد نیست. شاید قطع فریضه حرام نباشد، اتمام فریضه واجب باشد. [سؤال: ... جواب:] وجوب اجزاء وجوب ضمنی است. وجوب شرط است برای تصحیح نماز ولی آیا باید این نماز را تکلیفاً اتمام کنم یا قطع آن حرام است؟ بر فرض بگوئیم باید این نماز به اتمام برسد تکلیفاً اما کی می گوید قطع این نماز حرام است و این الله اکبر استینافی مصداق قطع الفریضة است شاید اتمام این نماز واجب باشد.

و لذا ما به آقای زنجانی ایراد گرفتیم در بحث طواف. خوب دقت کنید! در طواف شخصی دو شوط می چرخد به دلش نمی چسبد، با همه دعوا می کند چرا اینقدر هل می دهید، آخرش هم به دلش نمی چسبد، بعد از دو شوط دید خلوت شد، نسیم بهشت آمد، خلوت شد، از همان جا نیت استیناف می کند، ظاهر مشهور این است که این ایراد دارد. یک وقت منصرف می شود می رود چند رکعتی نماز می خواند بعد استیناف می کند، آن انصراف از طواف حال مطلقاً قبل از شوط رابع یا با فرض فوت موالات عرفیه مبطل طواف است. بعد از بطلان طواف قبلی استیناف مشکلی ندارد. اما اگر بخواهد بدون این که منصرف بشود از طواف اول خارجاً، از مطاف بیرون برود فوت موالات عرفیه بشود، همین جوری ادامه می دهد مسیرش را به قصد استیناف طواف جدید. ظاهر مشهور این است که این جایز نیست. اما ظاهر مشهور این است که وضعاً جایز نیست. با قصد استیناف طواف قبلی باطل نمی شود، دو شوط بجا آوردی، الان هم می خواهی هفت شوط بجا بیاوری می شود نه شوط. آقای زنجانی فرمودند نه، ما مشکلی نداریم با استیناف طواف، طواف قبلی را رها کردی قصد کردی طواف جدید را، ما مشکل مان با شما این است که قطع طواف حرام است تکلیفاً، و لذا این طواف جدید مصداق قطع طواف قبلی می شود، می شود اجتماع امر و نهی، این قطع طواف حرام است می خواهد مصداق واجب هم بشود. ایشان در اجتماع امر و نهی می گویند عالم عامد اگر باشید در صحت عملتان اشکال هست. ولی اگر جاهل باشید مشکلی ندارید. در بحث استیناف طواف هم فرمودند اگر از روی علم و التفات استیناف طواف بکند در صحت طواف اشکال است. چرا؟ برای این که ایشان معتقد است که طواف فریضه ای را که شروع کردی واجب است تمام کنی. مشهور این را نمی گویند. مشهور می گویند رها می توانی بکنی بروی موالات عرفیه بهم بخورد بیایی از نو شروع کنی، ما حرفی

نداریم، آقای زنجانی می‌گویند تکلیفا حرام است، این طواف که شروع کردی طواف فریضه است باید اتمام بشود. استیناف می‌کنی؟ این استیناف مصداق قطع طواف است، می‌شود اجتماع امر و نهی. و الا من با استیناف به عنوان حکم وضعی مشکلی ندارم، تکلیفا اتمام طواف واجب است و این استیناف طواف می‌شود مصداق اجتماع امر و نهی.

حالا ایشان در یک فتره‌ای که می‌گفتند عالما عامدا هم وضوء با آب غصبی صحیح است، اجتماع امر و نهی حتی از عالم عامد مشکلی ندارد. ولی هم قبلا احتیاط می‌کردند در عالم عامد هم الان احتیاط می‌کنند. و الا اگر آن فتره از ایشان سؤال می‌کردید لابد می‌گفتند طواف هم همین‌طور است، عالما عامدا استیناف کنی طواف را بدون فوت موالات با طواف قبلی عالما عامدا هم صحیح است. مثل وضوء با آب مغضوب می‌شود.

چرا آقای زنجانی می‌گویند قطع طواف حرام است؟ نکته‌اش را هم بگویم. یک روایتی است از اسحاق بن عمار. سندش محل بحث است. لؤلؤیی است در سند، در یک سند دیگر سهل بن زیاد است، آقای زنجانی مشکل ندارند، آقای خوئی اشکال می‌کنند به سند. روایت این است: کسی طواف کرد فاعتلّ علة لا یقدر معها علی الطواف. حضرت می‌فرماید اگر چهار شوط بجا آورده نایب بگیرد برای اتمام طواف ولی اگر سه شوط بجا آورده، فلا بأس ان یؤخر الطواف یوما أو یومین. ان کان طاف ثلاثة اشواط و لا یقدر علی الطواف فانها مما غلب الله علیه فلا بأس بان یؤخر الطواف یوما أو یومین. حضرت فرمود اگر سه شوط آورده دیگر نایب نمی‌تواند بگیرد، اگر واقعا توانایی اتمام این طواف را ندارد، مصداق ما غلب الله علیه می‌شود، چون مصداق ما غلب الله علیه می‌شود فلا بأس ان یؤخر الطواف. یعنی اگر مصداق ما غلب الله علیه نبود معذور نبود، باید اتمام می‌کرد این طواف را.

[سؤال: ... جواب:] کلام در این است که اگر معذور نبود باید همین طواف را تمام می‌کرد. از نظر وضعی بعد از دو روز که می‌اید طواف را باید از نو شروع کند. فان خلت العدة عاد فطاف اسبوعا. حال که مریض است دو روز بعد که خوب شد کل طواف را استیناف کند ولی چون معذور است می‌گوییم ترک طواف قبلی اشکال ندارد.

ما عرض‌مان این است: از این روایت استفاده می‌شود قطع طواف حرام است؟ نه. شاید اتمام طواف واجب باشد. اگر اتمام طواف واجب باشد امر به شیء که مقتضی نهی از ضدش نیست. اتمام طواف واجب است اتمام نکردی، ضد او را انجام می‌دهی که استیناف طواف است، امر به شیء که مقتضی نهی از ضد نیست. مثل این که شما واجب بود از اله کنی نجاست را از مسجد می‌روی نماز می‌خوانی اول وقت، این نماز باطل است؟ امر به شیء که مقتضی نهی از ضد نیست.

[سؤال: ... جواب:] علم اجمالی که یا قطع حرام است یا اتمام واجب است اثر ندارد. چون اثر زاید بر حرمت قطع بار می‌شود، قطع حرام باشد می‌شود مصداق اجتماع امر و نهی. اگر اتمام واجب باشد که مشکل حل است. چون بالاخره اصل این که طواف را رها کند گناه می‌کند یا بخاطر مخالفت وجوب اتمام یا مخالفت حرمت قطع. شما فقط می‌خواهید برائت جاری کنی از حرمت قطع تا این طواف استینافی صحیح بشود، خب برائت از وجوب اتمام چه اثری دارد؟ اثر ندارد برائت از وجوب اتمام.

تامل بفرمایید ببینیم وجه مشهور که می‌گویند استیناف صحیح نیست چه در طواف چه در وضوء چه در همین نماز که تکبیرة الاحرام را می‌خواهی مجدداً بگویند به قصد استیناف مشهور می‌گویند صحیح نیست اول باید ابطال عمل قبلی را بعد استیناف کنی، ببینیم وجه کلام مشهور خلافاً للسید الزنجانی و بعض المعاصرين که ما هم تقویت کردیم نظر این دو بزرگوار را بر خلاف مشهور، ببینیم وجه قول مشهور در عدم جواز وضعی استیناف قبل از ابطال عمل قبلی چیست. ان شاء الله فردا بحث را دنبال می‌کنیم.

### جلسه 78-556

دوشنبه - 99/11/20

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در فرض دوم بود که کسی به قصد استیناف نماز تکبیرة الاحرام را تکرار می‌کند برای این که نماز جدید شروع کند. ظاهر مشهور بلکه صریح کلامشان این است که این تکبیره ثانیه مبطل نماز اول است و اگر بخواد نماز جدید شروع بکند باید تکبیره ثالثه بگوید.

ما عرض کردیم که تارة بحث واقع می‌شود به لحاظ این که قطع فريضة حرام هست و این الله اکبر دوم و ادامه نماز جدید مصداق قطع نماز اول است و می‌شود از باب اجتماع امر و نهی، این تکبیرة الاحرام دوم چون قطع الفريضة است حرام است دیگر نمی‌تواند مصداق واجب باشد. اگر از این جهت بحث کنیم جوابش این است که عرض کردیم که بر فرض قطع فريضة حرام باشد که ما عرض کردیم اخص از مدعا است چون ممکن است نماز استیجاری بخواند که دلیل بر حرمت قطع آن نداریم یا بحث ما کلاً اعم است از نماز فريضة و نماز نافله که قطع نماز نافله حرام است ولی اگر می‌گویند در خصوص قطع فريضة خود مکلف قائل به حرمت آن می‌شویم و دیگر این الله اکبر دوم مصداق واجب نمی‌تواند باشد چون مصداق حرام است، می‌گوییم که ما که در بحث جواز اجتماع امر و نهی جوازی شدیم و فقط گفتیم عالم عامد و جاهل مقصر عملش صلاحیت مقربیت ندارد و لذا

باطل است اما جاهل قاصر، ناسی اجتماع امر و نهی جایز است و عملش هم صلاحیت مقربیت دارد.

علاوه بر این که چه کسی ادعاء می کند که قطع فریضه حرام است؟ شاید اتمامش واجب باشد. این که در روایت حریر آمده است که اذا كنت فی صلاة الفریضة (قرب به این مضمون) و رأیت غریما لك قد هرب أو غلاما لك قد ابق فاقطع الصلاة و اتبع غریمک که برخی به مفهوم این روایت حریر استدلال کردند که اگر این عذر نبود لا تقطع الصلاة. که هم سند این روایت اشکال دارد، شبهه ارسال دارد و هم در دلالت آن بر حرمت قطع فریضه مطلقا ما مناقشه کردیم و لکن عمده اشکال این است که از کجا ما حرمت قطع فریضه از این روایت استفاده کنیم؟ شاید اتمام فریضه واجب باشد. یک بیان عرفی است که امام می فرمایند اگر مشکلی پیدا کردی بدهکارت را دیدی در اثناء نماز که از دستت فرار کرده بود نمازت را قطع کن برو سراغ بدهکارت پولات را از او بگیر، اما در حالات غیر عذر قطع حرام است؟ یا اتمام واجب است؟ هیچ ظهوری ندارد این روایت در این که قطع حرام است. شاید اتمام واجب باشد.

[سؤال: ... جواب:] اتمام اگر واجب باشد استیناف ضد واجب است، امر به شیء مقتضی نهی از ضد نیست. ... فرض این است که شما رها می کنید نماز اول را و نماز جدید شروع می کنید نه بخاطر نیت قطع بگوییم نماز اول باطل می شود بخاطر این که شما این نماز جدید را شروع می کنید بعد به رکوع می روید، به عنوان نماز جدید. فرض این است که می گوییم اگر اشکال شما در این جا بخاطر این است که قطع الفریضة حرام است و این استیناف نماز مصداق قطع الفریضة است، این اشکال شما جواب دارد. اما اگر نه، اشکال شما از حیث حرمت قطع فریضه نیست که ظاهر کلام بزرگانی مثل امام همین است که استیناف عملی که شروع کردی در اثناء آن بدون این که ابطال کنید آن را، بیاپید استیناف کنید آن را از اول، نه از باب این که حرمت قطع بر آن صادق است، اصلا این استیناف مشکل وضعی دارد. و لذا وضوء که قطعش حرام نیست، شما اگر آمدید وضوء را رها کردید، از نو خواستید وضوء بگیرید، اشکال می کنند می گویند این وضوء دوم اشکال دارد.

یا در طواف دو شوط بجا آوردید، تصمیم گرفتید استیناف کنید طواف را، هفت شوط دیگر بجا آوردید، مشهور قطع طواف را اختیارا حرام تکلیفی نمی دانند و لکن می گویند این عمل شما ایراد دارد. البته ایراد این عمل به دو نحو می شود بیان بشود: حالا در این مثال طواف پیاده کنم، یکی این که بگوییم با قصد استیناف استیناف محقق نمی شود. شما طواف حج را قصد کردید دو شوط بجا آوردید بعد تصمیم گرفتید استیناف کنید با تصمیم بر استیناف که طواف جدید نمی شود. آن طوافی که به عنوان طواف استینافی شروع کردید پنج شوطش ملحق می شود به آن دو شوط قبلی و اگر این پنج شوط را بجا می آوردید بعد پشیمان می شدید از این که من چرا تصمیم گرفتم هفت شوط جدید بجا بیاورم، دو شوط که بجا آورده بودم،

قصد استیناف کردم به عنوان این که می خواهم هفت شوط دیگر بجا بیاورم به عنوان طواف جدید اما بعد از این که پنج شوط را بجا آورید گفتید بس است، این پنج شوط با آن دو شوط می شود هفت شوط. و لذا طبق این بیان اول مشکلی ایجاد نمی شود. چون گفته می شود که قصد استیناف موجب این نمی شود که این طواف مغایر با طواف قبلی بشود. علت این که طواف جدید ایراد دارد این است که شما هفت شوط اگر بجا بیاورید با آن دو شوط اول می شود نه شوط، می شود زیاده در طواف. بیان دیگر این هست که بگوییم شما که استیناف می کنید طواف را قصد چون نمی کنید که این طواف جدید جزء طواف قبلی باشد، قصد جزئیت ندارید و لذا عملاً آن دو شوط اول ناقص می ماند، این هفت شوط هم صحیح نیست چون امر نداشتید به دو شوط آن، شما شوط اول و دوم این طواف را بجا آورید، امتثال کردید امر ضمنی به شوط اول و دوم طواف را بدون ابطال آن استیناف کردید طواف جدید را، شوط اول و دوم امر ندارد پس نه طواف دوم صحیح است نه طواف اول، طواف اول چون ناقص ماند و دیگر هم قابل تکمیل نیست بعد از فوت موالات، طواف دوم هم آن شوط اول و دومش امر ضمنی نداشت چون قبل از ابطال آن شوط اول و دوم قبلی شروع کردید این طواف جدید را.

[سؤال: ... جواب:] بهر حال چه تاثیری دارد؟ ... دو تا امر ندارد. ... شما این شوط اول و دوم امر ضمنیش امتثال شد، امر ضمنی او امتثال شد پس این شوط اول و دوم امر ندارد، آن وقت آن پنج شوطی که بجا می آورید اگر بخواهد ملحق بشود به آن دو شوط اول که قصد نکردید که جزء آن باشد، اگر بخواهد ملحق بشود به این دو شوط اول و دوم این طواف جدید، این ها امر نداشت.

یک فرعی در مناسک امام هست فروع مختلفی هست که ایشان مطرح می کنند چون تاثیر دارد در بررسی استیناف در نماز، اشاره می کنم به آن مطالب. کسی چهار شوط بجا آورد، رفت کاری داشت آن جام داد برگشت، نظر امام این است که باید آن چهار شوط را تکمیل کند، تکمیل نکرد از نو شروع کرد، هفت شوط بجا آورد، فرمودند احتیاط کند برود آن چهار شوط اول را تکمیل کند چون دیگر فوت موالات مضر نیست و احتیاطاً یک طواف دیگر بجا بیاورد. کسی که چهار شوط بجا آورد وظیفه اش اتمام آن چهار شوط بود اتمام نکرد استیناف کرد، حال می پرسد چه بکنم؟ می گویند بناء بر احتیاط چهار شوط اول را تکمیل کند، شاید وظیفه ات اتمام چهار شوط اول باشد، و شاید این هفت شوطی که بجا آوردی، موجب زیاده در طواف شده است، با آن چهار شوط شده است یازده شوط، پس می مانی چه بکنی؟ آیا وظیفه ات اتمام آن چهار شوط اول است یا وظیفه ات یک طواف جدید است؟ احتیاطاً هم آن چهار شوط اول را اتمام کن چون شاید وظیفه ات اتمام آن باشد و شاید هم الان دیگر بخاطر این که این هفت شوط استینافی را بجا آوردی با آن چهار شوط به هم منضم شدند و مجموعاً شده اند یازده شوط، زیاده در اشواط طواف پیش آمده است طواف باطل شده است پس طواف نو بجا بیاور.

[سؤال: ... جواب:] اگر این هفت شوط بخورد به آن چهار شوط می‌شود یازده شوط. زاد فی طوافه فعلیه الاعادة. ... الان این جدید که مشکل ندارد. آن چهار شوط اول را اگر وظیفه‌اش این است که تکمیل کند با سه شوط تکمیل می‌کند. اگر آن چهار شوط با این هفت شوط باطل شد چون مجموعاً شد یازده شوط، طوافش باطل شده است و با این هفت شوط جدیدی که بعداً بجا می‌آورد وظیفه‌اش را آن‌جام داده است. حالا یکی پیشنهاد می‌کند می‌گوید چرا اینقدر زحمت بدهیم به این بیچاره، اول سه شوط آن‌جام بدهد بابت آن چهار شوط اول که شاید اتمام او بر او واجب باشد، بعد می‌گوید احتیاطاً هفت شوط دیگر بجا بیاورد چون شاید کلاً طوافش باطل شده باشد، یک طواف کامل بجا بیاورد به نیت اعم از تمام و اتمام، که در کلمات آقای خوئی هم مطرح است، یک طواف کامل. خدایا اگر وظیفه‌ام این است که آن چهار شوط را تکمیل کنم، سه شوط از این هفت شوط تکمیل او باشد و بقیه‌اش هم لغو باشد. اگر وظیفه‌ام این است که هفت شوط جدید بجا بیاورم کل این هفت شوط بشود طواف جدید. اتیان به سبعة اشواط به نیت اعم از تمام و اتمام. آقای خوئی فرموده اشکال ندارد. اما آقای خوئی سیستمی مثل امام می‌گویند اشکال دارد این طواف به نیت اعم از تمام و اتمام. در مناسک امام هست سؤال کردند از اعضاء استفتاء ایشان که مثلاً این حکمش چیست گفتند اشکال دارد چون تردید در نیت است. قطعاً این بیان اشتباه است و این کلام امام نیست. چرا؟ برای این که امام تردید در نیت که تعبیر خوبی نیست، تردید در منوی است، این را که اشکال نمی‌کنند. کتاب الزکاة هست، در عروه است، امام هم حاشیه زده، نوع آقایان هم قبول کردند، می‌گویند یک هزار تومانی می‌خواهد بدهد به فقیر می‌گوید اگر زکات به عهده من است این زکات باشد اگر زکات به عهده من نیست زد مظالم به عهده من است این زد مظالم باشد، اگر زد مظالم به عهده من نیست، زکات به عهده پدرم است، زکات پدرم باشد، اگر زکات به عهده پدرم نیست زد مظالم از طرف پدرم باشد، اگر هم زد مظالم بر عهده پدرم نیست زکات پدر بزرگم، خلاصه تا اجداد طاهرینش! با این هزار تومان کاسبی می‌کند، فرمودند اشکال ندارد، چه اشکالی دارد؟ امام هم قبول دارد. یا جالب این است

[سؤال: ... جواب:] اصلاً تردید در نیت این است که بگوید نمی‌دانم نیت بکنم یا نکنم، این اصلاً معنا ندارد. این دارد نیت می‌کند منتها منویش مردد است چون در مانحن‌فیه می‌گوید اگر وظیفه‌ام اکمال آن چهار شوط است بشود این طواف اکمال آن، اگر وظیفه‌ام استیناف است که از او تعبیر می‌کنند به تمام، این طواف بشود استیناف طواف جدید، این تردید در منوی است یعنی آن‌جام عمل به نیت ما فی الذمة، این که اشکال ندارد.

اشکال امام این است که می‌گویند: این شبهه زیاده در طواف در او هست. اگر وظیفه ات اتمام است چهار شوط را با سه شوط اتمام کنی، آن چهار شوط اضافه‌اش دیگر چیست؟ اگر وظیفه ات اتمام است یازده شوط می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] به صرف لغویت که [مشکل حل نمی‌شود. بالاخره] قصد طواف داری یا نداری؟ می‌گویند همین مقدار که شما می‌گویید اگر وظیفه‌ام تمام هست اکمال هست، سه شوط از این بشود اکمال آن چهار شوط اول، بقیه‌اش هم لغو باشد، عرف می‌گوید زاد فی طوافه. شبهه امام و آقای سیستانی این است که این زیاده در طواف می‌شود.

برویم سراغ فرع‌های دیگر، برویم سراغ وضوء، غسل بعد بیاییم نماز. ترتیب بین افعال را رعایت کنیم!

وضوء می‌گیرد دست چپش را می‌شوید، می‌گوید لعنت خدا بر شیطان به دلم نجسید، حوصله‌ام هم ندارد که صبر کند موالات عرفیه فوت بشود، امکان احداث حدث هم ندارد، قصد استیناف وضوء می‌کند، وضوء را دومرتبه از نو شروع می‌کند، تکمیل می‌کند. ما می‌گوییم چه اشکال دارد؟ آن وضوء ناقص به نقصش باقی می‌ماند، بماند تا آخر ناقص. نگوئید امر ضمنی به غسل الوجه و الیدین را ما امتثال کردیم. [اقول] امتثال امر ضمنی، ضمنی است، تا مرکب تام را نیاوریم امتثال محقق نمی‌شود و لذا هنوز ما امر استقلالی به وضوء را امتثال نکردیم و فرض این است که تا آخر همان وضوء اول را تکمیل نمی‌کنم. این وضوء دوم می‌شود مصداق امتثال امر به وضوء تام. چه اشکالی دارد؟ مشهور اشکال می‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] امر ضمنی که مجعول به جعل مستقل باشد قطعاً قبول نداریم. ما یک امری داریم به مرکب، آن وضوء اول را ناقص گذاشتیم رها کردیم.

مشهور ایراد می‌گیرند، ایرادشان دو بیان در آن مطرح می‌شود: یک بیان این است که شما این‌جا در حقیقت کل این وضوء ناقص اول و وضوء دوم می‌شود وضوء واحد، آن وقت دست چپ را چند بار شستی؟ دو بار، یک بار در وضوء اول یک بار در وضوء دوم. اگر غسل ید یسری مرتین اشکال داشته باشد این وضوءت ایراد پیدا می‌کند. حالا اگر فرض کنید شما با همان بار اول دو بار غسل ید یسری کردید که اگر ایراد هم نداشته باشد که مشهور می‌گویند ندارد، همان بار اول دو بار دست چپ را شستی، الآن که وضوء مجدد می‌گیرد می‌شود غسله ثالثه. این وضوء باطل است. این وضوء اشکال دارد یا باطل است یا خلاف احتیاط است. ما می‌گوییم این غسله اولی وضوء ثانی است، چه اشکالی دارد؟

اگر بیان دوم را بگویید که غسل وجه و یدین که یک بار امتثال شد، تمام شد، امر ندارد، آن وقت نه وضوء اول صحیح می‌شود نه وضوء دوم. وضوء اول صحیح نیست چون ناقص گذاشتی، این وضوء دوم را قصد نکردی مکمل وضوء اول باشد. وضوء دوم هم صحیح نیست چون غسل وجه و یدین در این وضوء دوم امر نداشت.

اما عرض ما این است که اطلاق دلیل می‌گوید تَوْضَأُ و هذا الوضوء الثانی وضوءٌ کامل، وضوء ناقص قبلی چه ضرری دارد؟ که عرض کردم ما این عرض‌مان موافق است با نظر آقای زنجانی. می‌گوییم این وضوء ثانی را اجزائش را به عنوان

وضوء اول نیاوریم که بشود مکمل وضوء اول، به عنوان وضوء ثانی آوریم، از اول هم که وضوء ثانی گرفتیم غسل الوجه و الیدین در ضمن امر به مرکب وضوء امر ضمنی دارد، امر ضمنیش ساقط نشده است با آن وضوء ناقص اول چون سقوط امر ضمنی مستقل نیست، در ضمن سقوط امر به مرکب تام است چون امر ضمنی وجود مستقل ندارد، سقوط مستقل هم دارد، امثال مستقل هم ندارد.

[سؤال: ... جواب:] وقتی وضوء عنوان قصدی است من قصد می‌کنم این عمل دوم وضوء باشد. .. چرا این که می‌گویید وضوء دوم عنوان قصدی نیست؟ من قصد باید بکنم اجزاء این وضوء مربوط به وضوء دوم است، مرکب اعتباری قصدی است، اجزاء آن هم که بشود جزء این مرکب اعتباری، قصدی است. ... مشهور اشکال می‌کنند نه از جهتی که در طواف اشکال شد که زیاده در طواف پیش می‌آید، این جا بحث زیاده نیست. از این جهت که دست چپش غسل ثالثه پیش می‌آید، از این جهت و الا اگر قبل از شستن دست چپ دست راست را شست، استیناف کرد، معمولاً اشکال نمی‌کنند. چرا؟ برای این که بالاخره شما فوقش این است که غسل وجه و یدین در وضوء دوم لغو هست، کانه این وضوء دوم از غسل ید یسری می‌چسبد به آن وضوء اول، در حالی که ما حرفمان این است که چه جوری می‌چسبد؟ من قصد نکردم این غسل ید یسری از وضوء دوم جزئی از وضوء اول باشد، قصد جزئیت نکردم. چه جور می‌خواهد جزء وضوء اول باشد. اگر اشکال می‌کنید باید بگویید این جا هم وضوء باطل است. چرا؟ برای این که آن وضوء اول را تکمیل نکردم، وضوء دوم هم غسل الوجه و الیدین یمنی آن، قبل از ابطال وضوء اول بود امر نداشت، نه وضوء اول درست بشود نه وضوء دوم ولی انصافاً این مطالب درست نیست. این وضوء دوم من افعالش را به قصد وضوء دوم آوردم، چرا مصداق وضوء مشروع نباشد؟

[سؤال: ... جواب:] وقتی یک مرکبی قصدی بود اجزاء آن هم قصدی است. ... اول و دوم بودن در کجا؟ سجده اول و دوم، رکعت اول و دوم نماز عنوان قصدی نیست. اما این که اجزاء این وضوء باشد اجزاء این نماز باشد، این عنوان قصدی است. ... قصد ابطال مبطل نیست. اتیان به عمل مستقل بنیة الاستئناف این مصداق عمل مشروع است.

می‌آییم سراغ غسل. غسل جنابت که محل ابتلاء هست برای رجال، این غسل جنابت اختلاف است که آیا حدث اصغر در اثناش (برای نساء غیر غسل جنابت هم محل ابتلاء است، این حکم غسل جنابت را داریم می‌گوییم) اختلاف است: آقای خوئی می‌گویند بطل غسل الجنابة لحدث الاصغر فی الاثناء، چرا؟ خلاصه حرفشان این است که اذا قمتم الی الصلاة تفسیر شده در روایت به اذا قمتم من النوم، بعد گفته و ان کنتم جنبا فاطهروا، نوم هم که مثال حدث اصغر است، اذا قمتم من الحدث الاصغر، الان قام من الحدث الاصغر و کان جنبا، امر دارد به اغتسال، ظاهر امر هم به احداث اغتسال است، الان باید احداث کند غسل الرأس و الرقبة و

جانب الایمن و الایسر را. دلیل ایشان این است، کار نداریم. مشهور می‌گویند نه، حدث اصغر موجب بطلان غسل جنابت نیست. ولی بعد از اكمال غسل جنابت باید وضوء بگیرید. آقای خوئی گفت غسل جنابت باطل می‌شود غسل جنابت جدید بکن وضوء هم لازم نیست.

بعض معاصرین در منهاج الصالحین شان رحمة الله علیه این جور فرمودند، فرمودند احتیاط واجب این است که استیناف کنید غسل را. یعنی من نمی‌دانم شاید نظر آقای خوئی درست باشد، فتوی نمی‌دهم، احتیاط واجب این است که استیناف کنید غسل را. راجع به وضوء مناسب است که ایشان چه بگویند؟ بگویند احتیاط واجب این است که وضوء بگیرید. چون وقتی شما مرددی بین آقای خوئی و مشهور، آقای خوئی می‌گویند واجب است استیناف غسل، نیاز به وضوء مجدد نیست، مشهور می‌گویند اتمام همین غسل را و واجب است وضوء بگیرید. شما علی القاعدة می‌خواهید احتیاط بکنید می‌گویید الاحوط استیناف الغسل و ضم الوضوء الیه. ایشان فرمودند الاحوط استیناف الغسل، الاحوط استحبابا ضم الوضوء الیه. یعنی چی؟ حالا غیر از این که مبنای ایشان روشن است در بحث جاهای دیگر هم استیناف طواف را و لو بدون ابطال طواف ناقص قبلی صحیح می‌دانند که همین عرض ما هم همین هست، غیر از او خود همین مطلب نشان می‌دهد می‌گویند این غسل جنابت جدید مصداق غسل جنابت است. یعنی اگر نظر مشهور هم درست بود جازم بودیم به این که نظر مشهور درست است که غسل جنابتی که در اثناش حدث اصغر صادر بشود باطل نمی‌شود با این حدث اصغر، باز هم می‌گفتیم دوست داری، همین غسلت را کامل کن ولی بعد باید وضوء بگیری، دوست داری از اول شروع کن غسل جنابت را آن‌جام بده دیگر نیازی به تجدید وضوء نیست. ولی مشهور این را قبول ندارند. می‌گویند شما استیناف می‌کنی غسل را چه بدرد می‌خورد، شما سر و گردنت را شستی بعد حدث اصغر صادر شد، حالا یک بار دیگر سر و گردن را می‌شویی. بله اگر غسل ترتیبی بود بروی غسل ارتماسی بکنی او خوب است، او اصلا این نوعش با غسل ترتیبی فرق می‌کند، اما برگردی سر و گردنت را بشویی بگویی این غسل جدید باشد، این غسل جدید نمی‌شود. اگر نشود مغنی از وضوء نیست.

[سؤال: ... جواب:] مشهور که می‌گویند مشکل پیش نمی‌آید ولی مغنی از وضوء نیست چون شستن سر و گردن قبل از حدث اصغر بوده پس غسل جنابتی که در اثناش حدث اصغر صادر شد مغنی از وضوء نیست. می‌خواهی تکرار کنی غسل رأس و رقبه را، این غسل رأس و رقبه جدید امر ندارد.

آن وقت شبهه‌ای که پیش می‌آید این است که اگر کسی قصد استیناف کرد و وظیفه‌اش اتمام غسل ناقص قبلی بود قصد جزئیت نکرده، لابد مشهور این‌جا می‌گویند قصد جزئیت مهم نیست، همین که غسل رأس و رقبه کرد بعد حدث اصغر صادر شد حالا مجددا نیت استیناف کرد، مهم نیست، سر و گردنش را بیخود دوباره

شسته اما طرف راست و چپش را که شسته ملحق می‌شود به آن غسل رأس و رقبه اول با این‌که قصد جزئیت نسبت به غسل جنابت اول نداشته.

[سؤال: ... جواب:] حالا آن‌که ادامه‌اش به نیت اعم از تمام و اتمام است، او احتیاط است. ... سر و گردن را که مجدد می‌شوید او احتیاط است، بعد که شست رسید به آن جایی که حدث اصغر مانع شد ادامه بدهد غسلش را، از آن به بعد می‌گوید اگر وظیفه‌ام اتمام آن غسل اول است فهو و الا بشود اتمام غسل دوم. یعنی این غسل جدید را به نیت اعم از تمام و اتمام می‌آورد این مقتضای احتیاط است. بحث در این است که اگر جزما نیت استیناف بکند، آن وقت مشهور همان را هم گفتند که صحیح است منتها مغنی از وضوء نیست. شبهه‌اش این است که اگر استیناف صحیح نباشد و این مکمل غسل جنابت اول باشد من قصد مکملیت نداشتم، من قصد جزئیت غسل جنابت اول نداشتم. اما ما چه می‌گوییم؟ ما می‌گوییم این غسل جنابت جدید مصداق غسل جنابت است، بعید هم نیست مغنی از وضوء باشد همان‌طور که نقل کردیم که برخی در منهاج الصالحین این را فرمودند. و لذا می‌رسیم به نماز. ما می‌گوییم این نمازی که تکبيرة الاحرامش را استیناف کردیم بدون ابطال نماز قبلی این مصداق جدیدی است برای نماز. چه مشکلی دارد؟ این یک مطلب. مطلب دوم: قبلا از مشهور نقل کردیم مستندمان هم کلمات بزرگان بود ما تتبع نکرده بودیم، در برخی از کلمات دیدیم علامه، شهید، که می‌گفتند نیت قطع مبطل نماز است و لو در آفات متخلله، طبق آن مبنا همین که من نیت استیناف دارم باطل می‌شود نماز اول و لو هنوز تکبيرة الاحرام دوم را نگفتم. الله اکبر همان لحظه نیت استیناف می‌کنم، نیت استیناف یعنی چی؟ یعنی نیت قطع نماز اول، اگر نیت قطع مبطل نماز است که مشهور می‌گویند، پس چرا می‌گویند این تکبيرة الاحرام دومت باطل و مبطل؟ نه. آن نیت استیناف کان مبطلا بنظر المشهور، نماز باطل شد مثل این‌که پشت به قبله کردم. چرا این تکبيرة الاحرام دوم ایراد پیدا کند؟ جمع بین این دو مطلب که یک جا از مشهور نقل شده که نية القطع مبطل للصلاة و بین این مطلب این‌جا که می‌گویند تکبيرة الاحرام دوم باطل و مبطل، نه آقا، قبل از این تکبيرة الاحرامی که به نیت استیناف گفتیم با همان نیت استیناف نماز باطل می‌شود چون نیت استیناف یعنی نیت قطع، به نظر شمای مشهور باید این‌طور باشد.

البته ما این مبنا را قبول نداریم. نماز با روزه فرق می‌کند. در نماز نية القطع قاطع نیست، مبطل نیست. در روزه بله، این بحث مطرح است: کسی در حال روزه محتلم شده، می‌رود غسل ارتماسی می‌کند، این غسل ارتماسی صحیح است یا نه؟ بحث است که تا نیت کرد غسل ارتماسی بکند بناء بر این‌که ارتماس فی الماء مبطل صوم است که مشهور می‌گویند، همین که نیت کرد غسل ارتماسی بکند غسل باطل شد، دیگر آن غسل ارتماسیش مصداق مبطل صوم نیست، بطل صومه به نیت غسل ارتماسی. و لکن آن‌جا باز یک مشکل دیگری ما داریم و آن این است که ارتکاب

مفطرات حتی بعد از بطلان صوم هم حرام است در ماه رمضان. امساک تأدبی واجب است. و لذا نمی‌شود دل خوش کرد که با آن نیت ارتماس روزه باطل شد و دیگر این ارتماس مصداق ابطال محرم صوم نیست، بلکه مصداق ابطال محرم صوم نیست اما مصداق ارتکاب مفطرات صوم در ماه رمضان هست که خود این هم حرام است. و لذا می‌شود اجتماع امر و نهی، این غسل ارتماسیش ایراد پیدا می‌کند. اما بهر حال او را اصل مطلب را ما قبول داریم که به مجرد نیت ارتماس در صوم روزه باطل می‌شود. بعد غسل ارتماسیش مصداق ابطال صوم نیست. و اگر امساک تأدبی واجب نبود غسل ارتماسیش مصداق حرام نبود. اما در مثال نماز نیت ابطال که مبطل نیست.

این هم مطلب دوم. مطلب سوم را هم عرض کنیم: گفته می‌شود که اگر نیت ابطال مبطل نیست پس نماز من صحیح است هنوز، الله اکبر هم که ذکر خداست، و لو به قصد تکبیرة الاحرام برای نماز جدید گفتم، اما ذکر خداست، این الله اکبر که نماز را باطل نکرد، چرا این الله اکبر دوم نماز را باطل کند؟ هنوز نماز اول من صحیح است، چرا؟ برای این که نیت ابطال نماز اول که مبطل نیست، الله اکبر به قصد تکبیرة الاحرام هم ذکر خداست، کل ما ذکرک الله و النبی فی الصلاة فهو من الصلاة، پس هنوز نماز اولم باقی است.

[سؤال: ... جواب:] ما هم به قصد جزئیت نماز اول نگفتیم، قصد استیناف داشتیم. پس زیاده در نماز اول هم نمی‌شود چون قصد جزئیت نسبت به نماز اول نداشتیم، بناء بر نظر کسانی که مثل آقای خوئی می‌گویند قوام زیاده به قصد جزئیت است، من قصد جزئیت نداشتیم. و لذا گفته می‌شود عملاً استیناف ممکن نیست چون با این نیت استیناف که نماز باطل نمی‌شود، الله اکبر هم که به قصد استیناف می‌گویی ذکر خداست نماز باطل نمی‌شود، ادامه‌اش هم که ادامه نماز است و لذا این نماز دو نماز نمی‌شود، یک نماز است، یک نماز است منتها در او الله اکبر را دو بار گفتی، زیاده هم صدق نمی‌کند چون قصد جزئیت این الله اکبر را در نماز اول نداشتی. می‌شود یک نماز و مقتضای قاعده این است که این نماز صحیح است اما نماز دوم نیست، یک نماز است ببینیم آیا این بیان درست یا نه ان شاء الله فردا.

## جلسه 79-557

سه‌شنبه - 9/11/21

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به این بود که اگر تکبیرة الاحرام بگوید برای نماز بعد تصمیم بگیرد  
نماز را استیناف کند بدون این که ابطال کند نماز اول را مجدداً به نیت استیناف  
می‌گوید الله اکبر و نماز جدید شروع می‌کند به نظر ما این نماز جدید مشکلی ندارد و

این حکم اختصاص به نماز هم نداشت، استیناف طواف، استیناف وضوء و سایر موارد ما همین بیان را می‌گوییم.

اما آنچه که مرحوم حاج شیخ در کتاب الصلاة صفحه 318 فرمودند که این الله‌اکبر دوم مبطل نماز اول هست چه جور خودش می‌خواهد صحیح بشود؟ هم مبطل است هم صحیح؟ اگر مبطل است یعنی ضد آن اثر نماز هست، آن وقت چطور می‌تواند مؤثر در آن اثر نماز باشد؟ جوابش این است که ضد آن اثر نماز است که بر نماز اول مترتب می‌خواهد بشود و لکن جزء الموتر است برای آن اثری که می‌خواهد بر نماز دوم مترتب بشود. اشکالی ندارد، چه محذوری دارد؟ به لحاظ یک اثر نمی‌خواهیم بگوییم هم مانع از او است و هم مؤثر در او تا بشود تهافت. دو اثر ما داریم: اثر مترتب بر نماز اول، این تکبیره ثانیه ضد اوست، مانع از او است، اثر مترتب بر این نماز جدید استینافی، تکبیرة الاحرام دوم مؤثر در این اثر هست، و این محذوری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ما راجع به بحث اجتماع امر و نهی که عرض کردیم نهی نداریم از این تکبیره ثانیه بخاطر این که دلیل بر حرمت قطع فریضه نداریم. قدر متیقن این است که اگر قائل بشویم به یک حکم تکلیفی در بین، می‌گوییم اتمام واجب است. علاوه بر این که بحث اعم است از موارد قطع فریضه. و اما این که گفته می‌شد که این تکبیره ثانیه امر ندارد، امر ضمنی تکبیر با آن تکبیر اول ساقط شد این را هم جواب دادیم. عرض کردیم امر ضمنی به تعبیر امام اصلاً وجود ندارد، آنی که وجود دارد امر استقلالی به مرکب است، تحلیل می‌کند عقل آن را به اوامر ضمنیه به اجزاء و تا ما مرکب نماز را نیاوریم امر ضمنی اجزاء آن هم ساقط نمی‌شود. ما نیمه‌کاره رها کردیم نماز اول را و نماز جدید شروع کردیم، چه اشکالی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] اشکال ندارد. اگر قائل بشویم به وجوب اتمام فریضه، بله، عصیان کرده است چرا اتمام نکرده‌ای فریضه اولی را و لکن فریضه ثانیه‌اش صحیح است.

بله، اگر کسی معتقد است که با نیت استیناف، عمل متعدد نمی‌شود، این فرق می‌کند. نتیجه این مبنا عوض می‌شود. پس الله‌اکبر به نیت استیناف بگوید نماز جدیدی شروع نمی‌شود چون دست خودش نیست شروع شدن نماز جدید طبق این مبنا. آن وقت این قرائت و رکوعی که بعداً بجا می‌آورد عملاً می‌شود جزء نماز اول چون نیت استیناف موجب استیناف نیست مگر ابطال کنید نماز اول را بعد نماز جدید شروع بکنید، طبق این مبنا این یک نماز است. آن وقت گفته می‌شود طبق این مبنا باز این نماز صحیح است. چرا؟ برای این که این تکبیرة الاحرام ذکر است، ذکر خداست، تکلم به کلام آدمی نیست تا مبطل باشد، زیاده فی الفریضة هم نیست، چرا؟ برای این که قصد نکردم که این تکبیره ثانیه جزء این نماز اول باشد پس زیاده هم صدق نمی‌کند. اگر ما دو مطلب را به هم ضمیمه کنیم: یک: نیت استیناف موجب

استیناف نمی‌شود، دو: در صدق زیاده بر تکبیره الاحرام باید قصد بشود جزئیت آن در نمازی که شروع کرده بودیم. آن وقت گفته می‌شود باز این نماز صحیح است، استیناف نشد اما این نماز صحیح است. چرا؟ برای این که این تکبیره ثانیه قصد جزئیت ما نکردیم در آن نسبت به نماز اول تا مصداق زیاده بشود. این نماز صحیح خواهد بود.

در مقابل این مطلب از دو نظر می‌شود اشکال کرد: یکی از همان منظر اول که ما می‌گفتیم نیت استیناف عرفاً می‌شود این عمل جدید بشود عمل آخر و لکن مطلب به این واضحی نیست که ما ادعاء می‌کنیم. ببینید! شما می‌روید در حج رمی جمره می‌کنید، سه تا سنگ می‌زنید به جمره، بعد یادتان می‌آید که هفت تا سنگ از مشعر برداشتید عمل به استحباب بکنید، می‌گویید رها کن این سه تا سنگ را، نادیده می‌گیرم، هفت تا سنگ را در می‌آورید، از این هفت تا چهار تایش می‌خورد به آن ستون سه تایش می‌افتد، با خودتان اگر بگویید من که هفت تا سنگ زدم به جمره می‌خواستیم عمل به مستحب بکنیم نشد، ولی هفت تا سنگ که زدیم به جمره. طبق اشکال ما چون رمی هفت سنگ به جمره یک مرکب ارتباطی است من قصد نکردم این چهار سنگ بعد جزء آن مرکب ارتباطی باشد که سه تا سنگ اول را زدیم و لذا شبهه می‌شود. اما ظاهر آقایان اشکال نمی‌کنند می‌گویند هفت تا سنگ زدی به جمره، مطرح نیست این مسأله ولی خلافتش را هم نگفتند. در استیناف طواف گفتند صحیح نیست اما در جمره [نگفتند]. حتی اگر هفت تا سنگ هم بعداً بزنند فوقش می‌گویند زیاده در رمی جمره است، زیاده در رمی جمره که مبطل رمی نیست. اما طبق اشکال ما بحث زیاده نیست، بحث این است که این چهار تا سنگی که بعداً زدی و لو زیاده هم نکرده باشد همین چهار تا سنگ را بزنی با آن سه تا سنگ که زدی قصد نکردی این‌ها اجزاء یک مرکب ارتباطی باشند.

ما حالا در مثل نماز و وضوء یا بیشتر برای مان واضح است که عرف می‌گوید قصد باید بکنی اجزاء این نماز جزء نماز واحد باشند. و لذا ما می‌گوییم اگر کسی رکعت اول نمازش را خواند فکر کرد نمازش باطل شده، مثلاً چند قدم رفت جلو بعد برگشت فکر کرد این نمازش را باطل می‌کند، در دلش گفت این رکعت اول هیچ، دو مرتبه شروع می‌کنیم نماز بخوانیم، نیت کرد نماز جدید را، به عنوان این که رکعت اول است دیگر، و این رکعت را هم ادامه داد این رکعت را هم تمام کرد، فهمید که اشتباه می‌کرده که فکر می‌کرده آن چند قدم جلو رفتن مبطل نماز است. [آیا] عرفی است بگوید خیلی خوب، یک رکعت که قبل خواندم، یک رکعت هم که بعداً خواندم و لو به قصد استیناف اما قصد استیناف موجب تعدد عمل نمی‌شود، پس من دو رکعت نماز صبح خواندم تشهد و سلام می‌دهم می‌روم دنبال کارم؟ ما به نظرمان می‌آید این خلاف مرتکز عرف است. عرف می‌گوید تو رکعت دوم را به قصد نماز جدید شروع کردی، چطور می‌خواهی بگوییم این رکعت دوم نماز اول قبلی بشود؟ و لو مشکل از ناحیه تکبیره الاحرام را هم حل بکنیم، بگوییم زیاده

تکبيرة الاحرام مبطل نیست یا زیاده پیش نمی‌آید یا اصلا فرض کن یادت رفت تکبيرة الاحرام بگویی در اول این رکعت. خلاف مرتکز عرف است ما بگوییم این یک نماز صبح دو رکعتی است خدا قبول کند. ما ادعایمان این است. و لذا اگر هم جازم صددرصد نباشیم که فتوی بدهد انسان لااقل مقتضای احتیاط واجب همین است که عملی جدیدی را که به نیت استیناف آوردی ملحق به آن عمل قبلی نکنی.

[سؤال: ... جواب:] در رمی جمره ممکن است اصلا بگوییم عرف مرکب قصدی به آن معنا که باید قصد کند هفت تا سنگ یک عمل واحد است را لازم نداند. هفت تا سنگ بزن امتثالا لامره تعالی قرابة الی الله در روز عید به جمره عقبه، ما هم هفت تا سنگ زدیم دیگر. ... طواف مثل نماز می‌ماند. فعلا بحث نماز را ما بپذیریم. من در ذهنم این است که نماز یک عمل وحدانی است که اجزاء آن را باید با قصد این که این‌ها اجزاء یک عمل واحد هستند انجام بدهیم.

اما از منظر دوم که بناء بر این که بگوییم این عمل واحد است، بحث شد که اگر عمل واحد است باز بگوییم این صحیح است در نماز، چه کرده است مگر؟ تکبیره ثانیه گفته است به قصد استیناف، طبق این مبنا که عمل واحد است و با قصد استیناف عمل متعدد نمی‌شود عمل واحد بجا آوردیم یک تکبيرة الاحرام دیگری گفتیم قصد زیاده هم که نداشتیم، قصد جزئیت در آن نماز قبلی که نداشتیم. این بیان ظاهرا بیان وجیهی هست، فقط ممکن است ما اشکال مبنایی بکنیم در این که زیاده در نماز متقوم به قصد جزئیت هست و لو قبلا این را می‌گفتیم وفاقا للسید الامام و السید الخوئی که بدون قصد جزئیت زیاده صدق نمی‌کند، من هم که این تکبیره ثانیه را قصد نکردم جزئی از نماز اول باشد، قصد استیناف داشتیم، خدا نخواست که استیناف بشود، شارع گفت این نماز یکی است، طبق نظر برخی.

اما یک مطلبی هست ما به ذهن مان آمد، آقای داماد هم دارد، آن مطلب چیست؟ آن مطلب این است که روایت قاسم بن عروه و علی بن جعفر که نهی می‌کرد از قرائت آیه سجده دار تعلیل این بود که ان السجود زیادة فی المكتوبة، سجده تلاوت را انسان قصد جزئیت نمی‌کند، آقای خوئی فرموده در مورد سجده و به فحوای عرفی رکوع ملتزم می‌شویم قصد جزئیت هم نکنی زیاده تعبدا صدق می‌کند، مصداق تعبدی زیاده است اما در غیر سجده و رکوع بدون قصد جزئیت زیاده محقق نمی‌شود.

اما به ذهن ما می‌آید همان طور که آقای داماد دارد که تطبیق تعبدی در مقام تعلیل عرفی نیست. ببینید! زیاده دو معنا دارد: یک معنای مضیق دارد: اتیان به شیئی به قصد جزئیت، یک معنای موسع دارد: اتیان به شیء مسانخ و لو قصد جزئیت نکند. ظهور از باب قدرمتیقن زیاده در همان معنای مضیق است، اما محتمل است که مراد شارع از نهی از زیاده همان معنای موسع باشد. ما اگر بودیم و خطاب نهی از زیاده در فریضه می‌گفتیم قدرمتیقن همان معنای مضیق است زیاده به قصد جزئیت اما اگر شارع بیاورد یک فردی را مصداق زیاده در مقام تعلیل بیان کند که مصداق

حقیقی آن زیاده بالمعنی الاعم است، اگر بخواهد مصداق زیاده بالمعنی الاخص معرفی بشود جز اعمال تعبد توجیه دیگری ندارد، چون زیاده بالمعنی الاخص یعنی اتیان به شیء مسانخ به قصد جزئیت، سجده تلاوت که قصد جزئیت در او نیست. عرف استظهارش در مقام تعلیل این است که شارع دارد مصداق حقیقی آن معنای اوسع را ذکر می‌کند و می‌فهمد که آن مراد متکلم و مولی از نهی از زیاده همان معنای اوسع است.

[سؤال: ... جواب:] دلیل معتبر آمد ما کشف کردیم مراد از زیاده معنای اوسع است، دیگر کار تمام است. ... استعمال اعم از حقیقت است. عرض می‌کنم در مقام تعلیل، به قول آقای داماد ظهور تعلیل در بیان مصداق تعبدی عرفی نیست. من مثال بزنم: فقیه دو استعمال دارد: یک فقیه به معنای مجتهد در فقه، یک فقیه به معنای اسلام‌شناس و لو در اصول دین کارشناس باشد. تفقه در دین که اختصاص ندارد مسائل فرعیه یاد گرفتن. هشام بن حکم هم چه بسا با این‌که فقیه در فروع دین نبود اما فقیه بود در دین. اما ظهور قدرمتیقن از فقیه همین فقیه در فقه است، این‌که استعمال فقیه که بگوییم شامل فقیه در فروع دین نشود این‌که محتمل نیست، قدرمتیقن همین فقیه در فروع دین است، پس یک معنای مضیقی دارد فقیه در فروع دین. یک معنای موسعی دارد فقیه در دین مطلقا. حالا اگر می‌گفت اکرم الفقیه می‌گفتیم قدرمتیقن از اکرم الفقیه همان فقیه در فروع دین است. اما اگر بیاید بگوید هشام بن حکم يجب اکرامه فانه يجب اکرام الفقیه، من می‌دانم هشام بن حکم در مسائل فقهی می‌رود سراغ زراره، از زراره مسائل فقهیش را می‌پرسد، مقلد محض است، اما در کلام خریط علم کلام است، دو احتمال است: یکی این‌که بگوییم هشام بن حکم يجب اکرام فانه يجب اکرام الفقیه، تطبیق فقیه به معنای فقیه در فروع دین بر هشام بن حکم شد تعبد، ادعاء، از باب ولد العالم عالم. احتمال دیگر این است که بگوییم معنای فقیه همان معنای اوسع است که آن معنای اوسع اگر مراد باشد هشام بن حکم مصداق حقیقی آن معنای اوسع فقیه است. بعید نیست عرف در مقام استظهار چون در مقام تعلیل ذکر شد وجوب اکرام فقیه برای وجوب اکرام هشام بن حکم، استفاده بکند همان تطبیق حقیقی معنای اوسع را و لو اگر این قرینه نبود قدرمتیقن‌گیری ما به ما می‌گفت که معنای اضیق را اخذ کنید، مازادش مشکوک است.

این تقریبی است که ما می‌کنیم از کلام مرحوم آقای داماد. تعبیر ایشان این است که در مقام تعلیل تطبیق تعبدی عرفی نیست، ما هم همین در ذهن مان بود تقریش را عرض کردم.

[سؤال: ... جواب:] ان السجود زیادة فی المكتوبة را درست است که اگر اطلاق لاتزد فی المكتوبة بود نمی‌گفتی، ولی حالا که بگویند ان السجود زیادة فی المكتوبة می‌گویی معلوم می‌شود نهی از زیاده به همان معنای اوسع است. ... استظهار نمی‌کند نه این‌که استعمال نکند، استعمال ممکن است بکند. استظهار نمی‌کند از

خطاب. مثل کرمان هم اسم شهر است که مرکز استان کرمان است، هم اسم استان است. کرمانی‌ها مثلاً بیایند تقسیمی بگیرند، قدرمتیقن کسانی هستند که اهل کرمان هستند. حالا اگر یک کسی که اهل سیرجان است بگویند به ایشان هم تقسیمی بدهید ایشان کرمانی است، عرف می‌گوید ایشان کرمانی است تعبداً؟ یا نه کشف می‌کند که ایشان کرمانی است پس معلوم می‌شود مراد شما از کرمانی معنای اوسع بود، کل استان کرمان. ما حرف‌مان این است که بعید نیست در مقام تعلیل اگر باشد عرف استظهار کند بیان مصداق حقیقی آن معنای اوسع را.

و لذا اگر استیناف را قبول نکنید از ما که اختصاص به ما هم ندارد، عرض می‌کنم آقای زنجانی از لابلاي فتاوی‌شان ما این را بدست آوردیم، برخی از بزرگان دیگر در مناسک حج در حاشیه‌هایی که بر مناسک امام زدند و یا خودشان مناسک مستقل نوشتند تصریح کردند که استیناف جایز است، اگر این را نپذیرید آن وقت باید بگویید این نماز باطل است. چرا؟ برای این‌که یک نمازی است که در او تکبيرة الاحرام گفتی و لو قصد جزئیت نکردی اما دیگر قصد جزئیت در زیاده در نماز معتبر نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است به قصد تکبيرة الاحرام گفتی. کل ما ذکر ت الله و النبی فی الصلاة فهو من الصلاة یعنی هر چی تکبيرة الاحرام می‌خواهی بگویی فهو من الصلاة؟ عرف این را می‌فهمد؟

این راجع به فرض دوم که فرض استیناف بود. فرض سوم تکرار تکبيرة الاحرام است احتیاطاً. شک می‌کند تکبيرة الاحرام گفته یا نه، یک بار دیگر می‌گوید الله اکبر، خانمش به او اقتداء می‌کند عادلش می‌داند، بعد از نماز می‌گوید حاج آقا! چرا دو بار تکبيرة الاحرام گفتی؟ یا نه، همان موقع خودش متوجه است، البته این مثال در جایی است که شک داشت، نسیان نیست شک داشت که تکبيرة الاحرام گفته است یا نه احتیاطاً دوبار گفت، حاج آقا هم گفت آره خودم هم شک داشتم احتیاطاً یک بار دیگر گفتم، فرض نسیان نیست، فرض نسیان آن فرض اول بود. یا می‌گوید من لهجه‌ام یک مقدار ترکی است، کاف را ترک‌ها یک مقدار، چطور قند را می‌گویند کند، قل را می‌گویند گل، کاف را هم یک مقدار شبیه اجبر می‌شود، شبهه دارد که با همه احترامی که به همه اقوام قائلیم، یک مقدار مزاح می‌خواهیم بکنیم، خلاصه شک می‌کند درست است درست نیست؟ حالا یک بار دیگر بگوییم. آقای خوئی فرموده فدای سرت! ده بار دیگر احتیاطاً بگو، مهم نیست، چرا؟ برای این‌که معنای احتیاط این است که اگر تکبیره اول تکبیره صحیحه تکبيرة الاحرام نبود این بشود تکبيرة الاحرام، اگر بود این بشود ذکر مطلق خدا، ذکر مطلق خدا در نماز که اشکال ندارد، صد بار در نماز بگو الله اکبر به قصد ذکر مطلق. پس تعلیق می‌کنید قصد تکبيرة الاحرام را بر این‌که قبلاً تکبیره صحیحه نگفته باشی. و قصد جزئیت تکبیره را برای نماز به عنوان جزء واجب معلق می‌کنی که قبلاً تکبیر نگفتی باشی به

طور صحیح. حالا اگر قبلا تکبیر صحیح گفتی، این دیگر تکبیرة الاحرام نیست، جزء واجب نیست، مشکلی پیش نمی‌آید. این فرمایش آقای خوئی. ما ملاحظه‌ای که داریم بر این فرمایش این است که دو جور احتیاط می‌شود کرد: یکی احتیاط به نحو تعلیق در قصد عنوان، یکی احتیاط به نحو تعلیق در جزئیت. احتیاط در تعلیق قصد عنوان این است که می‌گوید من قصد می‌کنم عنوان تکبیرة الاحرام باشد اگر قبلا تکبیره صحیحه نگفته باشد، و این اختصاص به تکبیرة الاحرام ندارد، در ذهنم است مرحوم آقای حکیم در رکوع فرمودند شک داری رکوع کردی یا نه، حالا فرض کنید هوی الی السجود کردی آقای سیستمی می‌گوید قاعده تجاوز جاری است، مراجع دیگری می‌فرمایند خیر، قاعده تجاوز جاری نیست، آقای حکیم یک راه حلی مطرح کردند، برگردد! خم بشود در دلت بگو خدایا، اگر قبلا رکوع کردم این بشود رکوع، قبلا رکوع نکردم این بشود یک انحناء تکوینی، مگر ما کم انحناء تکوینی در شب و روز داریم؟ مگر وسط نماز انسان خم بشود کتاب دعایی را بردارد یا هر چیزی را، تسبیحی را بردارد برگردد به حال قیام، این انحناء تکوینی مضر به نماز است؟ زیاده رکوع است؟ ابداء و الا اگر این جور باشد شما در هر رکعتی حداقل دو بار رکوع می‌کنی: یک بار وقتی رکوع می‌کنی که رکوع است، یک بار هم وقتی است که می‌خواهید بروید سجود از قیام بعد الرکوع خم می‌شوید می‌روید به حال رکوع بعد می‌روید به حال سجود. حالا فرض کنید پادرد هم دارد آرام آرام می‌رود سجود. دو تا رکوع کرده؟ نه دیگه، این که رکوع نیست. رکوع آنی است که به قصد عنوان رکوع باشد نه صرف انحناء تکوینی. رکوع که انحناء تکوینی نیست، رکوع صلاتی عنوان قصدی است. فرمودند اشکال ندارد. دیگر آنجا بحث تعلیق قصد جزئیت مطرح نیست چون رکوع و لو قصد جزئیت نکنی اگر زاید بشود مبطل نماز است، باید تعلیق در قصد رکوع بکنید.

این یک نحوه احتیاط است. نحوه دیگر این است که نه، قصد می‌کنید عنوان را بطور منجز قصد جزئیتان تعلیقی است. یعنی این عمل را انجام می‌دهید به رجاء انه جزء من الصلاة، که اگر جزء نماز بود شما اصلا تشریع نکردید قصد جزئیت نکردید، به رجاء انه جزء الصلاة. یعنی اگر واجب باشد قصد دارید جزء نماز باشد و الا اگر واجب نباشد قصد ندارید جزء نماز باشد، ولی قصد عنوان کردید. آقای خوئی هر دو را در کلامش دارد ولی ظاهرا نظرش به همان بیان اول است. آقای زنجانی یک مطلبی دارند در رابطه با همان قصد عنوان مطلب قابل توجهی است. ایشان فرمودند در عناوین قصديه تعلیل هم بکنی این عنوان قصدی واقع می‌شود و لو معلق علیه حاصل نباشد. شما بر می‌خیزی در مقابل زید، می‌گویی ان کان هذا زیدا من قصد می‌کنم از این قیام تعظیم او را، اگر زید نیست، من قصد نمی‌کنم تعظیم او را، حالا اگر این آقا زید باشد تعظیم او است، اگر زید نباشد او را تعظیم نکردی؟ تعظیم کردید این شخص را و لو واقعا زید نباشد. و لذا عرف

می‌گوید شما می‌گویید اگر من قبلا رکوع نکردم رکوع باشد اگر قبلا رکوع کردم این انحاء تکوینی باشد. عرف می‌گوید رکعت. رکوع یعنی همین دیگر.

[سؤال: ... جواب:] خود شما که شک ندارید [که او مستحق تعظیم نیست] چه می‌گویید؟ می‌گویید من تعظیم نکردم این شخص را؟ ... فرض این است که تظاهر به تعظیم کردید، هیئت تعظیم است منتها قصد تعظیمتان معلق است.

در مقابل، یک احتمالی هم هست روی آن هم فکر کنید. یک آقای بگوید اصلا با قصد تعلیقی عرف می‌گوید هیچ چیز واقع نمی‌شود، این چه مسخره‌بازی است؟ اصلا رکوع اصلا این است که قصد جزمی بکنی رکوع را، اگر قبلا رکوع نکرده‌ام این رکوع باشد، همچون رکوعی ما نداریم. این هم یک احتمال است که باید مطرح بشود. ولی ظاهرا این احتمال ضعیف است حالا من در فرضی که قبلا رکوع نکرده‌ام قصد رکوع دارم، چرا رکوع واقع نشود.

اما این فرمایش آقای زنجانی به نظر ما باید تفصیل در او داده بشود. شما در اداء دین چی می‌گویید؟ من شک دارم به ایشان بدهکارم یا بدهکار نیستم، شبهه حکمیه است فرض کنید، شبهه موضوعیه بود با استصحاب کار را حل می‌کردیم، شبهه حکمیه است یا بالاخره منجز است بر من اگر شبهه موضوعیه هم باشد استصحاب بقاء دین داریم، من می‌ایم یک مبلغی را به ایشان می‌دهم چون تاخیرش شبهه‌ناک است، قصد می‌کنم اگر دین من به ایشان حال است نه مؤجل، من قصد می‌کنم اداء دین را و الا قصد نمی‌کنم اداء دین را، بدهکاری من به ایشان فرض کنید محرز است. چون اگر معلق کنم بر بدهکار بودنم قصد اداء دین را او قطعا اشکال ندارد چون اصلا عنوان اداء دین به این است که من به طلبکار پول بدهم به قصد اداء دین، نه، فرض کنید طلبکار بودن ایشان مسلم است، شک دارم که این دین حال است یا مؤجل، شبهه این است، احتیاط می‌کنم این یک ملیون را به ایشان می‌دهم می‌گویم اگر دین حال است قصد اداء دین دارم. بعد می‌روم بررسی می‌کنم می‌بینم دین حال نبوده، به خود ایشان هم گفتم اگر دین حال است قصد اداء دین دارم، ایشان هم می‌گوید بله که دین حال است، می‌گیرد. بعد می‌روم من تحقیق می‌کنم بررسی می‌کنم مسأله را می‌پرسم می‌گویند این دین حال نیست، می‌ایم می‌گویم من سؤال کردم گفتند این دین حال نیست، تو مالک این یک ملیون نشدی. بعید است آقای زنجانی بگویند دیگر اداء دین شد، شما و لو تعلیق هم قصد کردی اداء دین را اداء دین شد. وجهی ندارد این حرف، چه وجهی دارد. من قصد اداء دینم معلق است بر این‌که دین حال باشد و ثابت شد دین منجز است.

در مثل قیام فرق می‌کند، قیام عنوان قصدی به آن معنا نیست که بخواهد مصداق تعظیم باشد؛ همین که قیام کنیم به داعی تعظیم، همین می‌شود تعظیم، عنوان قصدی به آن معنا که عنوان انشائی باشد نیست. عنوان قصدی به معنای این است که به چه داعی بلند می‌شوی. فرق است بین عنوان قصدی به این معنا که داعی در قیام را عرف می‌بیند و می‌گوید تعظیم کردی یا نکردی، این بحث انشاء نیست بحث داعی

است. این جا بعید نیست فرمایش آقای زنجانی. بالاخره این داعی تعظیم داشت و لو معلقا علی کونه زیدا.

[سؤال: ... جواب:] بله همین بعید نیست کافی باشد که بگویند تعظیم کرد این شخص را. ... من را تعظیم کرد چون فکر می‌کند زید هستم. و الا تره هم برایت خورد نمی‌کنم. مثل همان داستان آقا می‌شود که اگر زید نباشد یک سیلی هم به شما می‌زنم، او معلوم است، اصلا توهین است. نه، کلام در این است که قیام به داعی تعظیم این شخص وارد بنائا علی کونه زیدا، این عرفا تعظیم اوست و لو زید نباشد، عرف نمی‌گویند این اگر زید نبود تو را تعظیم نکردی. اما عنوان‌های قصدی که انشائی هستند مثل اداء دین، اداء دین عنوان انشائی داعی نیست، انشاء می‌کند این پولی که به شما می‌دهد اداء دین باشد، این بعید نیست که تعلیق در او مؤثر باشد. فقهیا هم بعید است ایشان ملتزم باشد که اگر من مثلا معلق کردم قصد اداء دین را بر یک امری که واقع نبود این اداء دین معلق می‌شود.

حالا باید ببینیم تکبیرة الاحرام عنوان قصدی انشائی است یا عنوان قصدی از قبیل داعی است. بعید نیست که ظاهرش این باشد که عنوان قصدی انشائی است. انشاء عنوان تکبیرة الاحرام می‌کنم. با رکوع فرق می‌کند. رکوع یعنی اصلا انحاء به داعی خشوع لله. رکوع یعنی انحاء به داعی تعظیم. بله که وقتی انحاء بدون داعی تعظیم باشد رکوع عرفی متشرعی نیست، رکوع به داعی تعظیم، این مثل قیام به داعی تعظیم می‌شود. و لذا اگر بگویند من اگر قبلا رکوع نکرده باشم این رکوع باشد اگر قبلا رکوع کرده باشم این انحاء تکوینی باشد، بعید نیست فرمایش آقای زنجانی که این رکوع می‌شود چون این انحاء هم به داعی تعظیم خداست، به داعی خشوع لله است، اما آیا همه اجزاء نماز از همین قبیل هستند، تکبیرة الاحرام هم از همین قبیل است؟ یعنی تکبیر گفتن به داعی افتتاح نماز یا نه، عنوان قصدی انشائی است مثل اداء دین. و لذا این فرمایش آقای زنجانی به نظر ما باطلاقه ایراد دارد.

[سؤال: ... جواب:] عنوان تکبیرة الافتتاح را دارد انشاء می‌کند. قبلا هم این را عرض کردیم. ... لقائل ان يقول این مطلب را. ... نه جازم نیستم. اما راجع به آن مطلب قصد جزئیت که بحثش گذشت. آقای خوئی حق دارد بگوید قصد جزئیت ندارم، من قصد احتیاط دارم، اما کسانی که می‌گویند قصد جزئیت در زیاده معتبر نیست، مشکل پیدا می‌شود. و لذا زیاده تکبیرة الاحرام احتیاطا نه استینافا خالی از اشکال نیست.

و بقية الکلام انشاء الله روز شنبه.

و الحمد لله رب العالمين.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به فرض های تکرار تکبيرة الاحرام بود.

### فرض سوم: تکرار بخاطر احتیاط

رسیدیم به فرض سوم که کسی از روی احتیاط تکرار می کند تکبيرة الاحرام را.

### کلام محقق خوئی

مرحوم آقای خوئی فرمود اشکال ندارد چون بازگشتش به این هست که قصد می کند اگر بر من واجب است الان تکبيرة الاحرام بگویم، این الله اکبر من بشود تکبيرة الاحرام و الا بشود ذکر الله به قول مطلق که در نماز مستحب است و قصد جزئیت این الله اکبر هم به عنوان جزء واجب هم معلق می شود بر این که وظیفه اش گفتن تکبيرة الاحرام باشد.

### ملاحظه

ما عرض کردیم اگر آن بیان اول آقای خوئی درست باشد "که تعلیق بکند قصد تکبيرة الاحرام را که اگر من وظیفه ام تکبيرة الاحرام گفتن است الان، این بشود تکبيرة الاحرام و الا ذکر مطلق بشود" این اشکالی ندارد. هر چند ظاهر کلام آقای زنجانی این هست که کلاً تعلیق در عناوین قصديه منشأ می شود این عنوان قصدی بطور جزم محقق بشود، ما این را در عناوین انشائیه نپذیرفتیم گفتیم مثل اداء دین است که معلق بکند بر یک امری بگوید اگر دین من حال هست من قصد می کنم این وجهی که به شما می دهم اداء دین باشد بعد می رود سوال می کند اگر گفتند اگر دین حال نبود می آید پول را از شما پس می گیرد، اشکالی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] بعید نیست تکبيرة الاحرام در ارتکاز متشرعه نیاز به انشاء و قصد داشته باشد. و الا اگر همین طور بگوید الله اکبر خود بخود بشود تکبيرة الاحرام بعید است. ... بحث در این بود که الله اکبر بگوید، بگوید اگر من وظیفه ام الان گفتن تکبيرة الاحرام است چون آن تکبیر قبلی تفخیم نشد رانش مثلاً، یا این که متصل شد به دعاء قبلی و برخی احتیاط می کنند و لذا به دلش نچسبید آن تکبيرة الاحرام، الان می گوید اگر آن تکبیره اول ناصحیح باشد قصد می کنم این تکبیر ثانیه تکبيرة الاحرام باشد و اگر آن تکبیره اول صحیح باشد این تکبیره بشود تکبیره مطلقه، ذکر الله در نماز، بعد که مسأله را پرسید گفتند اشکال ندارد وصل الله اکبر به دعاء قبل از آن. عرف چی می گوید؟ عرف می گوید من در این صورت قصد تکبيرة الاحرام نداشتم. اگر ما این را نپذیرفتیم مطلب حل است. و اگر نپذیرفتیم و مثل آقای زنجانی گفتیم تعلیق در قصد عنوان نتیجه اش تحقق آن عنوان است علی ای تقدیر، که مثال هم زدیم و نپذیرفتیم این مطلب را در این مثال ها از ایشان که شخصی می گوید اگر من

در حال هوی الی السجود شک بکنم در رکوع بر می‌گردم می‌گویم خدایا اگر من رکوع کرده بودم این انحناء من رکوع نباشد اگر من رکوع نکرده بودم این انحناء من رکوع باشد که آقای زنجانی فرمودند که بهر حال شما رکوع کردید و اگر کشف بشود که قبل از هوی الی السجود رکوع کرده بودید و یا سؤال کنید فتوای مرجع‌تان را بپرسید مثلاً آقای سیستانی بگوید که هوی السجود اگر کردید قاعده تجاوز جاری است در آن رکوع مشکوک، شما رکوع زاید بجا آوردید، همین که شما می‌گویید که من اگر رکوع نکردم این انحناء من رکوع باشد عرف می‌گوید رکع رکوعاً ثانیاً. ما هم در این مثال پذیرفتیم گفتیم رکوع قصدی بودنش فقط به این است که به داعی تعظیم صادر می‌شود که صادر شده است. مثل اداء دین نیست که عنوان انشائی است. بعید هم می‌دانیم که در مثل اداء دین آقای زنجانی بگویند که مثلاً من می‌گویم اگر دینم حال است من این پولی که به این طلبکار می‌دهم قصد می‌کنم اداء دین را و الا قصد نمی‌کنم اداء دین را، بعید می‌دانیم آقای زنجانی در این مثال بفرمایند اگر بعداً هم کشف بشود که دینت حال نبوده و هنوز فرصت داشتی، نمی‌توانی پولت را پس بگیری، خب چرا؟ من قصد اداء دینم معلق بود بر این‌که دینم حال باشد. بهر حال اگر فرمایش آقای زنجانی را مطلقاً پذیرفتیم طبعاً نتیجه این می‌شود که این تکبیره ثانیه می‌شود تکبیرة الاحرام. آن وقت به لحاظ قصد جزئیت که آقای خوئی فرمود قصد جزئیتش هم معلق است، آن وقت راجع به قصد جزئیت ما باید ببینیم نظرمان چیست؟ اگر گفتیم در زیاده در صلات اتیان به آن شیء غیر مامور به به قصد جزئیت باید باشد تا صدق زیاده بکند، طبعاً من قصد جزئیت نداشتم در این تکبیره ثانیه در فرضی که قبلاً تکبیرة الاحرام بجا آوردم. اما ما عرض‌مان این بود که ظاهر ان السجود زیاده فی المكتوبة بیان یک امر عرفی است نه بیان یک امر تعبدی، سجود تلاوت قصد جزئیت در نماز نداشت، در عین حال در روایت فرمود که سجود زیاده در نماز واجب است و تطبیق کرد بر سجود تلاوت. این‌که آقای خوئی فرمودند که این یک فرد تعبدی و ادعایی هست برای زیاده و ما به مقدار تعبد باید اکتفاء کنیم، در رکوع هم به فحوای عرفی تعدی می‌کنیم اما در تکبیرة الاحرام وجهی ندارد ما تعدی کنیم قصد جزئیت اگر نداشتید زیاده صدق نمی‌کند. عرض کردیم این خلاف ظاهر تعلیل است. و مطرح کردیم آقای داماد هم این را متعرض شدند.

### **کلام محقق داماد: احتمالات ثلاثه در "ان السجود زیاده فی المكتوبة"**

البته آقای داماد این مطلب را متعرض شدند ولی یک مطلب دیگری را اختیار کردند. در جلد 3 کتاب الصلاة صفحه 397 سه احتمال را مطرح کرده ایشان: یکی همانی که آقای خوئی قائل است که ان السجود زیاده فی المكتوبة بیان فرد تعبدی است برای زیاده. و ایشان هم فرمودند که این خلاف ظاهر تعلیل است. در تعلیل ما

نیاز داریم که بیان یک امر ارتکازی بشود نه صرفا بیان یک فرد تعبدی و مصداق تعبدی بشود.

احتمال دومی که مطرح کردند همانی است که ما عرض می‌کردیم که زیاده یک معنای اوسع دارد یک معنای اضیق دارد. معنای اضیقش آنی است که قوامش به قصد جزئیت است، معنای اوسع آنی است که قوامش به قصد جزئیت نیست. قدرمتیقن از ادله زیاده در نماز که نهی دارد همان زیاده به معنای مضیق است. و لکن این روایت قاسم بن عروه وقتی فرمود آیه سجده‌دار نخوان چون سجده زیاده در نماز فریضه است، قرینه می‌شود بر این‌که مراد شارع از ادله نهی از زیاده در نماز همان زیاده به معنای اوسع است، ظاهر این تعلیل این است که می‌خواهد فردی را که مصداق حقیقی زیاده هست بیان کند و این سجده تلاوت مصداق حقیقی آن زیاده به معنای اوسع است. پس کشف می‌شود که معنای اوسع مراد در ادله نهی از زیاده در نماز است. ایشان فرمودند ما این را هم نمی‌پذیریم. چون ظهوری ندارد که روایت قاسم بن عروه تفسیر بکند تمام ادله نهی از زیاده در نماز را مثل من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة.

احتمال سومی که ایشان مطرح می‌کند و می‌گوید اقوی این احتمال است این است که من زاد فعلیه الاعادة همان زیاده بالمعنی المضیق را می‌گوید یعنی من اتی بشیء بقصد الجزئية فی الصلاة اعاد الصلاة. و این روایت قاسم بن عروه تفسیر نمی‌کند من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة را که مراد از زیاده در آن معنای اوسع هست. و لکن می‌فهماند روایت قاسم بن عروه که سجود مصداق حقیقی زیاده است، اما این زیاده که در روایت قاسم بن عروه بیان شد و گفتند السجود زیاده فی المكتوبة، تفسیر همان من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة است؟ خیر. می‌تواند حاکم بر آن باشد. یعنی بگوید سجود مصداق حقیقی است برای زیاده بالمعنی الاعم. و زیاده بالمعنی الاعم تنزیل می‌شود منزله زیاده بالمعنی الاخصی که در من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة گفتند مبطل نماز است.

یعنی با این بیان نتیجه‌ای که ایشان می‌گیرد همان نتیجه‌ای است که ما می‌گیریم، تقریب فرق می‌کند. ما می‌گفتیم ظاهر روایت قاسم بن عروه که می‌گوید السجود زیاده فی المكتوبة این است که می‌خواهد مصداق حقیقی بیان کند برای آن زیاده منهی عنه فی الصلاة که در ادله نهی از زیاده در صلات اراده شده و کشف می‌کند که من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة هم مراد زیاده بالمعنی الاعم است. ایشان می‌خواهند بگویند نه، من زاد ظهورش بیش از این زیاده بالمعنی الاخص که به قصد جزئیت باشد بیش از این ظهور ندارد. روایت قاسم بن عروه تعلیل می‌کند می‌گوید آیه سجده‌دار نخوانید چون سجود مصداق حقیقی زیاده است، در این روایت زیاده به معنای اعم اراده شده، اما همه روایات که نهی می‌کند از زیاده در نماز معنای اعم از آن اراده شده؟ معلوم نیست. بلکه این روایت قاسم بن عروه بیان می‌کند که سجود مصداق حقیقی زیاده بالمعنی الاعم است و می‌فهماند که زیاده

بالمعنی الاعم بالحکومة تنزیل شده است منزله زیاده بالمعنی الاخص. یعنی من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة زیاده بالمعنی الاخص را می‌گوید و این روایت قاسم بن عروه بیان نمی‌کند که مراد از زیاده در من زاد زیاده بالمعنی الاعم است؟ نخیر. صرفا بیان می‌کند که آیه سجده‌دار نخوانید در نماز چون سجده مصداق حقیقی زیاده است اما زیاده در همین روایت از آن اراده شده معنای اوسع که قصد جزئیت در آن معتبر نیست. و این زیاده بالمعنی الاوسع تنزیل شده منزله زیاده بالمعنی الاخص که در من زاد گفته است مبطل نماز است.

### ملاحظه

ما علت اصرار آقای داماد را که این معنا اقوی است نه آن معنای دومی که ما عرض می‌کردیم نمی‌فهمیم. ما اصلا چه کار داریم به من زاد؟ و چه کار داریم تنزیل بشود زیاده بالمعنی الاعم منزله زیاده بالمعنی الاخص؟ خود ان السجود زیاده فی المكتوبة می‌فهماند که سجده تلاوت مصداق حقیقی است برای زیاده در فریضه که نهی دارد اما تنزیل شده است این زیاده بالمعنی الاعم منزله زیاده بالمعنی الاخص، این از کجا؟

[سؤال: ... جواب:] ایشان تعلیل را تعبدی نمی‌گیرد می‌گوید سجده تلاوت مصداق حقیقی زیاده بالمعنی الاعم است اما ظهور ندارد که تمام روایات نهی از زیاده در نماز را می‌خواهد تفسیر بکند، نخیر هم‌چون ظهوری ندارد. ما اصراری نداریم که بخواهد این روایت قاسم بن عروه من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة را تفسیر بکند و اصراری هم نباید بکند آقای داماد که این روایت قاسم بن عروه می‌خواهد تنزیل کند زیاده بالمعنی الاعم را منزله زیاده بالمعنی الاخص، نخیر خود این روایت قاسم بن عروه مفادش نهی از زیاده در مکتوبه است. منتها ما ادعایی که می‌کنیم این است که عرفی نیست که دو تا معنا اراده بشود از خطابات نهی از زیاده در نماز. وقتی این روایت می‌گوید سجده فرد حقیقی است برای زیاده در نماز که نهی دارد، عرف کشف می‌کند به نحو متفاهم عرفی که در هر دلیلی از ادله بیان نهی از زیاده در نماز چه من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة چه دلیل‌های دیگر، آن زیاده بالمعنی الاعم اراده شده. این یک بیان عرفی است. نیاز ندارد که لسان، لسان تفسیر باشد، احتمال عرفی ندارد که خطابات نهی از زیاده در نماز دو معنا از آن اراده شده باشد، در من زاد معنای اخص اراده شده باشد که زیاده به قصد جزئیت است، در روایت قاسم بن عروه از زیاده معنای اوسع اراده شده باشد: اتیان به شیء غیر مامور به در نماز و لو بدون قصد جزئیت، این خلاف متفاهم عرفی است. و وجهی هم برای اصرار ایشان که دو معنا می‌خواهد بکند برای روایات نهی از زیاده در نماز و بگوید روایت قاسم بن عروه تنزیل می‌کند این زیاده بالمعنی الاعم را در حکم منزله زیاده بالمعنی الاخص که در من زاد بیان شده است، این به نظر ما هیچ قرینه‌ای بر طبقش نیست.

[سؤال: ... جواب:] قدر متیقنش معنای اخص است. یعنی بیش از این ظهور ندارد من زاد که زیاده به قصد جزئیت است، در مازاد ظهور ندارد. و ما از روایت قاسم بن عروه عرفا می‌فهمیم زیاده در نماز که نهی دارد چون بیان شد که سجده تلاوت مصداق او است پس مراد زیاده بالمعنی الاعم است که نیاز به قصد جزئیت ندارد. اما ما در نماز فقط این را می‌فهمیم. در نهی از زیاده در طواف همان قدر متیقن‌گیری می‌کنیم که زیاده به قصد جزئیت باشد. ... ما اصراری نداریم. ما فقط خواستیم بگوییم فرمایش آقای خوئی عرفی نیست که زیاده عبارت است از اتیان به غیر مأمور به به قصد جزئیت و این تطبیق شده تعبداً بر یک فرد غیر حقیقی مثل ولد العالم عالم، السجدة بغیر قصد الجزئية اتیان بغیر المأمور به بقصد الجزئية. ما می‌گوییم این عرفی نیست. آقای خوئی این‌جور معنا می‌کنند دیگر. می‌گویند السجدة بغیر قصد الجزئية مصداق للاتیان بغیر المأمور به بقصد الجزئية. ما می‌گوییم این عرفی نیست. وقتی که تعلیل می‌کند امام که سجده مصداق زیاده فی المكتوبة است و زیاده فی المكتوبة یک معنای اوسعی است که قابل انطباق بر سجده تلاوت است، عرف این را استظهار می‌کند. ... تعارضی ندارند، بحث تعارض اصلاً نیست، بحث استظهار است. ... الطواف المفروض كالصلاة المفروضة ان زدت فعلیک الاعداء. او دیگر ظهور ندارد که كالصلاة المفروضة و لو در صلات مفروضه اگر یک سجده‌ای یک رکوعی یک رکعتی را بدون قصد جزئیت هم می‌آوردی نمازت باطل می‌شد، از این حیث هم تنزیل می‌کند طواف را منزله صلات که اگر شما هفت شوط طواف کردی بعد شوط هشتم را به قصد طواف از طرف پدرتان بجا بیاورید باز هم طواف باطل باشد، همچون ظهوری ندارد. اصلاً خود امام بیان کرد بعدش که الطواف المفروض كالصلاة المفروضة ان زدت فعلیک الاعداء. در این حیث تنزیل شد منزله صلات مفروضه. منتها منافات ندارد که در صلات مفروضه زیاده بالمعنی الاعم هم مبطل است.

### فرض چهارم: تکرار عن قصد (فرض جهل به حکم)

فرض چهارم از فروض تکرار تکبيرة الاحرام این است که قصد تکرار دارد، می‌داند تکرار است، احتیاط نیست، قصد تکرار دارد، که معمولاً ناشی می‌شود از جهل به حکم، فکر می‌کند تکرار تکبيرة الاحرام بلامانع است مثل بعضی‌ها که فکر می‌کنند سلام نماز را تکرار کنند بلامانع است، السلام علینا، السلام علینا، با این‌که این اشکال دارد، برخی فکر می‌کنند که تکرار تکبيرة الاحرام اشکال ندارد تکرار می‌کنند، اگر جاهل قاصر باشد چه باید کرد؟

ما فرض این است که حدیث لاتعداد را در جاهل قاصر پذیرفتیم و لکن اشکال این بود که با من زاد فعلیه الاعداء تعارض دارد. امروز می‌خواهیم بگوییم که بر فرض این‌ها با هم تعارض کنند، اما ما در مورد زیاده تکبيرة الاحرام عن جهل قصوری، یک راهی داریم برای تصحیح. زیاده تکبيرة الاحرام عن جهل قصوری دلیل بر مبطل بودنش چیست؟ من زاد که طرف معارضه است با حدیث لاتعداد، فقط می‌ماند

روایت قاسم بن عروه که لاتقرأ فی المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة. یک روایتی پیدا شد که در زیاده سجده هم اطلاق می‌گوید از روی جهل قصوری هم باشد مشکل ایجاد نمی‌کند. برخی از روایات زیاده سجده مختص به نسیان بود، منصور بن حازم گفت نسی فزاد سجدة قال لایعید صلاته من سجدة، اما موثقه عبید بن زراره که لسانش مطلق است: رجل شک فلم یدر أسجد ثنتين ام واحدة، شخصی شک کرد دو سجده بجا آوردم یا یک سجده، وظیفه‌اش این بود که بناء بر اقل بگذارد سجده دیگری بجا بیاورد، ثم استیقن انه زاد سجدة، بعد فهمید که این‌که شد سه سجده، قبل از دو سجده بجا آورده بود، فقال علیه السلام لا والله لاتفسد الصلاة زیادة سجدة. در صحیح منصور بن حازم مشکل این بود که می‌گفتیم ضمیر لایعید صلاته من سجدة بر می‌گردد به همین رجلی که نسی فزاد سجدة، اطلاق ندارد ما این موثقه عبید بن زراره قضیه حقیقه است، لا والله لاتفسد الصلاة زیادة سجدة. این از عالم عالم منصرف است، از جاهل به حکم چه انصرافی دارد؟ حالا ما می‌گوییم جاهل قاصر با مشهور همراهی می‌خواهیم بکنیم و الا جاهل مقصر غیر متردد هم به نظر ما همین حکم را دارد، اطلاق لاتفسد الصلاة زیادة سجدة می‌گیرد او را. آن وقت مورد مطابقی روایت قاسم بن عروه که ان السجود زیادة فی المكتوبة قید خورد. قید خورد که در صورت علم و عمد زیاده سجده مبطل نماز است. مدلول التزامیش که می‌خواستید تعدی کنید به زیاده تکبيرة الاحرام، او که دیگه نمی‌تواند اوسع باشد از مدلول مطابقی، مدلول مطابقی از حجیت افتاد در مورد جاهل قاصر و ناسی.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق دارد. لاتقرأ فی المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة. در مورد سجده تخصیص خورد، در مورد این روایت تخصیصش زد گفت لاتفسد الصلاة زیادة سجدة، یعنی لاتفسد الصلاة زیادة سجدة عن عذر، لا عن عمد. ... نهی می‌کند از زیاده سجده در نماز. خب این روایت می‌گوید زیاده سجده در نماز اگر از روی علم و عمد نباشد مبطل نماز نیست. در مدلول مطابقی روایت قاسم بن عروه نهی که ظهور دارد در ارشاد به فساد، تقبید خورد به فرضی که زیاده عمدیه باشد. ... اطلاق دارد و لو جاهل باشی. ... یا جاهل به حکم باشی. ان السجود زیادة فی المكتوبة اطلاق دارد، تعلیل است اطلاق دارد می‌گوید سجود زیاده در مکتوبه است نهی دارد چه عن عمد باشد چه عن نسیان باشد چه عن جهل باشد، اطلاق دارد دیگه. این روایت عبید بن زراره تقبیدش می‌زند می‌گوید و لكن زیادة سجدة لاتبطل الصلاة الا اذا كان عن علم و عمد. مدلول مطابقی که ان السجود زیادة فی المكتوبة خارج شد از او که ظهور داشت در ارشاد به بطلان نماز با زیاده سجده، خارج شد از این مدلول مطابقی زیاده غیر عمدی سجده.

[سؤال: ... جواب:] ان السجود زیادة فی المكتوبة با لاتفسد الصلاة زیادة سجدة من غیر عمد، این رابطه عموم من وجه است؟ او مطلقاً می‌گوید ان السجود زیادة فی

المكتوبة این می‌گوید زیاده سجده واحده من غیر عمد لاتفسد الصلاة. ... جنس سجود. ان السجود زیاده فی المكتوبة. موردش سجود تلاوت است، نگفت ان سجود التلاوة زیاده فی المكتوبة. ان السجود زیاده فی المكتوبة، جنس سجود که قابل انطباق است بر سجود تلاوت زیاده در مکتوبه است، نهی دارد مطلقاً، این موثقه عبید بن زراره تقبیدش زد گفت اگر از روی عمل و عمد نباشد مبطل نماز نیست. خود مدلول مطابقی روایت قاسم بن عروه که در مورد سجده است قید خورد، صورت جهل قصوری از آن خارج شد و مدلول التزامیش این است که زیاده تکبيرة الاحرام هم مبطل است، او که نمی‌تواند به اطلاقش باقی بماند او هم فرض جهل قصوری به حکم از او خارج می‌شود و فوقش ما اگر نیاز بود رجوع می‌کنیم به اصل برائت؛ نماز را تصحیح می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] نهی ظهور دارد در ارشاد به فساد. نهی تکلیفی که نیست، نهی وضعی است، ارشاد به فساد می‌کند. ... ان السجود زیاده فی المكتوبة نهی است از اتیان به شیئی است در نماز، این ظهور دارد در ارشاد به مانعیت. اطلاق مانعیت هم اقتضاء بطلان عمل می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] فرض سهو که دلیل دیگر بود، صحیحه منصور بن حازم بود من نسی فزاد سجدة قال لایعید صلاته من سجدة. ما این روایت را آوردیم بگوییم اطلاقش جاهل به حکم را هم می‌گیرد. ... زیاده سهویه تکبيرة الاحرام گفتیم مشمول حدیث لاتعاد است و لااقل دلیلی بر مبطل بودن آن نداریم.

### فرض عالم عامد

اما اگر فرض کنیم عالم عامد است که فرض غیر متعارفی است، چرا، عالم به حجت ممکن است شخص باشد، به او گفتند الله اکبر دو بار نگو، می‌گوید ما از بچگی یاد گرفته بودیم دو بار می‌گفتیم حالا شما می‌گویید دو بار نگو گوش به حرف شما نمی‌دهیم، بعضی‌ها این جور هستند همانی که یاد گرفته عمل می‌کند. این می‌شود عن علم بالحجة نه عن علم وجدانی. عالم وجدانی بداند نمازش باطل می‌شود نمی‌رود این کار را بکند، ولی قیام حجت می‌شود بر انسان ولی اهمیت نمی‌دهد، دو بار تکبيرة الاحرام گفت.

### مناقشه در کلام شیخ انصاری

شیخ انصاری فرموده این نماز باطل است چون این تکبيرة الاحرام دومش مصداق تشریع است، تشریع حرام است، می‌شود کلام مبطل.

جواب این است که ذکر الله است، ذکر الله کلام مبطل نیست و لو ذکر محرم مثل وسواس، وسواس بناء بر این که عملش حرام است یا لااقل مکروه است این تکراری که می‌کند ذکر را امر ندارد، بلکه نهی دارد و لکن مصداق تکلم که انصراف دارد به کلام متعارف بین مردم، نیست، مصداق تکلم به کلام آدمی که انصراف دارد من تکلم اعاد الصلاة، نیست.

### مناقشه در کلام مرحوم امام

امام قدس سره فرمودند بر فرض هم تشریع باشد، تشریع که موجب حرمت فعل نمی‌شود.

مقصود ایشان واضح نیست. اگر می‌خواهند بگویند عنوان تشریع اصلاً عنوان منطبق بر فعل نیست، بلکه عنوان منطبق بر عمل نفسانی است اسناد ما لیس من الدین الی الدین که عمل نفسانی است، این را می‌خواهند بگویند؟ که این الله اکبری که در خارج می‌گوید مصداق تشریع نیست، مصداق تشریع آن اسناد نفسانی به دین است که آن چه را که از دین نیست به دین نسبت داد و ملتزم به آن شد، این را می‌خواهند بفرمایند؟ یا می‌خواهند بفرمایند عنوان تشریع که حرام است و لو منطبق است بر فعل، [اما] فعل را به عنوان ذاتی حرام نمی‌کند که ظاهر کلام ایشان این دومی است که عنوان تشریع منطبق بر فعل است ولی سرایت نمی‌کند حرمت از عنوان تشریع به عنوان فعل.

هیچ کدام از این دو فرمایش به نظر ما تمام نیست. اما تشریع عنوان عمل نیست، بله [درست است اما] بدعت چطور؟ تشریع عنوان عمل نیست، بدعت عنوان عمل است. خود این تکبیرة الاحرام دوم مصداق بدعت است. شر الامور محدثاتها و کل محدث بدعة و کل بدعة ضلالة، این عنوان بدعت است، بدعت حرام است. بدعت عنوان فعل است. این فعل بدعت است. صلات تراویح بدعت است، تکتف بدعت است، الصلاة خیر من النوم بدعت است، این جا هم تکبیره ثانیه بدعت است و حرام است.

اما این که عنوان تشریع و بدعت حرام باشد موجب حرمت عنوان تکبیره ثانیه نمی‌شود، خب نشود، بالاخره این تکبیره ثانیه معنون است به یک عنوان ثانوی حرام. و دلیل امر شاملش دیگر نمی‌شود بشود. عبادتی که نهی دارد و نهی منجز است، چطور می‌خواهد مصداق مامور به بشود؟  
تأمل بفرمایید ان شاء الله تا فردا.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 81-559

یکشنبه - 99/11/26

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقية الله فی الارضين و اللعن علی  
أعدائهم أجمعين.

### مناقشه مرحوم امام بر کلام شیخ انصاری

بحث راجع به این بود که زیاده عمدیه در تکبیرة الاحرام مرحوم شیخ انصاری فرمودند چون مصداق تشریع محرم هست مبطل نماز است.

امام قدس سره فرمودند تشریع موجب حرمت فعل نمی‌شود؛ تشریع عنوان ثانوی عرضی است، حرمت او موجب اتصاف عنوان ذاتی فعل به حرمت نمی‌شود. این فعل همان حکمی را که داشت مباح اگر بود مستحب بود واجب بود، هنوز هم همان حکم را دارد. عنوان تکبيرة الاحرام حکمش هر چه بود الان هم هست. عنوان تشریع بر آن منطبق بشود حرمت تشریع از عنوان تشریع سرایت نمی‌کند به این عنوان فعل.

بعد ایشان فرمودند این مطلب با غمض عین از این است که اصلاً ما معتقدیم تشریع محال است، تشریع ممتنع است. مگر می‌شود انسان می‌داند چیزی را که نیست اعتقاد پیدا کند که هست. لساناً بگوید هست، می‌شود کذب اما اعتقاد پیدا کند چیزی که می‌داند نیست اعتقاد پیدا کند هست، این ممتنع است. اصلاً عقد القلب همان علم است، محال است علم نداشته باشیم یا علم به عدم داشته باشیم عقد القلب ببندیم بر وجود این شیء، این محال است.

[سؤال: ... جواب:] ایشان مفصل در بحث موافقت التزامیه در اصول بیان کردند که تشریع قلبی محال است، تشریع عملی چه معنایی دارد؟ ... جحد لسانی یعنی کذب، و جحدوا بها و استیقنتها انفسهم، ایشان فرمود ابوجهل جحد لسانی داشت و الا اعتقاد قلبی داشت چون اعتقاد قلبی همان علم است، استیقنتها انفسهم یقین داشت به نبوت پیامبر یعنی اعتقاد داشت، جحد لسانی می‌کرد. این مبنای ایشان است. به نظر ما این فرمایش تمام نیست. ما البته معتقدیم تشریع اصلاً عنوان منطبق بر فعل در خارج نیست. تشریع یعنی آن تدین الله بما لاتعلم، تدین است، بناء است بر ثبوت یک حکمی در شرع با این که علم به آن نداریم و این فعل جوانحی است، حرمتش اصلاً منطبق بر فعل نمی‌شود. شما مثل بقیه مردم قنوت بجا می‌آوری حال بناء بگذاری قنوت واجب است، قنوت شما مصداق تشریع نمی‌شود. کار حرامی که می‌کنید همان هست که در روایت فرمود ایاک ان تدین الله بما لاتعلم. [سؤال: ... جواب:] خود تدین بما لاتعلم در روایت نهی شده است. این قنوت مبرز آن تدین نیست، این قنوت افتراء علی الله نیست.

و لکن بدعت عنوان منطبق بر عمل خارجی است. آن نماز تراویح که می‌خواندند او مصداق بدعت بود. تکبيرة الاحرام هم اگر کسی دوبار بگوید و بشود مبرز عملی این افتراء علی الله یعنی خودش بشود مصداق افتراء علی الله، مصداق بدعت، خود این فعل می‌شود حرام.

### اشکال اول: تشریع ممتنع نیست

این که ایشان فرمودند که تشریع ممتنع است، غیر از این که بحث ما در بدعت است نه در تشریع و مقصود مرحوم شیخ که فرمود تشریع محرم است اعم از بدعت و تشریع است. بدعت امری است کاملاً ممکن و واقع، اگر هم اشکالی باشد اشکال در اعتقاد به وجودی است که می‌دانیم نیست یا شک داریم هست یا نیست که فیض کاشانی هم اشکال گرفته است. و به نظر ما این اشکال وارد نیست. ما یک

عقد القلبی داریم که از مقوله انفعال نفس است او مساوق با قطع است اما یک عقد القلبی داریم که فعل النفس است، خضوع النفس أمام الواقع، آن امری است در اختیار شخص. واقعا بین ابوجهل و عمار یاسر که هر دو انکار کردند نبوت پیامبر را فرقی نیست؟ [آیا] هر دو اعتقاد داشتند به نبوت پیامبر منتها یکی انکار لسانی کرد بخاطر تکبر و غرورش و دیگری انکار لسانی کرد بخاطر تقیه از دشمن؟ واقعا در نفس اینها فرقی نیست؟ قطعاً فرق هست. عمار یاسر عقد القلب به معنای خضوع القلب داشت در برابر این واقعیت نبوت پیامبر. و کسانی که کافر هستند خضوع قلبی ندارند در برابر نبوت پیامبر. کسانی هم که تشریع می‌کنند آن عقد القلب به معنای انفعال النفس که مساوق با قطع است را ندارند، و لکن یک ادعاء نفسانی دارند، ادعاء نفسانی دارند وجود یک شیء را که نمی‌دانند موجود است.

### عدم جریان تشریع در امور واضحه

تشبیه نکنید بحث تشریع را به بحث این که چطور می‌شود من می‌دانم الان روز است بناء بگذارم شب است. این نمی‌شود. چون در مواردی تشریع ممکن است که انسان بتواند قوه و همیه‌اش را غالب کند بر قوه عاقله‌اش. یعنی یک ایجاد شبهه‌ای باید بشود که منافات با قطع هم ندارد اما منشأ تغلب قوه واهمه بر قوه عاقله می‌شود. این منشأ تشریع می‌شود. همه چیز که مثل وضوح روز بودن یا شب بودن نیست که بگوییم مگر می‌شود من الان بناء بگذارم شب است با این که می‌دانم روز است. بله این نمی‌شود چون واضح است قابل تشکیک نیست، اما اموری که قابل تشکیک است تشریع در آنها هم ممکن است. بالوجدان ادعاء می‌کند در نفسش، صرفاً دروغ نمی‌گوید به دیگران، ادعاء می‌کند در نفسش که این موجود است با این که قاطع به وجودش نیست. این یک امری است بالوجدان معقول و ممکن. [سؤال: ... جواب:] اگر واضح است مثل وضوح این که الان روز است تشریع نفسانی ممکن نیست، کذب ممکن است بدعت ممکن است اما تشریع نفسانی ممکن نیست. اما جایی که امکان تغلب قوه واهمه بر قوه عاقله است آنجا تشریع نفسانی هم ممکن است. ... چون تغلب نمی‌شود قوه واهمه بر قوه عاقله. شما ادعاء نفسانی می‌توانید بکنید الان روز است؟ ادعاء لسانی می‌کند عیبی ندارد. ... بحث اعتبار نیست بحث تکوین است، شما الان می‌توانید ادعاء کنید در نفس‌تان که الان شب است؟ ... می‌گوید شارع گفته است که این واجب است. اخبار است نه این که من انشاء می‌کنم وجوب این را. این که تشریع نیست. تشریع این است که بگوید شرعاً واجب است، با این که می‌داند واجب نیست. این جز در مواردی که امکان تشکیک و تغلب قوه واهمه بر قوه عاقله باشد ممکن نیست. ... اینها به حدی رسیده‌اند که تشکیک می‌کنند از وضوح می‌اندازند مطلب را، تشکیک می‌کنند، تغلب قوه واهمه بر قوه عاقله می‌شود.

ما خلاصه عرض‌مان این است که بدعت امری است منطبق بر خارج و این غیر از تشریع است که منطبق بر فعل النفس است. شما قنوت بجا بیاورید مثل دیگران،

اعتقاد پیدا کنید قنوت واجب است، این که بدعت نیست، تشریع نفسانی است. ایاک ان تدین الله بما لا تعلم شاملش می شود. اما قنوت شما حرام نیست. این فرق می کند با بدعت.

### اشکال دوم: عدم تطبیق کبرای اجتماع امر و نهی بر مقام

و این که ایشان فرمود که حرمت تشریع یا به تعبیر ما حرمت بدعت سرایت نمی کند به عنوان خارجی، [اقول] تعدد عنوان را ما قبول داریم اما دو مطلب را باید توجه داشته باشید:

یک: اجتماع امر و نهی را که ایشان جایز می داند با تعدد عنوان (و ما هم جایز می دانیم چون معتقدیم حکم از عنوان به معنوی سرایت نمی کند با آن توضیحی که در بحث اجتماع امر و نهی دادیم) در مواردی است که امر به طبیعت تعلق بگیرد و نهی به حصه ای از آن طبیعت و الا اگر نهی هم به طبیعت تعلق بگیرد، معقول نیست اجتماع امر و نهی. اگر طبیعت نماز داشته باشد و طبیعت ایذاء والدین نهی داشته باشد و نماز شب هر طوری بخوانی ایذاء والدین است، مندوحه ندارد، نمی شود بگوییم این نماز شب مستحب است. بالاخره این فعل بما هو معنوی بعنوان نماز شب خواهد امر داشته باشد، یعنی ترغیب بشوید شما به انجام آن، این نمی سازد با این که بما هو معنوی بعنوان ایذاء الوالدین نهی داشته باشد یعنی شما زجر بشوید از ایجاد آن. زجر و بعث به ایجاد فعل واحد و لو با تعدد عنوان، این معقول نیست.

این که در بحث اجتماع امر و نهی تصویر شده است امر به طبیعت است، نماز بخوان، غصب نکن، یک فرد از نماز، نماز در مکان مغضوب است، این جا گفته اند شما بروید نماز در مکان مغضوب بخوانید از باب اجتماع امر و نهی تصحیح می شود. و لذا مثال بزنم: اگر مولی بگوید با تمام این آب هایی که در این منزل هست وضوء بگیر، از آن طرف بگوید غصب نکن و بعضی از این آب ها غصبی است. معقول نیست. امر انحلالی به وضوء با این آب های در خانه و نهی انحلالی از غصب که بخشی از این آب ها غصبی است قابل جمع نیست. فعل واحد است، فعل واحد نمی تواند هم امر داشته باشد هم نهی، هم محبوب باشد هم مبغوض.

[سؤال: ایذاء والدین نکن اگر می کنی نماز شب بخوان. جواب:] بحث ترتب را بگذارید کنار، آن اشکالاتی دارد، این جور که شما می گوئید [نیست]. اگر ما هستیم رجوع کنید، گفتیم خلاف ظاهر است. این که شما الان اشاره می کنید من نمی خواهم توضیح بدهم خلاف ظاهر است. بهر حال فعل واحد، وضوء با این آب، یک وقت می گوئید وضوء بگیر یک آب غصبی است یک آب مباح، خب امر کردید به طبیعت وضوء، نهی کردید از غصب. حالا این مکلف می رود وضوء با آب مغضوب می گیرد این می شود اجتماع امر و نهی. اما بگویید با این آب وضوء بگیر که این غصبی است بعد هم می گوئید غصب نکن، این ها با هم جمع نمی شود. زجر

از فعل واحد و بعث به آن قابل جمع نیست. و فرض این است که تکبیرة الاحرام دوم مندوحه ندارد مصداق تشریع محرم یا بدعت محرمه است.

[سؤال: ... جواب:] صرف الوجود که با اولین وجود محقق می‌شود. اولین وجود که تمام شد، تکبیرة الاحرام گفتید تمام شد. ... به قصد تکبیرة الاحرام، امر به ضد که نمی‌گوید تکبیرة الاحرام مجدد بگو. ... فرض استیناف که فرض دوم بود، گذشت. این فرض آخر است که می‌خواهد همان نماز را با دو تکبیر بخواند، یک نماز با دو تکبیر می‌خواهد بخواند، می‌داند این تکبیر دوم هم امر ندارد و قصد امر می‌کند و ایجاد بدعت می‌کند. بحث در این است.

مطلب دوم این‌که در اجتماع امر و نهی هم به نظر صحیح عالم عامد و جاهل مقصر عملش باطل است چون قصد قربت از او متمشی نمی‌شود. البته این بحث مبنایی است امام قبول ندارند این مطلب را.

### اشکال صحیح به فرمایش شیخ انصاری

پس اشکال اصلی به شیخ انصاری همین است که بگوییم این تکبیر دوم حرام است امر ندارد اما مگر هر ذکر الهی که امر ندارد مبطل نماز است. تکلم که انصراف دارد به تکلم آدمی، تکلم به نحو متعارف مبطل نماز است، وسواسی ذکر را تکرار می‌کند، آیه واجب در نماز را تکرار می‌کند، امر ندارد قطعاً، چون یا حرام است اعتناء به وسوسه یا لا اقل مکروه است. این را که بعید است کسی انکار بکند که و ای عقل له و هو یطیع الشیطان. چون خلاف ظاهر است بگوییم این ارشاد است به این‌که چرا شما اسیر شیطان هستید، چرا خودت را اذیت می‌کنی؟ این ظاهر و ایش عقل له و هو یطیع الشیطان نهی کراهتی است لا اقل از اعتناء به وسوسه. پس این امر ندارد. این‌جا دیگه نمی‌شود گفت جواز اجتماع امر و نهی چون این اعتناء به وسوسه مندوحه ندارد، اعتناء به وسوسه است دیگر. و لکن ذکر خداست، ذکر خدا و لو محرم، و لو مکروهی که امر ندارد، این دلیل نداریم که مبطل نماز است.

[سؤال: ... جواب:] این فرض تکبیرة الاحرام است. ذکر خدا امرش شامل این تکبیرة الاحرام به قصد تکبیرة الاحرام نمی‌شود. برای این‌که کل ما ذکر الله و النبی فی الصلاة فهو من الصلاة انصراف دارد از این تکبیرة الاحرام به قصد تکبیرة الاحرام. بله الله اکبر می‌گویید به قصد ذکر مطلق، مشکلی ندارد.

### وجه دیگر برای بطلان نماز در مقام (محقق خوئی)

وجه دومی که ذکر شده مرحوم آقای خوئی ذکر کردند برای بطلان این نماز فرمودند این تکبیره ثانیه امر ندارد چون معنا ندارد تکبیرة الافتتاح بعد از تکبیرة الافتتاح و چون شما به قصد جزئیت می‌آورید می‌شود زیاده. آوردید چیزی را که مأمور به نیست به قصد جزء نماز، این می‌شود زیاده و من زاد فی صلاته فعليه الاعادة شاملش می‌شود.

اشکال واردی هست.

### کلام مرحوم امام در تطبیق حدیث لاتعداد بر مقام

امام فرمودند چرا حدیث لاتعداد نتواند زیاده عمدیه را شامل بشود؟ من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة هم مجمل است. ایشان بیانی داشتند گفتند به اطلاقش که نمی‌شود اخذ کرد، من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة شامل زیاده سهویه غیر ارکان می‌شود که قطعاً اعاده ندارد، امر دائر است که تخصیص بزنیم زیاده سهویه در غیر ارکان را یا علیه الاعادة را حمل کنیم بر استحباب اعاده. مرجحی هم که نیست، شاید من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة استحباب اعاده باشد، یا مراد زیاده رکعت باشد. و لذا من زاد شامل نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرمود مردد است که بگوییم مراد زیاده عمدیه است یا زیاده ارکان است یا بگوییم مطلق زیاده مراد است و لو زیاده سهویه در غیر ارکان، فعلیه الاعادة حمل بر استحباب اعاده بشود، مرجحی که ندارد ما حمل کنیم من زاد را بر زیاده عمدیه یا زیاده در ارکان. شما بگویید مستحب است. ... ایشان این‌طور فرمود. من چه بکنم. ما که قبول نکردیم. حدیث لاتعداد هم شامل مطلق زیاده می‌شود و لو زیاده عمدیه، السنة لاتنقض الفریضة. نهی از زیاده سنت است، السنة لاتنقض الفریضة از زیاده عمدیه هم انصراف ندارد.

### اشکال اول

انصافاً این مطالب، مطالب درستی نیست. حدیث لاتعداد از عالم عامد انصراف دارد، السنة لاتنقض الفریضة هم از عالم عامد انصراف دارد. و من زاد هم عرفی نیست که بگوییم مجمل است، تخصیص موضوعی مقدم است عرفاً که ما بگوییم زیاده سهویه غیر ارکان تخصیص خورده است از من زاد. نه این‌که بگوییم این‌که زیاده سهویه در غیر ارکان مبطل نیست منشأ می‌شود بگوییم شاید مراد از علیه الاعادة استحباب اعاده باشد. این عرفی نیست.

### اشکال دوم

علاوه بر این‌که مهم نیست من زاد شامل بشود یا نشود، ادله مانعیت زیاده که مختص به آن نیست. لاتقرأ فی المكتوبة بشیء من العزائم فان السجود زیادة فی المكتوبة او هم نهی می‌کند از زیاده در نماز فریضه و قدر متیقنش عالم عامد است. حدیث لاتعداد اگر حاکم بر آن باشد حرفی نیست ولی حدیث لاتعداد از عالم عامد منصرف است. من زاد مجمل هم باشد مهم نیست، ادله دیگری که راجع به مانعیت زیاده است مثل روایت قاسم بن عروه کافی است.

[سؤال: ... جواب:] و لو عالم عامد به حکم تکلیفی، انصراف دارد لاتعداد از او. متعمداً خلاف وظیفه عمل می‌کند، از او انصراف دارد. و لذا فقهاء ما غیر از میرزای شیرازی دوم نگفتند لاتعداد شامل عالم عامد هم می‌شود. لا من سبق علیه و

لا من لحق به. خود این کشف می‌کند که این فرمایش ایشان خلاف ظهور عرفی بوده است.

### مناقشه در کلام مرحوم امام که سبب بطلان غیر از ابطال است

مطلبی هم امام دارند عرض کنم. امام فرمودند نگوئید این تکبیره دوم سبب بطلان نمازی است که شروع کردید، خب سبب بطلان باشد بر فرض، مگر سبب حرام، حرام است؟ سبب حرام، حرام نیست، فوqش نماز اول را باطل می‌کند می‌شود نماز جدید.

جواب ایشان این است که بله درست می‌فرمایید، اگر قطع الفریضة حرام نباشد، اتمام نماز واجب باشد، شما حق دارید بفرمایید این تکبیره ثانیه فوqش مانع از نماز قبلی است و ضد اتمام نماز قبلی است، ضد اتمام که حرام نیست. اما ظاهر این است که شما قطع الفریضة را حرام می‌دانید، قطع الفریضة اصلا عنوانی است منطبق بر همین تکبیره ثانیه. اگر این تکبیره ثانیه مبطل نماز باشد، یک وقت می‌گویید مبطل نیست، حدیث لاتعداد شامل آن می‌شود، بحث دیگری است. اما این‌که بگویید بر فرض مبطل نماز قبلی باشد خودش می‌شود مصداق جدیدی برای نماز جدید، شما قطع فریضة را حرام می‌دانید، شما دیگر مشکل است بفرمایید این تکبیره ثانیه سبب ابطال نماز است. عرفا خود این تکبیره ثانیه مصداق قطع الفریضة است. اصلا قطع الفریضة منطبق است بر همین.

[سؤال: ... جواب:] اول ایشان فرمود که این تکبیره ثانیه مبطل نماز قبلی نیست ولی اگر بگویید این تکبیره ثانیه موجب می‌شود نماز قبلی باطل بشود ایشان می‌گویند نماز جدید شروع بشود، این تکبیره ثانیه سبب الابطال است، ابطال حرام است سبب الابطال که حرام نیست. ... قطع یعنی ایجاد قاطع. قطع کردن با همین حاصل شد. همین شد مصداق قطع، همین شد مصداق نقض. احداث حدث کسی می‌کند بعد از وضوء خود این حدث نقض الوضوء نیست. ... ناقض یعنی نقض کرد. ما الذی نقض وضوءه هذا الحدث؟ این خود این تکبیره ثانیه قطع است. ... سبب چیست؟ این‌که نهی شد از نقض فریضة، نقض فریضة همین است. شما پشت به قبله می‌کنید این استدبار قبله در نماز، خود این استدبار قبله نقض الفریضة نیست؟ ... چرا ناقض است؟ نقض است دیگر.

[سؤال: ... جواب:] این بیان که تکبیره ثانیه بر فرض بگویید سبب ابطال است، سبب حرام می‌شود، سبب حرام که حرام نیست، الحرام ابطال العمل لاسبب ابطاله، ما به این ایراد داریم. ما می‌گوییم یک وقت این تکبیره ثانیه که بر فرض بگوییم سبب بطلان نمازی است که قبلا شروع کردی این ضد اتمام واجب است که عرض ما بود. منتها ما در جایی که قصد استیناف کرد می‌گفتیم. اما این‌که بگویید قطع الفریضة حرام است و لکن این تکبیره ثانیه مصداق قطع نیست این عرفیت ندارد. مثل این می‌ماند که شما بگویید استدبار قبله کردم، استدبار قبله حرام نیست، پس چه چیز حرام است؟ اصلا خود این عرفا اتحاد دارد با قطع الفریضة. ... ما می‌گوییم

عرفا وقتی نهی می‌کنند از نقض فریضه، اگر روایاتش درست باشد که و لایق‌طعها، اصلا عرف لایق‌طعها را منطبق می‌داند بر همین که یعنی لایستدبر القبلة، لایوجد القاطع. ما این را می‌گوییم. نه این‌که قطع یک چیزی است در عالم هیولا که این استدبار قبله سبب آن است. نه، اصلا عرفا لایق‌طعها یعنی لایوجد القاطع. اصلا لایق‌طعها یعنی این.

پس به نظر ما زیاده عمدیه اگر محقق بشود چون قصد استیناف ندارد، قصد استیناف باشد زیاده نیست اصلا چون قصد استیناف ندارد مبطل نماز است و این‌جا ما قبول داریم که تکبیره ثانیه مبطل تکبیره اولی است نیاز دارد به تکبیره ثالثه و هکذا.

[سؤال: ... جواب:] اگر قصد استیناف ندارید به عنوان این‌که نماز دو تکبیره‌ای، نماز دو تکبیره‌ای می‌شود مصداق من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة. در آخر این مسأله صاحب عروه فرموده و لو کان فی اثناء صلاة فنی و کبر لصلاة أخرى فالاحوط اتمام الاولى و اعادتها.

### کلام محقق خوئی در التفات به زیاده تکبيرة الاحرام عن نسیان

مرحوم آقای خوئی فرمود چه شبهه‌ای دارد آدم وسط نماز فراموش می‌کند نماز جدید شروع می‌کند، حواسش نیست داشت نماز قضاء می‌خواند یک لحظه غفلت کرد نماز اداء را شروع کرد، چرا این نماز اداء باطل باشد، می‌گویید زیاده است؟ زیاده متقوم به قصد جزئیت است، این آقا که قصد ندارد جزئیت این تکبیر نماز جدید را برای نماز قبلی. قصد نماز جدید کرده است. آقای خوئی می‌فرمایند: بله در سجود و رکوع ما بخاطر روایت قاسم بن عروه پذیرفتیم که زیاده رکوع و سجود متقوم به قصد جزئیت نیست. ان السجود زیادة فی المكتوبة ولی این آقا هنوز سجده نرفته، الله اکبر گفت به قصد نماز جدید اشتباه کرد، این زیاده در نماز قبلی نیست. و لذا بر می‌گردد نماز قبلی را ادامه می‌دهد. اگر ادامه پیدا کرد این نماز جدید، به رکوع رفت، به سجود رفت، این نماز دومش صحیح است. پس صرف الله اکبر گفتن به عنوان نماز جدید، نسیانا مبطل نماز اول نیست. چرا نماز اول باطل بشود؟ من اشتباه کردم در اثناء نماز قضاء حواسم نبود فکر می‌کردم من نماز نمی‌خوانم، الله اکبر گفتم به قصد نماز اداء، بعد ملتفت شدم، بر می‌گردد آن نماز قضاء را تمام می‌کنم. این تکبيرة الاحرام که به قصد زیاده در او نیست. اگر هم رکوع و سجود رفتم برای نماز دوم لابد آقای خوئی می‌گویند نماز قبلی باطل شد ان السجود زیادة فی المكتوبة ان الركوع زیادة فی المكتوبة، ولی نماز دوم صحیح است، نماز ادائی که خواندی صحیح است.

ما درست است که گفتیم تکبيرة الاحرام و لو به قصد جزئیت نباشد این زیاده صدق می‌کند و لکن بالاخره زیاده سهویه بوده و دلیل بر مبطلیت آن ما نداریم. این را توضیح دادیم و لذا حق با آقای خوئی است. اگر بعد از تکبيرة الاحرام برای نماز

جدید ملتفت شد چرا نماز اول او باطل شده باشد، زیاده سهویه تکبیرة الاحرام که مبطل نیست، لاتعداد می‌گیرد او را، نماز اول را ادامه می‌دهد.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق امر به نماز اداء هست و فرض این است که من عمداً این کار را نکردم بشود مصداق اجتماع امر و نهی، سهواً بود، نماز دوم صحیح است، امثال امر به نماز دوم است. ... اقحام صلاة فی صلاة. نماز اول را باطل می‌کند بخاطر آن رکوع و سجودش چون برای نماز دوم که وسط نماز قبلی می‌خوانید می‌خواهید بروی رکوع، می‌خواهی بروی سجود، این رکوع و سجود در نماز دوم که وسط نماز قبلی شروع کردید مبطل نماز قبلی است. ... طبیعی نماز امر دارد. سهواً هم بجا آورد این نماز دوم را مصداق آن امر کلی به نماز دوم هست. مشکلی ندارد. ... نیت نماز اول را از بین برده، تصحیح نماز اول مگر می‌خواهیم بکنیم. بعد از تکبیرة الاحرام متوجه شد برگشت نماز اول را ادامه داد نماز اولش صحیح است. ... در آن متخلل نیت قطع که مبطل نماز نیست.

**کیفیت تکبیرة الاحرام**

در عروه در ادامه بحث فرموده و صورتها الله اکبر من غیر تغییر و لاتبدیل و لایجزی مرادفها و لاترجمتها و الاحوط عدم وصلها بما سبقها من الدعاء أو لفظ النية و ان کان الاقوی جوازها.

راجع به این که اول نماز الله اکبر لازم است، تقریباً تسالم هست بین عامه و خاصه. فقط ابوحنیفه از او نقل شده که گفته هر اسمی از اسماء خدا را علی وجه التعظیم بگوید کافی است، بگوید الله العظیم، الله الجلیل، کافی است. اما غیر از ابوحنیفه بقیه فقهاء عامه و خاصه گفتند باید بگوید الله اکبر. شافعی گفته الله اکبر بگوید اما حالا لازم نیست بگوید الله اکبر، می تواند بگوید الله الاکبر. بعضی از شافعیین یعنی اصحاب شافعی گفتند می تواند هم بگوید الاکبر الله. نقل شده سفیان ثوری و احمد و اسحاق و ابو ثور و داوود هم مثل شافعی گفتند الله الاکبر گفتن مانعی ندارد.

**استدلال محقق خوئی به صحیحہ حماد بر عدم وصل الله اکبر به قبل و بعد**

مرحوم آقای خوئی فرموده من چند تا دلیل می آورم که باید الله اکبر بگویی، وصل به ما قبل هم نکنی، وصل به ما بعد هم نکنی. نماز صبح می خوانم قربة الی الله اکبر، نه، فاصله بینداز. چرا؟ ایشان راجع به اصل الله اکبر گفته اجماع هست و این اجماع مفید علم است، این اصلاً تسالم مسلمین است که باید الله اکبر گفت. توجه نداشته ایشان که ابوحنیفه قبول نداشت این را. کار نداریم. ایشان بهترین دلیلش را در این مختصر وقت عرض کنم، این است که یک صحیحہ ای داریم به نام صحیحہ حماد، رفت خدمت امام صادق علیه السلام طبق نقل صحیحہ حماد، حضرت فرمود یا حماد! تحسن ان تصلی؟ حماد می دانید از اصحاب اجماع است، اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم و اقروا لهم بالفقه و العلم، امام صادق علیه السلام به او فرمود حماد تحسن ان تصلی؟ حماد گفت یا سیدی ان احفظ کتاب حریز فی الصلاة، من کتاب حریز را در نماز حفظم، شما می فرمایید می توانی نماز بخوانی؟! فقال لا علیک یا حماد، مهم نیست، باکی بر تو نیست، قم فصل، بلند شو همین جا یک نماز بخوان. فقامت بین یدیه فاستفتحت الصلاة فرکعت و سجدت فقال یا حماد لاتحسن ان تصلی ما اقبح بالرجل منکم یأتی علیه ستون سنة أو سبعون سنة فلا یقیم صلاة واحدة بحدودها تامة قال حماد فاصابنی فی نفسی الذل، خوار شدم، فقلت جعلت فداک، منتها شیعه به این می گویند نه این که یک حرفی که ناخوشایندش بشنود قهر کند برود، جعلت فداک، قربونت بشوم، علمنی الصلاة، یاد بده به من نماز را، فقام ابو عبدالله علیه السلام مستقبل القبلة، حالا آنی که محل بحث هست که آقای خوئی به آن استدلال می کند این است که و قال بخشوع الله اکبر. در انتها ان شاء الله روایت را پس فردا می خوانیم کامل، در انتها حضرت فرمود یا حماد هکذا صل، آقای خوئی می فرماید امر تعیینی کرد امام به حماد همین طور که من نماز می خوانم نماز

بخوان. یعنی الله اکبر بگو منفصل از قبل، منفصل از بعد. این طور امام فرمود، فرمود الله اکبر. پس لازم است الله اکبر بگوییم، وصل به ماقبل و ما بعد نکنیم. این محصل استدلال مرحوم آقای خوئی است. تامل بفرمایید در این استدلال و بقیه استدلال ها ان شاء الله پس فردا بحث را دنبال می کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 82-560

سه شنبه - 99/11/28

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

صاحب عروه فرمود صورت الله اکبر نباید تغییر پیدا کند، مرادف آن هم مجزی نیست، ترجمه آن مجزی نیست و احتیاط این است که وصل به ماقبل آن نکنیم، قبل از الله اکبر دعا می کنیم، نیت می کنیم، الله اکبر را به آن وصل نکنیم ولی این احتیاط مستحب است، اقوی به نظر ما جواز وصل الله اکبر است به ماقبل مثلاً اقامه می گوئیم لا اله الا الله الله اکبر، مشکلی ندارد. و تحذف الهمزة من الله حينئذ چون وصل می کنید به ماقبل، همزه الله اکبر همزه وصل است، حذفش کنید. کما ان الاقوى جواز وصلها بما بعدها من الاستعاذة أو البسملة أو غيرهما و يجب حينئذ اعراب راء الله اکبر، بگوئید الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم.

مرحوم آقای خوئی فرمود که احتیاط واجب این است که الله اکبر را نه وصل به ماقبل نکنید نه وصل به ما بعد. چرا؟ چون در صحیح حماد حضرت روش نماز خواندن را که یاد داد الله اکبر را نه واصل به ماقبل کرد نه وصل به مابعد کرد بعد هم فرمود یا حماد هكذا فصل. و ما تعجب می کنیم چرا بزرگان به این صحیح حماد استدلال نکردند.

به نظر ما حق با بزرگانی است که به این صحیح حماد استدلال نکردند. من صحیح حماد را بخوانم، کافی جلد 6 صفحه 141 علی بن ابراهیم عن ابیه عن حماد بن عیسی قال قال لی ابو عبدالله علیه السلام یوما یا حماد تحسن ان تصلی؟ فقلت یا سیدی انا احفظ کتاب حریز فی الصلاة فقال لا علیک یا حماد قم فصل فقامت بین یدیه متوجها الى القبلة فاستفتحت الصلاة فرکعت و سجدت فقال یا حماد لاتحسن ان تصلی ما اقبح بالرجل منکم یأتی علیه ستون سنة أو سبعون سنة فلا یقیم صلاة واحدة بحدودها تامة قال حماد فأصابنی فی نفس الذل فقلت جعلت فداک فعلمنی الصلاة فقام ابو عبدالله علیه السلام مستقبل القبلة منتصبا فارسل یدیه جمیعا علی فخذیه قد ضم اصابعه و قرّب بین قدمیه حتی کان بینهما قدر ثلاث اصابع منفرجات و استقبل باصابع رجليه جمیعا القبلة و قال بخشوع الله اکبر ثم قرأ الحمد بترتیل و قل هو الله احد ثم صبر هنیئة بقدر ما یتنفس و هو قائم ثم رفع یدیه حیال وجهه و قال

الله اکبر و هو قائم ثم رکع و ملأ کفیه من رکبتيه منفرجات و رد رکبتيه الى خلفه حتى استوى ظهره حتى لو صب عليه قطرة من ماء أو دهن لم تزل لاستواء ظهره و مد عنقه و غمض عينيه ثم سبح ثلاثا بترتيل فقال سبحان ربی العظیم و بحمده ثم استوى قائما فلما استمكن من القيام قال سمع الله لمن حمده ثم کبر و هو قائم و رفع يديه حيال وجهه ثم سجد فقال سبحان ربی الاعلی و بحمده ثلاث مرات فلما استوى جالسا قال الله اکبر ثم قعد على فخذة الایسر و قد وضع ظاهر قدمه الایمن على بطن قدمه الایسر و قال استغفر الله ربی و اتوب اليه ثم کبر و هو جالس و سجد سجدة ثانية و کان مجتعا و لم يضع ذراعيه على الارض فصلی رکعتين على هذا فلما فرغ من التشهد سلم فقال يا حماد هكذا صل.

هم قرينه خارجيه است که اين نماز امام نماز کامل بود و ترغيب حماد به خواندن نماز با تمام مستحبات بود يا معظم مستحبات بود، و هم قرينه داخلیه داریم. قرينه خارجيه: حماد از اصحاب اجماع که کشي می گوید شش نفر از اصحاب امام صادق عليه السلام بودند که اجمعت العصابة على تصحيح ما یصح عنهم و اقرؤا لهم بالعلم و الفقه که یکی حماد بن عيسى است. حماد بن عيسى کسی است که می گوید انا احفظ کتاب حريز فی الصلاة، [آيا] محتمل است که اين حماد نمازش فاقد بعض واجبات باشد؟ قرينه داخلیه هم اشتمال اين صحيحه حماد است بر جل مستحبات. و لذا چطور ما بيايم بگويم اصل در اين حديث بيان واجبات است الا ما خرج بالدليل. و لذا به اين صحيحه به نظر ما نمی شود استدلال کرد. اين که آقای خوئی بر اساس اين صحيحه خودشان را محروم کردند از فتوای به جواز وصل الله اکبر به کلام سابق يا به کلام لاحق، ما برایش وجهی نمی بينيم.

ادله ديگری هم ایشان ذکر کردند و جواب دادند. مثلا فرمودند ممکن است کسی به مرسله فقيه تمسک کند که دارد کان رسول الله صلى الله عليه و آله اتم الناس صلاة و اوجزهم کان اذا دخل فی صلاته قال الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم بضميمة قوله صلوا کما رأيتموني أصلي، پس بايد الله اکبر بگويم به نحوی که پیامبر فرموده است. ایشان اشکال کرده فرموده اين مرسله صدوق ضعیف است سنداً. دلالت هم نمی کند بر وجوب کیفیت الله اکبر پیامبر، چون دارد کان رسول الله اتم الناس صلاة و اوجزهم، پیامبر نماز موجز می خواند، ما می خواهيم یک نماز غير موجز بخوانيم، می گويم الله تعالى اکبر مثلا، حالا غير از بحث وصل به ما قبل يا به ما بعد، می گويم الله تعالى اکبر، اين با فعل پیامبر که تنافی ندارد. پیامبر کان اتم الناس صلاة و اوجزهم، موجز نماز می خواند، ما می خواهيم مفصل نماز بخوانيم. صلوا کما رأيتموني أصلي که اصلاً در کتب خاصه ذکر نشده، در صحيح بخاری و مانند آن آمده، اعتبار ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرمودند که اين روايت دلالت نمی کند همان طور که پیامبر الله اکبر می فرمود ما هم الله اکبر بگويم. پیامبر در روايت دارد که کان اتم الناس صلاة و اوجزهم، موجز نماز می خواند. حالا چون بحث، بحث عامی است

فقط بحث وصل به ما قبل و ما بعد نیست، بحث این است که می‌توانیم بگوییم الله تعالی اکبر؟ الله اکبر من ان یوصف، الله اکبر من کل شیء یا نمی‌توانیم بگوییم، این هم محل بحث است. ... حالا آقای خوئی همه این‌ها را با هم جمع کرده. ... حالا روایت ندارد که وصل کرد به ما قبل، وصل نکرد به ما قبل، وصل کرد به ما بعد، وصل نکرد، اما همه این‌ها در یک مسأله گنجانده که همان صورتها الله اکبر من غیر تغییر و لاتبدیل و الاحوط عدم وصلها بما قبلها و لا ما بعدها، آقای خوئی در ضمن این بحث این استدلال‌ها را مطرح می‌کند. بله، راجع به عدم وصل به ما قبل و ما بعد انصافا به این روایت نمی‌شود استدلال کرد. ولی آقای خوئی عمده اشکالش این است که پیامبر می‌فرمود الله اکبر، من دوست دارم بگویم الله تعالی اکبر. با روایت منافات ندارد. روایت دارد پیامبر نماز موز می‌خواند، ما می‌خواهیم نماز غیر موز بخوانیم.

روایت دیگری که مطرح می‌کنند روایت امالی صدوق است که گروهی از یهود آمدند پیش پیامبر، یهودی گفت اخبرنی عن سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر، پیامبر در این روایت فرمود و اما قوله الله اکبر فهی کلمة اعلى الکلمات لاتفتتح الصلاة الا بها. آقای خوئی می‌گویند به این هم استدلال شده بر این که باید الله اکبر گفت. باز بحث وصل به ما قبل و ما بعد را از این روایت نمی‌شود که استفاده کرد که جایز است یا جایز نیست. فقط الله اکبر بگویید، لاتفتتح الصلاة الا بها، الله الجلیل نگویید، الله الاکبر نگویید، الله تعالی اکبر نگویید. آقای خوئی فرمودند این روایت هم به نظر ما دلالت نمی‌کند. اولاً سندش ضعیف است، مشتمل بر ضعاف و مجاهیل هست. ثانیاً: دلالتش بر خلاف مدعای آقایان اوضح هست، واضح‌تر است چون در امالی صدوق آمده و اما قوله و الله اکبر، و او در او هست، شما می‌گویید فقط الله اکبر بگو؟ خود امالی صدوق دارد و الله اکبر. انصافا اشکال دوم آقای خوئی وارد نیست. چون اصلاً ظاهر روایت امالی صدوق این نیست که با و الله اکبر افتتاح نماز می‌شود، در حدیث هست که پیامبر سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اکبر را می‌خواستند تفسیر کنند، رسیدند به و الله اکبر فرمودند و اما قوله و الله اکبر، این لاتفتتح الصلاة الا بها قطها ظهور عرفیش این است که و لاتفتتح الصلاة الا ب الله اکبر نه ب و الله اکبر. پس اشکال دلالی به این روایت نمی‌شود گرفت. بله، بگوییم این روایت ناظر به وصل به ما قبل و ما بعد نیست درست است اما از این روایت می‌شود استفاده کرد که الله تعالی اکبر نمی‌شود گفت، الله العظیم الله الجلیل نمی‌شود گفت، باید افتتاح صلات فقط به الله اکبر باشد. بعد آقای خوئی یک استدلال دیگری هم ذکر می‌کند برای این که باید الله اکبر گفت نه چیز دیگر به جای الله اکبر. می‌گوید در روایات دارد تحریمها التکبیر، تکبیر هم در انصراف عرف الله اکبر است. به یکی بگویند کبر می‌گوید الله اکبر. راجع به این که تحریمها التکبیر، آقای خوئی فرموده که این استدلال را هم ما قبول داریم چون تعارف تکبیر به همین الله اکبر گفتن است.

ما به نظرمان این استدلال آقای خوئی هم تمام نیست. برای این که تحریمها تکبیر سندش ضعیف است. او هم سندش ضعیف است، فرق نمی کند.

پس برای این که بگویید تکبیر ظاهرش الله اکبر است نه چیز دیگر، اشکال ندارد به تحریمها تکبیر استدلال کنید و لکن سند این روایت ضعیف است.

[سؤال: ... جواب:] اگر به مردم بگویند تکبیر، چی می گویند مردم؟ الله تعالی اکبر [می گویند؟] ... وسط تکبیر چیز دیگری بگویی یا به جای الله اکبر بگویی الله اعظم، این ها کافی نیست یا بگویی الله تعالی اکبر. می گوید انصراف دارد تکبیر به همان تکبیر متعارف.

آخرین استدلالی که آقای خوئی مطرح می کند این است که می گوید در برخی از روایات عدد تکبیرهای نماز را که می شمارد مثلاً در معتبره معاویه بن عمار دارد التکبیر فی الصلاة الفرض الخمس صلوات خمس و تسعون تکبيرة یا در صحیح زراره دارد اذا اردت ان ترکع فقل و انت منتصب الله اکبر. از این ها می فهمیم که الله اکبر اول نماز هم از همین سنخ است. آقای خوئی به این استدلال اشکال نمی گیرد.

و لکن این جا این ایراد وارد است که این دلالت بر اجزاء می کند. اذا اردت ان ترکع فقل و انت منتصب الله اکبر، این که مستحب است قبل از رکوع الله اکبر بگوییم، این نفی نمی کند استحباب الله تعالی اکبر گفتن را. وانگهی ربطی به وجوب تکبيرة الاحرام که به چه نحوی باشد نخواهد داشت.

آقای سیستانی راجع به این که تکبیر الله اکبر است گفتند بله ما قبول داریم، انصراف عرفی تکبیر به همین الله اکبر است. اما راجع به وصل به ما قبل و ما بعد، در فتاوی شان بر خلاف آقای خوئی که احتیاط واجب می کنند، آقای سیستانی در فتاوی شان گفتند اشکال ندارد، احتیاط مستحب این است که وصل به ما قبل یا به ما بعد نکنید، مستقل از ما قبل و ما بعد بگویید الله اکبر. اما در بحث استدلالی اشکال گرفتند. نه از آن اشکال های آقای خوئی که صحیح حماد، امام الله اکبر فرمود، متصل به ما قبل و ما بعد نبود، بعد هم فرمود یا حماد هكذا فصل، نه، آقای سیستانی این جور استدلال نکردند. فرمودند ما اطلاقی نداریم در ادله، نوبت به اصل عملی می رسد. این اطلاقات تکبیر در مقام بیان نیست که تکبیر بگو مطلقاً سواء وصلته بما قبل أو لم تصله بما قبل سواء وصلته بما بعد أو لم تصله بما بعد، در مقام بیان این جهات نیست. نوبت به اصل عملی می رسد. اصل عملی از نظر آقای سیستانی اصالة الاحتیاط است. چرا؟ ایشان می گویند در دوران امر بین تعیین و تخییر، ما مسلک مشهور را قبول داریم نه مسلک آقای خوئی را. مشهور درست می گویند که قائل به احتیاط هستند، آقای خوئی اشتباه می کند که قائل به برائت از تعیین شده.

این را من توضیح بدهیم:

ما نمی‌دانیم مخیریم الله اکبر مستقل بگوییم یا الله اکبر بگوییم با وصل به ما قبل یا با وصل به ما بعد؟ قدر متیقن از امر این است که الله اکبر مستقل بگوییم مجزی است. بله، احتمال تخییر می‌دهیم، احتمال می‌دهیم مخیریم بین الله اکبر گفتن مستقل که متصل نشود به ما قبل و ما بعد و یا الله اکبر گفتن با اتصال به ما قبل یا به ما بعد. اما در دوران امر بین تعیین و تخییر علم اجمالی به وجوب تعیینی یا وجوب تخییری منجز هست. چطور؟ ایشان فرموده‌اند که ما علم اجمالی داریم یا عنوان ادهما واجب است اگر واجب تخییری باشد یا این عنوان تعیینی واجب است اگر واجب تعیینی باشد، مثال بزمن از جای دیگر: نمی‌دانم بر من متعین است در افطار عمدی صوم ستین یوما یا مخیرم بین صوم ستین یوما یا اطعام ستین مسکینا. اگر مخیر باشم بین صوم و اطعام، یعنی شارع گفته افعَل ادهما، عنوان ادهما و لو به معنای حرفی متعلق وجوب است، همین که می‌گوییم صم أو اطعم، این یعنی ادهمای به معنای حرفی، پس اگر وجوب تخییری است عنوان ادهما متعلق وجوب است. اگر صوم واجب تعیینی است عنوان صوم متعلق وجوب است. اقل و اکثر بین این‌ها فرض نمی‌شود در مقام تعلق وجوب. عنوان صوم با عنوان ادهما تباین مفهومی دارند. دو مفهوم مستقل هستند، مفهوم صوم مفهوم ادهما. این‌که آقای خوئی فرموده است ادهما قطعاً واجب است نمی‌دانیم مقید است به خصوصیت صوم یا مقید به خصوصیت صوم نیست، برائت جاری می‌کنیم از تقید به خصوصیت صوم، کجا ادهما متیقن الوجوب است؟ اگر صوم واجب است که در مفهوم صوم، مفهوم ادهما نیامده است. و لذا این علم اجمالی منجز هست. من تکمیل کنم فرمایش آقای سیستانی را با مبانی ایشان:

نفرمایید که کسانی که در علم اجمالی قائل به مسلک اقتضاء هستند، صرف این‌که علم اجمالی بین دو عنوان متباین هست برای آن‌ها کافی نیست، باید ببینند که اصل بلامعارض در یکی از اطراف جاری می‌شود یا نمی‌شود. ما دو مسلک داریم در تنجیز علم اجمالی: یکی مسلک علیت که مسلک محقق عراقی است که می‌گویند علم اجمالی که عقلاً منجز بود اصل بلامعارض هم در اطرافش جاری نمی‌شود. اما کسانی که قائل به مسلک اقتضاء هستند یعنی می‌گویند علم اجمالی عقلاً مقتضی تنجیز است اما اگر اصل بلامعارض در یک طرف جاری شد او ورود دارد بر حکم عقل که خود آقای سیستانی قائل به همین مسلک است بلکه آقای سیستانی بالاتر از این را هم می‌گوید، می‌گوید اصلاً منجزیت علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه منجزیت عقلیه نیست، منجزیت عقلائیه است. آقای خوئی منجزیت را عقلیه می‌داند نسبت به وجوب موافقت قطعیه، می‌گوید اصل بلامعارض که بیاید حکم عقل را بر می‌دارد، آقای سیستانی می‌گویند اصلاً منجزیت علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه منجزیت عقلائیه است، از نظر عقلی علم اجمالی بیان بر خصوصیات نیست، بیان بر جامع است، مخالفت عقلیه نباید کرد آن را. موافقت

قطعیه علم اجمالی ناشی است از ارتکاز عقلاء. و اگر اصل بلامعارض جاری شد ما مشکلی نداریم، عقلاء حرفی نمی‌زنند.

ممکن است کسی به آقای سیستمی بگوید اصل برائت از وجوب تعیینی صوم جاری است چون نفی کلفت زایده می‌کند، اصل برائت از وجوب احدهما إما الصوم إما الاطعام چه اثری دارد جاری بشود؟ می‌خواهد چه بگوید؟ می‌خواهد بگوید که نه صوم نه اطعام هیچ‌کدام واجب نیست برو راحت باش؟ این‌که مخالفت قطعیه می‌شود چون من علم اجمالی دارم یک وجوبی هست. اگر این برائت از وجوب احدهما می‌خواهد بگوید پس صوم واجب است، این‌که اصل مثبت است. پس اصل برائت از وجوب احدهما جاری نمی‌شود، اصل برائت از وجوب تعیینی صوم جاری می‌شود بلامعارض.

آقای سیستمی دو تا جواب دارد که از مجموع کلمات ایشان استفاده می‌شود: یک: اصلا اصول عملی از اطراف علم اجمالی منصرف است. رفع ما لایعلمون شامل اطراف علم اجمالی نمی‌شود و لو بلامعارض باشد. نفرمایید پس در اقل و اکثر چطور ایشان برائت از اکثر جاری می‌کند؟ آن‌جا هم علم اجمالی هست به وجوب اقل یا وجوب اکثر. ایشان می‌فرماید عقلاء در آن‌جا می‌گویند من علم تفصیلی به اقل دارم و شک بدوی در وجوب اکثر، چون عنوان‌های اقل معلوم است، نماز تکبیرة الاحرام دارد رکوع دارد سجود دارد این عنوان متعلق وجوب است. سوره در نماز مشکوک الوجوب است، عقلاء يتعاملون معه معامله الشک البدوی، منجزیت علم اجمالی هم که منجزیت عقلانی است، همه کاره عقلاء هستند، آن‌جا می‌گویند ما شک بدوی داریم در وجوب سوره، برائت عقلانیه جاری می‌شود بلکه برائت عقلیه جاری می‌شود چون اصلا علم اجمالی که منجز عقلی نبود نسبت به موافقت قطعیه. اما در دوران امر بین تعیین و تخییر، خیر، خود عقلاء می‌گویند ما نمی‌دانیم چی واجب است، صوم واجب است یا احد الفعلین؟ خود عقلاء می‌گویند ما علم اجمالی داریم.

[سؤال: ... جواب:] اصل برائت از اطراف علم اجمالی عقلانی منصرف است. آقای روحانی هم در منتقى الاصول این را دارند می‌گویند اصول از اطراف علم اجمالی منصرف است، اصلا اصل بلامعارض جاری نمی‌شود در اطراف علم اجمالی، لئلا نصرف، منصرف است ادله اصول به شک بدوی محض. این یک بیان. بیان دوم هم این است که برائت از وجوب احدهما چرا اثر ندارد؟ شما اگر شک کنی مولی گفته اکرم زیدا او عمروا، نمی‌توانی برائت جاری کنی از وجوب اکرام احدهما؟ قطعاً می‌توانی. شک بدوی است در وجوب اکرام احدهما. پس برائت از وجوب اکرام احدهما اثر دارد، نگو اثر ندارد. وجوب اکرام احدهما را در مقابل عدم وجوب اکرام احدهما ببین نه در مقابل وجوب هذا الفعل المعین. وجوب احدهما را که می‌خواهی ببینی برائت از او اثر دارد یا نه در مقابل حساب کن اگر احدهما واجب بود چی می‌شد؟ حالا برائت جاری می‌کنم از وجوب احدهما.

نه این که حساب کنی اگر صوم واجب می شد که بدتر بود، باید حتما روزه می گرفتم. در برائت از یک تکلیف مشکوک اثر این برائت را این جوری حساب می کنند که این تکلیف مشکوک اگر نبود من راحت بودم، خب اگر وجوب احدهما نبود من راحت بودم، فرض نکن اگر وجوب احدهما نبود و وجوب صوم بود چی؟ شما در برائت باید حساب کنی اینی که برائت جاری می کنی شارع می گوید بگو انشاء الله نیست، اگر بگویی انشاء الله نیست از کلفت وجوب احدهما راحت می شوی، چه کار داری به کلفت وجوب صوم؟ برائت می گوید از وجوب احدها کلفتش راحت می شوی، آن هم برائت می گوید از کلفت وجوب صوم راحت می شوی، می شود تعارض بین دو برائت.

و لذا آقای سیستانی در دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاطی شدند فرمودند باید احتیاطا الله اکبر بگو مستقل نه متصل کنی به ما قبل نه متصل کنی به ما بعد. اطلاق هم در ادله تکبیر نیست که ما رجوع کنیم به اطلاق آن. می گوییم: حالا که شما فتوی دادید به جواز وصل به ما قبل و وصل به ما بعد، از کدام مبنا رفع ید کردید؟ از مبنای اصولی تآن که رفع ید نکردید، این ها دیگه خط قرمزهای بزرگان ما هست، مبنایی است که رفع ید نمی کنند از آن به این سادگی و رفع ید هم نکرده ایشان از این مبنای احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر. قائل شدید به اطلاق ادله تکبیر؟ این هم بعید است. کدام اطلاق؟ واقعا اطلاق دارد دلیل تکبیر نسبت به این که می توانی وصل به ما قبل بکنی، می توانی وصل به ما بعد بکنی، اطلاق دارد؟ کدام اطلاق؟

ما با مبنای آقای سیستانی که موافق نیستیم. معتقدیم در دوران امر بین تعیین و تخییر همان طور که آقای خوئی هم دارند، برائت از تعیین جاری است. اشکالات آقای سیستانی به نظر ما قابل جواب است. چطور؟ می گوییم: شما فرمودید که ادله اصول از اطراف علم اجمالی منصرف است، ما وجهی برای این انصراف نمی بینیم. مخصوصا در جایی که مثل دوران امر بین تعیین و تخییر یک تکلیف نتیجه اش توسعه است، وجوب احدهما در این فرضی که ما علم اجمالی داریم به این که یا احدهما واجب است یا صوم است تعیین، در این فرض نتیجه وجوب احدهما توسعه است، نتیجه وجوب صوم تضییق است. چه وجهی دارد انصراف رفع ما لایعلمون از جریان برای نفی وجوب تعیینی صوم؟ چه وجهی دارد؟ ما وجهی نمی فهمیم.

[سؤال: ... جواب:] اگر ما عاجز از صوم شدیم آن وقت می توانیم برائت از وجوب احدهما جاری کنیم در حالی که عاجز از صوم نیستیم. علم اجمالی داریم یا صوم واجب است یا احدهما. وجوب احدهما به عرف هم بگویی می گوید در این فرضی که شما می دانید یا صوم واجب است یا احدهما واجب است خدا کند احدهما واجب باشد سبب توسعه بر ما هست. خود عرف هم این را می فهمد. چه انصرافی دارد رفع ما لایعلمون از وجوب صوم برائت جاری کند؟ و این که شما فرمودید ما

باید برای برائت از وجوب احدهما که می‌خواهیم ببینیم اثر دارد یا نه، فرض علم اجمالی نکنیم، وجوب احدهما را که نفی می‌کنیم بگوییم اگر وجوب احدهما باشد کلفت دارد، خب بعد بگویید کلفت هم دارد دیگر، در جایی که مولی می‌گوید اکرم زیدا او عمروا، این کلفت دارد دیگر، آزادی من را سلب کرد باید بروم یکی را اکرام کنم. آقا! چرا فرض علم اجمالی مکلف را نادیده بگیریم؟ چرا فرض را ببریم یک جایی که هیچ علم اجمالی ندارد مکلف؟ فرض علم اجمالی را باید حساب کنیم. این مکلف الان مبتلا است به علم اجمالی که یا صوم واجب است یا احد الامری: إما الصوم أو الاطعام. در این حال برائت از وجوب احدهما اثر ندارد، برای عالم اجمالی، چه کار داریم کسی که علم اجمالی ندارد شک بدوی دارد در وجوب اکرام احدهما اما زید او عمرو، بله او برائت دارد از وجوب احدهما. من که علم اجمالی دارم که شارع در همین مثال اکرام یا گفته اکرم احدهما یا گفته اکرم زیدا بعینه، برائت از وجوب اکرام احدهما برای من چه اثری دارد؟ شما می‌گویید علم اجمالی‌تان را چرا داخل می‌کنید در این بحث؟ خب چرا داخل نکنم؟

[سؤال: ... جواب:] در دوران امر بین المتباینین مثل به قول شما می‌دانم یا سوره بقره واجب شده در نماز یا سوره توحید، عرف می‌گوید خدا کند سوره توحید واجب شده باشد آن جا برائت‌ها تعارض می‌کند. چرا؟ برای این‌که در فرض علم اجمالی شارع دو تا کار می‌تواند بکند: یکی این‌که بگوید، البته اگر نمی‌خواهد ما احتیاط کامل بکنیم، احتیاط کامل که یعنی تعارض البرائتین، نه، برای این‌که ما راحت باشیم، راحتی نود درصدی می‌گوید برائت جاری کن از وجوب سوره بقره، ده درصد فقط ناراحتی که سوره توحید را باید بخوانی احتیاطاً. می‌تواند هم راحتی ده درصدی برای ما قرار بدهد بگوید برائت جاری کن از قرائت سوره توحید ولی سوره بقره را احتیاطاً باید بخوانی. هر دو ناراحتی صد درصد نیست، راحتی فی الجملة است، اما راحتی برائت از وجوب سوره بقره راحتیش خیلی بیشتر است، یعنی اگر برائت از وجوب سوره بقره جاری بشود خیلی ما راحتیم تا بگویند احتیاطاً سوره بقره را بخوان و لکن سوره توحید را لازم نیست بخوانی. ... برائت از وجوب قرائت سوره توحید را در مقابل وجوب احتیاط تام که هم سوره بقره بخوان هم سوره توحید، نسبت به او این راحت‌تر است. مولی می‌تواند بگو هم سوره بقره بخوان هم سوره توحید، حالا اگر به شما اجازه بدهند در نماز بخوانی، اگر اجازه ندهند که دو تا نماز بخوان یک نماز با سوره بقره یک نماز با سوره توحید، این دیگه سختی صد درصد، بالاخره شارع بگوید نماز با سوره بقره بخوانی همین مقدار قبول دارم، دیگه سوره توحید هم نخواندی لازم نیست، این هم یک مقدار راحتی دارد منتها البته اگر بیاید بگوید سوره توحید را بخوانی من کافی می‌دانم سوره بقره لازم نیست بخوانی، او دیگه خیلی راحتی ما در آن هست. امر دائر است بین امتنان شدید و امتنان خفیف، اما هر دو امتنان است. چه برائت از وجوب سوره توحید، او هم امتنان خفیف است، چه برائت از وجوب سوره بقره او،

امتنان شدید است، هر دو امتنان است، در فرض علم اجمالی ما هر دو را جاری می‌کنیم و با هم تعارض می‌کنند. اما در این‌جا برائت از وجوب احدهما امتنان خفیف هم ندارد، چه امتنانی؟ من هر دو را ترک کنم؟ این‌که مخالفت قطعیه است. پس یکی را باید بیاورم، برائت از وجوب احدهما چه اثری دارد؟ امتنان خفیف هم ندارد.

و لذا به نظر ما اگر نوبت به اصل عملی برسد که می‌رسد برائت جاری می‌کنم از این‌که الله اکبر را می‌شود متصل کرد به ما قبل، می‌شود متصل کرد به ما بعد. این‌که می‌گویند تاسی به پیامبر باید بکنیم پیامبر الله اکبر می‌گفت مستقل، اولاً کی می‌گوید پیغمبر همیشه الله اکبر را مستقل از ما قبل و ما بعد نشده، نقل نشده خلاف آن، اما همیشه پیغمبر متصل نمی‌کرد الله اکبر را به ما قبل و ما بعد؟ از کجا؟ وانگهی پیامبر متصل نمی‌کرد، صلوا کما رأیتُمونی اصلی که سند نداشت، ما دوست داریم متصل کنیم، اخذ به رخصت کنیم، چه اشکالی دارد؟ پس مقتضای اصل برائت این است.

کلام واقع می‌شود در این‌که حالا وصل به ما قبل بکنیم، وصل به سکون بکنیم؟ لا اله الا الله الله اکبر که هم وصل به سکون است هم همزه الله اکبر را حذف نکردیم، نماز صبح می‌خوانم قربۀ الی الله الله اکبر، صاحب عروه ظاهرش این است که این را اجازه نمی‌دهد. می‌گوید بگو نماز صبح می‌خوانم قربۀ الی الله الله اکبر یا لا اله الا الله الله الاکبر و همین‌طور نسبت به ما بعد، الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم جایز است بگویم یا حتماً اگر می‌خواهم وصل بکنم به ما بعد بگویم الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم. که آقای سیستانی فرموده فدای سرت، در فتوی فرموده فدای سرت هر طور دوست داشتی بگو، نماز بخوان هر طور دوست داشتی بگو، هیچ مشکلی نیست.

### جلسه 83-561

شنبه - 99/12/02

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

بحث راجع تکبیرة الاحرام بود. کلام واقع شد در جهاتی:

یک: این‌که آیا اصلاً لازم است الله اکبر بگوییم یا می‌توانیم بگوییم الله عظیم، الله جلیل، که ابوحنیفه قائل به جواز ذکر اسم خدا با هر کلمه‌ای که دال بر تعظیم خدا باشد شد.

جهت دوم این بود که در الله اکبر می‌توانیم بگوییم الله الاکبر، الاکبر الله، الله الکبیر؟ این‌جا هم از شافعی نقل شد که می‌توانیم بگوییم الله الاکبر. بعض فقهاء تابعه شافعی گفتند الاکبر الله هم می‌توانیم بگوییم، سفیان ثوری، احمد بن حنبل، اسحاق،

ابو ثور، داوود، اینها فقهاء عامه‌ای هستند که مانند شافعی گفتند می‌توانیم الله الاکبر بگوییم. قاضی ابویوسف که از شاگردان ابوحنیفه بود می‌گفت الله الکبیر هم می‌توانیم بگوییم. البته قاضی ابی یوسف گفت حتما باید این ماده باشد، اما لازم نیست بگوییم اکبر، می‌توانیم بگوییم الله الکبیر. بعضی از اینها گفتند لاطلاق الامر بالتکبیر، امر به تکبیر اطلاق دارد، خدا را تکبیر کنیم بزرگ کنیم در ذکر، حالا حتما باید بگوییم الله اکبر؟ نه، الله الاکبر، الاکبر الله، الله الکبیر.

مرحوم شیخ وقتی این اقوال را نقل کرده در خلاف، تمسک کرده به قاعده دوران امر بین تعیین و تخییر. فرموده دلیلنا انه اذا اتی بما قلنا انعقدت صلاته بلاخلاف و اذا اتی بغيره فلیس علی انعقادها دلیل و الاحتیاط یقتضی ما قلناه. کسانی مثل مرحوم آقای خوئی که ما هم مثل ایشان فکر می‌کنیم که در دوران امر بین تعیین و تخییر قائل به اصل برائت هستند، اگر نوبت به اصل عملی برسد که اصل برائت جاری می‌کنند از وجوب محتمل التعیین.

آقای سیستانی فرمودند که نظر مشهور در دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاط را لازم می‌دانند درست هست، چون دوران امر است بین وجوب این عنوان یا وجوب آن عنوان دیگر، علم اجمالی منجز است. مثلا نمی‌دانیم صوم واجب تعیینی است یا صوم یا اطعام واجب تخییری است که می‌شود وجوب احدهما، آقای سیستانی فرمودند امر دائر است عنوان احدهما واجب باشد که واجب تخییری است یا عنوان صوم واجب باشد که یک عنوان دیگری است، عنوان صوم که متضمن عنوان احدهما نیست تا بگویید عنوان احدهما معلوم الوجوب است، شک داریم در وجوب خصوصیت صوم.

اشکالی که به آقای سیستانی وارد است غیر از بحث مبنایی که ما حتی در دوران امر بین تعیین و تخییر شرعی مثل همین که نمی‌دانیم افعّل احدهما فرموده است یا صم فرموده است، ما عرض کردیم وفاقا للسید الخوئی و شیخنا الاستاذ و السید الصدر که برائت از وجوب تعیینی صوم بلامعارض جاری است، بلکه ما معتقدیم که در ارتکاز عقلاء عنوان احدهما بما هو هو به عهده مکلف نمی‌آید، واقع احدهما به عهده مکلف می‌آید. واقع احدهما نمی‌دانیم با خصوصیت صوم بودن به عهده ما آمده است یا لابشرط از خصوصیت صوم، عنوان احدهما مهم نیست، عقلاء به واقع نگاه می‌کنند نه به تعبیرها.

و لذا ما این اختلاف را با بحوث داریم. در بحوث مبتنی کردند برائت از محتمل التعیین را بر این که ما قائل بشویم به مسلک اقتضاء که اصل بلامعارض در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود. و بعد فرموده‌اند برائت از وجوب احدهما چه اثری دارد؟ اثری ندارد. من می‌خواهم هم صوم را ترک کنم هم اطعام را؟ این که مخالفت قطعیه است. اما برائت از وجوب صوم تعیینی اثر دارد.

ما عرض کردیم که حتی مسلک علیت را هم قائل بشویم، عقلاء برای این تعبیر موضوعیت قائل نیستند. مهم آن واقعی است که این تعبیرها از آن حکایت می‌کند،

مهم واقع ادهما است نه عنوان ادهما. فرق نمی‌گذارند عقلاء که نمی‌دانم مولی گفت افعَل ادهما یا گفت افعَل ادهما الذی هو الصوم یا نمی‌دانیم مولی گفت افعَل ادهما یا صم، چه فرق می‌کند. این‌که ما اصرار کنیم در جایی که نمی‌دانیم مولی گفت افعَل ادهما یا گفت افعَل ادهما الذی هو الصوم، عنوان ادهما قطعاً بر عهده ما آمده است و لذا علیتی هم می‌تواند برائت جاری کند از این‌که عنوان صوم بر عهده ما آمده است بگوید این شک در تکلیف زاید است، اما در جایی که نمی‌دانیم مولی گفت ادهما یا گفت صم، بگوییم نخیر، قائلین به مسلک علیت علم اجمالی باید احتیاطی بشوند، این مطلب که در بحوث هست خلاف مرتکز عقلاء هست. عقلاء این تعبیر را برایش موضوعیت قائل نیستند، مهم آن واقع ادهما است که بر صوم منطبق است، نمی‌دانیم زاید بر این واقع ادهما خصوصیت صوم هم بر عهده ما آمده است یا نه برائت جاری می‌شود، برائت عقلیه و عقلائیه حتی بناء بر مسلک علیت. یعنی بناء بر مسلک علیت هم بیان بر خصوصیت صوم تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] در جاهای دیگر چون علم داریم یا واقع خصوصیت صوم واجب تعیینی است یا واقع خصوصیت اطعام واجب تعیینی است، این به وجدان عقلی و عقلائی موضوع است برای لزوم موافقت قطعیه. اما در جایی که یک طرف علم اجمالی موجب توسعه است، این‌که ادهما واجب باشد این موجب توسعه است، آنی که موجب تضییق است وجوب خصوصیت صوم است، بیان بر خصوصیت صوم تمام نشده. تعبیر و عناوین و این‌ها مطرح نیست، برای عقل و عقلاء مهم آن واقعی است که این تعبیر مختلف از آن واقع حکایت می‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] ما برای یک حکم شرعی که بخواهیم اثبات کنیم باید موضوع آن حکم شرعی را استصحاب کنیم بحث دیگری است. بحث در این است که آیا تعبیر به عهده مکلف می‌آید عقلاً و عقلائاً؟ یا آن واقعی که این تعبیر حاکی از اوست؟ که به نظر آن واقع مهم است در تنجیز عقلی.

مثال دیگری بزنم: در بحوث گفتند که نمی‌دانیم مولی گفت اکرم زیدا یا گفته اطعم زیدا، در بحوث گفتند ما اقتضائی‌ها که اصل بلامعارض را قبول داریم در اطراف علم اجمالی، برائت جاری می‌کنیم از وجوب اطعام که مصداقاً اخص است از اکرام، اما کسانی که علیتی هستند مثل محقق عراقی می‌گویند علم اجمالی علت وجوب موافقت قطعیه است، اصل بلامعارض در اطرافش جاری نمی‌شود، علم اجمالی بین دو مفهوم متباین است، در مفهوم اطعام، اکرام اخذ نشده و لو خارجاً هر اطعامی مصداق اکرام هم هست. ما حرف‌مان این است: [آیا] به وجدان عقلائی فرق می‌کند که نمی‌دانیم مولی گفت اکرم زیدا یا گفت اطعم زیدا، این‌جا می‌گویید که علیتی‌ها باید احتیاط کنند اما اگر مولی نمی‌دانیم گفت اکرم زیدا یا گفت اکرم زیدا باطعامه، اکرم زیدا اکراماً اطعامیاً، این‌جا علیتی‌ها هم بگویند عنوان اکرام به عهده مکلف آمده شک داریم عنوان اطعام به عهده او آمده یا نه، علم اجمالی بیان نسبت

به خصوصیت اطعام نیست. لازمه فرمایش بحوث این است دیگر. ما می‌گوییم این‌ها خلاف وجدان عقلائی است. عقلاء می‌گویند وجوب اکرام موجب توسعه است، آنی که بیان نیاز دارد وجوب اطعام است که مشتمل بر خصوصیت زایده است، او بیان می‌خواهد، بیان بر او تمام نشده.

[سؤال: ... جواب:] مناقشه در مثال نکنید. فرض کردیم هر اطعامی خارجا مصداق اکرام است.

ما خطاب می‌کنیم به آقای سیستمی، می‌گوییم گیرم در دوران امر بین تعیین و تخییر فرمایش شما درست باشد، در دوران امر بین وجوب این عنوان یا آن عنوان دیگر، ما باید احتیاط کنیم، اما این نتیجه‌اش لزوم احتیاط در دوران امر بین تعیین و تخییر مطلقا نیست. دوران امر بین تعیین و تخییر مصادیقی دارد، مصداق سبک‌ش این است که مولی نمی‌دانیم گفت کل طعاما یا گفت کل طعاما مالحا، محقق عراقی که از طرفداران سرسخت مسلک علیت علم اجمالی است، این‌جا برائتی شده. چرا؟ می‌گوید من چون می‌توانم هر طعامی را که اختیار می‌کنم خصوصیت مالح بودن را در او ایجاد کنم، پس اصل اکل طعام به عهده من آمده، نمی‌دانم ایجاد خصوصیت مالح بودن آن به عهده من آمده یا نه، بیان بر او تمام نیست و لذا برائت عقلیه جاری می‌شود.

اما در مثل اکرم عالما که نمی‌دانم مولی گفت اکرم عالما یا گفت اکرم عالما هاشمیا، آن‌جا باید احتیاط کرد، چون این‌طور نیست که هر فردی از عالم را انتخاب بکنم بتوانم او را سید بکنم، سید قرار دادن هر فردی از عالم مقدور ما نیست. این‌جا ایشان فرموده است که مولی از ما چیزی را خواسته است نمی‌دانیم که امر کرده به اکرام یا امر کرده به اکرام عالم هاشمی.

صاحب کفایه در این مثال هم برائتی می‌شود. با این‌که او هم در دوران امر بین تعیین و تخییر طرفدار مذهب مشهور است، احتیاطی است، اما در این‌جا می‌گوید برائت جاری می‌کنیم از شرطیت هاشمی بودن عالم.

مثال سوم این‌که نمی‌دانم مولی گفته است اکرم عالما یا اطعم عالما. این‌جا محقق عراقی، صاحب کفایه، قائل به احتیاط می‌شوند چون اگر گفته باشد اطعم عالما این‌طور نیست که ذات اکرام متعلق وجوب باشد شک کنیم در شرطیت اطعام تا برائت از شرطیت اطعام جاری بشود.

حالا می‌رسیم به مبنای آقای سیستمی، آقا! در مثال اول و دوم، شما هم باید برائتی بشوید. در این مثال سوم و امثال آن، مثل دوران امر بین وجوب تعیینی و وجوب تخییری شرعی که عنوان‌ها فرق می‌کند، نمی‌دانم عنوان صوم واجب است یا عنوان احدهما، شما این‌جا باید احتیاطی بشوید اما در مثال کل طعاما که نمی‌دانم مولی گفت کل طعام یا گفت کل طعاما مالحا، شما برای چی احتیاطی شدید؟ یا در آن مثال اکرم عالما که نمی‌دانم مولی گفت اکرم عالما یا گفت اکرم عالما هاشمیا، آقای سیستمی! شما چرا احتیاطی شدید؟ دوران امر بین دو عنوان متباین

نیست، قطعا عنوان اکل طعام بر عهده من آمده. شک دارم عنوان مالح بر عهده من آمده یا نه. یا در مثال اکرم عالما که نمی‌دانم مولی گفت اکرم عالما یا گفت اکرم عالما هاشمیا قطعا عنوان اکرام عالم به عهده من آمده، نمی‌دانم مقید به هاشمی بودنش به عهده من آمد یا نیامد. دو عنوان متباین نیست تا بگویید علم اجمالی دارم یا این عنوان متعلق وجوب است یا آن عنوان دیگر.

شما در این مثال اکل طعام، اکرام عالم، به تعبیر خودتان شک هم بکنیم که عقلاء موافقت قطعیه این علم را لازم می‌دانند یا نمی‌دانند، فرمودید می‌توانیم به برائت عقلیه تمسک کنیم چون عقل علم اجمالی را منجز موافقت قطعیه نمی‌داند، بیان تمام نیست بر موافقت قطعیه، عقلاء هستند که در علم اجمالی موافقت قطعیه را لازم می‌دانند در متباینین، انصافا ما شک می‌کنیم، حداقل این است که شک می‌کنیم در اکرم عالما، کل طعاما، با توجه به این که دو عنوان متباین نیست، اکل طعام و اکل طعام مالح دو عنوان متباین نیست، نسبت مطلق و مقید است.

[سؤال: ... جواب:] اکرم عالما با اکرم عالما هاشمیا عنوان مطلق و مقید است دو عنوان متباین نیست.

و مانحن فیه از همین قبیل اکل طعام است که محقق عراقی هم برائتی می‌شود. چرا؟ برای این که شما هر فردی از تکبیر را ایجاد کنید می‌توانید خصوصیت عدم وصل به ما سبق و عدم وصل به ما يلحق را در او ایجاد کنید. هر فردی از الله اکبر را می‌توانی کاری کنی نه متصل بشود به ما قبل نه متصل بشود به ما بعد. ذات تکبیر قطعا متعلق وجوب است، این عنوان متعلق وجوب است، ما شک می‌کنیم که آیا خصوصیت عدم وصل به ما قبل و ما بعد هم اخذ شده است در کنار آن یا اخذ نشده است. حداقل شک می‌کنیم که عقلاء منجز بدانند این علم اجمالی را نسبت به وجوب موافقت قطعیه. خود شما فرمودید در اقل و اکثر ارتباطی شک بکنیم در منجزیت علم اجمالی نسبت به موافقت قطعیه بیان تمام نمی‌شود بر وجوب اکثر، نوبت می‌رسد به قاعده قبح بلا بیان.

این که ایشان فرمود تکبیر یک اصطلاح است، انصراف دارد به همان الله اکبر معهود و لذا شامل الله تعالی اکبر نمی‌شود، ما می‌گوییم تکبیر یک مفهوم عرفی است. بر فرض شما بگویید اصطلاح است، شامل الله تعالی اکبر نمی‌شود این عنوان، عنوان الله تعالی اکبر یک عنوان مستقلی است، عنوان اصطلاحی تکبیر انصراف دارد به الله اکبر نه الله تعالی اکبر اما راجع به وصل نکردن به ما قبل و ما بعد که دیگر این بیان شما نمی‌آید. عنوان تکبیر به عهده ما آمده شک داریم خصوصیت زایده عدم وصل به ما قبل و ما بعد در آن آمده یا نه.

و لذا ما معتقدیم که اگر نوبت برسد به اصل عملی، اولاً مطلقاً ما برائت قائلیم در دوران بین تعیین و تخییر. و ثانياً آقای سیستانی هم باید در عدم وصل به ما قبل و ما بعد اگر شک بکنیم بپذیرند که این جا مجرای برائت است برای این که شک در ضم عنوان زایدی داریم نسبت به عنوان تکبیر، عنوان تکبیر یقیناً به عهده ما آمده،

شک داریم در امر به یک عنوان زاید بر آن که عدم الوصل به ما قبل و ما بعد هست.

[سؤال: ... جواب:] ایشان فرمودند امر به تکبیر که ظاهر است در الله اکبر ... ممکن است کسی بگوید این سیره ها از باب احتیاط بوده، از باب این که مقتضای همان کلام شیخ طوسی که مقتضای الاحتیاط این است که الله اکبر بگوییم.

[سؤال: ... جواب:] شما هم اشکال مصداقی می کنید. فرض این است که هر اطعامی مصداق اکرام است، این فرض را در این مثال آقای صدر کرد ما هم طبق این فرض داریم بحث می کنیم. نسبت عموم من وجه نکنید که اطعامی که در سر طرف می زنم، اطعام است ولی اکرام نیست. ... در مفهوم اطعام اکرام اخذ نشده ولی مصداقا هر اطعامی اکرام هست.

اما مرحوم آقای خوئی: مرحوم آقای خوئی در تعلیقه عروه و منهاج فرمودند الله اکبر که باید گفت، الله تعالی اکبر باطل است، اما بحث وصل به ما قبل و وصل به ما بعد، در تعلیقه عروه فرمودند احتیاط واجب ترک آن است و همین طور در منهاج. در شرح عروه تفصیل دادند، فرمودند احتیاط واجب این است که وصل به ما قبل نکنیم، لا اله الا الله الله اکبر نگوییم، لا اله الا الله الله اکبر نگوییم، اما وصل به ما بعد اشکال ندارد، الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم چه اشکالی دارد؟ ایشان فرموده اند که راجع به این که بگوییم لا اله الا الله الله اکبر مشهور گفتند جایز نیست. در زکری هم استدلال کرده بر این عدم جواز به این که معهود از پیامبر صلی الله علیه و آله همین بود که ما وصل نکنیم به ما قبل و همزه الله اکبر را حذف نکنیم، بگوییم. و بعد فرموده است قبل از تکبيرة الاحرام نباید کلامی گفته بشود.

مرحوم آقای خوئی فرمودند ما این را قبول نداریم. چرا؟ برای این که از پیامبر نقل نشده که فرموده باشند لا اله الا الله الله اکبر اما این که اصلاً پیامبر نفرموده باشند از کجا؟ عدم النقل که دلیل بر این نیست که پیامبر هیچگاه الله اکبر را به ما قبل وصل نمی کردند. صاحب جواهر هم این اشکال را دارد.

و اما این که نباید الله اکبر وصل بشود به ما قبل چون باید در ابتداء قرار بگیرد، که این وجهی است که مرحوم محقق همدانی هم مطرح می کند می گوید افتتاح باید بشود نماز با الله اکبر، اگر بگویید لا اله الا الله الله اکبر افتتاح نکردید، افتتاح الصلاة التکبیر، باید افتتاح بشود.

جواب این است که افتتاح الصلاة التکبیر معنایش این نیست که ما متصل به ما قبل نکنیم تکبیر را. شروع نماز با تکبيرة الاحرام است نه این که تکلم را هم باید آغاز کنیم با تکبيرة الاحرام، معنای الصلاة مفتاحها التکبیر، افتتاح الصلاة التکبیر این نیست که تکلم را هم با الله اکبر افتتاح کنیم. نه، متصل با ما قبل بکنیم، لا اله الا الله الله اکبر با همین الله اکبر ما افتتاح می شود نماز.

و لکن ایشان فرموده است که صحیحه حماد مانع ما می شود که فتوی بدهیم به جواز وصل تکبيرة الاحرام به ما قبل. چون در صحیحه حماد دارد امام علیه السلام

قال بخشوع الله اکبر، ظاهرش این است که امام متصل نکرد الله اکبر را به ماقبل. اذان گفتند اقامه گفتند و قال بخشوع الله اکبر. و بعدش هم فرمود یا حماد هکذا فصل که ظهور دارد در وجوب تعیینی. اگر هم شما بگویید بخاطر اشتغال بر مستحبات صحیحہ حماد ظهور در وجوب ندارد، عقل حکم می‌کند به وجوب و لو خطاب امر ظهور در وجوب نداشته باشد. تا ظهور در ترخیص نداشتیم عقل می‌گوید امر مولی لازم الامتثال است.

[سؤال: ... جواب:] فقام ابو عبدالله عليه السلام مستقبل القبلة و استقبل باصابع رجليه جميعا القبلة و قال بخشوع الله اکبر، وصل به چیزی نکرد حضرت. یا حماد هکذا فصل، نمازت این جور باشد.

اما راجع به وصل الله اکبر به ما بعد، ایشان در شرح عروه فرموده اشکال ندارد، خود صحیحہ حماد اطلاق دارد. چرا؟ برای این که حضرت طبق نقل حماد می‌گوید قال بخشوع الله اکبر ثم قرأ الحمد و قل هو الله احد. آقای خوئی فرمودند: شاهدش این است که در ادامه دارد ثم صبر، قال بخشوع الله اکبر ثم قرأ الحمد بترتیل و قل هو الله احد ثم صبر هنیئة بقدر ما تنفس و هو قائم ثم قال الله اکبر، با این که آن جا صبر و تنفس واجب نبود اما حماد نقل کرد. اگر امام علیه السلام در الله اکبر تکبیرة الاحرام صبر و تنفس می‌کرد اولی بود که حماد آن را ذکر کند. اطلاق صحیحہ حماد احتمال این که واجب باشد فصل الله اکبر از ما بعد را نفی می‌کند و اگر هم نوبت برسد به شک، اصل برائت جاری می‌شود و لذا در بحث استدلالی فرمودند که می‌شود بگوییم الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم، بلکه اگر ما وصل به سکون را هم جایز بدانیم می‌شود بگوییم الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم.

این فرمایش آقای خوئی که استدلال کرد به صحیحہ حماد که اصل استدلال درست نیست. صحیحہ حماد عرض کردیم هیچ ظهوری در وجوب ندارد. و اگر وجوب را هم به حکم عقل بدانیم، آقای خوئی! یادتان است؟ در بحث امر عقیب توهم حظر فرمودید و لو ما قائلیم وجوب به حکم عقل است اما در جایی عقل حکم می‌کند به وجوب که ما یصلح للقرینة بر ترخیص نباشد.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی تعبیرش این بود می‌گفت ما چون ما یصلح للقرینة علی الترخیص است دیگر عقل مان حکم به وجوب نمی‌کند. ... بله، ما این جور توجیه کردیم کلام آقای خوئی را که در آن جا اصلا اصل بعث و طلب اصل اعتبار الفعل علی الذمة در موارد امر عقیب حظر استفاده می‌شود، فرق می‌کند با دوران امر بین وجوب و استحباب که اصل اعتبار الفعل علی الذمة فهمیده می‌شود ما یصلح للقرینة داریم که ظهور در وجوب را از بین برده است. بله این را ما به عنوان دفاع از آقای خوئی آن جا مطرح کردیم ولی خود آقای خوئی تعبیرش این بود می‌گفتند ما یصلح للقرینة علی الترخیص چون هست عقل حکم به وجوب نمی‌کند. ما دفاعا عن السيد الخوئی توجیه کردیم گفتیم باید مقصود ایشان این باشد که ما یصلح للقرینة در امر عقیب حظر بر این است که اصلا اعتبار الفعل علی الذمة هم

استفاده نمی‌شود از آن امر اما در مانحن‌فیه اعتبار الفعل علی الذمة اعم از وجوب و استحباب استفاده می‌شود ما یصلح للقرینة می‌گوید شاید واجب نباشد. حالا ما خودمان به عقل خودمان رجوع می‌کنیم. واقعا اگر مولی بگوید افعَل، بعدش نسخه بدل باشد، یک نسخه دارد افعَل و ان ترکته فلا بأس، یک نسخه ندارد و ان ترکته فلا بأس. اختلاف نسخه است. عقل ما حکم می‌کند به وجوب؟ کی عقل ما حکم می‌کند به وجوب، می‌گوییم شاید آن نسخه‌ای که می‌گوید افعَل و ان ترکته فلا بأس درست باشد. وقتی که امام علیه السلام دارند به حماد نماز را یاد می‌دهند ما که ادعایمان این است که بالاتر از ما یصلح للقرینة است اصلا ظهور دارد در تعلیم نماز مشتمل بر مستحبات، موجب اجمال هم نیست، اصلا ظهور دارد در این‌که نماز مستحب کامل این است که ما می‌گوییم و الا شمای حماد که از فقهاء اصحاب اجماع هستی، تو که احتمال ندارد نمازت مشتمل بر خلل به واجبات باشد، ما که بالاتر از ما یصلح للقرینة می‌گوییم اصلا ظهور دارد در عدم وجوب مجموع این افعال. و لکن اگر مجمل هم باشد عقل ما حکم به وجوب نمی‌کند.

و لکن شمایی که در عدم وصل الله اکبر به ما قبل به صحیحہ حماد تمسک کردید، گفتید ظاهر صحیحہ حماد این است که واجب است وصل نکنیم به ما قبل، ظاهر صحیحہ حماد این است که امام وصل به ما بعد هم نکرد؟ ثم قرأ الحمد بترتیل، خلاف ظاهر است که امام فرموده باشد الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم بعد حماد بیاید بگوید قال بخشوع الله اکبر ثم قرأ الحمد بترتیل.

این‌که بعد از قرائت حمد و سوره قل هو الله دارد ثم صبر هنیئة برای این‌که خلاف متعارف بود، چون خلاف متعارف بود حماد حساس شد و نقل کرد. اما الله اکبر گفتن و عدم وصل به ما بعد متعارف بود، چون متعارف بود حساس نشد حماد و الا بالاخره فعل امام است، یعنی چه اطلاق دارد؟ امام یا وصل کرد یا وصل نکرد، و قطعاً وصل نکرد چون خلاف متعارف است که امام بفرمایند الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم بعد حماد نگوید امام این‌جوری فرمود، یک امر خلاف متعارفی اگر از اما صادر بشود حمادی که این جزئیات را ضبط کرده او را هم ضبط می‌کرد دیگر. معلوم می‌شود امام فرمود الله اکبر، مکث کرده بعد فرموده بسم الله الرحمن الرحیم.

و لذا شاید به همین خاطر است که آقای خوئی در تعلیقه عروه به وجدانش رجوع کرده دیده صحیحہ حماد که دلیل بر وجوب است و از صحیحہ حماد استفاده که نه به ماقبل وصل کنیم الله اکبر را نه به ما بعد.

ما طبق دوران امر بین تعیین و تخییری که مطرح کردیم که مجرای برائت است مشکلی نداریم. لا اله الا الله الله اکبر [اشکال ندارد]. لا اله الا الله الله اکبر، به نظر ما او هم اشکال ندارد. ما این‌که برخی گفتند این غلط است، مثل آقای سیستانی فرمودند این ملحون است، این غلط است، چرا؟ می‌چسبانید لا اله الا الله را به

الله اکبر، و همزه الله اکبر را حذف نمی‌کنید، البته آقای سیستانی بعد فرمودند ممکن است ما به اطلاق دلیل تکبیر تمسک کنیم بگوییم جایز است، اما ما عرض‌مان این است که نه، خلاف قواعد عربی هم معلوم نیست باشد، عرف عربی با ادبیات فرق می‌کند، با تجوید فرق می‌کند، عرف عرب غلط نمی‌داند کسی بگوید لا اله الا الله الله اکبر به هم وصل کند و همزه الله اکبر هم حذف نشود. حالا می‌تواند بگوید لا اله الا الله الله اکبر؟ این را نوعاً گفتند جایز نیست. یعنی هم حرکت بدهید به لا اله الا الله و هم همزه الله اکبر را بیاوری، نوعاً گفتند این جایز نیست. تامل بفرمایید ببینیم وجه عدم جوازش چیست، انشاء الله فردا.

## جلسه 84-562

یکشنبه - 99/12/03

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به تکبیرة الاحرام بود. اصل این که باید الله اکبر گفت، الله اعظم یا الله الاکبر یا الله الکبیر کافی نیست، این ظاهر را بین شیعه متسالم علیه است و بعید نیست که اوامر وارده به تکبیر انصراف داشته باشد به همان الله اکبر. حالا الله تعالی اکبر بگوییم، الله اکبر من ان یوصف بحثش می‌آید اما الله اکبر را باید بگوییم. راجع به وصل الله اکبر به ما قبل سه فرض مطرح بود: یک فرض وصل به حرکت با حذف همزه الله، لا اله الا الله الله الاکبر، آخر اقامه را وصل کند به تکبیرة الاحرام. صاحب عروه فرمود اقوی جواز این هست. اما فرض دوم این است که وصل به حرکت بکند با ذکر همزه، لا اله الا الله الله اکبر. این را فتوی داد صاحب عروه که جایز نیست. فرض سوم این است که وصل بکند ما قبل الله اکبر را با سکون و ذکر همزه الله اکبر، لا اله الا الله الله اکبر که مردم هم، عوام هم گاهی نیت نماز را وصل می‌کنند به الله اکبر به همین نحو، دو رکعت نماز صبح واجب می‌خوانم قربه‌الی الله الله اکبر. این را هم صاحب عروه اجازه نداد، فقط فرض اول را اجازه داد که بگویید لا اله الا الله الله اکبر، وصل به حرکت با حذف همزه الله. آقای خوئی فرمود ما علی القاعدة مشکلی نداشتیم با همین فرض اول و لکن صحیح حماد این را اجازه نداد. باید قطع بکنیم الله اکبر را از ماقبلش متصل به ماقبلش نشود تا بتوانیم همزه وصل را ذکر کنیم، اگر بگوییم لا اله الا الله الله اکبر این نقص در الله اکبر به وجود می‌آید، همزه الله اکبر حذف می‌شود. اگر بگوییم لا اله الا الله الله اکبر که غلط است یا بگوییم لا اله الا الله الله اکبر او هم یا غلط است یا خلاف صحیح حماد است. فرق می‌کند با وصل الله اکبر به مابعد، شما اگر بگوییم الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم چیزی حذف نکردید از الله اکبر. صحیح حماد هم که منع

نکرد از این. اگر هم اطلاق نداشته باشد ادله رجوع می‌کنیم به اصل برائت می‌گوییم اشکال ندارد بگویی الله‌اکبر بسم الله الرحمن الرحیم.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی هم فرمودند علی القاعدة اشکال نداشت بگویی لا اله الا الله الله الله اکبر. به قول شما خاصیت همزه وصل این است که با وصل به ماقبل از بین می‌رود و حذف می‌شود و لکن خلاف صحیحہ حماد است که البته ما نپذیرفتیم دلالت صحیحہ حماد را.

و لکن در حاشیه عروه خیلی از بزرگان اشکال کردند. صاحب عروه که گفت الاحوط عدم وصلها بما سبقها من الدعاء أو لفظ النية و ان كان الاقوى جوازا و تحذف الهمزة من الله حينئذ. فتوى داد گفت اقوى این است که می‌شود وصل کرد به ماقبل، دعاء بخوانید اقامه بگویید، نیت بکنید، می‌توانید وصل کنید به الله‌اکبر و لکن فتوى می‌دهم که تحذف الهمزة من الله حينئذ.

خیلی از بزرگان اشکال کردند، مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی، مرحوم آقای بروجردی، امام، مرحوم آقای گلپایگانی، مرحوم آسید ابوالهادی شیرازی، مرحوم آل یاسین، گفتند احتیاط واجب این است که وصل به ماقبل نکنید. مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری.

آقای سیستانی هم بیان‌شان این است، فرمودند که ما نسبت به وصل به ماقبل که وصل به حرکت بکنیم و همزه الله‌اکبر را حذف کنیم، می‌بینیم غلط نیست ولی ممکن است در اطلاق ادله نسبت به کفایت این اشکال بشود، کسی بگوید اطلاق ندارد، کدام اطلاق در ادله است که می‌شود گفت لا اله الا الله الله اکبر، شاید باید منفصل کنیم الله‌اکبر را از ماقبلش. و نوبت به اصل عملی برسد دوران امر بین تعیین و تخییر است باید احتیاط کنیم. و لکن در فتوى ایشان احتیاط نکرده، با صاحب عروه همراهی کرده که الاقوى جواز الوصل بما قبلها مع الحركة و لکن تحذف الهمزة من الله. لابد به این نتیجه رسیده که اطلاقات هست حالا اطلاق لفظی که انصافا بعید است، کدام اطلاق لفظی؟ یا اطلاق مقامی که آقای زنجانی بیشتر به اطلاق مقامی رجوع می‌کنند که در هیچ حدیثی منع نشد، نگفتند و لاتوصل التکبیرة بما قبلها، در حالی که اگر این کار جایز نبود در یک حدیثی نهی می‌شد و اگر نهی می‌شد به ما می‌رسید و لو به سند ضعیف. که این وجه به نظر ما تمسک به اطلاق مقامی وجه خوبی است. بالاخره خیلی‌ها عجله دارند، نماز قضاء می‌خوانند سریع می‌خوانند بخوانند، نماز واجب در ضیق وقت می‌خوانند سریع می‌خواهند بخوانند، می‌گوید لا اله الا الله الله اکبر یا انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا مشرکا و ما انا من المشرکین الله اکبر. اگر هم نوبت به اصل عملی برسد ما برائت جاری کردیم از مانعیت وصل به ما قبل.

اما فرض دوم که بگوییم لا اله الا الله الله اکبر، بر خلاف قواعد بیاییم همزه وصل را در کلام ذکر کنیم، آقای سیستانی فرموده این اصلا غلط است و ما از صحیحہ عبدالله بن سنان استفاده می‌کنیم که تحسین قرائت و به قیاس فحوی تحسین

تکبیرة الاحرام لازم است. صحیحہ عبد اللہ بن سنان: ان الله فرض الركوع و السجود الأتري لو ان رجلا دخل في الاسلام لايحسن ان يقرأ القرآن اجزأه ان يكبر و يسبح و يصلي. فرمود کسی که جدید الاسلام است قرآن درست نمی‌تواند بخواند، به جای قرآن می‌تواند بعد از الله اکبر نماز تسبیح بگوید، این مفادش این است که اگر می‌تواند باید قرآن را درست بخواند. قرآن را یعنی حمد و سوره را که رکن نیست سنت است، باید درست بخوانید، تکبیرة الاحرام که رکن است و نسیانش مبطل نماز است به طریق اولی و لا اقل به قیاس مساوات باید درست بخوانید و این که بخواهید بگویید لا اله الا الله الله اکبر این غلط است.

جالب این است: ایشان فرمودند اصل تکبیرة الاحرام فریضه است، چون ان الله فرض التوجه في الصلاة، تحسین تکبیرة الاحرام سنت است. و لذا اگر کسی از روی جهل قصوری تکبیرة الاحرام را درست نمی‌گفت می‌گفت لا اله الا الله الله اکبر، جاهل قاصر بود، السنة لا تنقض الفريضة شاملش می‌شود، اتیان به فریضه کرده منتهای تحسین نکرده است فریضه را. تحسین یعنی چه؟ تحسین به معنای زیبا کردن نیست، تحسین یعنی درست اداء کردن، درست اداء نکرد عیبی ندارد، درست اداء کردن در تکبیرة الاحرام فریضه نیست. اصل تکبیرة الاحرام فریضه است، السنة لا تنقض الفريضة. اما عالم عامد باید تحسین کند، تحسین یعنی درست اداء کند. اگر هم شک کردیم نوبت می‌رسد به دوران امر بین تعیین و تخییر که ایشان می‌گویند ما اصالة التعین هستیم، اصالة الاحتیاطی هستیم.

ما شبهه مان این است: می‌گوییم عرفا غلط است؟ یا طبق قواعدی که علماء ادب تنظیم کردند غلط است. ما چکار داریم به علماء ادب؟ ما عرف عام باید ببینیم غلط می‌داند یا نمی‌داند. معلوم نیست عرف عام لا اله الا الله الله اکبر را غلط بداند، علم ادب غلط می‌داند. در برخی از استعمالات عرفی هم متعارف نیست، باسمه تعالی متعارف نیست و نامأنوس است، درست است قبول داریم، اما یک سری موارد هست معلوم نیست غلط باشد از نظر عرف. مثلاً شما می‌گویید الاستعانة، این غلط است از نظر ادبی، همزه استعانه همزه وصل است، باید بگویید الاستعانة، اما عرف عربی می‌گوید الإستعانة، غلط می‌دانند الإستعانة را؟ ادب غلط می‌داند، علم ادب غلط می‌داند می‌گوید همزه، همزه وصل است. چه جور می‌گویید بسم الله نمی‌گویید بَاسم الله، همزه استعانه هم همزه وصل است باید بگویی الاستعانة.

[سؤال: ... جواب:] می‌گوییم عرف عام غلط می‌داند بَاسم الله را. خیلی واضح نیست که عرف عام غلط بداند. ببینید! آقای حاج شیخ محمدحسین کاشف الغطاء عرب خالص بود، هیچ مخلوط هم نبود با عجم، یعنی نسل عرب بود و لکن در حاشیه عروه نوشته الاقوی عدم الجواز مع حذف الالف من لفظ الجلالة، این که بگوید لا اله الا الله الله اکبر اقوی عدم جواز است چون این لفظ را حذف کردی، نعم مع اثباتها لا یبعد الجواز، یعنی اگر بگویی لا اله الا الله الله اکبر لا یبعد الجواز و ان کان خلاف الاحتیاط. دو جمله را که جمله ثانیه اولش همزه وصل است، این روشن

نیست که عرف عام غلط بداند. بله، مثلاً بسم الله یک جمله است اما حالا دو تا جمله، نماز صبح می‌خوانم قربة الى الله الله اکبر. ... احتمال غلط بودن باشد نوبت می‌رسد به اصل عملی، اصل برائت. ... اطلاق لفظی که نبود، شک داریم که نماز صبح می‌خوانم قربة الى الله الله اکبر غلط است یا غلط نیست. اگر غلط باشد نهی دارد اگر غلط نباشد نهی ندارد. برائت جاری می‌کنیم از وجوب تعیینی این که بگوییم لا اله الا الله، منفصل کنیم، بعد با فصل، با وقف، بگوییم الله اکبر. یا بگوییم لا اله الا الله الله اکبر، برائت جاری می‌کنیم از وجوب این‌ها، می‌گوییم طبق اصل برائت می‌توانیم بگوییم لا اله الا الله الله اکبر. دو جمله است. خوب دقت کنید فرقی را! آقایان اشکال داشتند فرقی چیست؟ چرا بسمه تعالی نمی‌گویید با بسمه تعالی؟ بله او یک جمله است. اصلاً در کتابت هم حذف شده الف بسم الله الرحمن الرحیم. ... بسمه تعالی که مرسوم نیست حذف بشود. ... ما هم الف ندیدیم در بسم الله در قرآن. من عرض این است که دو جمله مستقلة را بهم بچسبانید، همین‌جوری چون عجله داری می‌خوانی.

در خود نماز هم دقت کنید یک مطلبی عرض کنم. بحث است که وصل به سکون و وقف به حرکت جایز است یا جایز نیست؟ علامه مجلسی گفته اتفاق علماء ادب هست بر عدم جواز وقف به حرکت و وصل به سکون. اتفاق القراء و اهل العربية. بحار جلد 85 صفحه 8. خیلی‌ها اشکال کردند. گفتند نه، عرف را که ما می‌بینیم این‌طور نیست، خود خطباء خود شعراء وصل به سکون می‌کنند، وقف به حرکت می‌کنند. درست هم هست، همین‌جور است. اصلاً خطباء، ادباء، علماء، اهل لسان، رائج است بین‌شان وصل به سکون مخصوصاً و وقف به حرکت. الان علماء می‌روند کاروان می‌برند مکه، تلقین می‌کنند لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لا شریک لک، همه‌اش وقف به حرکت است. وصل به سکون هم که آن‌هایی که نماز سریع می‌خوانند الی ما شاء الله. در وصل به سکون، حالا کار نداریم، مرحوم شیخ انصاری یک مطلب عجیبی فرموده، فرموده وصل به سکون حرام است، وقف به حرکت جایز است. چون آخر کلمه حرکتش جزء کلمه است، الحركة فی آخر الكلمة من قبیل الجزء الصوری، صورت جزء است، معنا ندارد که وصل به سکون. حرکتش را چرا انداختی؟ ولی حالا وقف به حرکت اشکال ندارد.

ما که به نظرمان وفاقاً لجمع کثیر من الاعلام، امام در بحث قرائت صاحب عروه که می‌گوید الاحوط عدم الوصل بالسکون و الوقف بالحركة، امام حاشیه زدند الاقوی عدم لزوم مراعاتهما، آقای سیستانی، آقای خوئی هم در بحث استدلالی. بگذریم که همین بزرگان در این الله اکبر مثل صاحب عروه فتوی می‌دهد اگر می‌خواهی بچسبانی به بسم الله الرحمن الرحیم مثلاً باید حرکت راء الله اکبر را اظهار کنی باید بگوییم الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم. این‌جا ظاهر این است که فتوی داده. آن آقایانی هم که آن‌جا حاشیه زدند، صاحب عروه آن‌جا احتیاط واجب کرد حاشیه زدند گفتند چه لزومی دارد رعایت این مسائل، وقف به حرکت بکن،

وصل به سکون بکن، نه در نماز استیجاری، در نماز خودت که روز قیامت خودت مسؤول کارهای خودت هستی، نماز استیجاری منصرف به متعارف است که وصل به سکون و وقف به حرکت نشود، ولی در نمازهای خودت، خودت می‌دانی و خدای خودت، عیب ندارد. آنجا حاشیه زدند، امام آنجا حاشیه زد، اینجا حاشیه نزد. حالا کار نداریم. صاحب عروه آنجا احتیاط کرد اینجا ظاهرش این است که فتوی می‌دهد. تعبیرش این بود که کما ان الاقوی جواز وصلها بما بعدها من الاستعاذه أو البسملة و يجب حينئذ اعراب راء الله اکبر، همین صاحب عروه‌ای که آنجا احتیاط می‌کرد اینجا فتوی داده به عدم جواز وصل به سکون الله اکبر به ما بعد. امامی که آنجا حاشیه زد وصل به سکون مانعی ندارد، اینجا حاشیه نزد. حالا کار نداریم چرا اینجوری شد، فرق گذاشتند، اما می‌خواهم این را عرض کنم که وصل به سکون و وقف به حرکت متعارف بین مردم است. و فرقی نمی‌کند، شما گاهی در قرائت جمله‌ای را متصل می‌کنید به جمله بعدی که همزه وصل دارد، ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم، خب باید بخوانی ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم، همزه وصل است دیگر. پس این‌هایی که می‌گویند به جواز وصل به سکون، هیچ توضیحی هم نمی‌دهند که یکی از موارد وصل به سکون این‌ها است، ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم. حالا آقای سیستانی حاشیه زده چون غلط می‌داند که همزه وصل را در فرض وصل دو جمله ابراز کنیم، خلاف تحسین قرائت است، ولی نوعاً حاشیه نزدند. و متعارف هم همین است.

[سؤال: اگر متعارف است پس چرا گفتید در نماز استیجاری نمی‌شود؟ جواب:]  
متعارف در نماز نگفتم، متعارف در کلام ادباء، خطباء، علماء، نگفتم در نماز متعارف است. می‌گویم شما نماز را ملحق کردی به بقیه سخنان عرف عرب، خب بقیه سخنان عرف عرب، یک سخنران عرب بیاورید که یادش نرفته باشد مطالبش که مدام مکث بکند، ببینید چه چور مثل بلبل پشت سر هم وصل به سکون می‌کند. بحث در این است که یک مطلبی است بزرگان هم فرمودند، آقای خوئی فرموده، دیگران هم فرمودند، آقای تبریزی هم دارد که متعارف بین اهل لغت وصل به سکون است. این متعارف در جایی که جمله ثانیه هم اولش همزه وصل است به نظر می‌رسد متعارف باشد. این مردمی که وصل به سکون می‌کنند می‌گویند ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم؟ قل هو الله احدن الله الصمد؟ می‌گوید قل هو الله احدن الله الصمد، خیلی هم خوشش می‌آید از این نمازی که می‌خواند.  
پس به نظر ما این فرض دوم هم غلط نیست. فرض دوم چی بود؟ این که می‌گوید لا اله الا الله الله اکبر، نماز صبح بجا می‌آورم قربة الى الله الله اکبر. و لذا ما بعید نمی‌دانیم صحیح باشد. اطلاق نداریم ولی اصل برائت که داریم.  
[سؤال: ... جواب:] الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم، او هم چه اشکالی دارد. ... ببینید! این نمی‌دانم شما شاید یک اشاره به یک مطلبی می‌کنید می‌گویید اگر یکی

واجب بود دیگری غیر واجب، آیا هر دو باطل می‌شود؟ مثلاً حالا لا اله الا الله، الله اکبر را به آن بچسبانید، این‌ها می‌گویند الله اکبر باطل می‌شود نه این‌که لا اله الا الله را به این چسباندی، نه، چرا همزه را حذف نکردی؟ اما راجع به ما بعد، الله اکبر اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، این هم ظاهرش این است که می‌گویند الله اکبر خراب می‌شود، شیخ انصاری گفت حرکت راء را چرا نابود کردی، باید می‌گفتی حالا که وصل می‌کنی باید می‌گفتی الله اکبر اعوذ بالله من الشیطان الرجیم، با این‌که اگر مشکل برای اعوذ الله پیش بیاید که مهمن نیست، اعوذ بالله من الشیطان الرجیم که واجب نیست، خب مشکل برایش پیش بیاید.

[سؤال: ... جواب:] اکثر قراء می‌گویند ملک، الان اکثراً می‌گویند مالک بخاطر اعتماد به قرائت حفص در حالی که اکثر قراء می‌گویند ملک يوم الدين. ... واقعا هم معلوم نیست پیغمبر صلی الله علیه و آله این همه نماز خواند برای مردم، ملک گفت؟ مالک گفت؟ گاهی ملک گفت گاهی مالک گفت؟ بالاخره چی بود؟ امیر المؤمنین سال‌ها نماز خواند برای مردم، بالاخره نماز صبحش جهریه بود، نماز مغرب و عشاءش جهریه بود، نماز جمعه‌اش جهریه بود، بالاخره چه می‌خواند، مالک يوم الدين می‌خواند؟ ملک يوم الدين می‌خواند؟ که این همه اختلاف. من انکار نمی‌کنم یک مقدار فرمایش شما را که مشهور شدن الان کاشف از مشهور شدن در زمان شارع نیست و لکن این‌که شما بگویید احتمال می‌دهیم اصلاً آن موقع وقف به حرکت متعین بوده، این شبهه در مقابل بدیهه است. ... متعین که نمی‌دانند [این خطباء و علماء، و لکن به شکل اختیاری] وصل به سکون می‌کنند. ... وقف به حرکت کمتر است، وصل به سکون زیادتر است، ولی وقف به حرکت است. مثلاً سرفه‌اش گرفته، می‌گوید صراط الذین انعمت، سرفه می‌کند، می‌گوید انعمت علیهم. حالا چون سرفه می‌کند می‌گوید صراط الذین انعمت؟ نه. مراعات نمی‌کنند. ولی بیشترین چیزی که مراعات نمی‌شود همان وصل به سکون است.

پس فرض دوم وصل به حرکت با ذکر همزه، لا اله الا الله الله اکبر که عرض کردیم آقای سیستانی می‌فرمایند این غلط است، نوعاً هم گفتند غلط است، ما می‌گوییم غلط پیش ادباء است، پیش قرآء است، پیش قرآء یک چیزهایی غلط است اما پیش عرف عام غلط نیست اما غلط در نزد عرف عام برای ما معلوم نیست. فرض سوم وصل به سکون است با ذکر همزه، بگوید لا اله الا الله الله اکبر. آقای سیستانی هم این‌جا فرمودند این درست است، وصل به سکون. وصل به سکون با ذکر همزه الله اکبر که بگوید لا اله الا الله الله اکبر. آقای سیستانی فرمودند لایبغی الاشکال فی الصحة. این‌که اشکال ندارد، صحیح است. چون که الله اکبر را همزه‌اش را هم که آوردیم، ما قبلش هم که ساکن است، درست است وصل به سکون کردیم اما دیگه همزه که حذف نمی‌شود، چون اگر همزه حذف بشود التقاء ساکنین می‌شود، لا اله الا الله الله اکبر، این فرض را آقای سیستانی می‌گوید با این‌که وصل به سکون

است، همزه‌اش را هم نینداختیم، لا اشکال فی الصحة. چون تحسین یعنی درست اداء کردن، این‌جا درست اداء شده.

پس این سه فرض را تکرار کنم: فرض اول لا اله الا الله الله اکبر، قطعاً از نظر عربی صحیح است فقط خیلی‌ها احتیاط کردند که این کار را نکنید، نائینی فتوی داد این کار را نکنید. چرا خیلی احتیاط کردند؟ یا مثل آقای خوئی به صحیح حماد تمسک می‌کنند می‌گویند امام این کار را نکرد و همزه حذف می‌شود اگر این کار را بکنی و لو طبق قواعد حذفش می‌کنی اما چرا حذفش می‌کنی؟ متصلش نکن به ماقبل تا حذف نشود. بعضی‌ها مثل مرحوم آل یاسین گفتند معهود در اذهان متشرعه این نیست که بگویی لا اله الا الله الله اکبر. انصافاً این دلیل نیست، حالا معهود نیست چون مأنوس نیست با این جور نماز خواندن. دلیل بر منع نمی‌شود.

فرض دوم این بود که بگویند لا اله الا الله الله اکبر که نوعاً گفتند غلط است، باید همزه وصل عند الاتصال به ما قبل حذف بشود. عند وصل به حرکت. آقای سیستانی هم قبول کرد. اما فرض سوم این بود که لا اله الا الله الله اکبر، با این‌که وصل کردی به ماقبل اما چون ما قبل ساکن است آقای سیستانی می‌گوید لا اشکال فی صحة هذا الفرض و لو همزه وصل را ساقط نکردی. پس در آن ایام نعبد و ایام نستعین اهدنا الصراط المستقیم ایشان اشکال نکند. اگر اشکال دارد اشکالش این است که بگویند ایام نعبد و ایام نستعین اهدنا الصراط المستقیم که حرکت

بدهی به ماقبل و همزه وصل را ساقط نکنی که ایشان گفت غلط است علماء ادب هم گفتند غلط است. اما در همان‌جا هم بگویی ایام نعبد و ایام نستعین اهدنا الصراط المستقیم، وصل به سکون کنی مثل همین‌جا می‌شود که بگویی لا اله الا الله الله اکبر وصل به سکون کنی همزه وصل را نیندازی ایشان گفته لا اشکال فی الصحة. واقعاً هم لا اشکال فی الصحة بنظر العرف. منتها اطلاق نداریم در ادله مگر اطلاق

مقامی، اطلاق لفظی نداریم، اطلاق مقامی بعید نیست، نوبت به اصل عملی هم برسد به نظر ما اصل برائت اقتضاء می‌کند جواز آن را. ولی آقای خوئی در همه این سه فرض ایراد گرفته چون خلاف صحیح حماد است که این را جواب دادیم. راجع به وصل الله اکبر به مابعد نوعاً دو فرض مطرح می‌شود: یکی این‌که بگویید الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم یا الله اکبر اعوذ بالله من الشیطان الرجیم که وصل به سکون می‌شود، یکی این‌که وصل به حرکت بکنیم، الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم. که صاحب عروه می‌گوید اگر وصل کردی به مابعد حتماً بگو الله اکبر بسم الله

الرحمن الرحیم، الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم، فتوی داده که نگو که ما عرض کردیم که پس چرا در قرائت احتیاط کردی در وصل به سکون و چرا امام آن‌جا فرمود فتوی می‌دهم لازم نیست رعایت ترک وصل به سکون ولی این‌جا هیچ تعلیقه نزدند به فتوای صاحب عروه که يجب حينئذ اعراب الراء بعد از وصل به ما بعد. ما به نظرمان درست است، خیلی هم همین‌جا اشکال کردند، حتی الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم را که صاحب عروه می‌گوید جایز است اشکال کردند. بزرگانی مثل

مرحوم آقای خوئی در تعلیقه عروه اشکال کردند، مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری اشکال کرده. مرحوم آقای حائری دارند لایترک الاحتیاط فی السابق و اللاحق، لاحق همین وصل الله اکبر به ما بعد، مع حركة الراء، الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم. آقای خوئی هم که فرمودند الاحتیاط لایترک. دلیل چیست؟ مألوف بین متشرعه نیست بگوئیم الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم؟ اولاً روشن نیست که مألوف بین متشرعه نباشد. الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم متعارف نیست اما خلاف مرتکز بشود یعنی وقتی متشرعه بشود بگوید این چه جور نماز خواندن است، نه هم چون چیزی نیست. نمی گویند این چه جور نماز خواندن است، بلکه نامتعارف است. ایا نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم هم متعارف نیست، قل هو الله احسن الله الصمد هم متعارف نیست اما نامأنوس نیست که عرف متشرعه بگوید این چه جور نمازی است.

و اما صحیحه حماد هم اگر دلیل آقای خوئی بوده در بحث که استدلال نکرد ولی اگر بعداً در ذهنش آمده که امام وصل نکرد به ما بعد، او هم که جوابش داده شد که صحیحه حماد دلیل بر وجوب نیست و لذا الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم قطعاً جایز است بلکه بعید نیست که الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم که وصل به سکون است جایز باشد.

و لذا از این بحث گذشتیم. کلام واقع می شود در مسأله بعد که صاحب عروه مطرح می کند راجع به این که لو قال الله تعالی اکبر لم یصح. ببینیم فرمایش صاحب عروه در این مسأله یک وجهش چیست، انشاء الله فردا.

### جلسه 85-563

دوشنبه - 99/12/04

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در این بود که آیا تکبيرة الاحرام را می توان به ما قبلش متصل کرد یا نه؟ عرض کردیم اتصال به ما قبل سه فرض دارد:

یکی این که ما قبل را ما متحرک بخوانیم و همزه وصل الله را حذف کنیم. مثلاً بگوئیم لا اله الا الله الله اکبر. این قطعاً صحیح است از نظر قواعد عربیه فقط شبهه این بود که منافات با این دارد که الصلاة افتتاحها التکبیر که ما جواب دادیم گفتیم منافات ندارد افتتاح بودن تکبيرة الاحرام با این که در اثناء کلام بیاید و یا ادعاء شد که بر خلاف طریقه مألوفه متشرعه است. عرض کردیم این کافی نیست برای احراز حکم شرعی. و یا منافات گفتند با صحیحه حماد دارد که این را هم جواب دادیم.

فرض دوم این است که ما قبل را ساکن بخواند و همزه وصل را حذف نکند. لا اله الا الله الله اکبر.

فرض سوم این است که ما قبل را متحرک بخواند و همزه وصل را حذف نکند. لا اله الا الله الله اکبر.

این دو فرض اشکال خاصی که دارد این است که گفته می‌شود که همزه وصل را باید در فرض اتصال به ماقبل حذف کنیم. در مسأله 38 عروه در احکام قرائت دارد يجب حذف همزة الوصل فی الدرج مثل همزة الله و الرحمن و الرحيم و اهدنا و نحوه ذلك فلو اثبتها بطلت و کذا يجب اثبات همزة القطع كه همزة انعمت فلو حذفها حين الوصل بطلت.

نوع بزرگان با این نظر صاحب عروه موافقت کردند. فقط امام و برخی از شاگردان ایشان در همزه وصل که صاحب عروه فرموده يجب حذف همزة الوصل فی الدرج فرمودند علی الاحوط. و استدلال کردند بزرگان بر این مطلب گفتند اجماع علماء اهل عربیت هست بر لزوم حذف همزه وصل در اثناء کلام. ابن الحاجب می‌گوید و اثباتها وصلا لحن و شد فی الضرورة. ابن مالک هم در شعرش می‌گوید که باید همزه وصل در اثناء کلام حذف بشود. شراح کتاب ابن حاجب مثل نجم الائمة شیخ رضی رضوان الله علیه و همین‌طور شراح کتاب ابن مالک پذیرفتند این مطلب را. کسانی مثل آقای خوئی هم بخاطر همین ادعاء عدم خلاف بین اهل عربیت فتوی دادند. آقای سیستانی هم حاشیه نزدند. در حالی که در این بحث آقای سیستانی فرمود اگر بگوید لا اله الا الله الله اکبر یعنی با سکون ما قبل همزه وصل را اثبات کند لا اشکال فی صحتها. معلوم می‌شود این مسأله لزوم حذف همزه وصل را در درج منحصر دانستند به مواردی که ما قبل همزه وصل را متحرک اداء می‌کنیم. مثلا شما در اثناء قرائت سوره حمد اگر بگویید ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم، ظاهر کلام آقای سیستانی این است که اشکال ندارد. اما اگر بگویید ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم، این غلط است. و ظاهر کلام امام این است که در همین هم احتیاط واجب می‌کنند.

یک عبارتی ما در الفتاوی الواضحة مرحوم آقای صدر پیدا کردیم که مشعر به همین هست که اگر حرف ما قبل را متحرک خواندیم این‌جا بحث حذف همزه وصل پیش می‌آید. صفحه 488 الفتاوی الواضحة دارند: اذا كانت قبلها، همان کلمه الله، کلمة تنتهي بحرف متحرک ای مضموم أو مکسور مثلا و ارید قراءة الکلمتين درجای مع ابراز ما فی الحرف الاخير من حركة فتحذف الهمزة فی الكلمة الثانية اذا كانت همزة وصل. درج را که صاحب عروه تعبیر کرد که يجب حذف همزة الوصل فی الدرج، درج را معنا کرده یعنی ما قبل همزه وصل را، آن حرف اخیر کلمه قبلی را متحرک بخوانید، این‌جاست که حذف همزه وصل لازم است، یعنی اگر بگویید ایاک نستعین، اهدنا الصراط المستقیم این اشکال ندارد. فقط مشکل وصل به سکون پیش می‌آید که وصل به سکون هم مشکلی نیست چون دیروز

عرض کردیم که انصافا ظاهر عرف این است که وصل به سکون را غلط نمی‌داند، همان‌طور که وقف به حرکت را هم به نظر ما غلط نمی‌داند. پس معلوم می‌شود که مشکل همزه وصل در جایی است که ما قبلش را متحرک بخوانیم بگوییم و ایاک نستعینُ آن‌جا اگر بگوییم اهدنا، ایاک نستعینُ اهدنا الصراط المستقیم این خلاف قواعد عربیه است.

انصاف این است که ارتکاز ما هم همین را می‌گوید که این غلط هست از نظر عربی. مثلا قرآن می‌گوید و ان کانتا فوق اثنتین فلهما ثلثا ما ترک، خب کسی بخواند و ان کانتا فوق اثنتین این از اصلا نظر عربی غلط است. ولی طبق این بیان که هم در الفتاوی الواضحة بود و هم آقای سیستانی تصریح کردند بخواند و ان کانتا فوق اثنتین این از جهت ثبت همزه وصل و عدم حذفش مشکل ندارد حالا فوqش به او می‌گویند چرا مضاف و مضاف الیه را به این نحو اداء کردی. او بحث دیگری است.

و لذا به نظر می‌رسد که ایاک نعبد و ایاک نستعینُ اهدنا الصراط المستقیم اشکالی نداشته باشد اما ایاک و ایاک نستعینُ اهدنا الصراط المستقیم، هرچند ظاهر امام هم این است که این‌جا احتیاط واجب می‌کنند به نظر می‌رسد اجماع اهل عربیت هست، ارتکاز و ذوق عربی هم که بالاخره با ارتباط با عرب زبان‌ها حاصل می‌شود شهادت می‌دهد به این مطلب.

اما راجع به الله اکبر که قبلش مثلا بگوییم لا اله الا الله الله اکبر، یک عبارتی دارد شیخ انصاری، می‌گویند روشن نیست که این ایراد داشته باشد. یمكن دعوی ان ترک الوقف علیها یعنی علی آن نیت که حالا مثال به نیت زده می‌گوید اصلی صلاة الصبح قربة الى الله الله اکبر، یا قربة الى الله الله اکبر، بل یمكن دعوی، ایشان می‌گویند باید متصل نکنید تلفظ به نیت را با الله اکبر چون منافات با افتتاح الصلاة التکبیر دارد که این را ما جواب دادیم، بعد می‌فرماید بل یمكن ان ترک الوقف علیها ممکن است بگوییم اگر وقف هم نکنید بر آن نیت که تلفظ کردید، لاینافی وجوب قطع الهمزة لان التلظ بها کلام لغو معترض لا یؤد معه کلمة المتاخرة وسطا حتی یسقط همزتها، بعد می‌گوید فتأمل. می‌گوید ممکن است بگوییم فرق می‌کند. ایاک نعبد و ایاک نستعین، آن‌جا قبلش آیه قرآن است باید بخوانید بعدش هم اهدنا الصراط می‌گوید آن را هم باید بگویی، باید مراعات کنی. در وصل همزه وصل را حذف کنی. اما تلفظ به نیت که کلام لغو است، این‌جا کلام لغو که متصل بشود به الله اکبر باعث نمی‌شود الله بشود وسط الکلام و لذا همزه‌اش را نباید حذف کنی. انصافا این اشکال قابل جواب است، کلام لغو یعنی امر شرعی ندارد، ما بحث‌مان در امر شرعی که نیست، بحث‌مان در صحت از نظر ادبیات هست.

[سؤال: ... جواب:] یک وقت شما به یک شخصی خطاب بکنید انت قلت فی صلاتک اهدنا الصراط المستقیم، یا انا قلت فی صلاتی لاجلک اهدنا الصراط المستقیم، این مقول قول است، این را ممکن است بگوییم نباید همزه وصلش را

اسقاط کنی. بعضی‌ها گفتند. اما اگر نه، این‌جور نیست که قبلش بگوییم قال یا قلت بعد مقول قول را بگوییم که اهدنا الصراط المستقیم، نه، کلتش کلام خود ما است، هم ما قبل هم ما بعد کلام خود ما است. غلط است دیگر. غلط است ما بگوییم دو رکعت نماز صبح بجا می‌آورم قربة الی الله اکبر. متصل کردی به کلام ما قبل مع تحریک حرف اخیر ما قبل. ... بحث در این است که اهل عربیت اتفاق دارند و احساس ذوق عربی هم همین را می‌فهماند که شما تکلم بکنی به دو جمله، حرف اخیر جمله اولی را متحرک بکنی و همزه وصل سر جمله ثانیه را بخواهی حذف نکنی این غلط است از نظر ادب عربی. حال آن جمله اولی امر دارد، نهی دارد، این‌که مهم نیست.

راجع به بحث حذف همزه وصل ما فعلا این‌جور به ذهن‌مان می‌آید، بیشتر باید تتبع کرد، ما این مقدار که تتبع کردیم معلوم شد درج طبق این توضیح آقای صدر اصلا یعنی اتصال کلمه‌ای که ابتدائش همزه وصل است به یک کلمه‌ای که قبل از آن است مع تحریک حرف اخیر آن کلمه سابقه.

[سؤال: ... جواب:] متصل اگر بکند. اگر مکث بکند که منفصل بشود که خارج از بحث است.

اما وصل به سکون، لا اله الا الله الله اکبر، این مشکلش فقط وصل به سکون است که ما به نظرمان وصل به سکون هیچ اشکال ندارد. این‌که مرحوم شیخ فرمود: شما وصل به سکون که بکنید، هیئت آن حرف اخیر را خراب کردید. تعبیر می‌کند می‌گوید حرف صوری، یعنی هیئت کلمه. چه جور شما اگر به جای برّ بگویید برّ یا به جای برّ بگویید بُرّ غلط است، حرف اخیر را هم شما مثلاً بود ایاک نعبد و ایاک نستعین، ضمه بود، وقتی می‌گویی ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط، می‌چسبانی بعد می‌گویی اهدنا الصراط، یا جاهای دیگر، انعمت علیهم می‌گویی، انعمت است؟ انعمت است؟ انعمت است، شما حرکتش را حذف کردی شد سکون. جوابش این است که این‌ها که برهان عقلی ندارد، بناء عرف عرب بر وصل به سکون است و هیچ غلط نمی‌دانند. و همین‌طور وقف به حرکت، او هم غلط نیست. عرض کردم شما به این‌هایی که تلبیه یاد مردم می‌دهند بگویی ان الحمد، مثلاً می‌خوانند ان الحمد، بگویید چرا می‌گویید ان الحمد؟ چرا وقف می‌کنید؟ بگویید ان الحمد. تا شما اشکال بکنید، تلقین هم کرده به زوارش و آن کسی هم که در بلندگو می‌خواند که ان الحمد و النعمة لك و الملك تمام کرده و مردم هم کارشان را کردند حالا شما مدام اشکال بکنید. البته خود همین بحث وصل به سکون و وقف به حرکت فقط مستلزم بحث حرکت نیست، گاهی مثلاً مثل یا فاطمه، وقتی که وقف بکنی باید تاء را تبدیل به هاء بکنی، آن‌جا هم بحث دارد که می‌توانی بگویی مثلاً یا فاطمه اشفعی، وصل به سکونش اصلاً تاء را تبدیل به هاء می‌کند، یا مثلاً تنوین منصوب وصل به سکونش تنوین را تبدیل به الف می‌کند، بردا و سلاماً علی ابراهیم. این‌ها

بحث‌هایی است که باید در بحث قرائت بکنیم، ظاهر این است که حتی در این موارد هم اشکال ندارد.

فعلا بحث ما در تکبیرة الاحرام این شد که دو فرضش صحیح است: لا اله الا الله الله اکبر، لا اله الا الله الله اکبر. حالا آن کسی که وصل به ما قبل نمی‌کند که نور علی نور است، ما راجع به او بحثی نداریم، این دو فرض وصل به ما قبل صحیح است، اما بگویید لا اله الا الله الله اکبر، به نظر می‌رسد این صحیح نباشد.

مرحوم آقای صدر یک نکته خوبی دارد در تعلیقه منهاج در بحث قرائت جلد 1

صفحه 229، می‌گوید: بحث همزه وصل مشکلش اخلال به مَقْرُوء نیست، فقط

مشکلش انصراف قرائت است از این طریق مستنکر. یک وقت شما با کاری که

می‌کنید اخلال می‌کنید به مَقْرُوء مثل حذف همزه قطع، و استبرق را می‌خوانید و

استبرق، این اخلال به مَقْرُوء است، یک حرفش را انداختی، این قطعاً باطل است. در

همزه وصل که اخلال به مَقْرُوء نیست که شما بیاوری همزه وصل را با این که نباید

می‌آوردی. شما اگر بگویید ایاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم اخلال

به مَقْرُوء نکردید، انصراف دارد دلیل قرائت به قرائتی که خلاف متعارف و مستنکر

عند عرف العرب نباشد. اگر یک قرائتی است که مستنکر است عند عرف العرب،

دلیل قرائت از آن منصرف است. و لذا این جا باید احراراز کنیم که آیا این روش ما

مستنکر است یا مستنکر نیست، شک بکنیم اشکال ندارد، بخوانید، ولی ایشان

می‌گویند ما احراراز کردیم که ابقاء همزه وصل با تحریک حرف ما قبل و وصل آن

به این کلمه‌ای که همزه وصل دارد، مستنکر است عند العرف.

[سؤال: ... جواب:] چون شک در تکلیف زاید است، مقرو را که می‌خوانیم

نمی‌دانیم در این قرائت قید زایدی اخذ شده است؟ ایشان فرموده اگر شک کنیم

رجوع می‌کنیم به اصل برائت. و لذا ایشان می‌گویند وصل به سکون و وقف به

حرکت، در آن جا ما معتقدیم از نوع اخلال به کیفیت قرائت است ولی به نحوی است

که مستنکر عند العرف نیست، اشکالی ندارد.

آقای سیستانی معتقد است که امر به قرائت انصراف ندارد از قرائت غیر مألوفه.

چرا؟ برای این که این قدر در آن زمان هرج و مرج در قرائت‌ها بوده، این همه

فارس، این همه ترک، این همه رومی، سندی، این‌ها می‌آمدند مسلمان می‌شدند،

شیعه می‌شدند عده‌ای از آن‌ها، یک روایت نداریم که بیایند مثلاً از امام سؤال کنند و

امام بفرماید که مثلاً این کارتان ایراد داشته. امر به قرائت چه انصرافی دارد؟

متعارف بوده قرائت‌های ملحونه. بلکه مغیر معنا باشد او اخلال به مَقْرُوء است، نه،

اخلال به معنا نیست، حالا بیچاره ترک است، مدام به او می‌گویند بگو قل هو الله

احد می‌گویند گل هو الله احد. حالا کار نداریم آقای زنجانی در دفاع از ترک‌ها

می‌گویند این اختلاف در لهجه است، این اصلاً اختلاف قرائت هم نیست. یک

روایت داریم او هم به نفع [این‌ها است]: ان الله لا یزید من المحرم، محرم آنی است

که زبانش خوب باز نشده و لو بخاطر این که زبان بیگانه است، یا مشکل زبان دارد، لایرید من المحرم ما یرید من المتکلم الفصیح.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می گوید اطلاقات اقرؤوا انصراف ندارد به قرائت مع رعاية القواعد العربية. ... باید سوره حمد را بخواند، به او گفتند بگو الله اکبر، الله اکبر باید بگوید، نگفتند ترجمه اش را بگو. ... مغیر معنا نباشد.

اما ایشان فرمودند صحیحہ عبد الله بن سنان ان الله فرض الركوع و السجود ألا ترى لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی. روایت دارد که خدا رکوع و سجود را فریضه قرار داد. می خواهید شاهد بیاوریم بر این که رکوع و سجود فریضه است ولی قرائت فریضه نیست؟ شاهدش این است که اگر کسی تازه مسلمان شد، نمی تواند درست قرائت را اداء کند، لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی. به جای قرائت قرآن تسبیح بگوید. مفهومش این است که اگر می تواند قرائت قرآن را درست بخواند باید درست بخواند. امر شدید به قرائت درست. در تکبیرة الاحرام هم بالفحوی امر شدید، تکبیرة الاحرام رکن است بالاتر از قرائت است، امر شدید به تکبیرة الاحرام درست. دو تا مطلب این جا هست عرض می کنم:

یک مطلب این است که ما از کلمه یحسن درست بودن نمی فهمیم، ظهور ندارد در درست بودن. به معنای بلد بودن است. ألا ترى لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن لاقل محتملا ست به این معنا باشد که کسی جدید الاسلام است بلد نیست قرآن بخواند نه این که قرآن را مغلو ط می خواند، شاهدش هم فتوای خود ایشان است که اگر کسی عرفا قرائت سوره حمد می تواند داشته باشد و لو به شکل مغلو ط، این مقدم بر تسبیح است. بلد نیست بخواند فرق می کند با درست نمی خواند. شاهد بر این عرض ما روایتی است در صبی، دارد که مکروه است یا نهی دارد که صبیان را بفرستید برای کار، برای تکسب، صبی که لایحسن الصنعة. چرا؟ فانه اذا لم یجد سرق، به او می گویی برو خرج خودت را در بیاور! این هم کار بلد نیست، می رود می بیند مشتری نیست، بعد هم می بیند مغازه روبرویی، صاحب مغازه رفت بیرون، می رود از دخلش یک مقدار پول بر می دارد، چند تا تراول بر می دارد شب می آید می گوید کار کردم. فانه اذا لم یجد سرق. الصبی الذی لایحسن الصنعة این متفاهم عرفی یعنی کار بلد نیست.

[سؤال: ... جواب:] خوب بلد نباشد، حالا نیمه خوب بلد باشد. بالاخره ببینید! لایحسن عرفا در این جا من این جور می فهمم یعنی کار بلد نیست، صنعتی بلد نیست. لایعرف الصنعة نه لایجید الصنعة. لایجید، خیلی از این تعمیرکارها که شما می روید پیش شان ماشین تان را تعمیر می کنید، آخرش می گویند خیلی وارد نبود ولی بالاخره کارش پیش می رود. اما یک کسی صفر است، بلد نیست، من احتمال می دهم، حداقل احتمال می دهم لایحسن به معنای بلد نبودن باشد. ولی من معتقدم همانی که آقای صدر گفت اقرأ انصراف دارد به این که مقرو حفظ بشود. آنی که و لالضالین را

می‌گوید و لا الزالین مقرر حفظ نشده. گمراه چه ربطی به لغزش‌کار دارد؟ مقرر حفظ بشود بعد قرائت هم از روش مستنکر عند العرب منصرف هست که او هم بحث درستی است.

[سؤال: ... جواب:] شما وقتی که مثلاً می‌گویید الحمد لله، این حمد حاء جیمی است، الهمد شد هوز، حاء حطی نشد. ظاهر اقراراً یعنی این قرآن را بخوان. قرآن می‌گوید اذهبوا الى فرعون شما بگویید روحا الى فرعون، بگویید معنا عوض نمی‌شود. ادامه بحث باشد در بحث قرائت.

مطلب دوم: طبق نظر آقای سیستانی که تحسین القراءة و تکبيرة الاحرام واجب است، البته می‌گوید سنت است، تکبيرة الاحرام فريضة است، تحسین تکبيرة الاحرام سنت است و لذا اخلاص از روی جهل قصوری به تحسین تکبيرة الاحرام مبطل نیست، حتی آنی که می‌گفت لا اله الا الله اکبر جاهل قاصر بود با این که آقای سیستانی می‌گوید این تحسین نیست یعنی درست اداء نکردی، همزه وصل را با تحریک ما قبلش باید حذف می‌کردی و لکن چون جاهل قاصری یا شک داری جاهل قاصر بودی در جوانی یا نه، مشکل نیست. السنة لاتنقض الفريضة تحسین تکبيرة الاحرام سنت است. شک هم داری که در جوانی جاهل قاصر بودی یا مقصر، این السنة لاتنقض الفريضة را بگذار در کنار قاعده فراغ، بگو اگر جاهل قاصر بودن که السنة لاتنقض الفريضة داشتم پس احتمال می‌دهم که نمازم صحیح است چون شاید جاهل قاصر بودم و السنة لاتنقض الفريضة داشتم قاعده فراغ می‌گوید بگو انشاء الله عمل گذشته‌ات درست است برو دعاء کن به جان ایشان که مشکل تو را حل کرد. البته این‌جا خیلی‌ها مشکل را حل می‌کنند چون شک در وجوب قضاء است خیلی‌ها حل می‌کنند، برائت از وجوب قضاء جاری می‌کنند، ایشان قاعده فراغ را هم قبول کرد.

[سؤال: ... جواب:] فقط همین روایت است چیز دیگری نیست. یعنی بیان ایشان این است که اقراراً انصراف ندارد به قرائت صحیحه با توجه به این غلبه‌ای که بوده، قرائت‌های ملحونه بوده. ... تنها دلیل همین صحیحه عبدالله بن سنان است بر لزوم تحسین به معنای درست اداء کردن. ... این هم فرمایشی است انشاء الله در جای خودش بحث می‌کنیم که ممکن است کسی بگوید سیره منتشره بر غلطخوانی بوده. این خودش یک دلیلی است بر تصحیح کار عوام الناس. این هم یک وجهی است، فعلاً ما راجع به آن بحث نکنیم. مطلب دومی که عرض کردیم بعد از این که عرض کردیم تحسین ظهور ندارد در درست خواندن، لایحسن ان یقرأ القرآن یعنی بلد نیست قرآن بخواند، و لا اقل من الاحتمال. مطلب دیگر این است که اگر تحسین به معنای درست خواندن است ممکن است کسی بگوید من امر شدم به قرائت صحیحه، چه جوری ایشان، جالب است در وصل به سکون و وقف به حرکت، می‌گوید اگر شک کردیم که وصل به سکون جایز است یا جایز نیست رجوع به اصل برائت می‌کنیم. حالا معلوم می‌شود که ایشان از آن اشکال قبلی که دوران امر بین تعیین و

تخییر می‌دانست و می‌گفت احتیاط باید بکنیم برگشته. به این نظر رسیده که این‌جا اقل و اکثر است، همانی که ما در جلسات قبل به ایشان اشکال کردیم که ما امر شدیم به این خواندن این کلمه نمی‌دانیم شرط شده وصل به سکون نکنیم، وقف به حرکت نکنیم برائت جاری می‌کنیم. از این بگذریم، حرف درستی است ما هم برائت را قبول داریم. اما اشکال به ایشان این است که اگر من امر شدم به قرائت صحیح، این شبهه مصداقیه قرائت صحیح است، شک در امتثال است. اگر به من گفتند تکبیرة الاحرام صحیح بگو، اگر به من گفتند قرائت صحیح اتیان کن، من نمی‌دانم این مصداق تکبیرة الاحرام صحیح است یا نه، می‌گویم الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم که ایشان گفت اشکال ندارد، لا اله الا الله الله اکبر، وصل می‌کنم با سکون، همزه وصل را هم اثبات می‌کنم، فرمود اشکالی ندارد، حالا یک وقت ایشان می‌گویند که من یقین دارم اشکال ندارد، من عرف عرب‌ها را بیش از شصت و هفتاد است که آشنا هستم می‌دانم اشکالی ندارد، بحث دیگری است اما اگر نوبت به شک رسید که ایشان گفتند اگر نوبت به شک هم برسد اصل برائت جاری می‌شود، چرا قاعده اشتغال جاری نشود؟ گفته می‌شود من امر شدم به الله اکبر صحیح، الله اکبر درست، الله اکبر بگو و درست بگو، نمی‌دانم این الله اکبری که می‌گویم الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم درست است یا درست نیست. مثل این‌که مولی به من بگوید برو آب شیرین بیاور ما هم رفتیم یک جایی شیر را باز کردیم نمی‌دانیم این آب شیرین است یا آب قم است، قاعده اشتغال جاری نیست؟ برائت جاری است؟ نه، قاعده اشتغال جاری است، گفت آب شیرین. این‌جا هم گفت قرائت درست، تکبیر درست. ممکن است ما از این وجه جواب بدهیم. بگوییم درست با شیرین فرق می‌کند. شیرین یک امر عرفی است، شیرین، شور. درست، ظاهرش یک عنوان انتزاعی است یعنی مطابقت آنچه که می‌خوانی با آنچه که نازل شده است، مطابقة المقرّر مع المنزل.

[سؤال: ... جواب:] بحث قرائت درست این است دیگر که اختلاف نداشته باشد [با منزل]. بحث این است که آنی که نازل می‌شود اگر دو جور درست باشد جامع نازل شده. ... یعنی شما می‌گویید چون مثلاً جبرئیل آمد یا خواند مثلاً بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله یا خواند بسم الله الرحمن الرحیم، با فصل گفت الحمد لله؟ پس دو جور نزول است؟ نه، این‌ها که دو جور نزول نمی‌شود، این‌ها اختلاف حالات هنگام بیان این هست. ظاهرش این است که جامع نازل شده، جامع بین این‌ها که اگر وصل کردی حرکت بده، اگر وقف کردی ساکن باش. ... فوقش جبرئیل آیات را خواند. بعضی چیزها ظهور عرفیش در بیان جامع است. ... شما می‌فرمایید: نزل به الروح الامین علی قلبک. ... وارد بحث انواع وحی شدیم، بگذریم وق گذشت. انشاءالله راجع به این بحث دنبال می‌کنیم که ما می‌خواهیم بگوییم عنوان مشیر است "درست"، امر شدیم به آن واقع، واقع هم مردد است بین اقل و اکثر، انشاءالله فردا توضیح می‌دهم.

**جلسه 86-564**

سه‌شنبه - 99/12/05

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که اگر واجب باشد بر ما زاید بر تکبيرة الاحرام و  
همین‌طور قرائت تحسین القراءة تحسین تکبيرة الاحرام که آقای سیستانی فرمودند  
یعنی واجب است تکبيرة الاحرام بگویم و آن را درست بگویم البته درست گفتن  
سنت است چون صحیح ابن سنان آن را فهمانده است، اگر تکبيرة الاحرام صدق  
بکند ولی درست اداء نکرده باشیم مثل لا اله الا الله الله اکبر می‌شود با قاعده السنة  
لا تنقض الفريضة این را تصحیح کرد بگویم تکبيرة الاحرام فريضة، تحسین  
تکبيرة الاحرام سنة، در حالی جهل قصوری السنة لا تنقض الفريضة اخلاص به سنت  
ناقض فريضة نیست که آقای سیستانی این‌جور فرمودند.

آن وقت بحث در این بود که آیا در شبهه تحسین که نمی‌دانیم الله اکبر بسم الله  
الرحمن الرحيم باید بگویم تا تحسین بشود تکبيرة الاحرام یعنی درست اداء بشود، یا  
نه، اگر وصل به سکون هم بکنیم الله اکبر، بسم الله الرحمن الرحيم این هم تحسین  
تکبيرة الاحرام است، بحث شد که می‌شود به برائت رجوع کرد یا نه؟  
ما به نظرمان می‌آمد که می‌شود به برائت رجوع کرد. اولاً: ما معتقدیم که تحسین  
دلیل خاصی بر وجوب ندارد، صحیح ابن سنان هم محتمل است که مراد از آن که  
فرمود کسی که جدید الاسلام است لایحسن ان یقرأ القرآن اجزاه ان یکبر و یسبح و  
یصلی که مفهومش این است که اگر تحسین می‌تواند بکند قرائت قرآن را واجب  
است قرائت قرآن را با تحسین بخواند معلوم نیست تحسین به معنای درست اداء  
کردن باشد، به معنای بلد بودن ممکن هست باشد که در بعضی از استعمالات  
تحسین به معنای بلد بودن آمده. کسی که ملحون هم قرآن بخواند عرف نمی‌گوید که  
بلد نیست قرآن بخواند، یک مرتبه‌ای است بین بلد نبودن و آشنایی کامل. این‌هایی  
که بدون اداء آیات از مخارج حروف قرآن می‌خوانند نمی‌گویند این‌ها بلد نیستند  
قرآن بخوانند، به قول مطلق بگویند بلد نیست. و لکن آقای سیستانی تحسین را به  
معنای درست خواندن معنا می‌کند. و این سوال برای ما مطرح است که برخی از  
این عوام درست حمد و سوره نمی‌خوانند، این که آقای سیستانی فرمودند اگر بخش  
معتنابهی از سوره حمد را درست بخواند مشکلی نیست، نسبت به بقیه معذور است،  
بخش معتنابه از سوره حمد را هم برخی از عوام درست نمی‌خوانند. از بسم الله  
بگیرید بسم الله الرحمن الرحيم، حائش را درست اداء نمی‌کنند، الرحمن الرحيم،  
حائش را درست اداء نمی‌کنند، مالک یوم الدین را معمولاً درست اداء می‌کنند، ایاک  
نأبد، عینش را درست اداء نمی‌کنند، مثل این که رب العالمین را عینش را درست اداء  
نمی‌کردند، و ایاک نستأین عینش را درست اداء نمی‌کنند، اهدنا الصراط المستقیم که

می‌افتد در دست‌انداز مخارج حروف که خیلی از خواص هم ممکن است بلغزند، پس چطور ایشان می‌فرماید که اگر بخش معتناهی از سوره حمد را درست می‌خواند فهو و الا بخش‌های دیگری از قرآن را که درست می‌خواند به آن ضمیمه کند و اگر نمی‌تواند تسبیح بگوید.

[سؤال: ... جواب:] معتنا به از قرآن که یک کلمه نیست. ایاک را درست می‌گوید اما نعبد را چی؟ ... یک حرف غلط که این کلمه را از خاصیت می‌اندازد. بر فرض ما بپذیریم که تحسین قرائت واجب است و سنت هم هست، اگر تکبیرة الاحرام صدق بکند، یک وقت می‌گوید الله و اکبر، تکبیرة الاحرام صدق نمی‌کند، جاهل قاصر هم باشد یک عمر این جور نماز خوانده باید نمازش را قضاء کند، اما اگر همزه وصل نمی‌کند با وصل به ما قبل یا مخارج حروف را درست اداء نمی‌کند، حرکات الله اکبر را درست اداء نمی‌کند، این جا الله اکبر صدق می‌کند، صدق می‌کند کبر، فقط تحسین قرائت نیست، تحسین تکبیرة الاحرام نیست تحسین تکبیرة الاحرام هم ایشان می‌گوید سنت است و السنة لا تنقض الفریضة در حال جهل قصوری یا نسیان.

ما عرض‌مان این است که در شبهات تحسین بعید نیست بشود به اصل برائت رجوع کرد. چون ما استظهار نمی‌کنیم تحسین موضوعیت دارد. تحسین درست خواندن یعنی آنچه می‌خوانید مطابق با ما انزل الله باشد. این یک عنوان انتزاعی است، انتزاع می‌شود از واقع مطابقت با قرآن نازل از طرف خدا. یعنی اگر قرآن نازل از طرف خدا لا بشرط است از حیث وصل به سکون، شما امر شدید به ذات تکبیرة الاحرام لا بشرط از وصل به سکون، اگر ما انزل الله الله اکبر است بدون وصل به سکون، در این جا متعین است که الله اکبر بگویید بدون وصل به سکون، عنوان تحسین ظهور ندارد در این که موضوعیت دارد تا مثل عناوین دیگر که می‌گویند آب شیرین بیاور شک می‌کنیم این آبی که می‌بریم شیرین است یا نه قاعده اشتغال جاری می‌شود چون شک در امتثال است اما در این جا به نظر ما در شک در سعه وضیق تکلیف است، واقع تحسین متعلق امر است، امرش دائر است بین اقل و اکثر یا تعین و تخییر، به نظر ما برائت جاری می‌شود از محتمل التعین.

[سؤال: ... جواب:] جبرئیل هم که نازل می‌کند گاهی لا بشرط نازل می‌کند. یعنی اگر جبرئیل اگر بیاید بگوید بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین، عرف می‌فهمد که خصوصیتی ندارد وصل این دو آیه به هم. اگر کسی بگوید بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین این قطعاً خلاف ما انزل الله نیست.

شبهه این مسأله در بحث قرائت مطرح است. اختلافات قرائات یک مشکلی است در نماز که ما آیا می‌توانیم به یکی از قرائات سبع اعتماد کنیم؟ صاحب عروه فرموده الاحوط القراءة بالقراءات السبع و ان كان الاقوی جواز القراءة بما كان متداولاً بين الناس. امام فرمودند نه، احتیاط واجب همین انحصار قرائت است در قرائات سبع.

شبهه‌ای که ما داریم این است که همه قرائات سبع در زمان ائمه رائج نبوده. دلیل بر این که ما می‌توانیم به یکی از قرائات سبع اعتماد کنیم چیست؟ روایتی هست از سلمه که حالا معلوم نیست سلمه همان ابو خدیجه است یا سلمه سجستانی است که ضعیف است که اقرأ كما یقرأ الناس که گفتند اقرأ كما یقرأ الناس تجویز کرد قرائت را به همان نحو متعارف. برخی که سند این روایت را ضعیف می‌دانند مثل آقای خوئی تمسک می‌کنند به سیره متشرعه که در زمان ائمه اینقدر اختلاف قرائات بود و یک روایت نداریم که کدام یک از این قرائات را باید اختیار کنید، پس جایز است اختیار هر قرائتی که متعارف بین مردم است، البته آقای خوئی می‌فرماید قرائات سبع متعارف بوده بین مردم در آن زمان بلکه مازاد بر آن هم متعارف بوده که برای ما واضح نیست که هر قرائتی از قرائات سبع در آن زمان متعارف بوده. باید احراز کنیم در آن زمان متعارف بوده است. حالا اگر شک بکنیم در آن زمان ملک یوم الدین متعارف بود، مالک یوم الدین متعارف بود، هر دو متعارف بود، به نظر ما این جا هم جای تمسک به اصل برائت هست. اقرأ كما یقرأ الناس آن هم ظاهرش این است که عنوان مشیر است نه قضیه حقیقه که هر چه که در طول تاریخ متعارف بشود بین مردم و لو آل سعود متعارف کنند بین مسلمین. نه، اقرأ كما یقرأ الناس ظاهرش این است که در زمان ما، بیش از این ظهور ندارد. یعنی اینی که الان می‌بینیم مردم می‌خوانند، این عنوان مشیر است. شک بکنیم در این که متعارف بود ملک یوم الدین یا متعارف نبود، می‌توانیم با اصل برائت ملک یوم الدین بخوانیم. یا حتی اگر شک بکنیم مالک یوم الدین متعارف بود با اصل برائت می‌توانیم مالک یوم الدین بخوانیم. نتیجه‌اش می‌شود تخییر. یا در صراط که نوعاً می‌گویند جایز است چه با سین بگویید چه با صاد چون هر دو قرائت دارد، آن جا مسلم با صاد صحیح است، با سین مشکوک است، ما شک می‌کنیم واقعاً متعارف بود در آن زمان صراط با سین؟ بله، یکی از قرائات صراط همین خواندن با سین است، اما متعارف هم بود در آن زمان؟ مشکوک است. به نظر ما با اصل برائت فقط می‌شود این را تجویز کرد.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! اقرأ كما یقرأ الناس ظاهر ناس یعنی همین مردمی که می‌بینید. نه این که خواهی نشوی رسوا هم رنگ جماعت شو. اگر دلیل سیره هم باشد که سیره در آن زمان قضیه خارجی است، تابع متعارف در آن زمان بوده است. ما می‌گوییم اقرأ كما یقرأ الناس یعنی حکم شرعی تابع واقع ما تعارف بین الناس است. یعنی امام علیه السلام بناء بر این که مشیر باشد آن واقع را می‌بینند یعنی جایز است بگویی مالک جایز است بگویی ملک، جایز است بگویی صراط جایز است بگویی صراط با سین اگر متعارف باشد اگر نباشد نه، فقط جایز است صراط بگویی. دوران امر بین تعیین و تخییر می‌شود. ... احتمال که می‌دهید در صراط یا در مالک و ملک یوم الدین هر دو متعارف بوده است. الان متعارف شده است مالک بخاطر این که قرائت حفص از عاصم است اما در آن زمان هم متعارف همین بود؟ خود

همین که مالک هست یا ملک مورد بحث است، امام استظهار می‌کنند مالک یوم الدین را، برخی استظهار کردند ملک یوم الدین را، می‌گویند تناسب یوم الدین با مُلک است، لَمَن الْمَلِكُ الْيَوْمَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ. ما این را قبول نداریم، تعبیر مالک یوم الدین هم بالاخره عرفی است و الان هم که متعارف است مالک یوم الدین. [سؤال: ... جواب:] در قضایایی که نسبت مولی و عبد به آن فرقی نمی‌کند مثل این که الان بیاورید ظرف بزرگ کوچک بچینید پیش مولی، از ظرف کوچک شروع بکنید، مولی گفته ظرف کوچک بیاور، مولی را پای میز محاکمه کشانید، مولی! این ظرف کوچک است؟ مولی می‌گوید بله، مدام می‌آیی جلو، اختلاف این ظرف‌ها هم خیلی کم است، آرام آرام بزرگ می‌شوند، تا می‌رسی به آن وسط، مولی این ظرف مثلاً بیستمی کوچک است؟ آن ظرف بیست و یکمی بزرگ است؟ انصافاً تشخیصش برای عرف مشکل است. مولی هم بما هو مولی و مقنن لا بما هو عالم للغیب واقعاً تشخیص برایش مشکل است، چطور بگوید این ظرف کوچک است این ظرف بزرگ است. الان شما حساب کنید جوان، کودک، تا فلان ساعت از فلان روز از فلان سال قطعاً این کودک است، بعدش قطعاً جوان است، خب یک مجازفای بیش نیست. این عناوینی هستند که لغت‌ها را هم اگر عوض کنید باز می‌بینید شبهه مفهومی دارد. بگویید الاناء الصغیر باز این اناء مثلاً بیست و یکمی شبهه مفهومیه اناء صغیر است، بگویید الطفل باز آن کودکی که بین طفولیت و جوانی هست شبهه مفهومیه طفل است، فارسی بگویید، عربی بگویید، ترکی بگویید. آب، شما آب خالص را می‌گذارید آن طرف، به تدریج یک مقدار کمی نمک می‌ریزید در آن آب، آب بعدی یک مقدار نمکش را زیاد می‌کنید، همین‌جوری تا می‌رسد به آن آب پنجاهمی که پر از نمک است که همه می‌گویند آن آب نیست، آب‌نمک است، آن اولی هم که همه می‌گویند آب است. می‌رسد به آن وسط، گیر می‌کنید. آخه نمی‌شود گزافه‌گویی که این چهل و نهمین آب یقیناً آب است پنجاهمی یقیناً آب‌نمک است. این چیزهایی است که چه مولی چه عرف برایش شبهه می‌شود. مولی اعرف نیست به حال این شبهات مفهومیه از عرف. و لذا مولی احاله می‌دهد به عرف. این‌جا ما گفتیم جنئی بما یصدق علیه الاناء الصغیر عرفاً، جنئی بما هو ماء عرفاً.

[سؤال: ... جواب:] حالا بگذریم از این اشکالی که ما مطرح کردیم، آقا هم اشاره می‌کنند که اصلاً چه بسا ممکن است بگوییم آن متوسط‌ها که نوع عرف شک می‌کنند یا نوع عرف اختلاف می‌کنند که آب است یا آب نیست، اناء صغیر است یا اناء صغیر نیست، اصلاً داخل در علقه وضعیه این الفاظ نیستند چون علقه وضعیه یعنی در ذهن نوع عرف بین این لفظ و این معنا ملازمه باشد، قرن اُکید باشد، وقتی نوع عرف شک می‌کند یا نوع عرف اختلاف دارند این معلوم می‌شود ملازمه ذهنیه بین لفظ آب و بین یک مفهوم و معنایی که این مایع مشکوک مصداق آن هست وجود ندارد. این اشکال دیگری است که ما در بحث وضع مطرح کردیم. اما فعلاً

عرض ما این است که شبهات مفهومیهای هست که مولی اعرف از عبد نسبت به آنها نیست و لذا خود مولی احواله می‌دهد به عرف. در این موارد مولی ارجاع می‌دهد به ما یصدق علیه الماء عرفاً، اما در عنوان مشیر نه، واقع برای مولی روشن است، حمد و سوره‌ای که قرائت متعارف‌اش ملک باشد یا مالک برای ائمه که روشن بوده، برای شارع که روشن است. ... متعارف بلدان مختلف از همین قرآء مکه و مدینه می‌گرفتند. این قرائت‌ها که اجتهاد نباید باشد این‌ها نقل از پیامبر باشد و الا بگو ملک یوم الدین، فعل ماضی بگو، می‌شود الحمد لله رب العالمین تا می‌رسی ملک یوم الدین بعدش هم می‌گویی عجب تنوعی! اتفاقاً قرائتی هم داریم ملک یوم الدین. ما آن قرائت‌هایی که هست از قرآنی که این‌ها شاگردی کردند بین اساتیدشان، این‌ها به ما رسیده و الا همین‌جوری که نمی‌شود اجتهاد کرد. ببینید! من عرض این است که در این گونه موارد احتمالش هم کافی است که ائمه اشاره بکنند، وقتی بگویند اقرأ كما یقرأ الناس یا تحسین قرائت اشاره بکنند به واقع، آن واقع مردد است بین اقل و اکثر نه ما یصدق علیه تحسین القراءة عرفاً، ما یصدق علیه قرائت متعارف به نحو قضیه حقیقه، نه، این قضیه خارجی است و لذا احتمال این‌که عنوان مشیر باشد هم کافی است که اگر ما شک بکنیم قرائت ملک یوم الدین متعارف بوده یا نبوده بتوانیم با اصل برائت آن را بخوانیم. و الا اگر این را نگویید باید احرار کنید که اینی که امروز متعارف شده، مالک یوم الدین امروز متعارف شده، در زمان ائمه هم همین متعارف بوده. حالا ممکن است کسی این را با قرائتی احرار بکند اما کار سختی است که آدم بخواهد احرار کند این معنا را. دیگر در صراط قطعاً احرار نمی‌شود کرد متعارف سین بوده. بلکه حالا ادعاهایی هست، قرائت‌های سبع متعارف بوده در آن زمان، متداول بوده در آن زمان، این ادعای اثباتش مشکل است که تمام این قرائت‌های سبع متداول بوده در آن زمان. ... احتمال این‌که همه این‌ها متعارف بوده وقتی باشد دیگر علم اجمالی پیش نمی‌آید. ادامه بحث را در بحث قرائت دنبال می‌کنیم. فعلاً عرض ما این است که تحسین عنوان مشیر شاید باشد، درست بخوان یعنی طبق ما انزل الله یا طبق آنی که متعارف است بخوان که این مشخص است، از امام بپرسند که الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم تحسین تکبیرة الاحرام است؟ تحسین قرائت است یا نه، احتمال می‌دهید که امام بفرماید لا ادری؟ بعضی‌ها امام فرموده لا ادری، کجا؟ جاهایی که بما هو من اهل العرف نمی‌داند. در بعضی از موارد هست امام سؤال می‌کند این چیست که شما می‌گویید؟ لازم نیست اعمال علم غیب بکند. هست، در روایات داریم. اما در احکام شرعی که نمی‌شود امام بگوید لا ادری، من نمی‌دانم، الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم شرعاً جایز است بگوییم؟ وصل به سکون کنیم، امام بفرمایند من نمی‌دانم اگر عرفا می‌گویند درست است، قبول است اگر عرفا درست نمی‌دانند این قبول نیست، این محتمل نیست این معنا در حق ائمه. ... احتمال مشیریت این مانع از ظهور در

710 ..... کیفیت تکبیرة الاحرام

موضوعیت می‌شود اگر احتمال عرفی باشد و لذا می‌توانیم به اصل برائت رجوع کنیم.

**مسئله 1**

مسئله 1: لو قال الله تعالى اكبر لم يصح. صاحب عروه فرموده الله تعالى اكبر صحيح نیست.

آقای سیستانی هم وجهی که ذکر کرده فرموده بله ما هم می‌گوییم صحیح نیست نه به خاطر فرمایش آقای خوئی که [در] صحیح حماد امام فرمود الله تعالى اكبر، امام فرمود الله اكبر، او که دلیل بر وجوب نمی‌شود. آقای سیستانی می‌فرماید چون تکبیر لغت نیست اصطلاح است. تکبیر اول نماز یک اصطلاح بود برای همان صیغه معروفه، الان هم وقتی می‌گویند شعار بدهید، تکبیر بدهید می‌بینید اگر یک کسی به نحو دیگری بگوید همه نگاهش می‌کنند، باید همانی که معهود است، الله اكبر. در زمان ائمه هم گفته می‌شود، آقای سیستانی فرمودند الله اكبر منصرف بوده به آن اصطلاح معهود، اگر بگوییم الله تعالى اكبر این صحیح نیست. ظاهرش هم این است که جهلا هم بگویی نماز باطل است، این دیگر ربطی به تحسین تکبیرة الاحرام ندارد.

[سؤال: ... جواب:] به تتبع لابد ایشان فهمیدند که این یک اصطلاح است. و لکن در کتب عامه بعضی‌ها گفته بودند الله الكبير می‌توانیم بگوییم لصدق التكبير. خیلی این ادعای آقای سیستانی با تتبع هماهنگی ندارد. بله، در بین فقهاء خاصه، شده اصطلاح، اما این‌که بگوییم در زمان ائمه تکبیر ظهور داشته در الله اكبر، بعد از این‌که خود فقهاء عامه دارند مثلاً قاضی ابویوسف می‌گوید می‌شود گفت الله الكبير، توجیه هم کرده گفته لصدق التكبير، چون تکبیر صادق است. حالا الله تعالى اكبر که یک تعالی [فقط] اضافه شده.

[سؤال: ... جواب:] اگر اصطلاح بود و این اصطلاح رائج بود باید عرف می‌شد بین منتشره.

و لذا ما هم خیلی جازم نیستیم که الله تعالى اكبر صحیح نباشد. بهتر است بگوییم لم يصح على الاحوط.

و لو قال الله اكبر من ان يوصف أو قال الله اكبر من كل<sup>7</sup> شيء فالأقوى الصحة اذا لم يكن بقصد التشريع. صاحب عروه فرموده: اگر بگوییم الله اكبر من ان يوصف یا الله اكبر من كل شيء اقوی این است که صحیح است اگر به قصد تشریع نباشد و لو احوط اتمام نماز و اعاده آن هست.

خیلی از بزرگان این‌جا حاشیه زدند بر عروه. صاحب عروه که فرمود الاحوط الاتمام و الاعادة، آقای بروجردی آقای مرحوم آسید احمد خوانساری، آقای گلپایگانی دارند که لایترک. مرحوم آسید ابوالحسن اصفهانی، مرحوم آقای حکیم

<sup>7</sup> مآتن: طبق مبنای صحیح کلامی که خداوند تباین وجودی با ما سوای خودش دارد، ظاهر عرفی "الله اكبر من كل شيء" نمی‌تواند صحیح باشد و بالتبع نمی‌تواند مجزی باشد.

در حدیث هم اشاره به این مطلب شده است: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ فَقُلْتُ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ فَقَالَ وَكَانَ ثُمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ فَقُلْتُ وَ مَا هُوَ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.

می‌گویند لایترک. مرحوم نائینی می‌گویند بل الاقوی، اقوی این است که اعاده کند نماز را.

مرحوم آقا ضیاء فرمودند الاقوی بطلان الصلاة لکونه کلام آدمی لم یعتبر جزئیه للصلاة. این دیگه عجیب است، خب الله اکبر من ان یوصف، حالا در اول نماز نمی‌گوییم، مثلاً می‌خواهیم برویم سجده می‌گوییم الله اکبر من ان یوصف، این کلام آدمی است، قنوت فارسی کلام آدمی نیست، قنوت ترکی کلام آدمی نیست، آن وقت الله اکبر من ان یوصف کلام آدمی است؟ خب ذکر الله است، دعاء است در قنوت فارسی. در الله اکبر من ان یوصف ذکر الله است.

آقای خوئی هم طبیعی است با آن صحیحہ حمادی که فرمود، دیگه همه این‌ها را بگوید لایترک الاحتیاط بالاعادة.

آقای سیستانی فرمودند الله اکبر من ان یوصف، این من ان یوصف از ملابسات الله اکبر هست یا الله اکبر من کل شیء. این‌جا واقعا ما شک می‌کنیم مبدا مغل باشد اطلاقی هم که نداریم، مقتضای دوران امر بین تعیین و تخییر احتیاط است. [سؤال: ... جواب:] یعنی از متعلقات.

فرق می‌کند با الله اکبر و اعظم، او حرف عطف است، او مستقل است. حرف عطف در قوه تکرار است. الله اکبر و اعظم، اشکال ندارد، بگو، ده تا چیز هم بعدش بگو الله اکبر و اعظم و اجل و اکرم و اشرف، اشکال ندارد. آن قدر بگو تا خسته بشوی. اما ملابسات کلام، آنی که متعلقات کلام است مثل الله اکبر من ان یوصف، الله اکبر من کل شیء، چون شؤون تکبیرة الاحرام است ما اطلاقی نداریم که بخواهد این‌ها را تصحیح کند، مقتضای اصل عملی هم احتیاط است. بعد از این‌که ما نقل کردیم در بحث قرائت راجع به وصل به سکون و وقف به حرکت، آقای سیستانی فرمود اگر نوبت هم برسد به اصل عملی شک کنیم وصل به سکون یا وقف به حرکت جایز است یا جایز نیست، به اصل برائت رجوع می‌کنیم، معلوم می‌شود که از این نظرشان برگشتند چون بالاخره عنوان الله اکبر که صادق است، شک می‌کنیم در شرط زاید که آیا شرط زاید این است که لایضاف الیه شیء من ملابسات الکلام؟ اصل برائت جاری می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اگر شبهه آقای سیستانی این است که ممکن است آن اصطلاح صیغه معروفه به نحو بشرط لا باشد، یعنی صیغه معروفه به شرط لا از اضافه من ان یوصف من کل شیء، این رجوع به اصل برائت چرا نتوانیم بکنیم؟ ... پس ببینیم اشکال چیست؟ یک اشکال این است که بگوییم اطلاق نداریم در ادله. این قابل جواب است رجوع می‌کنیم به اصل برائت. اشکال دوم اشکالی است که آقا اشاره کردند که تکبیر اصطلاحی است برای یک عنوانی و صیغه‌ای که نمی‌دانیم اصطلاح است برای الله اکبر لا بشرط یا بشرط عدم ذکر من ان یوصف یا من کل شیء. این‌جا چرا نتوانیم به اصل برائت رجوع کنیم؟ ... فرض این است که عنوان مشیر به آن صیغه معروفه است، عنوان مشیر است، نمی‌دانیم شارع گفته قل الله اکبر

لابشرط یا قل الله اکبر بشرط لا... وقتی شد اصطلاح صیغه معروفه یعنی صیغه معروفه را به عهده گذاشته. یعنی صیغه معروفه را به عهده گذاشته، واقع مصطلح به عهده می‌آید. وقتی می‌گویید الطهارة فی اللغة النظافة و فی الاصطلاح کذا، شارع وقتی امر می‌کند به آن طهارت اصطلاحی یعنی به آن مصطلح امر می‌کند... پس چه جور شما وصل به سکون را گفتی می‌توانیم به اصل برائت رجوع کنیم؟ شما می‌گویید تکبیر اسم است، اصطلاح است برای صیغه معروفه یعنی عنوان مشیر است به آن صیغه معروفه، اسم یعنی وضع شده برای او، لفظ که مهم نیست، موضوع له شد آن اصطلاح معروف. الان اصطلاحاتی که هست این اصطلاحات لفظش مهم است یا آن واقعی که مصطلح علیه است. واقع می‌شود معنای جدید، معنای جدید تکبیر می‌شود، نماز اصطلاح شده است در عرف متشرعه در یک نیایش خاص در حالی که قبلا به معنای مطلق دعا بوده است، این معنایش این است که شما دیگه نمی‌توانید اصل برائت جاری کنید در شرائط و اجزاء صلات. این معنای جدیدش شد صیغه معروفه، یعنی [آیا] احتمال می‌دهید آن عنوان اصلا صادق نباشد برای الله اکبر من ان یوصف یا نه او مشروط به بشرط لا ممکن است باشیم، خب برائت از شرطیت جاری می‌کنیم... واقع مهم است، یعنی آن که مصطلح شده است که الله اکبر شده تکبیر پس یعنی کبر یعنی قل الله اکبر و اگر لابشرط است می‌شود قل الله اکبر لابشرط، اگر به شرط لا است قل الله اکبر و لاتزد علیه. اما این اشکالی که آقا مطرح کردند اشکال خوبی است. کسی بگوید الله اکبر را بکنی الله اکبر من ان یوصف این تضییق معنای الله اکبر است، الله اکبر بقول مطلق باید بگویید، الله اکبر من ان یوصف یک مفضل علیهی برایش ذکر کردید. یا الله اکبر من کل شیء، ظاهرش الله اکبر من کل شیء من الاشیاء الخارجية.

[سؤال: ... جواب:] مهم این است که شما الله اکبر بگویید، قصد معنا که لازم نیست. اما وقتی می‌گویید زید اعلم من عمرو، این غیر از این است که بگویید زید اعلم بقول مطلق، او گفته رفتی بالای منبر بگو زید اعلم، بعد شما می‌روی بالای منبر می‌گویی زید اعلم فی من احدثهم من المراجع، آقای صدر بعد از فوت آقای حکیم شهادت داد به اعلمیت آقای خوئی این جوری، السید الاستاذ اعلم فی من احدثهم من المراجع، چون نمی‌خواست بگوید از خودم اعلم است و لذا قید زد فی من احدثهم من المراجع، این تقیید شد، غیر از این است که بگویی ایشان اعلم است، قید زد ایشان اعلم است در بین مراجع معهود... الله اکبر وقتی می‌گویید من ان یوصف، مفضل علیه را کردید من ان یوصف... با این بیان اشکال ایشان این است که اصلا معنا عوض می‌شود.

جوابش هم همین است که همین هم برائت جاری می‌کنیم نمی‌دانیم الله اکبری باید بگوییم که بماند با حذف مفضل علیه؟ یا مفضل علیهی کلی ذکر کنیم. بله الله اکبر من عباده، الله اکبر من السلاطین، این‌ها را که نمی‌شود گفت، این قطعا محتمل نیست، که آن الله اکبری که به ما گفتند این نیست، اما الله اکبر من ان یوصف شاید اشکال نداشته

باشد. هر الله اکبر من ملائکته، الله اکبر من رسله، این ها که دیگه نمی شود گفت، چون خلاف مرتکز است. اما یک چیزهایی که در قوه تعمیم است مثل الله اکبر من ان یوصف در قوه تعمیم است، نمی خواهیم بگوییم الله اکبر من ان یوصف ولی الله اکبر بقول مطلق نیست، این را که نمی خواهیم بگوییم. و لذا این جا هم بعید نیست بشود اصل برائت جاری کرد.

### جلسه 87-565

شنبه - 99/12/09

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقية الله في الأرضين و اللعن علی  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به کیفیت تکبیرة الاحرام بود که ما به این نتیجه رسیدیم اگر عرفا  
تکبیر صدق بکند و انصراف عرفی نداشته باشد ما شک در شرط زایدی بکنیم در  
آن بتوانیم برائت جاری کنیم.

### مناقشه در کلام محقق حائری در عدم جریان برائت در مقام

مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة صفحه 139 فرمودند چون  
عنوان متعلق امر تکبیرة الافتتاح است که از آن تعبیر می کنند به تکبیرة الاحرام که  
انسان با آن داخل در حریم نماز می شود، پس عنوان متعلق امر عنوان خاصی  
است، این جا دیگر نمی شود ما برائت جاری کنیم چون در صدق عنوان  
تکبیرة الافتتاح شک می کنیم. یک وقت می گویند کبر ما نمی دانیم شرط کردند که  
مثلا الله اکبر که گفتید نگویید الله اکبر من ان یوصف، اشکالی ندارد برائت جاری  
بکنیم. اما وقتی به ما بگویند تکبیرة الافتتاح بگو ما باید احراز کنیم عنوان  
تکبیرة الافتتاح را، قاعده اشتغال می گوید شک می کنیم که آیا این الله اکبر من ان  
یوصف تکبیرة الافتتاح است، باید احراز کنیم این تکبیرة الافتتاح است.  
این فرمایش ایشان جوابش این است که فوقش با این بیان ایشان مورد می شود  
شبهه مفهومیة تکبیرة الافتتاح اگر عنوان تکبیرة الافتتاح واجب باشد که در موثقه  
عمار فرمود لاصلاة بغير افتتاح، ما شک می کنیم که آیا مفهوم شرعی  
تکبیرة الافتتاح صادق است بر این الله اکبر من ان یوصف، متعلق تکلیف مردد است  
بین مفهوم موسع و مضیق، چرا نتوانیم برائت جاری کنیم از تعلق تکلیف به آن  
مفهوم مضیق.

[سؤال: ... جواب:] متمم جعل تطبیقی که ما قبلا بحث کردیم جایی بود که یک  
ماهیت جعلیه داریم، مفهومش مشخص است، مثل ماهیت جعلیه صلات که آیین  
پرستش و نیایش هست می گفتیم این که شک داریم مثلا شخصی که مضطر اول وقت  
است نماز نشسته برای او مصداق این ماهیت جعلیه اعتبار شده است یا نه قاعده

اشتغال جاری است بعد عرض کردیم امام هم در کتابشان همین جریان قاعده اشتغال را داشتند. این جا شک متمحض بود در مصداق. مثلاً مولی گفته است احترام العالم فی کل بلد تدخل فیه، ماهیت اعتباریه‌ای است احترام عالم، نمی‌دانیم که در عرف این شهر این فعل مصداق این ماهیت اعتباریه احترام عالم هست یا نیست، طبیعی است که قاعده اشتغال جاری کنیم، کاری کنیم که احراز کنیم مصداق یقینی احترام عالم را ایجاد کردیم. اما گاهی بحث در سعه و ضیق مفهوم هست، تکبیرة الافتتاح چیست نمی‌دانیم. اصلاً چه چیزی را شارع اراده کرده است از تکبیرة الافتتاح. این که فرمود تکبیرة الافتتاح بگو یعنی چه بکن، آنچه را که شارع گفته است چه بکن نمی‌دانیم نه این که می‌دانیم احترام کن عالم را نمی‌دانیم این فعل ما در این شهر مصداق احترام عالم اعتبار شده است یا نشده است، مفهوم احترام روشن است، در این جا قاعده اشتغال جاری است. اما تکبیرة الافتتاح یک مفهومی است مبهم، مراد شارع از تکبیرة الافتتاح چیست نمی‌دانیم، آیا مرادش این است که الله اکبر بگو به قصد شروع در نماز، لابتشرط از این که وصل به سکون بکنیم وقف به حرکت بکنیم، جمله من ان یوصف را بعدش بیآوریم یا بشرط لا است؟ چرا برائت جاری نتوانیم جاری کنیم.

### تنظیر مقام به حجة الاسلام

شبهه آن چه که ما در شک در عنوان قصدی بودن حجة الاسلام گفتیم. گفتیم برخلاف نظر بسیاری از بزرگان یا برخی از بزرگان مثل امام که حجة الاسلام را عنوان قصدی می‌دانند، کلمات آقای خوئی هم متعارض هست در این رابطه، ما استظهارمان این است که حجة الاسلام عنوان قصدی نیست، حج صادر از بالغ مستطیع حجة الاسلام است. اثرش این است که شخصی به تخیل این که حج او حج مستحب است حج رفت بعد فهمید که مستطیع بود، اگر حجة الاسلام عنوان قصدی باشد این که قصد حجة الاسلام نکرد، ولی اگر حجة الاسلام عنوان قصدی نباشد او قصد عنوان حج را کرد بالغ مستطیع هم که بود، می‌شود مصداق حجة الاسلام. شک هم بکنیم برائت جاری می‌کنیم از تعلق امر به حج مشروط به قصد حجة الاسلام و لو شبهه مفهومی باشد، چه نتوانیم برائت جاری کنیم.

### مسأله 2: اشباع زیاد در راء "اکبر" و تشدید آن

مسأله 2: لو قال الله اکبار باشباع فتحة الباء حتی تولد الالف بطل کما انه لو شدد راء اکبر بطل ایضاً.

صاحب عروه دو مثال می‌زند برای غلط انداختن الله اکبر: یکی این که اشباع بکنیم فتحة باء را. که مصداق بارزش این است که بگوییم الله اکبر که عرفاً تولید الف می‌کند و این موجب بطلان تکبیر می‌شود. مرحوم شیخ هم در مبسوط جلد 1 صفحه 102 مطرح کرده لایجوز ان یمد لفظ الله و لا ان یمطّ اکبر فیقول اکبر لان اکبار جمع کُبر و هو الطبل.

در تذکره هم علامه جلد 3 صفحه 114 فرموده که لایجوز الاخلال بحرف منه فلو حذف الراء او التشدید لم یصح، این نقص هست، بگوید الله اکبر یا الاله اکبر، و کذا لایجوز الزیادة فلو قال اکبار لم یصح لانه جمع کبر و هو الطبل و کذا لایجوز مد الهمزة فی لفظ الجلالة، الله اکبر درست نیست، و لا لفظة اکبر، مد همزه در اکبر، الله اکبر، چون این می شود استفهام، قل الله اذن لكم یعنی چه؟ یعنی الله اذن لكم؟ این جا هم اگر کسی بگوید الله اکبر می شود استفهام، یا الله اکبر یعنی الله اکبر؟ این ها روشن است. اما گاهی ما فکر می کنیم تولید الف نکردیم ولی از نظر عرف عربی کشیدن فتحه تولید الف می کند، از نظر عرف عربی مثلاً شما مالک و ملک را چه جور اداء می کنید؟ اگر بگویید ملک یوم الدین، این می شود ملک، اگر بگویید مَلک یوم الدین همان فتحه را یک مقدار کشیدید، مالک یوم الدین مَلک یوم الدین، یعنی الف از نظر عرف عربی فتحه ممدوده است، فتحه کش دار. در عرف فارسی نه، یک حالت تفخیم به الف داده می شود، مثلاً بخواهید الف بشود هر چی بگویید مَلک یوم الدین ممکن است گفته شود شما ملک گفتی، ولی بگویید مالک یوم الدین می گویند الف گفتی.

گاهی برخی از بزرگان که ما شبیه کردیم در قرائتشان، رضوان الله علیه! قدس الله نفسه الزکیة! همین فتحه کش دار می دادند، مثلاً می گفتند قل هو الله اَحَد، می کشیدند، احاد نمی گفتند می گفتند اَحَد. حالا اگر کسی بگوید الله اکبر، این شبیه دارد. از نظر عرف فارس ها می گویند همزه بود دیگه، یک کمی کشش داد، چربش کرد، به عرب ها بگویی البته آن ها می فهمند این فارس است، چیزی نمی گویند به او، اما می گویند اگر همین تعبیر را ما می کردیم خودمان می فهمیدیم این الف است. چون ما اصلاً وقتی می خواهیم ملک و مالک را بگوییم همین کار را می کنیم. ملک یوم الدین مَلک یوم الدین، راه دیگری ندارد. اکبر هم شما فتحه را کش بدهید، از نظر عرف عربی می شود الف. اکبَر، اَحَد. لازم نیست که احاد [بگویید]. و لذا خالی از شبیه نیست. من نمی خواهم اصرار کنم که حتماً این الف می شود، ممکن است شما بگویید عرب ها نگاه به گوینده می کنند، می بینند این کل لهجه اش فارسی است می گویند این نمی خواهد الف بگوید، این فتحه را یک مقدار کش دارد، ممکن است شما این را بگویید ولی بالاخره خالی از شبیه نیست.

مثل کسره. شما کسره را یک کمی کشش بدهید می شود یاء. شما الان مثلاً می گویند مالکی یوم الدین. حالا فارس ها که خدا خیرشان بدهد اصلاً مالک یوم الدین می گویند، به هیچ چیز از لغت عربی رحم نکردند. خب از نظر عرف عربی دیدید این جوری که صحبت نمی کنند. عرب ها اصلاً مالک نمی گویند مالکی یوم الدین می گویند. اگر این را کشش بدهید، مالکی، می شود یاء.

[سؤال: اگر کسره را بکشیم دو تا کسره می شود نه یاء. جواب:] اصلاً مالک عرب ها می گویند این فتحه است، این کسره نیست. و لذا عرب ها با مرد که صحبت می کنند انت، به زن می گویند انتی، اما به مرد می گویند انت، یعنی یک حالت همین

چیزی که شما احساس می‌کنید کسره است فتحه را آن‌ها آن جور می‌گویند. ما اصرار نداریم این حرف‌هایی که می‌زنیم جز به این مقدار که القاء شبهه نکنیم. گفتند مرحوم آقای صدر، الان بعضی از شاگردان این‌ها همین جور هستند، می‌گویند نماز استیجاری به این فارس‌ها ندهید که می‌گویند مالک یوم الدین، قرائت‌شان را امتحان کنید اگر می‌گویند مالکی یوم الدین، غیر المغضوب علیهم، نماز استیجاری به آن‌ها بدهید اما اگر می‌گویند غیر المغضوب علیهم مالک یوم الدین به این نماز استیجاری ندهید. ... بحث در این است که الان در عرف عربی به مرد بخواهند بگویند نمی‌گویند انت، انت که نمی‌گویند به زن هم بگویند انت، به زن می‌گویند انتی به مرد می‌گویند انت. آن چیزی که شما در عرف فارسی فرق می‌گذارید آن‌ها فرق نمی‌گذارند. فتحه‌اش هم همین جور است. فتحه‌اش هم اگر کش بدهید از نظر عرف عربی جز الف چیز دیگری نخواهد بود. شما فرق بین مالک و ملک لهجه عربی را اداء کنید، پیش خودتان هم اداء کنید، پیش خودتان هم اداء کنید که اگر عربی هم شنید مشمنز نشود. در محیط خلوت بروید لهجه عربی به خودتان بگیرید، ملک را بخواهید مالک کنید، به همان لهجه، نه این‌که بگویید مالک، [می‌گویید] ملک مَلْک، یک مقدار بکشید می‌شود الف می‌شود. احد، اَحَد می‌شود الف. [سؤال: ... جواب:] مالک را بکشید لهجه می‌شود. بالاخره کشیدید. لهجه شده. اما غیر از این است که فتحه را کش بدهید، او الف است، الف را با لهجه بخواهید فتحه بکنید. اما اگر کش بدهید فتحه را، الف است حالا لهجه الف دو جور اداء می‌شود: الفی که عربی می‌گوید الفی که فارس می‌گوید. ... آن بحث دیگری است که اصلاً ما مبنای‌مان در قرائت صلات این باشد که این تدقیقات لازم نیست اما او بحث مبنایی می‌شود. آقای صدر که مبنایش این نبود می‌گفت قرائت صحیح. برای چی می‌گفت نماز استیجاری ندهید به این فارس‌هایی که این جور نماز می‌خوانند، مالک یوم الدین می‌گویند، غیر المغضوب علیهم. می‌گفت نماز ندهید. الان شاگرد ایشان همین نظرش همین است می‌گوید من هر جا نماز می‌خوانم نمازم را اعاده می‌کنم. روی همین حساب، می‌گویند این‌ها قرائت‌شان قرائتی که ما می‌خواهیم نیست. مگر مواردی که تجربه بکنند، قبلاً قرائت‌شان را گوش دادند. این قراء خوب می‌خوانند، قراء و لو فارس‌ها دیدید قشنگ می‌خوانند. الحمد للهی رب العالمین، الرحمن الرحیمی مالکی یوم الدین. آن‌ها درست می‌خوانند، یعنی درست حتی به نظر این خواص.

### مسأله 3: تفخیم لام از "الله"

مسأله 3: الاحوط تفخیم اللام من الله. احتیاط مستحب این است که لام الله را تفخیم کنیم، تفخیم یعنی بزرگ کردن (صاحب الفخامة) یعنی بزرگ کنیم. راء الله اکبر را هم تفخیم کنیم. حالا یکی می‌گوید الله اکبر [بدون تفخیم] الاقوی الصحة مع ترکه ایضاً.

قبل از این که شما را به وسواس بکشانیم اجازه بدهیم برویم به مسأله بعد. مسأله 4: يجب فيها القيام والاستقرار فلو ترك أحدهما بطل عمدا كان أو سهوا. ولی دلم نمی آید ادامه ندهم آن بحث را. در یک سری موارد شبهه قوی تر است. حالا ربطی به الله اکبر ندارد، بعدا باید بحث کنیم. مثل واو. دیدید می گویند اللهم صل علی محمد و آل محمد. و از نظر عربی درست نیست، و [با تفخیم] آل محمد. این ها دیگه خیلی اشکالش قوی تر است. نقل کردند که انگلیسی ها هم و دارند هم و [تفخیم]. آن جا کار سخت تر می شود.

#### مسأله 4: ترک قیام و استقرار در حال تکبیرة الاحرام

قبل از این که کار سخت تر بشود ادامه مسأله 4 را بگویم. يجب فيها القيام والاستقرار فلو ترك أحدهما بطل عمدا كان أو سهوا. صاحب عروه می فرماید در حال تکبیرة الاحرام واجب است قیام و استقرار. ایشان فراموش کرد و الانتصاب [را]. سه چیز باید می گفت: القيام الانتصاب الاستقرار. فلو ترك أحدهما بطل عمدا كان أو سهوا.

#### تنافی عبارت عروه در مقام با بحث قیام

این عبارت صاحب عروه منافات دارد با آنچه که ایشان در بحث قیام در عروه محشی جلد 2 صفحه 478 فرموده اذا ترك الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال، در قیام، آن جا قیام مفروغ عنه است، انتصاب حال القیام را ترک کرد. انتصاب حال القیام یعنی قائم است اما یک مقدار خمیده است، بین الركوع و الاعتدال، یک مقدار خم شده، راکع نیست قائم است اما معتدل نیست، قوز عرفی، قوز عرفی باشد یعنی اعتدال نباشد. در قیام اعتدال شرط است. اذا قام فليعتدل که می رسمیم. یا استقرار، استقرار هم یا در مقابل مشی است یا در مقابل تکان خوردن بدن است. کسی که راه می رود مستقر نیست، کسی هم که ثابت است و لکن تکان می خورد او هم مستقر نیست. استقلال هم این است که در حال قیام تکیه بدهد به دیوار یا تکیه بدهد به عصا. ایشان فرموده اذا ترك الانتصاب أو الاستقرار أو الاستقلال ناسیا صحت صلاته و ان كان ذلك في القيام الركني لكن الاحوط فيه الاعادة. این احتیاط مستحب است.

قیام رکنی دو جا داریم در نماز: یکی قیام قبل الركوع است که به قول آقای خوئی این اصلا شرطی ندارد، چرا؟ برای این که قیام قبل الركوع فقط برای احداث رکوع شرط است، برای این که بگویند رکع. نه استقرار در او لازم است، نه استقبال در او لازم است، نه حتی انتصاب لازم است. آن قیام رکنی که انتصاب، استقرار، استقلال، در آن شرط است قیام حال تکبیرة الاحرام است.

در این مسأله 10 از مباحث قیام فرموده که ترک این ها مبطل نماز نیست اگر از روی سهو باشد، احتیاط مستحب این است که نماز را اعاده نکند. البته در آن جا خیلی از بزرگان حاشیه زدند، امام، مرحوم آقای بروجردی، مرحوم آسید ابوالحسن

اصفهانى، مرحوم آقاى حائرى، مرحوم آقاى خوانسارى فرمودند لايترك، اين كه فرمود الاحوط الاعادة فرمودند لايترك، و لكن خود صاحب عروه نظرش اين نيست، اقوى اين ست كه ترك سهوى انتصاب يا استقرار مبطل نماز نيست در قيام ركنى. پس اين جا كه فرمود يجب فيها القيام و الاستقرار فلو ترك احدهما يعنى فلو ترك القيام او الاستقرار، بطل عمدا كان او سهوا، اين نسبت به استقرار درست نيست. ضمن ايشان فراموش كرد انتصاب را هم و استقلال را هم مطرح كند. مهم نيست.

### ادله شرطيت قيام در تكبيرة الاحرام

شرطيت قيام در حال تكبيرة الاحرام مسلم است اما دليلش چيست؟

#### دليل اول: صحيحه حماد. و مناقشه در آن

يكي صحيحه حماد مطرح شده در كلام آقاى خوئى كه قام ابو عبدالله عليه السلام مستقبل القبلة منتصبا فقال الله اكبر. اين را جواب داديم كه صحيحه حماد دليل بر وجوب نيست، امام عليه السلام بعيد نيست بگويم كه نماز كامل را به حماد تعليم داد و فرمود يا حماد هكذا صل.

#### دليل دوم: صحيحه زراره

دليل دوم صحيحه زراره: قال ابو جعفر عليه السلام فى حديث و قم منتصبا فان رسول الله صلى الله عليه و آله قال من لم يقم صلبه فلا صلاة له. امر فرمود امام به قيام مع الانتصاب، مع الاعتدال. بله، ما اين را به عنوان اصل لزوم قيام در نماز قبول داريم، اما بايد قبلا اثبات كنيم كه تكبيرة الاحرام جزء نماز است. برخى از بزرگان مطرح كردند كه تكبيرة الاحرام ممكن است شرط نماز باشد، در كلمات علامه حلى هم اين آمده، تكبيرة الاحرام شرط نماز باشد مثل وضوء. و لكن اين خلاف ظاهر است. ظاهر اين است كه افتتاح نماز با تكبيرة الاحرام است و خود تكبيرة الاحرام جزء نماز است. تحريمها التكبير يا مفتاحها التكبير ظهور عرفيش اين است، يعنى اولين جزء الله اكبر است نه اين كه با الله اكبر گفتن مى رويم و وارد نماز مى شويم و نماز از حمد و سوره شروع مى شود، اين مثل اين كه كليد مى اندازى درب را باز مى كنى بعد مى روى مى نشيني در مهمانى سر سفره، اين كليد انداختن مقدمه است. ولى ظاهر عرفى اين كه الصلاة مفتاحها التكبير يا افتتاح الصلاة التكبير اين است كه تكبيرة الاحرام جزء اول نماز است.

#### دليل سوم: معتبره حسن بن محبوب

روايت سوم روايت حسن بن محبوب است از ابى حمزه ثمالى عن ابى جعفر عليه السلام فى قول الله عز و جل الذين يذكرون الله قياما و قعودا و على جنوبهم قال

الصحيح يصلى قائما. این هم ظاهرش این است که باید نماز آنی که متعارف است قیام در او باید انسان سالم نماز ایستاده بخواند.

### مناقشه در اشکال سندی آقای سیستانی

آقای سیستانی فرمودند حسن بن محبوب طبقه‌اش به ابوحمزه ثمالی نمی‌خورد. بعد گفتند لابد از کتابش نقل می‌کند، کتابش هم مشهور بوده. [اقول] نه، ابوحمزه ثمالی درست است از اصحاب امام سجاد علیه السلام است ولی ظاهرا جوان بوده در زمان امام سجاد علیه السلام و شاگردان امام صادق از او زیاد نقل حدیث کردند، طبقه شاگردان امام صادق علیه السلام می‌خورد به ابوحمزه ثمالی. [سؤال: ... جواب:] حسن بن محبوب آقای سیستانی می‌گویند طبقه‌اش به ابوحمزه ثمالی نمی‌خورد و لذا خودش از او نشنیده. بعد توجیه کردند گفتند عیب ندارد کتابش مشهور بوده از کتابش نقل می‌کند. ما می‌گوییم اصلا این شبهه به نظر ما درست نیست، ابوحمزه ثمالی از جوان‌های اصحاب امام چهارم بوده و درک کرده امام‌های بعدی را. ... درست است که حسن بن محبوب از اصحاب امام رضا علیه السلام است ولی زیاد حسن بن محبوب نقل کرده، بیش از چند مورد نقل حدیث دارد و اختصاص ندارد به حسن بن محبوب، صفوان هم نقل می‌کند. نگاه کنید، هم طبقه‌های حسن بن محبوب نقل کردند از ابوحمزه ثمالی. حالا یک مقدار بیشتر تحقیق کنید، ابوحمزه ثمالی جوان بوده در زمان امام سجاد علیه السلام، درک کرده امام‌های بعدی را و اشکالی ندارد که حسن بن محبوب از او نقل حدیث بکند. حالا بیشتر تأمل بفرمایید.

### دلیل چهارم: صحیحہ ابی بصیر. و مناقشه در آن

روایت چهارم صحیحہ ابی بصیر هست عن ابی عبد الله علیه السلام قال قال امیر المؤمنین علیه السلام من لم یقم صلبه فی الصلاة فلا صلاة له. آقای خوئی فرمودند این دلیل بر لزوم قیام است در نماز. به نظر ما این درست نیست. خود آقای خوئی هم در جلد 14 موسوعه صفحه 203 فرموده نسبت بین اقامة الصلْب و قیام عموم و خصوص من وجه است. ممکن است یکی قیام بکند، اقامة الصلْب یعنی همان اعتدال، یعنی همان انتصاب القامة نداشته باشد، قام منحیا اما نه انحناء در حد رکوع، کمتر از حد رکوع. قیام است اما اقامة الصلْب نیست. ممکن است اقامة الصلْب داشته باشد، نشسته باشد. و لذا من لم یقم صلبه فی الصلاة فلا صلاة له اخصاص به قیام ندارد. کسی که نماز نشسته هم می‌خواند آن قدر نباید به قول آقا قوز داشته باشد که انحناء پیدا کند. یا بین السجده‌تین می‌نشینید باید هنگام جلوس اعتدال هم پیدا کنید.

### دلیل پنجم: صحیحہ ازدی

در صحیحہ بکر بن محمد از دی که در وسائل جلد 4 صفحه 35 نقل می‌کند عن ابی‌عبدالله علیه السلام حدیث جالبی است، کلش را بخوانم: قال سألہ ابوبصیر و انا جالس عنده عن الحور العین، ابوبصیر نابینا بود، در این دنیا که چشم نداشت زن زیبا ببیند، سؤال کرد از حور العین فقال له جعلت فداک! أخلق من خلق الدنيا ام خلق من خلق الجنة؟ حور العین موجود مادی هستند و از مخلوقات دنیوی هستند یا از مخلوقات اخروی هستند؟ فقال له ما انت و ذاک؟ این چه سؤالی است می‌کنی؟ عليك بالصلاة فان آخر ما اوصى به رسول الله صلى الله عليه و آله و حث عليه الصلاة اياکم ان يستخف احدکم بصلاته فلا هو اذا کان شابا اتمها و لا هو اذا کان شيخا قوى عليها و ما اشد من سرقة الصلاة. حضرت احکامش را یک مقدار بیان کردند. فاذا قام احدکم فليعتدل، قیام غیر از اعتدال است، اذا قام احدکم فليعتدل و اذا رکعک فليتمکن و اذا رفع رأسه فليعتدل، بعد از رکوع وقتی قیام می‌کنید اعتدال را حفظ کنید، قوزکرده قیام نکنید بعد از رکوع، اذا رفع رأسه فليعتدل و اذا سجد فلينفرج و ليتمکن و اذا رفع رأسه فليلبس حتی يسکن.

[سؤال: ... جواب:] چرا مستحبات؟ حالا یک و لينفرج مسح است، این‌که قطع نیست، بقیه‌اش شبهه وجوب دارد.

و لذا استظهار آقای سیستانی از این روایت این است که رفتی به سجده مثلا، تکان نخور. آقایان دیگر این را نمی‌گویند. آقایان دیگر می‌گویند رفتی به سجده، تکان هم خوردی خوردی، ذکر واجب را در حال استقرار بگو، قبلش جابجا بشو مهم نیست، بعد از ذکر واجب می‌خواهی ادامه بدهی سجده را، یک تکانی به خودت بدهی، جایب را نرم و گرم بکنی، ذکرهای مستحب سجده را بگویی، آقایان می‌گویند عیب ندارد، آقای سیستانی می‌گویند اشکال دارد، اذا سجد فلينفرج فليتمکن، فليتمکن یعنی استقرار، رفتی به سجده مستقر باش، شرط سجود نه شرط ذکر واجب، شرط سجود استقرار است. در رکوع هم بود و اذا رکع فليتمکن، شرط رکوع تمکن است، استقرار است.

[سؤال: ... جواب:] تکان خوردن که منافات با استقرار عرفی دارد در رکوع و لو قبل از ذکر واجب و بعد از ذکر واجب، رفتی به رکوع مثل مجسمه بمان تا سر از رکوع برداری، رفتی به سجده مثل مجسمه، حالا یک مقدار تکان عقلی بخوری عیب ندارد، استقرار عرفی داشته باشد، تکان عرفی نخور تا آخر سجده. ... او نگفت اذا قام فليتمکن گفت اذا قام فليعتدل، در حال قیام اعتدال داشته باش، در حال سجود و رکوع فليتمکن. ... عقرب بکشد نمازت را باطل کند بخاطر عقرب کشتن چه اشکال دارد. ... یک وقت می‌گویید که بیش از این عرف استظهار نمی‌کند که اذا سجد فليتمکن مقدماتا للذكر الواجب، اذا رکع فليتمکن مقدماتا للذكر الواجب، او بحث دیگری است، ما هم یک مقدار شبهه داریم و لکن آقای سیستانی می‌گویند اطلاق دارد، اذا سجد فليتمکن اذا رکع فليتمکن.

خلاصه عرض من این است که اقامه الصلّی غیر قیام است جناب آقای خوئی، اقامه الصلّی یعنی اعتدال در قیام. ممکن است کسی قائم باشد اعتدال در قیام نداشته باشد. ممکن است جالس باشد به او می‌گویند اعتدل، من لم یقم صلّیه فی الصلاة فلا صلاة له اختصاص به قیام ندارد.

و لذا این‌جا این بحث پیش می‌آید: اگر کسی قیام در حال تکبیرة الاحرام را نسیان ترک کند، این احادیث که دلیل بر بطلان نبود، موثقه عمار است که انشاءالله فردا می‌خوانیم دلیل بر این است که لایعتد بافتتاحه و هو قاعد، کسی که نسیان کند تکبیرة الاحرام بگوید در حال جلوس نمازش باطل است طبق موثقه عمار. اما اگر قیام بکند اعتدال نداشته باشد، قوز کرده در حال تکبیرة الاحرام یا استقرار نداشته باشد، آقایان فرمودند هم آقای خوئی دارند هم آقای سیستانی دارند که طبق حدیث لاتعاد یا السنة لاتنقض الفریضة می‌گوییم نمازش صحیح است چون قیام حال تکبیرة الاحرام رکن نماز است نه انتصاب حال القیام که یک واجب آخری است یا استقرار در حال قیام که باز یک واجب آخری است. تامل بفرمایید ان شاءالله ادامه بحث فردا. و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 88-566

یکشنبه - 99/12/10

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به شرطیت قیام در حال تکبیرة الاحرام بود که استدلال شد برای شرطیت به برخی از روایات از جمله روایت حسن بن محبوب از ابی حمزه ثمالی.

## اشکال به منقولات حسن بن محبوب از ابی حمزه ثمالی

اشکالی کردند آقای سیستانی فرمودند حسن بن محبوب نمی‌تواند بی واسطه از ابی حمزه ثمالی نقل بکند. این اشکال را توضیح بدهم. اساس این اشکال را مرحوم آقای بروجردی هم مطرح کردند ایشان فرمودند در کتاب طبقات کافی فرمودند چون ابن محبوب طبق نقل تاریخ در زمان وفات ابی حمزه ثمالی حدودا یک سالش بوده و لذا نمی‌تواند بلاواسطه نقل کند از ابی حمزه ثمالی. پس این حدیث مرسل هست.

اساس این اشکال این است که در رجال کشی نقل می‌کند از علی بن محمد بن قتیبه از نوه حسن بن محبوب، جعفر بن محمد بن حسن بن محبوب، که می‌گوید: حسن بن محبوب در سال 224 فوت کرده و عمرش 75 سال بوده، برخی گفتند ابو حمزه ثمالی در سال 148 که سال وفات امام صادق علیه السلام است فوت کرده، مرحوم صدوق و نجاشی و شیخ طوسی می‌گویند در سال 150 فوت کرده که دو

سال بعد از وفات امام صادق است، حسن بن محبوب متوفای سال 224، 75 سالش باشد در سال وفات ابی حمزه ثمالی یک سالش است، نمی‌تواند از او نقل حدیث کند.

### پاسخ اول (محقق خوئی)

مرحوم آقای خوئی این اشکال را که مطرح می‌کنند جواب می‌دهند. می‌فرمایند ما از یک طرف می‌بینیم که نجاشی و شیخ کتاب ابو حمزه ثمالی را از طریق حسن بن محبوب نقل می‌کنند، می‌گویند حسن بن محبوب کتاب ابی حمزه ثمالی را نقل کرده و این ظاهر در این است که کتاب را از ابی حمزه ثمالی اخذ کرده بود. شما می‌گویید که معارضه می‌کند این مطلب با شهادتی که کشی نقل می‌کند، خب آنی که کشی نقل می‌کند سندش ضعیف است، اعتبار ندارد برای این که کشی از علی بن محمد بن قتیبه نقل می‌کند که توثیق ندارد و علی بن محمد بن قتیبه هم از جعفر بن محمد بن حسن بن محبوب نقل می‌کند که او هم توثیق ندارد. و لذا وجهی ندارد که ما رفع ید کنیم از ظهور شهادت شیخ و نجاشی به این که حسن بن محبوب کتاب ابی حمزه ثمالی را از او نقل کرده و همین‌طور حدود 47 مورد است که حسن بن محبوب می‌گوید عن ابی حمزه الثمالی که آن هم ظاهرش نقل بلا واسطه از او هست.

### مناقشه در پاسخ محقق خوئی

برخی اشکال کردند به آقای خوئی. گفتند آن کلام کشی یا کلام خودش است یا کلام ابن قتیبه است. کلام جعفر بن محمد بن حسن بن محبوب نیست. اگر کسی ابن قتیبه را توثیق بکند این نقل، نقل معتبر می‌شود. مثلاً آقای سیستانی خودشان ابن قتیبه را توثیق نمی‌کنند، ولی آقای زنجانی توثیق می‌کند ابن قتیبه را. ما هم سابقاً یک تمایلی داشتیم به توثیق ابن قتیبه بخاطر این که علامه توثیقش کرده، شیخ صدوق در یک حدیثی که در سندش همین ابن قتیبه است و اسناد دیگری هم هست می‌گوید این سند اصح است پیش من، و آقای زنجانی اعتمادشان به نقل احمد بن ادريس قمی است از ابن قتیبه، می‌گوید احمد بن ادريس از اجلاء قمیین بوده و هیچ معروف هم نیست که بگوییم اکثراً از ضعفاء می‌کرده، او راوی کتاب علی بن محمد بن قتیبه است.

حالا ما بر فرض با این مطالب ابن قتیبه را توثیق کنیم، کشی هم که ثقه است گفته می‌شود این نقل ثابت می‌شود. چون این یا نقل کشی است که مات حسن بن محبوب در سال 224 و عمرش 75 بوده یا کلام ابن قتیبه است.

### جواب از مناقشه

جواب این است که ما هیچ قرینه‌ای نداریم که این کلام کشی یا کلام ابن قتیبه باشد. چرا کلام جعفر بن محمد بن حسن بن محبوب، نوه حسن بن محبوب، نباشد. عبارت را من بخوانم: کشی می‌گوید علی بن محمد القتیبی حدثنی جعفر بن محمد ابن الحسن بن محبوب، نوه حسن بن محبوب، نسبة جده الحسن بن محبوب ان

الحسن بن محبوب ابن وهب بن جعفر بن وهب و کان وهب عبدا سنديا و کان زرّادا فصار الى امير المؤمنين عليه السلام وسأله ان يبتاعه عن جرير فكره الجرير ان يخرج من يده فقال الغلام حر قد اعتقته فلما صحت عتقه صار في خدمة امير المؤمنين و مات حسن بن محبوب في آخر سنة اربع و عشرين و مأتين و كان من ابناء خمس و سبعين سنة. کی می‌گوید این کلام ابن قتیبه یا کلام کشی است، شاید ادامه کلام نوه حسن بن محبوب است، جعفر بن محمد و او هم که قطعا توثیق نشده.

[سؤال: ... جواب:] احتمال نقل بر اساس ظن و گمان [وجود دارد]. از شما بپرسند پدر بزرگ‌تان چه سالی فوت کرد، شما هم برای این‌که کم نیاورید یک چیزی می‌گویید. احتمال این‌که افراد همین‌جوری یک چیزی می‌گویند، روی حساب و کتاب نیست، گمان دارد می‌گوید.

پس اولین جوابی که داده می‌شود از این مطلب این است که کی می‌گوید حسن بن محبوب درک نکرده ابو حمزه ثمالی را.

[سؤال: ... جواب:] اگر می‌گویید به جدش چرا گفته حسن بن محبوب، خب قبلش هم همین را گفت. چرا نگفت جدی، خب قبلش هم گفت حسن بن محبوب. ... دو تا مطلب گفته: یکی نسبت جدش به کی است، دوم این‌که کی مرده است. ... ربط ندارد اما ممکن است دو تا مطلبی که خیلی به هم ربط ندارد الا این‌که راجع به حسن بن محبوب است مقول قول نوه حسن بن محبوب باشد. ... چه لزومی دارد که و حدثنا را تکرار کند. همین است که می‌گوییم خیلی‌ها اعتماد به ظنون می‌کنند.

### پاسخ دوم

غیر از این جواب مرحوم آقای خوئی که می‌گویند ظاهر این‌که نجاشی گفته له کتاب اخبرنا به، تا این‌جا می‌رسد که الحسن بن محبوب عنه، که این ظاهرش این است که بلا واسطه نقل کتاب می‌کند از او. و الا من بیایم کتاب رسائل شیخ انصاری را برای شما نقل کنم می‌گویند تو چه کاره‌ای؟

[سؤال: ... جواب:] ظن به خلاف یعنی نقلی است در کشی، کجا ظن به خلاف پیدا شد؟

و لذا توجیه می‌شود یعنی بر فرض ما غمض عین کنیم از این جواب آقای خوئی، یک توجیه دیگر، توجیه دوم غیر از توجیه آقای خوئی که می‌گویند اصلا اعتبار ندارد این نقل کشی، توجیه دوم این است که آقای زنجانی مطلبی را در کتاب الخمس بیان می‌کنند. قبل از ایشان در تقریرات آقای بروجرودی این مطلب آمده که آن هم در خمس است. زبدة المقال فی خمس الرسول صفحه 57. با این‌که در آن کتاب راجع ترتیب اسانید کافی، ایشان فرمودند مرسل هست نقل حسن بن محبوب از ابی حمزة ثمالی و لکن در این کتاب زبدة المقال این‌جور فرموده‌اند: من القریب، نزدیک به ذهن این است، ان ابی حمزه قد اجاز لابن محبوب روايته عنه و هو ابن

سنة باستجازه ابیه محبوب. محبوب بن وهب پدر حسن بن محبوب خیلی به تربیت دینی فرزندش اهتمام داشت، حتی می‌گویند می‌گفت روایات علی بن رئاب را هر روایتی را از او اخذ کنی به تو یک درهم می‌دهم، تشویقش می‌کرد، ممکن است پدر ابن محبوب بچه یک ساله‌اش حسن بن محبوب را برده پیش مثلاً ابو حمزه ثمالی گفته برای ایشان اجازه نقل کتاب‌هایت را بده که ان شاء الله بعد از این‌که با تربیت‌های ما به جایی رسید و اهلیت پیدا کرد دیگر از شما نقل کند این کتاب‌ها را. شبیه آن‌چه که ابو غالب زراری برای نوه سه چهار ساله‌اش اجازه نقل حدیث داده. این را هم آقای زنجانی پسند کردند در کتاب الخمس جلد 2 صفحه 566 و هم قبل از ایشان آقای بروجرودی در زبدة المقال مطرح کردند.

این هم یک وجهی است. برخی می‌گویند این خلاف ظاهر است، در آن زمان مرسوم نبوده که برای بچه‌های کوچک اجازه نقل حدیث بگیرند. بهرحال احتمالش هست.

[سؤال: ... جواب:] کتاب ابو حمزه ثمالی را پدر حسن بن محبوب گرفت، اجازه نقل حدیث هم برای حسن بن محبوب گرفت، گذاشت حسن بن محبوب رشد کرد، گفت همه مقدمات طلبه شدند آماده است، اجازه نقل حدیث که برایت گرفتم، کتاب‌های ابو حمزه ثمالی هم برایت گرفتم، برو نقل کن.

### پاسخ سوم (جریان اصالة الحس)

توجیه سوم این است که مرحوم وحید بهبهانی در التعلیقة علی منهج المقال مطرح می‌کند می‌فرماید روایت هم داریم انسان احراز بکند یک کتابی برای یک شخصی هست می‌تواند از او نقل بکند و لو صاحب کتاب اجازه ندهد. دو تا روایت داریم. کتاب‌های ابو حمزه ثمالی شاید مشهور بوده یا حداقل برای حسن بن محبوب که با هم‌چون پدری و زیر دست هم‌چون پدری تربیت شده که تشویقش می‌کرده به نقل حدیث [ثابت شده].

[سؤال: ... جواب:] مهم توثیق پدر نیست مهم این است که پدری بود که این قدر اهمیت می‌داد به تربیت فرزندش.

این توجیه سوم این است که اصالة الحس می‌گوید وقتی حسن بن محبوب کتاب ابی حمزه ثمالی را دید حالا یا به خط ابی حمزه بود یا به خط علماء و روات در آن زمان که مورد وثوق بودند، اعتماد کرد. حسن بن محبوب هم از اصحاب اجماع است، آدم کوچکی نیست. اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم و اقروا لهم بالعلم و الفقه. هم‌چون آدمی است. چرا اعتماد نکنیم به نقل او.

[سؤال: ... جواب:] دو تا روایت است، حالا سندش را کار نداریم که کسی کتابی دارد به من اجازه نقل حدیث از این کتاب نمی‌دهد، می‌توانم نقل کنم؟ در روایت دارد که اگر مطمئنی به این کتاب، مانعی ندارد.

### پاسخ چهارم (محقق شوشتری)

این سه توجیه. توجیه چهارم توجیهی است که مرحوم حاج شیخ محمدتقی شوشتری در قاموس جلد 3 صفحه 350 کرده که اشبه به تخریب است. فرموده: بعید نیست این مات و له خمس و سبعین سنه، این سبعین تصحیف تسعین باشد، چون سبعین و تسعین در آن خط عربی قدیم نقطه رویش نمی گذاشتند، خیلی با هم اشتباه می شد. همین شهادت حضرت صدیقه طاهره که بین 75 و 95 مشتبه است یک شبهه اش همین است که 95 تسعین با 75 سبعین، این ها با همدیگر مشتبه می شود. آن وقت اگر این جوری باشد 95 سالش بوده، 95 سالش باشد حسن بن محبوب، تا 21 سالگی او زنده بود ابی حمزه ثمالی. برخی آقایان فرمودند اگر این جوری بود باید جزء معمرین حساب می شد.

### جواب از پاسخ

حالا من نمی دانم همه معمرین را در تاریخ ثبت کردند؟ معمری که 95 سال، الان هم 95 ساله زیاد داریم. سرحال وقتی باشند کسی اصلا فکر نمی کند این ها پیر شدند.

[سؤال: ... جواب:] بستگی دارد، آن موقع هم که شناسنامه نبود، طرف را می دیدند سال ها پیر و فرتوت است و نقل می کند در طوفان نوح چه حادثه ای رخ داد! می گویند از معمرین بوده.

حسن بن محبوب خوبیش این است فقط یک فتره ای از اصحاب امام رضا هست و تلقی حدیث کرده از ایشان و اصحاب امام کاظم علیه السلام. بالاخره 75 سال عمرش است. این حداقلش است. فقط امام کاظم و امام رضا بالاخره قبلش امام صادق بود، بعدش هم امام جواد علیه السلام بود، نه از اصحاب امام صادق شمره شده نه از اصحاب امام جواد. بالاخره خیلی روایت از چند تا امام ندارد که حساس بشوند بگویند کان من المعمرین. فرق می کند با برخی از روات. که این ها از چندین امام نقل حدیث می کردند، اهتمام به شأن شان بود بگویند این ها معمر بودند می توانند هم مثلا از امام باقر علیه السلام نقل کنند هم از امام جواد علیه السلام.

[سؤال: ... جواب:] 95، بیست سال زودتر به دنیا آمده با این توجیه. و الا حسن بن محبوب یک ساله بود ابو حمزه ثمالی فوت کرد، الان هم زنده باشد بدرد نمی خورد. مهم این است که می خواهد بگوید 95 ساله بود که در سال 224 فوت کرد که می شود از متولدین 130 حدودا، 129.

### پاسخ پنجم

توجیه دیگری که برخی مطرح کردند گفتند این توجیه مرحوم شوشتری لازمه اش این است که حسن بن محبوب زمان امام صادق را درک کرده باشد. و از طرف دیگر جزء معمرین شمرده بشمرد، کسی هم نگفته ایشان جزء معمرین است. اما گفته شده که ما یک توجیه دیگری می کنیم. توجیه این است که بگوییم اقرب این

است که این عشرين زاید است، مات فی سنة اربع و مأتین، هفتاد و پنج سال هم داشته باشد، بیست سال مرگش را می‌بریم به قبل، دیگر معمر نمی‌شود. فقط این استبعادی که مطرح شد که چه جوری پس زمان امام صادق را درک کرد، اصلاً جزء اصحاب امام صادق شمره نشد و فقط از ابی‌حمزه ثمالی نقل حدیث کرده، از معاصرین ابی‌حمزه ثمالی مثل زراره محمد بن مسلم که در آن بیست سال بودند نقل حدیث نکرده.

### جواب از پاسخ

جواب می‌دهیم می‌گوییم اگر همینی هم که کشی گفته بگوییم آن هم یک استبعاد دیگری دارد. اگر تا سال 224 زنده بوده یعنی کل زمان امامت امام جواد علیه السلام را درک کرده که وفات امام جواد سال 220 است. یک چهار سالی هم از زمان امام هادی را درک کرده، آن وقت اصلاً در هیچ کتابی نگفتند و کان من اصحاب الجواد علیه السلام؟ این هم استبعاد دارد. اقلاً بگویند کان من اصحاب الجواد علیه السلام و لم یرو عنه. اما این‌که چرا از اصحاب امام صادق علیه السلام شمرده نشده شاید آن موقع در کوفه بوده، ارتباط نداشته با امام صادق، ملاقات نکرده با امام صادق علیه السلام، ولی ابوحمزه ثمالی در کوفه بوده در دسترس بوده، سهل التناول بوده، رفته از او اخذ حدیث کرده.

این توجیه‌ها شاهی که ندارد الا استبعاد. این‌که بگوییم حدس می‌زنیم که این را برخی از معاصرین مطرح کردند در کتاب قبسات که ما اقرب این می‌دانیم که این عشرين حشو است، می‌خواهد بگوید مات فی سنة اربع و مأتین عن عمر مثلاً خمس و سبعین سنة یا مرحوم حاج شیخ محمدتقی شوشتری فرمودند ما حدس می‌زنیم که سبعین تصحیف تسعین هست، این‌ها که شواهدی ندارد الا استبعاد. بالاخره همین توجیه اخیر که بگوییم 204 فوت کرده، چون نگفتند کان من اصحاب الجواد علیه السلام، خب از آن طرف هم نگفتند کان من اصحاب الصادق علیه السلام، از آن طرف هم از اصحاب امام صادق که در طبقه ابوحمزه ثمالی نقل حدیث نکرده الا از همین ابی‌حمزه ثمالی. این استبعادها هست. شاید ایشان در کوفه زندگی می‌کرده، در اوج جوانیش خدمت امام کاظم و امام رضا علیه السلام رسیده، آن دو بزرگوار را درک کرده، زمان امام صادق اگر بوده، امام صادق را درک نکرده، روایت هم که از ایشان ندارد، نگفتند کان من اصحاب الصادق علیه السلام. یا ممکن است امام جواد علیه السلام را درک کرده باشد ولی در کوفه بوده، از امام جواد نقل حدیث نکرده، نگفتند کان من اصحاب الجواد علیه السلام. خیلی نمی‌شود روی این‌ها پافشاری کرد. بالاخره 75 ساله که بوده حداقل، یک جا این مطلب گیر دارد که اگر سال 224 فوت کرده پس چرا نگفتند و کان من اصحاب الجواد علیه السلام، اگر 204 فوت کرده که در قبسات به این تمایل دارند چرا نگفتند کان من اصحاب

الصادق علیه السلام با این که ابن عقده چهار هزار از اصحاب امام صادق را می گویند نام برده و کتاب نوشته در رابطه با اصحاب امام صادق علیه السلام. و لذا مهم این است که ما به نظرمان همان توجیه های اول خوب است. یا توجیه آقای خوئی که این کلام کشی ثابت نیست و ظاهر نقل کتاب ابی حمزه ثمالی توسط حسن بن محبوب این است که از او مباشرة این را گرفته. بر فرض ما این استظهار را در روایت دیگر که می گوید الحسن بن محبوب عن ابی حمزة الثمالی نداشته باشیم بگوییم شاید با واسطه نقل کرده مثل این که ما می آییم یک مطلبی را با واسطه نقل می کنیم از یک بزرگی که 50 سال قبل بوده، 100 سال قبل بوده، واسطه را ذکر نمی کنیم. و لکن نقل کتاب فرق می کند، نقل کتاب ظاهرش این است که از خود کتاب نقل می کند، یعنی از صاحب کتاب نقل می کند و لذا این ظاهرش این است که درک کرده ابی حمزه ثمالی را.

و اگر این را هم نگوییم ما که معتقدیم که اصالة الحسن جاری است که از کتاب او نقل می کند شاید قرائنی بوده که اگر ما هم جای حسن بن محبوب بودیم قطع پیدا می کردیم که این نسخه صحیح کتاب ابی حمزه ثمالی است، چرا اصالة الحسن جاری نکنیم. یعنی وثوق عرفی که از خبر ثقه حاصل می شود از این جا هم حاصل می شود. اگر خبر ثقه حجت تعبدیه باشد این خبر ثقه حجت تعبدیه است. و لذا به نظر ما مشکلی پیش نمی آید.

### اشکال در متهم بودن حسن بن محبوب در بین اصحاب

اما راجع به مطلب دیگری که نقل می کنند که احمد بن محمد بن عیسی ابتداء نقل نمی کرد روایات حسن بن محبوب را، تعبیر این است، در کشی هست از نصر بن صباح نقل می کند در ترجمه احمد بن محمد بن عیسی، ان احمد بن محمد بن عیسی لایروی عن ابن محبوب من اجل ان اصحابنا یتهمون ابن محبوب فی روایتی عن ابی حمزه. اصحاب ما متهم می کردند ابن محبوب را در روایتش از ابی حمزه. ثم تاب احمد بن محمد فرجع قبل ما مات و کان یروی عن کان اصغر سنا منه.

اولا این نصر بن صباح توثیق ندارد. ثانیاً: برای چی حسن بن محبوب را متهم می کنید؟ اجمعت العصابة علی تصحیح ما یصح عنهم و اقرؤا لهم بالعلم و الفقه. کلا روایات حسن بن محبوب را نقل نکنیم بخاطر این که حسن بن محبوب در نقل از ابی حمزه ثمالی متهم بود عند الاصحاب، خب متهم بود عند الاصحاب، دروغگو که نبود، فوقش می گویند حذف واسطه کرده بود، از کتاب او نقل کرده بود، این که متهم نمی شود که جاهای دیگر از او نقل حدیث نکنید. خود احمد بن عیسی که می گویند تاب و کان یروی عن کان اصغر سنا منه. از یک طرف به طرف دیگر افتاده بود، دیگر ابن محبوب که سهل است، از کوچکتر از ابن محبوب که از روات قبلی نقل کرده بودند نقل می کرد. یعنی مبنای احمد بن محمد بن عیسی عوض شده بود، دیگر به صغر سن اهمیت نمی داد.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم این ناشی از همان نقل کثی است. ... من نمی‌گویم مطرح نبود و لکن نقل ضعیفی است. و عرض کردم غیر از این که حالا بر فرض شما تشکیک کنید بگویید شاید صغر سن داشت حسن بن محبوب راه‌های دیگر را مطرح کردیم. حسن بن محبوب از اصحاب اجماع است، وقتی از کتاب ابی حمزه ثمالی نقل می‌کند، یک شخص دقیق، فقیه، ثقه. ... اگر این جور باشد تمام این روایات شیخ طوسی می‌رود به هوا، شاید اعتماد کرده به یک نسخه‌ای. چون ما که معتقدیم فهرست شیخ طرغش به نسخ نبوده. به نظر ما این اشکال وارد نیست. از این بحث رجالی که معطل شدیم راجع به آن، بگذریم.

### آخرین روایت بر اعتبار قیام در تکبیرة الاحرام (موثقه عمار)

آخرین روایتی که راجع به اعتبار قیام در حال تکبیرة الاحرام هست موثقه عمار هست. موثقه عمار را بخوانم: عن رجل وجبت علیه صلاة من قعود فَنَسِيَ حَتَّى قَامَ وَافْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ ذَكَرَ قَالَ يَقْعُدُ وَیَفْتَتِحُ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَاعِدٌ. کسی بر او نماز نشسته واجب بوده، ایستاده تکبیرة الاحرام بگوید نمازش باطل است. به آقای سیستانی عرض شده که شما که می‌گویید این‌هایی که نشسته نماز می‌خوانند الله اکبر را که می‌توانند ایستاده بگویند خب الله اکبر را ایستاده بگویند بقیه‌اش را بروند روی صندلی، اگر این کار را نکنند نمازشان باطل است. گفتند این روایت که می‌گوید این‌هایی که نشسته نماز می‌خوانند باید نشسته هم تکبیرة الاحرام بگویند، اگر ایستاده تکبیرة الاحرام بگویند نمازشان باطل است. ایشان فرمودند این موثقه عمار وثوق به آن حاصل نمی‌شود بخاطر این مطلب غریبی که دارد. کشف اللثام توجیهات دیگری کرده که عرض خواهیم کرد. اما فقره ثانیه این است: و كذلك ان وجبت علیه الصلاة من قیام فَنَسِيَ حَتَّى افْتَتَحَ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَائِمٌ فَعَلِیْهِ انْ یَقْطَعَ صَلَاتَهُ وَ یَقُومُ فِیْفَتَحُ الصَّلَاةَ وَهُوَ قَائِمٌ وَ لَا یَعْتَادُ بِافْتِتَاحِهِ وَهُوَ قَاعِدٌ. [این است] دلیل بر این که کسی فراموش کند قیام در حال تکبیرة الاحرام را نمازش باطل است. فقهاء هم به این فتوی دادند.

### کلام محقق خوئی در دلالت موثقه

فرمودند هم آقای خوئی دارند هم آقای سیستانی دارند که این موثقه می‌شود تخصیص حدیث لاتعاد. اگر ما بودیم و حدیث لاتعاد می‌گفتیم تکبیرة الاحرام که گفت افتتاح صلات که کرد، فراموش کرد قیام را، عموم حدیث لاتعاد تصحیح می‌کند نماز او را. اما این موثقه تخصیص زد حدیث لاتعاد را.

### کلام مرحوم امام در دلالت موثقه

امام در کتاب الخلل دارند که باشد، تخصیص زده حدیث لاتعاد را اما در مورد ناسی قیام، جاهل قیام چطور؟ همین فرضی که آقای سیستانی مطرح کردند که کسی

می‌توانست اول نماز الله‌اکبر را ایستاده بگوید، اما جاهل به مسأله بود، فکر کرد حالا کل نماز را که می‌نشیند الله‌اکبرش را هم بنشیند، جاهل قاصر بود، چرا حدیث لاتعداد نگیرد او را؟ موثقه عمار در فرض نسیان است، شاید خصوصیت دارد نسیان، چطور تعدی کنیم به موارد اخلاص به شرطیت قیام در حال تکبیرة الاحرام از روی جهل به حکم.

### اشکال

آقایان معمولاً الغاء خصوصیت کردند. گفتند کسی که ناسی است اولی است عرفاً به عفو. حدیث لاتعداد قدرمتیقش این است که از ناسی بر می‌دارد وجوب اعاده را، آن وقت در ناسی دلیل قائم بشود بر وجوب اعاده در نسیان قیام حال تکبیرة الاحرام بعد بیایم بگوییم جاهل به حکم داخل در عموم حدیث لاتعداد هست، این عرفی نیست.

### ادامه کلام مرحوم امام

یک مطلب دیگری هم امام دارند این را هم عرض کنم بقیه مطالب را ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم. ایشان فرمودند احتمالاتی در این روایت هست: یک احتمال این است که بگوییم در حین افتتاح نماز باید قائم باشد، افتتاح نماز با راء الله‌اکبر است. کلید که شما می‌اندازی به درب، می‌چرخانید، افتتاح درب به کی است؟ به آن لحظه آخر چرخاندن کلید است. الله‌اکبر، این راء الله‌اکبر که شما آن را اداء کردید درب نماز باز شد، افتتحت الصلاة. پس احتمال دارد باید موقع راء الله‌اکبر قائم باشی. حالا همین‌جوری که داشت بلند می‌شد گفت الله‌اکبر، آن رائش را رساند به زمان قیام، طبق این احتمال نمازش صحیح است.

احتمال دوم این است که در کل تکبیرة الاحرام باید قائم باشد. حالا این قیام رکن مستقل است، یعنی اول نماز دو تا رکن مستقل داریم: یکی تکبیرة الاحرام یکی قیام در حال تکبیرة الاحرام. دیگری نه، شرط همان تکبیرة الاحرام است.

این را برای چی مطرح می‌کنند؟ مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری در کتاب الصلاة فرمودند اخلاص به شرائط رکن مشمول حدیث لاتعداد نیست چون اخلاص به رکن مأمور به است. حالا البته بعضی جاها از عبارتشان استفاده خلاف این مطلب می‌شود ولی چندین بار تکرار کردند، اخلاص به سجود شرعی، اخلاص به شرائط سجود اخلاص به سجود است، اخلاص به رکن است، اخلاص به شرائط تکبیرة الاحرام اخلاص به تکبیرة الاحرامی است که رکن است، مشمول حدیث لاتعداد نیست. آقای حائری فرموده این هم اختصاص به شرطیت قیام ندارد. حالا این، روایت داشت، شرطية الاعتدال، اعتدال در حال تکبیرة الاحرام در حال قیام، او هم شرط است، او هم اگر مختل شد حدیث لاتعداد جاری نمی‌شود چون شرط رکن است. ولی اگر نه، تکبیرة الاحرام شرط نداشت، قیام رکن مستقلی بود، انتصاب حال القیام هم یک واجب مستقلی بود، ما مشکلی نداریم. ایشان می‌فرماید حدیث لاتعداد جاری می‌شود. تامل بفرمایید ان شاء الله این بحث را فردا دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 89-567

دوشنبه - 99/12/11

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به لزوم قیام در حال تکبیرة الاحرام بود.

### اشکال دلالی به من لمیقم صلبه

استدلال شد به روایاتی از جمله صحیح زراره قال ابوجعفر علیه السلام قم  
منتصبا فان رسول الله صلى الله عليه و آله قال من لمیقم صلبه فلا صلاة له.  
شبهه استدلال به این روایت بر شرطیت قیام در حال تکبیرة الاحرام این است که  
به قرینه تعلیل محتمل هست که مفاد صحیح این باشد که یشرط فی القیام الواجب  
الانتصاب لان رسول الله قال من لمیقم صلبه فلا صلاة له. کسی که اقامه الصلب نکند  
یعنی انتصاب نداشته باشد در حال قیام، نمازش باطل است. اما کجا قیام شرط است،  
کجا قیام شرط نیست، در مقام بیان آن نیست. قم منتصبا یعنی انتصب فی حال  
قیامک، با توجه به تعلیل که فان من لمیقم صلبه فلا صلاة له بعید نیست که ناظر  
باشد این صحیح به لزوم انتصاب در حال قیام. اما آیا قیام مطلقا واجب است حتی  
در حال تکبیرة الاحرام یا واجب نیست، این روایت ساکت است نسبت به آن.  
[سؤال: ... جواب:] عرض کردیم اقامه الصلب نسبتش با قیام عموم من وجه است  
و لذا در روایت دارد و اذا قام فلیعتدل، در حال جلوس هم آقای خوئی یک جایی  
مطرح کردند و ما عرض کردیم درست است که در حال جلوس هم شرط است  
اعتدال و اقامه الصلب. نباید قوز بکند انسان در نماز نه در حال قیام نه در حال  
جلوس.

### اشکال دلالی به روایت حسن بن محبوب (الصحيح یصلی قائما)

روایت دوم روایت حسن بن محبوب از ابی حمزة ثمالی بود که ذیل آیه الذین  
یزکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم فرمود الصحيح یصلی قائما. ما عرض  
کردیم سندش تمام است. این که مطرح می شود که حسن بن محبوب امکان نداشته  
درک کند ابی حمزه ثمالی را، ما عرض کردیم این ثابت نیست و بر فرض هم ثابت  
باشد اصالة الحس می گوید از کتاب ابی حمزة ثمالی نقل کرده که با قرائن حسیه ثابت  
بود که این کتاب، کتاب مستند به ابو حمزه ثمالی است.  
بله، ما اصالة الحس را در جایی جاری می کنیم که احتمال قرینه متصله بر حدس  
ندهیم. اگر ندانیم احتمال بدهیم که فاصله زمانی حسن بن محبوب با ابی حمزه ثمالی  
به حدی بود که وقتی می گفت قال ابو حمزة الثمالی عرف اصلا استظهار نمی کرد که

او می‌خواهد نقل حسی بکند از ابو حمزه ثمالی، شبیه آنچه که صدوق می‌گوید قال النبی قال الصادق علیهما السلام که اصلا عرف استظهار نمی‌کند نقل حسی را، آنجا ما اصالة الحس جاری نمی‌کنیم. اصالة الحس در جایی جاری می‌کنیم که قرینه متصله مانع از ظهور در حس را ما احتمال ندهیم. و واقعا این را احتمال نمی‌دهیم، حسن بن محبوب اگر هم در آن زمان روشن بود که درک نکرده است ابو حمزه ثمالی را، بر فرض این را ما بگوییم احتمال هست که آن زمان واضح بود که او را درک نکرده است و لکن وقتی می‌گوید که من از ابی حمزه ثمالی این را نقل می‌کنم، باز ظهور دارد در نقل حسی از کتابش. احتمال قرینه متصله‌ای که مانع از این ظهور بشود ما نمی‌دهیم.

بهر حال از حیث سند اشکال نداشت. از حیث دلالت ممکن است گفته بشود که الصحيح یصلی جالسا هم اطلاق ندارد، نوع صلات انسان سالم می‌گوید صلات قائما است اما در کجا قیام لازم است، کسانی که سالم هستند نماز ایستاده می‌خوانند در مقابل کسانی که مریض هستند نماز نشسته می‌خوانند، نماز خوابیده می‌خوانند، اما در تمام افعال نماز قائم هستند؟ این که نیست، یعنی در آنچه که قیام در آن معتبر است انسان سالم باید رعایت قیام بکند. اما قیام در حال تکبیرة الاحرام هم معتبر است؟ شاید فرمایش امام که فرمود باید هنگام راء الله اکبر قائم باشید چون افتتاح نماز در آن زمان است، شاید فرمایش امام درست باشد. ما الله اکبر را در حال نهوض الی القیام می‌گوییم، راءش موقعی است که ایستاده‌ایم. مقارن با راء. [سؤال: ... جواب:] مقارن با راء، بعد رتبی است، ولی مقارن زمانی است با راء.

احتمال این معنا را بدهیم دیگر نمی‌توانیم به این روایت استدلال کنیم.

### **تمامیت استدلال به موثقه عمار (لایعتد بافتتاحه و هو قاعد)**

روایت سوم موثقه عمار بود که ان وجب علیه الصلاة من قیام فنیسی حتی افتتاح الصلاة و هو قاعد فعليه ان یقطع صلاته فیقوم فیفتتح الصلاة و هو قائم و لایعتد بافتتاحه و هو قاعد. انصافا ظهور این روایت در این که قیام در حال تکبیرة الاحرام شرط رکنی است، این ظهور واضح است.

این که در کتاب الخلل هست از امام قدس سره که ظهور این روایت این است که حین الافتتاح باید قائم باشد، حین الافتتاح آن وقتی است که مقارن با راء الله اکبر نماز افتتاح می‌شود، این خلاف ظاهر است. افتتاح الصلاة یعنی کبر، لایعتد بافتتاحه یعنی لایعتد بتکبیرة افتتاح. یقوم فیفتتح الصلاة یعنی یقوم و یأتی بتکبیرة الافتتاح، ظهور عرفیش این است. بله، حالا این که آیا قیام یک رکن مستقلی است در عرض تکبیرة الاحرام یا شرط رکنی تکبیرة الاحرام است این بحث دیگری است. ما بعید نمی‌دانیم که ظاهر این روایت این باشد که شرط رکنی تکبیرة الاحرام است، لایعتد بافتتاحه و هو قاعد ظاهرش این است که اگر قیام را در حال تکبیرة الاحرام ترک کنید به تکبیرة الاحرامتان اعتناء نکنید یعنی تکبیرة الاحرامتان فاقد شرط رکنی است.

مشکل این موثقه عمار غیر از این که برخی معتقدند که عمار ساباطی چون فطحی بوده است خبر امامی عدل نیست این خبر پس اعتبار ندارد که آقای زنجانی هم نظرشان این است که فقط خبر امامی عدل معتبر است، خبر غیر امامی عدل باید مفید وثوق و اطمینان باشد، این طور ما شنیدیم، ما این مبنا را قبول نداریم. ما ثقه در روایات را مثل صحیحہ حمیری ظاهر می دانیم در متحرز از کذب. بله، شیخ طوسی در کتاب عدّه تعبیر کرده به ثقه و مرادش امامی عدل است. در مورد ابن ابی عمیر و صفوان و بزنی که می گوید لایروون الا عن ثقه موثوق بهم قرینه داریم که مرادش از ثقه امامی عدل است. اما خود شیخ طوسی هم همه جا که تعبیر می کند ثقه یعنی امامی عدل؟ راجع به برخی گفته او ثقه است، ما پیدا کردیم گفته او ثقه است در حالی که امامی عدل هم نیست. در کلمات خود شیخ پیدا کردیم. حالا روایات که واضح تر است امرش، مفاد عرفی ثقه یعنی متحرز از کذب. [سؤال: ... جواب:] نظر شیخ را که ما کار نداریم که می گفت خبر موثوق در جایی معتبر است که خبر امامی عدل معارض آن نباشد.

### اشکال دلّالی آقای سیستانی

آقای سیستانی یک مشکل دیگری در این روایت مطرح کرده و آن این است که صدر این روایت دارد که اگر کسی وظیفه اش نماز نشسته بود الله اکبر را ایستاده گفت نماز او هم باطل است و این منشأ می شود دیگر آدم وثوق به این روایت پیدا نکند. سؤال از ایشان این است: در مورد کسانی که وظیفه آن ها صلات عن قعود هست، ولی قدرت بر قیام در حال تکبیرة الاحرام دارند، با این حال از اول نماز نشسته نماز می خوانند، فرموده: این نماز باطل است.

### پاسخ

سؤال این است که در موثقه عمار آمده است که همین فقره اولی: من وجبت علیه الصلاة من قعود فَنَسَى و قام و افتتح الصلاة و هو قائم ثم ذکر قال یقعد و یفتتح الصلاة و هو قاعد. نه تنها اشکال نکرد در مورد کسی که کل نمازش را نشسته می خواند حتی تکبیرة الاحرام را، بلکه اگر ایستاده تکبیرة الاحرام بگوید بعد بنشیند حکم به بطلان نماز کرد.

اگر بگویید مورد این موثقه عمار کسی است که حتی در حال تکبیرة الاحرام هم نباید بایستد، این حمل بر فرد نادر است، متعارف افرادی که نماز نشسته می خوانند و فراموش ممکن است بکنند در حال تکبیرة الاحرام بایستند و الله اکبر بگویند کسانی هستند که می توانند در حال ایستاده الله اکبر بگویند. برخی پایشان شکسته است اصلاً نمی توانند بایستند، فَنَسَى و قام معنا ندارد در حق این ها. آن هایی که وظیفه شان نماز نشسته است می ایستند موقع تکبیرة الاحرام متعارف همان هایی هستند که شما به آن ها می گوید باید بایستید چون می توانید بایستید الله اکبر بگویید. شما می گوید اگر بنشینند

الله اکبر بگویند نمازشان باطل است. این روایت می‌گوید اتفاقاً اگر بایستند الله اکبر بگویند نمازشان باطل است.

ایشان در جواب این جور نوشتند که روایت عمار مورد وثوق نیست چون احتمال بطلان نماز در این مورد نمی‌رود و خود عمار ساباطی دقت در تلقی کلام امام علیه السلام نداشته و نمونه‌هایی از آن در روایات ذکر شده است.

### بررسی ضابطیت عمار ساباطی

داریم در برخی از روایات مثلاً محمد بن مسلم می‌گوید روی عمار عنک ان السنة فريضة امام فرمودند این یذهب عمار؟! ما هکذا حدثه انما قلت له که کسی که نماز فريضة می‌خواند به مقداری قبول می‌شود که حضور قلب دارد در نماز، خداوند امر کرده است به نوافل یعنی و انما أمر بالنوافل، امر شده است به نوافل، لتکتمل بها الفريضة، تا نقصان حضور قلبش در فريضة تکمیل بشود با این نوافل. من این جور گفتم. آن وقت می‌رود عمار از طرف من نقل می‌کند که من گفتم السنة فريضة؟

اگر عمار واقعا این قدر مفتضح تحریف می‌کند کلام امام را، پس چه بکنیم؟ بزرگان می‌گویند کف وثاقت را دارد، شیخ طوسی گفته فطحی المذهب و لکنه ثقة فی الحديث. اما آقای سیستانی فرمودند من در حجیت خبر ثقة شرط می‌دانم که وثوق به صدور و عدم خطای راوی داشته باشیم. ما در این جا بخاطر این که احتمال بطلان نماز این شخص که وظیفه‌اش نماز نشسته بود ولی الله اکبر را ایستاده گفت احتمال بطلان نماز همچون شخصی نمی‌دهیم، احتمالش عرفی نیست و لذا وثوق به این روایت عمار پیدا نمی‌کنیم.

حالا سؤال ما این است: راجع به فقره اولی که مورد بحث در این سؤال و جواب از آقای سیستانی بود ایشان فرمودند وثوق پیدا نمی‌کنیم. راجع به فقره ثانیه چطور؟ وثوق پیدا می‌کنند؟ چون فقره ثانیه مورد عمل اصحاب است. نمی‌گوییم اصحاب به این حدیث، مسلم عمل کرده‌اند، بالاخره مضمون این حدیث مضمونی است که مورد فتوای اصحاب است. قیام هم واجب است در حال تکبیرة الاحرام هم رکن است. تنها دلیلش همین موثقه عمار است. دلیلی که پیش ما هست تنها موثقه عمار است.

[سؤال: ... جواب:] حالا بالاخره حد اعلای وثاقت نبوده اما متحرز از کذب بوده، فهم متعارف هم داشته. این مقدار اشتباه که گاهی پیش می‌آید مانع از وثاقت نیست. ... در این مورد مفتضح بود. السنة فريضة نقل کردن مفتضح بود نه این که همیشه نقل عمار نقل مفتضحی بود. البته عمار برخی از روایاتش مبتلا به اضطراب هست، صدر و ذیلش یک مقدار مضطرب هست و لکن بهر حال شیخ طوسی می‌گوید ثقة فی الحديث. ... حالا خیال می‌کنید ماها درست می‌فهمیم؟ زبان عربی ضعیف بوده یا یک مقدار اوائل فهمش ضعیف بوده. اتفاقاً مربوط به عمار هم نمی‌شود این مشکل. در روایاتی هست که اولئک لایتحملون عنی، این روات درست نقل نمی‌کنند مطالب من را، اولئک لایتحملون عنی. لایتحملون یعنی درست درک

نمی‌کنند مطالب من را. ... وثاقت در حد متعارف معتبر است. ... بله گاهی علماء بزرگ هم اشتباهات فاحش می‌کنند، غیر علماء بزرگ هم گاهی اشتباهات بزرگ می‌کنند. ... حالا نگفتند عمار دائماً در حال اشتباه بود. ... حالا چه کنیم؟ بالاخره شیخ طوسی ثقة فی الحدیث، علماء هم به روایاتش عمل کردند. دیگه در آن حد اعلاى وثاقت نبوده. ... السنة فريضة که خیلی اشتباه فاحشی کرد عمار. ... شما پشت سر عادل در کف عدالت نماز نمی‌خوانی؟ طلا نزد او نمی‌دهی؟ حتماً باید عدالتش در حد عدالت آسید احمد خوانساری باشد؟ ... ثقه مأمون یعنی متحرز از کذب است، ضابط عرفی هم هست.

حالا آقای سیستانی که راجع به فقره اول روایت عمار این‌جور بیان کردند چه جور شده به فقره ثانیه‌اش فتوی دادند؟ لابد دیدند که علماء به این مضمون فتوی دادند گفتند این فقره ثانیه وثوق برایم می‌آورد، فقره اولی وثوق برایم نمی‌آورد. اشکال ندارد.

### کلام کشف اللثام در مقام

در کشف اللثام حمل کرده صدر موثقه عمار را بر نمازی که مؤمن در حال خوف از عدوّ مجبور است نشسته بخواند چون اگر بایستد عدو شناساییش می‌کند. بعد گفته و مراد از نسی هم ترک است، ترک القعود عمداً، یا هنگامی که برخواست ناسی بود ولی موقع تکبیرة الاحرام ملتفت بود ولی اعتناء نکرد تکبیرة الاحرام گفت عمداً. یا حمل کنیم این فقره اولی موثقه عمار را بر عریان که وظیفه‌اش این است که اگر امن از ناظر محترم نداشت نماز نشسته بخواند او الله اکبر هم بگوید در حال ایستاده نمازش باطل است.

### کلام صاحب جواهر در مقام

صاحب جواهر می‌گوید آخه این تکلف‌ها چیه؟ ملتزم بشوید به فقره اولی. همان طوری که در جایی که قیام شرط است برای صحیح، اگر اخلاص بکند به قیام نماز باطل است و لو سهواً، ملتزم بشوید کسانی که مریض هستند جلوس در نماز بر آن‌ها واجب است، این‌ها اگر اخلاص بکنند به شرطیت جلوس نمازشان باطل است. چرا ملتزم نشویم؟ این روایت دلیل بر این است که شرطیت جلوس در مورد کسی که واجب است نماز نشسته بخواند به نحو عزیمت است، چه اشکالی دارد، ملتزم می‌شویم.

پس به نظر ما این موثقه عمار قابل استدلال است.

[سؤال: ... جواب:] بعید نیست بگوییم بالاخره موثقه عمار می‌گوید کسی که وظیفه‌اش نماز نشسته است ایستاده تکبیرة الاحرام بگوید نمازش باطل است، کسی هم که نمازش باید ایستاده باشد نشسته تکبیرة الاحرام بگوید او هم نمازش باطل است. ملتزم می‌شویم. حالا اگر خیلی ایراد داشته باشید به فقره اولی، بگویید وثوق به خطای فقره اولی نداریم، اما فقره ثانیه که وثوق به خطایش نداریم، ما هم که خبر

ثقه را حجت می‌دانیم مطلقاً مادامی که وثوق به خطا نداشته باشیم خبر ثقه حجت است. ما مشکلی نداریم.

[سؤال: ... جواب:] مطرح نیست در کلمات نه این که اعراض کردند. مطرح نشده این فرع در کلمات. ... شاید آن فرمایش آقای سیستانی عرفی نباشد که کسی که مریض است می‌گویند نماز نشسته بخوان خب تکبیرة الاحرامش را هم نشسته بگوید چه اشکالی دارد و لو می‌تواند تکبیرة الاحرام را ایستاده بگوید. آقای سیستانی می‌گویند اگر می‌توانی ایستاده بگویی و خوف ضرر نداری از این که یک لحظه بایستی تکبیرة الاحرام بگویی و لو با تکیه بر عصا، خب بایست الله اکبر بگو بعد بنشین. می‌گوییم نه ممکن است از این فقره اولی استفاده کنیم که کل نماز را نشسته بخوانید. ... المریض یصلی جالسا بعید نیست. نگفتند که و ليقم بقدر ما یتمکن و لو بمقدار تکبیرة الاحرام اگر متمکن است قیام کند، در روایات این را نگفتند. ... آقای سیستانی که می‌گویند اگر جاهل هم بود، این‌هایی که نماز می‌خوانند از اول روی صندلی می‌نشینند، می‌گویند نمی‌توانم بایستم، می‌گویند الله اکبر را که می‌توانستی بایستی، الله اکبر بگویی بعد بقیه نماز را نشسته بخوانی، اگر این کار را نکنی و لو از روی جهل قصوری تمام نماز هایت باطل است. آقای سیستانی این جور می‌گویند. بله ممکن است بگوییم اطلاق مقامی روایات و خود اطلاق مقامی فقره اولی موثقه عمار بر خلاف مدعای آقای سیستانی هست. حالا بحث تفصیلیش در جای خودش باید بکنیم.

حالا بحث ما در این است که از این روایت استفاده کنیم قیام شرط رکنی تکبیرة الاحرام است. اگر کسی هم می‌خواست به حدیث لاتعداد تمسک کند بگوید اخلال به شرطیت قیام حال تکبیرة الاحرام مشمول حدیث لاتعداد است مثل آقای خوئی آقای سیستانی، دیگر بخاطر موثقه عمار به حدیث لاتعداد رجوع نمی‌کنند. حالا بد نیست این بحث را مطرح کنیم که اگر موثقه عمار را نپذیرفتیم می‌توانیم این فرمایش آقای خوئی و آقای سیستانی را قبول کنیم که مرجع در نسیان قیام حال تکبیرة الاحرام عموم حدیث لاتعداد است؟ یا نه، عموم حدیث لاتعداد جاری نیست برای اخلال به شرائط تکبیرة الاحرام.

دو بیان ممکن است ذکر بشود برای این که نشود به حدیث لاتعداد تمسک کرد برای تصحیح نماز کسی که قیام حال تکبیرة الاحرام را ترک کرده است و لو موثقه عمار نداشته باشیم یا اشکال سندی به آن بکنیم:

### **بیان اول در عدم تمسک به لاتعداد در مقام**

بیان اول این است که گفته می‌شود شرائط رکن در حکم رکن هستند. این مطلبی است که مرحوم حاج شیخ در کتاب الصلاة دارد. مرحوم آقای خوئی هم در رکوع و سجود این را پذیرفتند؛ بارها فرمودند اخلال به شرائط شرعی اخلال به رکوع مامور به است و آنی که رکن نماز است رکوع مامور به است. اخلال به شرائط شرعی سجود اخلال به شرائط رکن است یعنی اخلال به رکن مامور به است و

داخل در مستثنی حدیث لاتعداد است. الا من خمس الركوع یعنی الركوع المأمور به السجود المأمور به. کسی که تکبیرة الاحرام که ثابت شد رکن است بلکه دلیل گفت طبق استدلال برخی از بزرگان مثل مرحوم آقای داماد و آقای سیستانی دلیل گفت فریضه هم هست تکبیرة الاحرام، ان الله فرض التوجه، اخلال به شرائط تکبیرة الاحرام اخلال به رکن شرعی است. و لذا آقای حائری در کتاب الصلاة فرمودند این جا نمی شود به حدیث لاتعداد تمسک کرد.

نتیجه این بیان آقای حائری می دانید چیست؟ ثمره عملیش این است که حالا در قیام موثقه عمار است، در انتصاب در حال تکبیرة الاحرام گفتن، او که دلیل خاص نداریم، اما شرطیة الانتصاب از من لم یقم صلبه فلا صلاة له فهمیدیم یا اگر اطلاقی در دلیل استقرار در نماز داشتیم استفاده کردیم باید در حال تکبیرة الاحرام استقرار داشته باشیم، اگر فراموش کردیم استقرار را و طمأنیه را در حال تکبیرة الاحرام، دلیل خاص که نداریم نماز باطل است اما آقای حائری می فرماید اخلال به شرائط تکبیرة الاحرام است و مجرای حدیث لاتعداد نیست.

## بیان دوم

این یک بیان. بیان دوم برای منع از جریان حدیث لاتعداد این است که بگوییم السنة لاتنقض الفریضة که کبرای حدیث لاتعداد بود ظاهر در این است که فریضه منعده باطل نمی شود با اخلال به سنت اما اگر در اصل انعقاد فریضه ما شک داشتیم کما این که در مقام این طور است، کسی که ترک می کند قیام را حال تکبیرة الاحرام اگر قیام شرط رکنی باشد اصل انعقاد فریضه مشکل دارد، این جا دیگر نمی شود به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کرد. مثل این که می گویند المذی لاینقض الوضوء، خب بعد از انعقاد وضوء می گویند مذی ناقض وضوء نیست. این جا هم بعد از انعقاد نماز اخلال به سنن ناقض نماز نیست اما جایی که از ابتداء نماز ما مشکل پیدا کنیم که دیگر نمی شود به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کرد.

## پاسخ از بیان اول

به نظر ما هر دو اشکال قابل جواب است. اما اشکال اول: می گوییم اولاً کی گفته که قیام شرط تکبیرة الاحرام است؟ هذا اول الکلام. شما باید به ظهور مثل موثقه عمار تمسک کنید که ما خواستیم استظهار کنیم که قیام یک واجب مستقل نیست و لایعتد بافتتاحه و هو قاعد ظهور دارد در شرطیة القیام فی تکبیرة الاحرام. اما اگر قطع نظر کنید از موثقه عمار که دیگر نمی توانید این را بگویید. انتصاب کی می گوید شرط تکبیرة الاحرام است؟ شاید انتصاب شرط آخری است برای نماز. استقرار کی می گوید شرط تکبیرة الاحرام است؟ شاید شرط آخری است برای نماز. هذا اولاً و ثانیاً: چرا ما نتوانیم در اخلال به شرائط رکن به حدیث لاتعداد تمسک کنیم. ما در اخلال به شرائط شرعی سجود هم گفتیم می شود به حدیث لاتعداد تمسک

کرد چون ظاهر استثناء استثناء اخلاص به ذات رکوع است نقيصتا او زيادتا ولي اخلاص به ذات رکوع. رکوع عرفی را کم کنیم یا رکوع عرفی را زياد کنیم اين داخل در عقد استثناء است. اما اگر رکوع عرفی را آوردیم سجود عرفی را آوردیم، وضع مواضع سبعة نکردیم در حال سجود نسيانا حتى وضع جبهة على التراب نکردیم نسيانا، چرا نتوانیم به حديث لاتعداد تمسك کنیم؟ آقای خوئی هم در رکوع و سجود چون در حديث لاتعداد ذکر شده، گفتند ظهور عرفی سجود مأمور به است، رکوع مأمور به است، تکبيرة الاحرام که ذکر نشده در حديث لاتعداد. قدر متيقن اين است که نسيان ذات تکبيرة الاحرام مبطل نماز است.

البته اين نکته را من در پرائنز بگويم: آقای خوئی توجه دارد به اين نکته که خودش در نسيان تکبيرة الاحرام گفت چون وارد نماز نشدی افتتاح نماز با تکبيرة الاحرام است و لذا اگر دليل هم نداشتيم که نسيان تکبيرة الاحرام مبطل نماز است، حديث لاتعداد را نمی توانستيم جاری کنیم چون لاتعداد فرع بر دخول در نماز است، داخل در نماز بشو، افتتاح بکن نماز را تا بعد بگويند اعاده نکن نماز را با خلل یا اعاده بکن نماز با خلل، کسی که تکبيرة الاحرام نمی گوید افتتاح نکرده است نماز را. اما کسی که تکبيرة الاحرام می گویند تکبيرة الافتتاح می گوید و لو نشسته باشد افتتاح کرده است نماز را، حديث لاتعداد مشکلی ندارد. اين بيان را آقای خوئی دارد. آقای خوئی هم خواسته اين جوری فرق بگذارد.

البته اين مقدار از بيان آقای خوئی را ما اشکال داريم. می گويم اگر ملاک در عدم جريان حديث لاتعداد اين است که تکبيرة الافتتاح اگر نگويد افتتاح نکرده ايد نماز را برای همين حديث لاتعداد جاری نمی شود چون اول افتتاح کن نماز را تا بعد بگويم نمازت را اعاده بکن یا نکن، خب تکبيرة الاحرام غلط هم بگويم آن وقت هم افتتاح نکرده ايم نماز را. اگر تکبيرة الاحرام در حال جلوس تکبيرة الاحرام فاقد شرط است يعنی تکبيرة الاحرام غلط است خب اين هم تکبيرة الافتتاح نيست. اگر دليل شما برای عدم جريان حديث لاتعداد در نسيان تکبيرة الاحرام اين است که افتتاح نشده نماز بدون تکبيرة الاحرام تا بعد بگويم اعد صلاتک يا لاتعد صلاتک، و لذا در نسيان تکبيرة الاحرام حديث لاتعداد جاری نيست به شما حق دارند اشکال کنند بگويند آقای خوئی! کسی هم تکبيرة الاحرام را فاقد شرط بگويد ناقص بگويد او هم افتتاح نکرده نماز را.

[سؤال: ... جواب:] افتتاح عرفی که بدون تکبيرة الاحرام هم نماز می شود.

تکبيرة الاحرام افتتاح شرعی نماز است.

و لذا اين بيان آقای خوئی را قبول نکرديم، قبلا هم قبول نکرديم الان هم قبول نمی کنیم.

### پاسخ از بيان دوم

عمده اشکال دوم است. اشکال دوم اين است که عرض می کرديم السنة لاتتنقض الفريضة ظهور عرفی لاتتنقض اين است که قرآن می فرمايد و لاتكونوا كالتی نقصت

غزلها من بعد قوة انكاثا، می‌بافت، مثلا بلیز می‌بافت شب که می‌شد می‌گسست بافته خود را، خدا می‌فرماید این زنی نباشید که از صبح تا شب می‌بافد زحمت می‌کشد، همان قضیه ده من شیرده که ما می‌گوییم، تا شب می‌بافد شب گسسته می‌کند بافتنی خودش را. آن‌جور نباشید. یعنی بعد از ابرام نقض نکنید. شبهه ما این بود که السنة لاتنقض الفریضة در جایی صادق است که فریضة حدثت مبرما می‌گویند با اخلاص به سنت نقض نمی‌شود. اما کسی که تکبیرة الاحرام نگوید اصلا مشکل از ابتداء هست، حالا اگر کسی قیام نکند در حال تکبیرة الاحرام یا انتصاب معتبر در حال تکبیرة الاحرام را ترک کند نسیانا باز این شبهه هست که مبرم نشده است هنوز نماز. این اشکال وارد است.

فقط ما باید از آن استظهار رفع ید کنیم. اگر آن شعری که گفتیم اصرار بکنیم که این است و این جز نیست این‌جا دیگر نمی‌توانیم حدیث لاتعداد جاری کنیم نه در اخلاص به اصل تکبیرة الاحرام نه در اخلاص به شرائط آن، مثل قیام، انتصاب، استقرار، اگر اطلاقی در دلیل استقرار باشد که شامل استقرار در حال تکبیرة الاحرام در حال نسیان هم بشود، حدیث لاتعداد دیگر کارگشا نیست. اما ما فکر کردیم دیدیم حالا شعری گفتیم آیا واجب است که اصرار کنیم بخاطر تنگی قافیه جفنگ می‌گویند شاعر، ما هم بگوییم هر چه گفتیم همان است، به نظرمان رسید که این اشکال سابق ما دقت مازاد بر فهم عرف است. به عرف بگویند السنة لاتنقض الفریضة اخلاص به سنت ناقض فریضة نیست، هم دفع می‌فهمد هم رفع. هم می‌فهمد که بعد از انعقاد فریضة اخلاص به سنت ناقض نیست، هم می‌فهمد که از ابتداء ترک سنت عن عذر مانع از انعقاد فریضة نیست.

[سؤال: ... جواب:] عرف عوام مهم است، آن عرفی که شما دارید اصلا ما قبول نداریم. عرفی که به قول عرب‌ها می‌گویند غسیل، ذهنش را شستشو دادند، او فایده ندارد، باز هم باید برود عرف را می‌خواهد پیدا کند برود در کوچه و بازار در همین گذر خان حرف بزند ببیند عوام چی می‌فهمند. ما به این نتیجه رسیدیم که چرا خودمان را بخاطر این دقت‌های غیر عرفی محروم کنیم از السنة لاتنقض الفریضة. السنة لاتنقض الفریضة اصلا متفاهم عرفی این است که اخلاص به سنت مشکلی برای فریضة ایجاد نمی‌کند چه حدوثا چه بقاء. تمام شد و رفت. اگر تدقیق عقلی مطرح بود انصافا اشکال ما وارد بود. ... ابرام لولایی، ابرام اقتضائی و لو از ابتداء مبتلا است به این اخلاص به سنت.

و لذا حدیث لاتعداد به نظر ما می‌تواند جاری بشود در نسیان قیام عند تکبیرة الاحرام لولا این موثقه عمار. و در نسیان انتصاب حال تکبیرة الاحرام یا نسیان استقرار در حال تکبیرة الاحرام.  
و تتمّة الکلام ان شاء الله در جلسه آینده.  
و الحمد لله رب العالمین.

**شرطیت اعتدال در تکبیرة الاحرام**

## جلسه 568-90

سه‌شنبه - 99/12/12

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به شرائط تکبيرة الاحرام بود که راجع به شرطیت قیام در  
تکبيرة الاحرام بحث شد.

شرط دوم هم اعتدال و انتصاب در حال قیام بود که باید انسان در حال قیام معتدل  
القامة باشد، من لم یقم صلبه فلا صلاة له یا در صحیحہ ازدی هست که و اذا قام  
فلیعتدل.

### مناقشه در کلام شیخ طوسی در مقام

در خلاف هست جلد 1 صفحه 340 فرمودند ماموم اگر در حال رکوع امام اقتداء  
بکند اول تکبيرة الاحرام قائم و مقيم الصلب باشد کافی است، ادامه‌اش اگر به حال  
رکوع هم برود اشکالی ندارد. اذا کبر الماموم تکبيرة واحدة للافتتاح و الركوع و  
اتی ببعض التکبير منحنيا صحت صلاته. استدلال هم کرده که اصحاب صحیح  
می‌دانند این تکبيرة الاحرام را، تفصیل ندادند که اگر ماموم منحنيا تکبيرة الاحرام  
بگوید باطل است، قائما تکبيرة الاحرام بگوید صحیح است، کسی که مدعی بطلان  
است باید دلیل بیاورد.

این فرمایش فرمایش ناتمامی است. خود اطلاقات لزوم قیام در حال تکبيرة الاحرام  
و لزوم اعتدال و انتصاب و اقامة الصلب در حال قیام، این‌ها کافی است برای این‌که  
ما بگوییم تکبيرة الاحرام ماموم هم شرطش این است که عن قیام باشد، همراه با  
اقامة الصلب باشد. علاوه بر این‌که صحیحہ سلیمان بن خالد در مقام است که در  
وسائل جلد 8 صفحه 382 نقل می‌کند عن ابی عبدالله علیه السلام فی الرجل اذا  
ادرک الامام و هو الراكع و کبر الرجل و هو مقيم صلبه ثم رکع قبل ان یرفع الامام  
رأسه فقد ادرک الركعة. و مرحوم شیخ طوسی در کتاب تهذیب نقل کرده این روایت  
صحیحہ را که می‌فرماید کسی که امام را در حال رکوع درک بکند، تکبیر بگوید و  
هو مقيم صلبه، این ظاهرش این است که یعنی این ماموم هنگامی که تکبیر می‌گوید  
مقيم الصلب باشد، یعنی ایستاده باشد و همراه با اقامة الصلب، ثم رکع قبل ان یرفع  
الامام رأسه فقد ادرک الركعة، آن وقت نمازش صحیح است.

صدوق از ابی اسامة که زید شحّام است شبیه این روایت را نقل می‌کند که البته  
سندش ضعیف است به نظر ما چون مشتمل بر ابی جمیله است، دارد که سأل  
اباعبدالله علیه السلام عن رجل انتهى الى الامام و هو راکع قال اذا کبر و اقام صلبه  
ثم رکع فقد ادرک.

### کلام محقق خوئی در تمسک به مفهوم شرط در صحیحہ سلیمان بن خالد

مرحوم آقای خوئی می‌فرمایند ما در این صحیحہ سلیمان بن خالد دو تا جمله شرطیه داریم و یک جزاء و ما در اصول گفتیم اگر دو جمله شرطیه داشته باشیم و یک جزاء، مفهومش انحلالی است. مثلاً اگر گفتند اذا كان العالم عادلاً و كان معمماً فاکرمه، این مفهومش این است که اذا لم یکن العالم عادلاً أو لم یکن معمماً فلا یجب اکرامه. نه این‌که بگوییم مفهوم فی الجملة دارد، نه، ظاهرش این است که مفهوم کلی و بالجملة دارد یعنی انتفاء هر شرطی موجب انتفاء جزاء است. این‌جا هم همین‌طور است. اذا ادرك الامام و هو راکع، این یک شرط، و کبر و هو مقيم صلبه ثم رکع قبل ان یرفع الامام رأسه فقد ادرك الركعة.

[سؤال: ... جواب:] فرقی نمی‌کند، چه دو تا شرط بگیریم این را چه سه شرط بگیریم فرق نمی‌کند، آقای خوئی فرمودند مبنای اصولی صحیح این است که با انتفاء هر شرطی جزاء منتفی می‌شود.

بله، گاهی یک شرط محقق موضوع است، مثلاً ان رکب الامیر فخذ رکابه، این شرط محقق موضوع است، ولی شرط دوم محقق موضوع نباشد، ان رکب الامیر و کان رکوبه يوم الجمعة فخذ رکابه، به لحاظ شرط دوم مفهوم پیدا می‌کند و لو به لحاظ شرط اول، شرط، محقق موضوع است و مفهوم ندارد.

در مانحن‌فیه ما این چند شرطی که در صحیحہ سلیمان بن خالد داریم برخی از آن‌ها محقق موضوع است، ادرك الامام و هو راکع، این محقق موضوع است، آقای خوئی تعبیرشان این است، فرمودند ادرك الامام و هو راکع اگر ادراک نکند امام را در رکوع که اصلاً موضوع ندارد ادراک رکعت یا کبر الرجل، اگر تکبیر نگوید این ماموم که موضوع ندارد ادراک رکعت. و لکن و هو مقيم صلبه، شرط محقق موضوع نیست. اذا ادرك الامام و هو راکع شرط محقق موضوع فقد ادرك الركعة است، قبول، و کبر الرجل خب این هم شرط محقق موضوع ادرك الركعة است، اما و هو مقيم صلبه که محل استشهاد است یا ثم رکع، این‌ها محقق موضوع نیستند، به لحاظ این‌ها مفهوم پیدا می‌کند. یعنی اگر ماموم مقيم الصلب نبود در حال تکبیرة الاحرام یا رکوع نکرد قبل از این‌که امام سر از رکوع بردارد، مفهوم این صحیحہ این است که لم یدرک الركعة.

و جالب این است که ادرك الركعة را مشهور به معنای ادرك صلاة الجماعة می‌گیرند می‌گویند اگر این را درک نکرد صلات جماعت را درک نکرده ولی نماز فرادایش صحیح است، آقای خوئی و برخی از بزرگان که مرحوم آقای تبریزی، آقای زنجانی هم در این‌جا موافق هستند با این نظر می‌گویند فقد ادرك الركعة یعنی فقد ادرك الصلاة اصلاً نمازش باطل است اگر این شرط منتفی بشود. و لذا می‌گویند اگر امام قبل از این‌که شما به رکوع بروی، تکبیر در حال تکبیر امام گفتید تا اقتداء کنید ولی وقتی خواستید به رکوع امام برسید امام سر از رکوع برداشت نمازتان باطل است و حتی اگر شک بکنید که آیا به رکوع امام رسیدم یا نرسیدم چون موضوع، ادرك الامام قبل ان یرفع رأسه است، استصحاب می‌گوید شما

رکوع نکردید قبل ان یرفع الامام رأسه و رکع قبل ان یرفع الامام رأسه موضوع ادراک الصلاة است، استصحاب می‌گوید لم ترکع قبل ان یرفع الامام رأسه پس نماز شما باطل است.

[سؤال: ... جواب:] به نظر مشهور جماعت باطل است. طبق این فرمایش مرحوم آقای خوئی مفهوم و هو مقیم صلبه این است که اگر این ماموم در حال تکبیرة الاحرام مقیم الصلب نبود نمازش باطل است. [سؤال: ... جواب:] مقیم صلبه که شرط محقق موضوع نیست قطعاً. ... وقتی تکبیر عرفی گفت شرط محقق موضوع نیست عرفاً.

### اشکال

اشکالی که به آقای خوئی وارد است این است که در اصول گفته‌اند اگر ما دو تا شرط مستقل داشته باشیم، همان مثال اذا كان العالم عادلاً و كان معممًا فاکرمه، این‌جا به انتفاء هر شرطی جزاء منتفی می‌شود که نظر برخی مثل آقای خوئی هست یا بناء بر این‌که اصلاً مفهوم شرط مفهوم فی الجملة است، اصلاً بیش از انتفاء جزاء فی الجملة ما استفاده نمی‌کنیم کما هو الصحيح، این اختلاف در جایی است که ما دو شرط مستقل داشته باشیم. اما اگر ما دو شرط مستقل نداشته باشیم جمله ثانیه وصف یا حال جمله شرط باشد، مثلاً بگوید اذا جاءک زید و هو معمم فاکرمه یا ان رکب الامیر و هو معمم فخذ رکابه، این جمله ثانیه شرط مستقل نیست، وصف است برای شرط اول و فرض این است که شرط اول هم محقق موضوع است. این‌جا ما چطور قائل بشویم به مفهوم شرط.

مفهوم شرط در جایی است که ما دو شرط مستقل داریم می‌گوییم با انتفاء هر کدام از این دو شرط، جزاء منتفی می‌شود بناء بر این‌که مفهوم شرط مطلق باشد. ان رکب الامیر و كان معممًا فخذ رکابه، این دو شرط مستقل است. اما اگر ما دو شرط نداریم، یک شرط داریم: ان رکب الامیر، و آن شرط یک قیدی دارد، این‌جا ما نمی‌توانیم به عنوان مفهوم شرط با این قید عمل کنیم. ان رکب الامیر معممًا فخذ رکابه.

بله مفهوم وصف می‌گیرید حرفی نداریم که برای چی معمم را این‌جا گفت؟ حتماً یک دخل‌مایی دارد در ثبوت حکم و الا اگر ان رکب الامیر فخذ رکابه مطلق بود برای چی گفت ان رکب الامیر معممًا. این می‌شود تمسک به مفهوم وصف و مفهوم وصف قطعاً مفهوم کلی نیست، مفهوم بالجملة نیست. اکرم العالم العادل که مفهوم وصف دارد فی الجملة مفهوم دارد که عالم مطلقاً واجب الاکرام نیست اما شاید عالم هاشمی هم واجب الاکرام باشد. مفهوم وصف قطعاً مفهوم بالجملة نیست. اکرم العالم العادل قطعاً دلالت نمی‌کند بر این‌که عالم غیر عادل مطلقاً واجب الاکرام نیست. ولی در شرط مشهور گفتند ان كان العالم عادلاً فاکرمه مفهومش مطلق است که ان لم یکن عادلاً فلا یجب اکرامه مطلقاً. بحث در مفهوم شرط است. ان رکب الامیر

معمما فخذ رکابه، این مفهوم شرط ندارد چون رکب الامیر که محقق موضوع است، معمما هم که شرط زایدی نیست، جمله شرطیه زایده‌ای نیست.

[سؤال: ... جواب:] بهر حال ان رکب الامیر معمما فخذ رکابه آیا مفهومش این است که اگر رکب الامیر و لم یکن معمما، لایجب ان تاخذ برکابه مطلقاً؟ ما می‌گوییم نه.

مفهوم ان رکب الامیر معمما این است که ان لم یرکب الامیر معمما نه رکب غیر معمما. خوب دقت کنید! ان رکب الامیر معمما فخذ رکابه مفهوم شرطش این است: ان لم یرکب الامیر معمما، خب لم یرکب الامیر معمما سالبه به انتفاء موضوع است. شرط محقق موضوع همین است، ان رزقت ابنا فاختنه، خب ان لم ترزق ابنا می‌سازد با این که رزقت بنتا، کلام در این است که ان رزقت ابنا فاختنه این شرط محقق موضوع است. لازم نیست که فرض نشود تحقق موضوع با یک شرط دیگری، نه، ان رزقت بنتا او هم مطرح است که ختان بشود یا نشود که در روایات داریم ختان در دختر سنت نیست. مکرمه لیس بسنة. این که می‌گویند شرط محقق موضوع نه این که از راه دیگری موضوع محقق نمی‌شود. مثلاً می‌گویند ان اعطاک زید فاکهة فکلها، نه این که راه دیگری ندارد برای اکل فاکهة مگر این که زید فاکهة بدهد، نه، ممکن است عمرو فاکهة بدهد او هم می‌شود خورد. اما ان عطاک زید فاکهة فکلها این شرط محقق موضوع است چون مفهومش این است که ان لم یعطک زید فاکهة، خب ان لم یعطک زید فاکهة مساوق با این نیست که ان اعطاک غیر زید فاکهة، ان لم یعطک زید فاکهة فرض نشده که فاکهة به شما داده‌اند اما غیر زید داده است. انتفاء ان اعطاک زید فاکهة به این است که ان لم یعطک زید فاکهة اصلاً فرض نکردید که فاکهة‌ای داده شده است.

بله، اگر بگویند الفاکهة، خوب دقت کنید! الفاکهة ان اعطاکها زید فکلها، این جا الفاکهة را مفروض الوجود گرفتید، این جا مفهومش این است که الفاکهة ان لم یعطکها زید فلاتأکلها، آن وقت می‌سازد با این که فاکهة هست زید نداده است کس دیگری داده است. فرق است بین این مثال‌ها، خوب باید دقت کنید. ان اعطاک زید فاکهة فکلها این مفهوم شرط ندارد چون شرط، محقق موضوع است. بله فی الجملة می‌فهمیم اعطاء زید یک خصوصیتی ندارد اما مفهوم مطلق ندارد. بر خلاف این که بگویند الفاکهة ان اعطاکها زید فکلها او مفهوم مطلق دارد.

و لذا در آیه نبأ علت اساسی این که آیه نبأ مفهوم ندارد این است که شرطش محقق موضوع است و الا اگر در آیه نبأ هم می‌گفت النبأ ان جاء به فاسق فتبین عنه، النبأ می‌شد مفروض الوجود، آن وقت مفهومش این بود که النبأ ان لم یجیء به الفاسق فلا یجب التبین عنه، می‌گفتیم نبأ اگر عادل بیاورد آن را صدق می‌کند که النبأ لم یجیء به الفاسق اما چون در آیه النبأ فرض نشد، ان جاءکم فاسق بنبأ مثل ان اعطاک زید فاکهة، ان أَلَفَ زید کتاباً فاقراءه، این شرط محقق موضوع است، ان اعطاک زید فاکهة فکلها شرط محقق موضوع است.

[سؤال: ... جواب:] این مفهومی که شما می‌گویید چه ربطی به مفهوم شرط دارد؟ این مفهوم لحن است و الا مولی می‌گوید اکرم زیدا [با تاکید روی زید]. بحث را در نظر بگیرید.

[سؤال: ... جواب:] ان رکب الامیر معما فخذ رکابه که روشن شد که این وصف است و مفهوم شرط ندارد، چون یک شرط بیشتر نیست و آن هم محقق موضوع است. اما اگر می‌گفت ان رکب الامیر و هو معمم، جمله حالیه. و کان معما که معلوم است شرط زایدی است. ان رکب الامیر و کان معما دو شرط است، همانی که آقای خوئی می‌فرماید به لحاظ شرط مفهوم دارد.

وصف جمله حالیه است قید است برای امیر. نه این‌که شرط مستقلی است، "ان" سر آن جمله دوم نیامده، آیا این مثل ان رکب الامیر معما فخذ رکابه است که مفهوم شرط ندارد یا مثل ان رکب الامیر و کان معما فخذ رکابه است که شما می‌فرمایید به لحاظ شرط دوم مفهوم دارد. این روشن نیست. این‌جا تابع استظهار است. خیلی برای ما روشن نیست ان رکب الامیر و هو معمم فخذ رکابه این و هو معمم مثل و کان معما باشد که شرط ثانی است چون "ان" بر سرش در می‌آید، ان رکب الامیر و ان کان معما. اما اگر گفته باشد ان رکب الامیر و هو معمم آیا مثل و کان معما است که شرط دوم است جمله شرط دوم است، یا مثل ان رکب الامیر معما است که وصف است. برای ما روشن نیست. این صحیحه هم همین‌جور است. در این صحیحه آمده است که الرجل اذا ادرك الامام و هو راکع و کبر الرجل و هو مقیم صلبه، "و کبر الرجل و هو مقیم صلبه" جمله شرط است، و هو مقیم صلبه حال است، معلوم نیست این یک شرط مستقلی باشد تا شما بگویید انتفاء این شرط مستقل موجب انتفاء جزاء می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر اذا رکب الامیر و کان معما این است که دو تا شرط است. ... برای ما واضح نیست. اذا ادرك الامام و هو راکع و کبر الرجل و هو مقیم صلبه، این و هو مقیم صلبه یعنی بر همه این "ان" شرطیه در می‌آید؟ [سؤال: ... جواب:] وصف هم بیش از بیان موضوع است. ان رکب الامیر معما فخذ رکابه آن هم وصف زاید بر موضوع است اما مفهوم وصف دارد نه مفهوم شرط. بحث در مفهوم شرط است.

### اشکال دوم

پس اشکال اول این هست که معلوم نیست این مفهوم شرط داشته باشد چون شرط مستقل بودنش معلوم نیست. ثانیاً: ما که الحمدلله مفهوم شرط را در آن موارد روشنش قبول نداریم، شما به این جاهای مبهمش رساندید. ما می‌گوییم اذا زلزلت الارض فصل صلاة الآيات مفهوم دارد؟ یعنی اگر زلزله نشود نماز آیات واجب نیست مطلقاً و لو خسوف بشود و لو کسوف بشود؟ قطعاً مفهوم ندارد. در جمله‌های اخباریه هم که واضح است. اذا شربت هذا السم تموت یعنی ان لم تشرب هذا السم فلا تموت و لو شمشیر به شکمت بزنی؟ این‌که نیست. هم‌چون مفهومی ندارد. حالا

این آقایانی که طرفدار مفهوم شرط هستند می‌گویند ما در جمله انشائیه می‌گوییم این جمله خبریه است. جمله خبریه مفهوم شرط ندارد.

[سؤال: ... جواب:] شاید لازم است که اول تکبیرة الاحرام مقيم الصلب باشد.

مرحوم شیخ طوسی که نگفت اول تکبیرة الاحرام مقيم الصلب نباشی، گفت در ادامه‌اش می‌توانی خم بشوی. الف الله اکبر را مقيم الصلب قائما بگو اما در آن راء الله اکبر هم مقيم الصلب لازم نیست باشی، همراه با الله اکبر برو به سمت رکوع. از کجا می‌فهمیم این باطل است؟ ... قبل از این که به رکوع برسد تکبیرة الاحرام تمام می‌شود. اما ادامه تکبیرة الاحرام در حال انحیایی است که هنوز صدق رکوع نمی‌کند. ... صدق نمی‌کند اما مفهوم ندارد، مفهوم مطلق ندارد که چون در تمام تکبیرة الاحرام مقيم الصلب نبود پس مفهوم مطلق این روایت این است که فلم یدرک الركعة.

[سؤال: ... جواب:] شیخ طوسی فرموده اول تکبیرة الاحرام ماموم در حال رکوع امام قیام داشته باشد اقامة الصلب داشته باشد ادامه‌اش مهم نیست. آقای خوئی به این روایت استدلال کرده نخیر، باید تا آخر تکبیرة الاحرام اقامة الصلب داشته باشیم. ما می‌گوییم این مبتنی است بر مفهوم مطلق شرط. و این جا مفهوم مطلق شرط نیست چون اولاً جمله و هو مقيم صلبه معلوم نیست جمله شرط مستقلاً باشد مثل اذا ركب الامير و كان معهما فخذ ركابه، شاید مثل اذا ركب الامير معهما فخذ ركابه باشد. و ثانياً: ما مبناً با شما مخالفیم و مفهوم کلی شرط را قائل نیستیم. البته خیلی‌ها در اصول قائل نیستند به مفهوم کلی شرط. امام هم قائل نیست. ولی یک مقدار امام در فقه وفا نکردند به آن مبنا، به فقه که رسیدند به مفهوم شرط تمسک کردند. دل آقای صدر را خنک کردند که ایشان می‌گویند مخالفین مفهوم شرط به فقه که می‌رسند به مفهوم شرط تمسک می‌کنند. اما ما که در فقه هم ملتزمیم مگر قرینه خاصه‌ای باشد، در مقام تحدید باشد و الا همین جوری به مفهوم شرط بطور مطلق تمسک نکنیم. آقای زنجانی هم دیدم مقید هستند نوعاً به فقه هم که می‌رسند توجه دارند که مفهوم شرط چون مطلق نیست ایشان نپذیرند.

[سؤال: ... جواب:] مگر نمی‌شود جمله ناقصه قید جمله تامه باشد؟ نمی‌شود؟ و هو مقيم صلبه یعنی و هو مقيم الصلب. ... این که می‌شود مفهوم وصف. این تفصیل شما را ما تا به حال از کسی نشنیدیم. مفهوم وصف کلی نیست چه وصف جمله باشد چه مفرد.

### مختار در مقام

اصل مطلب این است که انتصاب القامة طبق اطلاقات لازم است حین تکبیرة الاحرام ولی اگر کسی انتصاب القامة را سهوا ترک کرد به نظر ما مشمول السنة لا تنتقض الفريضة و حدیث لاتعاد است.

### شرطیت استقرار در حال تکبیرة الاحرام

اما بحث استقرار: استقرار در مقابل دو چیز است: یکی در مقابل مشی، یکی در مقابل اضطراب و ناآرامی. مشهور گفتند طمأنینه و استقرار شرط است در حال تکبیرة الاحرام چه استقرار در مقابل مشی چه استقرار در مقابل اضطراب. [سؤال: ... جواب:] اضطراب نفسی که همه داریم خدا خیرت دهد.

### دلیل عمده بر شرطیت: صحیحہ ازدی

عمده دلیلی که به آن استناد می‌شود برای شرطیت استقرار در نماز از جمله تکبیرة الاحرام که صحیح السند است، یکی این صحیحہ ازدی هست که عمده‌اش همین است. وسائل الشیعة جلد 4 صفحه 35 نقل می‌کند از حمیری در قرب الاسناد از احمد بن اسحاق از بکر بن محمد ازدی که ثقة است عن ابی عبدالله علیه السلام. که چند روز پیش خواندیم. که ابوبصیر سؤال کرد حورالعین خلق دنیا هستند یا خلق جنت هستند، حضرت ادامه‌اش فرمود فاذا قام احدکم فلیعتدل و اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلینفرج و لیتمکن و اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن. در سه حال استقرار را مطرح کرد: اذا رکع فلیتمکن، تمکن را معنا کردند یعنی استقرار، اذا سجد فلینفرج و لیتمکن، اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن، آرامش پیدا کند یعنی استقرار پیدا کند. ضمیمه بکنید این را به الغاء خصوصیت که وقتی در سجود استقرار لازم است، در رکوع لازم است، بین السجدةین لازم است، عرف می‌گوید در افعال صلاتیه استقرار لازم است از جمله تکبیرة الاحرام. تقریب استدلال این است.

### کلام محقق خوئی

یک توضیحی راجع به این روایت بدهم: مرحوم آقای خوئی فرموده ما از این روایت استفاده می‌کنیم که استقرار ما و لو یک آن، شرط شرعی رکوع است، اگر کسی رکوع برود، ابوحنیفه گفت همین که رکوع کرد و لو نایستد، همان‌جوری با حالت رکوع برود هیچ توقفی نکند برود به سجود، نمازش صحیح است، نعوذ بالله اگر ابوحنیفه خدا بود این نماز را هم قبول می‌کرد مثل خیلی از نمازهایی که قبول می‌کند، رکوع کرد، رکع، توقف نکرد [خب] نکند. این روایت می‌گوید اذا رکع فلیتمکن، یک آن باید استقرار داشته باشد در حال رکوع و الا رکوعش فاقد شرط است.

و لذا ایشان معتقد است چون حدیث لاتعداد در اخلال به شرائط شرعی رکوع و سجود جاری نمی‌شود، اخلال به رکوع و سجود شرعی است، اگر سهوا هم این‌طور بشود نماز باطل است. اما در یک آن کافی است انسان در رکوع استقرار داشته باشد. بله شرط شرعی رکوع چون استقرار است و گفتند ذکر واجب را در حال رکوع بگو یعنی در حال رکوع شرعی بگو. شرط صحت ذکر واجب در رکوع هم این است که رکوعت همراه با استقرار باشد اما او رکن نیست چون اصل ذکر رکوع رکن نیست. آنی که رکن است استقرار آنما است در رکوع. اما در سجود ایشان فرموده و اذا سجد فلینفرج و لیتمکن ما معتقدیم اصلاً شرط شرعی

نیست شرط عقلی است برای تحقق سجود. به تعبیر دیگر بگویید شرط مقوم سجود عرفی است. کسی که نَقَر کنقر الغراب، مثل کلاغ که نوک می‌زند به زمین و بر می‌دارد نوکش را، سجده یک آن برود و برخیزد، این را اصلاً مسامحتاً می‌گویند سجده. چرا؟ برای این که سجده قوامش به وضع الجبهة علی الارض است. وضع الجبهة علی الارض یعنی اعتماد علی الارض، اعتماد علی الارض بدون تمکن و استقرار آناماً ممکن نیست.

### لوازم مبنای محقق خوئی در مقام

و لذا جالب این است: با این بیان آقای خوئی یک سری مشکلات حل می‌شود. در رکوع نه، چون شرط شرعی شد تمکن و استقرار آناماً اگر فراموش کرد این را و سر از رکوع برداشت دیگر نمی‌تواند تدارک کند چون اگر تدارک کند می‌شود زیاده رکوع عرفی. اما در حالی که سجده می‌خواهد برود اگر تمکن نداشت آناماً اصلاً سجده عرفیه نیست. می‌گوییم آقای خوئی! می‌دانید نتیجه فرمایش شما چیست؟ یک نتیجه‌اش این است که من عمداً هم دوست دارم دو تا سجده برای خدا بجا آوردم، دو تا سجده دیگر برای دلم خودم، قصد جزئیت نماز که نمی‌کنم، سجده هم که شما می‌گویید نیست، دو بار نوک می‌زنم به مهر، نقر کنقر الغراب، دوست دارم، بعد از دو تا سجده سرم را سریع می‌گذارم روی مهر و بر می‌دارم بدون استقرار، این که سجده نیست. السجود زیادة فی المكتوبة، این که سجود نیست. قصد جزئیت هم که ندارم تا بگوییم زیاده حقیقیه می‌شود در نماز. باید بگوییم اشکال ندارد.

[سؤال: ... جواب:] چون هر کاری را شما در نماز و لو ریش‌تان را شانه کنید به قصد جزئیت نماز این زیاده در نماز است. این یک ثمره. ثمره دوم: اگر فهمید که دو تا سجده‌اش بدون استقرار بوده، طبق بیان شما اصلاً سجده نیست، اصلاً قابل تدارک است. همان‌جا قبل از این که وارد رکن بعدی بشوم تدارک می‌کنم زیاده سجده هم پیش نمی‌آید. این هم ثمره دوم. ثمره سوم این است که شما در منهاج فتوی دادید کسانی که سرشان می‌خورد به مهر برداشته می‌شود، این یک سجده حساب می‌شود، این جور فتوی دادید، خب باید در فتوی توضیح می‌دادید همان‌طور که در شرح عروه توضیح دادید گفتید اگر استقراراً نداشته باشد سجده صدق نمی‌کند کالعدم است، این را در فتوی باید توضیح می‌دادید. در فتوی در منهاج دارید اگر وقع جبهته علی المسجد ثم ارتفع قهراً فرمودید این یک سجده حساب می‌شود. باید توضیح می‌دادید. چون متعارف در افرادی که سرشان می‌خورد به مهر، قهراً سرشان برداشته می‌شود همان آناماً سرشان به مهر می‌خورد استقرار ندارند. ظاهر منهاج این است که می‌گویید یک سجده حساب می‌شود، باید آن را قید می‌زدید.

تامل بفرمایید ببینیم آیا اصلاً معنای تمکن استقرار است؟ این یک مطلب ثانیاً: آیا استقرار مقوم سجده است یا مقوم سجده نیست؟ بعد برسیم به استقرار در حال تکبیرة الاحرام ان شاء الله فردا بحث می‌کنیم.

### ادامه بحث از شرطیت قیام در حال تکبیرة الاحرام

**جلسه 91-569**

شنبه - 99/12/16

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به شرائط تکبیرة الاحرام بود. یکی از شرائط آن قیام بود که عرض  
کردیم طبق موثقه عمار کسی که وظیفه‌اش نماز ایستاده است قیام رکن  
تکبیرة الاحرام اوست، کسی هم که وظیفه‌اش نماز نشسته است قعود در حال  
تکبیرة الاحرام رکن است برای نماز او.

مرحوم کشف اللثام چون همین مطلب آقای سیستانی را بیان کردند که کسی که  
می‌تواند در حال قیام تکبیرة الاحرام بگوید بعد بنشیند نماز را ادامه بدهد واجب  
است هر مقدار که می‌تواند بایستد، فرمودند این صدر موثقه عمار را که فرمود  
کسی که نماز نشسته بر او واجب است ایستاده تکبیرة الاحرام بگوید نمازش باطل  
است حمل کرده بر جایی که ترس از دشمن داریم اگر بایستیم دشمن ما را شناسایی  
می‌کند یا نماز عاریا در جایی که امن از ناظر محترم نداریم که وظیفه ما این است  
که نماز نشسته بخوانیم.

صاحب جواهر فرموده این تکلف است. حالا ممکن است ما اضافه کنیم به این دو  
مثال کاشف اللثام نوع نمازهای نشسته را مثل نماز وتیره عشاء، نماز احتیاط نشسته  
یا کسانی که حتی این مقدار از قیام که یک آن در حال تکبیرة الاحرام قیام کند و بعد  
بنشینند هم برایش ضرری است، چه اشکال دارد به قول صاحب جواهر بگوییم که  
چه جور برای مختار رکن تکبیرة الاحرام است، قعود هم برای این شخص رکن  
تکبیرة الاحرام است، این که آقای سیستانی فرمودند ما احتمال بطلان نماز هم چون  
شخصی را نمی‌دهیم که در حال تکبیرة الاحرام را نمی‌دهیم که الله اکبر گفت بعد  
نشست و لو مریض است احتمال نمی‌دهیم که این نمازش باطل باشد اگر سهوا  
بایستد و تکبیرة الاحرام بگوید خب چرا احتمال نمی‌دهید؟ وظیفه این شخص نماز  
ایستاده بوده. قیام در حال تکبیرة الاحرام اخلاص به رکن تلقی می‌شود، چرا احتمال  
نمی‌دهید بطلان نماز او را و لو سهوا این کار را کرد.

بله، کسی که متمکن هست هیچ ضرر ندارد برای او یک آن بایستد و  
تکبیرة الاحرام بگوید بعد بنشیند نماز بخواند، ما معتقدیم من وجبت علیه الصلاة من  
قعود شاملش نمی‌شود چون بقول مطلق نمی‌گویند وجبت علیه الصلاة من قعود، تو

که می‌توانی الله اکبر را ایستاده بگویی بعد بنشینی بطور مطلق بگویند بر تو نماز نشسته واجب بود بقول مطلق، نه این را نمی‌شود گفت. و لذا ما قبول داریم کسی که ایستادن در حال تکبیرة الاحرام برای او ضرر ندارد وظیفه‌اش نماز نشسته نباشد مثل همانی که نماز عریانا نماز می‌خواند و امن از ناظر محترم ندارد، شخصی است مشکل جسمی دارد ولی الله اکبر را می‌تواند ایستاده بگوید ما این را قبول داریم که اگر ایستاده الله اکبر بگوید نمازش باطل نیست و لو عمدا این کار را بکند چون بقول مطلق صدق نمی‌کند وجبت علیه الصلاة من قعود.

[سؤال: ... جواب:] یک قسمی را نگفتند که بخشی از نماز را باید بایستد یا می‌تواند بایستد، بخشی از نماز را باید بنشیند.

این شخصی که الله اکبر را می‌تواند ایستاده بگوید هیچ ضرری برای او ندارد بعد بنشیند ادامه نماز را نشسته بخواند عنوان من وجبت علیه الصلاة من قعود بعید نیست بگوییم از او انصراف دارد. نگوئید حمل بر فرد نادر می‌شود ما بگوییم کسانی هستند که حتی قیام در حال تکبیرة الاحرام برایشان ضرر دارد یا فرض آن شخص عاری که ناظر محترم هست حتی در حال تکبیرة الاحرام هم نباید قیام کند، این‌ها حمل بر فرد نادر بشود. خب بشود، مگر ما عام داریم که نباید حمل بر فرد نادر بکنیم، یک خطابی است موردش نادر است، چه می‌شود؟ من وجبت علیه الصلاة من قعود فکبر و هو قائم لایعتد بافتتاحه، موردش نادر است، باشد.

بحث ما در این نمی‌کنیم که کسانی هستند که بیمار هستند المریض یصلی جالسا به اندازه تکبیرة الاحرام می‌تواند بایستد بگوییم اگر نایستاد نمازش صحیح است چون روایات نگفته‌اند که این مقدار هم باید رعایت کنید قیام حال تکبیرة الاحرام را، این یک بحث است که باید بعد دنبال کنیم در بحث قیام. یک بحث این است که کسی بگوید نماز باطل است اگر این آقا بایستد تکبیرة الاحرام بگوید با این‌که هیچ ضرری برای او تکبیرة الاحرام در حال قیام، هیچ ضرری ندارد. یک وقت می‌گویید لازم نیست بایستد چون اکثر نمازش نشسته است، در هیچ روایتی هم نگفتند الله اکبر را ایستاده بگوید این بحثی است که باید بعدا بکنیم. یک وقت می‌گویید مفاد موثقه عمار این است که نماز این شخص را که اگر تکبیرة الاحرام را ایستاده بگوید نمازش باطل است ما حرف‌مان این است که این شامل این فردی نمی‌شود که تکبیرة الاحرام می‌تواند ایستاده بگوید و هیچ مشکلی برایش به وجود نمی‌آید. من وجبت علیه الصلاة من عقود فَنَسَى و کبر و هو قائم از این منصرف است.

[سؤال: ... جواب:] از خطاب المریض یصلی جالسا فوقش شما به اطلاق مقامی

چون مردم غفلت نوعیه دارند استفاده کنید اگر به مقدار تکبیرة الاحرام می‌تواند بایستد ولی نایستد اشکالی ندارد. این یک بحث است که عرض می‌کنم در بحث قیام باید به آن بپردازیم. بحث دیگر این است که اگر بایستد و ایستاده تکبیرة الاحرام بگوید نمازش باطل است، که مفاد موثقه عمار است ما این را می‌گوییم انصراف دارد به آن شخصی که خود این قیام حال تکبیرة الاحرام خلاف شرع است چون

موجب ضرر است بر او یا موجب نظر اجنبی است به او یا موجب شناسایی دشمن است یا مثل نماز احتیاط نشسته است که باید کلش نشسته باشد. و الا من که می‌توانم الله اکبر را ایستاده بگوید بعد بنشینم هیچ ضرری هم متوجه من نمی‌شود. فوقش بگویید طبق غفلت نوعیه ما می‌گوییم لازم نیست قیام اما اگر قیام کنیم باطل هم هست نماز؟ این خلاف متفاهم عرفی است. و من وجبت علیه الصلاة من قعود از این شخصی که تکبیرة الاحرام را می‌تواند ایستاده بگوید هیچ ضرری هم ندارد برایش بگوییم چرا ایستاده گفتی، از این منصرف است من وجبت علیه الصلاة من قعود فنیسی، یعنی بخاطر نسیانش ایستاد و الا اگر فراموش نمی‌کرد نباید می‌ایستاد، نه این اگر فراموش هم نمی‌کرد می‌توانست بایستد چون برای او ضرری ندارد.

طبق این بیان ما فرق ما با آقای سیستانی از باب تعیین و تخییر می‌شود. آقای سیستانی می‌گویند اگر می‌توانی تکبیرة الاحرام را ایستاده بگویی باید ایستاده بگویی، نشسته بگویی باطل است نمازت، بعد از تکبیرة الاحرام بنشین، ما فوقش به غفلت نوعیه و اطلاق مقامی می‌گوییم نه، در هیچ روایتی این مطلب را تذکر ندادند. پس بعید است بگوییم قدرت بر قیام به مقدار تکبیرة الاحرام موجب می‌شود اگر نایستیم در حال تکبیرة الاحرام نمازمان باطل باشد. ولی اگر بایستیم و تکبیرة الاحرام بگوییم ما هم نظرمان این است که این نماز صحیح است. حالا اگر کسی گفت نه، ما با آقای سیستانی تباین دارد نظرمان، کسی این‌جور بگوید، آقای سیستانی می‌گویند می‌توانی تکبیرة الاحرام ایستاده بگویی بعد بنشینی باید بایستی، یکی بگوید من هم استظهارم از روایات این است که کسی که کل نمازش نشسته است تکبیرة الاحرامش هم باید نشسته باشد و لو بتواند بایستد آن وقت یا باید دو نماز بخواند اگر بخواهد احتیاط بکند یا ایستاده الله اکبر بگوید بعد بنشیند یک الله اکبر دیگر به قصد رجاء و احتیاط بگوید که اگر آن تکبیرة الاحرامش باطل باشد این بشود تکبیرة الاحرام نمازش اگر تکبیرة الاحرامش در حال قیام صحیح باشد می‌شود ذکر مطلق خدا. اما به نظر ما چون احتمال این‌که کسی عمل کند به نظر آقای سیستانی می‌تواند هنگام تکبیرة الاحرام بایستد هیچ ضرری برای او ندارد، احتمال می‌دهیم کسی عمل کند به نظر آقای سیستانی بایستد و تکبیرة الاحرام بگوید نمازش باطل باشد این احتمال به نظر من عرفی نیست و نیازی به این احتیاطی که عرض کردیم نیست. [سؤال: ... جواب:] به قصد احتیاط می‌گوید. یا این است که آن نظر آقای سیستانی درست است که الله اکبر را می‌توانستی بگویی ایستادم و گفتم یا استظهار از موثقه عمار این است که اگر کل نمازت نشسته باید بخوانی تکبیرة الاحرام را هم باید نشسته بگویی که کسی این‌جور استظهار بکند و لو می‌توانی تکبیرة الاحرام را ایستاده بگویی نباید بگویی، اگر کسی این را استظهار کند، خب تکبیر دوم می‌شود تکبیرة الاحرام. طبق نظر آقای سیستانی اولی تکبیرة الاحرام است دومی ذکر الله، طبق استظهاری که ممکن است کسی بکند از موثقه عمار که وقتی تو کل نماز را

نشسته باید بخوانی الله اکبر هم باید نشسته بگویی خب آن الله اکبر ایستاده اش بیخود است و لایعتد بافتتاحه و هو قائم، این دومی می شود تکبیرة الافتتاح.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم مثل اداء دین می ماند. گفتم تکبیر دوم به قصد رجاء و احتیاط که اگر تکبیر اول صحیح باشد این ذکر الله بشود، اگر تکبیر اول صحیح نباشد این تکبیرة الاحرام باشد هیچ اشکالی ندارد به نظر ما.

این راجع به قیام حال تکبیرة الاحرام در نماز ایستاده که رکن نماز است.

### ادامه بحث از شرطیت انتصاب در تکبیرة الاحرام

راجع به انتصاب که اعتدال است، از شهید در ذکری نقل شده که فرمودند انتصاب یعنی اعتدال، خم نشدن، مقوم قیام است، اصلا قیام صادق نیست بدون آن. البته اگر این انحاء به حد رکوع عرفی برسد معلوم است قیام صادق نیست. اما ما عرض مان این است که یک حد وسطی هست رکوع نیست قبل از رکوع است، آنجا قیام صدق می کند و لو مع الانحاء. در یک حد عرفی رکوع، دیگر قیام صدق نمی کند، قائم با راکع دو مقوله متباین هستند، اما هنوز به حد عرفی رکوع نرسیده است قائم منحیا، چرا می فرمایید که قیام صدق نمی کند مع الانحاء؟ قیام صدق می کند منتها روایت صحیح زرارہ فرمود قم منتصبا یا من لم یقم صلبه فی الصلاة فلا صلاة له یا صحیحہ بکر بن محمد ازدی فرمود و اذا قام فلیعتدل. این نشان می دهد با اعتدال دو چیز است، اذا قام فلیعتدل یعنی اگر اعتدال نداشته باشی قیام ممکن است صدق کند ولی باید حتما علاوه بر قیام اعتدال در قیام هم داشته باشی، انحاء نداشته باشی.

البته آن صحیحہ زرارہ که قم منتصبا ظهورش مثل اذا قام فلیعتدل نیست، چون قم منتصبا ممکن است کسی بگوید توضیح یک معنای عرفی و انصرافی قیام هست. مثلا گاهی تعبیر می کنند ابعث حیا، ابعث ظهور دارد در این که زنده می شوم، حالا تصریح کردند ابعث حیا. ممکن است کسی بگوید قم همان ظهور عرفیش در قیام مع الانتصاب است و لکن شارع تصریح می کند به این قید. تصریح به یک قیدی که از خطاب فهمیده می شود اشکال ندارد، عرفی است. مثلا المؤمنون عند شروطهم فهمیده می شود که یعنی شرط در چارچوب احکام خدا، نیازی به گفتن نبود که بگویند الا شرطا احل حراما، ولی حالا توضیح دادند برای این که همه بفهمند. اشکالی ندارد. ممکن است در قم منتصبا هم شهید در ذکری بگوید که اگر منتصبا هم نبود ما می گفتیم قیام بدون انتصاب نمی شود، و لکن شارع تصریح کرده است به این شرط، اشکالی ندارد. اما اذا قام فلیعتدل دیگر خیلی واضح است که بعد القیام تازه امام طبق این روایت می فرمایند فلیعتدل، این دیگر شرط مازاد بر صدق قیام است.

نتیجه این می شود که اگر کسی انتصاب نداشت در حال قیام، انحاء داشت و لو به حد رکوع نرسد، این عمدی اگر باشد نمازش باطل است. اما اگر سهوی باشد آقای سیستمی فرمودند ما در خود تکبیرة الاحرام قاعده السنة لاتنقض الفریضة را تطبیق

می‌کنیم. می‌گوییم تکبیرة الاحرام فريضة و الانتصاب حال تکبیرة الاحرام سنة، در قرآن که نیامده، سنت است، السنة لاتتقض الفريضة، اخلاص به سنت از روی عذر مبطل فريضة نیست.

آقای خوئی در این بحث فرمودند که ما اگر موثقه عمار نبود راجع به بطلان تکبیرة الاحرام مع نسیان القيام راجع به او هم می‌گفتیم، می‌گفتیم حدیث لاتعاد شاملش می‌شود. حدیث لاتعاد فقط نسیان تکبیرة الاحرام را شامل نمی‌شود، نسیان شرائط تکبیرة الاحرام را شامل می‌شود.

در صفحه 198 موسوعه جلد 14 بیان‌شان را اصلاح کردند. فرمودند اصلا انتصاب شرط قیام نیست، تا چه برسد شرط تکبیرة الاحرام باشد. واجب فی حال القيام مثل ذکر سجود چه جور واجب فی حال السجود، البته واجب ضمنی است در ضمن نماز ولی شرط السجود نیست. انتصاب هم واجب صلاتی فی حال القيام، شرط قیام نیست. و لذا شما یک واجب مستقلی را که هیچ شرط القيام نیست شرط تکبیرة الاحرام نیست ترک کردی سهوا، حدیث لاتعاد شامل آن می‌شود. انصافا این فرمایش خلاف ظاهر است. ظاهر اذا قام فلیعتدل ارشاد به شرطیت اعتدال است حال القيام. چه جور ما بگوییم این یک واجب مستقلی است در حال قیام؟ اذا قام فلیعتدل مثل اذا قمت الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم، ظاهر در شرطیت است. اذا قمت الى الصلاة فاغسلوا نمی‌گوییم شرطية الطهارة للصلاة، این هم اذا قام فلیعتدل شرطية الاعتدال فی القيام است، نه این که یک واجب مستقلی است، شرط قیام نیست، مثل ذر الركوع و ذکر السجود که واجب مستقلی هستند، این خلاف ظاهر است.

و لكن آقای خوئی می‌توانست بفرماید حالا خود قیام رکن است کی گفته شرائط قیام هم رکن است. حدیث لاتعاد در مورد نسیان قیام تخصیص خورده توسط موثقه عمار، در مورد نسیان شرائط قیام که تخصیص نخورده. این را می‌فرمود که بهتر بود.

[سؤال: ... جواب:] من لم یقم صلبه فلا صلاة له در حال جلوس هم شرط است. اذا قام فلیعتدل منافات ندارد که و اذا جلس فلیعتدل. هم شرط قیام است در جایی که قیام واجب است هم شرط جلوس است در جایی که جلوس واجب است. پس نیازی به این نبود که انتصاب را از شرط القيام بودن بیندازیم. نه، شرط القيام است. فوقش در شرائط شرعی رکوع و سجود آقای خوئی می‌فرمایند ظهور الا و من الركوع و السجود این است که اخلاص به شرائط رکوع و سجود اخلاص به رکوع و سجود مامور به است، در عقد مستثنای حدیث لاتعاد داخل است، اما راجع به قیام حال تکبیرة الاحرام ما همچون چیزی نداشتیم. موثقه عمار می‌گفت نسی ان یقوم، امام فرمود نماز باطل است در نسیان قیام حال تکبیرة الاحرام راجع به نسیان شرائط قیام که فرمود نماز باطل است.

اما شرطية الاستقرار: استقرار عرض کردیم دو معنا دارد: یکی استقرار به معنای وقوف در مقابل مشی، یکی استقرار به معنای طمأنینه در مقابل اضطراب و ناآرامی.

از شهید اول نقل شده که فرمودند استقرار رکن در حال قیام هست. اگر در تکبيرة الاحرام قیام کردی ولی استقرار نداشتی اخلاص به رکن ورزیدی، سهو هم بکنی نمازت باطل است.

می‌گوییم: چرا؟ مگر در مفهوم قیام استقرار اخذ شده؟ در مفهوم قیام که استقرار اخذ نشده.

محقق همدانی فرموده در مفهوم قیام استقرار به معنای عدم المشی اخذ شده، نباید راه برود. انصراف دارد علی الاقل قیام به قیام در مقابل مشی.

انصافاً این هم درست نیست. قیام گاهی استعمال می‌شود در مقابل مشی، و اذا اظلم عليهم قاموا. وقتی که [أو كصيب من السماء فيه] ظلمات و رعد و برق يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه و اذا اظلم عليهم قاموا، در تاریکی شب از خودشان نور ندارند، اگر رعد و برقی بشود حرکت می‌کنند، رعد و برق تمام بشود تاریکی شب مسلط بشود بر آنها از خودشان که نور ندارند مجبور می‌شوند بایستند. این قاموا در مقابل مشوا است. ولی ظهور عرفی قیام در مقابل مشی نیست، قیام در مقابل جلوس است. خود موثقه عمار گفت وجبت عليه الصلاة من قیام وجبت عليه الصلاة من قعود. قیام در مقابل قعود است نه قیام در مقابل مشی.

[سؤال: همین قیام هم در حال مشی صدق نمی‌کند؟ نمی‌گویند ایستاده؟ ایستاده و لو در مقابل جلوس. جواب:] کسی که راه می‌رود جالس أو قاعد؟ جالس أو قائم. قائم است. شما در قطار می‌گویند ایستادی یا نشسته‌ای؟ می‌گویی نخیر نه ایستاده‌ام نه نشسته‌ام دارم می‌روم سمت مشهد؟ ... آن قائم بالامر است، ربطی به این قیام که ما بحث می‌کنیم.

پس استقرار در مفهوم قیام اخذ نشده است حتی استقرار در مقابل مشی. دلیل‌های شرعی باید بر آن اقامه کنیم. ادله‌ای که مطرح شده یکی اجماع است. که اولاً اجماع تعبدی این‌جا ثابت نیست بعد از این‌که روایاتی داریم در شرطیت استقرار. ثانیاً اجماع دلیل لبی است اطلاق ندارد. البته خوب است اطلاق نداشته باشد، دیگر ما به حدیث لاتعاد هم محتاج نخواهیم بود، تا فراموش کردیم می‌گوییم اطلاق ندارد دلیل شرطية الاستقرار چون اجماع دلیل لبی است.

دلیل دوم صحیحه بکر بن محمد از دی بود. در سه مورد مطرح شد استقرار: اذا رکع فليتمكن، اذا سجد لينفرج و ليتمكن، اذا رفع رأسه فليثبت حتى يسكن. در حالی که رکوع می‌رود آرام بشود، در حالی که سجود می‌کند آرام بشود، در حالی که سرش را از سجود بر می‌دارد آنقدر صبر کند بین السجدةین که آرام بشود، فليثبت حتى يسكن.

آقای خوئی در چند جا هم در رکوع هم در سجود هم در جلوس بین السجدهتین فرمودند این صحیح بکر بن محمد از دی دلیل بر شرطیت استقرار است اما اطلاق ندارد نسبت به جاهای دیگر نماز. در حال تکبیرة الاحرام به چه دلیل استقرار شرط است، در حال قرائت به چه دلیل استقرار شرط است، در حال تشهد به چه دلیل استقرار شرط است. انصافاً عرف الغاء خصوصیت می‌کند، همین که بین السجدهتین می‌گویند فیلیث حتی یسکن کافی است که عرف بگوید چه خصوصیتی دارد سجود بین السجدهتین که می‌گویند استقرار داشته باشد. این‌جا استقرار لازم است اما در حال قیام واجب در تکبیرة الاحرام استقرار واجب نیست؟ این عرفی است احتمالش؟ راجع به اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فلینفرج و لیتمکن مشهور معنا کردند به استقرار و طمأنینه در حال سجود و رکوع. عرض کردم آقای سیستانی که معتقد است شرط الركوع است، رفتنی رکوع تا آخر رکوع باید استقرار داشته باشی و لو ذکر واجب را تمام کردی یا هنوز شروع نکردی مبادا خودت را تکان بدهی، همین‌طور در حال سجود، رفتی به سجود، دیگر خودت را تکان نده تا سر از سجود بر می‌داری، شرط سجود است.

آقای خوئی می‌گویند نه، استقرار آنما شرط شرعی رکوع است و شرط عرفی سجود است. آنما. برو رکوع یک آن مستقر باشد رکوع محقق شده. البته در حال رکوع شرعی باید ذکر رکوع را بگویی، او واجب دیگری است، اگر سهوا ذکر رکوع را در حال استقرار نگفتی اخلاص به واجب دیگری به نام ذکر رکوع کردی که از اصل فراموشی رکوع که بدتر نیست، نماز صحیح است. آنی که شرط رکوع است استقرار آنما در حال رکوع، این هم شرط شرعی است. در حال سجود استقرار آنما شرط عرفی است اصلاً سجده صدق نمی‌کند، نوک کلاغ بخورد بیاید بالا که نمی‌گویند سجد، پیشانیت را بگذاری روی مهر سریع برداری که نمی‌گویند سجد، می‌گویند نقر کنقر الغراب.

ما دو تا مطلب این‌جا عرض می‌کنیم: مطلب اول این است که ما احتمال می‌دهیم تمکن در اذا سجد فلیتمکن اصلاً به معنای استقرار در مقابل اضطراب بدن نباشد. تمکن در لغت گاهی به این معنا آمده که اخذ المكان، انا مکنا له فی الارض، او تمکن پیدا کرد در زمین یعنی مسلط شد، اذا رکع فلیتمکن یعنی یک آن نباشد رکوعت، یک آن نباشد سجودت، اما بدنت هم مضطرب نباشد؟ این آقا از وقتی رفته رکوع اتفاقاً در رکوع طول هم داده، این‌جور نیست که مثل ابوحنیفه که می‌گفت همین‌طور در حالی که خم شدی بروی به سجده، همین رکوع هم محقق می‌شود، نه، فقه شیعه می‌گوید نخیر باید یک توقفی بکنی در حال رکوع، یک توقفی بکنی در حال سجود، تمکن به معنای توقف اما ممکن است در همین حال توقف بدنت آرام نباشد. رفتی روی تشک خیلی مرتفعی نماز می‌خوانی در حال سجود هم مدام بدنت تکان می‌خورد اما توقف کردی در حال سجده، نقر کنقر الغراب نیست، شاید به این معنا باشد. می‌گویند یک جایی ارزن ریختند یکی بروی روی ارزن نماز بخواند،

این همین جوری نماز بخواند لیز می خورد این طرف و آن طرف می شود یا روی تاب. بعضی تاب ها درست می کنند بین دو درخت، بعد سؤال هم در روایت هست که بروی روی این تاب نماز بخوانیم اشکال ندارد؟ روی تاب که نماز می خواند این همین جوری که سجده می رود تکان می خورد ولی توقف کرده در حال سجود، نقر کنقر الغراب نیست. شاید اذا سجد فلیتمکن اذا رکع فلیتمکن به این معنا باشد. و لذا ما به نظرمان فقط استدلال می شود کرد به آن جمله سوم: و اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن، او دیگر خیلی روشن است، سکون آرامش بین السجدةین لازم است. ظهور عرفیش این است که فرد اخفی را گفتند و الا در حال تکبیرة الاحرام و قرائت که واضح بوده لزوم استقرار.

این یک مطلب. مطلب دوم این است که واقعا اینی که آقای خوئی فرمود و لو مربوط به بحث فعلی ما نیست اما چون فقه الروایة است در این صحیحه بکر بن محمد از دی مناسب است بگوییم، این که آقای خوئی فرمود که اگر نقر کنقر الغراب باشد سجود، اصلا عرفا سجود نیست چون سجود یعنی وضع الجبهة علی الارض، اعتماد علی الارض، اصلا عرفا سجود نیست. این معنایش این است که عمدا هم من در نماز بعد از دو تا سجده واجب چند بار مدام نقر کنقر الغراب بکنم، مدام بروم پیشانیم را بزنم به مهر سریع بردارم، بزنم به مهر سریع بردارم، می گویند این چه کاری است می کنی؟ می گویم چه اشکالی دارد؟ قصد جزئیت صلات که نکردم، سجود هم که نیست بگوییم شارع گفته است السجود زیادة فی المکتوبة. جناب آقای خوئی! این عرفی است؟ عرف به همین می گوید سجود. کی گفته نقر کنقر الغراب سجود نیست. اتفاقا آن روایت نقر کنقر الغراب گفت و خفف فی سجوده، سجده کرد، سبک سجده کرد، سریع ولی خفف فی سجوده. آن جا دارد که حضرت فرمود نقر کنقر الغراب اگر این جور بمیرد بر دین من نمرده است. تشبیه کردند به نقر غراب و الا سجود بود. چرا سجود نیست؟ و لذا خود آقای خوئی مثل بقیه فقهاء گفتند اگر سرش به مهر بخورد سرش از مهر برداشته شود، بتواند خودش را نگه دارد دیگر دومرتبه نرود به سجود این یک سجده حساب می شود. فتوی این است. حالا آقای خوئی در بحث استدلالی شان همان مبنای خودشان را مطرح کردند گفتند اگر توقف نکند این اصلا سجود نیست، شرط عرفی سجود محقق نشده است، ولی در فتوی این جور نگفتند، آقایان دیگر هم نگفتند.

و به نظر ما اصلا در سجود اعتماد علی الارض لازم نیست. همین که وضع مساجد سبعة، وضع جبهه بر زمین بشود صدق می کند سجده و لو وضع آناما. شما یک طنابی آویزان کنید به پنکه، کش دارد این طناب، مدام بیایید خودتان را نزدیک زمین کنید بچسبید بدن تان به زمین اما اعتمادتان به زمین نیست، اعتمادتان به آن طنابی است که وصل به پنکه است، صدق نمی کند هذا ساجد؟ اگر گفتند لا تسجد لغير الله صدق نمی کند هذا سجد لغير الله؟ سجد دیگر. اعتماد علی الارض لازم نیست، توقف لازم نیست. یک آن سرش را می گذارد زمین و بر می دارد، خب

سجد دیگر. چه فرق می‌کند با رکع؟ چه جور در رکع می‌گویید عرف صادق می‌داند رکوع را و لو بدون توقف، در سجود هم عرف صادق می‌کند سجود را و لو بدون توقف.

این هم راجع به این مطلب.

[سؤال: ... جواب:] فقه شیعه می‌گوید رکوع بدون توقف عمدا باطل است. ابوحنیفه می‌گفت عمدا هم صحیح است. خود آقای خوئی فرمود رکوع صادق است و لو بدون توقف منتها چون حدیث لاتعداد در اخلاص به شرائط شرعی رکوع جاری نیست، گفت من این نماز را نمی‌توانم تصحیح کنم. این رکوع شرط شرعی ندارد، اذا رکع فلیتمکن. می‌گوییم رکوع دیگر بجا بیاوریم، می‌گوید او هم زیاده عرفی رکوع است. ولی در سجده گفت نه، عیب ندارد. اگر دو تا سجدهات هم پیشانیت افتاد روی مهر و برداشتی، آن‌ها که سجده نیستند، زیاده رکن لازم نمی‌آید، برگرد دو تا سجده صحیح بجا بیاور. ابوحنیفه می‌گفت عمدا هم صحیح است رکوع بدون توقف و فقه شیعه گفت این حرف درست نیست.

اما روایت دوم انشاءالله فردا می‌خوانیم. فقط راجع تمکن یک روایتی نوشته بودم: صحیح زراره می‌گوید و تمکن راحتیک من رکبتیک. این را قرینه گرفتیم بر این‌که تمکن ظهور در استقرار ندارد. و تمکن راحتیک من رکبتیک یعنی مستحب است انسان در حال رکوع کف دستش را بر زانوانش قرار دهد. قرار دادن حالا تکان بدهد، دستش را تکان بدهد روی زانوانش، صدق نمی‌کند و تمکن راحتیک من رکبتیک؟ چون استقرار ندارد. چرا صدق نمی‌کند؟ مهم است این است که دستش را قرار بدهد بر رکبتین، و تمکن راحتیک من رکبتیک. تمکن در این روایت هیچ ظهوری در استقرار ندارد. این را هم شاهد گرفته بودیم که تمکن در این صحیح بکر ظهور در استقرار ندارد.

اما روایت دوم راجع به شرطیت استقرار را انشاءالله فردا می‌خوانیم. و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 92-570

یک‌شنبه - 99/12/17

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

یک نکته‌ای راجع به بحث دیروز عرض کنم:

ما راجع به این فرمایش آقای سیستانی که کسانی که می‌توانند در حال الله‌اکبر گفتن اول نماز بایستند و بعد بخاطر بیماری می‌نشینند اگر از روی جهل به مسأله نشسته الله‌اکبر اول نماز را بگویند نمازشان باطل است اشکال کردیم. عرض کردیم که غفلت نوعیه هست از ادله‌ای که می‌گوید مریض نشسته نماز می‌خواند، عرف

این دقت‌ها را نمی‌فهمد و غفلت نوعیه منشأ صحت نماز کسانی می‌شود که تکبیرة الاحرام را هم نشسته می‌گویند از روی جهل به حکم. می‌توانیم اضافه کنیم بر این بیان این‌که تنها دلیل ما بر بطلان نماز کسی که وظیفه‌اش تکبیرة الاحرام ایستاده است ولی نشسته تکبیرة الاحرام می‌گوید موثقه عمار است و الا اگر موثقه عمار نبود خود ایشان و همین‌طور آقای خوئی قبول داشتند حدیث لاتعداد جاری می‌شود برای تصحیح نماز. موثقه عمار در خصوص نسیان قیام در حال تکبیرة الاحرام است که در اثناء نماز ملتفت می‌شود. نسی ان یقوم فکبر و هو قاعد فذكر، در جواب امام علیه السلام طبق نقل فرمودند یقطع صلاته. پس در اثناء نماز ملتفت شده به این‌که فراموش کردم به جای این‌که بایستم تکبیرة الاحرام بگویم نشسته تکبیرة الاحرام گفتم، اما الغاء خصوصیت بخواهیم بکنیم از این مورد نسیان به مورد جهل آن هم جهلی که مرتفع نشود در داخل وقت، بماند جهل تا آخر وقت انصافاً مشکل است. روایت اولاً فرض نسیان دارد نه فرض جهل، نسی، امام در کتاب الخلل فرمودند نمی‌شود تعدی کرد از نسیان به جهل. اگر کسی ترک کند قیام را در حال تکبیرة الاحرام از روی جهل قصوری حدیث لاتعداد در حقیق جاری می‌شود. حالا ما جرأت نداریم این فرمایش امام را بگوییم ولی این مقدار جرأت داریم بگوییم مورد روایت تذکر نسیان در اثناء صلات است، حتی ما تعدی نمی‌توانیم به تذکر نسیان بعد از خروج وقت تا چه برسد به این‌که تعدی کنیم به ارتفاع جهل به وجوب قیام در حال تکبیرة الاحرام بعد از خروج وقت.

وانگهی عرفاً این کسی که مریض هست، من وجبت علیه الصلاة من قیام بر او صادق نیست، فقط تکبیرة الاحرامش را می‌تواند ایستاده بگوید و الا خود شما می‌گویید مجبور است بقیه‌اش را بنشیند این صدق نمی‌کند وجبت علیه الصلاة من قیام فَنَسَى و کبر و هو قاعد. فرمود من وجب علیه القیام حال تن، من وجبت علیه الصلاة من قیام، این شامل هم‌چون فرضی نمی‌شود که معظم نمازش را باید نشسته بخواند چون مریض است، این‌که نمی‌گویند من وجبت علیه الصلاة من قیام. و لذا با این بیان هم می‌شود گفت نماز این‌هایی که بعداً می‌آیند سؤال می‌کنند ما توجه نداشتیم موقع تکبیرة الاحرام ایستاده الله‌اکبر بگوییم بعد بنشینیم بخاطر مشکل جسمی یا توجه نداشتیم که قیام با تکیه بر عصا هم می‌شود، با تکیه بر دیوار هم می‌شود. می‌گوییم بسیار خوب ما دلیل نداریم که شماها باید نماز هایتان را قضاء کنید حدیث لاتعداد جاری می‌کنیم می‌گوییم انشاءالله چیزی به عهده شما نیست. بر فرض در مورد عالم عامد کسی بگوید اطلاق اذا قوی فلیقم اقتضاء می‌کند وجوب قیام را اما مهم این است که مشکل این جاهل‌ها را که آقای سیستانی می‌گویند باطل است از این راهی که عرض کردیم می‌توانیم برطرف کنیم.

بحث راجع به شرطیت استقرار در حال تکبیرة الاحرام بود. عرض کردیم اولین روایتی که مطرح می‌شود روایت بکر بن محمد از دی است. روایت بکر بن محمد از دی را ظاهراً در وسائل ناقص نقل کرده. و در قرب الاسناد و بحار جلد 81

صفحه 237 کامل نقل کرده. کاملش این است: اذا قام احدکم فلیعتدل و اذا رکع فلیتمکن و اذا رفع رأسه یعنی اذا رفع رأسه من الركوع فلیعتدل که ما عرض کردیم ظاهر اعتدال همان اقامة الصلْب است، و اذا سجد فلینفرج و لیتمکن فاذا رفع رأسه یعنی من السجدة الاولى فلیعتدل و اذا سجد یعنی سجده ثانیة، فلینفرج فاذا رفع رأسه یعنی من السجدة الثانية فلیلبث حتی یسکن. طبق نقل خود قرب الاسناد که مصدر کتاب وسائل هست و نقل بحار، اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن رفع رأس است از سجده ثانیة، آنجا را فرموده باید توقف کند تا ساکن بشود، در مقابل فعل عامه که از همان سجده ثانیة یک راست بر می‌خیزند بدون جلُسه استراحت بعد از سجده ثانیة. دیگر تعدی کردن از این وجوب سکون و استقرار بعد از سجده ثانیة به وجوب استقرار در سایر اذکار در نماز انصافاً مشکل است. شاید شارع بعد از سجده ثانیة واجب کرده است جلوس را به نحوی که موجب سکون و استقرار بشود اما از این می‌توانیم استفاده کنیم که استقرار مطلقاً در نماز واجب است؟ ما چون آقایان از اذا رکع فلیتمکن استقرار فهمیدند، اذا سجد فلینفرج و لیتمکن استقرار فهمیدند بعد هم که در وسائل داشت فاذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن که بعد از سجده ثانیة امر فرمود طبق نقل وسائل به استقرار در حال سجود بین السجدة التین، ما عرض کردیم الغاء خصوصیت بعید نیست. اما بعد از اشکالی که در امر به تمکن در حال رکوع گرفتیم گفتیم معلوم نیست این تمکن به معنای استقرار باشد، شاید به معنا توقف باشد، اذا رکع فلیتمکن یعنی قرار بگیرد در رکوع نه مثل ابی حنیفه که می‌گفت قرار گرفتن لازم نیست می‌تواند در همین حال حرکت رکوع بکند بعد به سجده برود بدون توقف. و اذا سجد فلینفرج و لیتمکن هم یعنی نقر کنقر الغراب نباشد توقف کند در حال سجود، منافات ندارد که بدنش تکان بخورد در جایی بدنش تکان می‌خورد که آرامش ندارد. می‌ماند این فلیلبث حتی یسکن که این هم مربوط به ما بعد از سجده ثانیة است، عامه چون مراعات نمی‌کردند امام علیه السلام طبق این روایت تاکید کرد که فلیلبث حتی یسکن که در مقابل عامه بعد از سجده ثانیة بدون توقف همین‌جور بر می‌خیزند. و لذا انصاف این است که تعدی از این روایت به سایر اذکار واجبه نماز از جمله استقرار در حال تکبیرة الاحرام مشکل می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ما در جلوس بعد السجدة التین می‌گوییم همان سکون در مقابل حرکت، فلیلبث حتی یسکن یعنی یک مقدار از حرکت بایستد، مثل عامه نباشد. ... یسکن شاید در مقابل تحرک نحو القیام باشد. این‌ها از همان سجده نهوض الی القیام می‌کنند. فلیلبث حتی یسکن یعنی صبر کند سریع برنخیزد تا ساکن بشود یعنی یک مقداری از حرکت بایستد. حرکت در آن حال حرکت نحو القیام است، نهوض نحو القیام است، فلیلبث حتی یسکن یعنی یسکن عن النهوض الی القیام. ... کجا توقف کند؟ فلیلبث حتی یسکن یعنی از حرکت نحو القیام مقداری خودداری کند یعنی

بنشینند اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن، یک تعبیر عرفی است، حتی یسکن عن الحركة نحو القیام. ژ.

[سؤال: مفاد روایت بیش از این نیست که بعد از سجده ثانیه و لو نیمخیز مکث کند. جواب:] قبلش داشت و اذا رفع رأسه بعد از سجده اولی فلیعتدل. [سؤال: این برای سجده اولی است. جواب:] ببینید! با توجه به نزاع فقهی که بود در آن زمان که عامه می‌گفتند جلسه استراحت لازم نیست بعد از سجدتین، روایات ناظر به فتوای عامه است متفاهم عرفی یعنی جلسه استراحت لازم است. جلسه استراحت هم از آن تعبیر می‌شود فلیلبث حتی یسکن.

برخی ممکن است فکر کنند خود امر به اعتدال در این روایات ظهور دارد در استقرار می‌گویند اعتدال صادق نیست بر کسی که ناآرام است و لکن این درست نیست. اعتدال در مرسله حریر معنا شده: الاعتدال فی القیام ان یقیم صلبه، اعتدال در قیام همان اقامة الصلب است ربطی به طمانیه و استقرار ندارد.

[سؤال: ... جواب:] خود روایت مرسله حریر عن ابی جعفر علیه السلام قال الاعتدال فی القیام ان یقیم صلبه. ... بالاخره معنای لغوی کرده اعتدال را، اعتدال در قیام را معنا کرده به اقامة الصلب. دیگر بعد از این شما نمی‌توانید بگویید اعتدال به معنای استقرار است. این روایت احتمال صدقش که هست. بعد هم غیر امام هم این را بگوید معنای لغوی را بیان کرده است. ... اقامة الصلب هم در قیام شرط است هم در جلوس. ... به حال تورک که می‌نشینند او هم اقامة الصلب است [فقط] یک مقدار کج می‌شود. ... اعتدال را این روایت معنا کرده اقامة الصلب، آن کسی که تورک کرده قوز که نکرده، انحناء که شدیدش می‌شود رکوع آن جور نیست، فوqش به طرف راست یا چپ کج می‌شود. تورک یعنی به طرف آسمان یک خط مستقیم از او کشیده نمی‌شود و لکن حالت قوز ندارد، این می‌شود اقامة الصلب. ... شما باید اثبات کنید که در اعتدال استقرار است. بله مرحوم محقق در شرائع می‌گوید الطمانیة فی الانتصاب و هو ان یعتدل قائما و یسکن و لو یسیرا، طمانیه در انتصاب را معنا می‌کند مجموعش را و هو ان یعتدل قائما، انتصاب به اعتدال معنا شده، طمانیه هم یسکن و لو یسیرا، ظاهرش این است، یعنی مجموع طمانیه و انتصاب به مجموع این جمله معنا شده. ان یعتدل قائما و یسکن و لو یسیرا این تعریف الطمانیة فی الانتصاب است. سکون برای طمانیه است. این نمی‌خواهد بگوید طمانیه معنا اعتدال است. طمانیه در انتصاب متقوم است به این که اعتدال داشته باشد در حال قیام تا انتصاب محقق بشود. و یسکن و لو یسیرا برای این که طمانیه محقق بشود. نه این که طمانیه شرط تحقق اعتدال است، خیر، اعتدال با فقد طمانیه هم محقق می‌شود، اعتدال یعنی انتصاب لکن شرط دیگر اعتدال این است که طمانیه هم در حال اعتدال داشته باشی آن شرط دیگری است. و لذا اشتباه نشود کسی بگوید معنا شده طمانیه در این عبارت شرایع به اعتدال، خیر، الطمانیة فی

الانتصاب و هو ان يعتدل قائما و يسكن و لو يسيرا. ... اجماع ادعاء شده بر لزوم طمانینه در حال ذکرهای واجب نماز.

[سؤال: ... جواب:] حالا ممکن است استقرار نباشد ولی اعتدال باشد، ما این را می‌خواهیم ادعاء کنیم.

دلیل دوم برای لزوم استقرار روایت نوفلی عن السکونی هست در وسائل جلد 6 صفحه 98 بیان شده عن ابی عبدالله علیه السلام قال فی الرجل یصلی فی موضع ثم یرید ان یتقدم قال یکف عن القراءة فی مشیه حتی یتقدم الی الموضع الذی یرید ثم یقرأ. وقتی در حال قرائت فرمود که باید مشی نکند حرکت نکند در حال تکبیرة الاحرام به طریق اولی این کار را باید مراعات کند چون تکبیرة الاحرام از قرائت امرش اشد است.

این روایت جوابش این است که مفادش لزوم استقرار در مقابل مشی است نه لزوم استقرار در مقابل اضطراب.

[سؤال: ... جواب:] و لذا محقق همدانی فرمود استقرار در مقابل مشی رکن است ولی استقرار در مقابل اضطراب رکن نیست. ممکن است انسان ماشی نباید باشد در حال ذکر واجب در نماز، واقف باشد اما وقوفش عن طمانینه باشد؟ این دلیل نمی‌شود.

روایت سوم روایت کافی هست که به اسناد صحیحش از صالح بن عقبه نقل می‌کند از سلیمان بن صالح. سلیمان بن صالح جصاص است که نجاشی توثیقش کرده. فقط می‌ماند صالح بن عقبه. صالح بن عقبه را آقای خوئی بخاطر این که در تفسیر قمی هست، از رجال تفسیر قمی هست، در رجال کامل الزیارات هست منتها آقای خوئی از توثیق عام مشایخ مع الواسطة ابن قولویه صاحب کامل الزیارات عدول کرد اما از توثیق عام رجال تفسیر قمی عدول نکرد و لذا ایشان صالح بن عقبه را توثیق می‌کند. بله ابن الغضائری طبق نقل علامه و ابن داوود راجع به صالح بن عقبه گفته غال کذاب لایلتفت الیه. و لکن آقای خوئی معتقد است که کتاب ابن غضائری ثابت نیست، این کتاب ضعیف ابن غضائری که علامه از آن نقل می‌کند به سند صحیح نرسیده به دست ما، چون شیخ فرمود عمد بعض ورثه الی تلف کتابه. حسین بن الغضائری را بعض از ورثه کتابش را تلف کردند، حالا چه جوری شد علامه پیدا کرد؟ دیگر نمی‌شود اصالة الحس جاری کرد این جا. بله نجاشی برخی از عباراتش معلوم می‌شود از ابن الغضائری است ولی آن موقعی که نجاشی کتاب رجال می‌نوشت کتاب ابن غضائری پیشش بود؟ یا نه در رجال خودش در نوشته‌های خودش مطالب استادش را ثبت کرده بود، ممکن است مطالب استادش را ثبت کرده، شیخ طوسی می‌گوید عمد بعض ورثه الی اتلاف کتابه، با وجود شهادت شیخ طوسی ما چه جور بگوییم این از کتب مشهوره بوده و به دست علامه رسیده و علامه از او نقل می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] شیخ طوسی ظاهرش این است که می‌خواهد بگوید نیست کتابش. ... [تعبیر به قیل] اشکالی ندارد، بالاخره کتاب اگر مشهور بود که شیخ طوسی این‌جور تعبیر نمی‌کرد. پس کتاب، مشهور نبود، وقتی کتاب مشهور نبود، ما چه می‌دانیم که نسخه صحیح دست علامه حلی رسیده است، کتاب اگر مشهور باشد اصالة الحس جاری می‌کنیم. کتاب غیر مشهور که با اجتهاد انتسابش را به صاحبش ما بخواهیم اثبات کنیم این‌که بدر دیگران نمی‌خورد، خب علامه حلی اجتهاد کرد. ... علامه حلی و ابن داود نقل می‌کنند از کتاب ابن غضائری. ... با توجه به این تعبیر شیخ معلوم می‌شود زمان شیخ که هم عصر نجاشی است و نجاشی شاگرد ابن غضائری است، وقتی که شیخ طوسی این تعبیر را می‌کند این نشان می‌دهد کتاب ابن غضائری نایاب بوده، مشهور نبوده. دیگه با وجود این عقلاء اصالة الحس در نقل علامه حلی جاری نمی‌کنند.

این یک بیان. بیان دیگر این است که شما که می‌گویید غال کذاب، این کذب روایی نیست بخاطر این‌که این روایاتی را نقل می‌کرد که با مذاق این بزرگان سازگار نبود متهم به غلو می‌شد می‌گفتند پس کذاب هم هست.

[سؤال: ... جواب:] جواب دوم را مبنایی دادم. ... آقای زنجانی که این جواب دوم را می‌گویند. ... ما از اول می‌گوییم ما دلیل بر توثیق صالح بن عقبه نداریم تمام شد و رفت. تفسیر قمی را قبول نداریم، رجال کاملاً لزیارات در مشایخ مع الواسطة قبول نداریم که دال بر توثیق است، تمام شد و رفت، نیازی نیست که ثابت بشود ابن الغضائری تضعیف کرده یا نه. آقای خوئی برای این‌که توثیق تفسیر قمی را بلامعارض بدانند مجبور شدند که تضعیف ابن غضائری را با ادعاء این‌که این کتاب ابن غضائری ثابت نیست انتسابش به ابن الغضائری خواستند توثیق تفسیر قمی را بلامعارض کنند.

[سؤال: ... جواب:] غال کذاب دو تا مطلب را با هم گفته. شما می‌گویید غال کذاب یعنی کذاب لانه غال، غال فهو کذاب. ... ابن داود راجع به همین کلام ابن غضائری راجع به صالح بن عقبه یک اضافه‌ای که دارد بر کلام علامه حلی، می‌گوید غال کثیر المناکیر، خیلی حرف‌های منکر دارد. الله اعلم، باید یک کار تتبعی کرد.

راجع به دلالت دارد لایقیم احدکم الصلاة و هو ماش و لاراکب اقامه نگوید در نماز در حال مشی یا در حال رکوب الا ان یکون مریضاً، لایقیم احدکم الصلاة و هو ماش و لاراکب و لا مضطجع الا ان یکون مریضاً، اقامه نماز را در حال مشی در حال رکوب نگوید، خوابیده هم نگوید مگر مریض باشید، و لیتمکن فی الاقامة کما یتمکن فی الصلاة فانه اذا اخذ فی الاقامة فهو فی صلاته. انصافاً ظهور این تمکن در استقرار است، این‌جا که نمی‌شود بگوییم ممکن است به معنای توقف باشد. در اذا رکع فلیتمکن احتمال بود به معنای فلیتوقف باشد در مقابل نظر ابی حنیفه. اما این و لیتمکن فی الاقامة توجیهی جز این ندارد که امر دارد می‌کند به استقرار در

حال اقامه، فلیتضمن فی الاقامة كما يتمكن فی الصلاة فانه اذا اخذ فی الاقامة فهو فی صلاته.

تنها اشکالی که به این روایت از جهت دلالت می‌شود این است: گفته می‌شود امام علیه السلام طبق نقل فرمود همان‌طور که در نماز استقرار دارد در اقامه هم داشته باشد، اما واجب است استقرار در نماز یا مستحب است؟ واجب هم باشد کجا واجب است؟ همه جای نماز واجب است، در مقام بیان نیست، همان‌طور که در نماز استقرار دارید در اقامه هم استقرار داشته باشید، اما در نماز استقرارتان واجب است؟ شاید بخواهد بگوید همان‌طوری که در نماز استقرار دارید از باب استحباب در اقامه هم به همان نحو استقرار داشته باشید. دلیل بر وجوب استقرار در نماز نیست.

روایت چهارم روایتی است که صدوق نقل می‌کند به اسنادش از هارون بن حمزه غنوی، قال سأل ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في السفينة فقال عليه السلام ان كانت محملة ثقيلة اذا قمت فيها لم تتحرك فصل قائما و ان كانت خفيفة تكفاً فصل قاعدا. اگر کشتی سنگین است، اگر در آن ایستاده نماز بخوانی تکان نمی‌خورد، ایستاده نماز بخوان، اگر سبک است مثل این قایق‌ها که اگر بایستی چه بسا برگردد کشتی و غرق بشوی در آب فصل قاعدا.

سند روایت از نظر آقای خوئی صحیح است، چرا؟ برای این‌که خود هارون بن حمزه غنوی که ثقة است، سند صدوق هم به هارون بن حمزه صحیح است، فقط یزید بن اسحاق شعر در طریق صدوق است به هارون بن حمزه غنوی او هم از نظر آقای خوئی در اسانید کامل الزیارات چون هست مشکل ندارد یعنی قبلاً مشکل نداشت.

ما چون قبول نداریم نظریه توثیق عام مشایخ مع الواسطة کامل الزیارات را و لذا یزید بن اسحاق شعر در سند مشکل ایجاد می‌کند.

اما دلالت: گفته می‌شود این دلالتش ربطی به بحث استقرار ندارد. این بحث استقرار کشتی است که اگر کشتی سبک بود، بخواهید بایستی، خوف این هست که کشتی برگردد و غرق بشوی، و ان كانت خفيفة تكفاً یعنی تک السفينة، این قایق‌هایی که سبک هستند این‌جوری است گاهی که انسان‌ها اگر بایستند، چون انسان وقتی نشسته است بیشتر فشار می‌آید به این کشتی، سنگین می‌شود، ایستاده باشید، تکان هم بخورید این باعث می‌شود کشتی تکان بخورد و اگر سبک باشد ناگهان می‌بینید کشتی برگشت و شما باید اشهدتان را بگویید، این چه ربطی دارد به استقرار مصلی.

[سؤال: ... جواب:] تكفاً یعنی چیه می‌شود، واژگون می‌شود.

روایات تمام شد. آقای خوئی فرمود دیدید دلیل نداریم بر لزوم استقرار در نماز الا اجماع که دلیل لبی است، بله ما فتوی می‌دهیم به شرطیت استقرار چون این اجماع اجماع محکمی است، تسالم هست بین اصحاب قدیم و حدیثا، فتوی می‌دهیم اما

اطلاق ندارد، دلیل لبی است، اطلاق ندارد که شامل فرض نسیان یا اضطرار بشود. و لذا نسیان کردی، جاهل بودی استقرار در حال تکبیرة الاحرام مراعات نکردی فدای سرت، نیاز به حدیث لاتعداد هم نیست، قصور دلیل شرطیت استقرار [کافی است].

[سؤال: ... جواب:] اضطرار عرفی هم کافی است.

شما در حال قرائت الله اکبر را گفתי می‌خواهی حمد و سوره بخوانی یکی از این طرف هل داد یکی از آن طرف هل داد، فدای سرت تکرار نکن، چرا؟ برای این که دلیل شرطیت استقرار لبی است، وقتی دلیل لبی بود اطلاق ندارد نسبت به فرض اضطرار. اما خدا نکند در حال ذکر رکوع و سجود تکانت بدهند، آنجا آقای خوئی اشکال می‌کند و می‌گوید روایت می‌گفت اذا رکع فلیتمکن یعنی فلیستقر و دلیل ذکر واجب هم می‌گفت در حال رکوع مامور به ذکر واجب بگو، او دلیلش اطلاق دارد. استقرار در حال ذکر واجب رکوع دلیلش صحیحه بکر بن محمد از دی است و همین‌طور استقرار در حال ذکر واجب سجود، آنجا نه، آنجا اضطرار اگر پیدا کنی باید تکرار کنی مگر این که اضطرار مستوعب تا آخر وقت باشد. بله اگر ناسی بودی مثل نسیان ذکر واجب در رکوع و سجود می‌شوی که حدیث لاتعداد جاری است.

ما به نظرمان آنجا هم تکبیرة الاحرام که درست می‌گویند آقای خوئی، دلیل لبی است، تسالم اصحاب قدر متیقنش غیر از فرض نسیان و جهل و حتی جهل تقصیری، چون ما نیاز به حدیث لاتعداد که نداریم که یکی کسی بگوید شامل جاهل مقصر نمی‌شود، قصور دلیل لبی است که موجب می‌شود بگوییم استقرار فقط برای عالم عامد شرط است و کسی که مضطر است، عالم عامد غیر مضطر و همین‌طور در حال قرائت. به نظر ما در حال رکوع و سجود هم اشکال دارد فرمایش آقای خوئی. چرا؟ برای این که ما از دلیل اذا رکع فلیتمکن اولاً ما توقف را فهمیدیم نه استقرار را. بر فرض استقرار بفهمیم استقرار آنما فهمیدیم، شرط صحت رکوع استقرار آنما است، اما حتماً باید ذکر واجب هم در حال رکوع با بقاء آن شرط استقرار باشد؟ شرط صحت رکوع حدوث الاستقرار است نه بقاء الاستقرار، آقای خوئی! بله ذکر واجب را باید در حال رکوع شرعی بگوییم اما کی می‌گوید رکوع شرعی یعنی بقاء الركوع مع بقاء الاستقرار؟ خیر، بقاء الركوع مع حدوث الاستقرار، چون بیش از این دلیل نبود. یک وقت مثل آقای سیستانی می‌شوید می‌گویید اذا رکع فلیتمکن تا آخر رکوع و لو در غیر اثناء اشتغال به ذکر واجب، که این را شما قبول دارید که ظهور ندارد صحیحه بکر در آن، و الا باید بعد از ذکر واجب هم یا قبل از ذکر واجب هم نتواند آدم خودش را تکان بدهد در حال رکوع یا سجود. این را که آقای خوئی قبول ندارد. بیش از این روایت نمی‌گوید که اذا رکع فلیتمکن و لو آنما اذا سجد فلیتمکن و لو آنما. ذکر واجب رکوع و سجود حتماً باید در حال بقاء تمکن و استقرار باشد هذا اول الکلام. یعنی آقای خوئی می‌گوید باید رکوع شرعی مامور به

باشد می‌گوییم بله عیب ندارد ولی رکوع مامور به کی می‌گوید مامور به همان بقاء الاستقرار است؟ نه، رکوع مع حدوث الاستقرار رکوع مامور به است.

[سؤال: ... جواب:] پس شما مطلب آقای سیستانی را دارید تقویت می‌کنید. این را که شما می‌گویید در کل رکوع باید استقرار داشته باشید حتی در حالی که سکوت کردید. ... ببینید یک بام و دو هوا نمی‌شود. اگر می‌گویید اذا قنّت فلتتمکن معنائش این است که در کل رکوع تمکن و استقرار، خب در این جا هم آقای سیستانی می‌گوید اذا رکع فلیتمکن در تمام رکوع باید استقرار داشته باشید و لو در حال سکوت. ... اگر ظاهر اذا رکع فلیتمکن این است که باید در حال رکوع استقرار داشته باشید، بیخود می‌کند خودش را در حال رکوع تکان می‌دهد و لو سکوت کرده است ذکر واجب نمی‌گوید. ما می‌گوییم ظهور ندارد این روایت در این مقدار.

پس استقرار دلیلش لبی است حتی در حال رکوع و سجود. آن جا هم ما می‌گوییم اگر کسی از روی نسیان یا جهل قصوری یا اضطرار، در حال ذکر واجب رکوع و سجود استقرارش بهم بخورد مقتضای صناعه این است که بگوییم اعاده لازم نیست. بعد از رفع رأس از سجود که معلوم است که اصلاً حدیث لاتعاد می‌گیرد آن را، در حال تکبیرة الاحرام هم استقرار در حال التفات شرط است، نیاز به حدیث لاتعاد هم شرط نیست که بگوییم نسیاناً اخلاص به شرطیت استقرار مشکل ایجاد می‌کند. پس جناب صاحب عروه! چرا این جا فرمودید یعتبر فی حال تکبیرة الاحرام القيام و الاستقرار فلو ترک احدهما بطل و لو سهوا؟ چرا؟ استقرار حدیث لاتعاد هم نداشت چون دلیل استقرار لبی است فقط شرط ذکر است.

کلام واقع می‌شود در مسأله بعد انشاء الله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 93-571

دوشنبه - 99/12/18

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

قبل از این که وارد بحث راجع به مسأله پنجم بشویم، در رابطه با صحیح بکر بن محمد از دی که فرمود اذا رکع فلیتمکن و اذا سجد فیلنفرج و لیتمکن و اذا رفع رأسه فلیلبث حتی یسکن که استدلال شده بود بر لزوم استقرار در نماز، مطالبی بحث شد.

مرحوم آقای خوئی برداشتشان از این روایت این بود که استقرار در این سه مورد فقط واجب شده: یکی این که شرعاً مشروط است رکوع به استقرار آنماً. البته چون ذکر واجب رکوع هم در حال رکوع شرعی باید باشد رعایت کنیم آن شرط رکوع را که استقرار هست. که ما این را بحث کردیم. راجع به سجود ایشان فرموده است ما دو استقرار داریم یک استقرار آنماً برای احداث سجود که این

شرط عقلی است. سجود بدون استقرار صدق نمی‌کند. اما این روایت اذا سجد فلیتمکن چون بعد از تحقق سجود فرض کرده است تمکن را این تمکن و استقرار غیر از آن استقرار آنامّا است که شرط حدوث سجود است. بعد از تحقق سجود که متقوم است به استقرار آنامّا این روایت می‌فرماید اذا سجد فلیتمکن. با این بیان آقای خوئی یا باید بگوییم که این استقرار شرط سجود است من اول السجود الی آخر السجود که نظر آقای سیستانی است یا باید بگوییم این استقرار در حال ذکر واجب است و الا برای تحقق سجود شرعی که نبود چون ایشان فرمود سجود شرعی و عرفی این‌جا یکی است، متقوم است به احداث استقرار. بعد در ادامه‌اش باید استقرار داشته باشیم به عنوان یک واجب شرعی که این دیگر شرط صحت سجود شرعا نیست.

این بیان آقای خوئی غیر از این‌که نقض‌هایی به آن وارد می‌شود از مبانی و فتاوی آقای خوئی، عرفی هم نیست. اما نقض‌هایی که به ایشان وارد می‌شود: ایشان فرمودند که اگر شما سر گذاشتید روی زمین دیدید که آنی که سر بر او گذاشتید ما یصح السجود علیه نیست، این سجاده‌های که می‌دهند به حجاج می‌برند مکه یک بخشی را از حصیر دوختند که باید پیشانی را روی آن جا بگذارید حالا گاهی انسان اشتباه می‌کند پیشانی را می‌گذارد روی همان قسمت پارچه‌ای. مشهور می‌گویند جرّأس کنید، پیشانی را بکشانید برسد به آن قسمت حصیر. آقای خوئی قبول ندارد می‌فرماید باید بلند شوید که دیگر صدق سجود نکند حتی پیشانی را هم از زمین بردارید شاید کافی نباشد چون عرف این را سجود می‌داند و لو شارع شرط کرده است سجود علی الارض باشد. باید از حال سجود خارج بشوید احداث کنید سجود را علی الارض. ایشان می‌فرماید ظاهر اسجد علی الارض این است که باید هنگام احداث سجود سجودتان بر ما یصح السجود علیه باشد و لذا باید سر از مهر بردارید از حال سجود خارج بشوید بعد پیشانیت را بگذارید روی آن حصیر. می‌گوییم طبق بیان امروز شما صرف این‌که من سرم روی پارچه قرار گرفت این‌که مقوم سجود نیست. چون اگر همان لحظه پیشانیم را از روی زمین بردارم نقر کنقر الغراب که هنوز استقرار ما محقق نشده است این‌که شما می‌فرمایید سجود محقق نشده است، هنوز سجود محقق نشده است چه اشکال دارد بشکافیم پیشانیم را به سمت حصیر و بعد از این‌که پیشانیم را کشاندم به سمت حصیر آن وقت مفهوم عرفی سجود که متقوم به استقرار آنامّا است محقق می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] باید این‌ها را هر کجا که می‌رسد بحثش بیان کنند. ولی بیان نکردند.

و ما معتقدیم فرقی عرف بین اذا سجد فلیتمکن و اذا رکع فلیتمکن نمی‌بیند که اذا رکع فلیتمکن چون رکوع عرفاً محقق می‌شود و لذا شرط شرعی است که در هنگام تحقق رکوع استقرار داشته باشیم و لکن اذا سجد فلیتمکن چون شرط عرفی و عقلی سجود از باب این‌که مفهوم سجود متقوم به آن هست استقرار آنامّا است پس

نمی‌تواند اذا سجد فلیتمکن ناظر به این استقرار باشد، ناظر است به یک استقرار دیگری که بعد از تحقق سجود حاصل می‌شود، این‌ها به نظر ما عرفیت ندارد. هر دو ناظرند به یک مطلب، حالا تمکن اگر مراد از آن، استقرار است در هر دو یک معنا دارد، و اگر مراد از تمکن آنی است که ما احتمال می‌دهیم که یعنی توقف در مقابل سریع از رکوع خارج شدن، سریع از سجود خارج شدن، که باز هم هر دو به یک معنا هست.

### مسئله 5: اعتبار اسماع

در مسئله 5 صاحب عروه فرموده یعتبر فی صدق التلفظ بها بل بغيرها من الاذکار و الادعية و القرآن ان یکون بحیث یسمع نفسه تحقیقا أو تقدیرا فلو تکلم بدون ذلک لم یصح.

بحث است که آیا در صدوق ذکر تکلم قرائت، بروز صوت لازم است؟ و چه مقدار از بروز صوت لازم است؟ مشهور می‌گویند باید به نحوی باشد که انسان لولا المانع صوت خودش را بشنود. گاهی انسان گوشش سنگین است، گاهی سروصدا زیاد است، این مانع است. اگر مانع نبود باید ما به نحوی تکلم کنیم که صوت خودمان را بشنویم.

در این رابطه ما باید در دو مقام بحث کنیم: یکی مقتضای قاعده یکی مقتضای روایات.

در مقتضای قاعده ما مراتبی که هست عرض می‌کنیم تا ببینیم عرف چه می‌گوید. مرتبه اول این‌که حتی کسی که گوشش را نزدیک لب این شخص می‌کند چیزی نمی‌شنود. فقط می‌بیند که او زبانش می‌چرخد مثل کسی که در حال احتضار است هر چه گوش‌شان را نزدیک می‌کند ببینند لبانش به چه چیزی می‌چرخد چیزی را نمی‌شنوند. خب قطعا عرف به این نمی‌گوید تکلم؛ حدیث نفس است همراه با تحریک لسان اما عرف نمی‌گوید قرأ تکلم.

[سؤال: ... جواب:] هیچ چیزی شنیده نمی‌شود فقط می‌بینند که لبانش تکان

می‌خورد به شکل اداء حروف.

مرتبه دوم این هست که قابل سماع برای کسی که گوشش را نزدیک لبان این شخص بکند هست. و لکن فقط همه می‌شنود، تمیز حروف نمی‌دهد ولی چه بسا خود این شخص که می‌خواهد تکلم کند و آن دیگری که گوشش را نزدیک لبان او کرده است خود این شخص نمی‌تواند صدای خودش را بشنود. چرا؟ برای این‌که بین تکلم او که از دهانش خارج می‌شود با گوش او فاصله بیشتر است تا گوش این شخص. این شخص گوشش را نزدیک لبان این آقا آورده است. حالا این ممکن است یا ممکن نیست؟ که من خودم نشنوم و لو مانعی نیست گوشم هم سنگین نیست سر و صدا نیست، من نتوانم بشنوم صوت خودم را ولی شما بتوانید گوش خودتان را نزدیک کنید به لبان من، شما بتوانید و لو همه من را بشنوید.

صاحب عروه در مسأله 27 قرائت فرموده این ممکن است و لذا فرموده المناط فی صدق القراءة ان يكون بحيث يسمعه نفسه تحقيقاً أو تقديرًا. تقدیراً یعنی لولا المانع و لا يكفي سماع الغير الذي هو اقرب اليه من سماعه. ولی واقعاً برای ما روشن نیست. این ممکن است؟ بعد از این که فرض این است که صوتی خارج شد از دهان این شخص، در حدی که همه اش به گوش آن شخص قریب می رسد، خود این شخص متکلم با این که مشکلی ندارد گوشش سنگین نیست نشنود صوت خودش را.

[سؤال: ... جواب:] عقلاً اشکال ندارد. ... بحث در این است که تکلم بدون صوت که نمی شود. فرض این است که این شخصی که گوشش را نزدیک دهان شما برد می شنود صاحب عروه می گوید و لکن ممکن است خود شما نشنوید، شما دارید بر عکس می گوئید. ... مرتبه اول که قطعاً تکلم نیست، چطور می شود هیچ قابل شنیدن نیست، حتی دیگری گوشش را هم نزدیک دهان این شخص می کند چیزی نمی شنود بعد بگوئیم تکلم هذا الشخص، قرأ القرآن؟ قطعاً عرفاً صادق نیست. تکلم عرفاً صادق نیست بر این. قرأ صادق نیست. عجب شعر حافظی خواند، کجا شعر خواند. ... عرفاً که قطعاً به این تکلم نمی گویند به این می گویند حدیث النفس.

پس مرتبه دوم این بود که قابل شنیدن شخصی باشد که نزدیک است گوشش به دهان این شخص و لکن خود این شخص که سخن می خواهد بگوید بخاطر فاصله میان دهانش و گوشش نمی شنود. اگر ممکن باشد این فرض عادتاً، عرف به این می گوید تکلم. و لذا بعید است کسی بگوید که اگر این شخص تکلم بکند و خود آن شنونده گوشش را که نزدیک می کند می شنود ولی بگوئیم نماز باطل نیست چون تکلم به کلام آدمی نیست. بعید است کسی به این قائل نیست.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که شما گوشتان را آوردید نزدیک دهان این شخص که می گوئید نعم. ... اصلاً قابل گفتن نیست که بگوئیم این نماز باطل نمی شود. مگر می شود بگوئیم این نماز باطل می شود، عرف تکلم می داند.

خود صاحب عروه تعبیرش این است: فلو تکلم بدون ذلک لم یصح اگر تکلم بکند اما در حدی نباشد که خودش نتواند بشنود که در مسأله 27 قرائت گفت یعنی دیگری می تواند بشنود اگر گوشش را نزدیک دهان این بیاورد. این را مصداق تکلم گرفت و لو تکلم بدون ذلک لم یصح. اگر می خواهد بگوید لم یصح شرعاً لاجل الروایات بحث دیگری است. اما اگر بخواد لم یصدق علیه التکلم این که یک مقدار تهافت است. فلو تکلم بدون ذلک لم یصدق علیه التکلم.

[سؤال: ... جواب:] همه مگر تکلم است؟ مگر شما فوت بکنید در نماز نمازتان باطل است؟ یا یک صدای همه بدهید بدون اداء حروف، نمازتان باطل است؟ نه. این که تکلم نیست. ... عرض ما این است که اگر واقعاً این فرض محقق بشود که شخصی می آید گوشش را نزدیک دهان ما می آورد او می شنود و لو خود من نتوانم بشنوم این اگر محقق بشود علی القاعدة کافی است چون تکلم صدق می کند و لذا لا اشکال در این که اگر به غیر قرآن و ذکر و دعا باشد مصداق تکلم به کلام آدمی

می‌شود و مبطل است. ... اگر دلیل شرعی باشد فهو و الا عرف چرا صادق نداند، اگر محقق بشود می‌گویند تکلم. من گوشم را نزدیک لبان او بردم دیدم دارد می‌گوید بسم الله الرحمن الرحيم اما به جوری می‌گوید که خودش هم نمی‌شنود. یا مهمه او را می‌شنوم و لو تمیز حروف ندهم. ... قطعاً می‌گویند [قرائت کرد].

مرتبه سوم: مرتبه سوم این است که خودش می‌تواند بشنود لولا المانع و لکن مهمه می‌شنود بدون تمیز حروف. به نظر ما روایات را هم که خواهیم خواند بیشتر از این استفاده نمی‌شود. روایاتی که ظارش این است که خودش باید به نحوی باشد که بشنود فو قش می‌گوید آن مرتبه دوم که عرفاً کافی بود شرعاً کافی نیست. اما انشاء الله روایات را بیان می‌کنیم، همان‌طور که آقایان هم دارند، مثل آقای بروجردی، آقای سیستانی همین که خود گوینده بتواند مهمه خودش را بشنود و لو در شنیدنش تمیز بین حروف نمی‌دهد یعنی در سماع نمی‌توانیم تمیز بدهیم بین حروف ولی خود این شخص که می‌گوید مهمه خودش را می‌شنود و دارد به همان نحو بسم الله الرحمن الرحيم می‌گوید.

[سؤال: ... جواب:] مهمه یعنی بدون تمیز حروف. دیدید بعضی‌ها فاتحه و قرآن در قبور می‌خوانند، به اندازه پولی که شما می‌دهید قرآن می‌خوانند، گاهی می‌بینید آنقدر مهمه می‌کند سریع هم سوره الرحمن را تمام می‌کند می‌رود سراغ یک قبر دیگر، این مهمه‌اش شنیده می‌شود. ... در سماع تمیز حروف داده نمی‌شود خود او که از مخارج حروف اداء می‌کند. ... طبق این بیان مهمه کافی است [و لازم نیست دیگران با تمیز سماع کنند].

مرتبه چهارم این است که قابل شنیدن خود شخص باشد همراه با تمیز حروف نه به صرف مهمه که نقل شده علامه در منتهی و تذکره این را قائل شدند.

مرتبه پنجم شنیدن بالفعل است که از بعض روایات ممکن است استفاده بشود که باید بالفعل بشنود شخص. معنایش این است که در جایی که پر سر و صدا است نماز نخوانید بروید در جایی نماز بخوانید که صدای خودتان را بالفعل بشنوید.

[سؤال: ... جواب:] این‌که بالاولویة است. وقتی خودش می‌شنود آنی که گوشش را می‌گذارد کنار دهان این‌که بالاولویة می‌شنود. ... بحث شنیدن است نه بحث این‌که خودش می‌داند چه می‌خواهد بکند.

پس به نظر ما علی القاعدة همان مرتبه دوم اگر ممکن باشد که دیگری گوشش را نزدیک بکند به دهان انسان مهمه انسان را بشنود بدون تمیز حروف عرفاً صدق می‌کند تکلم، تکلم کرد و لکن نفهمیدیم چه گفت، تکلم کرد و لکن چون تمیز نمی‌دانیم حروف او را نفهمیدیم چه گفت، صدق می‌کند.

اما روایات: روایات مفادش مختلف است. اولین روایت صحیحه علی بن جعفر هست: سألته عن الرجل يصلح له ان يقرأ في صلاته و يحرك لسانه بالقراءة في لهواته من غير ان يسمع نفسه؟ آیا جایز است انسان در نمازش قرائت کند به این نحو که فقط تحریک لسان بکند در لهوات خودش یعنی در سقفش، لهوه به معنای

سقف دهان هست، و یحرک لسانه بالقراءة فی لهواته من غیر ان یسمع نفسه، بدون این که به حدی باشد که خودش بشنود. قال علیه السلام لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم توهما. اشکالی ندارد که این کار را آن جام بدهد، لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم ذلک توهما. تهذیب جلد 2 صفحه 97.

مرحوم شیخ طوسی از این روایت این جور فهمیده که حدیث نفس حتی تحریک لسان هم لازم نیست. لا بأس ان لا یحرک لسانه یتوهم توهما یعنی فقط حدیث نفس می کند فقط به و هم خودش می آورد حمد و سوره را. یعنی حدیث نفس. بعد فرموده است این را باید حمل کنیم بر اقتداء به عامه که صورت جماعت است و نمی شود ما تلفظ کنیم به حمد و سوره چون نماز فرادی است باید حمد و سوره بخوانیم نمی توانیم تلفظ کنیم به حمد و سوره حدیث نفس جایز شده. بعد مرحوم شیخ طوسی می فرماید یدل علی ذلک ما رواه محمد بن ابی حمزة عن ذکره عن ابی عبدالله علیه السلام یجزیک من القراءة معهم مثل حدیث النفس.

این توجیه شیخ طوسی توجیه خوبی است و لو تبرعی است اما توجیه خوبی است. چرا؟ برای این که اگر ما بخواهیم توجیه نکنیم این روایت را که مخالف کتاب می شود. قرآن می گوید فاقروا ما تیسر منه و لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها و ابتغ بین ذلک سبیلا. روایات دیگر گفته که باید به حدی باشد که خودت بشنوی، و لذا به این روایت نه کسی عمل کرده و نه قابل عمل است مگر توجیه کنیم به همین نحوی که شیخ طوسی توجیه کرد حمل کرد بر اقتداء صوری به عامه که اتفاقاً روایت صحیحہ علی بن یقطین هم هست وسائل جلد 6 صفحه 128 سأل ابالحسن علیه السلام عن الرجل یصلی خلف من لا یقتدی بصلاته و الامام یجهر بالقراءة قال اقرأ لنفسک و ان لم تسمع نفسک فلا بأس. البته این اقرأ لنفسک می شود مجاز چون اقرأ لنفسک و ان لم تسمع نفسک فلا بأس یعنی اگر نمی شود اسماع نفس بکنی عیب ندارد حدیث نفس بکن.

مرحوم آقای بروجردی نقل شده از ایشان که فرمودند در بعض نسخ تهذیب این جور است: لا بأس الا ان لا یحرک لسانه، لا بأس اشکال ندارد این که شما می گویی ولی نباید به این حد برسد که تحریک لسان نکند صرفاً حدیث نفس بکند. لا بأس الا، یک الا اضافه داشته بعض نسخه ها، الا ان یحرک لسانه یتوهم توهما. اگر این باشد معنایش این است که آقای سیستانی می گویند طبق این بیان آقای بروجردی اسماع نفس لازم نیست. اسماع نفس چون سائل این جور گفت، سائل گفت که یقرأ فی صلاته یحرک لسانه بالقراءة من غیر ان یسمع نفسه قال لا بأس الا ان لا یحرک لسانه، حتما تحریک لسان بکند. لا بأس الا ان لا یحرک لسانه. لا بأس اشکال ندارد این که شما گفتی فقط یک فرضش اشکال دارد و آن این است که تحریک لسان هم نکند، اگر تحریک لسان نکند باطل است، حدیث نفس باطل است.

بنده عرض این است که این توجیه آقای بروجردی که موافق با مذهب مشهور نمی شود. این معنایش این است که تحریک لسان هم بکن صرف حدیث نفس نباشد

اما اسماع لازم نیست. یحرک لسانه بالقراءة فقط زبانش را می‌چرخاند به اداء حروف اما به حد بروز صوت نمی‌رسد. این‌که خلاف نظر مشهور است.

[سؤال: ... جواب:] یقرأ فی صلاته در حال قرائت یحرک لسانه بالقراءة فی سقفه، فی لهواته یعنی فقط کارش این است که زبانش را با قرائت تحریک می‌کند من غیر ان یسمع نفسه، چیزی نمی‌شنود. ظاهرش این است که مهمه هم نمی‌شنود. ... در این روایت این را گفته. تحریک لسان طبق این بیان آقای بروجردی مفادش این است که تحریک لسان بکنی، صرف حدیث نفس نکنی، علی بن جعفر هم می‌گوید چشم تحریک لسان هم می‌کنیم اما این ملازمه ندارد با بروز صوت که قابل سماع باشد.

و لذا این نسخه‌ای که آقای بروجردی نقل می‌کند دردی را دوا نمی‌کند فقط تحریک لسان می‌گوید باید بکنی، صرف حدیث نفس و توهم نباشد.

این توجیه آقای بروجردی نه با نسخه‌ای که شیخ طوسی خودش کتابش را بر اساس او نوشته می‌سازد نه با روایتی که در قرب الاسناد هست می‌سازد. اگر نسخه این جوری بود که لا بأس الا ان لا یحرک نفس خب چرا شیخ طوسی آمد توجیه کرد. بعد از این‌که گفت اسماع لازم است گفت و اما این روایت علی بن جعفر، فلیس بمناف للروایة الاولى لان هذا محمول علی من کان مع قوم لا یفتدی بهم و یخاف من اسماع نفسه القراءة و یدل علی ذلک روایة محمد بن ابی حمزة یجزیک من القراءة معهم مثل حدیث النفس. علاوه بر این‌که در قرب الاسناد روایت صحیحه نیست، عبدالله بن الحسن است، قرب الاسناد صفحه 203، سألته عن الرجل یقرأ فی صلاته هل یجزئه ان لا یحرک لسانه و ان یتوهم توهمها قال لا بأس. در سؤال آمده هل یجزئه ان لا یحرک لسانه و ان یتوهم توهمها. صرف حدیث نفس مجزی است؟ در روایت دارد که امام فرمود لا بأس. این چه جور می‌آید با این نقل آقای بروجردی که لا بأس الا ان لا یحرک لسانه، اشکال ندارد اینی که شما گفتی اسماع نفس نمی‌کند، اما نباید تحریک لسان را ترک کند، خیر تحریک لسان را بکند.

[سؤال: ... جواب:] چون شیخ گفت و یدل علی ذلک روایت محمد بن ابی حمزة که و یجزیک مثل حدیث النفس. ... آقای بروجردی توجیه کرده گفته این روایت همان مذهب مشهور است با این نسخه ما. مذهب مشهور این است که قابل اسماع باشد. بحث این است که آقای بروجردی برای چی دنبال یک نسخه‌ای گشت که الا داشته باشد؟ می‌خواست بگوید این نظر مخالف مشهور را نمی‌گوید.

روایت دوم موثقه سماعه است، قال سألته عن قول الله عز و جل و لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها قال المخافاة ما دون سمعک و الجهر ان ترفع صوتک شدیداً. خب قرآن می‌گوید و لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها، صلات هم یعنی اذکار نماز، تکبیرة الاحرام قرائت ذکر تشهد، و لاتجهر بصلات، نه جهر بکن نه اخفات. اخفات چیست؟ مخافته چیست؟ ما دون سمعک، این است که به جوری اداء کنی اذکار نماز را که نتوانی آن را بشنوی. پس نباید به حد اخفات برسد اذکار و قرائت

نماز که قابل شنیدن خودت نباشد، ما دون سمعک باشد. و الجهر ان ترفع صوتک شدیداً، جهر هم این است که شدیداً صدایت را بلند کنی آن جور هم نباشد. و لذا رفع شدید صوت در نماز ایراد دارد و لو عرف منافات نبیند با هیئت مصلی. آقا چرا داد می‌زنی؟ لاتجهر بصلاتک، روایت می‌گوید جهر به صلات ان ترفع صوتک شدیداً. امام جماعت! بلندگو نداری، مکبر نداری چرا جیغ می‌کشی؟ نماز خودت خراب می‌شود. بگو پول بدهند یک مکبر بیاورند! پول بده یک بلندگو بخرند!

[سؤال: ... جواب:] بلندگو که نمی‌گویند رفع صوته شدیداً. ... اطلاق دارد. و لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها اطلاق دارد [شامل نماز فردای هم می‌شود]. روایت هم گفت المخافتة ما دون سمعک و الجهر ان ترفع صوتک شدیداً. آیه اطلاق دارد روایت هم آیه را تفسیر کرد.

روایت سوم صحیح زرارہ: عن ابی جعفر علیہ السلام قال لایکتب من القراءة و الدعاء الا ما اسمع نفسه.

این روایت چه جور معنا بشود؟ آیا مراد اسماع تقدیری است؟ اسمع نفسه نه اسمع غیره، او کافی نیست، ما اسمع نفسه. آیا مراد اسماع تقدیری است که لولا المانع لولا سر و صدا، رفته در حمام نماز می‌خواند سر و صدا آن کیسه کش یک جور صدا می‌زند، آن حمامی یک جور داد می‌زند، سر و صدا، خود مردم در حمام سر و صدا می‌کنند، اصلاً صدایش به خودش هم نمی‌رسد این آقا موقع نماز، ولی اسماع تقدیری هست، لولا المانع می‌تواند بشنود. آیا این روایت می‌گوید اسماع فعلی، اسماع تحقیقی؟ یا نه اسماع تقدیری هم کافی است.

آقای خوئی فرموده ما حالا از این صحیح زرارہ و آن موثقہ سماعه یک مطلبی فهمیدیم، فهمیدیم آنی که علی القاعدة درست بود اگر ممکن بود که کافی بود که شخصی گوشش را بیاورد نزدیک دهان ما او صدای ما را بشنود و لو هممه ما را علی القاعدة این کافی بود این موثقہ سماعه و صحیح زرارہ می‌گویند کافی نیست، شرعاً کافی نیست باید به حدی برسد که قابل سماع خودت بشود. انصافاً مطلب درستی هم هست.

[سؤال: ... جواب:] لایکتب من القراءة و الدعاء یعنی لایکتب در مقام امتثال نه لایکتب در مقام ثواب. اطلاق دارد لایکتب. اطلاق نفی صرف الوجود کتابت یعنی لایقبل. موثقہ سماعه هم که لایکتب نداشت.

چه بکنیم؟ آقای بروجردی فرمودند بله ظاهر این روایت زرارہ اسماع فعلی است ولی قطعاً دخالت ندارد اسماع فعلی که حتماً گوش ما هم بشنود، من ثقل سامعه دارم داد بزنم می‌گویند چرا داد می‌زنی نماز می‌خوانی می‌گویی می‌خواهم خودم بشنوم، اسماع نفس بکنم. قطعاً این لازم نیست. ظاهر به مناسبت حکم و موضوع و لو لغتا تسمع نفسک اسماع فعلی است مثل بقیه عناوین که ظهور در فعلیت دارد. اکرم العالم نه این که به قول آن بنده خدا در تعریف دامادش کاندیدای مجلس شده بود گفت همین مقدار بگویم که اگر ایشان درس می‌خواند چیز خوبی می‌شد! این که فایده

ندارد، ملاک عالم فعلی است، اکرم العالم عالم فعلی نه لو درس لصار عالما! عناوین این جور هستند. آقای بروجردی می‌گوید من قبول دارم اما مناسبت حکم و موضوع دخالت ندارد تاثر قوه سامعه از قرائت، چه ربطی دارد. عرف می‌گوید یعنی ایجاد صوت بکن که قابل سماع باشد. و لازم هم نیست که تمییز بدهی کلمات را، همین که به نحو مهممه هم بشنوی کافی است.

[سؤال: ... جواب:] احتمال فقهی هم ندارد که در سر و صدا نباید نماز بخوانی برو جای خلوت نماز بخوان، هیچ فقهی این را نگفته. ... برو یک جای خلوت. ان تسمع نفسه اگر ظهورش در سماع فعلی است مناسبت حکم و موضوع را مطرح نکنیم باید بروید یک جایی که بشنوید. ... شرائط معمولی که سماع تقدیری می‌شود سماع فعلی. شرائط متعارف یعنی مانعی نیست. یعنی در بیابانی که باد می‌وزد صدای ما اصلا به گوش ما نمی‌رسد نماز نخوانیم چون باد صدا را می‌برد. در سر و صدا نماز نخوانیم، جایی که کولر گازی با سر و صدا روشن است نماز نخوانیم، جایی که تلویزیون باز کردند و اخبار گوش می‌دهند نماز نخوانیم چون اگر بخواهیم بخوانیم باید صدای مان را بلندتر کنیم تا بشنویم. ... ما می‌گوییم ظاهر به مناسبت حکم و موضوع این است که این بیان یک حد و یک مرتبه‌ای است از صوت. به قول آقای بروجردی فعلیت سماع در آن نقشی ندارد. که انصافا مطلب درستی هست.

آقای سیستانی فرمودند حمل تسمع نفسه بر سماع تقدیری خلاف ظاهر است. حمل می‌کنیم بر استحباب. می‌گوییم مستحب است، یکی از مستحبات قرائت و ذکر و تکبیرة الاحرام این است که انسان بالفعل بشنود آن را. واجب نیست چون هیچکس قائل نشده توهم وجوب هم نمی‌رود اسماع فعلی و لکن روایت را چرا حمل می‌کنید بر اسماع تقدیری، نه، حمل کنید بر استحباب اسماع فعلی. همین لایکتب من القراءة و الدعاء الا ما اسمع نفسه می‌شود مستحب. المخافاة دون سمعک حمل بر استحباب می‌شود.

انصافا تعینی ندارد حمل بر استحباب. ممکن است مستحب باشد ممکن هم هست حمل بر سماع تقدیری بشود.

[سؤال: ... جواب:] سر و صدا هست به نحوی که بلند بخوانی که صدای خودتان را بشنوید، چرا مستحب نباشد؟ چرا افشاء سلام می‌کنید شما، این جا هم مستحب است. ... رفع شدید صوت نشود، او که جایز نیست، اما به حدی باشد که بشنوید، چه اشکالی دارد مستحب باشد. اما عرض ما این است که تعین ندارد. ... محتمل نیست فقها واجب باشد. ظهور ندارد در بیان وجوب اسماع فعلی. می‌تواند بیان مرتبه حدی از صوت باشد.

[سؤال: ... جواب:] لایکتب یعنی ثواب کامل به او نمی‌دهند. آقای سیستانی این جور معنا می‌کند. ... بیان استحباب هم می‌تواند باشد. لاصلاة لجار المسجد الا فی المسجد.

روایت سوم را هم اشاره کنم فقط. صحیحه حلبی: هل الرجل یقرأ فی صلاته و ثوبه علی فیه. پیراهنش را یعنی حالا بگوید لجام زده به دهانش، قال فلا بأس اذا اسمع اذنیه هممه، اگر اسماع می‌کند به گوشش هممه صدایش را اشکال ندارد. آیا این دلیل می‌شود بر این که اسماع فعلی هممه لازم است؟ یا نه؟ انشاء الله این را در هفته آینده دنبال می‌کنیم، چهارشنبه بحث حیل ربا انشاء الله خواهد بود. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 94-572

شنبه - 99/12/23

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که آیا در تحقق تکلم، قرائت قرآن، ذکر، لازم هست این که به نحوی باشد که خودش بتواند بشنود و لو به نحو تقدیری که اگر مانع نبود سرو صدا نبود گوشش می‌شنید یا کافی است که دیگری بتواند بشنود.

صاحب عروه فرمود لابد من اسماع النفس و لو تقدیرا و لایکفی سماع الغیر. مرحوم آقای حکیم هم در منهاج فرموده یجب فی الاخفات ان یسمع نفسه أو من هو اقرب الیه من سمعه. فرموده است که کافی است در صدق قرائت این که قابل سماع یا خودش یا دیگری باشد بر خلاف نظر صاحب عروه که فرمود سماع دیگری کافی نیست مرحوم آقای حکیم فرمود مانعی ندارد اگر دیگری گوشش نزدیکتر بود به دهان این شخص، او شنید کافی است.

در تعلیقه منهاج مرحوم آقای حکیم آقای صدر حاشیه زدند الاحوط عدم الاكتفاء بهذه المرتبة. احوط این است که کسی که نزدیکتر است به انسان او بتواند بشنود نه، احتیاط واجب این است که به این اکتفاء نکنیم. بل یمكن انکار صدق عنوان القراءة اذا لم تكن القراءة بنحو یسمعه القاری نفسه. بلکه بعید نیست بفتوی بدهیم که اگر دیگری می‌تواند بشنود صدای انسان را چون گوشش را نزدیک دهان انسان می‌آورد ولی خود انسان نمی‌تواند بشنود این صدق قرائت نمی‌کند.

بحث این بود که آیا انسان زودتر از دیگران و راحت‌تر از دیگران صدای خودش را می‌شنود یا این که برعکس دیگران اگر گوش‌شان را نزدیک دهان انسان بیآورند آن‌ها ممکن است صدای انسان را بشنوند ولی خودش صدای خودش را نشنود.

واقع مطلب این است که همان‌طور که دوستان هم مطرح کردند در آن جلسه اگر ما بخواهیم از طریق مخاطب‌های دهان و گوش صدای خودمان را بشنویم حتی گوش‌مان را هم ببندیم احساس می‌کنیم صدای خودمان را شنیدیم ولی ممکن است دیگری چیزی نفهمد. البته ظاهر این در صورتی است که ما دست روی گوش بگیریم و با بیرون ارتباطمان را کم بکنیم. اما این مورد نظر نیست قطعا این کافی

نیست برای صدق تکلم که انسان دست به گوشش بگذارد احساس می‌کند که در فضای دهانش صوت می‌پیچد. این قطعا کافی نیست در صدق تکلم. صدق تکلم به این است که بطور طبیعی انسان صدا را بشنود و لذا قطعا آن شنیدن صدایی که در فضای سر می‌پیچد که چه بسا دیگری صدای انسان را نشنود و لو گوشش را نزدیک دهان انسان بکند او کافی نیست. بحث در این است که عکسش می‌شود؟ که انسان خودش صدای خودش را بطور متعارف نشنود و لکن دیگری گوشش را نزدیک دهان انسان بیاورد و بشنود. ما همان‌طور که آقای خوئی فرمود این‌جا هم می‌گوییم نخیر ما تصور نمی‌کنیم که یک فرضی باشد که ما صدای خودمان را خودمان بطور متعارف نه به این‌که دست روی گوش بگذاریم، ما صدای خودمان را بطور متعارف نشنویم ولی دیگری گوشش را نزدیک لبان ما بیاورد و او بشنود. این‌که صاحب عروه فرموده است این‌که دیگری صدای ما را بشنود که گوشش نزدیک دهان ما است او کافی نیست بلکه خودمان بطور متعارف باید بشنویم اگر مانعی نباشد به نظر این فرضی ندارد.

و لذا ما همین که خودمان صدای خودمان را بطور متعارف بشنویم یا شخصی گوشش را نزدیک لب ما بیاورد صدای ما را بشنود این‌ها در یک مرتبه هستند و همین کافی است.

بحث در این است که آیا سماع به نحو مهممه کافی است یا باید به نحوی باشد که تمییز داده شود بین حروف.

آقای سیستانی که معتقدند در صدق قرائت و تکلم معتبر است که خود متکلم صدای خودش را بشنود به نحو تقدیری یعنی اگر مانعی نبود، سر و صدا نبود خودش صدای خودش را بشنود می‌فرماید شنیدن مهممه هم کافی است و لو تمییز حروف داده نشود. آنقدر سریع می‌خواند قرآن‌که اصلا گوش فرصت نمی‌کند تمییز بدهد بین حروف. احساس می‌کند یک سر و صدایی هست، مهممه‌ای هست. تمییز می‌دهد که می‌خواهد این حروف را اداء کند اما صدای اداء این حروف را تمییز نمی‌دهد. یا آن کسی که گوش می‌دهد مهممه می‌شنود آقای سیستانی فرمودند همین کافی است.

[سؤال: ... جواب:] شما ببینید! برای این‌که روش بشود بحث مثال بزنیم در استماع آیات سجده‌دار، صاحب عروه فرموده علماء هم قبول کردند که آن‌جا تمییز حروف لازم است مهممه کافی نیست. شما می‌دانید که این آقا سوره علق می‌خواند رسیده است به آیه آخر ولی چنان سریع می‌خواند که اصلا تمییز نمی‌دهید حروف را. صدق نمی‌کند این آیه را شنید، استمع یا سمع هذه الآية و لا اقل من الشک. آن‌جا آقایان پذیرفتند که بر شما سجده واجب نیست. اما بر خود او چطور؟ خود او صدق می‌کند که قرأ هذه الآية؟ خود او هم بین اصواتی که هنگام قرائت این آیه از او تولید می‌شود تمییز نمی‌دهد که این صوت کدام حرف است؟ بعضی از حروف هستند که زودتر شنیده می‌شود، صغیر دارند به قول معروف، بعضی از حروف صغیر

ندارند، آن حروفی که صغیر دارد شنیده می‌شود، حروفی که صغیر ندارد شنیده نمی‌شود. یک همهمه‌ای به گوش می‌رسد از این شخص. آقای سیستانی فرمودند کافی است. البته همهمه کل این کلام را بشنود مستمع یا خود شخص نه این‌که فقط صدای این حرف را بشنود صدای بقیه را نشنود، یعنی مثل افرادی که تسبیحات حضرت زهرا سلام الله علیها می‌گویند فقط سین سبحان الله از آن‌ها شنیده می‌شود، بقیه شنیده نمی‌شود، یا در عزاداری‌ها فقط سین امام حسین سین و نون شنیده می‌شود بقیه شنیده نمی‌شود، اصلاً شنیده نمی‌شود، او ناقص دارد تکلم می‌کند. کلام در جایی است که همهمه کل شنیده نمی‌شود تمییز بین حروف داده نمی‌شود. آقای سیستانی فرمودند کافی است. و لکن مرحوم شیخ انصاری که مطرح می‌کند می‌فرماید کافی نیست.

[سؤال: ... جواب:] مغزش تمییز می‌دهد بین حروف، عرض کردم شما اگر دست به گوش‌تان بگیرید به نحوی در فضای دهان‌تان حروف را می‌چرخانید که خودتان اصلاً صدای آن را هم می‌شنوید ولی این قطعاً تکلم نیست اما دیگری هر چه گوشش را نزدیک دهان شما می‌آورد چیزی نمی‌شنوید. تشخیص دادن اداء حروف توسط مغز غیر از این است که تمییز اصوات این حروف داده بشود. آقای سیستانی می‌فرماید تمییز اصوات توسط خود قاری هم لازم نیست، توسط دیگران هم کافی نیست، همین شنیدن همهمه کافی است.

مرحوم شیخ انصاری فرموده است در جلد 1 کتاب الصلاة صفحه 285 فرموده است لیس له الاقتصار علی مثل الهمهمة بحیث لا یسمع نفسه من الحروف الا ما کان فیه صغیر بل لابد من اسماع نفسه اذا کان سمعیا (یعنی لولا المانع) لابد من اسماع نفسه مجموع الحروف لعدم صدق القراءة بدون ذلک كما فی المعتبر و المنتهی. اگر مقصود مرحوم شیخ این است که ناقص اداء نکنیم کلمه را مثل این‌که عرض کردم تسبیحات حضرت زهرا سلام الله علیها می‌گوید س س س، بقیه‌اش را اصلاً چیزی تلفظ نمی‌کند. در دلش می‌گوید. این کافی نیست، قطعاً کافی نیست. آقای سیستانی هم این را کافی نمی‌داند. آنی که آقای سیستانی کافی می‌داند این است که همه را بگوید ولی اینقدر سریع می‌گوید که گوش تحمل این‌که پیگیری کند این اصوات حروف را ندارد چون وقتی اصوات حروف نزدیک به هم اداء شد اصلاً گوش تمییز نمی‌دهد بین این‌ها. مثل این‌که شما چه جور می‌روید وارد یک فضایی می‌شود پر سر و صدا، همه دارند بحث می‌کنند، آنقدر سر و صدا هست که جز همهمه چیزی به گوش‌تان نمی‌آید چون آن قدر اصوات حروف پشت سر هم می‌آید که گوش شما تمییز نمی‌دهد این‌ها را. این می‌شود همهمه.

[سؤال: ... جواب:] عرف متعارف، همهمه‌ای ممکن است اما این‌که فقط یک لفظ را بگوید، اگر فقط یک سین سبحان الله را بگوید بقیه را اصلاً نگوید، خودش هم صدا را نمی‌شنود [کافی نیست]. ... شما در نماز ذکر رکوع را این‌جوری بگویید کافی است؟ بحث این است که مجموع حروف را تلفظ نکنید نه تمعنا! لفظ باشد نه

معنا، نه خطور به قلب. بله، آنقدر سریع می‌گویید که به شکل همهمه به گوش می‌رسد، این را اختلاف دارند، آقای سیستانی می‌گویند کافی است مرحوم شیخ کافی نمی‌داند. آقای داماد هم ظاهرش این است که کافی نیست. ... بحث این است که کل این حروف باید اداء بشود بصورت صوت. ... حالا مرحوم آقای داماد هم ظاهرشان این است که همهمه کافی نیست.

حالا همهمه اصلا چی هست؟ مرحوم شیخ هم مطرح فرموده که قاموس می‌گوید الهمهمة صوت الخفی. نهایتاً ابن اثیر می‌گوید کلام خفی لایفهم یعنی کلام خفی‌ای که لایفهمه الغیر. طریحی در مجمع البحرین می‌گوید تردید الصوت فی الصدر. این‌که طریحی می‌گوید یعنی اصلاً اظهار صوت نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] همان ریه. بهر حال این‌که قطعاً کلام طریحی عرفی نیست. حالا ما روایات را بررسی می‌کردیم. عرض کردیم آقای خوئی بخاطر همین روایاتی که هست که یسمع نفسه یا و الاخفات دون سمعک، بخاطر این روایات فرمود اگر هم عرف صادق بداند تکلم را بر این‌که دیگری گوشش را نزدیک لبان ما قرار بدهد او می‌شنود خودمان نمی‌شنویم، بر فرض عرف این را کافی بداند که کافی می‌داند به نظر آقای خوئی، اما از این روایات فهمیدیم سماع النفس لازم است، خود انسان باید بطور متعارف بشنود نه این‌که دست به گوشش بگیرد بگوید شنیدم، آن شنیدن کی بود مانند این شنیدن؟ آن شنیدن اصلاً از بیرون به گوش نمی‌رسد، آن از همان فضای دهان، انسان احساس صوت می‌کند و لو گوشش را بگیرد. آن تسمع نفسک مراد سماع متعارف است یعنی بطور طبیعی بشنود نه این‌که دست به گوشش بگیرد در فضای دهانش می‌چرخد، مراد تسمع نفسک آن نیست، تسمع نفسک متعارف.

رسیدیم به روایت چهارم، صحیحہ حلبی سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يقرأ الرجل في صلاته و ثوبه على فيه، لجام زده، حالا با لباسش با ماسک، همان ماسک‌های درست حسابی که نمی‌گذارد صدایش بیرون بیاید، قال لا بأس بذلك اذا سمع اذنيه الهمهمة، اگر همهمه به گوشش بخورد اشکال ندارد.

آقای سیستانی فرمودند: این روایت را باید حمل بر استحباب بکنیم. چرا؟ برای این‌که معنایش این است که اگر بخاطر زدن ماسک صدا را فقط به صورت همهمه بشنود اشکال ندارد اما بدون ماسک باید بشنود، این باید بگوییم مستحب است، اسماع تحقیقی است، اسماع فعلی است و قطعاً هیچ فقیه ملتزم نشده به لزوم اسماع فعلی.

آقای داماد فرمودند: این روایت می‌گوید: این مورد مانعی ندارد که آدم وقتی لباس روی دهانش هست همهمه را می‌شنود ولی وقتی لباس را بر می‌دارد کل کلام را می‌شنود، پس این روایت موافق با سایر روایاتی است که می‌گوید اسماع لازم است، این روایت می‌گوید اسماع همهمه در این فرض مانعی ندارد اما اسماع تقدیری همهمه نیست. یک وقت می‌گفت اسماع تقدیری همهمه اشکال ندارد یعنی اگر سر و

صدا نبود همه را می شنیدم اما تمییز حروف نمی دهم به هیچ وجه، اگر روایت می گفت این کافی است خلاف روایات دیگر می شد. اما این روایت این را نمی گوید کافی است، این روایت می گوید سماع فعلی همه اشکال ندارد اما سماع تقدیری چه چیزی لازم است؟ سماع تقدیری کلام یعنی با تمییز حروف. خب انصافاً اشکال آقای داماد درست است. از این روایت نمی شود کسی استفاده کند سماع تقدیری همه کافی است. این روایت می گوید سماع همه اگر شد کشف می کند شما تکلم کردی به این کلام. سماع تقدیری کلام کافی است اما همه هم کافی است؟ سماع تقدیری همه کافی است یا سماع با تمییز حروف لازم است؟ روایت که این را بیان نمی کند.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که آیا از این روایت می شود استفاده کرد که سماع همه کافی است یعنی سماع تقدیری همه کافی است؟ این جا که سماع فعلی همه است در این روایت. این سماع فعلی همه کشف می کند از سماع تقدیری کلام با تمییز حروف. ... این جا که فرض نکرد گوشش را بسته. جلوی دهانش را بسته، جلوی گوشش را که نبسته، جلوی دهان را بسته صوت حروف را نمی شنود بالفعل ولی همه می شنود تمییز حروف نمی دهد، امام طبق این روایت می فرماید کافی است. سماع فعلی همه که شد و لو بخاطر این که پارچه روی دهانش گذاشته است سماع فعلی کلام نشد اشکالی ندارد. اما آیا سماع تقدیری همه هم کافی است؟ که آقای سیستانی فرمودند، یعنی آقای سیستانی می فرمایند در شب تاریک خلوت، نماز شب جوری می خواند که خودش هم تمییز حروف نمی دهد، گوشش هم تیز است، هیچ سر و صدایی هم نیست، آنقدر سریع می خواند فقط همه می شنود، آقای سیستانی می گویند این کافی است، آیا از این روایت استفاده می شود این کافی است؟ نه. خود آقای سیستانی به این روایت استناد نکرده. ایشان استنادش به استظهار عرفی است که عرف می گوید هذا تکلم. شما یک فردی در حال احتضار از او صدای همه می شنوید، بالاخره می فهمید دارد شهادتین را می گوید می گویند دارد شهادتین می گوید، شهادتین می گوید نه این که می خواهد بگوید. انصافاً حرف به نظر عرفی می آید. یعنی همین که انسان همه بشنود از دیگری نه به این شکل که بعض حروف اداء بشود، نه، کل حروف اداء می شود و لکن به جوری است که صدا ضعیف است اصل صوت احساس می شود حالا یا بخاطر تند گفتن یا بخاطر ضعیف گفتن. آنقدر ضعیف می گوید که فقط صدا شنیده می شود اما نه صدا در حدی که بین این حروف تمییز بدهد انسان. ظاهرش این است که کافی است، عرف کافی می داند. ما دلیلی هم بر خلاف این پیدا نکردیم. روایت می گفت اذا سمع نفسه، خب اسمع نفسه دیگر، نگفت اسمع نفسه الحروف.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که هل یقرأ الرجل فی صلاته و ثوبه علی فیه، فرض کرده یقرأ، امام لابد می خواهند بفرمایند برای این که احراز کند تلفظ کرده همین که همه به گوشش برسد کافی است، احراز کرده که تلفظ کرده. اما

این‌که بگوییم از این استفاده می‌کنیم که سماع تقدیری مهمه که کافی است این من ندیدم کسی هم استناد به این روایت بکند. وجهی هم ندارد. بلکه آنی که می‌تواند ادعاء بشود این است که بگوییم عرفاً قرائت صدق می‌کند.

البته مرحوم شیخ انصاری که مطرح می‌کند برای این‌که بگوید مهمه کافی نیست استناد می‌کند به صحیح زراره که لا یکتب من القراءة و الدعاء الا ما اسمع نفسه یا به موثقه سماعه که می‌گوید الاخفات دون سمعک، پس نباید اخفات باشد قرائت ما، و لاتخافت بها، پس نباید دون سمعک نباشد. مرحوم شیخ انصاری می‌فرماید این نشان می‌دهد که مهمه کافی نیست. و اصرح منهما رواية اسحاق بن عمار المفسرة للآية که انشاء الله بعدا می‌خوانیم. فاحتمال کفایة سماع الهمهمة لصحیحة حلبی (همین اذا اسمع أذنیه هممة) ضعیف. ایشان می‌گوید اگر کسی احتمال بدهد صحیح حلبی می‌گوید اسماع مهمه کافی است این ضعف است. معلوم می‌شود جای این توهم بوده که کسی بگوید این صحیح حلبی دال بر کفایت مهمه هست.

ولی به نظر ما وجهی ندارد کسی به این صحیح حلبی استناد کند در کفایت اسماع مهمه. چون صحیح حلبی می‌گوید کسی که پارچه روی دهانش هست و یقرأ کافی است اذا اسمع نفسه الهممة این اسماع فعلی مهمه است نه این‌که سماع تقدیری مهمه هم کافی است. از این روایت این استفاده نمی‌شود. اما استناد به ظهور عرفی که آقای سیستانی هم ظاهراً مستند است کلامش به استظهار عرفی، بعید نیست کسی بگوید همین که ما مهمه می‌شنویم خودمان مهمه خودمان را می‌شنویم، دیگری مهمه ما را می‌شنود کافی است در این‌که بگویند یقرأ، یتکلم. روایت پنجم حدیث اربعمئة هست، وسائل جلد 5 صفحه 471 دارد که اذا صلیت فاسمع نفسك القراءة و التكبير و التسبیح، موقع نماز اسماع کن به خودت قرائت و تکبیر و تسبیح را.

آیا از این روایت استفاده می‌شود لزوم اسماع فعلی؟ ممکن است کسی بگوید بلکه ظاهرش همین است که اسماع فعلی لازم است. یعنی نه اسماع تقدیری کافی است نه اسماع مهمه کافی است. اسماع قرائت و تکبیر و تسبیح اسماعاً فعلیاً.

[سؤال: ... جواب:] آنی که استدلال می‌کند می‌گوید چون می‌گوید اسمع نفسك القراءة. مرحوم شیخ انصاری این‌جور استدلال کرد گفت از این روایت می‌فهمیم سماع لازم است مهمه کافی نیست.

سند این روایت همان حدیث اربعمئة است که در سندش قاسم بن یحیی است عن جده حسن بن راشد. اگر ما رجال کامل الزیارات را قبول می‌کردیم مشکل نداشتیم، هر دو از رجال کامل الزیارات هستند و آنی که از ابن الغضائری نقل شده که قاسم بن یحیی ضعیف خب کتاب ابن الغضائری ثابت نیست. و لکن ما چون کامل الزیارات را قبول نداریم به عنوان توثیق عام، خود آقای خوئی هم برگشتند از این نظر و فقط مشایخ بلا واسطه ابن قولویه صاحب کامل الزیارات را ثقه می‌دانند، از این راه نمی‌توانیم توثیق کنیم سند این روایت را. می‌ماند کلام صدوق. صدوق در

من لایحضره الفقیه تنها یک زیارت برای امام حسین نقل کرده و آن زیارتی است که اشهد ان دمک سکن فی الخلد و اقصعرت له اظلة العرش، آن زیارت که در مفاتیح هم هست، می‌گوید من فقط همین زیارت را نقل می‌کنم، سندش هم قاسم بن یحیی عن جده الحسن بن راشد هست. می‌گوید اخرجت فی کتاب الزیارات و فی کتاب مقتل الحسین علیه السلام انواعا من الزیارات و اخترت هذه، این زیارت را اختیار کردم لهذا الكتاب، برای کتاب من لایحضره الفقیه، لأنها اصح الزیارات عندی من طریق الرواية و فیها بلاغ و کفایة. می‌گوید اصح الزیارات همین زیارت است.

شما ممکن است بفرمایید شاید صحت متن را ایشان در اینجا مد نظر داشت. جواب این است که خود ایشان می‌گوید من طریق الرواية. و وانگهی همین زیارت را جمله‌ای از آن را حذف کرده که در کتاب‌های دیگر هست. ارادة الرب فی مقادیر امور تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم. او را حذف کرده چون احساس می‌کرده این متضمن غلو است. ولی در تهذیب است در کتاب‌های دیگر است، چندین کتاب معتبر این جمله را دارند ولی در من لایحضره الفقیه نیست.

[سؤال: ... جواب:] تصحیح قیاسی می‌کرده. چون می‌گفت این جمله مشتمل بر غلو است از امام صادر نمی‌شود.

پس معلوم می‌شود سند را قبول دارد.

[سؤال: ... جواب:] از جهت متن در کافی در تهذیب در کامل الزیارات ارادة الرب فی مقادیر امور تهبط الیکم و تصدر من بیوتکم و الصادر عما فصل من احکام العباد، می‌گوییم هم در کافی است هم در تهذیب است هم در کامل الزیارات، در من لایحضره الفقیه حذف شده. این معلوم می‌شود نظر به متن ندارد که اصح متنا است. ... یعنی مثلاً زیارت عاشورا نصفه می‌شد اگر نمی‌آورد؟ زیارت عاشورا چه مشکل دارد؟ ... یعنی بد است ولی از بقیه بهتر است. این است؟ این عرفی است این حرف؟ لأنها اصح الزیارات عندی من طریق الرواية و فیها بلاغ و کفایة، این یعنی صد رحمت به این روایت؟ اگر بقیه را می‌دید چی می‌گفتید.

[سؤال: ... جواب:] نسخه‌های مشهوره من لایحضره الفقیه ندارد این جمله‌ای را که شما می‌گویید. در این نسخه‌هایی که نقل کردند و مشهور است نیست.

ما فقط شبهه‌ای که داریم این است که آیا اصح بودن یا صحیح بودن یک سندی به نظر صدوق حجت است شرعا که ما هم بگوییم پس به نظر ما هم صحیح است، خب شاید مبانی فرق بکند. صدوق نمی‌خواهیم بگوییم مثل آقای خوئی، آقای خوئی می‌فرمود صدوق شاید اصالة العدالةی بوده، ما آن را نمی‌گوییم، چون در روایات بر اساس اصالة العدالة عمل نمی‌کردند، این همه کتاب در رجال نوشتند و خودشان در باب نماز گفتند که باید ثابت بشود عدالت امام جماعت تا پشت سرش نماز بخوانیم، این‌ها اصالة العدالةی نبودند و لکن شاید یک مبانی داشتند غیر از مبانی که ما داشتیم. ما می‌گوییم خبر ثقة حجت است آن‌ها شاید خبر مفید وثوق نوعی را

هم حجت می‌دانستند. همین که ابن الولید اعتماد کرده، برای صدوق افاده وثوق نوعی می‌کرده، چه می‌دانیم.

[سؤال: ... جواب:] این که می‌گفتند چون راویش ثقه است اعتماد می‌کردند دلیل نمی‌شود اگر راوی ثقه نبود هم اعتماد نمی‌کردند. ... یعنی کسانی نبودند در بین فقهاء که مثلاً خبر مفید وثوق نوعی را حجت بدانند و لو راویش ثقه نباشد؟ شیخ طوسی معظم طائفه را می‌گوید به خبر ثقه عمل می‌کردند نه این که به خبر دیگر عمل نمی‌کردند. می‌خواهد حجیت خبر ثقه را بگوید. معنایش این نیست که اصحاب اختلاف نداشتند در حجیت خبر غیر ثقه. بعضی‌ها خبر امامی ممدوح را حجت می‌دانستند، می‌گفتند امامی ممدوح (خبر حسن)، بعضی‌ها خبری که برای نوع مردم وثوق‌آور است و لو برای ما وثوق‌آور نباشد حجت می‌دانستند. اتفاقاً آقای سیستانی به مشهور قداماء همین را نسبت می‌دهد. ... این سند مفید وثوق نوعی بوده برای شیخ صدوق. ... شاید بقیه روایات سندش نزد شیخ صدوق ثابت نبوده، ما چه می‌دانیم؟ این هست که این هم را می‌گوید مفید وثوق نوعی است. چون سندش وثوق نوعی می‌آورد نه وثوق شخصی یا وثوق شخصی برای من آورد، وثوق شخصی برای صدوق که بدرد ما نمی‌خورد. خبر مفید وثوق نوعی حجت باشد مبنایی است که ما قبول نداریم که خبری که برای نوع مردم وثوق‌آور است برای من وثوق‌آور نیست، راویش هم ثقه نیست، کی می‌گوید این حجت است؟ ... شما بقیه زیارت‌ها را سندش بررسی کن ببین آیا شیخ صدوق هم آن سندها را دیده و سندهای اعلائی است بعد من قبول می‌کنم از شما که وقتی می‌گوید این روایت اصح من طریق الروایة است معلوم می‌شود این‌ها خبر ثقه بوده. ما به نتیجه‌ای نرسیدیم که شیخ صدوق آن سندها را معتبر دیده بوده و معتبر می‌دانسته در عین حال گفته من این را اختیار کردم چون اصح الزیارات است من طریق الروایة، ما همچون چیزی برای ما ثابت نیست.

[سؤال: ... جواب:] اگر جوری باشد که نزد صدوق هر روایتی که نزد صدوق ثابت نبود، آن‌هایی که در کتاب مقتل الحسین نقل کرد، آن‌هایی که در کتاب دیگر که کتاب الزیارات است نقل کرد آن‌ها را نظر داشت. شما حالا بگردید یک روایتی را در یک کتابی پیدا کنید شاید اصلاً او را صدوق ندیده. آن‌هایی را که صدوق دیده، کتاب هایش را هم که ما نداریم الان، آن‌هایی که صدوق ثابت بشود دیده، سند آن‌ها بررسی بشود، بعد ببینیم صدوق که نمی‌شود سند آن‌ها را معتبر بداند در عین حال بگوید این زیارت اصح الزیارات عندی است با این که سندش معتبر نباشد، این‌ها یک چیزهایی است که به این آسانی نمی‌شود به نتیجه رسید. بعید هم هست شما به نتیجه برسید. عیب ندارد تلاش کنید اگر به نتیجه رسیدید ما استفاده می‌کنیم. پس سند روایت اشکال دارد. اما دلالت روایت: این روایت متضمن مستحبات است، لیخشع الرجل فی صلاته فان من خشع قلبه لله خشعت جوارحه، و لینصب فی الدعاء لا ینفتل العبد من صلاته حتی یسأل الله الجنة و یتجیر به من النار و یسأله ان

یرزقه من الحور العين و اذا قام احدکم من الصلاة فليصل صلاة مودع لا يقطع الصلاة التبسم و تقطعه القهقهة، ليرفع الرجل الساجد موخره في الفريضة اذا سجد، اذا صليت فاسمع نفسك القراءة و التكبير و التسبيح اذا فانفثت من الصلاة فانفثت عن يمينك. اينها مستحبات است عمده‌اش. آيا ظهور پيدا می‌کند اين اذا صليت فاسمع نفسك القراءة در وجوب اسماع؟ اگر هم ظهور داشته باشد بخاطر ارتکاز قطعی فقهی می‌گوییم اسماع فعلی لازم نیست، اسماع تقدیری کافی است، اسماع تقدیری قرائت انشاءالله ببینیم که با همهمه صدق می‌کند یا نمی‌کند، اين بحث را انشاءالله فردا دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمين.

### جلسه 95-573

یکشنبه - 99/12/24

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در اين بود که آيا در صدق قرائت و يا ذکر و يا تكبير الاحرام لازم است اسماع فعلی که خود متکلم بالفعل بشنود يا لازم نیست، اسماع تقدیری کافی است که لولا المانع بتواند بشنود. و از طرف دیگر آيا اسماع چه اسماع فعلی چه اسماع تقدیری کافی است در آن اسماع همهمه و لو بدون تمیيز حروف چون انسان گاهی بخاطر سرعت گفتار يا بخاطر ضعف صوت تکلم می‌کند، همهمه‌اش را خودش يا دیگری می‌شنود اما قابل تمیيز حروف نیست، آيا در اسماع کافی است اسماع همهمه يا نیاز است به تمیيز حروف. اينها محل بحث بود.

عرض کردیم مقتضای ظهور اولی برخی از روایات اين است که اسماع فعلی لازم است. در صحیح زراره فرمود لا يکتب من القراءة و الدعاء الا ما اسمع نفسه و ظاهر اين عنوان در عنوان فعلی است نه عنوان تقدیری. مثلا اگر گفتند اذا تغير الماء تنجس ظاهرش تغير فعلی است، حالا ما یخ می‌اندازیم در اين آب، آب خنک می‌شود بوی میته که در آن است منتشر نمی‌شود اين صدق نشده است چون صدق نمی‌کند تغير الماء. ظاهر عناوین در فعلیت است. لا يکتب من القراءة و الدعاء الا ما اسمع نفسه، اگر ما بودیم و اين تعبیر می‌گفتیم اسماع فعلی لازم است. بله، ما ندیدیم کسی به اين قائل بشود اما فی حد نفسه محتمل است. شاید شارع برای اينکه اقم الصلاة لذكری که به اين معنا باشد که نماز بخوان تا به یاد من بیفتی، باید به نحوی باشد که اين امواج قرائت قرآن به گوشش بخورد، امواج ذکر خدا به گوشش بخورد. اين محتمل است.

[سؤال: ... جواب:] لا يکتب اطلاق لا يکتب حتی فی مقام الامثال، نه فقط لا يکتب در مقام اعطاء ثواب کامل.

بله، آن موثقه سماعه که داشت المخافته دون سمعک، در ذیل آیه شریفه لاتجهر بصلاتک و لاتخاف بها و ابتغ بین ذلک سبیلا فرمود مخافته این است که کلامت کمتر از این مقدار باشد که بشنوی، او بیان حد صوت است. یعنی به نحوی باشد که بین الاخفات و الجهر باشد، حد کلام، کاری به سماع بالفعل ندارد. او درست است اما صحیحه زرارہ کہ می‌فرماید لایکتب من القراءة و الدعاء الا ما اسمع نفسه یا روایت حسن بن راشد در حدیث اربعمائه داشت در حال قرائت و ذکر اسماع بکن و اذا صلیت فاسمع نفسك القراءة و التکبیر و التسبیح این ظاهرش اسماع فعلی هست. [سؤال: ... جواب:] اطلاق لایکتب این است که لایکتب مطلقاً، اصلاً این قرائت نوشته نمی‌شود، یعنی در مقام امتثال هم نوشته نمی‌شود. ... اطلاق دارد. هر کجا امر شدید به دعاء آن دعائی مصداق این مامور به است که اسماع نفس بکنید. منتها چون هیچ‌کس قائل نشده به این مطلب و خلاف صحیحه حلبی هم هست که شخصی بر دهانش لجامی زده بود، روایت فرمود که لا بأس اذا اسمع أذنیه المهمة، اسماع فعلی به نحوی که تمیز حروف داده شود قطعاً لازم نیست. اما ممکن است کسی بگوید صحیحه حلبی اسماع فعلی مهمه را لازم می‌داند. و لکن این را کسی ملتزم نشده است، هیچ فقیهی ملتزم نشده است که اگر در جایی که پر سر و صدا هست، حمام‌های قدیم چه بسا مردم نماز می‌خواندند، حتماً این‌جور است که نماز می‌خواندند و لو مکروه است یا اماکن پر سر و صدا، آنقدر سر و صدا زیاد است که به گوش انسان نمی‌رسد گفتار خودش یا برخی ثقل سامعه دارند باید بلندتر صحبت کنند تا بشنود، کسی قائل به وجوب اسماع فعلی نشد و لذا این احتمال منتفی است.

اما این‌که آیا اسماع تقدیری که لازم است کافی است در آن، اسماع مهمه یا حتماً با تمیز حروف باشد. اختلاف بود. آقای سیستانی فرمود اسماع تقدیری همین مقدار در آن کافی است که انسان مهمه خودش را بشنود و لو تمیز حروف ندهد. حتی اگر یک مکان خلوت بی سر و صدا هم باشد گوش خودش هم تیز باشد جز مهمه چیزی نمی‌شنود تمیز حروف نمی‌دهد و لو می‌داند حروف را از مخارج اداء کرد و تشکیل صوت داده شد، اما به جز مهمه چیزی احساس نمی‌کند، تمیز نمی‌دهد حروف را یا بخاطر تندخوانی یا بخاطر ضعیف‌خوانی، آهسته‌خوانی.

ایشان اخذ کردند به اطلاق عرفی اسماع چون المخافته دون سمعک را حمل کردند بر اسماع تقدیری یا صحیحه زرارہ را حمل کردند بر استحباب، بهر حال اسماع تقدیری را کافی دانستند. اسماع تقدیری وقتی کافی شد اطلاق دارد و لو اسماع مهمه باشد. کی می‌گوید حتماً باشد تمیز حروف بدهیم. در اسماع هم گفتند اسماع متکلم صوت خودش را. که ما این را عرض کردیم باز عرض می‌کنیم که صاحب عروه این اسماع المتکلم صوت نفسه را بالاتر از این حد قرار داده است که شخص دیگری گوشش را به لب انسان نزدیک کند او می‌شنود ولی من خودم نمی‌شنوم. اما عرض کردیم این فرض واضح نیست بلکه متخصصینی که مقاله

نوشته‌اند و در سائیت‌ها هست، ظاهرشان این هست که انسان صدای خودش را زودتر می‌شنود تا آن کسی که مستمع هست و لو مستمع گوشش را نزدیک کند به دهان انسان. تعبیری که کردند این است که زمانی که صحبت می‌کنید تارهای صوی گلوئی شما ارتعاش می‌کند، این ارتعاش باعث می‌شود پوست جمجمه و حفرات دهانی شما به ارتعاش درآید و این نوسانات به شکل صوت ادراک می‌شود. این ارتعاشات با امواج صوتی که از دهان شما به پرده صماخ گوش‌تان منتقل می‌شود ترکیب شده و به صدای شما کیفیتی می‌دهد که غیر شما آن را نمی‌شنود و صدایی که از بیرون می‌شنوید فرکانس پایین تری نسبت به ارتعاشات استخوانی دارد.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم این‌که دستش را بگذارد و احساس کند بشنود، این قطعا کافی نیست. اما همین حالت طبیعی هم آیا ما زودتر از دیگران صدای خودمان را نمی‌شنویم این برای ما واضح نیست، بطور طبیعی من تکلم می‌کنم بگویم که ما دیرتر صوت خودمان را می‌شنویم تا آن مستمع، ممکن است مستمع گوشش را نزدیک لبان انسان بگذارد او صوت انسان را بشنود ولی ما خودمان بطور عادی که سخن می‌گوییم منتها با حالت صوت خفیف صوت خودمان را نشنویم، ما عرض کردیم ما این فرض را نمی‌فهمیم. این عبارت مؤید ما هست که حتی ممکن است صوت خفیف باشد، ما بشنویم و لکن کسی که گوشش را نزدیک لبان ما می‌گذارد نشنود. ممکن هست در صدق قرائت کسی بگوید اگر واقعا به حدی است که دیگری گوشش را بگذارد نزدیک لبان ما نشنود آن‌جا هم صدق نمی‌کند قرائت. یعنی عملا معنایش این است که هم اسماع تقدیری خود متکلم لازم است هم اسماع تقدیری مستمع و لو در این حد که گوشش را نزدیک لبان ما بیاورد لولا المانع بتواند بشنود. اگر واقعا فرض بشود که ما خودمان صدای خودمان را می‌شنویم و لکن دیگری که گوشش را نزدیک لب ما می‌آورد صوت ما را و لو به شکل همهمه هم نشنود اگر همچون فرضی باشد باز ما عرفا می‌توانیم منع بکنیم از صدق قرائت. آن قرائتی که قابل سماع هیچ مستمعی نباشد و لو به این‌که گوشش را نزدیک لبان این شخص بکند هم نتوان بشنود، عرفا ممنوع است.

[سؤال: ... جواب:] آن کسی هم که دهانش را می‌بندد گوشش را هم می‌گیرد احساس می‌کند که مثلا گفت لا اله الا الله، واقعا یک امواج صوتی هم در حفرات دهانش منتشر می‌شود، آیا می‌گویند قال لا اله الا الله؟ عرف نمی‌گوید قال لا اله الا الله. قال لا اله الا الله یا خطر بباله لا اله الا الله؟ شما دهان‌تان را ببندید گوش‌تان را هم بگیرید احساس می‌کنید آن امواج صوتی که ایجاد ارتعاش می‌کند در دهان شما، شما لا اله الا الله را دارید ایجاد موجش می‌کنید اما عرف به این می‌گویند که قال لا اله الا الله؟ این سخن گفتن است؟ لا اله الا الله یعنی سخن گفتن، این سخن گفتن است؟ که حتی همهمه هم به گوش کسی نمی‌رسد.

ما حداقل می‌گوییم احتیاط لازم این است که به نحوی باشد صوت که لولا المانع هم خود متکلم بشنود و هم مستمع با نزدیک کردن گوشش به لب این شخص بشنود. اگر یکی از این دو منتفی باشد این خلاف احتیاط هست علی الاقل.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر اسماع که اسماع فعلی بود. ... لایکتب من القراءة و الدعاء الا ما اسمع نفسه، یعنی کمتر از این کافی نیست. ما عرض‌مان این بود که اسماع نفس بطور متعارف نه آن فرض غیر متعارفی که شما می‌کنید که دست به گوش‌تان می‌گذارید و احساس می‌کنید ارتعاش‌های صوتی در فضای دهان شما پیچید، این سماع متعارف نیست، سماع متعارف نفس، ما معتقدیم ملازم هست با سماع غیر و لو به این‌که گوشش را نزدیک دهان ما بکند و لکن اگر شما فرض کنید یک سماعی که ما دست به گوش‌مان بگذاریم امواج صوتی را احساس کنیم چون حفرات دهانی به صماخ گوش نزدیک است ما احساس امواج صوتی کنیم و احساس کنیم لا اله الا الله گفتیم و لکن هیچ‌کس نمی‌شنود، گوشش را هم نزدیک ما بیاورد نمی‌شنود، ما معتقدیم که عنوان قرائت بر این صادق نیست، لایکتب من القراءة، این اصلاً قرائت نیست اگر واقعاً این‌جور فرض کنیم این قرائت نیست. و لذا در صدق قرائت لازم هست و لو از باب احتیاط که هم قابل سماع نفس باشد و هم قابل سماع غیر باشد، منتها سماع تقدیری یعنی سماع لولا المانع کافی است.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم صحیحه حلبی که داشت اذا اسمع اذنیه هممه لایأس، اگر مراد این است که هممه را هم بالفعل بشنود، پس اگر یک جایی است که حتی هممه‌اش را هم نمی‌شنود باید برود جای دیگر نماز بخواند؟ این از صحیحه حلبی استفاده نمی‌شود. صحیحه حلبی فرض می‌کند که لباسش را روی لبانش قرار داد، فرض هم نکرده است که بخاطر سنگینی گوش یا بخاطر سر و صدای بیرون نمی‌شنود، خیر، بخاطر این‌که وضع علی فیه، به این خاطر تمیز حروف نمی‌دهد و الا خودش فرض کرده است که در حال قرائت، یقرأ، تعبیر در صحیحه حلبی این بود که هل یقرأ الرجل فی صلاته و ثوبه علی فیه؟ فرض کرد که فقط مشکلش این است که پارچه‌ای روی لبش بسته است، و الا صدق قرائت می‌کند، این‌جا فرمودند اگر هممه به گوشش بخورد کافی است. برای این‌که اگر هممه به گوشش نخورد در اصل صدق قرائت شک می‌کند. و الا اگر به نحوی است که آنقدر موانع بیشتری می‌گذارد جلوی دهانش که هممه را هم نمی‌شنود ولی یقین دارد که سماع تقدیری محقق شده است، انصاف این است که از این روایت نمی‌شود فهمید این ایراد دارد. این روایت در موردی است که یقرأ و ثوبه علی فیه. بطور متعارف اگر هممه را نشنود احراز نمی‌کند تحقق قرائت را، یک پارچه‌ای روی دهانش هست، اگر هممه را هم نشنوم از کجا خطور نفس نباشد، قرائت باشد، این برای احراز تحقق قرائت بوده. بیش از این، این روایت ظهور ندارد.

سه تا روایت دیگر هم هست این‌ها را هم بخوانم. یکی در نماز جماعت صحیحه عبدالله بن سنان است و مسائل جلد 6 صفحه 97 قال قلت لابی عبدالله علیه السلام علی

الامام ان یسمع من خلفه و ان کثروا؟ قال لیقرأ قراءة وسطا یقول الله تبارک و تعالی و لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها.

این روایت که صحیح هم هست ظاهرش این است که امام بطور متوسط نه جهر خفیف نه جهر شدید، جهر متوسط، قرائت کند البته در نمازهای جهریه. و طبعا اسماع فعلی می‌کند، جهر متوسط است دیگر، اسماع می‌کند مامومین را. لیقرأ قراءة وسطا. این قطعا لازم نیست حتی در نماز جماعت؛ باید حمل بر استحباب بشود. چرا؟ برای این که فرض است می‌خواهد پشت سری‌ها را اسماع کند. حضرت فرمود لیقرأ قراءة وسطا، قراءة وسطا یعنی چه؟ یعنی بین الجهر و الاخفات؟ خب گاهی اصلا نماز، نماز جهری است و فرض سائل این بود که نماز جهری است و الا نماز اخفاتی که اسماع من خلفه و ان کثروا مطرح نیست، نماز آهسته را که انسان نمی‌گویند باید در نماز جماعت به گوشش همه مامومین برساند، این قرائت جهریه بود. در قرائت جهریه حضرت طبق این روایت فرمود لیقرأ قراءة وسطا، جهر متوسط.

[سؤال: ... جواب:] در اخفات که فرض نمی‌شود علی الامام ان یسمع من خلفه و ان کثروا. ... لیقرأ قراءة وسطا نه جهر خفیف که فقط خودش می‌شنود. مستحب است که جهر متوسط باشد. ... روایت دارد علی الامام ان یسمع من خلفه و ان کثروا؟ قال لیقرأ قراءة وسطا. امام جماعت قرائت متوسطه داشته باشد نه قرائت جهریه شدیده نه قرائت جهریه خفیفه و الا در نماز اخفاتی که این سؤال نمی‌کند، سؤالش از نماز جهریه است و الا در قرائت اخفاتی بگویند علی الامام ان یسمع من خلفه و ان کثروا؟ این که دیگر قرائت اخفاتی نمی‌شود. جامع قرائت بین قرائت اخفاتی و جهریه مورد بحث ما هست. این روایت در مورد قرائت جهریه سؤال می‌کند که جوری بلند بخواند که همه مامومین بشنوند؟ امام طبق این روایت فرمود نه، بطور متوسط بخواند، این ظاهرش یعنی جهر متوسط.

و آیه را هم حضرت این‌جا مطرح کردند که می‌تواند تفسیر به بطن آیه باشد و الا آیه که نهی از جهر و اخفات می‌کند و در روایت تفسیر شد که جهر رفع صوت شدید است نه آن جهری که در قرائت جهریه واجب است، اخفات هم ما دون السمع است که اصلا خودش هم نشنود که در روایات دیگر معنا کرد. این روایت مطلب اضافه‌ای را حالا از بطن این آیه استفاده می‌کند که امام جماعت جهر متوسط داشته باشد لازم نیست که آنقدر داد بزند که همه مامومین بشنوند، آنقدر آهسته هم بخواند که هیچ یک از مامومین نشنود، این در مورد قرائت جهریه است، ظهور عرفیش این است، ربطی به بحث ما ندارد.

روایت دوم روایتی است که علی بن ابراهیم در تفسیر قمی از پدرش از ابی الصباح کنانی از اسحاق بن عمار نقل می‌کند عن ابی عبدالله علیه السلام فی قوله عز و جل لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها قال الجهر بها رفع الصوت و التخافت ما لم تسمع نفسک.

این هم شبیه همان موثقه سماعه است که المخافته دون سمعک. پس باید بین الاخفات و الجهر باشد یعنی دون سمعک نباشد، رفع شدید صوت هم نباشد. که این را ما حد صوت (نه اسماع فعلی) می‌دانیم به حدی که قابل شنیدن خودت باشد. [سؤال: ... جواب:] این را عرض کردیم، این اسماع متعارف است نه آن اسماع غیر متعارف که دست به گوشش می‌گیرد. کسی که بطور متعارف صدای خودش را می‌شنود دیگری هم که گوشش را نزدیک لب او می‌کند می‌شنود. ... حالا و التخافت ما لم تسمع سمعک یا اذنک. ... شما امتحان کنید بطور متعارف انسان صحبت می‌کند اقل سماع صوت جوری است کسی که نزدیک باشد گوشش به لب انسان می‌شنود اگر مانعی نداشته باشد. [بگوید:] لا اله الا الله [بدون جوهره صوت]. روایت سوم مرسله‌ای است که باز در تفسیر قمی نقل کرده از امام باقر علیه السلام: الاجهار ان ترفع صوتک تسمعه من بعد عنک و الاخفات ان لاتسمع من معک الا یسیرا. اخفات این است که اسماع نکنی کسی را که با تو هست مگر اسماع یسیر. این یک تفسیر دیگر شد برای این آیه. آن وقت نهی لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها می‌شود نهی کراهتی. و الا اگر انسان به جوری بخواند که یسمع من معه یسیرا، قطعاً کافی است. غیر از این که حالا مرسل است اگر به مضمون این روایت بخواهیم عمل کنیم باید حمل بر استحباب کنیم و الا قطعاً اسماع من معه یسیرا کافی است. یسیرا یعنی آن کسی که نزدیک است گوشش به لب انسان، اسماع می‌کند، همین کافی است دیگر، قطعاً لازم نیست که اسماع بشود کسی که فاصله بیشتری دارد از انسان.

[سؤال: ... جواب:] بعضی‌ها را می‌شنود بعضی‌ها را نمی‌شنود لابد آنی که نمی‌شنود صدایت را پایین‌تر می‌آوری و الا با یک فرکانس چطور می‌شود بعضی‌ها را بشنود بعضی‌ها را نشنود؟ ... اگر واقعا صفیردارها را بشنود بقیه را نشنود پس بقیه را صدق نمی‌کند که تکلم کرد. ... آیه که می‌گوید لاتخافت بها، این روایت که می‌گوید اخفات ان لاتسمع معک الا یسیرا یعنی این کار را نکن، نباید این‌جور باشد که لاتسمع من معک الا یسیرا. ما این را می‌گوییم باید حمل بر کراهت بکنیم و الا قطعاً این کافی است، قطعاً لاتخافت نهی نمی‌کند از این اخفاتی که لاتسمع من معک الا یسیرا. مگر این که بگوییم این اخفات غیر از اخفات در آیه است، این اخفات در قرائت اخفاتی است که واجب است. قرائت اخفاتی تعریف عرفیش این است که انسان آهسته که می‌خواند لایسمع من معه الا یسیرا. مگر بگوییم اخفات واجب در قرائت اخفاتی را دارد توضیح می‌دهد و الا اگر آیه را توضیح بدهد که لاتجهر بصلاتک و لاتخافت بها این قابل التزام نیست باید حمل بر این بشود که نهی از اخفات در این حد نهی کراهتی خواهد بود.

**مسأله 6: عاجز از تکبیرة الاحرام**

مسأله 6: من لم يعرفها، کسی که تکبیرة الاحرام را بلد نیست يجب عليه التعلم و لايجوز له الدخول في الصلاة قبل التعلم الا اذا ضاق الوقت فيأتي بها ملحونة و ان لم يقدر، اگر قادر بر تکبیرة الاحرام ملحونه هم نیست فترجمتها من غير عربية، بگوید خدا بزرگ است یا خدا بزرگتر است، چون خود الله اکبر معنایش چیست؟ معنایش این است که خدا بزرگ است یا خدا بزرگتر است. ظاهرش این است که خدا بزرگتر است، الله کبیر که نگفتیم گفتیم الله اکبر، خدا بزرگتر است. و لایلزم ان یکون بلغته، لازم هم نیست به لغت خودش باشد، یک فارسی دوست دارد ترکی بگوید. عربی بلد نیست میگوید حالا ترکی بگوییم. اشکال ندارد. یا ترک فارسی بگوید. و ان کان احوط که به لغت خودش باشد. و ان امکن له النطق بتلقين الغير حرفا بحرف قدم على الملحون و الترجمة اگر با تلقین غیر حرفا بحرف، حرفا فحرف می تواند الله اکبر بگوید این بر تکبیره ملحونه یا ترجمه مقدم است.

این ذیل را بگویم از آن خلاص بشویم. ان امکن له النطق بتلقين الغير حرفا بحرف، این او لا کامل نیست عبارت. مع رعاية الموالات. و الا تلقين که می کنند میگوید بگو آل، او هم میگوید ال، فاصله می اندازد، لا اک بر، این که نمی شود. رعایت موالات باید بشود. این یکی. پس باید بگویید مع رعاية الموالات. قدم على الملحون و الترجمة. اگر امکان نطق به تلقين غیر است این که اصلا مصداق واجب اختیاری است، حتی تعلم هم لازم نیست دیگر. چرا تعلم بکنم؟ یک همسری گرفته است که افقه از خودش است، هر وقت می خواهد بخواند همسرش می اید به او تلقین می دهد، او هم نماز را با تلقین همسرش می خواند، مشکلی ندارد اصلا نیاز به تعلم ندارد. عدل اختیاری تعلم هست.

راجع به این که کسی که نمی تواند الله اکبر صحیح بگوید، [باید] ملحون بگوید، آقای خوئی فرموده هیچ اختلافی بین علماء نیست. اطلاقات امر به تکبیر هم که تحریمها التکبیر هم شاملش می شود، تحریمها التکبیر ندارد تحریمها التکبیر الصحیح و لو تکبیر ملحون. بله، کسی که متمکن از تعلم صحیح است ما میگوییم تکبیر صحیح باید بگوید یا طبق انصراف یا طبق صحیح حماد که امام علیه السلام تکبیر صحیح گفت، اما کسی که قادر بر صحیح نیست اطلاق تحریمها التکبیر شامل او می شود. ما نمی دانیم آقای خوئی چرا ملحون را دو قسم نکرد. ملحون گاهی ملحون مغیر معناست، گاهی ملحون غیر مغیر معناست. پدر بزرگ شما تا حالا از روستای آذربایجان نیامده شهر، هر چه هم به او می گویی الله اکبر می گوید الله اکبر، به او می گویی پدر بزرگ! این الله اکبر که استفهام شد، مثل الله اذن لکم امام علی الله تفترون، آیا خدا به شما اذن داده است یا به خدا افتراء می بندید، او الله اذن لکم هم که می بینی قراء می خوانند الله اذن لکم او الله اذن لکم؟ است. شما که می گویی الله اکبر می شود أ الله اکبر؟ این که نشد نت، داری سؤال می کنی آیا خدا بزرگ است؟

[سؤال: ... جواب:] الله اذن لكم [با] الله اكبر، هیچ فرقی نکرد. بروید یک ترک فح پیدا کنید می بینید هیچ فرقی نمی کند.

این ملحون مغیر معنا هست یا نیست؟ یا به جای کاف چ می گوید؟ الله اچبر. یا راء را لام می گوید، الله اکبل. حالا بعضی ها می توانند تصحیح کنند، زبان شان مشکل دارد، الله اکبل، ولی می توانند با زحمت و تمرین بگویند الله اکبر. این ها مغیر معنا نیست؟ شما که می فرمایید من لا یقدر علی التکبیر الصحیحة حتی بالملحونة بلاخلاف، استدلال هم می کنید که چون تحریمها التکبیر شامل آن می شود، این تحریمها التکبیر که می گوید تکبیر، ملحون مغیر معنا به نظر عرف عربی تکبیر نیست. عرف عربی می گوید این دلش می خواهد [بگوید اما نمی تواند]. استاد نمی توانست بگوید الف مدام می گفت انف، به شاگرد یاد می داد می گفت بگو انف او هم می گفت انف، می گفت من می گویم انف تو بگو انف، او هم می گفت انف.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که آن بنده خدا دلش می خواهد بگوید الف نمی تواند بگوید. این بنده خدا دلش می خواهد الله اکبری که همه می گویند بگوید ولی نمی تواند می گوید الله اکبر. ... مغیر معنا نبودن این است که بگوید الله اکبر الله اکبر الله اکبر، این مغیر معنا نیست. اما بگوید الله اکبر یا الله اکبار، به قول علامه حلی یا شیخ طوسی فرمودند این که اکبار جمع کبر است به معنای طبل. نعوذ بالله خدا را با طبل مقایسه می کنی؟ آن هم نه یک طبل، چند طبل. ... عرب می گوید این غلط می گوید ولی من می فهمم چه می خواهد بگوید. صرف این که من می فهمم چه می خواهد بگوید و لکن غلط می گوید این مغیر معنا نیست؟ خب مغیر معناست و لو او می فهمد او چه می گوید. ظاهر تحریمها التکبیر تکبیری است که اگر ملحون هم هست مغیر معنا نباشد. ... شما که بلدی، ترک قح نیستی، بگویی الله اکبر عرب ها می گویند تو چرا می گویی الله اکبر، این که شبیه الله اذن لكم است. حالا کلام در این است که این عربی که می بیند این ترک قح می گوید الله اکبر می گوید بنده خدا لهجه اش این جور است بیشتر از این بلد نیست اما نه این که غلط مغیر معنا نیست، عجب! شما بگویی مغیر معنا است او بگوید مغیر معنا نیست؟ مصری ها به جای جیم گاف می گویند. شما از او سؤال بکنی أيجوز ذلک؟ او می گوید کذا، تغییر معنا می دهد. از نظر عرف ادبی تغییر معنا است. قال را می گوید آل، يقول را می گوید يؤول.

کلام در این است که ما حرف مان این است که چرا دو قسم نکرد مرحوم آقای خوئی، ملحون مغیر معنا ملحون غیر معنا. باید این را دو قسم می کردند. ملحون مغیر معنا را جدا حساب می کردند ملحون غیر معنا را می فرمودند اطلاق تکبیر شاملش می شود. حالا ببینیم اطلاق تکبیر شاملش می شود؟ به قول آقای سیستانی چه انصرافی دارد از تکبیر ملحونه غیر معنا؟ خب این هم تکبیر است، کی گفته تکبیر صحیح بگوییم؟ تکبیر ملحونی بگوییم که مغیر معناست به چه دلیل باطل است. این

را باید آقای خوئی بحث می‌کرد. انصراف هم محل تأمل است. حالا انشاءالله فردا دنبال می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 96-574

دوشنبه - 99/12/25

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در این بود که کسی که قادر نیست بر تکبیر صحیح فرمود تکبیر ملحون و  
مغلوط بگوید. مرحوم آقای خوئی استدلال کرد بعد از این که فرمود لاخلاف فی  
ذلک استدلال کرد به وجوهی، وجه اول تمسک به اطلاقات امر به تکبیر بود. مثل  
تحریمها التکبیر، بعد فرمود تکبیر اعم است از صحیح و ملحون. بله، شخص  
مختار باید تکبیر صحیح بگوید یا بخاطر صحیح حماد که امام فرمود هکذا فصل و  
امام تکبیر صحیح گفت طبعاً خطاب به حماد بود که او قادر بود بر تکبیر صحیح و  
یا بخاطر انصراف به متعارف که فردی که قادر است بر تکبیر متعارف این است  
که تکبیر صحیح بگوید. اما اطلاق تحریمها التکبیر نسبت به عاجز از تکبیر صحیح  
اقتضای می‌کند تکبیر ملحون را بگوید.  
این وجه اول ایشان بود.

ما عرض کردیم که غلط بودن تکبیر دو فرض دارد: یکی این که مغیر معنا  
هست، بهتر است بگوییم مخرب معنا است ممکن است بلامعنا بکند این غلط تکبیر  
را، معنای جدیدی حاصل نمی‌شود اما معنای تکبیر از بین می‌رود. یا لحنی باشد که  
مغیر معنا و مخرب معنا نیست. اگر لحن، لحنی است که مخرب معنا نیست مثل  
این که بگوید الله اکبر الله اکبر، اشکال ندارد قبول می‌کنیم، اطلاق تکبیر شامل آن  
می‌شود. اما اگر تکبیری است که مغیر معنا است، مخرب معنا است، مثل این که به  
جای الله اکبر بگوید الله اکبر یا الله اچبر یا الله اکبار که گفتند جمع کبر است، به معنای  
طبل، این مغیر معنا هست. چطور اطلاق تحریمها التکبیر شامل آن بشود؟ اصلاً  
عرف به این تکبیر نمی‌گوید، عرف عربی این را تکبیر نمی‌داند چون معنایش  
عوض شد. تکبیر این است که کلامی بگوییم که معنایش این است که خدا بزرگتر  
است، معنای الله اکبر این نیست که خدا بزرگتر است.

[سؤال: ... جواب:] الله اکبر به معنای این است که خدا را بزرگ بکن نیست.  
مناقشه در مثال نکنید. [سؤال:] الله اکبر به معنای این است که خدا بزرگتر است؟  
جواب:] مگر تغییر حرکات همه جا مغیر معنا هست. بله بر و پر و بُر معنای شان  
فرق می‌کند. بُر یعنی گندم، پر یعنی نیکی، بر حالا یا به معنای خشکی یا به معنای  
بار، و برا بوالدتی یعنی بارا بوالدتی. بر و فاجر، در مقابل فاجر می‌گویند بر و

فاجر. ولی همه جا که تغییر حرکات که مغیر معنا نیست، مخرب معنا نیست. ... استدلال مرحوم آقای خوئی این بود که فرمود اطلاق امر به تکبیر شامل تکبیر ملحون هم می‌شود، لا اقل برای عاجز از تکبیر صحیح. [اقول] تکبیر ملحون باید مصداق تکبیر باشد عرفاً. ... شما الان بروید شیر بخواهید بخرد به جای شیر بگویید شیر، این مغیر معنا نیست، اما به جای شیر بگویید سیر، می‌گوید سیر نداریم. بله وقتی بفهمد که شما به جای شین سین می‌گویید، سین بلال عند الله شین که نبوی عامی هست، مثلاً بلال آمده ایران شیر بخرد، بله می‌فهمد مقصود او چیست اما او این لفظ را گفت؟ قطعاً این را نگفت. ما یک لحن مغیر معنا داریم یک لحن غیر معنا داریم، در لحن غیر معنا فرمایش آقای خوئی درست است، اما لحن مغیر معنا ما نمی‌توانیم به اطلاقات امر به تکبیر تمسک کنیم. ... در عرف عربی الله اکبری که شخص بگوید با آن الله اذن لکم فرقی نمی‌کند و لو عرب‌زبان اگر آشنا باشد با این‌که این شخص ترک قح هست می‌گوید بنده خدا بهتر از این نمی‌تواند صحبت کند. ... مغیر معنا عرفاً چه بسا نیست. مثلاً شما بگویید جاء زید، این غلط است ولی مغیر معنا نیست. حتی اگر بگویید جاء زیدا او هم مغیر معنا عرفاً نیست چون بالاخره معلوم است که زید فاعل جاء است، جاء که مفعول ندارد منتها می‌گویند چرا به جای ضمه فتحه دادی. یا همزه وصل را آوردند همزه قطع را نیاوردند چه بسا مغیر معنا نیست.

اما راجع به ادعای ایشان که انصراف دارد تکبیر به تکبیر صحیح، آقای سیستانی اشکال کردند فرمودند اگر تکبیر صادق باشد چرا انصراف دارد به تکبیر صحیح؟ وجه انصراف چیست؟ این‌که می‌گویید متعارف این بود که تکبیر صحیح می‌گفتند، این اول الکلام است. بعد از این‌که این همه افرادی بودند که عجم بودند، هنوز آشنایی کامل نداشتند به عربی فصیح، این‌ها وقتی که تکبیر می‌گفتند، وقتی که قرآن می‌خواندند، وقتی که ذکر می‌گفتند چرا انصراف داشته باشد تکبیر از تکبیر این‌ها؟ خود عرب‌ها چقدر غلط دارند. حتی در السنه عرب، اغلاط زیاد است بعد از این‌که با عجم‌ها مختلط شدند تا چه برسد به زبان خود عجم‌ها.

[سؤال: ... جواب:] قادر است تصحیح کند اما عادت کرده به این نحو صحبت کردن. و الا نه این‌که عاجز از تصحیح است، عاجز از تصحیح نیست. آقای سیستانی می‌فرمایند لایخفی منع الانصراف مع كثرة الاغلاط حتى في السنة العرب بعد اختلاط الاعاجم فضلا عن السنة العجم. ... اگر بخواهد بطور ادیبانه صحبت کند غلط است. بالاخره او می‌خواهد قرآن بخواند، قرآن با ادب نازل شده است. قال قرآن را بگویی گال، و گال موسی. اشکال آقای سیستانی این است که چرا آقای خوئی می‌فرماید تکبیر منصرف است به تکبیر صحیح که شخص قادر تکبیر صحیح بگوید. خیر، چه انصرافی دارد؟ اگر می‌گویید اجماع است خیر، اجماع هم نیست چون سید مرتضی قائل بود که غلط گفتن هم مانعی ندارد. اجماع هم نیست.

اگر می‌گویید که انصراف است، نه، کثرت اغلاط در السنه عرب مانع از انصراف تکبیر یا تسبیح یا تحمید یا قرائت قرآن یا ذکر به ذکر صحیح است. اشکال آقای سیستانی هم قابل توجه است باید آن را بررسی کنیم. فعلا سایر ادله آقای خوئی را هم مطرح کنیم.

[سؤال: ... جواب:] غلبه استعمال یعنی کبر بیشتر استعمال شده در تکبیر صحیح؟ از کجا؟ ... حالا شما خیلی دیگه افراط نکنید. شما می‌گویید انصراف دارد تکبیر به تکبیر ملحون. ... آقای سیستانی هم اشکال‌شان همین است می‌گویند شما چرا می‌گویید تکبیر بگو منصرف است به تکبیر صحیح. بله قادر است بر تکبیر صحیح و لکن به همان عادتی که دارد تکبیر می‌گوید، به همان عادتی که دارد ذکر می‌گوید، به همان عادتی که دارد قرآن می‌خواند. ادعای آقای خوئی که فقط در تکبیر نیست، در اقرأ القرآن، در سبّح، در احمد الله، در همه این‌ها می‌آید.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی خودشان حسابش را کردند می‌فرمایند ما معتقدیم اطلاق تکبیر، تکبیر ملحون را هم می‌گیرد و لکن صحیحہ عبدالله بن سنان داشت ان الله فرض الركوع و السجود الأتري لو ان رجلا دخل في الاسلام لايحسن ان يقرأ القرآن أجزاء ان يكبر و يسبح و يصلی. فرمود در نماز رکوع و سجود فريضة الله هست اما قرائت سنت است، و لذا شاهد بر این‌که قرائت سنت است این است که کسی که تازه مسلمان شده نمی‌تواند درست قرآن بخواند مجزی است که به جای قرآن خواندن تسبیح بگوید. یعنی اگر می‌تواند تحسین بکند قرائت قرآن را یعنی درست قرائت کند قرآن را واجب است بر او درست اداء کردن و بالاولوية وقتی قرائت قرآن سنت است تحسینش واجب است، تکبیرة الاحرام که فريضة است طبق ان الله فرض التوجه في الصلاة که تفسیر شد توجه به تکبیرة الاحرام، تکبیرة الاحرام فريضة است، به طریق اولی باید بگوییم تحسین تکبیرة الاحرام واجب است. ایشان از این راه پیش آمده. می‌گوید از این روایت ما استفاده کردیم تحسین واجب است و الا اگر این روایت نبود اطلاق تکبیر شامل تکبیر ملحون هم می‌شود، اطلاق قرائت قرآن شامل قرائت ملحونه قرآن هم می‌شود به شرط این‌که مغیر معنا نباشد. حالا این فرمایش ایشان را بعدا جداگانه بررسی می‌کنیم.

آقای خوئی دلیل دومی که ذکر کردند فحوای موثقه سکونی است که در وسائل جلد 6 صفحه 136 نقل شده. عن ابی عبدالله علیه السلام تلبیة الاخرس و تشهده و قراءته القرآن في الصلاة تحریک لسانه و اشارته باصبعه. اخرس رها نشده به حال خودش. می‌گویند نمی‌توانی تلبیه بگویی؟ زبانت را بچرخان با دستت اشاره کن به این الفاظ. تحریک لسانه و اشارته باصبعه. بالاخره چه جور اشاره کند؟ خودش این مشکل است که تشخیص بدهیم که چه جور اشاره کند. اگر خواندن و نوشتن بلد باشد، بر اساس شکل الله اکبر، حالا چه جور یادش دادند، اخرس گاهی اخرس مادرزادی است و طبعا آن زمان اخرس‌ها بی سواد بودند. اصلا عامل اصلی گنگ بودن، لال بودن، کر بودن است چون گوشش نمی‌شنود لال شده است. نوع

اخرس‌های مادرزادی این‌طور هستند. در محدوده کوچک مثلاً نگاه می‌کند به لب پدرش از بچگی می‌بیند پدرش وقتی لبش را به یک نحوی می‌چرخاند که می‌شود آب، برایش آب می‌آورند. چند بار که تکرار می‌شود می‌فهمد که به این می‌گویند آب و وقتی هم که آب نیاوردند بابا به خود این بگوید آب سریع می‌رود آب می‌آورد چون بازتاب شرطی پیدا کرده. اما بعضی چیزها بدون این‌که سواد خواندن و نوشتن پیدا کند یک مقدار تفهیمش سخت است، مثلاً خدا، الله‌اکبر، این‌ها یک امور محسوسی که نیستند. مثلاً این‌ها الله‌اکبر را کی یاد گرفتند که بخواهند الله‌اکبر بگویند.

این دو توجیه دارد: یکی این‌که اُخرس مادرزادی نباشد. قبلاً خودش هم می‌گفته الله‌اکبر، حالا مشکل در زبانش پیدا شده، اُخرس شده. اشاره می‌کند. اما آن‌هایی که مادرزادی اُخرس هستند، آن‌ها از این‌که می‌بینند پدرشان آن‌ها را می‌آورند مسجد، همه اول نماز دست‌هایشان را بالا می‌آورند یک چیزی می‌گویند نگاه می‌کنند به لب‌های این‌ها می‌بینند این‌ها به شکل الله‌اکبر لب‌شان را تکان می‌دهند این هم به همان شکل لبش را تکان می‌دهد یک اشاره‌ای هم به دستش می‌کند. اشاره به دست جز برای کسی که خواندن یاد گرفته باشد ظاهرًا ممکن نیست. مگر یک اشاره گنگ، همین‌جوری دستش را بیاورد بالا، اصبعش را بیاورد بالا، دیگر برایش فرق نمی‌کند بخواهد ناسزار بگوید این‌جور این‌جور می‌کند، بخواهد دعاء هم بکند این‌جور این‌جور می‌کند الله‌اکبر هم بگوید این‌جور این‌جور می‌کند، او دیگر زبان مشترک اُخرس می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] تلبیة الاخرس و تشهده و قراءته القرآن فی الصلاة تحریک لسانه و اشارته باصبعه. این‌که دستانش را بالا بیاورد این اشاره به اصبع نیست، این اشاره به یدین است. ممکن است این هم کافی باشد، مشهور کافی می‌دانند و لکن روایت این را نمی‌گوید، باید از روایت الغاء خصوصیت بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] نگاه کرده بچه بوده پدرش نماز می‌خوانده این نگاه می‌کرده پدرم وقتی می‌نشیند چرا لبانش تکان می‌خورد، نگاه کرده، آن‌ها هم زود یاد می‌گیرند، به جای یاد گرفتن زبان این چیزها را یاد می‌گیرند می‌فهمد پدرش وقتی می‌نشیند به آن حالت تشهد لبانش را می‌چرخاند، این هم همان‌جور لبانش را می‌چرخاند اما اشاره به اصبع عرض کردم اگر خواندن بلد نباشد یک اشاره مشترک‌ه‌ای است که دستش را این‌جور و این‌جور می‌کند. کار دیگری نمی‌تواند بکند. بله اگر خواندن بلد باشد که آن هم در آن زمان برای اُخرس مادرزادی خیلی مشکل بوده اما اگر بلد باشد آن وقت شکل الله‌اکبر را می‌کشد. ... این هم می‌شود، شکل الله‌اکبر را برایش بکشند یک جوری به او بفهمانند که این اشاره به این بکن او هم بر اساس همان شکل الله‌اکبر اشاره بکند.

اخرس وقتی لازم است اشاره کند و تحریک لسان کند، آن وقت شخصی که زبان دارد منتها مغلوط الله اکبر می گوید بگوییم هیچ؟ این که نمی شود. به طریق اولی باید بگوییم که باید تکبیر به ملحون بگو.

کسانی که سند این روایت را قبول ندارند مثل آقای سیستانی می گویند نوفلی توثیق ندارد ما این روایت را سنداً قبول نداریم. ما به نظرمان نوفلی مشکلی ندارد. حالا نه آن بیان آقای خوئی که در تفسیر قمی آمده است، در کامل الزیارات آمده است، این ها را ما کافی نمی دانیم. هم از معاریفی بود که قدحی در او وارد نشده است، همان طور که مرحوم آقای تبریزی می فرمودند، این موجب اطمینان می شود موجب وثوق می شود که این شخص ضعیفی نداشته باشد، حسن ظاهر داشته. حالا حسن ظاهر اماره تعبیه عدالت در مورد شیعه است، در مورد غیر شیعه اثنی عشریه نمی شود تعبیر کرد حسن ظاهر، باید بگوییم وثوق پیدا می کردند که این متحرز از کذب است.

بیان دیگر این است که شیخ طوسی در عده فرموده عملت الطائفة بما رواه السکونی و اغلب روایات سکونی از طریق همین نوفلی است که آقای سیستانی فرمودند الان این جور است، کی می گوید در زمان شیخ طوسی اکثر روایات سکونی از طریق نوفلی بوده؟ به حساب احتمالات احتمال ضعیفی است که ناگهان دگرگون شده، کتب اربعه الان اکثر روایات سکونی از طریق نوفلی است ولی قبل از آن، جو بر عکس بوده و از غیر نوفلی خیلی از روایات سکونی را نقل کرده بودند این احتمال، احتمالی است که انسان وثوق دارد به خلافتش.

اشکال دلالی به این روایت این است که ما در مورد اخرس ممکن است بگوییم چاره ای جز این نیست، این اخرس است، چکار بکند، غیر از این که بگوییم اشاره بکند چه بکند. اما کسی که ملحون می خواند ممکن است واجب باشد ترجمه به زبان خودش بگوید. به جای الله اجبر که غلط می گوید به زبان خودش بگوید خدا بزرگتر است، دیگر زبان خودش را که غلط نمی گوید. این که شما می گویند از این روایت به فحوی استفاده می کنیم پس کسی که قادر بر صحیح نیست تکبیر به ملحون بگوید قرائت ملحونه بکند، نه، ممکن است بگوییم ترجمه بکند. اما این که کسی تلقینش بکند که او مسلم واجب اختیاری است اگر می شود با تلقین درست اداء کند که او مسلم مقدم است، بحث در او نیست.

روایت سوم موثقه مسعدة بن صدقة است در وسائل همان صفحه: قال سمعت جعفر بن محمد علیهما السلام و سئل عما یجوز و عما لا یجوز من النية، این روایت در قرب الاسناد است، روایت مفصل هم هست، سؤال از نیت های صحیحه و نیت های غیر صحیحه است. امام علیه السلام طبق این نقل شروع کردند بیان کردن، نیت در یمین را بیان کردند، گاهی صحیحه است گاهی غیر صحیحه. بعد رسیدند سراغ نیت گناه فرمودند نیت گناه منشأ نمی شود که خدا عقاب گناه بکند بر آن. نیت سرقت موجب عقاب سرقت نمی شود. لو کان یؤخذ بالنیات لأخذ من نوى

الزنا بالزنا و من نوى السرقة بالسرقة و لكن الله عدل كريم ليس الجور من شأنه. این هم بیان فرمودند. در ادامه فرموده برای تقریب بین اختلاف نیت‌ها: و ذلك انك قد ترى من المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح و كذلك الاخرس فى القراءة فى الصلاة و التشهد و ما اشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح. محرم از عجم کیست؟ لسان العرب می‌گوید اعرابی محرم‌ای لم یخالط العجم، پس محرم من العجم می‌شود عجمی که لم یخالط العرب، پس قادر بر تکلم به لغت عربیه صحیحه نیست. شاید وجه تعبیر به محرم این است، محرم یعنی جدید، مثلاً در قاموس می‌گوید السوط المحرم هو الجديد من السياط، تازیانه نو می‌شود محرم، سوط محرم. ماه محرم که می‌گویند برای چى ماه محرم می‌گویند، چون اولین ماه سال قمرى است، ماه جدید سال است. جلد محرم به پوستى می‌گویند که دباغى نشده. ناقة محرمه، به آن شترى می‌گویند که تمرینش ندادند، لم يتم رياضتها بعد. در صحاح و قاموس و لسان العرب این معانی اجمالاً ذکر شده.

[سؤال: ... جواب:] محرم از حرمت می‌آید به معنای منع. شاید ریشه اصلی این‌ها یک چیز باشد، آن محرم [که شما می‌گویید] به معنای ممنوع است. این محرم معلوم نیست به معنای ممنوع باشد. ممکن است مشترک لفظی باشد ممکن است مشترک معنوی باشد. آقای داماد دارند لعل اشتراک هذه المعانى انما هو فى الحرمة بمعنى المنع. وقتى می‌گوییم من محروم از این کار یعنی ممنوع. ... بعد ادامه داده، در ذیلش هم هست: فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح. ... محرم من العجم چه خصوصیتی دارد. اتفاقاً این و كذلك الاخرس فى القراءة فى الصلاة و التشهد و ما اشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرم لا يراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح.

پس محرم من العجم آن عجم‌های هستند که خوب عربی یاد نگرفتند. حالا یا عجم به معنای غیر عرب یا عجم به معنای آنی که زبانش گیر دارد. ممکن است حتی عرب باشد ولی عربی است که زبانش گیر دارد و لذا می‌شود محرم یعنی توانایی اداء حروف را بطور صحیح ندارد.

[سؤال: ... جواب:] عجم را عرض کردم گفتم عجم ممکن است به معنای غیر عرب باشد ممکن است به معنای کسی که عجمه دارد عجمه دارد گیر دارد. آن وقت می‌شود عطف تفسیر، المحرم من العجم یا العجم المحرم. در این روایت فرمود شما می‌بینی لا يراد من المحرم من العجم ما يراد من المتكلم الفصيح.

بعضی آقایان اشکال کردند گفتند بله ما هم قبول داریم، چیزی که از متکلم فصیح می‌خواهند از شخصی که توانایی اداء صحیح کلام را ندارد نمی‌خواهند اما این دلیل نمی‌شود که از او بخواهند به همان نحو مغلوط تکلم کند. مثل این‌که به یک آقایی بگویند ما از تو نمی‌خواهیم که مانند [مرحوم] فلسفی منبر بروی، تو توانایی نداری.

[آیا] معنایش این است که برو منبر خراب کن؟ یا نه، از تو نمی‌خواهیم مانند فلسفی منبر بروی پس اینقدر به خودت زحمت نده بنشین درست را بخوان. لایراد من المحرم من العجم ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح اما يراد منه التكبير ملحونا الذكر ملحونا القراءة ملحونة؟

انصافا این اشکال عرفی نیست. وقتی که یکی خوب آشپزی نمی‌کند به او می‌گویید که ما که از تو نمی‌خواهیم مثل آشپزهای رستوران باشی، یعنی همین‌جوری که بلدی بپز. ظاهرش این است نه این‌که از فردا هیچ چیز نپزد. بگوید من آنی که از من گفتید که نمی‌خواهم از شما آنی که آشپزهای وارد می‌پزند، نگفتی از تو می‌خواهم همین آشپزی ناقص. این خلاف ظاهر است. ظاهرش این است که به همان نحو ناقص آن‌جام بده. یعنی محرم من العجم به همین نحوی که می‌تواند تکبیر بگوید، به همین نحوی که می‌تواند قرائت قرآن بکند و لذا در مورد اخرس هم باید اشاره بکند، اخرس را هم ذکر کرد این روایت.

آقای سیستانی فرمودند من دلالت این روایت را قبول دارم، آقای خوئی استدلال می‌کند من مشکل دلالی ندارم با این روایت، اما مشکل سندی دارم؛ مسعدة بن صدقة توثیق ندارد.

راجع به وثاقت مسعدة بن صدقة راه‌هایی هست ما قبول نداریم مثل این‌که آقای خوئی می‌گوید از رجال کامل الزیارات است که خودش هم برگشت از این نظر که مشایخ بلاواسطه کتاب کامل الزیارات ثقة هستند یا فرموده از رجال تفسیر قمی است که ایشان از این نظر برنگشته ولی ما معتقدیم این عبارت دیباجه تفسیر قمی که ایشان به او استناد می‌کند برای اثبات وثاقت رجال تفسیر قمی که دارد: نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذی فرض الله طاعتهم، این به نظر ما اولاً معلوم نیست که این دیباجه از قمی باشد چون تفسیر قمی مجموعه‌ای است از برخی تفاسیر، فقط تفسیر قمی نیست. شاید این دیباجه را آن جمع‌آوری کننده این مجموعه‌ها نوشته. علاوه بر این‌که بیش از این ظهور ندارد که مشایخ و ثقات خود ما یعنی آن مشایخ بلاواسطه، این‌ها نقل کردند از ائمه، ما این‌ها را نقل می‌کنیم. اما وسائط بین این مشایخ و ثقات ما تا ائمه، آن‌ها هم ثقات هستند، ظهور ندارد این عبارت در آن. نحن ذاکرون و مخبرون بما ینتهی الینا و رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذین فرض الله طاعتهم، همین که اساتید علی بن ابراهیم قمی ثقات باشند این تعبیر صحیح است.

[سؤال: ... جواب:] شاگرد علی بن ابراهیم قمی کجا توثیق دارد؟ ابو الفضل العباس، کی می‌گوید توثیق دارد؟ این معلوم هم نیست از ابو الفضل عباس باشد. حدثنا ابو الفضل العباس یعنی شاگرد ابو الفضل العباس قال حدثنا علی بن ابراهیم القمی. بله، احتمال دارد اصلاً این طریق به کتاب بود این جور تعبیر کرد، مثل این‌که در کافی هم هست شبیه این تعبیر و لکن ثابت نیست، شاید این دیباجه را کسی گفته که این حدثنا را گفته. عرض کردم مخصوصاً با توجه به این‌که تفسیر

قمی مشتمل بر تفسیر ابی الجارود است که نوعاً بعد از نقل از ابی الجارود رجع الی تفسیر علی بن ابراهیم القمی.

وجه دیگری که مطرح شده آقای بروجردی مطرح کردند. فرمودند مسعدة بن صدقة همان مسعدة بن زیاد است که نجاشی توثیقش کرده.

این هم برای ما ثابت نیست که مسعدة بن صدقة با مسعدة بن زیاد یکی باشد.

شاهدش این است که شیخ در رجال مسعدة بن صدقة را می‌گوید عامی، العبسی البصری ابومحمد یا کشی می‌گوید مسعدة بن صدقة بتری اما مسعدة بن زیاد را کسی نگفته عامی بتری بلکه نجاشی گفته ثقة عین، این ظاهرش این است که امامی عدل است و الا نمی‌گفت ثقة عین. و اصلاً راجع به مسعدة بن زیاد کسی نگفت عبسی بلکه تعبیر کردند عبدي، مسعدة بن زیاد العبدي.

[سؤال: ... جواب:] مسعدة بن صدقة را شیخ در رجال می‌گوید عامی، کشی می‌گوید بتری، یعنی زیدی، یا شیخ می‌گوید العبسی البصری. این راجع به مسعدة بن صدقة. راجع به مسعدة بن زیاد تعبیری می‌کنند با این‌ها تنافی دارد. مثلاً راجع به مسعدة بن زیاد نگفتند عامی نگفتند بتری بلکه نجاشی می‌گوید ثقة عین. ثقة عین ظاهرش این است که امامی عدل است و الا تعبیر به عین نمی‌کردند، عین یعنی شخصیت بزرگ. و یا آن تعبیری که راجع به مسعدة بن صدقة بود که العبسی البصری، اصلاً راجع به مسعدة بن زیاد همچون تعبیری نیامده بلکه شیخ می‌گوید مسعدة بن زیاد العبدي. یا مثلاً شیخ در رجال می‌گوید مسعدة بن صدقة البصری راجع به مسعدة بن زیاد می‌گوید مسعدة بن زیاد الکوفی. چه جور ما احراز کنیم این‌ها یک نفر هستند؟

آقای بروجردی شواهدی ذکر کردند که یک روایتی را مطرح می‌کنند که حالا دیگر وارد آن بحث اگر بخواهیم بشویم باید فردا عرض کنم. انشاءالله ادامه بحث را می‌گذاریم برای فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 97-575

سه‌شنبه - 99/12/26

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در روایت مسعدة بن صدقة بود که فرمود ذلك انك قد ترى من المحرم من العجم لايراد منه ما يراد من العالم الفصيح و كذلك الاخرس في القراءة في الصلاة و الشاهد و ما اشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرم لايراد منه ما يراد من العاقل المتكلم الفصيح.

مفاد این روایت این بود که کسانی که بالفعل تمکن ندارند از قرائت صحیحہ قرائت ملحونه در حق اینها مقبول است و همینطور تمکن ندارند از تکبیرة الاحرام صحیح، تکبیرة الاحرام ملحون از اینها پذیرفته است. و حتی ممکن است بگوییم اگر تعلم مشقت نوعیه هم دارد لازم نیست تعلم کند، همانطور که مرحوم آقای داماد استظهار کرده که ملاک در این روایت حرج نوعی است. بلکه شخصی است تعلم کرده قرائت صحیحہ را او باید قرائت صحیحہ را رعایت کند اما کسی که تعلم کرده است و تعلم برای او حرج نوعی دارد، طبق این روایت می‌شود بگوییم خدا از او نمی‌خواهد آنچه را که از متکلم فصیح می‌خواهد.

بحث در سند این روایت بود که در سند مسعدة بن صدقة واقع شده بود که برخی از بزرگان مثل آقای صدر، آقای سیستانی مسعدة بن صدقة را توثیق نمی‌کنند. اما در مقابل، مشهور مسعدة بن صدقة را ثقة می‌دانند. مرحوم آقای خوئی استناد می‌کردند سابقا به کامل الزیارات که عدول کردند از آن، توثیق عام در رجال کامل الزیارات را نپذیرفتند، از آن برگشتند. فقط مشایخ بلاواسطه ابن قولویه را ثقة می‌دانند. مثل آقای صدر، آقای زنجانی. برخی مثل آقای سیستانی همین را هم قبول ندارند که مشایخ بلاواسطه را در رجال کامل الزیارات توثیق بکنند بخاطر اختلاف در برداشتی که از عبارت دیباجه کامل الزیارات است. و یا این که می‌گویند ابن قولویه گفت که و لا اخرجت فيه حديثا روی عن الشاذ من الرجال، همان مشایخ بلاواسطه‌اش هم بخشی از آنها شاذ هستند، نامعروف هستند، گمنام هستند. از این بحث می‌گذریم.

آقای خوئی که عدول کردند از رجال کامل الزیارات تفسیر قمی را قبول داشتند تا آخر و لذا مسعدة بن صدقة را می‌فرمودند که در تفسیر قمی نامش آمده. مشکل تفسیر قمی غیر از آن مشکل مبنايي که ما عرض کردیم که اصلا روشن نیست که بخواهد این علی بن ابراهیم قمی در دیباجه مشایخ مع الواسطه خودش را توثیق کند، بلکه اشکال بالاتر این هست که اصلا دیباجه معلوم نیست از او باشد و یا از یک ثقة دیگری باشد. مگر این که ثابت بشود این دیباجه از علی بن حاتم قزوینی هست که آقای زنجانی به این تمایل دارند. آن وقت این دیباجه معتبر می‌شود. منتها نویسنده‌اش علی بن ابراهیم قمی نیست، علی بن حاتم است که او هم ثقة است. و لکن اینها در حد ظن و گمان است ما وثوق به این مطالب نداریم. اشکالی که به آقای خوئی وارد می‌شود که شما با توجه به این که مسعدة بن صدقة در حالاتش گفتند عامی، شیخ فرمود، کشی گفت بتري، چطور می‌خواهد توثیق عام تفسیر قمی را که تعبیر می‌کند: ما در این کتاب نقل می‌کنیم ما رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم. می‌گوید عامی بتري حالا یا عامی به معنای سنی یا بتري به معنای زیدی بتري که ممکن است بتريه را هم برخی از عامه می‌شمارند چون قائل به خلافت شیخین بودند، بر خلاف زیدیه جارودیه، ممکن است به یک

معنا باشد که شیخ می‌گوید عامی کثی می‌گوید بتری. چطور می‌خواهد ما رواه مشایخنا و ثقاتنا شاملش بشود؟

آقای خوئی در معجم یک مطلبی فرموده که ممکن است جواب از این اشکال باشد. فرموده ما دو مسعدة بن صدقة داریم: یک مسعدة بن صدقة ای داریم که از اصحاب امام باقر علیه السلام است، او عامی هست، او بتری هست. یک مسعدة بن صدقة داریم که هارون بن مسلم از او روایت می‌کند که از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام بوده، راجع به او نگفتند بتری یا عامی. حالا از کجا ایشان به این نتیجه رسیده که ما دو تا مسعدة بن صدقة داریم بر خلاف نظر برخی از جمله آقازاده آقای زنجانی که یک رساله‌ای نوشتند که فی احوال المساعد، احسن الفوائد فی احوال المساعد، چهار تا مسعدة داریم ایشان در این کتاب خواسته بگوید همه‌شان یکی هستند، مسعدة بن صدقة، مسعدة بن زیاد، مسعدة بن یسع، مسعدة بن فرج. یکی می‌آید هر چهار را یکی می‌کند، آقای خوئی می‌آید مسعدة بن صدقة را هم دو تا می‌کند! چرا؟ نکته دارد، آقای خوئی فرمودند: هارون بن مسلم از مشایخ سعد بن عبدالله است، سعد بن عبدالله تا حدود سال 300 زنده بوده، آن وقت این هارون بن مسلم چطور می‌تواند از اصحاب امام باقر علیه السلام بلاواسطه روایت بکند؟ تعبیر ایشان این هست، در معجم جلد 19 صفحه 153 می‌فرمایند: ان الشیخ ذکر فی اصحاب الباقر علیه السلام ان مسعدة بن صدقة عامی کما ذکر الکثی انه بتری و لم یذكر الشیخ عند ذکره فی اصحاب الصادق علیه السلام انه عامی کما لم یذكر ذلک فی فهرسته و كذلك النجاشی و من ذلک یظهر ان من هو من اصحاب الصادق علیه السلام مغایر لمن هو من اصحاب الباقر علیه السلام و البتری العامی هو الاول یعنی همانی که از اصحاب امام باقر شمرده دون الثانی، نه آنی که از اصحاب امام صادق شمره شده، الذی یروی عنه هارون بن مسلم، و مما یؤكد ذلک ان النجاشی ذکر الثانی و قال روى عن ابی عبدالله علیه السلام و ابی الحسن علیه السلام، نگفت روى عن الباقر علیه السلام. معلوم می‌شود این مسعدة بن صدقة ای که هارون بن مسلم از او نقل می‌کند از اصحاب امام باقر علیه السلام نبوده، آن مسعدة بن صدقة ای که از اصحاب امام باقر بوده او را شیخ گفت عامی و کثی گفت بتری. و علیه فمن یروی عنه هارون بن مسلم یغایر من هو من اصحاب الباقر علیه السلام. انصافا این فرمایش خلاف وجدان عرفی است. ما دو تا مسعدة بن صدقة داشته باشیم، هیچ در تاریخ هم اثری از دوگانگی این‌ها نباشد، صرفا چون هارون بن مسلم نمی‌تواند از اصحاب باقر علیه السلام نقل کند، خب چرا نمی‌تواند؟ هارون بن مسلم خود شما فرمودید که به دست می‌آید که 130 سال عمر کرده، مسلما از معمرین بوده، چرا نمی‌تواند از اصحاب امام باقر علیه السلام نقل کند؟ اتفاقا در کافی روایت هست عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن ابی جعفر علیه السلام قال قال سلمان رضی الله عنه تا آخر. روایت می‌کند هارون بن مسلم از مسعدة بن صدقة عن ابی جعفر علیه السلام، امام باقر علیه السلام. این‌که برخی

فرمودند که معلوم می‌شود شیخ اشتباه کرده که گفته کان من اصحاب الباقر علیه السلام و الا نه این‌که دو تا مسعدة بن صدقة داریم، شیخ اشتباه کرده گفته من اصحاب الباقر علیه السلام. نه، چه لزومی دارد بگوییم شیخ اشتباه کرده. روایت کافی که هست، در تفسیر عیاشی هم جلد 1 صفحه 13 دارد مسعدة بن صدقة عن ابی جعفر علیه السلام و صفحه 384 هم همین هست. البته ندارد هارون بن مسلم در تفسیر عیاشی.

پس این به نظر ما درست نیست که ما بگوییم: "هارون بن مسلم که نقل می‌کند از مسعدة بن صدقة ای نقل می‌کند که از اصحاب امام صادق و امام کاظم علیهما السلام است پس با آن مسعدة بن صدقة اصحاب امام باقر علیه السلام فرق می‌کند؛ او را که از اصحاب امام باقر است گفتند عامی بتری و لذا شهادت قمی در تفسیر شامل مسعدة بن صدقة ای که هارون بن مسلم از او نقل می‌کند و از اصحاب امام صادق است می‌شود". نه، این به نظر ما تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] یک مسعدة بن صدقة در اصحاب امام باقر شمرده در اصحاب امام صادق هم شمرده و از اصحاب امام کاظم هم شمرده. اصحاب ائمه را ذکر کرده، رسیده به اصحاب امام باقر اسم او را برده، رسیده به اصحاب امام صادق اسم او را برده، رسیده به اصحاب امام کاظم اسمش را برده. مشکلی نیست. ... خود ایشان می‌گویند 130 عمر کرده. قطعا جزء معمرین بوده. چون از اصحاب امام صادق که قطعا نقل حدیث کرده، خود همین معمر بودنش را می‌فهماند. راه دیگر برای توثیق مسعدة بن صدقة راهی بود که آقای بروجردی طی کردند. در موسوعه رجالیه این را دارند هم جلد 1 هم جلد 4، فرمودند ما قرینه داریم که مسعدة بن صدقة همان مسعدة بن زیاد است. اسم جدش زیاد بوده، گاهی به اسم پدر می‌خواندندش می‌گفتند مسعدة بن صدقة، گاهی به اسم جد می‌خواندندش می‌گفتند مسعدة بن زیاد. این مشکلی ندارد. قرینه‌تان چیست؟ ایشان فرمودند قرینه‌مان یک روایتی است در کافی، خوب دقت کنید! روایت کافی که در کافی طبع دار الکتب الاسلامیه هست، دارد: علی بن ابراهیم عن هارون بن مسلم عن مسعدة بن صدقة عن زیاد (خوب دقت کنید!) عن ابی عبدالله علیه السلام الهندواء (کاسنی) سید البقول. ایشان فرمودند قطعا این عن زیاد اشتباه است؛ این باید بن زیاد باشد. چرا عن زیاد اشتباه است؟ چون ما کسی در اصحاب امام صادق به نام زیاد نداریم. پس باید باشد بن زیاد. خب می‌شود مسعدة بن صدقة بن زیاد. فثبت المطلوب. موسوعه رجالیه جلد 1 صفحه 217 و جلد 4 صفحه 357.

واقعا عجیب است از مرحوم آقای بروجردی با این دقت نظری که داشتند، این مطلب ببینید! اولاً: در کافی که در نسخه‌های دیگر هست، در کافی طبع دار الحدیث نسخه‌ها را جمع کرده جلد 12 صفحه 575 مسعدة بن زیاد است. وسائل مسعدة بن زیاد نقل کرده از کافی. محاسن، مسعدة بن زیاد دارد. بله، برخی از نسخ کافی و همین‌طور کافی طبع دار الکتب الاسلامیه و همین‌طور وافی دارد مسعدة بن صدقة

عن زیاد. پس اولاً: ثابت نیست نسخه مسعدة بن صدقة عن زیاد، دارد مسعدة بن زیاد در برخی از نسخ کافی. ثانیاً: بر فرض مسعدة بن صدقة عن زیاد باشد، شما می‌گویید عن زیاد غلط است پس باید بن زیاد باشد فثبت که زیاد اسم جد مسعدة بوده به او می‌گویند مسعدة بن زیاد منسوب به جدش می‌کردند. خب این‌ها که تخرص به غیب است. شاید نسخ این‌جور نوشتند. یک مستنسخی آمده مسعدة که می‌نوشتند در ذهنش آمده بگوید مسعدة بن صدقة چون با او بیشتر آشنا هستند، بعد دیده اشتباه کرده، نوشته بن زیاد.

[سؤال: ... جواب:] نداریم او زیاد. ... وقتی تخرص به غیب باشد به قول ایشان بن زیاد را چرا بکنیم عن زیاد شاید بوده او زیاد. مسعدة بن صدقة او زیاد. ... اختلاف نسخه هم متداول است که بعضی‌ها می‌آیند بین چند تا نسخه جمع می‌کنند، یعنی نسخه اصلی یک چیز است، کنارش یک چیز دیگر نوشته می‌شود، آنی که کنارش نوشته می‌شود می‌آورند متن، آن وقت می‌شود زیارت عاشورا که می‌خوانند ثاریکم، یا ثاری است یا ثارکم اما می‌خوانند ثاریکم. این هم همین‌جور شده. مسعدة بن صدقة نوشته شده بعد نسخه بدل یا فهمیده اشتباه کرده نوشته بن زیاد بعد آمده در متن بعضی‌ها هم بن زیاد را عن زیاد کردند منشأ این اشتباه. در وافی هم مرحوم فیض دارد لعن الصدقة کان بدلاً عن زیاد. یعنی مسعدة بن صدقة را کسی از روی اشتباه یا هر اختلاف نسخه نوشته بوده مسعدة بن صدقة فجمع بنهما النسخ، نسخ بعدی آمدند بین متن و حاشیه که نسخه بدل بودند جمع کردند چون فکر کردند سقط شده و آنی که در حاشیه رفته سقط است، یعنی چون سقط گاهی این‌جور می‌شود، و لذا الان یاد گرفتند آن کتاب‌های خطی که می‌نوشتند صح می‌گذاشتند برای این‌که معلوم بشود که این سقط است، یا نسخه بدل می‌گذاشتند ولی قدیمی‌ها نه، همین‌جوری می‌نوشتند، دیگران اشتباه می‌کردند فکر می‌کردند این صح است در حالی که نسخه بدل بوده، وارد متن می‌کردند. این اشتباه اقرب است تا این توجیه آقای بروجردی.

[سؤال: ... جواب:] مسعدة بن صدقة عن زیاد در برخی نسخ کافی هست و همین‌طور طبع دار الکتب الاسلامیه. نسخ دیگر مسعدة بن زیاد نه مسعدة بن صدقة بن زیاد. ... قطعاً مسعدة بن زیاد از اصحاب امام صادق علیه السلام است. هم مسعدة بن صدقة از امام صادق روایت دارد هم مسعدة بن زیاد، در او که بحثی نیست. بحث این است که این‌ها یک نفر هستند یا دو نفر. ... شما فکر کردید این مستنسخین معصوم هستند اشتباه نکردند تعدد نسخه دال بر این است که این‌ها یک نفر هستند؟ ... این مطلب هم هست که انتساب یک فرد به جدش در صورتی که جدش معروف باشد و الا اگر جد معروف نباشد که ابتدائاً منتسب نمی‌کنند به جد. یعنی مسعدة بن زیاد اگر اسم جدش مسعدة باشد زیاد، چرا گفتند مسعدة بن زیاد؟ مثلاً زیاد یک شخص معروفی بوده که نوه‌اش را هم به او منتسب می‌کنند؟ این‌جور

که نقل نشده. این خیلی بعید است که مسعدة بن صدقة را گاهی تعبیر کنند مسعدة بن زیاد.

البته در کتاب احسن الفوائد فی احوال المساعد شواهدی ذکر کردند حدودا شش شاهد ذکر کردند مسعدة بن صدقة و مسعدة بن زیاد یکی هستند چون هارون بن مسلم از هر دو نقل می‌کند بلکه هارون بن مسلم از هر چهار تا، از مسعدة بن صدقة، مسعدة بن زیاد، مسعدة بن یسع و مسعدة بن فرج نقل می‌کند. پس معلوم می‌شود این چهار تا یکی هستند یا مثلا مشترکات روایات مسعدة بن صدقة و مسعدة بن زیاد را پیدا کردند هفت تا روایت مشترک دارند. این‌ها در حدی نیست که شواهد تعدد این‌ها را ابطال کند. شواهد تعدد هم بود که دیروز عرض کردیم شواهد دیگری هم هست که مفصل است. بهر حال لااقل این‌که ثابت نمی‌شود مسعدة بن صدقة و مسعدة بن زیاد یکی باشند و توثیق مسعدة بن زیاد بدرد مسعدة بن صدقة بخورد.

اما مرحوم استاد ما آقای تبریزی می‌فرمودند مسعدة بن صدقة از معاریفی هست که لم یرد فی حقه قدح. عدم ورود قدح در مورد شیعی اثنای عشری آسان‌تر هست. چرا؟ برای این‌که حسن ظاهر را که اثبات کرد حسن ظاهر اماره تعبیدی عدالت است، ثابت می‌شود که راوی، عادل است. اما در مورد این مسعدة بن صدقة چون گفته شده عامی، شیخ گفت عامی، کشی گفت بتری، باید از راه دیگری پی بیایم باید بگوییم معاریفی که لم یرد فی حقه قدح انسان وثوق پیدا می‌کند که این‌ها عیب ظاهری نداشتند، اگر این‌ها دروغگو بودند یا متهم بودن به دروغگویی بالاخره یکی متعرض می‌شد و بیان می‌کرد ضعف این‌ها را، فقط گفتند عامی، بتری اما نگفتند مثلا کذاب ضعیف. خود هارون بن مسلم از اجلاء اصحاب است، این همه روایت دارد از مسعدة بن صدقة و در قرب الاسناد چقدر حمیری از هارون بن مسلم از مسعدة بن صدقة نقل می‌کند، چقدر علی بن ابراهیم قمی نقل می‌کند از هارون بن مسلم از مسعدة بن صدقة. این‌ها موجب وثوق می‌شود که مسعدة بن صدقة ثقة بوده. این چیزی است که ما هم به نظرمان درست می‌آید.

[سؤال: ... جواب:] روایتش کم هم نیست مسعدة بن صدقة، هارون بن مسلم از مسعدة بن صدقة کم روایت ندارد. ... احکام الزامیه دارد در فقه. ... عامی بودن که مخل به وثاقت نیست. ما عرض‌مان این است که هیچ قدحی در مورد او وارد نشده و این بعید نیست که موجب وثوق بشود به ثقة بودن او. ... ما می‌گوییم آقای زنجانی بیان کردند که بعد از این‌که مراحل گذشته، اول آغابزرگ طهرانی تشکیک کرد در کتاب الذریعة در این‌که این تفسیر قمی موجود بایدینا همان تفسیر قمی علی بن ابراهیم قمی باشد فرمود مجموع تفاسیر است از جمله تفسیر ابی الجارود و در این کتاب روایت می‌کند از افرادی که از مشایخ علی بن ابراهیم قمی نیستند. این را مرحوم آغابزرگ طهرانی در کتاب الذریعة فرمود که مطلب درستی هم هست. بعد مقابله شده این تفسیر قمی با تاویل الآیات الظاهرة که در قرن یازدهم

نوشته شده، اختلاف هست بین این تفسیر قمی و آنچه که در آن کتاب هست. گاهی هم مجمع نقل می‌کند از تفسیر قمی که آنجا هم مقداری اختلاف است. این منشأ شده که وثوق پیدا نشود یا اشکال بشود در این که این تفسیر همه‌اش تفسیر قمی است. از جمله دیباجه‌اش. چون اول دیباجه را ذکر می‌کند بعد می‌گوید حدثنا ابوالفضل العباس از نوادگان امام کاظم علیه السلام بوده قال حدثنا علی بن ابراهیم القمی. این دیباجه را کی نوشته؟ آقای زنجانی تحقیقی شده که فرمودند بعید نیست که این کتاب را از جمله دیباجه را علی بن حاتم قزوینی جمع آوری کرده باشد. شواهدی پیدا کردند از کتاب‌های علی به حاتم قزوینی. او هم ثقة است. اگر این جور باشد این دیباجه منتسب می‌شود به علی بن حاتم قزوینی. منتها ایشان قبول دارد که بیش از مشایخ بلاواسطه از او نمی‌شود استفاده کرد توثیق را. ... مشایخ بلاواسطه خود علی بن حاتم. آن هم حالا چه جوری می‌شود؟ در این تفسیر، تفسیر ابی الجارود است. او دیگر مشایخ بلاواسطه نیست، او از اصحاب زید بوده.

[سؤال: ... جواب:] دلالتش مشکلی ندارد. دلالتش این است که ما رواه مشایخنا و ثقاتنا عن الذی فرض الله طاعتهم. ... ظاهرش حصر است. ... مشایخ بلاواسطه وقتی شد دیگر نقض شما وارد نیست. ... ایشان معتقد است حتی در رجال کامل الزیارات که این فقط می‌گوید آنچه که به ما رسیده توسط مشایخ ثقات رسیده. بله، این مشایخ ثقات با واسطه از امام نقل می‌کنند. ایشان نظرشان این است که این تعبیر بیش از توثیق مشایخ بلاواسطه دلالت نمی‌کند. ما از ایشان این جور شنیدیم. به نظر ما این روایت پس سندش خوب است، دلالتش هم خوب است. بعید نیست بگوییم این فارس زبان‌هایی که سخت است برای آن‌ها یا ترک زبان است برای‌شان سخت است همین مقدار می‌تواند بگوید، نه این که حالا برود تمرین کند بهتر از این یاد می‌گیرد، نتواند یاد بگیرد، نه، می‌تواند ولی حرج نوعی در او هست. زیانش به این سادگی نمی‌چرخد. اطلاق این روایت می‌گوید لایراد من المحرم من العجم ما یراد من المتکلم الفصیح. یعنی همانی که می‌تواند و بدون حرج نوعی می‌تواند بگوید همان را بگوید کافی است.

وجه دیگری که ذکر شده برای این که کسی که تکبیر صحیح نمی‌تواند بگوید همان مقداری که می‌تواند بگوید، موثقه دیگری است برای سکونی که قال النبی صلی الله علیه و آله ان الرجل الاعجمی من امتی لیقرا القرآن بعجمته (در بعض نسخ دارد) یا بعجمية (در بعض نسخ دارد) فترفعه الملائكة علی عربیته. گفته می‌شود این روایت مفادش این است که رجل اعجمی قرآن می‌خواند بعجمية یعنی با همان قرائت عجمیه، یعنی قرائت ملحونه، ملائکه که می‌برند آسمان فترفعه الملائكة علی عربیته. خب قرائت قرآن اطلاق دارد چه در نماز چه در غیر نماز، عرف هم خصوصیتی برای قرائت قرآن نمی‌بیند شامل تکبیرة الاحرام هم می‌شود. آقای سیستانی فرمودند دلالتش را من هم قبول دارم چون سندش نوفلی عن السکونی است من قبول نمی‌کنم. خوب دقت کنید! راجع به روایات نوفلی عن

السکونی دو تا اشکال است: یک اشکال در نوفلی است که بزرگانی مثل آقای صدر آقای سیستانی می‌گویند نوفلی توثیق ندارد، چه کار کنیم؟ او را دیروز بحث کردیم. یک اشکال در خود سکونی هست. می‌گویند سکونی هم توثیق ندارد. چرا؟ برای این‌که کجا توثیق کردند سکونی را؟ فقط شیخ طوسی در کتاب العدة دارد اگر حدیث موافق یا مخالفی از امامی اثنا عشری نبود در یک مسأله، اصحاب ما رجوع می‌کردند به ما رواه العامة کالسکونی لقول الصادق علیه السلام اذا نزلت بکم حادثة لاتجدون حکمها فیما روی عنا فانظروا الی ما رووه عن علی علیه السلام. دیگر از باب ناچاری، وقتی در روایات ائمه حکم این مسأله نبود، نه حدیث موافق نه حدیث مخالف با یک حکمی نبود بروید رجوع کنید به آنچه که عامه از علی علیه السلام نقل کردند. نفرمود انظروا الی ما رواه الثقات من العامة عن علی. این یک حکم تعبدی است. دیگر اصلا سکونی هم توثیق نمی‌شود. مگر دومرتبه بگوییم سکونی را هم از باب اکثر اجلاء و معاریفی که لم یکن فیه قدح، این راه‌های متزلزل. [سؤال: ... جواب:] راه‌های متزلزل ما قبول می‌کنیم ولی اعتراف هم می‌کنیم متزلزل است. همه قبول ندارند این مبانی را. بزرگانی مخالف هستند می‌گویند اکثر روایت اجلاء که آقای زنجانی می‌گویند، آقای زنجانی می‌گویند اکثر روایت اجلاء در احکام الزامیه، یا آنی که آقای تبریزی می‌فرمایند که معاریفی که لم یرد فیهم قدح، بعضی‌ها منکر هستند. یکی از منکرین آقای سیستانی است. می‌گوید از وهب بن وهب اکذب البریة قرب الاسناد صد تا روایت بیشتر دارد. محمد بن علی ابوسمینه اینقدر روایت از او دارند که گفتند از کذابین است. مفضل بن صالح ابوجمیله چقدر روایت از او دارند که خودشان می‌گویند ضعیف است، اکثر روایت که دلیل بر وثاقت نمی‌شود. این اشکال‌ها را می‌کنند. حالا دیگر بعد التیا و التی ما می‌گوییم وثوق پیدا می‌کنیم جایی که قدح وارد نشده، اعتراضی نشده که این ثقه بوده. چون اصحاب اعتماد کردند در احکام الزامیه کسی هم اعتراضی کرده. و لکن بالاخره سکونی گفته می‌شود از این راه‌های بخواهید بروید که عیب ندارد ولی همه قبول ندارند، توثیق خاص ندارد.

انصافا این درست نیست. برای این‌که این انصراف دارد انظروا الی ما رووه عن علی از این‌که غیر ثقات از عامه نقل کنند. حالا ما کار به اجتهاد شیخ طوسی هم نداریم، عملت الطائفة، علماء امامیه عمل کردند به روایات سکونی. حالا شیخ طوسی استناد کرده به روایتی که مرسل از امام صادق علیه السلام که فانظروا الی ما رووه عن علی، علماء شیعه چه جور اعتماد کردند بر سکونی؟ احتمال نمی‌دهیم با این‌که وثاقت سکونی ثابت نبوده عمل به روایاتش بکنند بعد راجع به شیعه اثنا عشری بگویند لم یثبت وثاقت و لذا عمل نمی‌کنیم به روایاتش. این خیلی بعید است. و لذا به نظر ما سند مشکل ندارد. دلالتش هم خوب است. ان الرجل الاعجمی ليقراً القرآن بعجمية یا بعجمته فترفعه الملائكة علی عربيته. قدر متیقش شخص عاجز است. اما حالا شامل قادر بصعوبة، مع المشقة النوعية بر

تصحیح قرائتش هم می‌شود یا نمی‌شود این بحث‌هایی که انشاءالله بعد از تعطیلات عرض می‌کنیم.

فقط این را عرض کنیم آقای سیستانی چون روایت نوفلی را قبول ندارد گشته دیده در جعفریات که از او گاهی تعبیر می‌کنند به اشعثیات، این روایت آمده. صفحه 227 اشعثیات یا جعفریات. و لذا فرموده از مجموع نقل نوفلی عن السکونی و نقل جعفریات ما وثوق پیدا می‌کنیم به این متن که از امام صادر شده. انشاءالله توضیح فرمایش ایشان را که بحث مفصلی است بعدا مطرح می‌کنیم.

کتاب جعفریات که گاهی از آن به اشعثیات تعبیر می‌شود کتابی است که محمد بن محمد بن اشعث کوفی از موسی پسر اسماعیل پسر امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند که می‌گوید امام کاظم علیه السلام این روایات را بر فرزندش اسماعیل القاء کرد. پس اصل کتاب می‌شود مال اسماعیل بن موسی الکاظم علیه السلام. موسی پسر اسماعیل راوی کتاب پدرش هست برای کی؟ برای محمد بن محمد بن اشعث کوفی. و لذا گاهی می‌گویند جعفریات گاهی می‌گویند اشعثیات بخاطر این راوی اخیرش. حالا این کتاب اعتبار دارد ندارد، محدث نوری از هند برایش آوردند این کتاب را، خوشش آمده، در مستدرک الوسائل مفصل داد سخن داده که عجب کتابی! می‌گوید صاحب وسائل پس چرا اعتماد نکرده؟ می‌گوید صاحب وسائل گیرش نیامده، اگر صاحب وسائل این کتاب را پیدا می‌کرد می‌گذاشت روی سرش و حلوا و حلوا می‌کرد. ما پیدایش کردیم و به آن اعتماد می‌کنیم. حالا این بحثش را انشاءالله بعدا دنبال بکنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 576-98

شنبه - 1400/01/07

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به مسأله 6 بود که صاحب عروه فرمود من لم يعرفها يجب عليه  
التعلم، کسی که تکبیرة الاحرام به نحو صحیح را نمی‌داند، واجب است تعلم کند و  
لایجوز له الدخول فی الصلاة قبل التعلم الا اذا ضاق الوقت فیأتی بها ملحونة و ان لم  
يقدر فترجمتها من غير العربية و لایلزم ان یکون بلغته.

بحث در این بود که کسی که قادر بر تعلم تکبیرة الاحرام به کیفیت صحیح نیست  
صاحب عروه فرموده اگر می‌تواند به کیفیت ملحونة اداء کند و اگر نمی‌تواند ترجمه  
آن را بگوید، بحث در ادله این فتوی بود.

**دلیل اول بر صحت تکبیره ملحونه از عاجز: اطلاق "تحریمها التکبیر"**

مرحوم آقای خوئی ادله‌ای را ذکر کردند، دلیل اول‌شان این بود که تحریمها التکبیر مطلق است شامل ملحون هم می‌شود، فقط نسبت به قادر بر تعلم دلیل داریم که باید به نحو صحیح اداء کند.

### اشکال

ما عرض کردیم این مطلب در صورتی صحیح است که عرفا صدق تکبیر بر آن بکند یعنی مغیر معنا نباشد اگر مغیر معنا باشد صدق تکبیر نمی‌کند و لذا به اطلاق تکبیر نمی‌تواند تمسک کرد. اگر مغیر معنا نباشد چه بسا بگوییم دلیلی هم ما بر انصراف نداریم. اگر به یک شخصی بگویند شعر حافظ بخوان، حرکاتش را با اشتباه اداء کند، شعر حافظ نخوانده است؟ چرا، اطلاق دارد. انصراف هم اگر به فرد متعارف در جاهای دیگر مطرح باشد، در قرائت و ذکر، در آن زمان که خود عرب‌ها چه بسا خطا زیاد بین‌شان بود، ایرانی‌هایی که مخطوط شده بودند با عرب‌ها چقدر غلط اداء می‌کردند حروف را و خطاب هم به همین عرف عامی شده که خیلی از این‌ها چه عرب‌شان چه عجم‌شان دچار اشتباه بودند، چه انصرافی دارد به قرائت صحیح. الان اگر کسی شما را اجیر کند بر قرائت قرآن، خود آقای خوئی در منهاج الصالحین بیان کردند که غلط‌های متعارف ضرر نمی‌زند. بله، عمدی غلط خواندن متعارف نیست اما غلط سهوی که زیاد نباشد این امر متعارفی است. بسیاری از افراد بعد از سال‌ها ختم قرآن می‌بینند که فلان لفظ را اشتباه خواندند چون حتی اگر به زبان عربی هم آشنا باشند یک لفظی است با هر دو حرکت معنا دارد و در ذهن‌شان آن لفظ متعارف است، همان را تکرار می‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] انصراف دارد استئجار بر قرائت قرآن بر قرائت متعارفه قرآن ولی لازم نیست خالی از غلط باشد. خود آقای خوئی فرموده. ... بحث در انصراف است. بنده عرض این است که چه جور استئجار بر قرائت قرآن انصراف ندارد حتی به نظر خود آقای خوئی به قرائت قرآنی که خالی از هر گونه خطا باشد، نخیر، خطاهای متعارف مضر نیست. ... بله، اگر همان‌جا متوجه بشود، و ان للذین ظلموا ذنوبا مثل ذنوب اصحابهم، این می‌خواند ان للذین ظلموا ذنوبا، چون در ذهنش است که ظالم ذنب دارد بعد می‌فهمد که این ذنوبا است ذنوبا نیست، باید اصلاح کند. اما کلام در این است که ختم قرآن کرد تمام شد برای بار دوم یا بار سوم یا از یک قاری قرآن کیفیت درستش را شنید فهمید قبلا اشتباه خوانده، اشکالی ندارد. این‌جا هم همین‌طور است. این‌جا هم وقتی به مردم می‌گویند کبر، بطور متعارف تکبیر بگویند، حالا اقرأ القرآن، بطور متعارف قرآن بخوانند، حتما باید خالی از هرگونه غلطی باشد؟ چه وجهی دارد. دلیل می‌خواهیم بر این‌که حتما باید قرائت خالی از غلط باشد. و لذا نقل شده سید مرتضی فرمودند اطلاق قرائت می‌گیرد حتی قرائت ملحونه را. در تکبیرة الاحرام هم همین است.

نتیجه می‌گیریم: اگر غلط غلطی است که مغیر معناست، این اصلاً تکبیر بر او صادق نیست، مغیر معنا نباشد چه دلیل داریم که اطلاق تکبیر از آن منصرف است، اطلاق قرائت قرآن از آن منصرف است.

### دلیل دوم: موثقه مسعده

اما روایات: روایاتی مطرح شد: یکی موثقه مسعده بن صدقة بود: انک تری من المحرم من العجم لایراد منه ما یراد من العالم الفصیح، که ما وفاقاً للسید الداماد عرض کردیم حتی آن‌هایی که قادر بر تعلم هستند و لکن حرج نوعی دارد تعلم مشمول این روایت هستند. ملتزم می‌شویم.

### دلیل سوم: معتبره سکونی

روایت دیگر روایتی است که سکونی نقل می‌کند، قال النبی صلی الله علیه و آله: ان الرجل الاعجمی من امتی لیقرأ القرآن بعجمته (یا بعجمية) فترفعه الملائكة علی عربیته. شخصی که اعجمی است از امت من قرآن می‌خواند اطلاق دارد چه در نماز چه در غیر نماز، اما همراه با عجمیت، اما خداوند متعال اذن می‌دهد به ملائکه که این قرائت را به عنوان عربی بالا ببرند، فترفعه الملائكة علی عربیته. این هم اطلاق دارد. بلکه ممکن است کسی بگوید حتی قادر بر تعلم را هم شامل می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] نسبت به عالم اطلاق ندارد چون عجمیت صدق نمی‌کند. اما کسی که عالم نیست، باید تعلم کند، صدق می‌کند بعجمیته. عجمیت معنایش عاجز از تصحیح نیست و لو الان عالم نیست به کیفیت صحیح. حالا قدر متیقنش کسی است که حرج نوعی است بر او تصحیح قرائتش، اطلاق این روایت شاملش می‌شود و اختصاص به غیر نماز هم ندارد، اطلاقش فرض نماز را می‌گیرد. ... ببینید! عرفا از این روایت فهمیده می‌شود که در قرائت سخت‌گیری نشده. قرآن را می‌خواند رجل اعجمی با عجمیتش، و لو قادر بر تصحیح هست اما بر او حرج نوعی است، در حکم قرائت عربیه است. اختصاص به رجل اعجمی ندارد، رجل عربی است اما رجل عربی بادیه‌نشین. خیال می‌کنید آن‌ها خیلی فصیح صحبت می‌کنند؟ نمازشان را می‌آیند در حرم امیرالمؤمنین علیه السلام ما دیدیم، چنان غلط می‌خوانند که صد رحمت به ایرانی‌ها. فرقی نمی‌کند عرفاً. کسانی که بر آن‌ها حرج نوعی است تصحیح قرائتشان، فترفعه الملائكة علی عربیته.

[سؤال: ... جواب:] قدر متیقن از الرجل الاعجمی من امتی لیقرأ القرآن بعجمته یا بعجمية از باب قدر متیقن بگوییم موردش حرج نوعی است. ممکن است بگوییم از مواردی که حرج نوعی ندارد منصرف است.

### کلام آقای سیستانی در تصحیح این روایت

اما از نظر سندی، سندش مشتمل است بر نوفلی عن السکونی که ما قبول کردیم. آقای سیستانی چون نوفلی را قبول ندارند فرمودند در کتاب جعفریات مشابه این روایت آمده. جعفریات یا اشعثیات کتابی است که محمد بن محمد اشعث کوفی نقل می‌کند از موسی پسر اسماعیل بن موسی بن جعفر علیهما السلام، امام کاظم علیه السلام فرزندی داشته به نام اسماعیل که نجاشی در حقیقتش می‌گوید: سکن مصر و ولده بها، فرزندان اسماعیل هم در مصر ساکن شدند، این اسماعیل فرزندی داشته به نام موسی. کتاب جعفریات کتابی است که امام کاظم علیه السلام نوعاً احادیثی را از امام صادق علیه السلام برای فرزندشان اسماعیل طبق نقل این کتاب روایت کردند، چون اغلب این کتاب احادیثی است از امام صادق علیه السلام نامش شده جعفریات از باب تغلیب. و وجه این‌که می‌گویند اشعثیات چون راوی این کتاب محمد بن محمد اشعث کوفی است از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر علیهما السلام. در این کتاب صفحه 227 دارد اخبارنا محمد، محمد همین محمد بن اشعث کوفی است، حدیثی موسی یعنی موسی بن اسماعیل، حدیثنا ابی، موسی می‌گوید حدیثنا ابی، پدرش کیست؟ اسماعیل، عن ابیه، اسماعیل نقل می‌کند از پدر بزرگوارش امام کاظم علیه السلام، عن جده جعفر بن محمد، که امام کاظم علیه السلام نقل می‌کند از امام صادق علیه السلام که امام صادق می‌شود جد این اسماعیل پسر امام کاظم، عن ابیه عن آبائه علیهم السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله ان الرجل الاعجمی لیقرأ القرآن علی اعجمیته فترفعه الملائكة علی عربیته.

آقای سیستانی فرمودند اصل کتاب جعفریات که نجاشی نقل کرده، شیخ طوسی نقل کرده، ابن طاووس نقل می‌کند، اصل کتاب مسلم است، و ظاهراً کما این‌که برخی گفته‌اند: وجه اشتراک برخی از روایات سکونی با روایات کتاب جعفریات این بوده که سکونی حاضر بوده در هنگام القاء این احادیث بر امام کاظم علیه السلام و لذا او هم شنیده و لذا یک سری احادیثشان مشترک است. آقای سیستانی فرمودند مشکل در کتاب جعفریات نیست، مشکل در این نسخه‌ای است که به دست ما رسیده، این نسخه‌ای است که میرزا حسین نوری می‌گوید از هند برای من آوردند، و لذا ما به نسخه اعتماد نمی‌کنیم مگر شاهد صدق داشته باشد، این‌جا شاهد صدق دارد. شاهد صدقش روایت سکونی است. و از مجموع روایت سکونی و این روایتی که در نسخه جعفریات هست وثوق پیدا می‌کنیم به این‌که این حدیث، حدیث صادر از امام علیه السلام است.

این بیان آقای سیستانی است.

### اشکال: عدم اعتبار کتاب جعفریات

به نظر ما این بیان ایراد دارد. اگر واقعاً نوفلی توثیقش ثابت نشود، ما مشکل داریم با این کتاب جعفریات. اولاً: خود اسماعیل بن موسی بن جعفر توثیق ندارد. فقط شیخ مفید در ارشاد تعبیر می‌کند که اولاد امام کاظم علیه السلام هر کدامشان

دارای منقبت مشهوره بودند. تعبیر شیخ مفید در ارشاد راجع به اولاد امام کاظم علیه السلام این است: ان لكل منهم فضلا و منقبة مشهورة. به قول آقای خوئی این دلیل بر وثاقت نیست. حالا منقبت مگر قحط است؟ امام کاظم علیه السلام اسماعیل را متولی وقف قرار داد، اعتماد کرد به ایشان در متولی وقف بودن، چون مال مردم خور نبود، لااقل مال وقف خور نبود. این می شود منقبت، حتما باید ثقه باشد؟ حالا بر فرض اسماعیل فرزند بلاواسطه امام کاظم علیه السلام ثقه باشد، موسی فرزند اسماعیل چه توثیقی دارد؟

فقط وجهی که می ماند برای توثیقش غیر از این که در رجال کامل الزیارات بودند که آقای خوئی قبلا اعتماد می کرد و بعد برگشت، تعبیر ابن طاووس است در اقبال. ابن طاووس در اقبال می گوید رأیت و رویت من کتاب الجعفریات و هی الف حدیث باسناد واحد عظیم الشأن الی مولانا موسی بن جعفر عن مولانا جعفر بن محمد عن مولانا محمد بن علی عن مولانا علی بن الحسین عن مولانا الحسین عن مولانا علی بن ابیطالب صلوات الله علیهم اجمعین قال لاتقولوا رمضان فانکم لاتدرون ما رمضان و لکن قولوا شهر رمضان. اقبال جلد 1 صفحه 28. تعبیر این است که اسناد واحد عظیم الشأن. گفته می شود ابن طاووس وقتی می گوید اسناد واحد عظیم الشأن یعنی سند تا امام علیه السلام، اسناد واحد عظیم الشأن الی مولانا موسی به جعفر، پس معلوم می شود این اسناد تا امام کاظم عظیم الشأن است. حالا عظیم الشانی که ابن طاووس گفته از باب این که این ها امامزاده بودند. خودش می شود عظیم الشأن. لازم نیست احراز کرده باشد وثاقت این ها را. امامزاده هستند عظیم الشأن هستند.

[سؤال: ... جواب:] ثابت نشده که این ها دروغ گفتند. امامزاده هستند قربان جدتان بروم! می شوند عظیم الشأن.

حالا بعضی از آقایان گفتند هر جوری هم حساب کنیم این ها یک آدم های معروفی که نبودند، عظیم الشأن باید یک علو منزلتی داشته باشد در بین شیعه تا بشود عظیم الشأن پس قطعاً این عظیم الشأن راجع به موسی بن اسماعیل و حتی راجع به خود اسماعیل نیست، این راجع به خود ائمه است.

انصافاً خلاف ظاهر است ما بیاییم بگوییم راجع به ائمه است چون می گوید باسناد واحد عظیم الشأن الی مولانا موسی بن جعفر یعنی اسناد عظیم الشأن تا امام کاظم. یعنی اسناد عظیم الشأن بین امام کاظم و ما هست. و لکن همین مقدار که امامزاده هستند می شود عظیم الشأن.

[سؤال: ... جواب:] باید یک شخصی معروف باشد در رجال تا از عدم ورود قدح ما کشف وثاقت بکنیم.

اصلاً موسی هم عظیم الشأن، محمد بن محمد اشعث کوفی هم ثقه چون نجاشی توثیقش کرده، بعدش چی؟ مگر در گوش ما آمد محمد بن محمد اشعث گفت هذا

کتاب الجعفریات؟ واسطه‌ها نقل کردند، این واسطه‌ها کی بودند؟ یک اسم‌هایی برده شده گمنام.

و این نسخه اصلاً قابل اعتبار نیست. چرا؟ برای این‌که اولاً ابن طاووس گفت هزار حدیث، و هی الف حدیث، این کتاب جعفریات بیش از هزار و ششصد حدیث در آن هست.

### وجود روایات مخالف مذهب در کتاب جعفریات

آن هم چه احادیثی! چند تا را برای شما بخوانم. دقیق موافق با اهل سنت. یعنی یک سنی متعصب بهتر از این کتاب نمی‌نویسد که کتاب جعفریات نوشته شده. صفحه 18 می‌گوید: ان علیا علیه السلام کان یقرأ و امسحوا برؤوسکم و ارجلکم الی الکعبین قال ابو عبدالله علیه السلام فمن ثقل فهو غسل القدمین و من خفف فقرأ و ارجلکم فانما هو مسح علی القدمین، و ارجلکم یعنی و اغسلوا ارجلکم و ارجلکم یعنی و امسحوا بارجلکم، یعنی مخیرید بین غسل و مسح، در مسح الرجلین واجب نیست مسح الرجلین، مخیرین بین المسح و الغسل.

[سؤال: ... جواب:] کان علی علیه السلام یقرأ و ارجلکم الی الکعبین فمن ثقل فهو غسل القدمین. می‌گوید حضرت علی این‌جور می‌خواند. یعنی کسی که و ارجلکم بخواند باید پا را بشوید.

از این بدتر هم هست. حلف به بطلان از نظر امامیه واضح البطلان است. حلف به طلاق این است که ان فعلت کذا فزوجتی طالق. در این کتاب صفحه 62 می‌گوید عن علی علیه السلام فی رجل حلف فقال امرأته طالق ان لم یطئها فی شهر رمضان نهاراً. یکی کسی گفته اگر در روز ماه رمضان زوجه‌ام را وطی نکنم فهی طالق، قال علیه السلام لیسافر بها ثم لیجامعها نهاراً. ببردش سفر، در روز ماه رمضان با او آمیزش کند تا مشکل پیش نیاید. این فقه امامیه است؟!!

صفحه 113: می‌گوید رفع علی امیر المؤمنین علیه السلام رجل قال لامرأته انت طلاق عدد العفرج، عفرج یک گیاه خوشبویی است، معادل فارسیش ببیند چه می‌شود، فقال علی علیه السلام ثلاث عفرجات یکفیک من ذلک، یعنی او گفته بود انت طالق عدد العفرج امیر المؤمنین فرمود این سه طلاقه شد و فرق بین و بین امرأته. این‌که فقه عامه است.

صفحه 116، عن علی علیه السلام انه قال المصّة الواحدة تحرم، یک بار شیر خوردن موجب حرمت می‌شود. گفتند در مصر مفتی‌شان فتوی داده بود اگر یک مردی می‌خواهد با زنش حرام بشود یک بار از او شیر بخورد، تا از او شیر خورد می‌شوند حرام ابدی. چون می‌شود اللاتی ارضعنکم، شرط این‌که طفل باشد مرتضع که معتبر نیست. از راه حرام ابدی شدن با همسر در مصر فتوی دادند. این هم همین است. المصّة الواحدة تحرم یک بخشی از آن این‌جا درست شد. در دو سال هم

که باشد قبول ندارند نتیجه‌اش همین می‌شود که شوهر یک بار شیر می‌خورد از همسرش، باید خیلی مواظب باشد، شیر نخورد و الا می‌شود حرام ابدی.

157: باب الرخصة في الملاهي، آزاد، ان رسول الله مرّ على قوم من الزنج و هم يضربون بطبول لهم و يغنون فلما نظروا الى رسول الله سكتوا فقال رسول الله صلى الله عليه و آله خذوا بنى أرفدة ما كنتم فيه ليعلم اليهود ان ديننا في فسحة، چرا راها کردید؟ بزنید، خوش باشید، بگذارید یهودی‌ها بفهمند که دین ما دین راحتی است. این کتاب با این مطالب می‌خواهد معتبر باشد؟

[سؤال: ... جواب:] اصلاً قابل گفتن نیست، بحث معارض نیست. ... می‌گوییم این کتاب اصلاً اعتبار ندارد [بر خلاف آقای سیستانی]. ... یک مطالبی را مطرح می‌کنید، بعد می‌گویید واضح البطلان، باید بنشینیم بحث کنیم. این شد واضح البطلان که حمار پیامبر گفت خبرتتی امی؟ سریع مطالب را واضح البطلان کردن و فلان چیز واضح البطلان است، این غیر از این است که یک مطالبی است که خلاف ضرورت مذهب شیعه است که در کتاب جعفریات است. ... آن نقطه ضعف را شما نقطه قوت گرفتید؟ ابن طاووس می‌گوید الف حدیث، این شد هزار و ششصد حدیث، کتاب را از اعتبار انداخته، شما می‌گویید این نقطه قوتش است برای این‌که هر چی حدیث ضعیف است می‌رود در این ششصد تا.

### دلیل چهارم بر صحت تکبیره ملحونه: اطلاق "ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر"

یکی دیگر از ادله‌ای که ذکر شده برای این‌که کسی که قادر بر تعلم تکبیره صحیحه نیست تکبیره ملحونه می‌گوید، این روایاتی است که مفادش این است که ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر. صحیحه حفص بن البختري عن ابي عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول في المغمی عليه ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر. وسائل الشیعة جلد 8 صفحه 261. و صحیحه علی بن مهزیار انه سأله یعنی ابالحسن الثالث علیه السلام عن هذه المسألة. مسأله این است که آیا مغمی علیه قضاء بکند صلات و صومش را؟ فقال علیه السلام لا يقضى الصوم و لا الصلاة و كل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر.

گفته می‌شود یک قاعده‌ای است: کل ما غلب الله عليه فالله أولى بالعذر. خداوند مانع شد از این‌که من بتوانم تکبیره صحیحه بگویم، فالله أولى بالعذر، یعنی خدا اولی است که عذر من را بپذیرد چون خودش مانع شد از این‌که من به کیفیت صحیحه تکبیره الاحرام بگویم.

### اشکال

اشکال اول این است که این اخص از مدعا است. شامل کسی که به سوء اختیار ترک تعلم کرد تا وقت تنگ شد نمی‌شود. ثانیاً: از کجای این روایات ما بفهمیم که برای اجتزاء به عمل ناقص می‌شود به این روایات استدلال کرد، ما غلب الله عليه

فهو اولی بالعذر، ما اولی است که خدا عذرمان را بپذیرد در ترک واجبی که اختیار نداریم و قدرت بر انجامش نداریم، ما قادر بر انجام واجب اختیاری نیستیم، فالله اولی بالعذر، اما وظیفه ما کلا ساقط است؟ من نمی‌توانم تکبیره صحیحه بگویم پس نمازم کلا ساقط است؟ منافات ندارد با الله اولی بالعذر. یا نه، نماز ساقط نیست، تکبیره صحیحه نمی‌توانم بگویم، بدون تکبیره نماز بخوانم. یا ترجمه بکنم، با همه این‌ها می‌سازد. فقط مفاد ما غلب الله علیه فهو اولی بالعذر این است که شما معذورید در ترک واجب اختیاری اما اصلا واجب اضطراری دارید یا ندارید و اگر دارید واجب اضطراری شما چیست، اصلا این روایت بیان نمی‌کند.

[سؤال: ... جواب:] ما غلب الله علیه فالله اولی بالعذر، خود مورد مغمی علیه این بود که قضاء نمی‌کند نماز و روزه را چون غلب الله علیه که مانع شد از این‌که اداء بکند نماز و روزه را.

### **دلیل پنجم: اطلاق "ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه"**

دلیل دیگر که مطرح شده ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. روایاتی داریم مفادش این است که چیزی نیست که خدا حرام کرده باشد مگر این‌که برای مضطر حلالش کرده.

اختلاف است بین بزرگان: یک عده‌ای می‌گویند این اختصاص دارد به حلال و حرام تکلیفی، مثل آقای خوئی، آقای تبریزی، آقای صدر. می‌گویند اطلاق ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه شامل حلال وضعی و حرام وضعی نمی‌شود، آنی که حرام تکلیفی است در حال اضطرار حلال تکلیفی شده. اما در مقابل، عده‌ای مثل آقای بروجردی، امام، در جاهای مختلف از جمله در اول کتاب الخل فی الصلاة، آقای سیستانی معتقدند که این روایت اطلاق دارد. ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. نمازی که با تکبیره ملحونه باشد محرم وضعی است یعنی باطل است، احله الله لمن اضطر الیه، شما مضطربید به خواندن این نماز با تکبیره ملحونه، بر شما حلال وضعی شد، صحیح شد.

### **کلام مرحوم امام در تقریب دلیل پنجم**

امام در تقریب این بیان در کتاب الخل فرمودند این‌که بعضی‌ها می‌گویند حلال یعنی حلال تکلیفی، حرام یعنی حرام تکلیفی، این قرینه ندارد. حلال اطلاق دارد، حرام هم اطلاق دارد. احل الله البیع یعنی چه؟ خب این‌جا در مورد بیع بکار رفته مصداقش می‌شود حلال وضعی. اذا كان الوبر ذكيا فقد حلت الصلاة فيه، خب حلت الصلاة فيه یعنی حلال وضعی دیگر، و الا نماز در اجزاء حرام گوشت یا حیوان غیر مذکی که حرام تکلیفی نیست، حرام وضعی است یعنی باطل است.

### **کلام آقای سیستانی در تقریب دلیل پنجم**

آقای سیستانی فرمودند اتفاقاً مؤید این نظر دو تا روایت است که در باب: یک: ابواب القيام مطرح شده، موثق سماعه: سألت عن الرجل يكون في عينيه الماء فينتزع الماء منها، چشمش آب آورده بود، آبش را کشیدند، فيستلقي على ظهره الايام الكثيرة، این هم مجبور است که بخوابد روی زمین، اربعین یوماً أو اقل أو اكثر فيمتنع من الصلاة و هو على حاله، مجبور است نماز خوابیده بخواند، فقال لا بأس بذلك، اشکال ندارد، و ليس شيء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه. تطبيق کرد امام عليه السلام طبق ادعای آقای سیستانی این قاعده را بر مورد حرام وضعی و الا نماز خوابیده خواندن که حرام تکلیفی نیست، فوَقَّشَ باطل است. حضرت فرمود چیزی که حرام باشد مگر این که خدا بر مضطر حلال کرده، یعنی نماز خوابیده برای آدم مختار حرام وضعی است ولی برای مضطر حلال وضعی شده. روایت دوم، باز موثق سماعه از ابی بصیر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه، مريض بود نمی توانست پیشانی اش را بگذارد روی مهر، حالا یک زنی مهر می گرفت بالا روی پیشانی این شخص، فيسجد عليه، این شخص با فاصله یعنی مثلاً فرض کنید یک وجب از زمین فاصله داشت نمی توانست سرش را بگذارد روی زمین، یک زنی می آمد مهر را می گرفت روی دستش بالا او روی این مهر سجده می کند، حضرت فرمود نمی شود الا ان يكون مضطراً ليس عنده غيرها و ليس شيء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه.

و لذا آقای سیستانی فرمودند ما طبق این قاعده ملتزم می شویم این شخص مکلف است به نماز با تکبیره ملحونه بخاطر همین ليس شيء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه.

تأمل بفرماید ان شاء الله تا فردا این بحث را دنبال کنیم.  
و الحمد لله رب العالمين.

## جلسه 99-577

یکشنبه - 1400/01/08

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به کسی بود که عاجز بود از تکبیر صحیح که فرمودند اکتفاء کند به تکبیر ملحون و اگر نمی تواند تکبیر ملحون بگوید ترجمه آن را بگوید. بحث در دلیل این فتوی بود.

استدلال شد به برخی از روایات. از جمله روایت نوفلی از سکونی که ان الرجل منكم ليقراً القرآن بعجمته فترفعه الملائكة على عربيته که ما سندش را تمام دانستیم. آقای سیستانی فرمودند و لو ما نوفلی را توثیق نمی کنیم اما چون این حدیث در کتاب

جعفریات هم آمده، وثوق پیدا می‌کنیم به صدور این حدیث از امام و همان‌طور که میرزای نوری در مستدرک دارد بعید نیست سکونی در مجلسی که امام صادق علیه السلام احادیث را برای امام کاظم علیه السلام القاء می‌کردند که اساس کتاب جعفریات هست، سکونی هم حضور داشته. و بهر حال وثوق پیدا می‌کنیم که این حدیث از امام صادق علیه السلام صادر شده چون اصل کتاب جعفریات که مسلم است، در کلام نجاشی و شیخ طوسی و بزرگان دیگر نقل شده وجود هم‌چون کتابی برای اسماعیل بن موسی بن جعفر علیهما السلام و لو این نسخه‌ای که الان هست معتبر نیست اما وقتی ضمیمه می‌کنیم این روایت را که در این نسخه جعفریات هست که روایت نوفلی از سکونی، وثوق پیدا می‌کنیم به صدور این حدیث از امام علیه السلام.

[سؤال: ... جواب:] ایشان می‌فرمایند اصل کتاب جعفریات که وجود داشته، در این نسخه‌ای که الان در دست ما هست و چاپ شده این روایت از همان طریق معروف جعفریات که محمد بن محمد بن اشعث هست از موسی بن اسماعیل بن موسی بن جعفر علیهما السلام این حدیث نقل شده، در کتاب‌های دیگر هم که نوفلی از سکونی از امام صادق علیه السلام نقل کرده وثوق پیدا می‌کنیم. وثوق هم شخصی است ما نمی‌توانیم بگوییم چرا شما وثوق پیدا کردید، ضم قرائن کردند وثوق پیدا کردند.

از جهت دلالت هم فرمودند روایت دلالت می‌کند که اگر کسی سخت بود بر او قرائت عربی صحیح، خداوند از او می‌پذیرد این قرائت با لحن، قرائت ملحونه و مغلوطنه را، اختصاص هم به قرائت خارج نماز ندارد، اطلاق دارد، ان الرجل ليقرا القرآن و لو در نماز.

### اشکال دلالی به روایت "ان الرجل منكم ليقرا القرآن"

ما یک شبهه‌ای در ذهن مان بود و آن این بود که این تعبیر ان الرجل منكم ليقرا القرآن بعجمته اطلاق ندارد، گویا فرموده است قد يقرأ الرجل منكم القرآن بعجمته فترفعه الملائكة بعربيته و باید اخذ به قدر متیقن آن بکنیم، قدر متیقن کسی است که عاجز هست از قرائت صحیح. اطلاق هم ندارد که ما بخواهیم بگوییم مثلاً نیازی ندارد که در نماز جماعت شرکت کند، بعد تعدی هم بکنیم به لحن در تکبیرة الاحرام بگوییم او هم مضر نیست. البته بعد دیدیم که لام ليقرا ظهور ندارد در تقلیل که قد يقرأ. وجود این لام و نبود آن فرقی نمی‌کند، ان الرجل منكم يقرأ القرآن بعجمته یا ان الرجل منكم ليقرا القرآن بعجمته معنایش فرقی نمی‌کند، این لام تأکید هست نه لام تقلیل. مثل رب که بر سر مضارع در می‌آید نیست. ربما افعل کذا، آن‌طور نیست.

و لکن شبهه‌ای که هست این است که شبیه این استعمال در روایات زیاد است و مفادش قضیه اتفاقیه است نه قضیه مطلقه. شاید این روایت هم مفادش قضیه اتفاقیه باشد که می‌شود قد يقرأ.

**ذکر احادیثی که "لام" در آن‌ها مفادش قضیه اتفاقیه است نه قضیه مطلقه**

چند روایت را بخوانم:

در کافی آمده است که ان الرجل منکم لیشرّب الشربة من الماء فیوجب الله له بها الجنة. این قضیه مطلقه که نیست، ان الرجل منکم لیشرّب الشربة من الماء فیوجب الله له بها الجنة ثم قال انه لیأخذ الإناء فیضعه علی فیه فیسمى ثم یشرب فینحیه و هو یشتهیه فیحمد الله ثم یعود فیشرب ثم ینحیه فیحمد الله ثم یعود فیشرب ثم ینحیه فیحمد الله فیوجب الله له بها الجنة. اول فرمود ان الرجل منکم لیشرّب الشربة من الماء فیوجب الله له بها الجنة، بعد که توضیح دادند معلوم شد این قضیه مطلقه نیست، در بعض فروض این حکم ثابت است. یعنی اطلاق ندارد این مفاد. گفته می‌شود شاید مانحن فیه هم از همین قبیل باشد. ان الرجل لیقرأ القرآن علی عجمته فترفعه الملائكة علی عربیته، اگر از امام می‌پرسیدند کجا؟ چه بسا توضیح می‌دادند اطلاق، دیگر نداشت، در غیر نماز مثلاً، قرائت مستحب نماز.

[سؤال: ... جواب:] شاید بیان این است که خداوند متعال سخت‌گیری نکرده است

بر کسانی که عربی فصیح وارد نیستند اما چه مقدار سخت‌گیری نکرده است؟ اطلاق دارد؟ ... بله ممکن است فی الجملة باشد قدرمتیقنش قرائت در غیر نماز باشد. اما این‌که در نماز همین قرائت قرآن به نحو ملحون مجزی است بعد واجب هم هست، چون فقط بحث اجزاء که نیست، می‌گویید واجب هم هست، یعنی همین تکبیر ملحون نه تنها مجزی است بلکه واجب هم هست، این قرائت ملحون نه تنها مجزی است بلکه واجب هم هست، بخوایم از این روایت استفاده کنیم شبهه‌ای که در ذهن ما بود این بود که این قضیه، قضیه مطلقه نیست. منتها ما فکر می‌کردیم لام ممکن است به معنای رب که برای تقلیل است آمده باشد از او صرف نظر کردیم و لکن گفته می‌شود که مشابه این تعبیر در روایات است، ظهور در اطلاق ندارد. مثل همین روایت ابی بصیر که به نظر ما سندش تمام هم هست.

روایت دوم روایت معاویه بن عمار است: ان الرجل منکم لیكون فی المحلة فیحتج الله عز و جل یوم القيامة علی جیرانه به فیقال لهم ا لم یکن فلان بینکم ا لم تسمعوا کلامه ا لم تسمعوا بکائه فی اللیل فیکون حجة الله علیهم. ان الرجل منکم لیكون فی المحلة فیحتج اله عز و جل یوم القيامة علی جیرانه که قضیه مطلقه نیست، نه این‌که هر کدام از شما که در محله است حجت خداست بر مردم [بلکه به این معنا است] که می‌تواند حجت خدا باشد اما لزوماً حجت خدا هست؟ اطلاق ندارد.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که آیا اطلاق دارد یا قدرمتیقن دارد، به

قول شما با شرائطش. شاید یکی از شرائط در همین فترفعه الملائكة علی عربیته قرائت قرآن در غیر نماز باشد.

روایت سوم روایت صباح السیابة قال علیه السلام امام صادق علیه السلام فرمود ان الرجل لیحبکم و ما یدری ما تقولون، حضرت فرمود طبق نقل که شخصی شما شیعیان را دوست دارد ولی نمی‌داند شما چه اعتقادی دارید چه می‌گویید، فیدخله الله

الجنة و ان الرجل لیبغضکم و ما یدری ما تقولون فیدخله الله النار و ان الرجل منکم لتملأ صحیفته من غیر عمل. این ها هیچ کدام قضیه مطلقه نیست. و لذا راوی گفت و کیف یكون ذلك؟ امام فرمود یمر بالقوم ینالون منا فاذا رأوه قال بعضهم لبعض کفوا فان هذا الرجل من شیعته و یمر بهم الرجل من شیعتنا فینهرونه و یقولون فیه فیکتب الله له بذلك الحسنات حتی یملاً صحیفته من غیر عمل. قضیه مطلقه که نبود، ان الرجل لتملأ صحیفته من غیر عمل اما کجا؟ اطلاق ندارد.

یا روایت عمرو بن عثمان، همه این ها در کافی هست، عن ابی عبدالله علیه السلام ان الرجل لیذنب الذنب فیدخله الله به الجنة، شخص گناه می کند خدا او را بخاطر آن گناه به بهشت می برد، این قضیه مطلقه که نیست. قلت یدخله الله بالذنب الجنة؟ قال نعم انه لیذنب فلا یزال منه خائفا ماقتا لنفسه فیرحمه الله فیدخله الجنة.

شبهه این است که این روایت هم که دارد ان الرجل منکم لیقرأ القرآن بعجمته فترفعه الملائكة علی عربیته ممکن است اطلاق نداشته باشد فی الجملة باشد، لغو هم نمی شود، قدر متیقنش همین قرائت های متعارفه قرآن هست، خب چه بکند؟ قرآن نخواند؟ حالا همین مقدار که بلد است می خواند. نسبت هم نمی دهد به خدا که آن چه من می خوانم ما انزل الله است، این مقدار که من می توانم می خوانم، بهتر از این است که نخواند. توانش این هست خدا هم می پذیرد، فترفعه الملائكة علی عربیته. اما در نماز چه بکند؟ اطلاق ندارد که بگوییم پس در نماز هم همین قرائت بعجمه تنزیل شده است منزله قرائت عربیه. این شبهه هست. ما اصل شبهه در ذهن مان بود، منتها این شواهدی که مطرح شد نیاز دیدیم که متعرض این شبهه بشویم. ولی روایت مسعدة بن صدقة هیچ شبهه ای نداشت، ألا تری ان المحرم من العجم لا یراد منه ما یراد من المتکلم الفصیح.

### ادامه بررسی "ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه"

دلیل دیگری که مطرح شده برای اکتفاء به تکبیر ملحون حدیث اضطرار است: ما من شیء حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه.

### کلام مرحوم امام و آقای سیستانی در اطلاق حلیت و حرمت

بزرگانی مثل آقای بروجردی، امام، آقای سیستانی، معتقدند حلال و حرام اطلاق دارد. این که جماعتی از فقهاء مثل مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای حکیم می گویند اختصاص دارد حلال و حرام به حلال و حرام تکلیفی مگر این که متعلقش عبادت یا معامله باشد، گفته شده که نه، این که مثل مرحوم آقای حکیم و آقای خوئی فرمودند اگر متعلق حلال و حرام عبادت باشد حلیت عبادت ظهور دارد در مشروع بودن آن و صحیح بودن آن، حرمت عبادت ظهور دارد در نامشروع بودن آن و باطل بودن آن یا در معاملات، این بیع حرام است ظهور دارد یعنی ممنوع وضعی است، این بیع حلال است ظهور دارد در این که جایز وضعی است، اما آقای حکیم و آقای خوئی فرمودند اگر بطور مطلق بگویند حلال، حرام، مثل کل شیء لک حلال که

متعلق حلال شیء است، یا ما من شیء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر اليه این انصراف دارد به حلال و حرام تکلیفی. در مقابل این نظر، نظر بزرگانی مثل مرحوم آقای بروجردی، امام و آقای سیستانی است که خیر، حلال یعنی غیر ممنوع، آزاد، حرام یعنی ممنوع، ممنوع اعم است از ممنوع تکلیفی یا ممنوع وضعی که مساوق است با فاسد و باطل.

امام در کتاب الخلل صفحه 7 و 8 فرمودند این که بگوییم حلال اختصاص دارد به حلال تکلیفی، حرام اختصاص دارد به حرام تکلیفی خیر، این درست نیست. ان الحل و الحرمة و الجواز و لاجواز و اشباهها لم توضع لغة للاحكام التکلیفیه بل هی موضوعه لمعنی یساق التکلیف تارة و الوضع أخرى. و لذا ایشان فرمودند ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه اطلاق دارد. مضطرب به شرب فقاع، فقد احله الله که می شود مساوق با حلال تکلیفی. مضطر بشوید به طلاق بدون شرائط، فقد احله الله، آن جا مساوق است با حلال وضعی بودن. مضطر بشوید به نماز فاقد شرط، فقد احله الله، مساوق است با حلال وضعی.

[سؤال: ... جواب:] اضطرار حکم وضعی را بر نمی دارد یک مطلب گنگی است شما می فرمایید. مثلاً شما مضطربید به اکل مال غیر، ضمان را بر نمی دارد، خب معلوم است، امام هم این را قبول دارند. چرا؟ برای این که اکل مال غیر حرام تکلیفی است، اضطرار به اکل مال غیر سبب حلال تکلیفی شدن آن می شود اما موضوع است اکل مال غیر برای ضمان، ضمان بدل آن، شما که مضطر نیستید که بدل آن را ندهید، خب بدل آن را بدهید. بله، اضطرار به ارتکاب یک حرام تکلیفی آثار وضعی آن را مثل ضمان یا نجس شدن بدن اگر مضطربید به اکل طعام نجس بر نمی دارد. بحث در این است که گفته می شود: طلاق بدون شرائط حرام است، ممنوع است، کسی مضطر است به طلاق بدون حضور شاهدین عدلین، ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه چرا شامل آن نشود؟ شما مضطربید به این که طلاق بدهید بدون شرائط، می خواهید طلاق بدهید اما شرائط آن برای تان فراهم نیست، شاهد عادل پیدا نمی کنید یا مقام، مقام تقیه است می خواهید طلاق بدهید همسرتان را در محیط عامه اگر بخواهید در حضور شاهدین عدلین اصرار کنید طلاق واقع بشود خلاف تقیه است، فرمودند این طلاق نافذ است و لو فاقد شرائط باشد. این بیان ایشان است.

آقای سیستانی فرمودند: این که دلیل اضطرار شامل حرام وضعی می شود، حرام وضعی را هم با اضطرار می توانیم حلال وضعی بکنیم، شاهد بر این مطلب دو تا موثقه سماعه است که دیروز خواندیم در موردی کسی که مجبور بود نماز خوابیده بخواند و امام علیه السلام طبق نقل فرمود لا بأس بذلک و لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه. یا در موثقه دیگر سماعه از ابی بصیر بود که المریض هل تمسک له المرأة شیئاً فیسجد علیه قال لا الا ان یکون مضطراً لیس عنده غیرها و لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر اليه.

به نظر ما حق با این بزرگانی مثل آقای حکیم و آقای خوئی و اتباعشان مثل آقای تبریزی و آقای صدر است که معتقدند اگر حلال و حرام تعلق بگیرد به عنوان شیء، این بیش از حلال تکلیفی و حرام تکلیفی ظهور ندارد. به عرف بگویند هر چیزی که خدا بر شما حرام کرده است اگر مضطر به آن بشوید بر شما حلال می‌شود، عرف ظاهر نمی‌بیند این خطاب را در ترتب اثر بر آن فرد باطلی که مضطر به انجامش هستید. قدرمتیقن این است که چیزی که بر شما حرام هست اگر مضطر به انجامش بشوید انجام آن بر شما مباح می‌شود، عقاب نمی‌شوید که چرا آن را انجام دادید. اما این که اثر هم بار می‌شود بر انجام این فرد که حرام هست تا بشود حلال وضعی، از این اطلاق ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، نمی‌شود این را استفاده کرد.

[سؤال: ... جواب:] بحث در این است که از این ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه عرف استفاده می‌کند ترتب اثر وضعی را بر این فرد مبتلا به مانع یا فاقد شرط؟ انصافاً همچون استفاده‌ای نمی‌کند.

و جالب این است خود آقای سیستانی در بحث تراحم فرموده که احله الله ظهور ندارد در اباحه، بیش از نفی عقاب نیست، بیش از تنزیل این فرد مضطر الیه منزله حلال در عدم عقاب از این روایت بیش از این استفاده نمی‌شود. ایشان می‌فرماید حرام انشائی هم هست، فقط عقاب نمی‌شود. حالا این می‌شود تهافت در کلام، اما اصل مطلب ایشان در مقام اشکالشان این است که خلاف ظاهر ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه است.

و به امام هم عرض می‌کنیم: واقعا شما ملتزم می‌شوید من مضطرم عرفاً یک عقد یا ایقاعی را فاقد شرط اجراء کنم، این عقد صحیح می‌شود؟ شخصی اضطرار عرفی دارد با زن در حال عده ازدواج کند، مانعیت ازدواج در عده برطرف می‌شود؟ ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه؟

[سؤال: ... جواب:] این ازدواج باطل است وجوب نفقه ندارد. اگر می‌گویید مضطر است به نزدیکی با این زن که اضطرار مجوز زنا نیست. ... طلاق فاقد شرائط که حرام تکلیفی نیست، بلکه اگر حرام تکلیفی بود اضطرار آن را حلال تکلیفی می‌کند اما موضوع اثر هم بکند؟ که بگوید این طلاق نافذ است.

### نکته: تذکر آقای سیستانی بر عدم اطلاق در بحث لباس مشکوک

و جالب این است: در بحث لباس مشکوک بعضی‌ها آمدند به قاعده حل تمسک کردند، گفتند قاعده حل می‌گوید نماز در لباس مشکوک حلال است و اطلاق حلال، حلال وضعی را هم می‌گیرد، یعنی به قاعده حل تمسک کردند برای تجویز نماز در لباس مشکوک که نمی‌دانیم از اجزاء حیوان حلال گوشت هست یا نیست. آقای خوئی اشکال کرد به آن‌ها گفت شمول قاعده حل نسبت به حلال و حرام وضعی مستلزم تاسیس فقه جدید است، شما هر کجا شک کنید این عقد صحیح است یا فاسد چه به نحو شبهه حکمیه چه به نحو شبهه موضوعیه به جای اصالة الفساد می‌آید

می‌گویید کل شیء حلال، اطلاقش حلال وضعی را می‌گیرد. و این مستلزم تاسیس فقه جدید است. آقای سیستانی آنجا جواب دادند فرمودند ما معتقدیم کل شیء حلال موردش ذوات خارجی است نه افعال و لذا ما نمی‌آییم بگوییم نماز در لباس مشکوک ان شاء الله حلال است وضعاً طبق قاعده حل، نه، آن ذوات یعنی آن لباس مشکوک که یک عین خارجی است می‌گوییم هذا حلال وضعاً یعنی حلال وضعی بودن لباس مشکوک به این است که در آن می‌شود نماز خواند. که ظاهر کلام آقای بروجردی هم همین است. یعنی قاعده حل را اختصاص دادند به اعیان خارجی. ممکن است شما بگویید که چه جور شد در ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه ایشان می‌گویند نه، شیء شامل افعال هم می‌شود، اختصاص به اعیان خارجی ندارد.

و آقای سیستانی فرمودند دیگر تاسیس فقه جدید لازم نمی‌آید. دیگر کل شیء لکل حلال که آقای خوئی نقض کرد گفت هر عقدی یا ایقاعی که مشکوک الصحة و الفساد است باید بگویید کل شیء لکل حلال شاملش می‌شود به جای اصالة الفساد می‌شود اصالة الصحة، این نقض آقای خوئی بود، آقای سیستانی جواب داد نه ما قاعده حل را در اعیان خارجی جاری می‌کنیم، کل شیء حلال، شیء یعنی این مایع مشکوک، این لباس مشکوک، اما عقد یا ایقاع شیء خارجی نیست، فعل مکلف است، مشمول قاعده حل نیست. و لذا تاسیس فقه جدید لازم نمی‌آید.

[سؤال: ... جواب:] چه اشکال دارد به قاعده حل تمسک کنیم در مواردی که شک داریم با این زن می‌شود ازدواج کرد یا نکرد قاعده حل بگوید می‌شود با او ازدواج کرد، این که تاسیس فقه جدید لازم نمی‌آید. تاسیس فقه جدید در جایی لازم می‌آید که هر عقد مشکوک الصحة را بخواهیم با کل شیء لکل حلال بخواهیم تصحیح کنیم. ... در مواردی که عرفاً عین خارجی مشکوک است که حلال است یا حرام، آقای سیستانی می‌گویند قاعده حل جاری می‌شود، چه اشکالی دارد؟ تاسیس فقه جدید لازم نمی‌آید این نقضی که شما می‌کنید که نمی‌دانم این زن آیا زنی است که ازدواج با او بر من حرام است یا حلال، بگویم کل شیء لک حلال، این زن بر من حلال است یعنی ازدواج با او بر من جایز است، تاسیس فقه جدید لازم نمی‌آید.

[سؤال: ... جواب:] این مثالی که آقا می‌زنند که من بیع غرری می‌کنم بعد از بیع غرری این مبیع را که تحویل گرفتم می‌گویم این مبیع حلال است، یعنی فروشش حلال است که با این کار تصحیح می‌کنم آن بیع غرری را، باز هم تاسیس فقه جدید لازم می‌آید که من بیایم قاعده حل را جاری کنم در این عین خارجی که با بیع غرری به من منتقل شده، بگویم هذا حلال. خب آقای سیستانی این‌ها را قبول ندارد برای این که عرفاً فروش این کالا حلال است با شرائطش، یک شرطش این است که ماذون از طرف مالک باشید، اگر شما مشکل دارید ماذون از طرف مالک نیستید عرف نمی‌گوید این مال حرام است. این مال حرام نیست، عین خارجی حرام نمی‌شود، عین خارجی‌ای حرام می‌شود که اثر غالبش ممنوع باشد. اثر غالب این

کالا که فروش شما نیست، عین خارجیه باید آثار متعارف‌اش ممنوع باشد تا بگویند این کالا ممنوع است. و الا بگوییم این صندلی ممنوع است، چرا؟ برای این‌که من مالکش نیستم بفروشمش. عرف که نمی‌گوید این صندلی ممنوع است و لکن خمر ممنوع است چون اثر متعارف خمر یا شرب آن است یا بیع آن است، وقتی ممنوع شد عرف می‌گوید خمر ممنوع است. در اعیان خارجیه که عرفا اثر متعارف‌اش نمی‌دانیم ممنوع است یا ممنوع نیست آقای سیستانی می‌گویند قاعده حل جاری می‌کنیم، آثار وضعیه‌اش را هم بار می‌کنیم، هیچ نقض هم پیش نمی‌آید، تاسیس فقه جدید هم لازم نمی‌آید.

اما ایشان در حدیث ما من شیء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر الیه آمدند این حدیث را تطبیق کردند بر افعال مثل مانحن‌فیه گفتند نماز با تکبیر ملحون طبق حدیث ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه صحیح می‌شود. خب فرق این دو چیست؟ شما در کل شیء لک حلال گفتید شیء ظاهر است در عین خارجیه، شامل افعال نمی‌شود. اما ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه اعم گرفتید از افعال و اعیان خارجیه.

### پاسخ از اشکال به آقای سیستانی: موثقه سماعه قرینه بر اطلاق است

بله ممکن است آقای سیستانی بگویند من بخاطر همین دو تا موثقه سماعه توسعه می‌دهم قاعده ما من شیء حرمه الله الا و قد احله الله لمن اضطر الیه را نسبت به افعال چون در این دو تا موثقه سماعه تطبیق شده این قاعده بر نماز. این خوب است، این حرفی ندارد. اگر واقعا این دو تا موثقه سماعه دلیل باشد که حضرت این قاعده را تطبیق کردند بر حرام و حلال وضعی در افعال، مشکل برطرف می‌شود.

### جواب از پاسخ

اما به نظر ما این دو موثقه سماعه هیچ ظهوری ندارد در این‌که حضرت می‌خواهند بفرمایند این نماز خوابیده که حرام وضعی است، بخاطر اضطرار حلال وضعی شده است، یعنی صحیح شده است. نه، شاید حضرت می‌خواهند بفرمایند شما که چهل روز مضطربید به ترک واجب اختیاری، مضطربید به این‌که نماز ایستاده نخوانید، ترک واجب اختیاری عرفا حرام است. بحث اصولی را بگذارید کنار که امر به شیء مقتضی نهی از ضد عامش هست یا نیست، آن بحث اصولی است، از نظر عرفی به ترک واجب هم حرام می‌گویند، می‌گوید حرام است تو از اذان صبح تا طلوع آفتاب مشغول مطالعه می‌شوی یا مشغول کار می‌شوی، نماز صبحت چه می‌شود؟ ترک واجب را عرف مصداق حرام می‌داند. و لذا شاید امام علیه السلام نسبت به این فرض سائل که ترک می‌کند نماز ایستاده را در این مدت بیماری، فیمتنع من الصلاة، در این ایام از نماز ایستاده عاجز است و نماز ایستاده نمی‌خواند، حضرت بخاطر ترک نماز ایستاده در این روزهای بیماری تطبیق کردند که لیس شیء مما حرم الله الا و قد احله لمن اضطر الیه، اما این‌که نماز خوابیده‌اش

صحیح است او از قاعده ما من شیء حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر اليه استفاده نمی‌شود. او از این باب استفاده می‌شود حالا که نماز ایستاده بر تو واجب نشده اصل نماز که ساقط نشده، نماز خوابیده بخوان.

شبهه روایت عبدالاعلی مولى آل سام که از امام علیه السلام طبق نقل سؤال کرد من ناخن انگشتم افتاد و مجبور شدم پانسمان کنم، فجعلت على اصبعی مرارة، حضرت فرمود يعرف هذا و اشباهه من کتاب الله ما جعل عليكم فى الدين من حرج، بعد فرمود امسح على المرارة. از ما جعل عليكم فى الدين من حرج فهمیده می‌شود وضوء جبیره‌ای؟ نه. نفی وضوء کامل از ما جعل عليكم فى الدين من حرج فهمیده می‌شود، تطبیق به لحاظ نفی وضوء اختیاری بود. این جا هم محتمل است که تطبیق این قاعده اضطرار بخاطر ترک واجب اختیاری باشد که عرفاً مصداق حرام است. نه بخاطر این که این نماز خوابیده صحیح است.

تامل بفرمایید ان شاء الله بقیه مطالب را روز سه‌شنبه دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 100-578

دوشنبه - 1400/01/10

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقیة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که کسی که عاجز است از تکبیر صحیح فرمودند واجب است تکبیر ملحون بر او و اگر عاجز از تکبیر ملحون هم شد واجب است بر او ترجمه تکبیر.

بحث در این بود که دلیل بر این فتوای مشهور چه هست؟

### شمول دلیل اضطرار برای حرام وضعی، در کلام آقای سیستانی و مرحوم امام

یکی از ادله‌ای که ذکر شد این روایاتی بود که مفادش این است که ما من شیء حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر اليه. بزرگانی مثل مرحوم آقای بروجردی امام آقای سیستانی فرمودند ما من شیء حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر اليه اعم است از حلال و حرام تکلیفی و یا حلال و حرام وضعی. شرب فقاع حرام تکلیفی است مضطر به آن بشوید حلال تکلیفی می‌شود. نماز خوابیده حرام وضعی است بر شخص مختار یعنی باطل است، مضطر بشوید به آن حرمت وضعیه‌اش از بین می‌رود می‌شود حلال وضعی و این نماز صحیح خواهد بود. آقای سیستانی فرمودند موثقه سماعه هم که این مطلب را بیان کرد که سائل گفت شخصی هست چهل روز مجبور است نماز خوابیده بخواند حضرت فرمود لا بأس بذلك و ما من شیء حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر اليه.

یک مطلبی هم امام داشتند، ایشان در کتاب الخلل صفحه 7 و 8 بعد از این که این ادعاء را مطرح می کنند که ما من شیء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر الیه شامل محرم وضعی هم می شود، مثل هم می زنند به طلاق بدون شرائط که اگر مضطر بشوید به انجام آن طبق این روایات حلال وضعی می شود صحیح می شود، فرمودند ما اصلا اضطرار و تقیه نسبت به ارتکاب حرام تکلیفی خیلی نداشتیم در زمان ائمه علیهم السلام. ایشان بعد از این که این صحیحه فضلاء را نقل می کنند که التقیة فی کل شیء و کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله که البته ایشان ناقص نقل می کنند این روایت را چون از کافی نقل کردند، کافی سقط دارد، و صحیحش در محاسن آمده. در کافی آمده التقیة فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله. این ناقص هست. التقیة فی کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله کلام ناقصی هست. در محاسن برقی کاملش ذکر شده، التقیة فی کل شیء و کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله. امام فرمودند غیر از این که احله الله اطلاق دارد نسبت به حلال تکلیفی و وضعی، اصلا حمل احله الله بر حلال تکلیفی موجب حمل بر فرد نادر جدا می شود. خیلی نادر هست حمل کنیم حلال را در این روایت بر حلال تکلیفی. چرا؟ برای این که ابتلاء به تقیه در مخالفت تکلیف مثل شرب فقاع در زمان ائمه نادر بوده، آنی که متعارف بوده ابتلاء به تقیه بوده در محرم های وضعی مثل معاملات، عبادات، وضوء می گرفتند رعایت شرائط نمی کردند تقیتا، نماز می خواندند رعایت شرائط نمی کردند تقیتا، معاملاتی انجام می دادند رعایت شرائط نمی کردند تقیتا، اما این که مبتلا بشوند به ارتکاب حرام تکلیفی تقیتا مثل شرب فقاع، این نادر بوده.

### اشکال اول

به نظر ما این فرمایش ها تمام نیست. ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه انصافا ظهور ندارد در این که بخواهد بگوید چیزی که مضطر به انجام آن هستید شارع برای او اثر هم بار کرده است. شما مثلا مضطربید در حج در روزی که عامه اعلام می کنند روز عرفه است وقوف بکنید با عامه و فردای آن هم نمی روید به عرفات، بگوییم ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، چه چیزی حرام هست؟ رفتن امروز که روز هشتم ذیحجه است به عرفات حرام است؟ این که حرام نیست. ترک وقوف به عرفات در روز نهم از باب این که ترک واجب است مصداق حرام است، ترک وقوف به عرفات در روز نهم را خدا حلال کرده است اما اثر حج صحیح هم بار می شود بر این حج شما؟ از کجا؟ اینی هم که امام فرمودند غالبا در آن زمان ابتلاء به تقیه و اضطرار به تقیه در ارتکاب حرام وضعی بوده است، این اول الکلام است. همان وضوئی هم که می گرفت با اخلاص به شرائط اگر در تمام وقت تقیه مستمر باشد این می شود اضطرار به حرام تکلیفی که عرفا عرض کردیم ترک واجب هم مصداق حرام تکلیفی است. حرام است شما

این طور نماز بخوانید نه این که صحیح نیست. نه، حرام است از این باب که عرفا ترک واجب است. عقاب نمی شود، حلال است بر شما این کار، اما نمازتان اعاده هم ندارد؟ قضاء هم ندارد؟ این از کجا؟

[سؤال: ... جواب:] اگر در خصوص نماز تقیة یا وضوء تقیة دلیل خاص بیاید کما این که از روایات استفاده کردند در نماز با عامه که بر اساس تقیه می خوانیم، او اطلاق مقامیش اقتضاء اجزاء می کند اما عنوان کلی التقیة فی کل شیء و کل شیء یضطر الیه ابن آدم فقد احله الله یا ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، یا رفع ما اضطروا الیه انصافا ظهور ندارد در این که بر این ترک واجب اختیاری آثار عمل صحیح را بار کنید. ... همین که گفتند حرام نیست این کار شما، امتنان است. بله، امتنان کامل به این بود که آثار عمل صحیح هم بر آن بار بشود اما آثار عمل صحیح هم بار نکنند، تکلیفا تجویز کنند ارتکاب آن را این هم امتنان است. مشکلی ندارد.

### اشکال دوم

و در خود موثقه سماعه هم انصافا ظهوری نیست که لیس شیء مما حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر الیه بر این که امام بر نماز خوابیده عنوان حرام را به عنوان حرام وضعی منطبق کردند که این حرام وضعی است، در فرض اضطرار حلال وضعی می شود، نه، شما عملا چون بیمار هستید، اکتفاء می کنید به این نماز خوابیده، ترک می شود نماز ایستاده اختیاری از این جهت می شود مصداق حرام که ترک واجب اختیاری است، خداوند آن را حلال کرده است.

[سؤال: ... جواب:] قطعا در این مورد این نماز مجزی است اما نه بخاطر قاعده لیس شیء مما حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر الیه، بلکه بخاطر آن که در کنارش امام فرمود لا بأس بذلک. ترک واجب اختیاری طبق قاعده ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه تجویز شده است بر شما، اما اجتزاء به این نماز نشسته یا خوابیده دلیل آخری می خواهد. بله، در این موثقه سماعه اطلاق مقامی هست در اکتفاء به این نماز خوابیده اما یک قاعده عامه ای باشد که ما در غیر مورد موثقه هم بخواهیم به آن استدلال کنیم این وجهی ندارد. ... ما می گوئیم ترک واجب اختیاری مصداق شیء محرم است. ... چرا مردم غافل باشند؟ عمومی هست می گوید هر چیزی که خداوند حرام کرده است در فرض اضطرار حلال می شود اما صحیح هم می شود؟ آثار عمل صحیح هم دارد؟ این را که بیان نکرد. ... در خصوص این مورد که نماز ایستاده و خوابیده محل بحث است، این شخص مریض است، نماز ایستاده نمی تواند بخواند امام فرمود لا بأس بذلک، بله، این اطلاق مقامی دارد. اما شما در روزه چرا این را نمی پذیرید؟ کسی در روزه مضطر است یک قرص بخورد چرا آن جا نمی پذیرید که لیس شیء مما حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر الیه. بگوئید این خوردن قرص محرم وضعی است، در این حال حلال وضعی شد. ... ماهیت عرفیه صوم که توقف ندارد بر نخوردن این قرص و لذا

بعضی‌ها سؤال می‌کنند می‌گویند بیمارم مجبورم یک قرص بخورم، تکلیف روزه‌ام چه می‌شود.

ما عرض ما این است که نه ما من شیء محرم ظهور دارد در این که خصوص آثار عمل صحیح را بار کنیم بلکه بیش از این نیست که عمل محرم با اضطرار آزاد می‌شود بر شما اما این آزاد شدن به این است که آثار عمل صحیح را هم بار کنید این یک مؤنه زایده می‌خواهد این قرینه می‌خواهد.

و از طرف دیگر ما بخواهیم بگوییم که مثلاً من مضطربم ترک کنم تکبیر صحیح را، جزئیت تکبیر صحیح را بر می‌داریم با ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه، رفع جزئیت تکبیر صحیح دو جور می‌شود: یکی این که امر بشویم به نماز فاقد تکبیر، یکی این که اصلاً امر رأساً برداشته بشود، اصلاً تکلیف به نماز برداشته شود. امر ضمنی به تکبیر صحیح برای من که عاجز از تکبیر صحیح هستم این رفع بشود، رفع این دو گونه است: یکی به این نحو است که فقط امر ضمنی به این تکبیر صحیح رفع بشود، امر به سایر اجزاء بماند، یکی این که امر به مرکب رأساً ساقط بشود. شما به چه دلیل می‌گویید که فقط امر ضمنی به تکبیر صحیح برداشته شده است و امر به سایر اجزاء ثابت است، مگر امر به سایر اجزاء دلیل خاص داشت؟ آنی که در حال اختیار ثابت بود یک امر ارتباطی بود به مرکب تام، نماز با تکبیر، و من مضطربم به ترک نماز با تکبیر، وجوب نماز با تکبیر رفع شد، اما به چه دلیل وجوب نماز بدون تکبیر باقی است؟ دلیلش چیست؟ وجوب نماز با تکبیر یک وجوب واحد ارتباطی بود، مضطربم به ترک آن، رفع شد، اگر بخواهد نماز بی تکبیر واجب بشود یک وجوب آخری باید بیاید، می‌شود وجوب استقلالی به نماز بدون تکبیر. این یک وجوب جدیدی است، دلیل می‌خواهد. به چه دلیلی می‌خواهیم آن را اثبات کنیم.

[سؤال: ... جواب:] ما در موارد اضطرار برائت از شرطیت یعنی رفع ما اضطرروا الیه را قبول نداریم در اضطرار به ترک یک جزء یا اضطرار به ترک شرط یا اضطرار به ایجاد مانع. آن جا هم این اشکال را می‌کنیم. آن جا هم می‌گوییم که رفع ما اضطرروا الیه بیش از این ظهور ندارد که ما امروز مضطربم به ترک تکبیر نماز با تکبیر بر ما واجب نیست، رفع عن امتی ما اضطرروا الیه، اما دلیل نمی‌شود که نماز بی تکبیر بر ما واجب بشود. اگر مقصودتان حدیث رفع ما لایعلمون است، آن جا که رفع، رفع ظاهری است، آن جا ما علم به تکلیف واقعی داریم که مردد است بین اقل و اکثر، برائت رفع ظاهری می‌کند وجوب اکثر را، احتیاط لازم نیست بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] در رفع ما لایعلمون می‌گوییم اصل تکلیف واقعی معلوم است، نمی‌دانیم تعلق گرفته به نماز با سوره یا ذات نماز، رفع ظاهری می‌گوید که نماز بدون سوره بخوانی معذوری، عرف غفلت می‌کند آثار صحت واقعی را بر این نماز بار می‌کند. در اضطرار رفع، رفع واقعی است. رفع وجوب نماز با سوره‌ای که

مضطربید به ترک سوره، رفع واقعی است، رفع واقعی بود دلیل نداریم بر اثبات تکلیف به نماز فاقد سوره. مگر دلیل خاص بگوید الصلاة لا تسقط بحال. ... ما در رفع واقعی نسبت به رفع ما اضطروا الیه یا رفع ما استکرها علیه قبول نداریم غفلت نوعیه را. عرف می‌گوید از کجا معلوم که من اصلا این عمل ناقص صحیح باشد، من تکلیف ندارم به این عمل کامل چون خلاف حدیث رفع ما اضطروا الیه است، من مضطربم به ترک مرکب تام.

الان می‌گویند در حج شاید ادامه داشته باشد این معذور و در عمره که هنوز هم این مشکل است، بین بیت و مقام نمی‌گذارند طواف بکنند، حائل گذاشتند، هر کسی الان برود عمره باید بیرون بیت و مقام طواف کند و چه بسا این مشکل تا حج هم ادامه داشته باشد، حالا آن‌هایی که می‌گویند اصلا طواف بین البیت و المقام لازم نیست که هیچ، راحت، مثل آقای خوئی، آقای تبریزی، آقای سیستانی. اما کسانی که می‌گویند روایت یاسین ضریر می‌گوید من جازه فلیس بطائف، کسی که بیرون از مقام ابراهیم دور خانه خدا بگردد اصلا طائف بالبیت نیست، فکانما طاف بالمسجد و لا طواف له، حالا امسال ما مضطربیم ترک کنیم طواف بین البیت و المقام را، آیا طواف خارج المقام صحیح است، آثار حج صحیح بار می‌شود؟ از کجا؟ دلیل‌های دیگر را من کار ندارم که مثلا آقای زنجانی معتقدند از مجموع ادله حج استفاده کردیم که اگر آن مکان اصلی نشد اقرب به آن مکان، می‌گویند اگر عرفات مزدحم شد و جمعیت گنجایش نداشت در عرفات بروند در جبل و قوف بکنند، اگر مشعر گنجایش جمعیت را پیدا نکرد بروند در مازمین و قوف کنند، اگر منی گنجایش جمعیت را نداشت بروند در وادی محسر مبیت بکنند. ایشان می‌خواهند از مجموع روایات استفاده کنند حالا اگر طواف بین البیت و المقام هم مجاز نبود ممکن نبود بیایند بیرون مقام طواف کنند. حالا این دلیلی است درست یا نادرست بودنش باید جای خودش بحث بشود. اما ما هستیم و ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه. اگر دلیل این باشد، چطور تصحیح کنیم این حج را؟ روایت یاسین ضریر می‌گوید من جازه فلیس بطائف، نمی‌گذارند بین بیت و مقام طواف کنی. [سؤال: ... جواب:] از کجا ما بفهمیم ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه می‌گوید طواف خارج البیت در حال اختیار محرم وضعی بود، حالا شد حلال وضعی، آثار حج صحیح را بار کن. این‌ها قرینه می‌خواهد. ... حلیت تکلیفیه‌ای که چیزی حرام تکلیفی بود در حال اختیار، با اضطراب بشود حلال تکلیفی. ... می‌گویند حج واجب نیست، اگر نمی‌توانی طواف کنی بین البیت و المقام. تکلیف ساقط است نه این‌که تکلیف داری به این حج ناقص. اگر استطاعتت باقی بود تا سال‌های بعد، سال‌های بعد برو حج، اگر استطاعتت همین امسال بود امسال هم که وضع حج این‌طور است تکلیف حج ساقط است. ... فوقش می‌شود مصدود، مصدود از حج می‌شود، نمی‌گذارند طواف کند مثل این‌که نمی‌گذارند وارد

مکه بشود، یذبح الهدی و يتحلل. این که ما بیایم بگویم هر عمل باطلی را با اضطرار تصحیح می‌خواهیم بکنیم، این وجهی ندارد.

### اشکال سوم

مخصوصاً این که اضطرار اول الکلام است، انجام ندهید، کی گفته شما با این وضع بروید حج؟ خب نروید. یا در مانحن‌فیه شما عاجز هستید از تکبیر کی گفته نماز بخوانید بدون تکبیر؟ خب نخوانید. یک وقت می‌گویید الصلاة لا تسقط بحال او دلیل دیگری است. فرض این است که تنها دلیل شما ما من شيء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه است.

### تنبیه: استدلال آقای سیستانی به دلیل اضطرار، فقط در ملحون مغیر معناست

خوب دقت کنید! آقای سیستانی در تکبیر که ملحون است دو فرض کردند: یک فرض این است که تکبیر ملحون مغیر معنا نیست یک فرض این است که تکبیر ملحون مغیر معنا هست. اگر تکبیر ملحون مغیر معنا نباشد ایشان می‌گویند احتیاج نداریم به ما من شيء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه. چرا؟ برای این که ما از روایات استفاده کردیم تکبیر فریضه است، ان الله فرض التوجه، توجه هم به معنای تکبیر است و تکبیر شامل تکبیر ملحون هم می‌شود اگر مغیر معنا نباشد. پس چرا باید تکبیر را صحیحا اداء کنیم؟ ایشان می‌فرماید چون صحیحه عبدالله بن سنان گفت: ان الله فرض الركوع و السجود ألتري لو ان رجلا دخل في الاسلام لايحسن ان يقرأ القرآن أجزاء ان يكبر و يسبح و يصلی، از این صحیحه عبدالله بن سنان فهمیدیم کسی که می‌تواند قرائت قرآن را تحسین کند یعنی درست اداء کند واجب است درست اداء کند. ظاهر این صحیحه عبدالله بن سنان این است. و بالفحوى هم می‌گوییم کسی که می‌تواند تکبیر را تحسین کند یعنی درست اداء کند باید درست اداء کند. تحسین تکبیرة الاحرام می‌شود سنت. از این صحیحه عبدالله بن سنان فهمیدیم. اصل تکبیر فریضه است، السنة لا تنقض الفريضة، عاجزید از سنت، فریضه ساقط نمی‌شود با عجز از سنت. دلیل ما من شيء محرم هم نبود نباشد مهم نیست. این راجع به تکبیری که ملحون است اما مغیر معنا نیست که ایشان می‌فرماید ما نیاز نداریم به ما من شيء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه، کافی است همان قاعده السنة لا تنقض الفريضة.

اما اگر تکبیر ملحون است به نحوی که مغیر معنا است که مثال می‌زدیم لهجه‌اش تغییر نمی‌کند هر چی به او می‌گویند بگو الله اکبر می‌گویید الله اکبر، الله اجبر، این مغیر معنا است ظاهراً. تکبیر ملحون مغیر معنا. الله اکبار که شیخ طوسی فرمود این اکبار جمع کُبر است به معنای طبل، این چه ربطی دارد به تکبیر خدا. این جا آقای سیستانی فرمودند تنها دلیل ما بر این که نماز بخوان بدون تکبیر، ایشان می‌گویند نیاز به ترجمه هم نیست، بدون الله اکبر نماز بخوان، تنها دلیل ما، ما من

شیء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر اليه است. ترک تکبیر یا به تعبیر دیگر این نماز بدون تکبیر محرم وضعی است، مضطری شد حلال وضعی. می‌گوییم من چه اضطراری دارم به نماز بدون تکبیر؟ شما که الصلاة لاتسقط بحال را قبول ندارید، می‌گویید روایتش در مورد مستحاضه است و تاکید می‌کند که مستحاضه مبادا بخاطر مشقت قیام به عمل مستحاضه نماز را ترک کند، نمی‌خواهد بگوید الصلاة لاتسقط بحال، مستحاضه را می‌گوید که لاتدع الصلاة بحال فان رسول الله قال الصلاة عماد دينكم. تنها دلیل آقای سیستانی ما من شیء حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر اليه است. می‌گوییم چه اضطراری دارد این نماز بخواند؟ خب نماز نخواند.

[سؤال: ... جواب:] قرائت چه ربطی به تکبیر دارد؟ ایشان فرموده لیس شیء حرمه الله را تطبیق می‌کنیم بر نماز بدون تکبیر. ... قبول ندارند، تصریح می‌کنند می‌گویند تنها دلیل ما لیس شیء مما حرمه الله الا و قد احله الله لمن اضطر اليه است. ... ما من شیء محرم که نمی‌گوید نماز بدون تکبیر و بدون ترجمه. ایشان می‌گوید بعد از این که نماز بدون تکبیر شد محرم وضعی و با اضطرار حلال وضعی شد، بعد اگر شک کنیم ترجمه تکبیر واجب است یا واجب نیست، با برائت در اقل و اکثر ارتباطی وجوب ترجمه تکبیر را بر می‌داریم، به برائت تمسک می‌کند. اما برای تصحیح نماز با فقد تکبیر می‌گوید لیس شیء مما حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر اليه.

البته یک نکته‌ای را هم در نظر گرفته ایشان، این را هم عرض کنم: ایشان می‌گویند بله، ما برای واجب کردن نماز بدون تکبیر نیاز داریم که صدق صلات بکند، بر نماز بدون تکبیر عنوان نماز صادق باشد. و این هم صادق است دیگر. فرق می‌کند با نماز بدون طهارت از حدث. نماز بدون طهارت از حدث مقوم نماز را ندارد، ماهیت نماز در روایت گفته که الصلاة ثلاثة اثلاث، در صحیح زراره فرموده الصلاة ثلاثة اثلاث ثلاث ركوع ثلاث سجود ثلاث طهور. و لذا نماز بدون طهارت از حدث، فاقد الطهورین اگر شدی نماز ساقط است چون ماهیت نماز منتفی می‌شود. اما دلیل نداریم که تکبیر الاحرام هم مقوم صلات است، لاصلاة بغير افتتاح ارشاد به جزئیت تکبیرة الافتتاح است. بله، تکبیرة الاحرام فریضه است و لذا من به قاعده السنة لاتنقض الفريضة تمسک نمی‌کنم برای این موردی که عاجز است از تکبیر عرفی، چون لحنش مغیر معنا هست، تنها دلیل من لیس شیء مما حرمه الله الا و قد احله لمن اضطر اليه است.

ما عرض‌مان این است که این شخص چه اضطراری دارد به نماز بدون تکبیر، خب نماز نخواند، بعدا قضائش را بخواند، غیر از این که اشکال داریم که اصلا محرم ظهور ندارد در محرم وضعی که بخواند اضطرار به محرم وضعی آن را حلال وضعی و صحیح بکند و بعید هم می‌دانیم آقای سیستانی ملتزم بشود به این که کسی که مضطر است به طلاق بدون حضور شاهدین عدلین و لو بعدا می‌تواند

تدارک کند، چند مدت بعد شاهد عادل پیدا می‌کند الان شاهد عادل ندارد بعید می‌دانیم ایشان ملتزم بشود که این طلاق صحیح است، من الان مضطرم به طلاق بدون حضور شاهدین عدلین، لیس شیء مما حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر الیه، خیلی بعید می‌دانیم ایشان ملتزم بشود به این. و بهر حال وجهی هم ندارد ما ملتزم بشویم، ظهوری ندارد این روایت در ترتیب آثار عمل صحیح بر این فعل مورد اضطرار.

علاوه بر این، عرض ما این است که عرفا مگر من مضطرم در مانحن‌فیه نماز بدون تکبیر بخوانم؟ خب نماز نمی‌خوانم. من مضطرم به ترک نماز با تکبیر، من مضطر نیستم نماز بی تکبیر بخوانم. مگر دلیل بگوید الصلاة لا تسقط بحال، او بحث دیگری است. اگر دلیل باشد که ما نیاز به این حرف‌ها نداریم، خود الصلاة لا تسقط بحال کفایت می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] خب نماز نخواند، نماز کامل نمی‌تواند بخواند. این مضطر است به نماز ناقص یا مضطر است به ترک نماز کامل؟ ... نمی‌تواند درست بخواند مجبور است باطل بخواند؟ خب اصلا نخواند. اضطرار به حرام وضعی این است که مجبور است این حرام وضعی را مرتکب بشود. من عرضم این است که شما اگر فاقد الطهورین بودید، حالا قطع نظر از این‌که ایشان می‌گویند طهارت از حدث مقوم ماهیت صلات است، حالا این را قطع نظر می‌کنیم، ما می‌گوییم عرفا شما اگر عاجز از طهارت از حدث بودید، فقهاء می‌گویند فاقد الطهورین هستید نمازتان را بعدا قضاء بکنید، آیا صحیح است کسی بگوید من مجبورم نماز بی طهارت بخوانم؟ چه مجبوری هستی؟ کی گفته نماز بی طهارت بخوانی؟ چه مجبوری هستی؟ و لذا به نظر ما با این قاعده لیس شیء مما حرمة الله الا و قد احله لمن اضطر الیه نمی‌شود واجب کنیم نماز بی تکبیر را.

### مناقشه کبروی در دلیل پنجم بر صحت تکبیر ملحون (قاعده المیسور)

دلیل دیگری که ذکر شده یکی المیسور لایترک بالمعسور است که نبوی مرسل است یا از امیرالمؤمنین هم ظاهرا نقل شده در غوالی اللئالی نقل کرده که هیچ سند ندارد، اعتباری ندارد.

### مناقشه سندی و دلالی در دلیل ششم (سین بلال عند الله شین)

یکی هم سین بلال شین عند الله، می‌گویند بلال به جای اشهد می‌گفت اسهد، نمی‌توانست شین را اداء کند، پیامبر فرمود سین بلال شین عند الله. گفته می‌شود این بدل تنزیلی قرائت صحیح شد. سین بلال عند الله شین. و لذا آقای داماد به این حدیث تمسک می‌کند می‌گوید تکبیر ملحون مقدم هست بر ترجمه آن چون شارع تنزیل کرده تکبیر ملحون را منزله تکبیر صحیح برای عاجز.

ما مراجعه کردیم نه از نظر سنی‌ها این سندش خوب است نه از نظر شیعه. در کتب اصلی اهل سنت که ما پیدا نکردیم، در کتب شیعه هم عدة الداعی نقل کرده،

مستدرک الوسائل نقل کرده. و لذا به نظر می‌آید که حتی از طرق عامه هم در منابع اصلی‌شان این حدیث نیامده. لابد آقای داماد به اشتهاش تمسک می‌کنند که این مشهور است. [اقول] حالا مشهور است کجا مشهور شده؟ در افواه مشهور شده. جالب بوده مشهور شده. باید مشهور بشود بین فقهاء و فقهاء عمل کنند به آن و الا ربما مشهور لا اصل له.

[سؤال: ... جواب:] سیره عقلاء بر قاعده میسور اصلا نیست مگر موارد تعدد مطلوب، مواردی که شک داریم در تعدد مطلوب، مولی گفته آش بپز، این نخود پیدا نمی‌کند، باید احراز کند تعدد مطلوب را و الا تا احراز نکند تعدد مطلوب را، قاعده میسور نه عقلائی است نه شرعی است.

حالا راجع به سین بلال عند الله شین نکته دیگری است که اصلا غیر از اذان کدام قرائت واجبه‌ای شین دارد؟ تشهد نماز شین دارد، حالا بلال در تشهد نماز هم می‌گفت اسهد، خب بگوید.

[سؤال: ... جواب:] الله اکبر که سین ندارد، شین ندارد، سوره حمد هم که شین ندارد. کی می‌گوید از باب مثال بوده. تامل بفرمایید ادامه اشکال را روز شنبه دنبال می‌کنیم. ... کلام در این است که به اذان او می‌خواستند اکتفاء کنند دیگر اذان نگویند، پیامبر طبق این روایت فرموده سین بلال عند الله شین، اما حالا چ قنبر عند الله کاف؟ حالا شاید به او گفتند ترجمه‌اش را بگو، تو که بلدی، آفریقایی هستی، ترجمه‌اش را بگو. اطلاق ندارد. تامل بفرمایید ادامه بحث ان شاء الله روز شنبه. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 101-579

شنبه - 1400/01/14

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

بحث در کسی بود که متمکن از تکبیر صحیح نبود صاحب عروه فرمود اکتفاء کند به تکبیر ملحون و اگر نمی‌تواند تکبیر ملحون بگوید ترجمه آن را بگوید. استدلال شد به ادله‌ای که ما عمده آن را روایت موثقه مسعدة بن صدقة دانستیم: انک تری من المحرم من العجم لا یراد منه ما یراد من المتکلم الفصیح. و ادله دیگر را که مطرح شده بود نپذیرفتیم.

### دلیل ششم بر صحت تکبیر ملحون: قیاس اولویت از اخرس

اما یک دلیل دیگری هست که بعید نیست آن را هم مطرح کنیم و آن قیاس اولویت از اخرس است. در مورد اخرس روایاتی داریم که اخرس اشاره می‌کند به اذکار واجبه. روایات متعددی است از جمله نوفلی از سکونی نقل می‌کند ان علیا علیه

السلام قال تلبیة الآخرس و تشهدہ و قراءتہ فی الصلاة تحریک لسانہ و اشارتہ باصبعہ. وسائل جلد 12 صفحه 381.

آقای سیستانی چون نوفلی را توثیق نمی‌کنند اما با توجه به این‌که در کتاب جعفریات این روایت نقل شده در صفحه 70 و اصل کتاب جعفریات را قبول دارند، نسخه‌ای که امروز در دست ما هست را قابل اعتماد نمی‌دانند می‌گویند با توجه به این‌که در روایت نوفلی هم این مضمون هست، در کتاب جعفریات هم هست، مورد فتوای فقهاء هم هست، وثوق پیدا می‌کنیم به این‌که این روایت از امام علیه السلام صادر شده. ما هم که نوفلی را ثقه می‌دانیم مشکلی نداریم. در مورد آخرس فرمود تلبیه آخرس، تشهد آخرس، قرائت قرآن او در نماز این است که تحریک کند لسانش را و با انگشتش اشاره کند. آن وقت [آیا] محتمل است که ما در مورد کسی که قادر است بر تکبیر ملحون بگوییم که خیر، تکبیر ملحون را رها کند، هیچ چیز نگوید؟

### کلام آقای سیستانی

این‌که آقای سیستانی فرمودند اگر تکبیر ملحون مغیر معنا باشد، اصلاً نیازی نیست که شخص چیزی بگوید، چون تکبیر ملحون مغیر معنا بر او تکبیر صادق نیست چون مغیر معنا است این لحن، دلیلی هم بر وجوب اتیان به بدل اضطراری آن نداریم و لذا این شخص می‌آید می‌ایستد بدون الله اکبر که با لحن مغیر معنا می‌خواست بگوید، بدون این‌که آن را بگوید شروع می‌کند بسم الله الرحمن الرحیم. البته ایشان فرمودند اگر لحن مغیر معنا نباشد باید این تکبیر ملحون را بگوید چون مغیر معنا نیست. وجهش را هم عرض می‌کنم. ایشان فرمودند اگر لحن مغیر معنا نباشد تکبیر فریضه است و تکبیر صادق است بر این، تصحیح تکبیر سنت است چون از صحیحہ عبدالله بن سنان استفاده شده که ان الله فرض الركوع و السجود ألتری لو ان رجلاً دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزأه ان یکبر و یسبح و یصلی، شاهد قرار داد امام علیه السلام که رکوع و سجود فریضه هستند این‌که کسی که قادر بر درست خواندن قرائت نیست به او می‌گویند به جای قرائت درست تسبیح بگوید، این معلوم می‌شود تحسین القراءة سنت است، و بالاولیة فهمیدیم تحسین تکبیرة الاحرام هم سنت است. یعنی بالاولیة فهمیدیم تحسین تکبیرة الاحرام واجب است چون تحسین قرائت واجب است، تکبیرة الاحرام فریضه است، قرائت سنت است، تحسین القراءة وقتی واجب بود تحسین تکبیرة الاحرام به طریق اولی واجب است. و با توجه به این‌که تحسین تکبیرة الاحرام فریضه شمرده نشده، ان الله فرض التوجه، اصل تکبیر فریضه است، تحسین تکبیر واجب است اما فریضه بودن آن دلیل ندارد، و لذا ایشان فرموده‌اند قادر بر تکبیری که ملحون هست اما لحنش مغیر معنا نیست، باید تکبیر بگوید با لحن غیر مغیر معنا چون السنة لاتنقض الفریضة. کسی که قادر بر فریضه است ولی قادر بر سنت نیست معذور است در

ترک سنت و باید فریضه را اتیان کند، این شخص قادر است بر فریضه که تکبیر است، عاجز است از تحسین آن که سنت است، السنة لا تنقض الفریضة. اما اگر لحن، مغیر معنا است، ایشان فرموده‌اند: ما معتقدیم تکبیر ندارد، چون تکبیر با فرض لحن مغیر معنا عرفاً صادق نیست. وجوب بدل آن مثل ترجمه هم دلیل ندارد، پس این شخص که لحنش مغیر معنا است، بدون این که تکبیری بگوید یا چیز دیگری بگوید نماز را با بسم الله الرحمن الرحیم شروع می‌کند، بسم الله الرحمن الرحیم سوره حمد را شروع می‌کند می‌خواند.

### اشکال اول

ما عرض‌مان این است که از فحوی دلیل اُخرس پی نمی‌بریم که یک چیزی در حق این شخص واجب است؟

[سؤال: ... جواب:] اُخرس چه معنایی را می‌فهماند؟ تحریک لسان می‌کند، اشاره به اصبع می‌کند. ... شما می‌گویید که نه این لحن مغیر معنا را بگوید نه چیز دیگری لازم است بگوید، فرض این است نظر آقای سیستانی این است که هیچ چیز لازم نیست، نماز بدون تکبیر بر او واجب است حالا چرا اصل نماز واجب بود؟ او هم فرمود ما من شيء حرمه الله الا احله لمن اضطر اليه این نماز بی تکبیر حرام وضعی بود در حال اضطرار شد حلال وضعی، با توجه به این که نماز صادق است بر آن. ما اشکال‌مان این است که فحوی دلیل اشاره اُخرس اقتضاء نمی‌کند که اُخرس باید اشاره کند به تکبیرة الاحرام و لکن این شخص هیچ کاری نکند؟ نه الله اجبر بگوید، الله اکبر بگوید نه ترجمه آن را؟ هیچی؟ این خلاف فهم عرفی است. و لذا می‌شود به دلیل اُخرس هم ما تمسک کنیم.

[سؤال: ... جواب:] اصل نماز واجب است و لو قادر بر تکبیر بدون لحن نباشد چون از اُخرس که وضعش بدتر نیست این شخص. و این که ما بگوییم اگر لحن مغیر معنا است، نه تکبیر بگوید چون عرف عرب این را تکبیر می‌داند و نه چیزی جایگزین آن لازم است بکند این هم خلاف متفاهم عرفی از دلیل لزوم اشاره اُخرس است. ... من عرض‌مان این است که باید یک کاری بکند. حالا یک کار چیست می‌رسیم که آیا ترجمه بکند الله اکبر را چون لحن مغیر معنا دارد یا با همین لحن مغیر معنا تکبیر بگوید. چون عرف مسامحی هم همین را تکبیر می‌داند و لو لحنش مغیر معنا باشد این بحثی است که می‌رسیم. اما این فرمایش آقای سیستانی که اگر لحن مغیر معنا باشد هیچ چیز لازم نیست بگوید نماز را باید بخواند چون اطلاق دلیل ان الصلاة كانت على المؤمنين کتاباً موقوتاً شامل او می‌شود، نماز بی تکبیر هم که حرام وضعی است دلیل ما من شيء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر اليه می‌گوید حلال وضعی شد پس واجب است. ما عرض‌مان این است که این خلاف متفاهم عرفی است که و لو لحن مغیر معنا است، الله اکبر معنایش عوض می‌شود، اما بگوییم نه الله اکبر بگو نه ترجمه بکن نه اشاره بکن، هیچ چیز، این خلاف فهم عرفی از ادله لزوم اشاره الاُخرس است.

**اشکال دوم: قصور استدلال به السنة لاتنقض الفريضة**

راجع به این فرمایش آقای سیستانی مطلب دیگری است که عرض می‌کنیم: ما معتقدیم بعد از این‌که این شخص در فرضی که لحنش مغیر معنا نیست نماز از او ساقط نیست، این را ما فهمیدیم که با لحنی که مغیر معنا نیست نماز قطعاً ساقط نیست بلکه گفتیم با لحن مغیر معنا هم در تکبیرة الاحرام نماز ساقط نیست تا چه برسد به لحنی که مغیر معنا نباشد. این را از مجموع ادله‌ای که در نماز اضطراری وارد شده است فهمیدیم که نماز به صرف عجز از تصحیح اذکار ساقط نمی‌شود. اگر ثابت بشود که تکبیر فريضة است، ان الله فرض التوجه دليل بر این باشد که تکبیر فريضة است، تحسین آن یعنی درست اداء کردن آن هم واجب باشد به دلیل مستقل مثل صحیحہ عبدالله بن سنان که آقای سیستانی فرمودند و مطلب بعیدی هم نیست، ما نیاز نداریم به السنة لاتنقض الفريضة تمسک کنیم تا بعد اشکال بشود که السنة لاتنقض الفريضة اول الکلام است که مضطر را شامل بشود. چون مشهور می‌گویند السنة لاتنقض الفريضة ذیل حدیث لاتعاد آمده و لاتعاد انصراف دارد به غیر ملتفت، ناسی، جاهل؛ نه شخص ملتفت.

که ما هم همین را عرض کردیم و لذا به آقای سیستانی ایراد می‌گرفتیم می‌گفتیم شخصی الله اکبر نمازش را شروع کرد فکر می‌کرد مهر همراهش هست، دید مهری همراهش نیست، فرض کنید زنی نمازش را شروع کرد فکر کرد که چادر دارد یا چادر هم داشت، یک بچه شلوغی آمد چادر و مهر این زن را برداشت و رفت، هر چی این زن می‌گوید الله اکبر کسی به دادش نمی‌رسد، آقای سیستانی فرمود با همین کشف حجاب و بی‌مهر نمازش را بخواند. چرا؟ برای این‌که این نماز هر چه این زن خلل به او می‌رساند خلل به سننش است، ستر جسد سنت است، وضع الجبهة على الارض سنت است، السنة لاتنقض الفريضة. ما می‌گفتیم این عرفاً شاملش نمی‌شود چون این ملتفت است، قطع کند این نماز را یک نماز دیگر بخواند. چه اصراری است این نماز را ادامه بدهد. آقای سیستانی می‌فرمودند این نماز مصداق فريضة است و السنة لاتنقض الفريضة، چرا انصراف داشته باشد از شخص مضطر؟

[سؤال: ... جواب:] در این نماز مضطر است. حالا آقای سیستانی فتوای‌شان این است دیگر. اگر در تمام وقت مضطر باشد باز السنة لاتنقض الفريضة به نظر ما صادق نیست چون اصلاً کی می‌گوید این فريضة دارد؟ اگر نبود الصلاة لاتسقط بحال فوقش می‌شد مثل فاقد الطهورین که اصلاً فريضة‌ای ندارد در وقت تا بعد بگوییم السنة لاتنقض الفريضة.

بهتر بود آقای سیستانی به خود همین صحیحہ عبدالله بن سنان تمسک می‌کرد، خود همین صحیحہ عبدالله بن سنان ظاهرش این است که با عجز از سنت تکلیف به نماز ساقط نمی‌شود. ان الله فرض الركوع و السجود ألتري لو ان رجلا دخل في الاسلام لايحسن ان يقرأ القرآن اجزاه ان يكبر و يسبح و يصلی. اصلاً استشهاد به

این روایت این است که ببینید رکوع و سجود فریضه است شاهدش این است که قرائت چون سنت است عاجز می‌شوی از قرائت صحیحه ساقط می‌شود قرائت صحیحه ولی نماز ساقط نمی‌شود. صحیحه عبدالله بن سنان مفادش این است که عجز از سنت موجب رفع ید شارع از فریضه نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] در کل وقت نداشته باشد. آقای سیستانی به ذیل حدیث لاتعداد تمسک می‌کرد که السنة لاتنقض الفریضة شامل آن نماز اول وقت می‌شود که شروع کرد نماز را بعد دید مهر ندارد، حجاب ندارد، ما به صحیحه عبدالله بن سنان می‌گوییم تمسک نکنید، صحیحه عبدالله بن سنان هم در مورد اضطرار در تمام وقت است. ألاتری لو ان رجلا دخل فی الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن ظاهرش لایحسن ان یقرأ القرآن در تمام وقت. و لذا ما می‌گوییم جناب آقای سیستانی! اگر این شخص در تمام الوقت عاجز بشود از تحسین تکبیرة الاحرام و لکن تکبیرة الاحرام صادق است بر او چون لحنش مغیر معنا نیست، لزومی ندارد به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کنیم، خود صحیحه عبدالله بن سنان می‌گوید عاجز از سنت فرضه نماز از او ساقط نمی‌شود. ... ما در مقام بحث می‌کنیم. در مقام، صحیحه عبدالله بن سنان است. نیازی نیست به یک بحث مورد اختلاف استدلال کنیم السنة لاتنقض الفریضة که مشهور می‌گویند شامل مضطر نمی‌شود و هو الصحیح كما بیناه فی محله، اما صحیحه عبدالله بن سنان اصلا موردش مورد مضطر است منتها مضطر در تمام وقت.

### بیان یک اشکال در فرضی که فریضه بودن تکبیر و سنت بودن تحسین آن،

#### ثابت نشد

این یک مطلبی است که عرض می‌کنیم. مطلب دیگر این است که حالا اگر ثابت نشد تکبیر فریضه است تحسین التکبیر سنت است، نتوانستیم به السنة لاتنقض الفریضة که آقای سیستانی استدلال کرده یا به صحیحه عبدالله بن سنان که ما استدلال می‌کنیم تمسک می‌کنیم که اصل تکبیر باید اداء بشود و لو لحن است چون مغیر معنا نیست صحیحه عبدالله بن سنان می‌گوید فریضه ساقط نمی‌شود، تکبیر فریضه است با عجز از تحسین تکبیرة الاحرام که عجز از سنت است امر به فریضه ساقط نمی‌شود این در صورتی است که احراز کنیم تکبیر فریضه است ولی تحسین تکبیرة الاحرام فریضه نیست و سنت است. اما اگر بگوییم هر دو سنت هستند یا هر دو فریضه هستند، این‌جا چه بکنیم؟ ما از مجموع ادله استفاده کردیم که وارد شده در ابواب متفرقه که برای نماز بدل‌های اضطرار قرار دادند حتی صلات غرقی هم داریم. این را فهمیدیم که تکلیف به نماز برای کسی که قادر بر تکبیر صحیح نیست ساقط نمی‌شود. احتمال این‌که بگوییم تکلیف نماز در حق او رأساً ساقط است اصلا نماز نخواند این احتمال موهوم است.

حالا که این احتمال موهوم شد، چه بگوییم؟ بگوییم نماز بخواند بی تکبیر؟ یا نماز بخوان با تکبیر ملحون؟ ظاهر مشهور این است که الضرورات تنقذر بقدرها، وقتی که امر به نماز ساقط نشد هر مقدار از اجزاء و شرائط را می‌توانی بیاوری باید بیاوری، اگر می‌توانی ذات جزء را بیاوری فاقدًا للشرط باید بیاوری، نمی‌شود بگویی من نماز می‌خوانم نمی‌توانم این جزء را با شرائط بیاورم، به چه دلیل اصلاً من این جزء را بیاورم؟ مشهور می‌گویند نه، الضرورات تنقذر بقدرها، نماز که از تو ساقط نشد، می‌توانی ذات جزء را بیاوری خب ذات جزء را بیاور چون عاجزی از شرطش.

[سؤال: ... جواب:] مقوم صدق عرفی نیست مثلاً سجود علی ما یصح السجود علیه که مقوم عرفی سجود نیست، این جور مثال بزنید، یا لحنی که مغیر معنا نیست مقوم عرفی تکبیر نیست، حالا بعضی از آقایان می‌گفتند لحن مغیر معنا هم مقوم عرفی تکبیر نیست یعنی این جور نیست که حتی این‌هایی که لحن‌شان مغیر معنا هست عرف به این‌ها بگوید تکبیر نگفتند نه می‌گویند تکبیر گفتند و لو لحن‌شان مغیر معنا باشد، ما اشکال کردیم، گفتیم لحن اگر مغیر معنا باشد عرف عربی این را تکبیر نمی‌داند، عرف مسامحی عجم ممکن است این را تکبیر بداند. بحث در جایی است (خوب دقت کنید!) دلیل آمده می‌گوید الصلاة لاتسقط بحال، من امرم دائر است که این جزء نماز را فاقدًا للشرط بیاورم یا اصلاً این جزء نماز را ترک کنم، از خیر این جزء بگذرم. یک مثالش همین مانحن‌فیه، بحث تکبیر است. دلیل می‌گوید الصلاة لاتسقط بحال، می‌توانم تکبیر بگویم با لحن، می‌توانم اصلاً تکبیر نگویم، مشهور می‌گویند باید تکبیر بگویی و لو ملحون است این تکبیر، و لو با لحن، با غلط گفتن همراه باشد. یعنی اتیان به جزء فاقدًا للشرط مقدم است بر ترک این جزء. مثال دومش سجود علی الفرش است. من عاجزم از سجود بر مهر و ما یصح السجود علیه، آیا حال که الصلاة لاتسقط بحال است حتماً باید سجود عرفی بکنم فاقدًا للشرط؟ یا نه، سجود عرفی در اطلاق ادله مشروط شده است به سجود علی الارض لاتسجد الا علی الارض أو ما انبتت الارض. شبهه این است که در مقابل مشهور گفته می‌شود اطلاق دلیل شرطیت آن شرط اقتضاء می‌کند که جزء بدون آن شرط امر ندارد، لاتسجد الا علی الارض، سجودی که بر فرش باشد امر ندارد؛ سجودی امر دارد که علی الارض باشد.

تکرار می‌کنم: شبهه این است که اگر ما دلیل نداشتیم الصلاة لاتسقط بحال که می‌گفتیم من عاجزم از نماز با سجود واجد شرط ما یصح السجود علیه بودم، عاجزم از آن، تکلیف ساقط است اما بعد از این که دلیل آمد گفت الصلاة لاتسقط بحال، امر دائر است، خوب دقت کنید شبهه را جا بیندازیم بعد اگر می‌شود جواب بدهیم، امر دائر است که ما از اطلاق اذا صلیت فاسجد رفع ید کنیم یا از اطلاق اذا سجدت فاسجد علی الارض رفع ید کنیم. ما شبهه این است که چه تعینی دارد حرف مشهور که اذا سجدت فاسجد علی الارض را از او رفع ید می‌کنیم؟

[سؤال: ... جواب:] فعلا بحث على القاعدة است، دليل خاص را می‌خواهیم بگذاریم کنار. اشاره الاخرس هم عرض کردیم می‌گوید هیچ کاری نکنی نمی‌شود. ... ممکن است کسی بگوید شاید نیاز باشد ترجمه بکند الله اکبر را.

بحث این است که یک دلیل می‌گوید صل، یک دلیل می‌گوید کبر، یک دلیل می‌گوید حسن التکبیر. حسن التکبیر یعنی چی؟ یعنی اذا کبرت فحسنه، یعنی هرگاه تکبیر گفتی درست بگو، معنایش این است. یا مثلاً در سجود: یک دلیل می‌گوید صل، یک دلیل می‌گوید لاصلاة الا بسجود، یک دلیل می‌گوید لاسجود الا على الارض. شرطیت کون السجود على الارض کی می‌گوید على ای حال ساقط است؟ امر فعلی (خوب دقت کنید!) امر فعلی به سجود على الارض برای من که عاجزم از سجود على الارض ساقط است اما لاتسجد الا على الارض بیان نمی‌کرد امر فعلی به سجود بر ارض را، بیان می‌کرد می‌گفت هیچ کجا امر نداریم به سجود مگر این‌که شرطش این است که بر زمین باشد. لاسجود الا على الارض اقتضاء می‌کند شرطیت مطلقه را.

شرطیت مطلقه یعنی چی؟ توضیح بدهم با یک مثال:

لاصلاة الا بطهور می‌گویند اقتضاء می‌کند شرطیت مطلقه طهور را حتی برای فاقد الطهورین. یعنی چی؟ به قول آقا مگر فاقد الطهورین می‌تواند امر فعلی داشته باشد که صل مع طهارة؟ این‌که تکلیف به غیر مقدور است. معنای شرطیت مطلقه لاصلاة بطهور این است که مفادش این است که لا امر بالصلاة الا و الطهور شرط فیها. هیچ کجا امر به نماز نداریم مگر این‌که طهور شرط در آن است. و لذا نتیجه می‌گیرند می‌گویند فاقد الطهورین اگر امر داشته باشد باید امر داشته باشد به صلات بلاطهور، این خلاف لاصلاة الا بطهور است. پس می‌گوییم امر ندارد به نماز، تکلیف از او ساقط است. اگر بگوییم تکلیف به نماز دارد فاقد الطهورین، خلاف اطلاق شرطیت لاصلاة الا بطهور است. دلیل گفته که اذا صلیت فاسجد، الصلاة ثلاثة اثلاث ثلث رکوع ثلث سجود ثلث طهور یعنی هیچ کجا امر به نماز نداریم مگر این‌که سجود جزء آن است، این یک خطاب، لاتسجد الا على الارض هم می‌گوید هیچ کجا امر به سجود نداریم مگر این‌که کون على الارض شرط آن است.

[سؤال: ... جواب:] چه در نماز چه در غیر نماز. شرطیت ساقط نشده امر فعلی ساقط شده مثل همان فاقد الطهورین. شرطیت طهارت از حدث در نماز ساقط نشده حتی در حق فاقد الطهورین. امر فعلی به نماز با طهارت از فاقد الطهورین ساقط می‌شود و الا به او هم می‌گویند لاصلاة الا بطهور حتی فی حق فاقد الطهورین. این‌جا هم اطلاق دلیل می‌گوید لاسجود الا على الارض یعنی هیچ کجا امر به سجود نیست مگر در کنارش شرط است که سجود على الارض باشد لا على الفرش. شبهه این است که ما حالا که فهمیدیم الصلاة لاتسقط بحال این عاجز از سجود بر زمین امر دارد به نماز، می‌فهمیم یکی از آن دو اطلاق قید خورده. یا لاسجود الا على الارض قید خورده گفتند در این‌جا که عاجزی از سجود على الارض لا بأس

بالسجود علی الفرش، یا این قید خورده یا این قید نخورده، لاصلاة الا بسجود که ظهورش در سجود عرفی اختیاری است او قید خورده. یعنی این آقا دیگر سجود ایمائی بکند، اصلا چه لزومی دارد برود سجده بر فرش بکند، سجود ایمائی بکند چون لاسجود الا علی الارض سجود عرفی را می‌گوید نه ایماء الی السجود را، ایماء الی السجود بکند کی گفته حتما باید سجده بکند بر فرش. برائت جاری می‌کنیم بعد از این که می‌دانیم یا اطلاق لاسجود الا علی الارض تقیید خورده یا لاصلاة الا بسجود تقیید خورده، بعد از تعارض بین این دو اطلاق و تساقط آنها برائت جاری می‌کنیم از لزوم سجود علی الفرش، می‌گوییم برو ایماء الی السجود بکن، اصلا سجده لازم نیست، ایماء بکن به سجود طبق اصل برائت.

یا در همان مثال تکبیر، امر دائر است شارع دست از شرطیت صحت تکبیر بردارد از او رفع ید کند یا دست از جزئیت تکبیر بردارد، یک دلیل می‌گوید لاصلاة الا بتکبیرة الاحرام یک دلیل هم می‌گوید لاتکبیرة للاحرام الا مع تحسینها، چرا از این لاتکبیرة للاحرام الا بتحسینها رفع ید شده؟ شاید از لاصلاة الا بتکبیرة الاحرام رفع ید شده. حالا بحث‌های فقهی را کار نداریم، دلیل خاص است در سجود که اگر نمی‌توانی سجده کنی بر زمین بر طرف ثوبت سجده کن، آن دلیل خاص است بحث ما علی القاعدة است. مشهور قائلند که الضرورات تنقذ بقدرها، علی القاعدة می‌گویند. حالا یا تعبیر می‌کنند المیسور لاتسقط بالمعسور در نماز دلیل دارد یا تعبیر دیگری می‌کنند معنائش این است که سجده بکن، آن مقداری که نمی‌توانی سجده بکنی، سجده بر خاک لازم نیست بکنی، سجده بر فرش بکن. نتیجه‌اش هم این جا این می‌شود که نمی‌توانی تکبیر صحیح بگویی، دست از تکبیر چرا بر می‌داری؟ تکبیر بگو. اما جواب از این شبهه چیست که اطلاق دلیل شرطیت صحت تکبیر دلیل نداریم قید خورده، طبق اطلاق لاتکبیرة للاحرام الا مع تحسینها که از روایات استفاده کردیم، شما چرا تکبیر می‌گویید که غلط بگویید؟ برو ترجمه آن را بگو که صحیح است. لاصلاة الا بتکبیرة الاحرام شاید در این جاها تخصیص خورده باشد.

### پاسخ صغروی به شبهه

این شبهه از نظر صغروی یک جوابی که می‌توانیم بدهیم این است که اطلاق ندارد در دلیل لزوم تحسین تکبیرة الاحرام. چرا؟ برای این که لزوم تحسین تکبیرة الاحرام را از صحیحہ عبدالله بن سنان استفاده کردیم، صحیحہ عبدالله بن سنان گفت کسی که قادر بر قرائت صحیحہ نیست تکلیف به نماز از او ساقط نمی‌شود، فی الجملة فهمیدیم در حال اختیار تحسین القراءة تحسین تکبیرة الاحرام لازم است، اطلاق ندارد که از آن، شرطیت مطلقه تصحیح القراءة و تصحیح تکبیرة الاحرام را بفهمیم. بله، در مورد خود صحیحہ عبدالله بن سنان همین جور است که بعد از عجز از تصحیح قرائت نفرمود قرائت ملحونه بخوان، اجزاه ان یسبح، گفت نمی‌توانی درست قرائت بکنی؟ نفرمود پس غلط قرائت بکن، فرمود

برو سراغ تسبیح. و لکن در مورد خودش این جور است. یک اطلاقی از او نفهمیدیم که در تکبیرة الاحرام هم شرطیت مطلقه دارد تصحیح تکبیرة الاحرام که لاتکبیرة للاحرام الا مع تحسینها. ما همچون چیزی نفهمیدیم. دلیل ندارد. قدر متیقن از شرطیت تصحیح تکبیرة الاحرام در حق قادر است. پس نباید قیاس کنید این مثال را به مثال فاقد الطهورین که آنجا دلیل شرطیت مطلقه هست.

این اشکال صغروی که نتیجه می شود ما اصلا اطلاقی نداریم لا تکبیرة للاحرام الا مع تحسینها تا بعد بگوییم که طبق اطلاق این خطاب ما امر نداریم به تکبیرة الاحرام بدون تصحیح آن، حالا که قادر بر تصحیح نیستیم پس اصلا امر نداریم به تکبیرة الاحرام. ما همچون اطلاقی نداریم.

اما از جهت کبروی انصافا اشکال قوی است. و اگر بخواهیم اشکال و شبهه را با ذکر یک مثالی تقویت کنیم که فقهاء هم ملتزم هستند، شرائط وضوء [است]. کسی عاجز است از شرائط وضوء، وضوء بی شرط بیاورد؟ هیچ فقیهی به این ملتزم نشده، می گویند برو تیمم بکن، تیمم مقدم است بر وضوء با اخلاص به شرائط آن.

حالا من نمی دانم آقای سیستانی در کسی که مضطر است به اخلاص در سنن وضوء، شاید بر خلاف مشهور قائل بشود، کسی نمی تواند وضوء بگیرد با رعایت سنن آن مثل غسل من الاعلی الی الاسفل، تنها راهش غسل من الاسفل الی الاعلی است، یا نمی تواند مسح کند سر و پایش را به بلّة الوضوء، تنها راهش مسح به ماء جدید است، آن قدر هوا گرم است که تا می خواهد مسح سر بکشد، دست و صورتش همه اش خشک می شود. خود این یک مسأله ای است، باید در جای خودش بحث بشود. اما عرض من این است، حالا آقای سیستانی این جا طبق السنة لاتنقض الفریضة بگویند همین وضوء با اخلاص به سنن را بگیر، این مبنای آقای سیستانی است. اما بطور کلی کسی که عاجز از رعایت شرائط وضوء است می گویند پس تو قادر بر وضوء کامل نیستی برو تیمم بکن، نه این که برو وضوء با اخلاص به شرائط بگیر. چه جور شده در نماز که دلیل گفته الصلاة لاتسقط بحال مشهور گفتند جزء فاقد شرط مقدم است بر نماز بدون این جزء. جزء با شرط که نمی توانی بیاوری اما نماز با این جزء بیاور و لو فاقد للشرط، این متعین است. مبدا این جزء را از او صرف نظر کنی. مستشکل می گوید سجود اختیاری مشروط است بگونه علی الارض من عاجزم از سجود علی الارض، خب کسی که عاجز است از سجود علی الارض ایما به سجود، چرا می گویند چرا سجود علی الفرش بکند.

ببینیم این شبهه جواب دارد یا نه ان شاء الله فردا.

و الحمد لله رب العالمین.

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در این بود که کسی که نمی‌تواند تکبیرة الاحرام صحیح بگوید مشهور از  
جمله صاحب عروه فرمودند تکبیر ملحون بگوید و اگر همین را هم نمی‌تواند بگوید  
ترجمه آن را بگوید. ما عرض کردیم از مجموع روایات استفاده می‌کنیم که اگر  
تکبیر صحیح نمی‌تواند بگوید تکبیر ملحون بگوید اما به شرطی که مغیر معنا  
نباشد.

### اشکال تعارض اطلاق اصل شرطیت شرط با اطلاق تقید همان شرط

منتها یک شبهه‌ای که این‌جا بود این بود که حتی اگر تکبیر به نحوی که صحیح  
است نمی‌تواند بگوید و لکن ملحونی می‌تواند بگوید که مغیر معنا نیست چه دلیلی  
داریم که او تکبیر بگوید. نماز مشروط است به تکبیر، تکبیر هم مشروط است به  
تصحیح آن، حال ما عاجزیم از تصحیح تکبیر، چرا شرطیت تصحیح تکبیر اسقاط  
شده باشد، شاید خود جزئیت تکبیر در این حال اسقاط شده است. شبیه آن‌چه که آقای  
سیستانی از صحیحہ عبدالله بن سنان استفاده می‌کنند که شرط قرائت سوره حمد در  
نماز تصحیح آن است، تحسین آن است، قرآن بخوان و درست هم بخوان، و اگر  
قرآن می‌توانی بخوانی ولی درست نمی‌توانی بخوانی قرائت قرآن ساقط می‌شود در  
نماز، برو سراغ تسبیح گفتن. ممکن است کسی بگوید همان‌طور که صحت قرائت  
اگر ممکن نبود و مقدور نبود اصل قرائت قرآن ساقط می‌شود در نماز، این‌جا هم  
ممکن است کسی بگوید اگر صحت تکبیرة الاحرام ممکن نبود نمی‌توانم من تکبیر  
صحیح بگویم به چه دلیل اصل تکبیر را باید بگویم؟ ممکن است تکبیر ساقط باشد،  
فوقش به من بگویند ترجمه تکبیر بگو، فوقش به من بگویند مرادف تکبیر را بگو،  
بگو الله اعظم، الله اجل.

ما عرض کردیم این شبهه از نظر فنی شبهه قوی است و تقریب شبهه این است  
که ما یک دلیل داریم: نماز بخوانید، یک دلیل داریم: تکبیر بگویید، یک دلیل داریم:  
تکبیر صحیح بگویید، این دلیل که می‌گوید تکبیر صحیح بگویید ظاهرش ارشاد به  
شرطیت صحت است در تکبیر، کانه گفته است لا تکبیر الا مع ادائها صحیحا. من  
عاجزم از نماز با تکبیر صحیح ولی ممکن است این شرطیت صحت تکبیرة الاحرام  
باقی باشد که نتیجه‌اش این است که شارع از اصل جزئیت تکبیرة الاحرام رفع ید  
بکند. شبیه همان شرطیت صحت قرائت که آقای سیستانی از روایت استفاده کرد  
فرمود شرطیت صحت قرائت مطلقه است، عاجز از صحت قرائت هم باشی باز  
صحت قرائت شرط است، نتیجه این است که حال که عاجزی از صحت قرائت،  
قرائت ساقط می‌شود، به جای قرائت تسبیح بگو، الاثری لو ان رجلا دخل فی  
الاسلام لایحسن ان یقرأ القرآن اجزاء ان یکبر و یسبح و یصلی.

[سؤال: ... جواب:] ما چون دلیل داریم الصلاة لاتسقط حال، اصل وجوب نماز مسلم است، و لذا اگر نبود که الصلاة لاتسقط بحال می‌گفتیم اصلا تکلیف به نماز ساقط است. ... از مجموع روایات استفاده کردیم به صرف عجز از مثل تکبيرة الاحرام نماز ساقط نمی‌شود. این را قبلا بحث کردیم.

ما از جهت صغروی یک جوابی دادیم از این شبهه گفتیم خوشبختانه ما اطلاقی نداریم در دلیل لزوم تصحیح تکبيرة الاحرام که شامل عاجز هم بشود. یک خطابی باشد که اقتضاء کند که لاتکبيرة للاحرام الا مع اداءها صحیحا، همچون چیزی نداریم. از صحیح عبدالله بن سنان یک قدر متیقنی فهمیدیم که اگر می‌توانی تکبيرة الاحرام را صحیح اداء کنی باید صحیح اداء کنی اما اگر نمی‌توانی اطلاقی نداریم که شرطیت صحت تکبيرة الاحرام را بفهماند. و لذا اصل اطلاق تکبيرة الاحرام شامل این شخص می‌شود، دلیل شرطیت صحت تکبيرة الاحرام شامل او نمی‌شود، اقتضاء می‌کند که این نمازش همراه با تکبيرة الاحرام باشد و لو تکبیره ملحونه.

### پاسخ کبروی

اما از جهت کبرای این شبهه ما جواب فنی برای این کبرای نداریم. اما بعید نمی‌دانیم که متفاهم عرفی طولیت باشد بین این ادله اجزاء و شرائط. مثال زدیم، گفتیم دلیل می‌گوید اذا صلیت فاسجد و دلیل دومی آمده: اذا سجدت فاسجد علی الارض، من نمی‌توانم نماز بخوانم سجود بکنم و سجودم بر زمین باشد، چون ما یصح السجود علیه ندارم، دلیل خاص فقهی هم فرض کنید نداریم که حکم این مسأله را روشن بکند، می‌خواهیم ببینیم مقتضای قاعده چیست. اشکال فنی هست که به چه دلیل مشهور می‌گویند که سجده بکن بر فرش و از اطلاق لا تسجد الا علی الارض رفع ید بکنند. اطلاق لا تسجد الا علی الارض اقتضاء می‌کند که هیچ گاه امر به سجود نداریم مگر این که مشروط است این سجود بر این که بر زمین باشد. چرا اذا صلیت فاسجد این جا ساقط نشود؟ مرجحی ندارد که ما اذا سجدت فلا تسجد الا علی الارض را از اطلاقش رفع ید کنیم، چرا از اطلاق اذا صلیت فاسجد رفع ید نکنیم. من عاجزم از سجود بر زمین اطلاق لا تسجد الا علی الارض می‌گوید تو از سجود مأمور به عاجزی منتقل می‌شود وظایف به ایماء. درست است، از نظر فنی این شبهه فنی است، اما عرف احساس طولیت می‌کند. یعنی بعد از این که دلیل گفت نماز ساقط نیست عرف نمی‌آید بگوید معلوم نیست که شارع این جا از من خواسته باشد سجده بکنم بر فرش، شاید اصلا نخواسته سجده بکنم، ایماء به سجود از من خواسته شده باشد. نه، عرف در طول هم می‌بیند اذا صلیت فاسجد و اذا سجدت فلا تسجد الا علی الارض را در طول هم می‌بیند و می‌گوید بالاخره من لازم نیست سجده بر زمین بکنم چون نماز واجب است بر من و امکان سجده بر زمین هم نیست پس سجده بر زمین بر من لازم نیست اما به اطلاق اذا صلیت فاسجد تمسک

می‌کند می‌گوید اصل سجود لازم است، ایماء به سجود کافی نیست. این جواب عرفی است که ما از این شبهه می‌توانیم بدهیم.

[سؤال: ... جواب:] اگر خطاب واحد بود که اسجد علی الارض ما قبول نمی‌کردیم که عند العجز عن السجود علی الارض واجب باشد سجود کنیم بر فرش، دلیل نداریم. عرف طولیت می‌فهمد و لذا بعید نیست مرتکز فقهاء همین بوده.

### در موارد بدل اضطراری، تابع استظهار از دلیل بدلیت هستیم

اما در جایی که دلیل تعبدی داریم بر بدل اضطراری او تابع استظهار از دلیل است. مثلاً در تیمم باید ببینیم تیمم بدل اضطراری در فرض عجز از وضوء است یا بدل اضطراری در عجز از وضوء با شرائط کامل است. باید برویم سراغ استظهار از ادله. آقای خوئی فرمودند ظاهر ادله این است که کسی که عاجز است از وضوء با شرائط کامل وظیفه‌اش تیمم است. و لذا در این مسأله عروه که هر وضوئی که می‌گیرد این شخص از بس هوا گرم است رطوبت بدنش خشک می‌شود، صاحب عروه فرموده الاقوی جواز المسح بالماء الجدید و الاحوط (که می‌شود احوط استحباباً) الجمع بین المسح بالید الیابسه و المسح بالماء الجدید و التیمم. که بعضی از بزرگان فرمودند لایترک هذا الاحتیاط. آقای خوئی فرمودند الاقوی وجوب التیمم. چرا؟ برای این‌که ظاهر دلیل تیمم این است که کسی که قادر بر وضوء مامور به نیست تیمم کند، اطلاق شرطیت مسح به بلّه وضوء این است که وضوء مشروط است به مسح به بلّه وضوء، عاجز از مسح به بلّه وضوء عاجز از وضوء مامور به بروید تیمم کنید. چون از دلیل استظهار شد که عاجز از وضوء مامور به تیمم می‌کند، این‌جا ما تابع استظهار از دلیل بدلیت هستیم.

البته کسانی مثل آقای سیستانی راحت هستند در این مسأله چون می‌گویند وضوء فریضه است، لزوم مسح به بلّه وضوء سنت است، در قرآن نیامده، السنة لاتنقض الفریضة، شما عاجز از عمل به سنت در این وضوء که مسح به ماء جدید نکنید، الوضوء فریضة و لزوم المسح ببلّة الوضوء و عدم المسح بالماء الجدید سنة، السنة لاتنقض الفریضة شامل مضطر می‌شود، و لذا وضوء شما با این مسح به آب جدید صحیح خواهد بود. اما آقای خوئی که اصلاً این قاعده السنة لاتنقض الفریضة را پیاده نمی‌کند در این موارد، حداقل شامل مضطر نمی‌داند، طبیعی است که بگوید دلیل بدلیت تیمم می‌گوید کسی که عاجز از وضوء مامور به است تیمم بکند. اگر در نماز هم دلیل می‌گفت کسی که عاجز است از سجود مامور به ایماء کند به سجود آن‌جا هم ملتزم می‌شدیم کسی که نمی‌تواند سجود کند بر زمین و لو سجود بر فرش می‌تواند بکند اما عاجز است از سجود مامور به نوبت می‌رسد به ایماء الی السجود. منتها ما همچون دلیلی نداریم در مورد ایماء الی السجود که موضوعش عاجز از سجود مامور به اختیاری باشد.

و لذا استظهار عرفی این است که نه، در سجود ما اگر عاجز شدیم از سجود بر زمین نوبت نمی‌رسد به ایماء، باید سجده کنیم بر فرش و امثال آن. در این‌جا بر

فرض دلیل اطلاق داشت که اذا کبرت فکبر مع تحسین التکبیر، عرف طولیت می‌بیند، از این خطاب رفع ید می‌کند می‌گوید تکبیر بگو و لو با عدم رعایت تصحیح تکبیر چون عاجز هستی از تصحیح تکبیر. اما همه این‌ها در فرضی است که ما اگر تکبیر صحیح نگوئیم به نحوی می‌توانیم تکبیر بگوئیم که معنای تکبیر حفظ بشود. اما اگر لحن ما مغیر معنا هست، این‌جا اطلاق نداریم که این کلامی را بگوئیم که عرف عربی آن را تکبیر نمی‌داند.

آقای سیستانی فرموده در این فرض تکلیف ساقط است، تکبیر نگوئید. بلکه اصل نماز واجب است، حال به دلیلی که ایشان می‌گویند که ما من شیء محرم الا و قد احله الله لمن اضطر الیه یا از مجموع روایات استفاده کردیم که تکلیف به نماز ساقط نیست، ایشان می‌فرمایند اصل تکلیف به نماز مسلم است، اقل و اکثر ارتباطی می‌شود، آیا ترجمه هم بکنیم این تکبیر ملحون ما که مغیر معنا هست، او که هیچ، آیا به جای آن، ترجمه تکبیر را بگوئیم؟ آیا بر ما واجب است یا نه، برائت جاری می‌کنیم به عنوان اقل و اکثر ارتباطی. اصل وجوب نماز بر ما در حال عجز از تکبیر مسلم است، اما آیا بر ما واجب است نماز با ترجمه تکبیر یا نیاز به ترجمه آن نیست برائت جاری می‌کنیم از وجوب اکثر.

[سؤال: ... جواب:] ذکر خداست، خدا بزرگ است، ذکر خداست، شما هر وقت در نماز بگویی خدا بزرگ است ما هیچ اعتراضی به شما نمی‌کنیم. ... و لو به ترکی. در سجده بگوید الله بیوکدی. ... چه انصرافی دارد ذکر به ذکر عربی؟ ذکر خدا، دعا، در نماز اختصاص ندارد به دعا و ذکر عربی.

ما عرض کردیم که واقعا محتمل هست که اخرس واجب است اشاره کند اما این کسی است که عاجز است از تکبیری که معنایش تغییر نکند شما می‌گویید که تکبیر نگوید احتمال هم هست که چیزی دیگری واجب نباشد بگوید، این احتمال عرفی نیست. پس یک کاری بر او واجب است اما چه چیزی واجب است؟ روشن نیست؟ آیا واجب است همین جمله‌ای را که مسامحتا می‌گویند تکبیر ولی چون مغیر معناست عرف عربی آن را تکبیر نمی‌داند، همین را بگوید؟ یا ترجمه آن را بگوید؟ یا مرادف آن را بگوید؟ به جای الله اکبر بگوید الله اجل. روشن نیست.

مرحوم آقای خوئی فرموده: الله اکبر را نمی‌توانی حتی ملحونا بگویی، ولی تکلیف به نماز که ساقط نیست، نماز باید بخوانی، الصلاة لاتسقط بحال. نگو من هیچ چیز نمی‌گویم، که آقای سیستانی می‌گویند که هیچ چیز نگو برو بایست رو به قبله بگو بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين، خیر، لا صلاة بغیر افتتاح. این هم یک دلیلی است باید به او توجه بشود. افتتاح عرفی باید بشود نماز، حالا اگر قادری بر تکبیر، تکبیرة الاحرام بگو، تکبیرة الاحرام مصداق افتتاح است، اگر عاجزی از تکبیر، جزئیت تکبیر ساقط شد بخاطر این که الصلاة لاتسقط بحال می‌گوید تو عاجزی از تکبیر، نماز بر تو واجب است و لو نتوانی تکبیر بگویی اما لا صلاة بغیر افتتاح می‌گوید باید نماز را افتتاح کنی، همین جور بدون مقدمه وارد نماز نشو

و هیچ نزدیک‌تر نیست در افتتاح به تکبیر مگر ترجمه آن. بگویی خدا بزرگ است یا خدا بزرگ‌تر است. اطلاق هم دارد، لاصلاة بغير افتتاح، فارسی بگویی، ترکی بگویی، انگلیسی بگویی، هر چی می‌گویی بگو اما مرادف عربی را نگو یعنی نگو الله اعظم، الله اجل، نه، او افتتاح نیست. لا افتتاح اقرب الى التكبير من ترجمته بلغة أخرى.

[سؤال: ... جواب:] یک دلیل آمد گفت که لاصلاة الا بتكبيرة الاحرام، او ساقط شد، لاصلاة بغير افتتاح باقی است. ... أفتتح الصلاة که افتتاح نیست. گفت با حلاوا حلوا گفتن که دهان شیرین نمی‌شود. مصداق افتتاح را باید ایجاد کنید.

### مناقشه در کلام محقق خوئی در کفایت افتتاح عرفی برای عاجز

بعد ایشان هم فرموده که لازم هم نیست به لغت خودت بگویی چون اطلاق دارد لاصلاة بغير افتتاح اطلاق دارد. عربی نشد هر لغتی، دوست داری ادای غربزده‌ها را در بیاوری تکبیر عربی نمی‌توانی بگویی به انگلیسی بگو که مرادف است با این که خدا بزرگ است و لو شما فارس‌زبان هستی. چون بعضی‌ها این را قبول ندارند می‌گویند هر کس به لغت خودش بگوید.

انصافا این فرمایش آقای خوئی درست نیست. ظاهر لاصلاة بغير افتتاح این است که افتتاح یک عنوان مشیر است به همین تکبیرة الاحرام نه هر چیزی که عرف آن را افتتاح می‌داند. اول نماز یک کلید نشان می‌دهد! این که نمی‌شود افتتاح. ظاهر لاصلاة بغير افتتاح این است که عنوان مشیر است به همان تکبیرة الاحرام و لااقل من الاجمال.

و لذا به نظر ما دلیلی ما نداریم حالا که تکبیر ساقط شد چون عاجز است از آن این آقا چه بکند؟ اما باید یک کاری بکند. این که آقای سیستانی می‌فرمایند هیچ کاری لازم نیست سرزده برو بگو بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين به نظر می‌آید خلاف فحوای ادله اشاره اخرس است. آن وقت نوبت به اصل عملی می‌رسد.

[سؤال: اخرس در تمام اذکار نمازش اشاره می‌کند، بر خلاف مقام که فقط در تکبیرة الاحرام مشکل دارد. بنابراین الغاء خصوصیت از اخرس نمی‌شود کرد.

جواب:] تلبیة الاخرس اشاره و تحریکه بلسانه و اشاره باصبعه. ... ببینید عرض من این است: شما برای اخرس جایگزین درست کردید. در حج حالا تلبیه نگویید چه

می‌شود؟ طواف که می‌تواند بکند، اذکار واجب که ندارد، طواف که می‌تواند بکند و قوف هم که می‌تواند بکند، سعی هم که می‌تواند بکند، چرا برای تلبیه‌اش اشاره

کند. این متفاهم عرفیش این است که شارع برای کسی که عاجز از تلبیه است

جایگزین گذاشته، عاجز از تکبیرة الاحرام جایگزین گذاشته. ... اگر کسی اخرس

نسبی است، زبانش به الله اکبر نمی‌چرخد، او هم اخرس نسبی است دیگر، بعضی‌ها

هستند اخرس نسبی هستند بعضی از حروف را نمی‌توانند اداء بکنند، این چه کار

بکند؟ شما می‌گویید که هیچ چیز نگویید. مثلا الله اکبر می‌گوید. ... این مغیر

معناست، الله اکبر. ... بله قبول داریم اخرس آن‌هایی هستند که اساسا کر هستند و

چون کر هستند لال می‌شوند و لکن بعضی‌ها هستند زبان‌شان را می‌برند می‌شوند اخرس، آن زمان یکی از شکنجه‌ها این بود که زبان را قطع می‌کردند، زبان را که قطع بکنند این می‌شد اخرس بالعرض. این‌ها نسبی است دیگر، بعضی‌ها زبان‌شان را به مقداری قطع نمی‌کنند که نتوانند کل کلمات و حروف را بگویند.

بهر حال مشکل است ما فرمایش آقای سیستانی را بپذیریم که حالا که تکبیر با حفظ معنای تکبیر نمی‌توانی بگویی تکبیر کلاً ساقط است نماز بخوان بی تکبیر. حالا بعید نیست از ادله اخرس و مانند آن استظهار بکنیم که این تکبیرش جایگزین دارد، می‌تواند بگوید خدا بزرگ است، می‌تواند بگوید الله اکبر، چون راء را لام بگوید که آقای سیستانی می‌فرماید چون مغیر معناست اصلاً نگو. ما خیلی بعید می‌دانیم شارع بگوید اصلاً نگو. یا بعضی‌ها هستند عاجز هستند از تکبیر صحیح ولی با تلقین حرف به حرف می‌توانند بگویند. به او می‌گویند بگو ال می‌گوید ال، لاه [می‌گوید] لاه، اک او هم می‌گوید اک، بر، او هم می‌گوید بر، این‌که تکبیر نیست، اما بگوییم این را هم شارع نخواست از او، هیچ چیز نگوید، این بعید است که اخرس بر او لازم باشد اشاره بکند ولی این هیچ چیز لازم نباشد بگوید.

### تنقیح اصل عملی در مقام بعد از تعارض اطلاق‌ها

ما عرض‌مان این است که فرض کنید این استظهار ما را بپذیرید، این استبعاد ما را می‌پذیرید که هیچ چیز بر او واجب نیست بعید است، نوبت می‌رسد به اصل عملی. آقای سیستانی فرمودند اصل عملی در جایی که احتمال می‌دادیم اصلاً چیزی لازم نباشد برائت بود از اکثر، اما اگر لازم باشد به جای تکبیر صحیح چیزی بگوییم نمی‌دانیم چه چیزی بگوییم می‌شود دوران الامر بین التعیین و التخییر، آن‌جا باید احتیاط کرد. و لذا ایشان می‌فرمایند ما مثلاً گفتیم نه تکبیر ملحون مغیر معنا لازم است نه ترجمه آن لازم است هیچ، برائت جاری می‌کنیم از وجوب زاید اما اگر بدانیم بخاطر اجماع که ادعاء شده است بر وجوب ترجمه که عرض خواهم کرد که اصل ترجمه لازم است، این‌جا نمی‌دانیم چطور ترجمه کنیم؟ ترجمه به زبان خودمان باید بکنیم یا ترجمه به زبان دیگری می‌توانیم بکنیم اصل وجوب یک عمل جایگزین تکبیر را اگر بفهمیم ندانیم آن عمل چیست اصل عملی اقتضاء می‌کند احتیاط را.

### دلیل اول بر لزوم ترجمه برای عاجز: اجماع

برای توضیح این فرمایش آقای سیستانی عرض می‌کنم: صاحب مدارک ادعای اجماع کرده گفته کسی که تکبیر عربی نمی‌تواند بگوید باید ترجمه آن را بگوید، هذا مذهب علماءنا و اکثر العامة. بعد گفته بلی بعضی از عامه گفتند تکبیر ساقط است، خود صاحب مدارک هم می‌گوید این حرف محتمل است چون اصل برائت هم اقتضاء می‌کند که ترجمه تکبیر ساقط باشد بعد از این‌که عاجزی از تکبیر. جالب این است، این را به عنوان جمله معترضه عرض کنم، از ابوحنیفه نقل شده که

اصلا در حال اختیار هم می‌شود ترجمه کرد تکبیرة الاحرام را. عرب‌زبان است می‌تواند بگوید الله اکبر، ترجمه‌اش را می‌گوید، می‌گوید خدا بزرگ‌تر است. نقل شده از ابوحنیفه، در کتب‌شان نقل کردند گفته این جایز است.

[سؤال: ... جواب:] در تکبیر و سوره. سوره حمد را بخواند، تکبیر را بگوید خدا بزرگ‌تر است، وقتی هم به سوره می‌رسد یک آیه را با ترجمه هم بگوید کافی است. که آن عالم شافعی بود خواست علیه حنفی‌ها تبلیغ کند، به آن امیر یا سلطانی گفت یک نمازی می‌خوانم بر وفق حنفی‌ها، شروع کرد با نبیذ وضوء گرفت، نبیذ هم شیرین است دیگر، بعد آمد یک جلد کلب دباغی شده را هم به دوش انداخت، این مگس‌ها و پشه‌ها هم بخاطر شیرینی این نبیذ که روی دست و صورتش بود دورش می‌گشتند، گفت خدا بزرگ‌تر است، بعد سوره حمد خواند، بعد گفت دو برگ سبز، یعنی مدهامتان، بعد به جای سلام هم احدث حدثا مع صوت عال، امیر گفت اگر این نماز بر مذهب ابوحنیفه نباشد تو را می‌کشم. فقهاء را جمع کرد دید در هر بخشی عملش مطابق با فتوای ابوحنیفه بوده حتی آن احداث حدثش بدل از سلام. آن‌جا این‌جور می‌کردند. ولی بحث عجز از تکبیرة الاحرام است.

### اشکال

صاحب مدارک می‌گوید اگر اجماع تعبدی باشد بر لزوم ترجمه تکبیرة الاحرام عند العجز عن تکبیرة الاحرام ما می‌پذیریم و الا دلیل کافی نداریم بر آن ولی خودش اول گفته هذا مذهب علماءنا یعنی اجماع را پذیرفته منتها می‌گوید معلوم نیست این اجماع تعبدی باشد یعنی شاید این اجماع مدرکی باشد و کاشف از رأی معصوم نباشد.

### دلیل دوم (شیخ انصاری): اطلاق امر به تکبیر

دلیل دوم بر لزوم ترجمه برای کسی که تکبیر نمی‌تواند بگوید حتی ملحونا استدلالی است که شیخ انصاری کرده. فرموده: خود امر به تکبیر، تحریمها التکبیر، اطلاق دارد. الله اکبر برای شخص مختار مصداق تکبیر است، اما شخص غیر مختار، شخصی که قادر نیست الله اکبر بگوید، همان ترجمه الله اکبر مصداق تکبیر است، همان که بگوید خدا بزرگ‌تر است مصداق تکبیر است. تکبیر فقط در روایات که گفته اولها التکبیر یا تحریمها التکبیر نسبت به قادر بر تکبیر عربی منصرف است به تکبیر عربی، نسبت به عاجز از تکبیر عربی اطلاق دارد.

### اشکال

این هم که درست نیست. برای این‌که انصافا تکبیر یک اصطلاح است، مثل حوقله، حوقله اصطلاح است، بگویی لاحول و لا قوة الا بالله، فارسش را بگویی حوقله نیست. حیعله به این است که بگویی حی علی الصلاة حی علی الفلاح، ترجمه‌اش را بگویی حیعله نیست. الان بگویند تکبیر، یکی فارسی بگوید خدا

بزرگتر است، می‌گویند تکبیر گفت؟ نمی‌گویند فلانی تکبیر گفت. یعنی ظاهر تکبیر این نیست که خدا را بزرگ بکند، ظاهرش این است که این لفظ الله‌اکبر را بگوید.

### دلیل سوم (محقق خوئی): اطلاق "لاصلاة بغير افتتاح"

وجه و دلیل سوم بر لزوم ترجمه هم همین فرمایش آقای خوئی است که نقل کردیم. ایشان فرموده تکبیر صادق نیست، او از عاجز ساقط است اما لاصلاة بغير افتتاح که در موثقه عمار است اقتضاء می‌کند که افتتاح کنی این نماز را و استفاده می‌شود که اگر عاجز هم هستی از تکبیر در اول نماز، باید افتتاح کنی نماز را به چیزی، نمی‌توانی همین‌طوری سرزده وارد قرائت و رکوع بشوی. و لاشيء اقرب الی التکبيرة من الترجمة. هیچ چیزی نزدیک‌تر نیست به تکبیر عربی مگر ترجمه آن، فبقول مثلا خدا بزرگتر است اگر تکبیر متضمن تفضیل باشد و الا بگوید خدا بزرگ است.

### اشکال اول

این را هم جواب دادیم لاصلاة بغير افتتاح منصرف است به همان افتتاح معهود و مصطلح که تکبيرة الاحرام است. و لذا اگر استبعاد ما نباشد که اخرس اشاره می‌کند به جای تکبيرة الاحرام این آقایی که قادر بر تکبیر عربی نیست بگوئیم هیچ کاری نکن این مستبعد است، واقعا فرمایش آقای سیستانی درست است که صاحب مدارک هم اشاره کرد به اصل برائت از لزوم ترجمه آن رجوع می‌کنیم.

### اشکال دوم

علاوه بر این که ما نفهمیدیم چرا ترجمه تکبیر اقرب است به تکبیر از هر چیز دیگر. چرا؟ حالا الله اجل بگوئیم، چرا او اقرب نباشد؟ حتما باشد ترجمه فارسی بگوئیم؟ مرادف عربی جایز نیست؟ یا با تلقین، همانی که حرف به حرف می‌گوید، اتفاقا کسی که بلد نیست و حرف به حرف می‌گوید چه بسا صدق کند برای عاجز که الله‌اکبر گفت. مثلا شعر حافظ به یکی بگویند بخوان لکننت زبان دارد هر حرفی که می‌گویند باید به خودش فشار بیاورد تا حرف بعدی را بگوید، فصل و اخلال به موالات رخ می‌دهد بین حروف ولی می‌گویند این بنده خدا همین‌جور صحبت می‌کند، این شعر حافظ نخوانده؟ بله انصراف شعر حافظ خواندن به شخص مختار این است که شعر حافظ متعارف بخواند. اما فرض این است که یک شخصی است که باید حرف به حرف بگوید یا این آقایی که عاجز است از تکبیر تلقین به او می‌کنند یک جا نمی‌توانند به او تلقین بکنند بگو الله‌اکبر او هم بگوید الله‌اکبر، حرف به حرف تلقین به او بکنند، این عند الاختیار صحیح نیست ولی شما می‌گویید این‌ها را رها کن برو ترجمه‌اش را بگو، به چه دلیل برو ترجمه‌اش را بگو؟ فوقش نوبت

می‌رسد به اصل عملی، دوران امر بین تعیین و تخییر و ما طبق اصل برائت از تعیین می‌گوییم لزومی ندارد ترجمه‌اش را بگویی، و لو با تلقین حرف به حرف بگو. یکی به او می‌گوید بگو ال می‌گوید ال، لاه لاه، یک جوری بگوید که تشدید الله هم حفظ بشود، اک او هم می‌گوید اک، بر، او هم می‌گوید بر. اشکال ندارد. کی می‌گوید حتما این آقا را کند این کار را برود ترجمه بکند؟ اصل برائت می‌گوید همین کافی است.

[سؤال: ... جواب:] احتمال می‌دهیم جامع واجب باشد. احتمال می‌دهیم جامع بین این امور مختلفه واجب باشد. یا ترجمه کن یا مرادف عربیش را بگو یا تلقینی که موجب فصل بین حروف می‌شود بگو، احتمال تخییر می‌دهیم، همین که احتمال تخییر می‌دهیم برائت از محتمل التعیین‌ها جاری می‌کنیم.

### تنبیه: لزوم تعلم تکبیر صحیح قبل از وقت

آخرین مطلبی که راجع به این بحث هست این است که آیا قبل از وقت واجب است تعلم تکبیر صحیح و قرائت صحیح یا واجب نیست؟ اگر وقت بشود دیگر نمی‌توانم یاد بگیرم، باید روزهای قبل بروم یاد بگیرم. این بحث مقدمات مفوته می‌شود.

آقای سیستمی می‌گویند من تحصیل مقدمات مفوته را لازم می‌دانم. اما به قول آقای خوئی نیازی نیست بحث را ببریم به بحث مقدمات مفوته که وضوء قبل الوقت اگر نگیرم بعد الوقت نمی‌توانم وضوء بگیرم او می‌شود مقدمات مفوته. اما این جا اطلاق دلیل هلا تعلمت هست، افلا تعلمت حتی تعلم، اطلاقش می‌گوید باید قبل الوقت تعلم کنی چه احکام را چه متعلقات احکام را. و تعلم قرائت صحیح تعلم متعلقات احکام است و لذا حتی اگر تحصیل مقدمات مفوته قبل الوقت مثل تحصیل آب وضوء لازم نباشد و ما نظر آقای خوئی را بپذیریم که تحصیل مقدمات مفوته لازم نیست بر خلاف نظر امام و آقای سیستمی که ما هم قبول داریم و تحصیل مقدمات مفوته را لازم می‌دانیم، بر فرض آقای خوئی درست بگوید تحصیل مقدمات مفوته لازم نباشد علی القاعدة، تحصیل آب قبل الوقت لازم نباشد، حتی می‌شود آب را قبل الوقت بریزیم زمین، بعد الوقت تیمم کنیم اما تعلم قرائت و تکبیر صحیح داخل در افلا تعلمت حتی تعلم هست.

وارد مسأله بعد می‌شویم انشاء الله فردا به خواست خدا.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 103-581

دوشنبه - 1400/01/16

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که کسی که اگر قبل از وقت تعلم نکند تکبیر صحیح را یا قرائت صحیح را داخل وقت متمکن از تعلم نیست، به چه دلیلی ما بر او واجب کنیم تعلم قبل از وقت را؟

عرض کردم کسانی که مثل امام، آقای سیستانی، ما، تحصیل مقدمات مفوته را قبل الوقت لازم می‌دانند و می‌گویند عقلاء احتجاج می‌کنند بر عبدی که می‌داند اگر قبل از تحقق شرط الوجوب تحصیل مقدمات نکند، در زمان خودش عاجز خواهد بود از امتثال واجب، عقلاء احتجاج می‌کنند بر او می‌گویند چرا از قبل تهیه مقدمات نکردی؟ مولی که گفته بود ان جاءک زید فاطمه، می‌دانستی بعد از مجیء زید قادر بر اطعام او نیستی مگر از روز قبل مقدمات اطعام او را فراهم کنی، چرا نکردی؟ و لذا این تعلم قبل الوقت هم می‌شود مقدمه مفوته و عقلاً واجب است، عقلاء واجب است.

اما کسانی که مثل آقای خوئی، آقای صدر، آقای تبریزی تحصیل مقدمات مفوته را لازم نمی‌دانند، می‌گویند هنوز شرط وجوب محقق نشده است، شرط وجوب نماز دخول وقت است، الان که وقت داخل نشده است، به چه دلیل ما ملزمیم تحصیل مقدمات مفوته کنیم، الان که تکلیف نداریم، اصلاً آب وضوء را زمین می‌ریزیم، بعد که اذان ظهر گفتند خطاب تکلیف به وضوء می‌گوید قادر بر وضوء باید وضوء بگیرد، ما آن وقت قادر بر وضوء نیستیم، تیمم می‌کنیم. گفته می‌شود این‌جا هم ما قبل از دخول وقت که عقلاً و عقلاء لازم نیست تعلم کنیم قرائت صحیح و تکبیر صحیح را، بعد از دخول وقت هم که فرض این است عاجزیم از تعلم، نوبت می‌رسد به تکبیر ملحون، قرائت ملحونه.

آقای خوئی فرمودند نه این‌جا فرق می‌کند. چون این‌جا بحث تعلم است، اطلاق دلیل تعلم می‌گوید افلا تعلمت حتی تعمل، تعلم قبل از وقت واجب است.

### اشکال در تمسک به "هلاتعلمت" برای وجوب تعلم اداء تکبیر صحیح

ما یک شبهه‌ای در ذهن‌مان بود که بعضی از دوستان هم دیروز مطرح کردند، در ذهن‌مان این شبهه بود که این افلاتعلمت حتی تعمل مربوط به تعلم احکام در مقابل جهل به احکام هست. در بحث قرائت و تکبیر یک وقت من نمی‌دانم نحوه صحیح چیست، باید بروم یاد بگیرم، اما یک وقت می‌دانم نحوه صحیح چیست؟ مهارت ندارم در اداء آن و الا فرمول آن را بلد، زبانم نمی‌چرخد، باید تکرار کنم تا یاد بگیرم. افلاتعلمت حتی تعمل شامل آن نمی‌شود. کسب مهارت در اداء قرائت صحیح غیر از تعلم قرائت صحیح است به معنای این‌که عالم بشوم به کیفیت قرائت صحیح.

### پاسخ

و لکن انصاف این است که متفاهم عرفی از افلاتعلمت حتی تعمل این است که عدم تعلم پذیرفته نیست، حالا چه تعلم در مقابل رفع جهل یا تعلم در مقابل مهارت

نداشتن، او هم که مهارت ندارد تعلم می‌کند، تعلم صنعت می‌کند، تعلم مهارت می‌کند. بعید نیست که متفاهم عرفی از این روایت این باشد که بلد نبودن عذر نیست، چه بلد نبودن احکام چه بلد نبودن اداء قرائت صحیحه، تکبیر صحیح و امثال آن.

### مسئله 7: تکبیر اخرس

مسئله بعد واقع می‌شود راجع به اخرس. در اخرس صاحب عروه این‌جور فرموده، فرموده: اخرس باید به قلبش نیت کند و با دستش اشاره کند. تعبیر در عروه این هست: الاخرس یأتی بها یعنی یأتی بتکبیرة الاحرام علی قدر الامکان و ان عجز عن النطق اصلا اخطرها بقلبه و اشار اليها مع تحریک لسانه ان امکنه.

### حکم اخرس

حکم اخرس در روایات بیان شده. منتها روایاتی که راجع به اخرس هست یکی روایت نوفلی عن السکونی هست که ان علیا علیه السلام قال تلبيه الاخرس و تشهده و قراءته القرآن فی الصلاة تحریک لسانه و اشارته باصبعه. یکی هم روایت مسعدة بن صدقة است انک ترى من المحرم من العجم لايراد منه ما يراد من العالم الفصیح و كذلك الاخرس فی القراءة فی الصلاة و التشهد و ما اشبه ذلك فهذا بمنزلة العجم المحرم لايراد منه ما يراد من العاقل المتکلم الفصیح. یکی هم روایت جعفریات هست که مجموع این روایات انصافا غیر از بحث سندی وثوق‌آور هست. فتوای صاحب عروه مشتمل هست بر یک تعبیری که در روایت نیست و آن این است که فرموده است اخطرها بقلبه. واضح است، اخطار به قلب در امور قصدیه قطعاً لازم است، فرقی بین اخرس و غیر اخرس نیست. ولی یک مطلبی هست در روایت که در فتوای صاحب عروه نیست. دارد: تحریک لسانه و اشارته باصبعه. در فتوای صاحب عروه دارد اشار اليها مع تحریک لسانه، ندارد اشار اليها باصبعه. بعضی از محشین مثل مرحوم آقای حکیم حاشیه زدند باصبعه تا با روایات سازگار باشد. ظاهراً همان‌طور که آقای خوئی هم دارد آقایان الغاء خصوصیت کردند گفتند اشار باصبعه یا اشار بیده یا اشار برأسه، عرف فرق نمی‌گذارد، عرف این را حمل بر مثال می‌کند.

### اقسام اخرس

مهم این است که اخرس دو قسم است، یک اخرس عارضی است، او اصلاً کاملاً آشنا است با لفظ الله اکبر. قبلاً خودش الله اکبر می‌گفت بعد زبانش را بریدند، شد اخرس. روشن است که این اشاره می‌کند به همین لفظ الله اکبری که با آن آشنا است که این اشاره‌اش مناسب است با شکل لفظ الله اکبر، این اخرس به شکل آن لفظ اشاره می‌کند، چون معنا اصلاً واجب نیست، قصدش بر نمازگزار، تلفظ به الله اکبر لازم

است. این اخرس عارضی می‌داند که قبلا می‌گفت الله اکبر، الان هم اشاره می‌کند به همین لفظ الله اکبر.

[سؤال: ... جواب:] اخرس که مادرزادی است او فقط لب خوانی می‌کند. او به قول آقای سیستانی یحرک لسانه و شفتیه تشبیها بمن یتلفظ بها. ... همین لب خوانی که می‌کند، او هم به همین لب خوانی که می‌کند اشاره می‌کند. ... کلام در این است که اخرس اگر سواد داشته باشد در نوشته‌ها دیده الله اکبر و به او یک جوری فهماندند با منبه شرطی که هر کس می‌خواهد شروع کند در نماز این را تکرار می‌کند.

اخرس عارضی آشنا است با لفظ الله اکبر، اخرس مادرزادی با سواد آشنا است با نوشتن الله اکبر، اخرس مادرزادی بی سواد با نوشتن الله اکبر هم آشنا نیست فقط لب خوانی از افراد می‌کند. و تناسب با آنچه که آشناست اشاره می‌کند. البته آقای سیستانی هم تعبیرش این است که مع ضم الاشارة مع الاصبع الیه ایضا. بر خلاف صاحب عروه و آقای خوئی که فرمودند اصبع مثال هست، اشاره به غیر اصبع هم کافی است، آقای سیستانی مثل آقای حکیم فرمودند روایت می‌گوید و اشارته باصبغه، ما چه جور الغاء خصوصیت بکنیم. که حرف دور از آبادی نیست، جزم به عدم خصوصیت که آقای خوئی پیدا کرده کار سختی است، شاید متناسب این است که از اخرس خواستند با اصبعش اشاره کند با انگشتش اشاره کند به این الله اکبر نه با مشت پراکنی و امثال آن یا با سر تکان دادن.

[سؤال: ... جواب:] اشاره به معنا برای چی؟ دارد اشاره به الله اکبر، نگفته اشاره به معنای الله اکبر. ... اخرس که مردانگی می‌گوید لابد باد به خودش می‌کند یک جوری ادای مردانگی در می‌آورد این می‌شود مردانگی. آخه در نماز برای الله اکبر ادای کی را می‌خواهد در بیاورد! غیر از این که این الفاظ الله اکبر را یا شکل نوشته‌اش را به او اشاره کند یا لب خوانی کند. همراه با تحریک لسان که طبق لب خوانی از دیگران است دستش را هم این جوری تکان بدهد و الا تکان دادن دستش اصلا بی هدف است. ... اگر آشناست با نوشته می‌شود اشاره کند به آن نوشته، اگر آشنا نیست اشاره به اصبع غیر از یک اشاره گنگ چیز دیگری نیست، تحریک لسانش به این است که لب خوانی می‌کند، دستش را هم همین جوری تکان می‌دهد. و الا من نمی‌فهمم غیر از این معنایی برای اشاره الاخرس.

[سؤال: ... جواب:] یعنی شما می‌خواهید بفرمایید وقتی می‌خواهد اخرس الله اکبر بگوید، خدا که می‌گوید این این جوری بکند بعد اکبر هم که می‌گوید این جوری بکند. این که نیست! این ها قرادادهایی است که زبان ناشنویان را که اختراع کردند، برای آیه الله هم یک علامتی گذاشتند سرش را این جوری می‌کند روی سرش که یعنی آیه الله. این روایتی که می‌گوید اشاره الاخرس که این نیست. ... می‌گوید اشاره اخرس به تلبیه، اشاره اخرس به تشهد، یعنی به این الفاظ و الا معنا را چه بسا مردم هم نفهمند معنای این اذکاری را که در نماز می‌گویند. مردم هم نمی‌دانند معنای لبیک

اللهم لبیک به چه معناست. وقتی می‌گویند تلبیة الآخرس تحریکه لسانه و اشارته باصبعه یعنی دیگران این الفاظ را که می‌گویند بلد هستند حرف بزنند آخرس نمی‌تواند حرف بزند همین الفاظ را به آن اشاره می‌کند، تحریک لسان می‌کند. [سؤال: ... جواب:] روسری برداشتن که اشاره نیست. پس یک دست کتک هم بزنند به زنش یا الله برو بیرون، این هم شد اشاره آخرس؟! ... آخرس مادرزادی که خواندن بلد نیست که کتابت تکبیرة الاحرام را نمی‌تواند تشخیص بدهد و به آن اشاره کند طبعاً لب خوانی می‌کند. طبق لب خوانی از دیگران که می‌بیند شروع به نماز می‌کنند چه می‌گویند او هم لب خوانی می‌کند و دستانش را هم بطور مبهم تکان می‌دهد.

### احتمال فرق بین آخرس و عاجز از تکبیر صحیح

ما یک تدارک کنیم از بحث دیروز. ما گفتیم بعید نیست که از لزوم اشاره آخرس به جای تکبیرة الاحرام بفهمیم کسی که قادر بر تکبیر نیست اکتفاء نکند به بقیه اجزاء نماز، به جای آن تکبیری که توانش را ندارد یا ترجمه آن را بگوید اگر می‌تواند یا مرادف آن را بگوید، به جای الله اکبر بگوید الرحمن اکبر مثلاً اگر الله را نمی‌تواند بگوید یا الله اجل اگر اکبر نمی‌تواند بگوید. این مجرد استبعاد است و الا خود ما در بحث حج احتمال فرق دادیم بین آخرس و بین من لایحسن ان یلبی. من لایحسن ان یلبی روایت داریم یلبی عنه ولی در مورد آخرس آنجا بحث است که تلبیة الآخرس اشاره بیده و تحریک لسانه. ما اصراری نداشتیم که حال که آخرس باید به جای تکبیرة الاحرام اشاره کند به آن، پس کشف می‌کنیم کسی هم که عاجز است از تکبیر نه بخاطر آخرس بودن بخاطر ناتوانی سخن گفتن عربی، کشف می‌کنیم او هم باید به جای تکبیر چیز دیگری بگوید این در حد استبعاد است و الا ما جازم به این که فرقی بین آخرس و غیر آخرس نیست نبودیم و در کتاب حج هم بین وظیفه آخرس در تلبیه که باید اشاره کند به تلبیه و بین وظیفه کسی که قادر بر تلبیه نیست که روایات می‌گوید یلبی عنه ما قائل به فرق شدیم.

[سؤال: ... جواب:] خلاف احتیاط می‌دانیم تمسک به برائت را. چون عرض می‌کنم این استبعاد منشأ می‌شود ما لا اقل احتیاط بکنیم که بالاخره به جای تکبیری که ناتوان هست این شخص غیر قادر ترجمه تکبیر را بگوید یا مرادف عربی آن را بگوید. ... احتیاطی است که ترک نشود چون مشهور هم بلکه کاد ان یکون اجماعاً که در مدارک گفت، گفتند کسی که قادر بر تکبیر نیست ترک نکند تکبیر را بالمره، ترجمه آن را بگوید، این منشأ احتیاط واجب می‌شود.

### مسأله 8: حکم تکبیرات مندوبه

مسأله 8 هم که این است که حکم تکبیرات مندوبه که هفت تکبیر هست اول نماز و تکبیرهای دیگر، این حکم تکبیرة الاحرام هست حتی در اشاره آخرس.

**مسئله 9: ترک تعلم در سعه وقت**

مسئله 9 هم این است که اذا ترک التعلم فی سعة الوقت، اول وقت قادر بود بر تعلم، تعلم نکرد، ضیق وقت شد، این قطعاً گناه کرده است در این بحثی نیست. بر فرض قبل از وقت ترک تعلم تکبیر صحیح حرام نباشد و ما بگوییم داخل می‌شود در بحث مقدمات مفوته و تحصیل مقدمات مفوته لازم نیست اما بعد از دخول وقت وجهی ندارد ترک تعلم کند، ترک تعلم کرد تا وقت تنگ شد، صاحب عروه می‌فرماید اثم و صحت صلاته علی الاقوی و الاحوط القضاء بعد التعلم که انصافاً مطلب درستی هست. هم گناه کرده است بر ترک تعلم یعنی گناه کرده است چرا واجب اختیاری که نماز با تکبیر صحیح است ترک کرده است و هم در ضیق وقت از ادله استفاده کردیم که اطلاق دارد شامل اضطرار بسوء اختیار هم می‌شود. حالا یا از باب الصلاة لا تسقط بحال که آقای خوئی می‌گویند یا اطلاق ادله اضطرار. فاقد الماء یتیم و لو اول وقت آب داشت وضوء نگرفت تا آب قطع شد، گناه کرده است ولی نماز آخر وقتش صحیح است چون اطلاق فاقد الماء یتیم او را می‌گیرد. اول وقت قادر بر قیام بود قیام نکرد آخر وقت عاجز شد از قیام اطلاق المریض یصلی جالسا او را می‌گیرد و لو گناه کرده است بخاطر ترک نماز اختیاری. این جا هم همین‌طور است.

**مسئله 10: تکبیرات سبع**

در مسئله 10 یک بحث مهمی مطرح می‌شود و آن این است: بلاشکال مستحب است افتتاح نماز با هفت تکبیر و این از مختصات فقه امامیه است. در انتصار مرحوم سید مرتضی فرموده و ممن فردت به الامامية القول باستحباب افتتاح الصلاة بسبع تکبیرات و ليس احد من باقي الفقهاء يعرف ذلك، این بحث ندارد. بحث در این است که کدام‌یک از این هفت تکبیر تکبیر واجب است و بقیه مستحب. در مسئله چهار قول است:

**قول اول (مشهور): تعیین تکبیره واجبه به انتخاب مصلی**

قول اول قولی است که منسوب است به مشهور قدماء که می‌گویند یکی از این هفت تکبیر، تکبیر الاحرام است به انتخاب خود مصلی. اولی را انتخاب بکند مشکلی نیست، دومی را انتخاب کند، سومی را انتخاب کند، آخری را انتخاب کند، یکی از این هفت تکبیر تکبیره الاحرام است و در انتخاب آن شخص مخیر است. در جواهر می‌گوید علی المشهور شهرة عظيمة. ما همان‌طور که آقای بروجردی دارند ثابت نشد برای مان که مشهور قدماء قائل به تخییر هستند. فقط در مبسوط شیخ طوسی این را دیدیم. جلد 1 صفحه 104: و واحدة من هذه التکبیرات السبع تکبیره الاحرام و الباقي فضل و تکبیره الاحرام هي التي ينوي بها الدخول في الصلاة سواء قصد بالاول أو بالاخيرة أو بالوسطی أو غيرها. اما شیخ طوسی در مبسوط و

در مصباح المتعجد که این را فرموده، غیر از ایشان ما ندیدیم در قدمات بطور واضح این مطلب را قائل شده باشند چطور به مشهور نسبت دادند این مطلب را ما نمی‌دانیم. آقای بروجردی استظهار می‌کنند که مشهور قدمات می‌گویند تکبیره اولی تکبیره الاحرام است.

### قول دوم: تکبیره واجبه اولی است

قول دوم همین است که تکبیره اولی تکبیره الاحرام است. شیخ بهایی این را گفت، فیض کاشانی این را گفته است، سید نعمه الله جزائری این را گفته است، صاحب حدائق هم که مصر است بر این مطلب.

[سؤال: ... جواب:] همین بحث می‌شود که آیا این که می‌گویید اولی تکبیره الاحرام است باید قصد کند که اولی ار تکبیره الاحرام قرار دهد یا خودبخود اولی می‌شود تکبیره الاحرام. برخی می‌گویند خودبخود اولی می‌شود تکبیره الاحرام و لو قصد نکند.

### قول سوم: تکبیره واجبه آخری است

قول سوم این است که آخری تکبیره الاحرام است. که از ظاهر برخی از قدمات مثل ابن زهره ابی الصلاح حلبی سلار نقل شده. و در ناصریات هم سید مرتضی می‌گوید اصحابنا یذهبون الی انه مسنون للمصلی ان یکبر تکبیرات قبل تکبیره الافتتاح الی هی الفرض و لیست هذه التکبیرات من الصلاة. سید مرتضی در ناصریات این قول سوم را اختیار کرده و نسبت داده به اصحاب.

فقه الرضا که آقای سیستانی می‌گویند همان کتاب تکلیف شلمغانی است، دارد: و اعلم ان السابعة هی الفریضة و هی تکبیره الافتتاح و بها تحریم الصلاة.

### قول چهارم: کل تکبیرات سبع، تکبیره واجبه است

قول چهارم این است که کل این تکبیرات مصداق تکبیره الاحرام است. یکی بگویی او مصداق تکبیره الاحرام است سه تا بگویی او مصداق تکبیره الاحرام است پنج تا بگویی او مصداق تکبیره الاحرام است هفت تا هم بگویی او مصداق تکبیره الاحرام است. عدد زوج نمی‌شود، عدد باید فرد باشد، یک سه پنج هفت.

مرحوم مجلسی اول در روضة المتقین جلد 2 صفحه 284 می‌گوید الظاهر من الاخبار انه كلما یستفتح به الصلاة من التکبیرات فهو تکبیره الاحرام. اگر هفت بار تکبیر بگویی مصداق تکبیره الاحرام این هفت تکبیره است می‌شود افضل الواجب. کلش مصداق واجب است، منتها مصداق افضل واجب. مرحوم مجلسی دوم هم در بحار جلد 81 صفحه 357 می‌گوید کان الوالد یمیل الی ان یکون المصلی مخیرا بین الافتتاح بواحدة و ثلاثة و خمس و سبع و مع اختیار کل منهما یکون الجميع فردا للواجب و هذا اظهر من اکثر الاخبار. ظاهر اکثر اخبار هم همین است بل بعضها کالصریح فی ذلک. آقای حکیم هم فرمودند هذا هو الاقوی. آقای سیستانی هم در

تعلیقه عروه فرمودند هذا هو الاقوی. اگر هفت تکبیر بگویی کل هفت تکبیر مصداق تکبیره الاحرام است، مصداق واجب است.

[سؤال: ... جواب:] اگر هفت تکبیر بگویید شروع نمازتان با اولی است و لکن تا هفتمی را تمام نکنید کانه تکبیره الاحرام را تمام نکردید. و لذا می تواند طبعا طبق این قول رابع نماز را قطع کند چون می خواست هفت تکبیر بگوید. این ثمرات بحث را فعلا در نظر نگیریم. هفت تا یک واجب حساب می شود، یک افتتاح حساب می شود، این جور بگویید. افتتاح واحد منها شبیه این که مولی به عبدش می گوید اذا دخلت المسجد فتصدق علی الفقیر، محقق همدانی می گوید شما دو تا هزاری یکی را می دهی به این فقیر یکی را می دهی به آن فقیر کل این دو صدقه مصداق همین تصدق علی الفقیر است. آن صدقه دوم وجوب ندارد، امر او را طلب نمی کند اما وقتی شما می آوری مصداق واجب است. یا تشبیه می کنند به امر به ایجاد خط. می گویند مولی به عبدش گفت یک خط کش حالا یک عبدی یک خط پنج سانتی می کشد یک عبدی خط ده سانتی می کشد آنی که خط ده سانتی می کشد کل خط ده سانتی او مصداق واجب است. و لو می توانست همان پنج سانت خط بکشند رها کند اما حال که ده سانت خط کشید کل این می شود مصداق واجب.

[سؤال: ... جواب:] مصداق واجب است. جامع، وجوب دارد. جامع بین یکی و سه تا و پنج تا و هفت تا واجب است، اما وقتی شما هفت تا را بیاوری، فرموده اند: کل این هفت تا می شود فرد افضل واجب، ادعاء این است هم آقای حکیم این را پذیرفته هم آقای سیستمی پذیرفته. و محقق همدانی می گوید لولا الاجماع ظاهر اخبار همین است.

### اشکال اول به قول چهارم (محقق خوئی)

آقای خوئی فرموده که بله من هم قبول دارم، عده ای از روایات ظاهر است در همین مطلب. اما دو تا ایراد دارد. روایاتش را می خوانیم ظاهرش این است که اگر هفت تکبیر بگویی این هفت تکبیر مصداق افتتاح است یک تکبیر هم بگویی او مصداق افتتاح است منتها مصداق افضل همان هفت تکبیر است. اما دو ایراد دارد: یک: یلزم منه المحال. تخییر بین اقل و اکثر محال است. چون من وقتی اقل را آوردم امر امتثال شد، مازاد بر آن چطور می خواهد مصداق واجب بشود. واجب آنی است که لایجوز ترکه. حالا اگر واجب تعیینی است لایجوز ترکه مطلقا اگر واجب تخییری است لایجوز ترکه الا الی بدله. شما یک تکبیر می گوید شش تای دیگر را نمی گوید پس چه جور این شش تا بشود مصداق واجب؟ تخییر بین اقل و اکثر غیر معقول است مگر به شرط لا بکنید اقل را. بگویید یک تکبیر به شرط لا، یا سه تا تکبیر به شرط لا یا پنج تکبیر به شرط لا یا هفت تکبیر، این اشکالی ندارد. [سؤال: ... جواب:] به شرط لا از زاید یعنی اگر دو بار تکبیر بگویی نمازتان باطل است. چون دو بار تکبیر بگویید نه تکبیر واحد به شرط لا است نه ثلاث

تکبیرات. چهار بار تکبیر بگوئید نمازتان باطل است شش بار تکبیر بگوئید نمازتان باطل است. به این می‌توانید ملتزم بشوید؟ قابل التزام است؟ قطعاً قابل التزام نیست. عقلاً ممکن بود با سه شرط لا کردن ما بگوئیم جامع بین یک تکبیر به شرط لا یا سه تکبیر به شرط لا یعنی یک تکبیر به شرط لا از زیاده یا سه تکبیر به شرط لا از زیاده یا پنج تکبیر به شرط لا از زیاده یا هفت تکبیر، مشکلی نداشت ولی تالی فاسد فقهی دارد. برای این‌که دو بار تکبیر بگوئیم فراموش کنیم، به جای سه بار دو بار بگوئیم، بعد از نماز بگویند چرا دو بار تکبیر گفتی؟ می‌گویی عجب! من می‌خواستم سه بار بگویم، آقای خوئی می‌گوید طبق مبنای مجلسی اول و دوم این نماز باطل است، چون تکبیر صحیح نگفتی، نه یک بار به شرط به عدم زیاده گفتی نه سه بار.

[سؤال: ... جواب:] حالا حدیث لاتعداد که در فراموشی تکبیرة الاحرام جاری

نمی‌شود.

اگر کسی بگوید: یکی به شرط لا از سه تا، دو تا هم بگویی عیب ندارد، یا سه تا به شرط لا از پنج تا یا پنج تا به شرط لا از هفت تا، یا هفت تا. اگر این‌جور بگوئید لغو است، این قید لغو است. چرا؟ برای این‌که برای چی شما این قید را زدید؟ این احتراز از چیست؟ مانند این می‌ماند که به یک کسی بگوئیم یا یک بار به شرط لا زیاده الله اکبر بگو یا دو بار، خب آن دو بار لا بشرط است دیگر، دو بار هر چی بیشتر بگویی لا بشرط است، بشرط لا که نیست. این قید لغو است برای این‌که من می‌گویم الله اکبر یا مقرون می‌شود به دومی می‌شود دو تا یا مقرون نمی‌شود به دومی می‌شود بشرط لا. گفتن این‌که یا یکی بگو بشرط لا از دومی یا دو تا بگو که آن دو تا لا بشرط از مازاد است این تقییدها لغو است برای این‌که اگر این تقیید را نمی‌زدی همین که می‌گفتی تکبیر بگو این قید حاصل بود برای این‌که بالاخره یا یک بار تکبیر می‌گفتم تنها می‌شد مصداق تکبیر به شرط لا یا دو بار می‌گفتم می‌شد مصداق تکبیر به شرط شیء، اگر شق ثالثی باشد مثل همان فرض قبلی که یا یک بار بگو نه بیشتر یا سه بار، احتراز می‌کنیم از جایی که دو بار بگویی دو بار بگویی نمازت باطل است او خوب است فقط تالی فاسد فقهی دارد. ولی اگر بیایید بگوئید نه یکی به شرط لا از سه تا، یعنی اگر دو تا هم بگویی صحیح است گفتن این قیود لغو است، خب بگو تکبیر بگو چون بالاخره یا یکی می‌گوئید با دو تا اضافه می‌شود سه تا، یا بی دوتای اضافه می‌شود به شرط لا، این قیود لغو می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] قیود واجب ادعاء می‌شود باید محرک زایده داشته باشد، این چه محرکیت زایده‌ای دارد؟ نمی‌گفتی چه می‌شد. محرکیت زایده ندارد این قیود. حالا ادعاء این است.

**اشکال دوم (محقق خوئی)**

و آقای خوئی می‌فرماید مشکل دوم هم این است که روایات معارض دارد این روایاتی که می‌گویند ظاهر است در این که جمیع تکبیرات مصداق تکبیره الاحرام است.

شروع کنیم از محقق همدانی که طرفدار است که ظاهر کل اخبار همین قول رابع است، قول مجلسیین است. البته اختصاص به محقق همدانی ندارد، آقای بروجرودی هم می‌گویند ظاهر اخبار همین است. ظاهر اکثر اخبار همین است. آقای حائری هم در کتاب الصلاة می‌گویند ظاهر اکثر اخبار همین است. ولی محقق همدانی بیان مفصلی دارد. می‌گوید لولا الاجماع من هم مثل مجلسیین می‌شدم.

اول روایات را مطرح می‌کنند. روایت اول، بعد که این روایات را مطرح کرد محقق همدانی جواب اشکال عقلی تخییر بین اقل و اکثر را مفصل بیان می‌کند و می‌گوید آن قدر واضح است مثال‌های عرفی تخییر بین اقل و اکثر که عرف اگر فرد قصیر را ایجاد کنیم می‌گوید این مصداق واجب است فرد طویل را ایجاد کنیم می‌گوید کل این فرد طویل مصداق واجب است. این قدر مثالش در عرف زیاد است که جای شبهه ندارد امکان تخییر بین اقل و اکثر.

حالا روایات را مطرح کنیم. اولین روایت در وسائل جلد 6 صفحه 23 مطرح می‌کند صحیحه زرارة عن ابی جعفر علیه السلام ادنی ما یجزی من التکبیر فی التوجه الی الصلاة تکبیره واحدة و ثلاث تکبیرات و خمس و سبع افضل. می‌گوید ادنی ما یجزی من التکبیر فی التوجه یک تکبیر است، و سه تکبیر و پنج تکبیر و هفت تکبیر افضل است. ظاهرش این است که افضل افراد واجب است. این یک روایت. روایات دیگر را هم ان شاء الله می‌خوانیم.

**قول پنجم (صاحب عروه): مخیر است، ضمن این که همه را هم می‌تواند نیت**

**واجبه کند**

فقط این نکته را توجه داشته باشید صاحب عروه فتوایی داده با هیچ کدام از این چهار قول جور نمی‌آید. این را هم دقت کنید. گفته: می‌تواند یکی از این هفت تا را نیت تکبیره الاحرام کند و می‌تواند کل این هفت تا را نیت تکبیره الاحرام بکند. تعبیرش این است می‌گوید و لایبعد التخییر فی تعیین تکبیره الاحرام فی ایتها شاء بل نية الاحرام بالجميع لكن الاحوط اختيار الاخيرة. مشهور که می‌گویند تعیین در تکبیره الاحرام فی ایتها شاء، منسوب به مشهور این است، نیت احرام به جمیع را اصلا قبول ندارند مشهور. ایشان هم قول مشهور را گرفته هم قول مجلسی اول و دوم را هم گفته که عیب ندارد، می‌شود، جایز است نية الجميع. آخرش هم گفته احتیاط مستحب این است که آخری را نیت تکبیره الاحرام بکند. یک جوری که با هیچ کدام از این چهار قول سازگاری ندارد.

تامل بفرمایید ان شاء الله ادامه بحث را فردا عرض می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 104-582****سه‌شنبه - 1400/01/17**

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در این بود که استحباب تکبیرات سبعة در ابتداء نماز به عنوان تکبیرات  
افتتاح به چه نحو است؟ چه قول مطرح شد. مرحوم مجلسی اول فرمودند ما معتقدیم  
که اگر یک بار الله اکبر بگویید این می‌شود مصداق تکبیرة الافتتاح، سه بار بگویید  
این می‌شود مصداق تکبیرة الافتتاح پنج بار بگویید این می‌شود مصداق  
تکبیرة الافتتاح هفت بار بگویید کل می‌شود مصداق تکبیرة الافتتاح.

**ثمرات اختلاف اقوال**

و طبعا این بحث ثمراتی دارد یک ثمره‌اش این است که امام جماعتی که هفت بار  
تکبیر می‌گوید تا هفتمین تکبیر را نگوید نمی‌شود به او اقتداء کرد. اما کسانی که  
مثل صاحب حدائق می‌گویند تکبیره اولی تکبیرة الافتتاح است تکبیره اولی را بگوید  
می‌شود به او اقتداء کرد. یا منسوب به مشهور که آقای خوئی هم قبول کرده و  
فرموده ظاهر روایات این هست، این است که اختیار به ید مکلف است. یکی از این  
هفت تکبیر را به عنوان تکبیرة الاحرام انتخاب کند، حال اولی است دومی است  
سومی است هر کدام است او را انتخاب کند او می‌شود تکبیرة الاحرام و بقیه می‌شود  
تکبیرات مستحبه. که ما منتظریم این را از آقای خوئی بشنویم که نوع افرادی که  
نیت نمی‌کنند هفت تکبیر می‌گویند چون تعیین نکرده‌اند کدام یک از این تکبیرها  
تکبیرة الاحرام است؟ هیچ کدام؟ یعنی نمازشان باطل است؟ یا اولی؟ شاید بخواهند  
بگویند اگر تعیین نکند خودبخود بر اولی منطبق می‌شود ولی ما این را از ایشان  
نشنیدیم.

آقای سیستانی هم که مثل آقای حکیم فرمودند ما قول مجلسی اول را انتخاب  
می‌کنیم.

**اشکال مرحوم امام در احتیاط تام صاحب عروه**

امام قدس سره در تعلیقه عروه در مسأله بعد که صاحب عروه راه احتیاط را  
نشان می‌دهد که چه بکنیم که جمع بین اقوال بکنیم، صاحب عروه می‌گوید بگویید  
خدایا! اگر حکم تو همان است که مشهور می‌گویند که تخییر است که هر کدام من را  
انتخاب بکنم من فرض بفرمایید چهارمی را انتخاب می‌کنم، اگر فتوای مشهور غلط  
است خدایا آنچه را که تو تکبیرة الاحرام می‌دانی من هم قبول دارم یا همه هفت تا  
که من می‌گویم یا اولی است یا آخری است. پس نیت این جور می‌کند اگر بخواهد  
احتیاط بکند که ان کان الحكم هو التخییر یعنی همانی که منسوب به مشهور است و  
ادعی علیه الاجماع یعنی مکلف مخیر است هر کدام را تکبیرة الاحرام قرار بدهد،

فهو هذا التكبير، اشاره می‌کند در ذهنش به تکبیر شماره چندم و الا فما عند الله تکبیر باشد. امام در حاشیه عروه فرمودند این احتیاط تام نیست، و الاحوط الاكتفاء بتکبیرة واحدة، رها کنید عمل به این مستحبی را که انفرادت به الامامیة، سه تکبیر را پنج تکبیر را و هفت تکبیر را از خیرش بگذریم چون ما خواستیم عمل به این مستحب کنیم دیدیم نمی‌شود احتیاط تام کرد. ایشان در تعلیقه اشاره می‌کنند که تردید در نیت لازم می‌آید و این خالی از اشکال نیست.

### پاسخ

این اشکال به نظر ما وارد نیست اگر ظاهر عبارت مقصود باشد. چون تردید در نیت به دو معناست: یک معنا این است که واقع معینی دارد، من به صورت اگر می‌گویم. مثل آن‌چه که در کتاب زکات صاحب عروه فرمود و امام هم حاشیه نزد که شخصی هزار تومان به فقیر می‌دهد می‌گوید اگر بر عهده من زکات هست این زکات باشد و الا اگر بر عهده من رد مظالم است این رد مظالم باشد و الا اگر بر عهده پدرم زکات این زکات پدرم باشد. مدام ردیف می‌کند، اینقدر الا و الا می‌کند که این هزار تومان حرام نشود، حیف نشود! صاحب عروه فرموده اشکال ندارد، امام هم قبول کرده. چون این تردید در نیت به معنای این‌که واقع معین ندارد نیست، واقع معین دارد. بالاخره گفت اگر بر عهده من زکات است زکات باشد، اگر بر عهده من زکات نیست بر عهده من رد مظالم است رد مظالم باشد، اگر بر عهده من هیچ‌کدام نیست، بر عهده پدرم زکات است زکات پدرم باشد. اگر بر عهده پدرم زکات نیست بر عهده پدر بزرگم زکات است زکات پدر بزرگم باشد. بالاخره فی علم الله به این ترتیبی که او نام برد یکی درست می‌آید.

این یک فرض است که این را امام هم قبول دارند. و جالب این است: در بحث یوم الشک اول رمضان یک بحثی هست که شخص بگوید ان کان الیوم اول رمضان فانا اصوم صوما واجبا و ان کان آخر شعبان فاصوم صوما مندوبا أو صوم قضاء. برخی از بزرگان از جمله آقای خوئی فرمودند این صوم باطل است. امام فرموده لایبعد الصحة. آقای خوئی که می‌فرمایند باطل است علی القاعدة نمی‌گویند می‌گویند چون روایت فرموده و لیصمه من شعبان و لایصومنه من رمضان، اطلاقش این را می‌گیرد که بیایی بگویی اگر رمضان باشد روزه رمضان می‌گیرم، خلاف نهی و لایصومنه من رمضان است.

البته آقای خوئی پیشنهاد کردند که بگوید من به قصد امر فعلی روزه می‌گیرم. آقای زنجانی می‌گویند اینی که می‌گوید به قصد امر فعلی روزه می‌گیرم که بازش بکنی همان است، به قصد امر فعلی روزه می‌گیرم توضیح بده، می‌گوید توضیح بدهم خراب می‌شود. توضیح می‌دهی همین است، توضیحش همین است که اگر آخر ماه شعبان است روزه مستحب باشد و اگر اول ماه رمضان است روزه واجب باشد. و لذا آقای زنجانی می‌گویند قصد امر فعلی هم نکن، بگو روزه مستحب می‌گیرم، حالا بعدش ماه رمضان بود ذلک یومٌ و قق له، خودش ماه رمضان حساب می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] فلیصمه من شعبان و لایصومنه من رمضان. آقای خوئی می‌گویند یوم الشک اول ماه رمضان قصد ماه رمضان نکنید. منتها آقای خوئی می‌گویند اگر بگویید ان کان رمضان فاصوم رمضان خلاف این روایت است، روایت می‌گوید لاتصومنه من رمضان. پس چه قصد کن؟ آقای خوئی می‌گویند بگو به قصد امتثال امر فعلی. آقای زنجانی می‌گویند این قصد امتثال امر فعلی بازش کنی یعنی همان ان کان شعبان فصوم شعبان و ان کان رمضان فصوم رمضان، همان است دیگر، این روایت از قصد امتثال امر فعلی اجمالی هم نهی می‌کند. پس باید نیت کنی صوم شعبان را که روایت هم می‌گوید و لیصمه من شعبان. ببینید! آقای خوئی بخاطر نص خاص گفت حق نداری در یوم الشک اول رمضان بگویی ان کان رمضان فانوی صوم رمضان، امام نظرشان این است که این روایات و لاتصومنه من رمضان ناظر است به آن فرض متعارف که قصد جزمی می‌کردند، قصد می‌کردند صوم رمضان را جزما. آقای سیستانی هم هم‌فکر با امام است. می‌گویند اشکال ندارد. مقصودم این است که تردید در نیت به این معنا که بگوید اگر، ولی واقع معین دارد، خود امام در بحث زکات قبول کردند فتوای صاحب عروه را بلکه در بحث صوم با این‌که شبهه این است که روایات منع کرده باشد از آن ولی باز ایشان قبول کردند. یک تردید در نیت داریم که اصلا واقع را تعیین نمی‌کند. پدرش روزه قضا دارد مادرش هم روزه قضا دارد. می‌گوید یک روز روزه قضاء می‌گیرم می‌خواهد برای پدرم بشود بشود برای مادرش بشود بشود. در این دنیا که خدا رحمت‌شان کند با هم خیلی با صلح و صفا زندگی کردند، در آن دنیا هم بین خودشان تعارف می‌کنند یکی‌شان بر می‌دارند. این نمی‌شود. این تردید در نیتی است که اصلا واقع معین ندارد. بالاخره شما قصد کردی صوم از طرف پدر را؟ قصد کردی صوم از طرف مادر را؟ نه، احدهما لابعینه هم که نداریم. این مسلم باطل است امام هم فرمودند باطل است.

مانحن فیه از قبیل دوم نیست. بحسب ظاهر این جور است. چون می‌گوید اگر فتوای به تخییر درست است من قصد می‌کنم تکبیر چهارم تکبیرة الاحرام باشد و الا ما عند الله که ما عند الله یا همه‌اش تکبیر است یا اولی است یا آخری.

### توجیه کلام مرحوم امام

بله ممکن است نظر امام این‌جا به یک نکته دیگری باشد که ما آن را قبول داریم. و آن این است که اصلا شاید فی علم الله فتوای مشهور درست نباشد که مخیری هر کدام را قصد بکنی. و لکن حکم الله تخییر باشد به یک نحو دیگر. به چه نحو؟ بگوید: اگر می‌خواهی قصد کن همه‌اش تکبیر باشد و الا اولی. اگر می‌خواهی قصد کن همه‌اش تکبیر باشد اگر می‌خواهی قصد کن اولی تکبیر باشد یا آخری تکبیر باشد. نمی‌دانیم. یعنی آن تخییر مشهور این نیست، تخییر مشهور این است که از این هفت تا هر کدام را می‌خواهی قصد کن تکبیر باشد او می‌شود تکبیرة الاحرام، او

درست نباشد، اما شاید باز خدا من را مخیر کرده است که تو می‌توانی قصد کنی همه‌اش تکبیر باشد، یا به من گفته است که باید قصد کنی اولی تکبیر باشد یا گفته است باید قصد کنی آخری تکبیر باشد. پس من که می‌گویم اگر فتوای مشهور به تخییر درست نیست پس ما عند الله تکبیر باشد خدا می‌گوید ما عند الله واگذار به خودت شده. پس باید نیت را دقیق‌تر بگیری. چه جور نیت کنی؟ این اشکال به صاحب عروه وارد می‌شود. بگویی اگر تخییر درست است من قصد می‌کنم مثلاً چهارمی را و اگر تخییر درست نیست و می‌توانم قصد کنم همه‌اش تکبیرة الاحرام باشد قصد می‌کنم همه‌اش تکبیرة الاحرام باشد و اگر این را هم نمی‌توانم هر چه خدا می‌گوید. این خوب است.

[سؤال: ... جواب:] باید سه شقه بکند: اگر تخییر درست است چهارمی، اگر تخییر درست نیست و لکن من می‌توانم همان طور که مجلسی اول می‌گوید کل هفت تکبیر را تکبیرة الاحرام قرار بدهم او را تکبیرة الاحرام قرار می‌دهم، اگر این کار را نمی‌توانم بکنم هر چه خدا می‌گوید که او دیگر یا خدا گفته است اولی است که صاحب حدائق می‌گوید یا خدا می‌گوید آخری است که آقای داماد می‌گوید و بعضی از قدمات گفته‌اند. این نیت خوبی است و هیچ اشکالی پیش نمی‌آورد.

حالا مقصود من این است که این تکبیرات سبع اینقدر اقوال در او مختلف شد که امام فرمود احتیاط این است که اصلاً بیش از یک بار تکبیرة الاحرام نگوئی. اگر می‌خواهی هفت بار تکبیر بگوئی مشخص کن بگو شش تای اولی مستحب هفتمی واجب، یا اولی واجب شش تای دیگر مستحب ولی این عمل مستحب بودنش هم شاید از باب ذکر مطلق باشد نه از باب استحباب سبع تکبیرات. عمل به استحباب سبع تکبیرات نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] شما قبل از نماز اصلاً صد تا تکبیر بگو به قصد ذکر مطلق یا بعد از الله اکبر تکبیرة الاحرام صد تا تکبیر بگو به قصد ذکر مطلق کسی جلوی شما را نمی‌گیرد. ... قصدی است. عمل به استحباب سبع تکبیرات قصدی است.

اگر واقعا آن استحباب سبع تکبیرات به این است که کل‌شان به قصد تکبیرة الاحرام باشد که مجلسی اول می‌گوید عمل به استحباب به این است نه به چیز دیگر. ... اگر استظهار محقق همدانی یا آقای بروجرودی آقای حائری آقای داماد این درست باشد که کل هفت تا مصداق تکبیرة الاحرام طبق برخی از روایات شمرده شده است، شما باید قصد بکنی هفت تا تکبیرة الافتتاح را تا عمل به مستحب باشد و الا ذکر مطلق صد بار بگو الله اکبر، مشکلی ندارد. ... ما که بحث تفصیلی فعلاً نمی‌کنیم می‌گوییم طبق این قول مجلسی اول که استظهار کرده است از روایات این عمل به احتیاط نیست که شما قصد استحباب بکنی در شش تا و آخری را مثلاً بگوئی تکبیرة الافتتاح، این که عمل به روایات افتتاح الصلاة بسبع تکبیرات نیست طبق نظر مجلسی اول. امام هم همین را فرمود، فرمود احتیاط تام این جا ممکن نیست ما گفتیم چرا با آن سه تا اگر می‌شود احتیاط کرد.

[سؤال: ... جواب:] وجهی ندارد که ما تردید در نیت که بازگشتش به تردید در منوی است بگوییم اشکال دارد، جاهای دیگر که نگفتید اشکال دارد حالا این جا چه جور می شود می گوئید اشکال دارد.

### بررسی ادله قول علامه مجلسی (کل هفت تکبیر، مصداق واجب است)

ما چون گفتند محقق همدانی و مرحوم آقای بروجردی که ظاهر روایات ابتدائاً همانی است که مجلسی اول گفته که کل هفت تکبیرة الافتتاح مصداق واجب هستند، ما بناء شد ابتداء این روایات را بخوانیم بعد اشکالش را عرض کنیم.

### صحیحه زراره و ابن سنان و زید شحام

روایت اول خوانده شد، صحیحه زراره: ادنی ما یجزی من التکبیر فی التوجه الی الصلاة تکبیرة واحدة و ثلاث تکبیرات و خمس و سبع افضل. صحیحه عبدالله بن سنان: الامام یجزئه تکبیرة واحدة و یجزئک ثلاث مترسلا اذا کنت وحدک.

روایت سوم: رأیت اباجعفر أو قال سمعته إستفتح الصلاة بسبع تکبیرات ولأء. این روایت سوم به نظر ما هیچ دلالت نمی کند. رأیت اباجعفر علیه السلام أو سمعته إستفتح الصلاة بسبع تکبیرات ولأء، إستفتح عرفی کرد با هفت تکبیر اما چه قصد کرد امام علیه السلام؟ زراره دید امام هفت بار گفت الله اکبر نماز را شروع کرد اما به چه قصدی امام هفت بار تکبیر گفتند معلوم نیست. این روایت دلیل نمی شود.

برخی از روایات دیگر هست استدلال کردند برخی از جمله محقق همدانی بر آن نظر خودشان که هفت تکبیر مصداق تکبیرة الاحرام است و لکن برخی مثل آقای خوئی همین روایات را دلیل بر خلاف گرفتند. مثلاً: صحیحه زید شحام. مرحوم محقق همدانی، آقای سیستانی، آقای بروجردی، آن طور که در ذهنم است این را به عنوان مؤید نظر مجلسی اول مطرح کردند: قلت لابی عبدالله علیه السلام الافتتاح فقال تکبیرة تجزئک قلت فالسبع قال ذلک الفضل. وسائل جلد 6 صفحه 9. آقای خوئی می فرمایند این مقابل نظر مجلسی اول است. آن صحیحه زراره را قبول داریم که اول خواندیم که می گفت ادنی ما یجزئ من التکبیر فی التوجه الی الصلاة تکبیرة واحدة و ثلاث تکبیرات و خمس و سبع افضل. ولی این صحیحه زید شحام دلیل بر خلاف است، فانها ظاهرة فی ان الزائد علی الواحدة و هی الست هی الفضل لا ان مجموع السبع افضل افراد الواجب. قلت فالسبع قال ذلک الفضل آقای خوئی می گویند یعنی آن شش تای بعدی مستحب است. در حالی که انصافاً این روایت با آن روایت زراره چه فرقی می کند؟ ادنی ما یجزئ من التکبیر فی التوجه الی الصلاة تکبیرة واحدة و ثلاث تکبیرات و خمس و سبع افضل.

[سؤال: ... جواب:] و سبع افضل، منتها دارد فی التوجه. توجه یعنی حین الافتتاح، در حین افتتاح ادنی ما یجزئ یک تکبیره است و سه تکبیر و پنج تکبیر و

هفت تکبیر افضل است. اگر این دلیل است بر قول مجلسی اول که هفت تکبیر افضل افراد واجب است، این صحیحه زید شحام هم همین را می‌گوید، قلت فالسبع قال ذلک الفضل، کل این تکبیرات سبع افضل است. افضل افراد واجب، دیگر. چرا می‌گویید مقصود این صحیحه زید شحام این است که مازاد بر یکی مستحب است؟

### اشکال

ما می‌گوییم، اصلا نه آن صحیحه زراره نه این صحیحه زید شحام ظهوری ندارد در قول مجلسی اول. می‌گویند مستحب است هفت بار تکبیره الاحرام تکبیر بگویند و افتتاح کنید نماز را. بله اطلاق این روایات اقتضاء می‌کند که تعیین یکی از این‌ها لازم نباشد. اگر لازم بود که تعیین کنم اولی تکبیره الاحرام است یا دومی یا سومی یا یکی دیگر، باید این را می‌گفتند. اما دلیل نمی‌شود که کل هفت تکبیر مصادق تکبیره الافتتاح باشد، شاید فی علم الله تکبیره اولی تکبیره الافتتاح است، شش تای دیگر مستحب است یا هفتمی تکبیره الافتتاح است شش تای اول مستحب است. هیچ ظهوری ندارد در تایید قول مجلسی اول که کل هفت تکبیر افضل افراد التکبیر الواجب باشد.

[سؤال: ... جواب:] خیلی بعید است که ارتکاز متشرعه باشد که باید یکی از این‌ها را تعیین کنید. الان که هفت تا می‌گویند تعیین می‌کنند؟ تعیین می‌کنند یا می‌گویند مستحب است انسان هفت بار تکبیر بگوید؟ ... امام جماعت یکی را بلند می‌گوید شش تا را آهسته، او یک بحث دیگری است. او هم معلوم نمی‌کند او تکبیره الاحرام است. او برای این است که دیگران به اشتباه نیفتند الله اکبر اول را اگر بلند بگوید و قصدش این باشد که هفت تکبیر مصادق واجب است مردم حواس‌شان نیست زود اقتداء می‌کنند به این امام و لذا یکی را بلند می‌گوید بقیه را آهسته می‌گوید. طبعاً باید آخری را بلند بگوید قبلی‌ها را آهسته بگوید یا اگر اولی را بلند می‌گوید شش تای بعدش را آهسته می‌گوید آن‌ها را قصد کند مستحب تا مامومین بتوانند بعد از آن الله اکبر اولش به او اقتداء بکنند. او بحث دیگری است. ... واقعا این صحیحه عبدالله بن سنان و یجزیک ثلاث مترسلا اذا کنت وحدک، یعنی این سه تا پشت سر هم یعنی قول مجلسی اول؟ که همه‌اش تکبیره الافتتاح است. نه، شاید از امام اگر می‌پرسیدند می‌فرمود الاول هو الواجب و هو تکبیره الاحرام و الثانی و الثالث مستحب. چه می‌دانیم؟

پس صحیحه زید شحام آقای خوئی استدلال کرد بر رد نظر مجلسی اول و بزرگانی مثل آقای بروجردی، محقق همدانی و آقای سیستانی استدلال کردند به نفع مجلسی اول که گفتند این ظاهرش این است که کل این هفت تا می‌شود تکبیره الافتتاح.

**روایت ابی بصیر (فکیر ان شئت واحدة)**

حالا روایت بعد را هم ببینید! روایت علی بن ابی حمزه از ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام اذا افتتحت الصلاة فکبر ان شئت واحدة و ان شئت ثلاثا و ان شئت خمسا و ان شئت سبعا و کل ذلک مجزئ عنک. هنگامی که نماز را افتتاح می‌کنی دوست داری یک بار تکبیر بگویی دوست داری سه بار بگو دوست داری پنج بار بگو دوست داری هفت بار بگو. گفته شده این دلیل بر این است که اگر هفت بار گفتی، دوست داشتی هفت بار بگویی کلش می‌شود افتتاح الصلاة.

### اشکال

اشکال ما این است که نه، هنگام افتتاح امام فرمود دوست داری هفت بار تکبیر بگو اما حالا هفت تایش مصداق تکبیره الافتتاح است؟  
[سؤال: ... جواب:] هنگام افتتاح نماز مستحب است هفت بار تکبیر بگویی. ... چه ظهوری دارد در این که هفت تا مصداق تکبیره الافتتاح است؟ ... غیر انک اذا کنت اماما لم تجهر الا بتکبيرة. حالا یا خلاف تقیه است چون از منفردات امامیه است هفت تکبیر، امام هفت تکبیر را بلند بگوید خلاف تقیه است یا مامومین دچار تزلزل نشوند که الله اکبر اولی را گفتی ممکن است اقتداء بکنند در حالی که شما قصدتان افتتاح با آن هفتمی باشد.

### روایت صحیحہ تکلم امام حسین علیه السلام به تکبیر

یا روایت دیگر که صاحب حدائق این روایت صحیحہ زراره به نفع خودش تمسک می‌کند می‌گوید اولی تکبیره الاحرام است، محقق همدانی به نفع خودش تمسک می‌کند. روایت چیست؟ صحیحہ زراره: خرج رسول الله صلی الله علیه و آله الى الصلاة و قد کان الحسین ابطاً عن الکلام، امام حسین دیر سخن گفتند، حتی تخوفوا انه لا یتکلم و ان یکون به خرس، فخرج به علیه السلام حامله علی عاتقه، نبی اکرم امام حسین سلام الله علیه را روی دوش‌شان قرار داده بودند، آمدند به نماز، بعد امام حسین را گذاشتند طرف راست‌شان، فافتتح رسول الله صلی الله علیه و آله الصلاة پیامبر فرمود الله اکبر فکبر الحسین علیه السلام، تا پیامبر دید امام حسین گفت الله اکبر زبان باز کرد، خوشحال شد، فلما سمع رسول الله صلی الله علیه و آله تکبیره عاد فکبر بلکه دومرتبه امام حسین تکبیر بگوید، باز که پیامبر بار دوم فرمود الله اکبر امام حسین هم فرمود الله اکبر، تا هفت بار و کبر الحسین علیه السلام امام حسین هم هفت بار تکبیر گفت، فجرت السنة بذلك.

محقق همدانی می‌گوید جرت السنة بذلك یعنی سنت بعد از این شد که هفت بار تکبیر بگویند به عنوان تکبیره الافتتاح. صاحب حدائق می‌گوید اتفاقا پیامبر تکبیر اول را که گفت به قصد تکبیره الافتتاح بود نمی‌خواست بعدش تکبیر دیگری بگوید. تکبیر گفتن امام حسین و ادارش کرد تکرار کرد تکبیر را. و جرت السنة بذلك، سنت هم همین شد که بار اول تکبیره الافتتاح بگویند بعد مستحب است تکرار

کنید. پس صاحب حدائق می‌گوید خود این روایت دلیل می‌شود تکبیر اولی تکبیره‌الافتتاح است.

### اشکال اول

واقع مطلب این است که نه دلیل بر حرف صاحب حدائق است نه دلیل بر حرف محقق همدانی است. جرت السنة بذلک بذلک یک چیز کلی است. بله در آن قضیه که قطعا پیامبر با تکبیر اولی تکبیره‌الافتتاح را آغاز کرد. در آن صلات پیامبر که هنوز سنت نشده بود سبع تکبیرات. ولی بعد از آن جرت السنة بذلک سنت چی شد؟ سنت این شد که بار اول تکبیره الاحرام باشد؟ شش تای دیگر مستحب باشد، یا سنت این شد که هفت تکبیر را مستحب است بگوییم و کلش بشود تکبیره‌الافتتاح؟ واقعا این روایت نسبت به این گویا نیست.

[سؤال: ... جواب:] ظهور عرفیش بیش از این نیست که هفت بار تکبیر گفتن شد سنت. بعد از این جرت السنة، بذلک یعنی به اتیان تکبیر سبع مرات اما نیت پیامبر را که در این روایت نگفت. ... مطابق فعل خارجیش که هفت بار تکبیر گفت.

### اشکال دوم

این روایت معارض هم دارد منتها معارض از این جهت که در صحیحہ حفص البختری هست که پیامبر که امام حسین را در کنارشان که گذاشتند تکبیر که گفتند فلم یحر الحسین علیه السلام بالتکبیر، امام حسین نتوانست تکبیر بگوید. احار یعنی لم يتمكن من الرد، می‌گوییم سلم علیه فاحار فی الجواب یعنی لم يتمكن من رد الجواب. فلم یحر الحسین علیه السلام بالتکبیر. ثم کبر رسول الله فلم یحر الحسین علیه السلام بالتکبیر ثم کبر رسول الله فلم یحر الحسین بالتکبیر فلم یزل رسول الله یکبر و یعالج الحسین علیه السلام التکبیر چون زبان‌شان باز نشده بود، حتی اکمل سبع تکبیرات فاحار الحسین علیه السلام یعنی فرد الحسین علیه السلام التکبیر فی السابعة، هفت بار پیامبر تکبیر گفت تا هفتمین تکبیر پیامبر باز کرد زبان امام حسین را.

[سؤال: ... جواب:] او لم یحر بود، فلم یحر یعنی فلم یرد در آن شش بار. بار هفتم که پیامبر فرمود الله اکبر فاحار یعنی فرد الحسین علیه السلام التکبیر فی السابعة فقال ابو عبدالله علیه السلام فصارت سنة.

این اختلاف در جزئیات را آقای داماد در رد نظر صاحب حدائق می‌گویند این معارض است با آن صحیحہ زرارہ. [اقول] این مقدار معارضه در ما به الاشتراک این دو روایت تاثیر ندارد. ما به الاشتراکش این است که پیامبر اولین تکبیر را به قصد تکبیره‌الافتتاح گفت.

[سؤال: ... جواب:] چون پیامبر اولین تکبیر را که گفت بخاطر این که امام حسین نتوانست تکبیر بگوید تکرار کرد پیامبر تکبیر را. اگر امام حسین تکبیر می‌گفت ظاهر این روایت این است که دیگر ادامه نمی‌داد. ... این را که دیگر انصاف داشته

باشید! این مقدار هم از صاحب حدائق نمی‌پذیرید؟ که در این نماز پیامبر آن تکبیر اول به قصد افتتاح بوده.

و لکن عرض ما این است که فجرت السنة بذلک ظهور ندارد که جرت السنة به همین خصوصیات نیت پیامبر. جرت السنة بذلک یعنی سنت شد که هفت بار تکبیر بگویند اما هفت بار چه جور تکبیر بگویند؟ اولی تکبیره الاحرام باشد شش تای بعد مستحب باشد؟ یا هفتمی تکبیره الاحرام باشد شش تای اول مستحب باشد که برخی از جمله آقای داماد می‌گویند یا مجلسی اول و آقای سیستانی می‌گویند کلش بشود تکبیره الاحرام؟ واقعا این روایت ساکت است.

[سؤال: ... جواب:] ظاهر این روایت این است که پیامبر تکبیره الافتتاح گفتند. فوqش ساکت است ولی روایت اول که بیان کرد که پیامبر اولین تکبیر را به قصد تکبیره الافتتاح گفت. وقتی دید امام حسین تکبیر گفت تشویق شد که پیامبر تکرار کند تکبیر را. ... در این که پیامبر اولین تکبیر را به قصد تکبیره الاحرام گفت این ظاهر صحیحه زراعه بود. من معتقدم ظاهر صحیحه حفص البختری هم همین است.

روایات دیگر هم هست که عمده‌اش همین روایات بود که خواندیم. محقق همدانی می‌گوید لولا الاجماع ما همین حرف مجلسی اولی را می‌گفتیم اما چه کنیم اجماع بر خلاف است ولذا می‌گوییم تکبیره اولی تکبیره الافتتاح است. از چه باب؟ از باب این که بطور طبیعی وقتی همه‌اش نشد آنی که مصداق واجب است همان اولی است بقیه‌اش می‌شود مستحب.

### کلام محقق همدانی در دفع شبهه تخییر بین اقل و اکثر

بعد محقق همدانی خودش ملتفت است می‌گوید نگوید این تخییر بین اقل و اکثر می‌شود. اگر بناء باشد یکی بگویی این مصداق واجب است هفت تا هم بگویی کل هفت تا مصداق واجب است این تخییر بین اقل و اکثر است. من الله اکبر اول را که گفتم وجوب ساقط شد به اتیان طبیعت تکبیر، آن شش تای بعد امر به او دعوت نمی‌کند.

محقق همدانی می‌گوید من هم قبول دارم. امر به طبیعی تکبیر جامع بین یکی و هفت تا دعوت نمی‌کند به مازاد بر یکی. اما این غیر از این است که حالا که من هفت را می‌گویم بخاطر استحباب این فرد، این هفت تا مصداق طبیعی واجب نباشد. بله این مصداق، واجب نیست اما یکی از مصادیق طبیعی تکبیره الاحرام هفت تکبیر باشد چه اشکالی دارد؟ امر به طبیعی تکبیر، طبیعی است دعوت نمی‌کند به مازاد بر یکی، اما حالا که من به داعی آخری هفت تکبیر می‌گویم نه به داعی امثال امر وجوبی، این خصوصیت فرد واجب است، کل این می‌شود خصوصیت فرد واجب. حالا این مثال را بنده بزنم، بقیه مثال‌ها را محقق همدانی خودش زده. به شما می‌گویند اغسلوا وجوهکم، یکی هست سرش را که می‌گیرد زیر شیر، یک لحظه سرش را می‌گیرد زیر شیر صورتش را می‌شوید، یکی هست طول می‌دهد دو

لحظه می‌شود، خب این هم غسل است او غسل است. آن لحظه دوم هم مصداق طبیعی غسل است.

آقای همدانی که مثال می‌زنند دو مثال می‌زنند. یکی امر به ایجاد خط. می‌گویند مولی به یک عبدی گفت خط بکش حالا اگر خط پنج سانتی بکشد این ایجاد خط است، خط ده سانتی هم بکشد آن پنج سانت اضافه هم داخل در این فرد است، او هم داخل در خط است. و لذا کل این خط طویل مصداق ایجاد طبیعی خط است. و مثال دوم هم مثال به تعدد فرد می‌زنند. می‌گویند مولی گفته اذا دخلت المسجد فصل رکعتین، حالا این آقا دو تا دو رکعتی می‌خواند، اذا دخلت المسجد فتصدق علی الفقیر، به جای یک صدقه دو صدقه می‌دهد، چه اشکال دارد؟ دو بار صدقه می‌دهد یک هزار تومانی به این فقیر یک هزار تومانی به آن فقیر می‌دهد. هر دو می‌شود مصداق تصدق علی الفقیر.

### اشکال (محقق برجردی)

آقای بروجردی فرموده مثال‌ها را با هم قاطی نکن جناب محقق همدانی. در مثال خط حرفت درست است، یک فرد است. اما مثال تکبیر هفت فرد است. با فرد اول امر به طبیعی تکبیر ساقط می‌شود. معنا ندارد که فرد دوم مصداق طبیعی مأمور به بشود. این فرد دوم است نه خصوصیت فرد اول. نگویند که الافتتاح واجب، این هفت تکبیر یک مصداق هستند برای الافتتاح. ایشان می‌فرماید ظاهر ادله این است که التکبیر واجب نه الافتتاح واجب. ما هفت تکبیر داریم، اولی مصداق واجب است، تخییر بین اقل و اکثر چون مانحن‌فیه بین یک فرد و چند فرد هست اولین فرد که موجود می‌شود طبیعی بر او صادق است، دیگر معقول نیست که طبیعی بر افراد دیگر صادق باشد و لذا تخییر بین اقل و اکثر در مانحن‌فیه غیر معقول است. آقای خوئی هم نظر آقای بروجردی را کامل‌تر تقریب کرده.

چون این بحث ناقص می‌ماند، اجازه بدهید فردا بحث حیل ربا را که بحث جدیدی هست و او هم اگر شروع بشود ناقص می‌شود، شروع نکنیم به جایش همین بحث صلات را ان‌شاءالله فردا دنبال کنیم بلکه به جایی برسد و برویم سراغ تعطیلات ماه رمضان ان‌شاءالله. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 105-583

چهارشنبه - 1400/01/18

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به تکبیرات هفت‌گانه بود که ابتداء نماز مستحب است گفته بشود.

مرحوم مجلسی اول فرمود اگر هفت تکبیر را بگوییم کلش تکبیرات افتتاح است. محقق همدانی هم فرمود لولا الاجماع ظاهر روایات همین هست. روایاتی را مطرح کردند، از جمله این روایتی که در صحیح زراره راجع به تکبیرات پیامبر اکرم مطرح شده که امام حسین علیه السلام را کنار خودشان گذاشتند، الله اکبر گفتند، امام حسین هم الله اکبر گفتند، باز پیامبر الله اکبر گفتند امام حسین الله اکبر گفتند تا هفت بار، ذیل روایت دارد فجرت علیه السنة. اتفاقا صاحب حدائق می گوید همین دلیل بر حرف ماست که اولی تکبیره الاحرام است چون پیامبر بناء نداشت شش تکبیر دیگر را بگوید.

### معارضه روایت تکبیر گفتن امام حسین علیه السلام با روایات دیگر

و لکن ما عرض کردیم این استدلال صاحب حدائق درست نیست. استدلال محقق همدانی هم که این فجرت به السنة یعنی جرت السنة که هفت بار تکبیر بگوییم و کل هفت بار مصداق تکبیرات الاحرام باشد او هم درست نیست، این حدیث مجمل است.

و معارض هم دارد این حدیث، چندین روایت است که معارض این هست، یکی همان صحیح حفص البختری است که در آنجا بود که امام حسین بار هفتم زبان باز کردند و یک بار تکبیر گفتند. این باز شدن امام حسین یک واقعه بوده.

[سؤال: ... جواب:] چون اختلاف وقتی شد دیگر تعارض می کنند.

بالا تر عرض می کنم، در صحیح هشام دارد پیامبر در معراج هفت حجاب را که برداشته شد از چشم ایشان، به تعداد هر حجابی یک تکبیر گفت و این علت برای تکبیرات سبعة است در نماز. ببینید در کافی هم توضیح بیشتری داده معراج پیامبر را. کافی طبع دارالاسلامیه جلد 3 صفحه 484، صحیح عمر بن اذنیه دارد معراج پیامبر صلی الله علیه و آله را توضیح می دهد، می فرماید حتی انتهیت الی السماء الرابعة، خدا وحی کرد که استقبل الحجر الاسود و کبرنی علی عدد حجبی فمن اجل ذلک صار التکبیر سبعا لان الحجب سبع. فافتتح عند انقطاع الحجب و من اجل ذلک صار الافتتاح ثلاث مرات لافتتاح الحجب ثلاث مرات، این حجب سبعة سه بار برطرف شد. و لذا افتتاح سه بار مستحب است، تکبیر، هفت بار.

در روایت دیگر توضیح داده. در صحیح حلبی وقتی توضیح می دهد اذا افتتح الصلاة فارفع کفیک ثم ابسطهما بسطا ثم کبر ثلاث تکبیرات، سه بار بگو الله اکبر، ثم قل اللهم انت الملك الحق لا اله الا انت سبحانک انی ظلمت نفسي فاغفر لی ذنبی انه لا یغفر الذنوب الا انت. این افتتاح اول است. ثم تکبر تکبیرتین ثم قل لبیک و سعیدک و الخیر فی یدیک و الشر لیس الیک و المهدی من هدیت لاملجاً منک الا الیک سبحانک و حنانک تبارکت و تعالیت سبحانک رب البیت. این افتتاح دوم است. ثم تکبر تکبیرتین. شد هفت تا، اول سه تکبیر گفتی، افتتاح کردی با آن دعا،

بعد دو تکبیر گفتی افتتاح کردی با دعای دوم، الان هم دو تا تکبیر گفتی که می‌شود هفت تکبیر، ثم تقول وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض عالم الغیب و الشهادة حنیفا مسلما و ما انا من المشرکین ثم تعرض من الشیطان الرجیم ثم اقرأ فاتحه الكتاب، سه تا افتتاح است، یعنی آن دعاهاى در کنار تکبیرات، حالا دو تایش وسط تکبیرات است، سومیش بعد از تکبیرات سبع است. ببینید آن صحیحہ عمرہ بن اذینہ داشت که در معراج به تعداد حجب امر شد پیامبر به تکبیر، حجب هفت تا بود تکبیر پیامبر هم هفت تا شد. این تعارض دارد با روایتی که در مورد امام حسین علیه السلام مطرح می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش می‌گوید فحرت به السنة قضیه امام حسین منشأ سنت شد، این روایت می‌گوید من اجل ذلک، بخاطر معراج صار التکبیرات سبعا. انصافا خلاف ظاهر است که این‌ها را این‌جور جمع کنیم که دو تا حکمت داشته. ... اشکال ندارد. آن معنای صار الافتتاح ثلاثا و التکبیر سبعا را ما توضیح دادیم اما بحث ما در این است که صار التکبیر سبعا لاجل قضیه امام حسین که برخی از روایات می‌گوید یا لاجل المعراج که این صحیحہ عمر بن اذینہ می‌گوید. این‌ها با هم تعارض دارد.

### **کلام محقق خوئی در اشکالات نظر علامه مجلسی (هفت تکبیر مصداق واجب است)**

آقای خوئی فرموده بعید نیست که بخشی از این روایات ظاهر در همین باشد که هفت تکبیر بگوئید می‌شود یک مصداق برای تکبیر واجب و تخیر بین اقل و اکثر می‌شود. و لکن چند اشکال دارد:

اشکال اول این است که تخیر بین اقل و اکثر غیر معقول است. این‌که بگویند یا یک بار تکبیرة الاحرام بگو یا سه بار یا پنج بار یا هفت بار، من اولین بار که تکبیرة الاحرام گفتم واجب اتیان شد و امر به امتثال ساقط شد، مازاد بر آن دیگر خارج از مصداق واجب است. اگر در مورد خط طویل و خط قصیر هم چون خط طویل یک فرد از خط است ما بپذیریم که عرفی است که ارسام الخط شامل خط طویل به تمام وجوده می‌شود اگر ما خط طویل بکشیم که او هم ایراد دارد چون آن لحظه اول که ابتداء خط را کشیدیم طبیعی واجب بر او صادق بود و مازاد خارج از طبیعی واجب است، بر فرض آن‌جا بپذیریم اما در مانحن‌فیه بحث یک فرد و چند فرد است. تکبیر بر فرد اول منطبق شد، امر ساقط شد، مگر به شرط لا بکنید، به شرط لا هم در مانحن‌فیه یک فرضش غیر معقول است فرض دیگرش باطل است فقهیا.

چطور؟ اگر بگوئید که یک بار تکبیر بگو به شرط عدم زیاده دوبار دیگر یا سه بار تکبیرة الاحرام بگو به شرط عدم زیاده دو تکبیره دیگر یا پنج بار تکبیرة الاحرام بگو به شرط عدم زیاده دو تکبیره دیگر یا هفت بار تکبیرة الاحرام بگو، این لغو

است. درست است که اگر شما دو بار تکبیر بگویید می‌شود مصداق یک بار تکبیر به شرط عدم زیاده دو تکبیر دیگر، ما دو تکبیر دیگر زیاد نکردیم، یک تکبیر گفتیم یک تکبیر هم زیاد کردیم، این داخل می‌شود در تکبیره واحدة به شرط عدم زیاده تکبیرتین اخییین و لکن این لغو است برای این‌که قیود امر باید محرکیت داشته باشد. حالا اگر مولى نگوید یک بار به شرط این‌که دو بار دیگر نگوید یا سه بار، بگوید تکبیر بگو، به هدفش می‌رسد، تکبیر گفتیم. اگر یک بار بگویم تکبیر گفتیم، دو بار بگویم تکبیر گفتیم، سه بار بگویم تکبیر گفتیم، پس این‌که یا تکبیر بگو به شرط این‌که دو تای دیگر زیاد نکنی یا سه بار تکبیر بگو این قیود لغو است. و عقلا چون محرکیت زایده ندارد لغو است.

### توضیح کلام محقق خوئی

البته بنده این فرمایش آقای خوئی را که لغویت عقلائییه لازم می‌آید قبول دارم فقط اشکال و اختلاف با آقای خوئی این است که آقای خوئی می‌گوید لغویت عقلیه یعنی نص خاص هم داشتنیه باشیم باید طرحش کنیم. ما این‌جا با آقای خوئی اختلاف داریم. ولی انصافا لغویت عقلائییه که ظهور در خطاب کبر سبعا در وجوب مخیر بین اقل و اکثری که اقل بشود به شرط لا پیدا نکند این را ما می‌پذیریم. فقط اختلاف مان با آقای خوئی سر این است که لغویت عقلیه ندارد. چرا؟ برای این‌که مولى ممکن است از این قیود امر یک هدفی را دنبال کند و لو عقلائی نیست. امام در بحث غسله ثانیه در وضوء تعبیری دارند می‌فرمایند الغسله الثانیة مشروعة و لیست مستحبة. ابتداء این به ذهن می‌آید که مشروعی در عبادات یا به این است که امر داشته باشد امرا وجوبیا یا امر داشته باشد امرا استحبابیا و الا مشروع نمی‌شود عبادت. عبادت باید محبوب باشد راجح باشد چه جور مشروع است ولی مستحب نیست. تنها توجیهش این است که بگوییم که از روایات استفاده کردیم که الثانیة لایؤجر علیه، غسله ثانیة ثواب ندارد و لکن مشروع است. پس توجیهش این است که بگوییم شارع به ما گفته یا یک بار بشوی به شرط عدم غسله ثانیة یا دو بار بشوی. و لو این منهج عقلائییه نیست اما اهدافی دارد شارع از جمله این‌که از این راه مسح به بله غسله ثانیة را تصحیح بکند. عقلا محذوری ندارد. و لکن این احتیاج به نص خاص دارد. در مانحن‌فیه نص خاصی ما نداریم. عرفی نیست وقتی می‌گویند یا یک تکبیر بگو یا سه تکبیر، اگر بخواهد لا بشرط باشد یک تکبیر که عقلا با تکبیر اول امتثال حاصل شد و مازاد بر یک تکبیر خارج از حد وجوب است، خارج از حد طبیعی است که متعلق امر است. اگر بخواهد بشرط لا باشد فرض این است که این قید بشرط لا بودن لغو است. مگر آن فرض دیگر به شرط لا که بگوید یا یک بار بگو به شرط لا از زیادی یا سه بار بگو به شرط لا از زیادی یا پنج بار بگو به شرط لا از زیادی یا هفت بار بگو. که نتیجه‌اش این است که اگر دو بار بگویی، تکبیره الاحرام نگفتی چون نه یک بار به شرط عدم زیاده است نه سه تا است، چهار تا بگویی نه سه تا به شرط عدم زیاده است نه پنج تا،

و این باطل است فقہیا چون لازمہ اش این است کہ اگر کسی می خواست سه بار تکبیر بگوید دو بار گفت بعد پشیمان شد یا فراموش کرد بار سوم بگوید، یا بعد از این کہ یک بار گفت حرف زد کہ عملاً از صلاحیت الحاق آن تکبیر اول را انداخت بعدش هم دو تکبیر گفت باید بگوییم این نمازش باطل است و این خلاف ضرورت فقه است.

آقای خوئی یک مطلب دیگری را نقض کردند به این تخییر بین اقل و اکثر. گفتند: لازمہ این قول این است کہ اگر کسی در اثناء این تکبیرات تکلم بکند نمازش باطل بشود چون شبیه این می شود کہ بگوید الله، تکلم کند بعد بگوید اکبر، خب نمازش باطل است. بناء بر حرمت تکلیفی قطع فریضه حرام تکلیفی هم مرتکب شده است. لازمہ این مبنا این است کہ کسی کہ در اثناء این هفت تکبیر تکلم بکند نمازش باطل است مرتکب حرام هم شده باشد. و لایظن ان يلتزم به هذا القائل.

به نظر ما این نقض جدیدی نیست. این کہ حرام تکلیفی باشد کہ اثناء هفت تکبیر حرف بزنیم وجهی ندارد. مگر حرام تکلیفی است ما بین الله و اکبر حرف بزنیم. الله، تمام نکرده پشت به قبله می کنیم، حرف می زنیم از نو نماز می خوانیم، دلیل بر حرمت قطع فریضه نداریم. چون مفتاحها التکبیر، تحریمها التکبیر، باید تکبیر محقق بشود تا بعد قطع نماز حرام باشد. شخص ملتزم می شود اگر واقعا می خواهد هفت تکبیر بگوید و با هفت تکبیر داخل در نماز بشود در اثناء داخل در نماز نشده است، مفتاح نماز محقق نشده است، ملتزم می شود. ولی از نظر وضعی بگویید این مبطل است، بستگی دارد کہ عدد را زوج بکند یا فرد. اگر بعد از دو تا حرف بزند باقیمانده پنج است، عدد فرد است، ولی اگر بعد از یکی حرف بزند باقیمانده شش است، عدد زوج است. این همان نقض قبلی می شود کہ لازمہ این مبنا این است کہ بگوییم این نماز باطل بشود اگر عدد زوج باشد.

[سؤال: ... جواب:] حالا آقای خوئی فرمودند اولی کہ می گویند الله شروع کردید در نماز، شرط نماز را باید فراهم کنید ولی تا تکبیر کامل نشده است مفتاح نماز کامل نشده است کہ قطع نماز حرام تکلیفی بشود.

پس اشکال اول را ما پذیرفتیم، تخییر بین اقل و اکثر لایبشرط باشد اقل غیر معقول است چون عنوان طبیعی بر اقل صادق است و لو هنوز اکثر را نیاوردیم پس ضم اکثر می شود ضم الحجر فی جنب الانسان. و اگر اقل را بشرط لا بکنیم یک فرضش کہ بگوییم یکی به شرط عدم زیاده یا سه تا، باطل است فقہیا چون دو تا بگوییم نه یکی به شرط عدم زیاده است نه سه تا. و اگر بگوییم بشرط لا این است کہ یکی به شرط عدم زیاده دو تای دیگر، یا سه تا، این لغو است. نص خاص باشد می گوئیم لغویت عقلانی با نص خاص قابل ردع است، عقلاء می گویند لابد شارع یک مصلحتی دیده کہ ما نمی فهمیم. اما اطلاقات منصرف می شود از او.

[سؤال: ... جواب:] یعنی در متفاهم عرفی این است: وقتی می گویند یا زید را اکرام کن یا زید و عمرو را، یعنی زید را باید اکرام کنی عمرو هم بهتر است اکرام

کنی. این متفاهم عرفی است. چون دو فرد است از اکرام. اکرم عالما أو عالمین، اکرام عالم اول مصداق واجب است دیگر، اکرام عالم دوم می‌شود زاید بر مقدار واجب. ... افضل است مستحب است نه این‌که کلش اکرام این عالم و آن عالم کلش بشود مصداق واجب. ... بشرط لا نشود به همان اکرام اول اکرم عالما أو عالمین محقق شد. ... اگر نیت داشت دومی را هم بیاورد بعد پشیمان شد، باطل است؟

### تشویش در کلام محقق خوئی

یک نکته عرض کنم:

مرحوم آقای خوئی یک مقدار این‌جا کلامش مشوش است. مثلاً بعد از این اشکال استلزام تخیر بین اقل و اکثر فرموده است که خلاف ظاهر روایات هم هست. کدام روایات؟ روایاتی را ذکر می‌کند که بعضیش قبلاً دلیل بر قول مجلسی اول ذکر شده بود مثل همان صحیح زراره: ادنی ما یجزئ من التکبیر فی التوجه تکبیرة واحدة و ثلاث تکبیرات احسن و سبع افضل. این را قبلاً به عنوان این‌که یستظهر کلام مجلسی اول که کل این سبع تکبیرات مصداق واجب می‌شود اگر این را اختیار کند، ذکر کرد، الان می‌گوید این روایات ظاهر است در خلاف کلام او، ظاهر فیما قلناه. ما نفهمیدیم پس این‌که شما می‌گویید برخی از روایات ظاهر است در کلام مجلسی اول کدام روایت را می‌گویید؟ عمده‌اش همین صحیح زراره بود. بله، صحیح عبدالله بن سنان هم بود که ذکر کردید: و یجزیک ثلاث تکبیرات مترسلاً اذا کنت وحدک. خب چه جور است او ظهور دارد در کلام مجلسی اول که اگر سه تکبیر بگوید کلش مصداق واجب است ولی این صحیح زراره که می‌گوید ادنی ما یجزئ فی التکبیر من التوجه تکبیرة واحدة و ثلاث تکبیرات احسن و سبع افضل این دلیل است بر رد قول مجلسی اول؟ چه فرق است بین این روایات.

### مناقشه در استدلال به روایات برای کلام علامه مجلسی

به نظر ما هیچ‌کدام از این روایات ظهور در کلام مجلسی اول ندارد بلکه یک بیان عرفی است که اول نماز مستحب است هفت تکبیر بگویید به عنوان تکبیرة الافتتاح. مستحب است. اما افضل افراد الواجب است؟ که مجلسی اول می‌گوید یا نه، اولین تکبیر واجب است مابقی مستحب است، با این هم می‌سازد و چون آن اولی کل هفت تکبیر بشود مصداق افضل واجب، خلاف مرتکز عقلائی است و لذا عرف استظهار می‌کند که اولی واجب است، آن شش تای بقیه مستحب است.

بله، از روایات استفاده کردیم که شما می‌توانی قصد خلاف بکنید. می‌توانی قصد کنی آخری مصداق تکبیری باشد که وارد نماز می‌شوی و الا اگر شما قصد خلاف نکنی هفت تکبیر می‌گویی به نیت تکبیرة الافتتاح، تکبیرة الاحرام، اما متفاهم عرفی این است که آنی که واجب است اولی است. و لذا اگر قصد خلاف نکند امام جماعت، قصد نکند آخری تکبیرة الاحرامی است که با او وارد نماز می‌شود با همان

تکبیر اولش می‌شود به او اقتداء کرد. منتها شاید امام جماعت قصد خلاف کرده، شاید امام جماعت گفته الاخیره هی تکبیره احرامی و لذا آدم تا مطمئن نشده نمی‌تواند با تکبیرهای قبلی به او اقتداء کند. اما اگر از خودش بپرسد که شما چه قصدی می‌کنی، می‌گوید من هیچ قصد نمی‌کنم، من هفت تکبیر گفتند مستحب است بگو می‌گوییم. می‌گوییم خدا پدرت را بیامرزد با همان تکبیر اول که می‌گویید ما با شما وارد نماز می‌شویم.

ما استظهارمان از ادله این است که اولی تکبیر موجب دخول در نماز است و موجب حرمت قطع نماز است مگر قصد خلاف کنی. از کجا ما فهمیدیم قصد خلاف مؤثر است؟ بخاطر روایات صحیحهای که در امام جماعت وارد شده که الامام یجهر بواحدة و یسرّ ستّا. امام یکی را جهرًا بگوید که ظاهرش این است که با او قصد کند دخول در نماز را، شش تا را هم سرا بگوید. متفاهم عرفی این است که می‌شود قصد خلاف کرد. نفرمود که یجهر بالاخیره یا یجهر بالاولی، نه، یجهر بواحدة و یسرّ ستّا.

حالا ما اجمالا ادله سایر اقوال را هم بگوییم. بعد از این‌که عرض ما این شد که ما استظهارمان این است که نیاز به قصد ندارد، هفت تکبیر به عنوان تکبیره الاحرام بگویید کافی است، خدا ظاهر این است که اولی را تکبیره الاحرام موجب دخول در نماز قرار می‌دهد چون طبیعی بر اولین فرض صادق است. ولی مجازید قصد خلاف کنید، قصد کنید تکبیره اخیره تکبیره الاحرام است که تابع قصد شما می‌شود. و لکن اشکال به مجلسی اول و آقای سیستانی و آقای حکیم که اگر هفت تکبیر بگوییم می‌گفتند کلش مصداق واجب می‌شود به این‌که بگوییم این خلاف اجماع است، نه، آقای خوئی فرموده این حرف خلاف اجماع است. ما گشتیم خلاف اجماع نبود. بلکه ممکن است کلام سید مرتضی در انتصار همین را بگوید که می‌گفت ما انفراد به الامامیه التکبیرات الافتتاح سبعا.

### دلیل اول صاحب حدائق (اولی تکبیره الاحرام است)

راجع به قول صاحب حدائق که می‌گفت الاولی تکبیره الاحرام ایشان هم استدلال‌هایی دارد برای خودش که به نظر ما این استدلال‌ها ناتمام است. مثلاً صاحب حدائق می‌گوید در صحیح حلی دارد اذا افتتحت الصلاة فارفع کفیک ثم کبر ثلاث تکبیرات. ایشان می‌فرماید روایت ندارد اذا اردت ان تفتتح الصلاة، فرمود اذا افتتحت الصلاة، فعل ماضی است یعنی بعد از افتتاح نماز تکبیرهای دیگر را بگو، یعنی با آن تکبیر اول افتتاح کن نماز را بعدش تکبیرهای دیگر را بگو.

### اشکال

می‌گوییم جناب صاحب حدائق! می‌دانید معنای حرف شما چیست؟ معنای حرف شما این است که اذا افتتحت یعنی اذا کبرت التکبیر الاول، ثم، چند تا تکبیر بگو؟ شش تا. روایت هفت تا دارد، این‌جور که شما می‌گویید پس می‌شود هشت تکبیر.

اگر اذا افتتحت الصلاة معانیش این باشد که اذا افتتحت الصلاة بتكبيرة الافتتاح فارفع كفيك بعد دارد ثم كبر ثلاث تكبيرات ثم تكبر تكبيرتين ثم تكبر تكبيرتين، این که می شود بعد از آن افتتاح هفت تا تكبير دیگر و با آن افتتاحی که شما معنا کردید گفتید تكبيره اولی می شود هشت تا تكبيره. و لذا اذا افتتحت یعنی اذا كنت فی مقام افتتاح الصلاة و لو افتتاح نماز با كل این هفت تكبير بشود یا با تكبير آخر بشود، با همه این ها می سازد. پس این دلیل ناتمام است.

### دلیل دوم

دلیل دوم ایشان صحیحه زراره جلد 8 وسائل صفحه 441 می گوید کسی که در سفر از دزد می ترسد، پیاده نشود روی همان مرکب که دارد می رود نماز بخواند. يستقبل القبلة باول تكبيرة حين يتوجه، اولین تكبير که می گوید استقبال قبله بکند، ایشان می فرماید اگر اولین تكبير موجب دخول در نماز نیست، برای چی با اولین تكبير استقبال قبله بکنیم؟ اگر کسی می گوید اخیره تكبيرة الافتتاح است با تكبيره اخيره استقبال قبله می کنیم. جالب است می گوید این صحیحه باوضح دلالة دلالت می کند بر مطلب ما.

### اشکال

جناب صاحب حدائق! کسی که می گوید هفت تكبير تكبيرات افتتاح است و لو با تكبيره اخيره شما داخل در نماز می شوید، این منافات ندارد با این که بگوید آن شش تكبير اول که مستحب است شرط استحبابش استقبال قبله است. چه اشکالی دارد. مثل این که شرط اقامه استقبال قبله است. وانگهی کی می گوید این اول تكبيرة در مقابل شش تكبير دیگر است. این اولین تكبيرة شاید در مقابل تكبيرة الركوع است. پس این استدلال هم درست نیست.

### دلیل سوم

استدلال سوم ایشان را هم بگوییم. ایشان می گوید صحیحه دیگری از زراره است: الرجل ينسى اول تكبيرة من الافتتاح، شخصی اولین تكبيره از افتتاح را فراموش می کند، حضرت فرمود اگر در حال قبل از ركوع ملتفت بشود، بر می گردد و آن تكبيره را می گوید، قریب به این مضمون. ایشان می گوید ينسى اول تكبيرة من الافتتاح، اول تكبيرة من الافتتاح یعنی هفت تا تكبيرة الافتتاح را اولیش را فراموش می کند؛ پس معلوم می شود اولین تكبيره، تكبيره ای است فراموش کنی باید برگردی تدارک کنی چون او تكبيرة الاحرام است.

### اشکال

این هم درست نیست. چرا؟ برای این که اولاً: اول تكبيرة من الافتتاح یا اول تكبيرة الافتتاح، شاید این باشد: اول تكبيرة، "من" بیانیه است که آن تكبيرة الافتتاح

است در مقابل تکبیرة الرکوع. ینسی اول تکبیرة من الافتتاح، یعنی اولین تکبیره الی که تکبیرة الافتتاح است در مقابل دومین تکبیره که تکبیرة الرکوع است. و الا اول و آخر را شما از کجا می‌گویید؟ بگویید شش تا تکبیر گفت هفت تا نگفت، چه جور اولی را فراموش کرد، مگر در پیشانی اولی نوشته که تو اولی هستی؟

[سؤال: ... جواب:] صاحب حدائق که نمی‌گوید قصدی است، صاحب حدائق می‌گوید خودبخود اولی تکبیرة الافتتاح است. ... این صحیحه زراره همانی بود که در بحث نسیان تکبیرة الافتتاح مطرح شد که گفتند اضطراب متن دارد. ... اول تکبیرة من الافتتاح که نمی‌شود اولین تکبیر از تکبیرات سبعة. چه جوری می‌گوید اولی را فراموش کرده بگو آخری را فراموش کرده. اولی را فراموش کرده مگر در پیشانی اولی نوشته که تو اولی هستی؟ ... الرجل ینسی اول تکبیرة الافتتاح یا اول تکبیرة من الافتتاح، روایت دارد که قبل از رکوع تدارک کند، بعد از رکوع فلیمض فی صلاته. اگر در رکعت ثانیه ملتفت بشود تکبیر بگوید، این چه دلیل می‌شود بر این‌که مراد اولین تکبیر از تکبیرات سبعة است و او موجب دخول در نماز است. ... اولین تکبیره از افتتاح را فراموش می‌کند یعنی به جای هفت تا شش تا گفته. کنایه از این است که به جای هفت تا شش تا گفته. و الا اولی که در پیشانیش نوشتند اولی است. ... یعنی به جای هفت تا شش تا گفته، خب امام مستحب می‌داند که قبل از رکوع برگردد برای این‌که هفت تا تکبیرات را بگویی. ... چرا اولی؟ چرا اولی از آن سه تا ترک شده، بگو سومی از آن سه تا ترک شده. پس قبول کردید که اولی به معنای آن اولین تکبیرات سبع نیست، یعنی از آن تکبیرات سبع یکی کم گذاشته. ... یعنی اگر قصد کند اخیره را نماز باطل است؟ اصلا خلاف ضرورت فقه است. کسی قبل از نماز شش تا تکبیر بگوید بعد قصد می‌کند من با تکبیر هفتم می‌خواهم نماز را شروع کنم بگوییم این نماز باطل است؟ پس این استدلال تمام نیست.

### دلیل اول محقق داماد (اخیره تکبیرة الاحرام است)

اما آقای داماد استدلال کرده که تکبیره اخیره تکبیرة الاحرام است. خوب دقت کنید! دو تا استدلال می‌کند، جالب است. حالا غیر از این‌که فقه الرضا مؤید ایشان است که اخیره تکبیرة الاحرام است دو تا استدلال است. خوب دقت کنید! استدلال اول: ما دو تا روایت داریم: یک روایت می‌گوید الامام یجهر بواحدة و یسر ستا، روایت صحیحه است. صحیحه حلبی. روایت دوم موثقه ابی بصیر، ینبغی للامام ان یسمع من خلفه کل ما یقول. سزاوار است امام هر چه را که در نماز می‌گوید جهرا بگوید. آقای داماد می‌گوید، قبل از آقای داماد هم هست، در کلام صاحب جواهر هم این مطرح شده ولی آقای داماد پذیرفته و منقحش کرده. گفتند: جمع کنید به این دو روایت ببینید چه می‌شود؟ عموم استحباب این‌که امام هر چه در نماز می‌گوید جهرا بگوید، می‌گوید اگر این اولی تکبیرة الاحرام باشد پس آن شش تای بعد کلماتی فی الصلاة می‌شود پس مستحب است جهرا بگوید. درست است یا نه؟ عموم ینبغی

للامام ان یسمع من خلفه کلما یقول می‌گوید اگر تکبیره اولی تکبیره الاحرام باشد و شش تای بعدی بعد از دخول در نماز باشد، پس باید مستحب باشد که این شش تا را جهر را امام بگوید. در حالی که صحیحه حلبی می‌گفت الامام یجهر بواحدة و یسر ستا، لازمه این‌که بگوییم اولی تکبیره الاحرام است شش تای بعدی مستحب است این است که تخصیص بزنییم موثقه ابی بصیر را بگوییم ینبغی للامام ان یسمع من خلفه کلما یقول فی الصلاة الا این شش تکبیر را. اصالة عدم التخصیص می‌گوید برای چی تخصیص می‌زنید این عام را؟ اصالة عدم التخصیص می‌گوید نباید تخصیص بزنیید. اگر مخصص داشتیم حرفی نبود، مخصص که نداریم. استحباب دارد. اگر این شش تا تکبیره بعد از تکبیره اولی جزء نماز، داخل در نماز، باشد عموم این روایت می‌گوید ینبغی ان یسمع من خلفه. اصل عدم تخصیص آن است. و با توجه به این‌که صحیحه حلبی می‌گوید این شش تا را آهسته بگو، این‌ها را کنار هم بگذاریم می‌گوییم پس معلوم می‌شود این شش تا قبل از تکبیره الاحرام است که داخل در نماز می‌شوی و این شش تا ما یقول فی الصلاة نیست.

### اشکال

خوب دقت کنید! از این‌جا به بعد ما می‌خواهیم وکیل مدافع آقای داماد بشویم یک صحبتی بکنیم. بعضی‌ها اشکال می‌کنند می‌گویند: اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص می‌خواهی جاری کنی؟ من یقین دارم که این شش تا را مستحب نیست جهر را بگوییم، این مراد را که می‌دانم، مثل این‌که من می‌دانم اکرام این زید واجب نیست، نمی‌دانم جاهل است یا عالم، اگر عالم است اکرم کل عالم تخصیص خورده، اگر جاهل است تخصص است. حالا شیخ انصاری فرموده عیب ندارد اصالة عدم التخصیص جاری کن برای اثبات تخصص بگو این زید که خارج است از وجوب اکرام عالم، عالم نیست تخصصا خارج است، جاهل است. مرحوم شیخ این را جاری کرده، دیگران که قبول نکردند. این‌جا هم همین است. شما می‌دانید این ست مراد واضح است که جهر در او مستحب نیست، اما نمی‌دانید تخصصا خارج است یا تخصیصا، می‌خواهید اصالة عدم التخصیص جاری کنید لاثبات التخصص؟ این چه کاری است؟ این یک اشکال.

### پاسخ

اجازه بدهید من یک جوابی بدهم قانع بشوید. ما دو جور اصالة عدم التخصیص لاثبات التخصص داریم: یکی همین مثال است که می‌دانم این زید معین واجب الاکرام نیست، نمی‌دانم این زید عالم است یا جاهل. بله این‌جا مشهور می‌گویند نمی‌توانیم با اجراء اصالة العموم در اکرم کل عالم ثابت کنیم خروج این زید خروج تخصیصی است. اما اگر مولی بگوید لاتکرم زیذا نمی‌دانیم گفته لاتکرم زیذا العالم که دوست ما هست، یا گفته لاتکرم زید الجاهل که همسایه ما هست، این‌جا همه باید قبول کنند که اصالة عدم التخصیص در اکرم کل عالم جاری می‌شود می‌گوید این

زید عالم که دوستت است باید اکرامش کنی. نمی‌دانم مولی گفته لاتکرم زیدا العالم یا گفته لاتکرم زیدا الجاهل. این‌جا اکرم کل عالم می‌گوید نگفته لاتکرم زیدا العالم، ان شاء الله آنی که واجب الاکرام نیست زید جاهل است. همه باید این را قبول کنند. مانحن‌فیه هم اگر فرض کنیم یجهر بواحدة مجمل باشد، کانه نمی‌دانیم صحیحه حلبی گفته یجهر بالاولی و یسر الست بعد ذلک که می‌شود تخصیص یا گفته یجهر بالاخیره و یسر الست قبل ذلک که می‌شود تخصیص. ینبغی للامام ان یسمعه من خلفه کلما یقول شامل ما قبل تکبیر الاحرام نمی‌شود. این‌جاست که گفته می‌شود بگو پس مراد از یجهر بواحدة یجهر بالاخیره است چون مقتضای اصالة عدم التخصیص این است. مثل این‌که آن‌جا می‌گفتی لاتکرم زیدا بگو لاتکرم زیدا الجاهل.

### اشکال دوم

جواب یک کلمه: این مطالب درست است به شرط این‌که یجهر بواحدة مجمل باشد. ما می‌گوییم نه تنها جناب آقای داماد! نه تنها یجهر بواحدة مجمل نیست اطلاق دارد بلکه قوت ظهور دارد در این‌که اخیره نیست، و الا می‌گفت یجهر بالاخیره چرا اکل من القفا بکند؟ یجهر بالاخیره اگر بود می‌گفت یجهر بالاخیره چرا گفت یجهر بواحدة؟ این کالنص است لا اقل اقوی ظهورا است از آن خطاب ینبغی للامام ان یسمع من خلفه کلما یقول در این‌که یجهر بواحدة ایّ واحدة شاء سواء کان الاخیره أو ما قبلها و این ظهورش قوی است در تخصیص ینبغی للامام ان یسمع من خلقه کلما یقول. و لذا این استدلال تمام نیست. یک استدلال دیگر هم اجازه بدهید و لو در ظرف یکی دو دقیقه روز آخر است عرض کنم، جایش تعویض می‌کنیم به تعطیلی شنبه و یکشنبه.

### دلیل دوم

آقای داماد روایت صحیحه داریم در شبانه روز 95 تکبیر تشریع شده در نماز، یعنی هر رکعتی منهای تکبیره الاحرام پنج تا تکبیر دارد. تکبیره الاحرام که در نماز یکی است. ذات هر رکعتی پنج تکبیر دارد: یک: تکبیر قبل از رکوع، دو: تکبیر بعد از رکوع، سه: تکبیر بعد از سجود اول، چهار: تکبیر قبل از سجود دوم، پنج: تکبیر بعد از سجود دوم. ضرب در 17 می‌شود 85. پنج تا هم تکبیر قنوت است، می‌شود 90، پنج تا تکبیر الاحرام است برای پنج تا نماز، می‌شود 95. آقای داماد، آقای خوئی، استدلال می‌کنند می‌گویند اگر بناء باشد تکبیره اخیره تکبیره الاحرام نباشد تکبیره اولی تکبیره الاحرام باشد، این شش تا تکبیرات سبع می‌شود داخل نماز، این‌ها را باید اضافه کنید به تکبیرات نماز. سی تا تکبیر اضافه می‌شود در حالی که این خلاف روایت است.

### اشکال

این استدلال نظر صاحب حدائق را رد می‌کند اما نظر مجلسی اول را رد نمی‌کند. و ما معتقدیم که این روایات عدد تکبیرة الاحرام را در نظر نگرفته. بعد از تمام شدن تکبیرات الافتتاح نظر کرده به تکبیرات نماز. نظر نکردن اعم از این است که چون این شش تا تکبیر اگر از توابع تکبیرة الافتتاح هم باشد که تکبیرة الاحرام اولی باشد، این‌ها اهم از توابع او باشد، نظر نکرده به تکبیرة الافتتاح، چون نظر نکرده به تکبیرة الافتتاح شده 95 و این هیچ ظهوری ندارد در این‌که اخیره تکبیرة الاحرام است. بر فرض هم همچون ظهوری داشته باشد، روایتی که می‌گفت یجهر بواحدة صریح بود در این‌که متعین نیست اخیره تکبیرة الافتتاح باشد چون می‌گوید یجهر بواحدة نگفت یجهر بالاخیره.

### مختار در مقام

و لذا به نظر ما حق در مسأله این است که ما نیاز به تعیین نداریم. نمی‌دانم آقای خوئی چی فرموده دست مکلف است هر کدام را تعیین کند، خب اگر تعیین نکردم چی؟ نماز باطل است؟ ما مجازیم هفت بار تکبیرة الاحرام بگوییم و لکن مرتکز عرفی این است که با اولی داخل نماز می‌شویم مگر قصد خلاف کنیم. اما چون کل این‌ها تکبیرة الافتتاح است در آن عدد 95 شمرده نشده. لااقل اگر آن عدد 95 هم ظهور ضعیفی هم داشته باشد در رد عرض ما مخالفش آن روایت یجهر بواحدة که اقوی ظهورا است در این‌که متعین نیست اخیره در تکبیرة الاحرام و الا چرا گفت یجهر بواحدة، می‌فرمود یجهر بالاخیره در این مسأله است.

و الحمد لله رب العالمین.  
اللهم کل لولیک الحجة بن الحسن صلواتک علیه و علی آبائه فی هذه الساعة و فی کل ساعة ولیا و حافظا و قائدا و ناصرا و دلیلا و عینا حتی تسکنه ارضک طوعا و تمتعه فیها طویلا. و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

### جلسه 106-584

یکشنبه - 1400/02/26

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرین سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث در مسأله 10 تکبیرة الاحرام از مسائل عروه بود که صاحب عروه فرمود مستحب است این‌که انسان در ابتداء نماز هفت تکبیر بگوید، البته می‌تواند اکتفاء بکند به پنج تکبیر یا سه تکبیر یا حتی یک تکبیر، و بعید نیست که بگوییم مخیر است هر کدام از این هفت تکبیر را خواست به عنوان تکبیرة الاحرام نیت کند و بقیه را به عنوان تکبیرات مستحبه بلکه بعید نیست بگوییم می‌تواند نیت کند مجموع این هفت تکبیر تکبیرة الاحرام باشد هر چند احتیاط مستحب این است که اختیار کند که تکبیره اخیره تکبیرة الاحرام باشد.

عرض کردیم که فقهاء در این که کدام یک از این هفت تکبیر تکبیرة الاحرام هستند اختلاف داشتند و محصل اقوال چهار قول بود: قول اول این بود که منسوب به مشهور بود که می گفتند مخیر است مکلف هر کدام را نیت بکند همان تکبیرة الاحرام می شود. که نسبت دادند به مشهور، آقای بروجردی فرمودند مشهور قدمات این را نمی گویند مشهور متاخرین این را می گویند. و لکن در معاصرین صاحب عروه قائل شد، آقای خوئی قائل شد. و ما برای مان این شبهه ماند که آقای خوئی که می گویند مجموع این هفت تکبیر تکبیرة الاحرام نیست بلکه مخیر است مکلف یکی از این ها را نیت کند تکبیرة الاحرام، اگر مکلف نیت نکرد یکی از این ها را تکبیرة الاحرام، قصد کرد هفت تکبیرة الاحرام بگوید این نمازش باطل است؟ در برخی از تقریرات مرحوم آقای بروجردی نقل شد که ایشان فرموده محتمل است که بناء بر نظر برخی از فقهاء بگویند این نماز باطل است چون شما تعیین نکردید کدام یک از این ها تن باشد، همه اش که نمی شود تن باشد، تعیین هم نکردید کدامیک تن باشد پس نماز باطل است. و این مطلب عجیبی است چون خلاف اطلاق روایات است روایات دارد و السبع افضل فرمود تعیین کن کدام یک از این ها تن است.

قول دوم این بود که تکبیره اولی تن هست که مرحوم صاحب حدائق مصر بر این بود. و در میان بزرگان هم از شیخ بهایی، سید نعمة الله جزائری، فیض کاشانی نقل شد این قول.

قول سوم این بود که تکبیره اخیره باید تن نیت بشود که قول ابن زهره در غنیه بود و ابی الصلاح حلبی و سلار در مراسم که آقای بروجردی هم همین را اختیار کردند، آقای داماد هم همین را اختیار کردند، امام هم در تحریر دارند احوط همین است. البته ایشان ظاهرشان این است که احتیاط مستحب دارند که احتیاط مستحب این است که اخیره را تن قرار بدهند.

قول چهارم هم قول مجلسی اول بود که مجموع هفت تکبیر می شود تن که در معاصرین هم آقای سیستانی این را قائل شدند.

مرحوم آقای بروجردی در این جا مطالبی دارند و همین طور مرحوم آقای داماد در تعیین اخیره که اخیره را نیت کند تن باشد. مطالب این دو بزرگوار را مطرح کنیم و بحث را به پایان ببریم در این رابطه.

در کتاب الصلاة که یکی از تقریرهای بحث صلات آقای بروجردی است، صفحه 431، این جور نقل کردند که ایشان فرمودند اگر ما قائل بشویم به قول مجلسی اول

که ظاهر اخبار هم همین است، می گوئیم هفت تکبیر که کسی بگوید مجموع این هفت تکبیر سبب دخول در نماز هست، وزان این هفت تکبیر می شود وزان حروف الله اکبر در تکبیره واحده. چه جور تکبیره واحده کسی می گوید همزه الله اکبر جزء ما يحصل به الدخول فی الصلاة است، و تا این الله اکبر کامل نشود، داخل در نماز نمی شویم، قطع این نماز حرام نخواهد بود، اقتداء ماموم به امام جایز نخواهد بود،

اگر هفت تکبیر هم شخص بگوید مجموع این هفت تکبیر به منزله تکبیره واحده است، تا کامل نشود داخل در نماز نشدیم، قطع این نماز حرام نخواهد بود، اقتداء ماموم به امام جایز نخواهد بود قبل از پایان یافتن هفت تکبیر، و ظواهر اخبار هم مؤید قول مجلسی اول است، مثل خبر ابی بصیر: اذا افتتحت فکبر ان شئت واحده و ان شئت ثلاثا و ان شئت خمسا و ان شئت سبعا و کل ذلک مجزئ عنک. ولی ما نمی‌توانیم این قول را بگوییم. مرحوم آقای بروجردی فرمودند وجه این‌که ما نمی‌توانیم این قول را بگوییم این نیست که این قول خلاف مشهور است. چون این‌که می‌گویند مشهور قائل به تخییر هستند، بلکه مشهور قائل به تخییر هستند اما آن شهرتی که اعتبار دارد شهرت قدمائیه در مسائلی است که متلقاة باشد از ائمه معصومین علیهم السلام که کشف بشود یک نص معتبری بود و به ما نرسید اما شهرت در مسائل تفریعی که فقهاء و لو فقهاء قدیمی تفریع کردند بر مسائل متلقاة و در این تفریعات شهرت محقق شد کشف از نص معتبر نمی‌کند. ایشان فرمودند کتب قدماء اصحاب بر دو قسم بود، برخی از این کتب اکتفاء می‌کردند بر مسائل متلقاة از ائمه علیهم السلام که یدا بید به این‌ها رسیده بود. مثل کتاب نهاییه شیخ طوسی، مراسم سلار، مقنع، مقنعه، و برخی از کتب مشتمل بر مسائل تفریعی بود مثل مبسوط. شیخ طوسی در اول مبسوط می‌گوید عامه بر ما تشنیع می‌کردند که شما قلیل الفروع هستید و من از قدیم دوست داشتم بنویسم مشتمل بر فروع چون عامه اشتباه می‌کنند ما را متهم می‌کنند که قلیل الفروع هستیم، این‌ها فکر می‌کنند چون ما قیاس و استحسان را قبول نداریم و در تفریعات راهی به استنباط احکام جز از طریق قیاس و استحسان نیست ما را متهم می‌کنند که قلیل الفروع هستیم در حالی که ما از اصول فروع را استنباط می‌کنیم، ما قلیل الفروع نیستیم. و لکن با این‌که من می‌خواستم کتابی مشتمل بر فروع بنویسم از قدیم، جهت این‌که تا کنون ننوشتیم این بود که اصحاب ما عادت نکرده بودند به یک کتابی که مشتمل بر فروع غیر متلقاة باشد. و لذا اگر عبارت مسائل را عوض هم می‌کردیم اصحاب ما تعجب می‌کردند. اما از این به بعد من بناء گذاشتم این کتاب مبسوط را بنویسم که مشتمل بر فروع باشد. کتاب نهاییه را که قدیم نوشتیم بر اساس همان اصولی بود که متلقاة بود و فرع جدیدی بر آن من نیاوردم اما مبسوط را به نحو دیگری می‌نویسم. و لذا آقای بروجردی فرمودند که ببینید خود شیخ طوسی بین نهاییه خودش و مبسوط تفصیل داده است. آنچه که در مبسوط ذکر بشود شهرت هم بر او قائل بشود ارزش ندارد، چون کشف نمی‌کند از یک نص معتبری که یدا بید از ائمه معصومین به دست فقهاء رسیده. و این تخییر که مخیر است مکلف یکی از این هفت تکبیر را تت قرار بدهد، این در کتب مشتمل بر اصول متلقاة نبوده. در مبسوط هست و لکن مبسوط مشتمل بر تفریعات است و کاشف از نص معتبر نیست. و لکن مشکل ما با مجلسی اول این است که کلام مجلسی اول که می‌گوید مجموع هفت تکبیر مصداق تت هستند این است که این مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است.

وقتی اولین تکبیر را ما بگوییم یک فرع را ایجاد کنیم او مصداق واجب باشد دیگر مازادش مصداق واجب نیست، معنا ندارد مولی واجب کند جامع بین یک فرد یا چند فرد را، فرد اول را که آوردیم مصداق واجب است، مازاد بر آن دیگر مصداق واجب نیست. و لذا این قول که قول مجلسی اول هست، ایشان فرموده و هو المنفرد به و لکن این جور نبود، مجلسی ثانی صاحب بحار هم همین را قائل شد و لکن مهم نیست، ایشان فرموده این قول را پس باید بگذاریم کنار چون مستلزم تخییر بین اقل و اکثر هست.

حالا اگر قائل بشویم تت عنوان قصدی است کما هو الصحيح متعین است بگوییم تکبیره اخیره باید قصد بشود تت، آن شش تا تکبیر را قبل از تت بگوییم و اگر بگوییم تت عنوان قصدی نیست، الله اکبر اول نماز مصداق تت است، قصد بکنی تت را یا قصد نکنی. اگر این را بگوییم متعین قول صاحب حدائق است. ایشان فرمودند که اگر ما قائل نمی شدیم تت یک عنوان قصدی است مازاد بر اصل تکبیر، قول صاحب حدائق را ترجیح می دادیم، می گفتیم چون ظاهر ادله این است که با همان الله اکبر ما اولین جزء نماز را می آوریم، حالا اگر قول مجلسی اول درست در می آمد، مستلزم تخییر بین اقل و اکثر نبود می گفتیم تکبیر اول مثل همزه الله اکبر است، اولین جزء نماز است ولی مجموع این هفت تکبیر جزء نماز هستند، جزء واجب نماز هستند در فرضی که هفت تکبیر را بگوییم. ولی چون قول مجلسی اول محال است، مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است مقتضای ظهور این است که بگوییم اولین تکبیر جزء اول نماز است، به آن ظهور عمل کنیم. چرا بگوییم آن هفت تکبیر، اول خارج از نماز است، این خلاف ظاهر ادله است، خلاف ظاهر اذا افتتحت فکبر واحدة ان شئت و ان شئت ثلاثا و ان شئت خمسا و ان شئت سبعا و کل ذلک مجزئ عنک که ظاهرش این است که آن تکبیر اول جزء نماز است نه خارج از نماز. اولین تکبیر جزء نماز است و جزء حقیقی نماز است. تکبیر دوم الاول فالاول است، او هم به نظر مسامحی جزء اول نماز است منتها نه جزء اول حقیقی، جزء اول مسامحی یعنی همان الاول فالاول.

و لکن چون متسالم علیه بین اصحاب است که تکبیره الاحرام عنوان قصدی است نه صرف الله اکبر گفتن، پس خودبه خود هفت تکبیر بگوییم اولین تکبیر مصداق تت نمی شود، باید قصد کنیم. مجلسی اول می گفت همه اش را قصد کنیم تت، او که قابل التزام نبود، اگر لازم نبود قصد کنیم تت را، قهرا اولین تکبیر می شد مصداق واجب، می شد نظر صاحب حدائق حتی اگر هم تعیین نمی کردیم اولی تت باشد خودبه خود اولی می شد تت چون عنوان قصدی نبود. مثل این که کسی مستطیع است، دو بار حج برود، اولین حش مصداق حجة الاسلام است چون حجة الاسلام عنوان قصدی نیست، یعنی حج صادر از مستطیع، حج اول صادر از مستطیع است و او مصداق حج واجب می شود، حج سال دوم می شود حج مستحب. اما چون متسالم علیه بین اصحاب است که تت عنوان قصدی است، همین جوری بگویی الله اکبر که تت

نمی‌شود، و لذا باید قصد کند. خودبه‌خود تکبیر بدون قصد تت، تت نمی‌شود. حالا که این جور شد ما معتقدیم اقوی این است که آن اخیره را قصد کنی تت را. چرا؟ ایشان فرموده: ببینید! ما بزرگانی که اساتید فقه بودند می‌بینیم که اخیره تت هست، حالا سید مرتضی، سید ابن زهرة، ابوالصلاح حلبی، سلار قائل شدند که تعیین دارد که اخیره تت باشد یعنی باید قصد کنید که تت‌تان به همان تکبیره الاحرامی است که بار هفتم می‌گویید شیخ طوسی هم در مبسوط و لو قائل به تخییر است ولی می‌گوید الاخیره افضل، افضل این است که قصد کنیم اخیره تت است. در هیچ روایتی که در دست ما هست یک روایت معتبر نداریم که یا بگوید الاخیره متعین یا بگوید الاخیره افضل. هیچ روایت معتبری نداریم. این اساطین فقه می‌شود بدون نص معتبر فتوی بدهند؟ علم‌شان کم بود؟ که نبود، دین‌شان ضعیف بود؟ که نبود. چه جور شده این بزرگان ما یا فتوی دادند به تعیین اخیره که باید قصد کنید آن اخیره الله اکبر تت باشد یا مثل شیخ طوسی می‌گفتند افضل این است که تعیین کنید اخیره تت است. انسان وثوق پیدا می‌کند که یک نص معتبری بود که به ما نرسید. ایشان فرمودند که یک وقت می‌گویید تخییر بقول مطلق، می‌گوییم اجتهاد کردند. یک وقت می‌گویید الاخیره افضل، تعیین تت در این تکبیره سابعه افضل است یا بالاتر، شیخ طوسی در مبسوط گفت افضل است ولی بالاترش را سید مرتضی، سید ابن زهرة، ابی الصلاح حلبی، سلار گفتند یتعین قصد تت فی التکبیره السابعة، این که دیگر محتمل نیست اجتهادی باشد، آخر منشأیی ندارد این اجتهاد، حتماً یک نص معتبری بود که به آن‌ها رسید و به ما نرسید. البته این مؤید هم دارد. چند مؤید ایشان ذکر می‌کند. یک مؤید فقه الرضا است. ایشان می‌گوید در فقه الرضا آمده: اعلم ان السابعة هی الفریضة و هی تکبیره الافتتاح و بها تحریم الصلاة. یک مؤید روایتی است که کاشف اللثام فاضل هندی در کتابی به نام المناهج السویه فی شرح الروضة البهیة، که کتاب مخطوط هست، نقل می‌کند می‌گوید فی خبر ابی بصیر عن ابی عبدالله علیه السلام یکبر ثلاثا ثم يدعو اللهم انت الملك الحق المبين ثم یکبر اثنين و يقول لبيک و سعدیک ثم واحدة ثم واحدة و يقول یا محسن قد اتاک المسیء، این چند تا شد؟ شش تا، بعد دارد: ثم تکبر للاحرام. لابد آقای بروجردی از شیخ انصاری یا از مصباح الفقیه گرفته این مطلب را چون شیخ انصاری در کتاب الصلاة جلد 2 صفحه 122 این مطلب را نقل می‌کند از کاشف اللثام، مصباح الفقیه هم نقل می‌کند. این کتاب، خطی است ما ندیدیم. ولی در جامع المقاصد این جور آمده، جلد 2 جامع المقاصد صفحه 241 می‌گوید لروایة ابی بصیر ثم یکبر للاحرام. این هم مؤید دوم آقای بروجردی. مؤید سوم ایشان هم این است که این موافق با احتیاط است، چون بالاخره قائل به تخییر هم این را قبول دارد، قائل به اخیره هم این را قبول دارد. این محصل فرمایش آقای بروجردی هست.

ما شکی نداریم اگر کسی قصد بکند آن اخیره تن باشد قطعاً موافق احتیاط به لحاظ تکلیف وجوبی است چون بالاخره نهایتش این است که آن شش تکبیر مستحب را کما هو حقّه آن جام نداده، آخرش این است دیگر، چون آن شش تکبیر مستحب فوqش بعد از تن بوده، این قبل از تن آورده. اما در عمل به آن مستحب نمی‌شود گفت که این احوط است چون ممکن است آن مستحب یا آنی است که مجلسی اول می‌گوید، آقای سیستانی دارند که کل هفت تکبیر را قصد کند تن یا این است که نه، صاحب حدائق می‌گفت اولی تن بعدش شش تا تکبیره مستحبه بگوید. ولی مسلم این نماز صحیح است، این بحث که بیاید اخیره را قصد تن بکند این نماز صحیح است در این بحثی نیست.

مشکل ما با استدلال‌هایی است که آقای بروجرودی مطرح کردند. ما شروع کنیم راجع به آن استظهار ایشان از این‌که روایات حرف مجلسی اول را می‌زند. ما این برای ما واضح نیست. قبلاً هم اشاره کردیم. روایات می‌گوید در افتتاح نماز می‌خواهی یک تکبیر بگو می‌خواهی هفت تکبیر بگو، اما حالا با مجموع این هفت تکبیر داخل در نماز می‌شوی، با اولی داخل در نماز می‌شوی، با اخیره داخل در نماز می‌شوی، ظهور عرفی ندارد در هیچ‌کدام از این‌ها. ولی یک اطلاقی دارد و آن این است که اگر تعیین هم نکردی نمازت صحیح است. اصلاً فکر می‌کردی با هفت تکبیر که به عنوان تکبیرات الافتتاح می‌آوری وارد نماز می‌شوی، اطلاق دلیل می‌گوید نماز صحیح است. این‌که بگوییم نه، نماز باطل است، شما قصد نکردی اخیره تن باشد، قصد نکردی اولی تن باشد، قصد نکردی مثلاً چهارمی تن باشد پس نمازت باطل است، این قابل گفتن نیست.

[سؤال: ... جواب:] این چه ارتکازی است که هیچ‌وقت واضح نبود. الان هم واضح نیست. روایات می‌گوید اول نماز افتتاح نماز می‌توانی با یک تکبیره بکنی می‌توانی با سه تکبیره بکنی می‌توانی با پنج تکبیره بکنی می‌توانی با هفت تکبیره بکنی، من قصد کردم با هفت تکبیره افتتاح نماز بکنم، تعیین هم نکردم اولی تن است یا اخیره، این نماز باطل است؟ این خلاف اطلاق این روایات است. ... مستحب است انسان هفت تکبیر بگوید به قصد افتتاح. این بحثی نداریم، به قصد افتتاح. اما این‌که تعیین کنم کدام‌یک از این‌ها تن است اگر تعیین نکردم نماز باطل است این خلاف اطلاق روایات است. و عرض کردم ما ظهوری نمی‌بینیم در این روایات که مجموع تکبیرات الاحرام می‌شود و مجموع مصداق واجب است. من نمی‌خواهم اشکال عقلی تخییر بین اقل و اکثر را این‌جا مطرح کنم. عرض می‌کنم این ادعاء که اگر اشکال عقلی نبود تخییر بین اقل و اکثر معقول بود، ظاهر اخبار موافق با مجلسی اول بود و هست، این را ما نمی‌پذیریم. ما ظهوری در اخبار نمی‌بینیم بر این‌که بگوید اگر هفت تکبیر بگویید مجموع این هفت تکبیر به منزله تکبیره واحده است یعنی الله اکبر اولی به منزله همزه الله اکبر است که آقای بروجرودی فرمودند. این واضح نیست، همچون ظهوری ندارد روایت.

این یک مطلب. مطلب دوم: راجع به تخییر بین اقل و اکثر درست است که ما هم عقلائی نمی‌دانیم، یا یک جای برای این مهمان بیاور یا چند جای، همین که یک جای آورد امتثال واجب شده، دیگر آن جای‌های بعد که بیاورد آن‌ها دیگر مازاد بر امتثال واجب هست. اما می‌تواند یک عنوانی اخذ بشود در متعلق که معقول بشود امر به جامع تت اعم از یکی یا سه تا یا پنج تا یا هفت تا و او این است که نحوه نیت، شما نیت می‌کنی با یک تکبیر افتتاح نماز بکنی یا نیت می‌کنی با سه تکبیر افتتاح نماز بکنی یا نیت می‌کنی با پنج تکبیر افتتاح نماز بکنی یا نیت می‌کنی با هفت تکبیر افتتاح نماز بکنی، این یک خصوصیت زایده است. اگر شما نیت کردی با هفت تکبیر افتتاح بکنی وقتی الله اکبر اول را می‌گویی، فرق می‌کند این الله اکبر اولت با آن الله اکبری که دیگران می‌گویند و به او اکتفاء می‌کنند. آن الله اکبری که دیگران می‌گویند و به او اکتفاء می‌کنند الله اکبری است که یک میزه دارد یک خصوصیت دارد و آن این است که الله اکبری است که قصد کردند با آن، الله اکبر تنها افتتاح نماز بکنند.

[سؤال: ... جواب:] اشکال ندارد، مسلم تت عنوان قصدی است. اما یک میزه‌ای دارد، یک خصوصیتی دارد که دیگر می‌شود متباین، او الله اکبری که یک بار شما می‌گویید و قصد می‌کنید با این یک بار افتتاح کنی نماز را او منطبق بر این الله اکبر اولی که من در هنگامی که هفت تکبیر می‌گویم نخواهد بود.

[سؤال: ... جواب:] آقای بروجردی بود که فرمود عنوان قصدی است. خلاصه فرمایش‌شان این بود که ظاهر اخبار این است که مجموع تت هستند و لکن چون مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است و محال است تخییر بین اقل و اکثر چون واجب بر همان فرد اول منطبق می‌شود، مازادش واجب نیست، نمی‌تواند مصداق واجب بشود ولذا قول مجلسی اول باطل است، حالا که قول مجلسی اول باطل شد آقای بروجردی فرمود اگر عنوان قصد نبود تت خودبه‌خود بر تکبیره اولی منطبق می‌شد، حرف صاحب حدائق درست می‌شد ولی چون تت عنوان قصدی است خودبه‌خود بر تکبیره اولی منطبق نمی‌شود، تابع این است که تت را در کدام از این هفت تکبیر قصد بکنی، بعد ایشان فرمود ما از کلام اساطین فقه استفاده کردیم که تت را در آن تکبیره سابعه قصد بکنید. این خلاصه فرمایش آقای بروجردی بود. ما اشکال‌مان این است که قول مجلسی اول که می‌گویید موافق ظاهر اخبار است ما قبول نداریم موافق ظاهر اخبار است. اخبار ظهور ندارد در این‌که اگر هفت بار تت بگویید افتتاح نماز با کل این هفت تکبیر می‌شود، به جوری که هر تکبیری نسبتش به تت نسبت همزه الله اکبر است به تت، ما این را استظهار نمی‌کنیم از ادله. یعنی یک روایت یک مطلب کلی فرمودند: مستحب است هنگام افتتاح نماز انسان به قصد افتتاح هفت بار الله اکبر بگوید اما واقعا تت با چه حاصل می‌شود، با اولی حاصل می‌شود با اخیره حاصل می‌شود، نسبت به این ساکت است، شرعا دخول در نماز با کدامیک می‌شود نسبت به این ساکت است. مستحب است شما اول نماز به قصد

شروع در نماز هفت بار تت بگوئید، این هم با قول مجلسی اول می‌سازد هم با قول به این‌که اولی تت است می‌سازد که نظر صاحب حدائق است و هم با قول آقای بروجردی می‌سازد که اخیراً تت است. با همه این‌ها می‌سازد. ولی آقای بروجردی که می‌گویند استظهار ما از ادله این است که قول مجلسی اول را تایید می‌کند فقط بخاطر محذور عقلی که تخییر بن اقل و اکثر غیر معقول است، ما از این ظهور رفع ید می‌کنیم من به این‌جا ایراد دارم.

بنده عرض این است: اگر ظاهر روایات موافق با قول مجلسی اول است تخییر بین اقل و اکثر جواب دارد. مگر شما نمی‌گوئید تت عنوان قصدی است که حرف درستی هم هست، مشکل حل می‌شود. آن کسی که یک بار تکبیر می‌گوید قصدش این است که با این یک بار افتتاح نماز بکند، اما من که هفت بار تکبیر می‌گویم قصدم نیست که با یک بار افتتاح نماز بکنم، [بلکه] با مجموع افتتاح نماز بکنم. شد متباینین. آن الله اکبری که من می‌گویم آن خصوصیتی که الله اکبر تنهای شما داشت ندارد. اقل و اکثر نیست. اقل و اکثر این است که یک قدر مشترکی هست بین آن الله اکبر یکی که شما می‌گوئید با آن سه الله اکبر یا پنج الله اکبر یا هفت الله اکبر که بنده بگویم که ذات این یکی در همه این‌ها هست. اما اگر گفتیم الله اکبری که قصد به افتتاح الصلاة و الدخول فی الصلاة شما با یک تکبیر قصد افتتاح نماز داشتید، من با هفت تکبیر قصد افتتاح نماز داشتم، آن یکی از این هفت تا قصد افتتاح نماز با او مستقلاً نداشتم.

بله، این لازمه هست برای این توجیه که اگر من از اول قصد کردم هفت تکبیر بگویم، بعد پیشیمان شدم الله اکبر را گفتم یادم آمد یک کاری دارم سریع باید بروم سراغ آن کار شش تای دیگر را نگفتم، این نماز باطل باشد. این قابل التزام است. [سؤال: ... جواب:] من نمی‌دانم مجلسی اول به این ملتزم است یا نه. اگر ظاهر اخبار موافق قول مجلسی اول است به این لوازمش هم می‌شود ملتزم شد.

[سؤال: ... جواب:] فرض این است که شما می‌گوئید ظاهر اخبار این است که مجموع هفت تکبیر افتتاح نماز است به نحوی که الله اکبر اول در ضمن این هفت الله اکبر نسبتش به تکبیرة الاحرام نسبت همزه الله اکبر است به تت. شما فرمودید ظاهر اخبار این است. ... ما الان هم ظهور اخبار را نمی‌پذیریم. می‌گوییم جناب آقای بروجردی شما که ظاهر اخبار را پذیرفتید چرا می‌گوئید تخییر بین اقل و اکثر غیر معقول است؟ یک خصوصیتی پیدا می‌کند تت، چون عنوان قصدی است، خود شما هم پذیرفتید، که آن خصوصیت بر الله اکبری که انسان یک بار می‌خواهد بگوید منطبق است ولی بر او همین الله اکبری که در ضمن هفت بار الله اکبر می‌خواهم بگویم منطبق نیست، بر مجموع هفت بار منطبق است.

[سؤال: ... جواب:] ایشان صریحاً می‌گویند تت عنوان قصدی است کما هو من المسلمات عندهم ظاهراً. تعبیر ایشان این است. ... بعید است، مجلسی اول هم

می‌گوید هفت تا تکبیر را به قصد تت بگویی. ... تقارن زمانی که آدم موقعی که ذکر خدا را می‌گوید خیلی قصدها در کنارش دارد، او که مهم نیست.

[سؤال: ... جواب:] اتفاقاً آقای بروجردی که تصریح کرد گفت ظاهر اخبار این است که اگر شما هفت بار تکبیر بگویی نسبت یکی از این تکبیر به هفت تا تکبیر نسبت همزه الله اکبر است به کل الله اکبر. ... معلوم است که هفت تکبیر هفت تکبیر است ولی مجموع این‌ها اجزاء ما يحصل به الدخول فی الصلاة هستند بناء بر نظر مجلسی اول.

این هم اشکال دوم. پس اشکال اول به مرحوم آقای بروجردی این است که ما استظهار نمی‌کنیم از اخبار قول مجلسی اول را. اشکال دوم این است که اگر این استظهار باشد تخییر بین اقل و اکثر در جایی که آن اقل یک خصوصیتی پیدا کند که در این اقل، دیگر در ضمن اکثر آن خصوصیت را ندارد، از اقل و اکثر خارج می‌شود؛ می‌شود متباینین. شبیه این‌که می‌گویید اقل به شرط لا، یا دو رکعت نماز بخوان، مخیری بین قصر و تمام یا چهار رکعت. یعنی دو رکعت به شرط لا یا چهار رکعت. اشکال ندارد. این‌جا هم خصوصیت زایده‌اش لازم نیست به شرط لائیت از تکبیره زایده باشد، خصوصیت زایده‌اش قصد الدخول فی الصلاة بهذا التکبیر استقلالا باشد.

[سؤال: ... جواب:] حالا جاهای دیگر عنوان قصدی نیست که. ... قیام عنوان قصدی است برای تعظیم اما این‌که قصد می‌کنید با دو بار قیام تعظیم واحد بشود این عرفی نیست. فرق می‌کند با تکبیرات سبعة. ممکن است تکبیرات سبعة کلش ما يحصل به الدخول فی الصلاة باشد. عناوین عرفیه مثل قیام که ارتکازات عرفیه دارد نمی‌شود قیاس کرد با امور تعبدیه مثل تکبیرات سبع.

اشکال سوم به مرحوم آقای بروجردی: ایشان فرمود: ما حالا که نتوانستیم قول مجلسی اول را، چون مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است و تت هم عنوان قصدی هست، باید قصد کنیم کدامیک از این هفت تکبیر تت است، به این‌جا می‌رسیم که این تکبیره سابعه را قصد کنیم تت، چرا؟ چون اساطین فقه گفتند: قصد کن اخیره تت باشد یا از باب افضلیت، شیخ در مبسوط دارد یا از باب تعین که سید مرتضی، سید ابن زهره، ابوالصلاح حلبی، سلار بیان کردند. بعد فرمودید: احتمال اجتهاد در مورد این‌ها نیست چون هیچ جهتی ندارد که ما بگوییم اجتهاد کردند که اخیره تت است، حتماً یک نص معتبری بود که به ما رسید و به ما نرسید. واقعا این عجیب است. چطور احتمال اجتهاد ندارد؟ قول به این‌که اخیره تت است و جوهی دارد آن جوه را بررسی کنید، شاید مستند این بزرگان آن وجه‌ها باشد. بعد جالب این است: ما اگر مجمعی استناد کنند به یک نص که واصل به ما است مدام گیر می‌دهیم می‌گوییم باید نگاه کنیم به این نص چون مدرکی شد، نگاه کنیم معارض دارد ندارد، ظهورش تام است تام نیست. اما اگر کشف کرد فتوای جمعی از اساطین فقه از وجود یک نص، دیگر ما تعبداً می‌پذیریم، خب اگر این نص به ما واصل می‌شد،

شاید ما در دلالت او خدشه می‌کردیم. شاید برای او معارض پیدا می‌کردیم. چطور است نص به ما واصل بشود شما می‌گویید این اجماع مدرکی است برو سراغ آن نص، ببین دلالتش تام است یا تام نیست، معارض دارد یا ندارد. جایی که نص به ما واصل نیست ولی به جوری است که اگر واصل بود شاید دلالتش نزد ما تمام نبود می‌گویید نه، در بست بپذیر. این چطور می‌شود؟!]

[سؤال: ... جواب:] شاید از یک روایتی وثوق پیدا کردند مثل همین روایت فقه الرضا. یا به سندش وثوق شخصی پیدا کردند که ما وثوق پیدا نمی‌کنیم یا دلالتش را بپذیرفتند که عرض می‌کنم ما دلالتش را ممکن است نپذیریم که عرض خواهم کرد. در این جا یک وجوهی هست انشاءالله فردا عرض می‌کنم که ما یحتمل الاستناد الیه است برای تعیین اخیره که این‌ها باید بحث بشود، شاید مستند این بزرگان این وجوه بوده. چطوری شما می‌گویید کشف می‌کند از یک نص معتبری که به دست ما نرسیده است، پس متعین است اخیره نت باشد که انشاءالله فردا این اشکال را توضیح می‌دهیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 107-585

دوشنبه - 1400/02/27

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به فرمایش مرحوم آقای بروجرودی بود که فرمودند ظاهر روایاتی که در باب تکبیرات سبعة هست موافق با قول مجلسی اول است که اگر هفت تکبیر اول نماز گفتیم کل این هفت تکبیر مصداق تکبيرة الاحرام است و مصداق واجب است، اگر یک تکبيرة الاحرام هم بگوییم این یکی مصداق واجب خواهد بود. و لکن چون این مبنا مستلزم تخییر بین اقل و اکثر می‌شد محال بود و لذا از او غض نظر می‌کنیم. بعد فرمود حالا که از این مبنا و این قول غض نظر کردیم اقوی و احوط قصد تکبيرة الاحرام است با تکبیره اخیره.

اما این‌که احوط است ایشان فرموده است جهتش این است که ما در مقام عمده دلیل مان شهرت است، دلیل دیگری که نداریم بر تعیین نحوه تکبیرات سبعة، بلکه اصل تکبیرات سبعة مستحبه است، شکی نیست اما نحوه استحبابش دلیلی غیر از شهرت ندارد چون ظاهر این اخبار موافق با قول مجلسی اول که قابل التزام نبود، بعد از آن باید رجوع کنیم به شهرت قدمائیه، شهرت هم مردد است بین شهرت بر قول به تخییر و شهرت قول به اخیره. ما وقتی که تعیین بکنیم تکبيرة الاحرام را در تکبیره اخیره هم موافق قول به تخییر عمل کردیم هم موافق قول به تعیین اخیره عمل کردیم. آن‌هایی که می‌گویند مشهور قائل بودند به تخییر، چه می‌گویند؟

می‌گویند مشهور قائل بودند که مکلف مختار است هر کدام از این هفت تکبیرا قصد بکند تکبیره الاحرام باشد مانعی ندارد. یعنی می‌تواند قصد بکند تکبیره اخیره تکبیره الاحرام باشد. ما هم که استظهارمان این است که شهرت بر تعیین تکبیره اخیره برای تکبیره الاحرام بوده است خب کسی که تکبیره الاحرام را در تکبیره اخیره قصد می‌کند به قول ما عمل کرده است. و لذا تعیین تکبیره اخیره به عنوان تکبیره الاحرام می‌شود احوط. مرحوم آقای صدر هم در منهاج الصالحین پاورقی زده، نوشته احوط، که ظاهرش احتیاط واجب هم هست، احوط تعیین الاخیره لتکبیره الاحرام.

این مقدار مطلب درستی هست. و لکن ما اشکالمان این بود که برای عمل به استحباب ما بگوییم تعیین اخیره قطعا موجب عمل به استحباب است روشن نیست چون این مقدماتی را که آقای بروجردی طی کردند نپذیرفتیم. آقای بروجردی مسلم می‌گیرند قول مجلسی اول باطل است و چون مسلم تعیین تکبیره اولی موافق با شهرت نبوده پس او هم درست نیست. این دو تا قول را رد می‌کنند. فقط احتمال منحصر می‌شود در این دو احتمال: یا قول به تخییر یا قول به تعیین قصد تکبیره الاحرام در تکبیره اخیره. اما ما عرض مان این است که اولاً: قول مجلسی اول و لو مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است اما واضح البطلان نیست چون قابل توجیه است هر چند توجیهی که ما کردیم که اقل را مشتمل بر یک خصوصیتی قرار دادیم که معقول بشود امر به جامع بین یک تکبیره الاحرام یا هفت تکبیره او به نظر ما خلاف ظاهر ادله است ولی خلاف ظاهر ادله بودن به معنای حکم به بطلان این قول نیست، باید ببینیم ادله دیگر هم اگر خلاف ظاهر باشد این اشکال دیگر اختصاص به قول مجلسی اول نخواهد داشت. قول مجلسی اول یک خلاف ظاهر است، اقوال دیگر هم اگر مشتمل بر یک خلاف ظاهر باشند همه در این اشکال مشترک خواهند بود. و این که ما می‌گوییم قول مجلسی اول خلاف ظاهر است چون باید مشتمل می‌شد بر یک خصوصیتی و آن این بود که بگوییم شما مکلفید به یک تکبیری که قصد می‌کنید استقلاالا این تکبیر موجب دخول در نماز است و بین مثلا هفت تکبیر که قصد می‌کنید مجموع این هفت تکبیر موجب دخول در نماز باشد، این معقول هست و لکن نه تنها دلیل با آن مساعدت نمی‌کند بلکه خلاف ظاهر اطلاق دلیل هم هست چون اطلاق ادله اقتضاء می‌کند که اگر کسی قصد داشت هفت بار تکبیره الاحرام بگوید ولی یک بار گفت پشیمان شد، سه بار گفت پشیمان شد پنج بار گفت پشیمان شد هفت بار را نگفت، اطلاق ادله می‌گوید این نمازش صحیح است با این که لازمه اخذ آن خصوصیت قصد دخول در نماز با این هفت تکبیر لازمه این مبنا این است که اگر من قصد بکنم با هفت تکبیر وارد نماز بشوم و لکن یک تکبیر بگویم بعد پشیمان بشوم این نماز باطل بشود و این خلاف اطلاق ادله است.

[سؤال: ... جواب:] کلا اطلاق ادله‌ای که می‌گوید یجزیک تکبیره واحدة و الثلاث افضل و السبع افضل همین است که اگر شما و لو بناء داشتی هفت بار بگویی اما عملاً یک بار گفتی، یک بار گفتی پشیمان شدی ادامه ندادی اطلاق دلیل می‌گوید این تکبیر صحیح است.

خلاصه عرض من این هست که ما هر چند قول مجلسی او را معقول می‌دانیم اما خلاف اطلاق ادله می‌دانیم، ظهوری که ادله ندارد در قول مجلسی اول هیچ بلکه از یک جهت خلاف اطلاق ادله هم هست و آن جهتش را عرض کردم که اطلاق ادله اقتضاء می‌کند که اگر من می‌خواستم هفت بار بگویم یعنی قصد داشتم با هفت بار وارد نماز بشوم اما عملاً این پیش نیامد یک بار تکبیر گفتم، اطلاق ادله می‌گوید این نماز صحیح است یجزیک تکبیره واحدة، و لکن اگر مقید کنیم تکبیره واحدة را برای این که تخیر بین اقل و اکثر پیش نیاید یک قیدی بزنیم به آن بگوییم تکبیره واحدة به قصد دخول در نماز با این تکبیره واحدة، ما قصد داشتیم با هفت تکبیره وارد نماز بشویم، بعد پشیمان شدیم یک تکبیر گفتیم، یک تکبیر گفتیم بعداً پشیمان شدیم ادامه ندادیم لازمه این توضیح این است که این نماز باطل باشد و این خلاف اطلاق ادله است.

پس قول مجلسی اول را قبول داریم خلاف اطلاق ادله است، اما این دلیل نمی‌شود که فرمایش آقای بروجردی را بپذیریم. چرا؟ برای این که می‌گوییم شما خودتان ادعای تان این است که چون اساطین فقه که سید مرتضی هست، نام بردید، در ناصریات، ابن زهره هست در غنیه، ابوالصلاح حلبی هست در کافی و سلار است در مراسم، این‌ها قائل شدند به تعین اخیره که قصد تکبیره الاحرام بکند با اخیره، و این‌ها بی‌مدرک چون حرف نمی‌زنند معلوم می‌شود یک نص معتبری دست این‌ها رسیده است که به ما نرسیده است، مویذاتی هم ذکر کردید برای این مطلب، ما این فرمایش شما را قبول نداریم. چطور می‌فرمایید که حتماً یک نص معتبری بود که به دست این‌ها رسید که به دست ما نرسیده است چون در میان این روایات هیچ دلیلی ما نداریم بر تعین اخیره یا بر افضل بودن اخیره که شیخ طوسی در کتاب مبسوط ذکر کرده است پس حتماً یک نص معتبری بود که به دست ما نرسید، از کجا این را کشف کردید؟ بر فرض نص آخری بود از کجا اگر به دست ما می‌رسد برای ما معتبر بود سندا یا دلالتاً. علاوه بر این که مگر این وجوهی که ذکر شد برای تعین اخیره محتمل نیست که مستند این بزرگان باشد؟ چند وجه ذکر شد برای تعین اخیره که ما اشکال کردیم به این چند وجه.

یکیش این بود که می‌گفتند: پیامبر صلی الله علیه و آله در مرسله صدوق هست کان اتم الناس صلاة و اوجزهم کان اذا دخل فی صلاته قال الله اکبر بسم الله الرحمن الرحیم. وسائل جلد 6 صفحه 12. پس پیامبر یک بار الله اکبر می‌گفتند بعد وارد نماز می‌شدند. این را داشته باشید. در روایت ابی علی راشد دارد ان النبی کان یکبر واحدة یجهر بها و یسر سناً، پیامبر هفت تکبیر می‌گفتند ولی شش تایش سری بود

مخفی بود یکیش علنی بود، آن یکی که علنی بود کدام‌ها است، طبق مرسله صدوق آن آخری است.

[سؤال: ... جواب:] کان اذا دخل فی صلاته قال الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم یعنی آنی که سبب دخول پیامبر در نماز بود تکبیره اخیره بود که بلافاصله پیامبر می‌فرمود بسم الله الرحمن الرحيم. ... روایت ابی علی را شد می‌گوید ان النبی کان یکبر واحدة یجهر به و یسر سرا.

جمع بین این دو روایت شاید کردند این بزرگان ما گفتند اذا دخل فی صلاته قال الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم این الله اکبری بود که سبب دخول پیامبر در نماز می‌شد، معلوم می‌شد آن شش تا تکبیری که اضافه می‌گفت پیامبر و اخفاتا می‌گفت قبل از این الله اکبری بود که داخل در نماز می‌شد. شاید وجه این اساطین فقه مثل سید مرتضی، سید ابن زهره، سلار، ابوالصلاح حلبی، شیخ طوسی در مبسوط این بوده. البته ما این دلیل را کافی نمی‌دانیم. چون اولاً سند این دو روایت ضعیف است.

[سؤال: ... جواب:] مرحوم آقای بروجرودی تفریع فروع را در جایی مطرح می‌کند که محتمل باشد که یک اصلی است که این فرع را بر آن اصل تفریع کردند. ایشان می‌گوید این روایاتی که ما داریم هیچ اثری از تعیین اخیره برای تکبیره الاحرام فضلا از تعیین آن در این روایات به چشم نمی‌خورد پس حتما این بزرگان ما هم که بی‌مدرک حرف نمی‌زدند، نه ضعف علمی داشتند نه ضعف دینی، پس معلوم می‌شود یک نص معتبری به این‌ها رسیده بود که به ما نرسیده است. عرض ما این است که شاید این وجه‌هایی که هست برای تعیین اخیره نزد این بزرگان مطرح بود. یکی این وجه که البته ما این وجه را قبول نداریم. این دو روایت هم ضعف سند دارد. اولی که کان اذا دخل فی صلاته قال الله اکبر بسم الله الرحمن الرحيم مرسله صدوق است و لو مرسله جزمیه است، ما قبول نداریم، دومی هم در سندش احمد بن عبدالله خلیجی هست که او هم توثیق ندارد، علاوه بر این که ممکن است پیامبر با مجموع قصد تکبیره الاحرام می‌کرد، منتها آخریش را علنی می‌گفت، شش تا را قبل از آن مخفی می‌گفت، آن وقت کان اذا دخل فی صلاته قال الله اکبر یعنی آن آخرین لحظه دخول در نماز که تکبیره سابعه است او را که می‌گفت دیگر ادعیه را نمی‌خواند، انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا مسلما و ما انا من المشرکین ان صلاتی و نسکی و محیای و مماتی لله رب العالمین، این‌ها را دیگر نمی‌خواند برای رعایت اضعف المامومین. یا وجه دیگری ممکن است این بزرگان داشتند برای تعیین اخیره، آن وجهی که مرحوم آقای داماد هم مطرح می‌کرد که در صحیحہ حلبی آمده است که امام جماعت یک تکبیره را جهر می‌گوید، شش تکبیره را اخفاتا. این یک روایت. معتبره ابی بصیر می‌گوید ینبغی للامام ان یسمع من خلفه کل ما یقول. سزوار است امام جماعت در نماز هر چه را می‌گوید علنا بگوید در نماز تا مامومین بشنوند.

جمع بین این دو روایت کردند گفتند پس معلوم می‌شود آن شش تای اول که سرا می‌گوید امام جماعت آن‌ها جزء نماز نیست، بر خلاف این تکبیره سابعه، این جزء اول نماز است و لذا این را علنی می‌گوید، ینبغی للامام ان یسمع خلفه ما یقول و لکن آن شش تای قبلی را اصالۃ العموم می‌گوید چون جزء نماز نیست امام علنی نمی‌گوید. که ما این را هم قبول نکردیم و لکن قابل استدلال بود، شاید این بزرگان ما به قول آقای بروجردی اساطین فقه به این وجه استدلال کردند.

یا وجه سومی که مطرح بود، وجه سوم چه بود؟ وجه سوم این بود که در صحیحہ معاویۃ بن عمار آمد که التکبیر فی الصلاة الفرض الخمس الصلوات خمس و ستون تکبیره منها تکبیره القنوت خمسة، ما در شبانه‌روز پنج نماز داریم، این پنج نماز 95 تکبیر در موردشان هست، پنج تا از آن‌ها تکبیر قنوت است، اگر الله اکبر تکبیره الاحرام آن تکبیره اولی باشد یا مخیر باشیم که می‌توانیم تکبیره اولی را قصد تکبیره الاحرام کنیم یا تکبیره ثانیه را قصد تکبیره الاحرام کنیم عدد تکبیرات مستحبہ نماز که داخل نماز می‌گوییم از 95 تجاوز می‌کند، 95 تکبیر در صورتی درست در می‌آید که آن شش تا تکبیر مستحب نماز قبل از تکبیره الاحرام باشد، آن‌ها را به حساب نیایرید چون قبل از تکبیره الاحرام است، درست در می‌آید، 95 تکبیره. چطور؟ تکبیر بعد از رفع رأس از سجده ثانیه [اولی]، تکبیر قبل از سجده ثانیه، تکبیر بعد از رفع رأس از سجده ثانیه، این شد سه تا، تکبیر بعد از رکوع، چهار تا، تکبیر قبل الركوع، پنج تا. هر رکعتی شد پنج تا تکبیره، 17 رکعت هم هست نمازهای شبانه روز، حساب کنید، می‌شود 85. پنج تا تکبیر قنوت هست، 90 تا، پنج تا تکبیره الاحرام هم هست 95 تا که این پنج تا تکبیره الاحرام واجب است بقیه مستحب. اگر بناء بود آن شش تا تکبیره بعد از تکبیره الاحرام باشد و در اثناء نماز باشد آن وقت هر نمازی شش تکبیر اضافه می‌شد آن وقت شش پنج تا سی تا، به 95 تا 30 تا هم اضافه کنید، 125.

البته این هم به نظر ما جواب دارد. جوابش این است که با قول به تعیین اولی تنافی دارد این روایت. همین. با این قولش شیخ بهایی و سید جزائری و فیض کاشانی و صاحب حدائق که می‌گفتند یتعین قصد الاولی لتکبیره الاحرام تنافی دارد، قبول، اما با سایر اقوال چه تنافی دارد؟ چرا می‌گویید آن قول به تعیین اخیره از او در می‌آید؟ ولی خب شاید این اساطین فقه به قول آقای بروجردی به این وجه هم توجه کردند و استدلال کردند در ذهن‌شان به این وجه برای این‌که بگویند تکبیره اخیره تکبیره‌ای است که وارد نماز می‌شویم. حالا این وجه‌هایی است که قابل گفتن بود ولی ما جواب دادیم.

[سؤال: ... جواب:] با این قول قول مجلسی نفی نمی‌شود. چون اگر قصد بکند هفت تا را فرض این است که هفت تا می‌شود یک تکبیره الاحرام. ... و لکن با تمام شدن تکبیره سابعه داخل در نماز می‌شود. ... فرض این است هفت تا تکبیر داخل نماز که نیست، با این هفت تا که تمام می‌شود داخل در نماز می‌شود. یعنی در

حقیقت با تکبیره سابعه داخل در نماز می‌شود و لکن کل این هفت تکبیر تکبیره الاحرام است. ... جزئی است که عرفا با این تکبیره اخیره داخل در نماز می‌شوید و لذا وقتی تکبیره اخیره را گفتید حرام است قطع این نماز. ... همین مقدار که با تکبیره اخیره داخل در نماز بشوید و لو با قول مجلسی اول، و لو قصد می‌کنید کل این هفت تکبیره تکبیره الافتتاح باشد، تکبیره الاحرام باشد، همین کافی است برای این که بگویند حالا یک تکبیره الاحرام که حداقل است که آخرین تکبیره‌ای است که وارد نماز می‌شوید، حالا چه یکی بگویید چه هفت تا بگویید، بقیه‌اش هم تکبیرات داخل نماز. قول به تعیین تکبیره اولی برای احرام بلکه آن قول با این روایت ابطال می‌شود، اما قول مجلسی اول ابطال نمی‌شود. قول به تخییر ابطال نمی‌شود چون تخییر است امام حساب نکرده این‌ها را، چون تخییر است، یکی از این‌ها را قصد کن تکبیره الاحرام که این شخص می‌تواند آخری را قصد کند تکبیره الاحرام. ... آنی که ترغیب شده به او بناء بر قول به تخییر که ترغیب شده به این که یکی از این‌ها را تکبیره الاحرام قرار بدهد، ترغیب نشده که اولی را تکبیره الاحرام قرار بدهد. و لذا چون ترغیب نشدیم که حتما بعد از تکبیره الاحرام شش تا تکبیر را بگوییم او را ذکر نکردند به عنوان تکبیرات نماز. از این روایت قول به تعیین اخیره استفاده نمی‌شود.

علاوه بر این که این‌ها معارض دارد. معارض‌شان روایاتی است که می‌گوید یحجر بواحدة و یسر ستا. امام یحجر بواحدة و یسر ستا. اگر بناء بود مراد جهر به اخیره باشد چرا نگفت یحجر بالاخیره و یسر ستا، یحجر بواحدة، یکی از این‌ها را جهر بگوید. اصلا اگر بناء بود یحجر بالاخیره اکل من القفا است، به جای یحجر بالاخیره بگویند یحجر بواحدة.

[سؤال: ... جواب:] اطلاقی است که تقییدش عرفی نیست. یکی‌شان را جهر بگوید، ولی مقصودمان آن آخری است. [این عرفی نیست]. ... یحجر بواحدة و یسر ستا ظاهرش همین است. ... یعنی اولی را بلند بگو قصد تکبیره الاحرام هم نکن، مامومین هم به شما اقتداء بکنند شما آن تکبیره سابعه را که ستا می‌کنی قصد تکبیره الاحرام می‌کنی نماز همه مامومین را باطل می‌کنی. ... زودتر از شما اقتداء کردند، تو الله اکبری که جهر گفتی قصد تکبیره الاحرام نکردی. ... ظاهر یحجر بواحدة این است که سواء کان لالاخیره او غیرها. و الا اگر بناء بود یحجر بالاخیره می‌خواست بگوید خب می‌گفت یحجر بالاخیره این اکل از قفا است بگوید یحجر بواحدة. و ظاهرش این است که یحجر بواحدة آن واحده‌ای است که با او داخل در نماز می‌شود. ... و ان کنت اماما فانه یجزیک ان تکبر واحدة تجهر فیها و تسر ستا. اگر بناء بود مراد از تجهر فیها یعنی جهر بالاخیره، یا شما می‌فرمایید جهرش مخیر است ولی آخری را قصد تکبیره الاحرام بکنند، عرض می‌کنم این موجب می‌شود مردم زودتر از امام به امام اقتداء کنند. خلاف ظاهر ادله‌ای است که

می‌گوید باید بعد از تکبیره امام به امام اقتداء کنی. ... تکبیره الاحرام امام باید قبل از اقتداء شما باشد.

حالا این وجه‌هایی است که قابل گفتن بود. ولی وجوه اعتباری و استحسانی است در ذهن این بزرگان شاید بوده و آن این است که با آخرین تکبیره الاحرام انسان وارد نماز می‌شود، تحریم نماز با این تکبیره اخیره است از باب این‌که همه این‌ها تکبیره الاحرام هستند و برای این‌که زیاده در تکبیره الاحرام پیش نیاید پس این اخیره را قصد بکند تکبیره الاحرام که زیاده در تکبیره الاحرام پیش نیاید. اولی را اگر قصد بکند تکبیره الاحرام بقیه‌اش مثلا زیاده در تکبیره الاحرام می‌شود. وجوه اعتباری و استحسانی هم ممکن است در ذهن‌شان بوده. این قدر بزرگ جلوه دادن فتوای قدامت از مرحوم آقای بروجردی و کنارش مطالبی گفتند این‌ها اساطین فقه بودند ما سر سفره این‌ها نشستیم ما قبول داریم سر سفره این‌ها نشستیم شکر الله مساعیهم، ولی این قدر اعجاب بیش از حد به فتوای قدامت کار صحیحی نیست. چقدر خود این قدامت اختلاف فتوی دارند. خود شیخ طوسی در کتاب مبسوط چقدر اختلاف فتوی دارد. در بلوغ دختر در کتاب مبسوط مختلف حرف زده تا چه برسد به کتاب‌های دیگرش. این‌طور نیست که ما بگوییم حتما مطلبی بود که این‌ها شنیده بودند به گوش ما نرسیده است پس ما وثوق پیدا می‌کنیم به این‌که این‌ها فتوای‌شان درست بوده ما هم طبق فتوای این‌ها فتوی می‌دهیم. به نظر ما این درست نیست.

پس این قول به تعیین اخیره اقوی نیست. اما این‌که احوط هم باشد که ایشان فرمود و وجهش را هم ذکر کردیم که چرا ایشان می‌گویند احوط، آقای صدر گفت احوط که ظاهرش احوط لزوما تعیین اخیره است، امام احتیاط مستحب کرد تعیین اخیره، ولی وجهی که آقای بروجردی می‌گفت وجه دیگری بود، آقای بروجردی می‌گفت چون قول مجلسی اول که باطل است، تعیین اولی هم برای تکبیره الاحرام هم قطعا شهرت بر طبقش نبوده، این را راست می‌گویند ایشان، و ما چون دلیل‌مان در مقام غیر از شهرت چیزی دیگری نیست برای کیفیت تعیین تکبیره الاحرام در این هفت تکبیره و این شهرت مردد است بین شهرت بر تخییر یا شهرت بر اخیره احتیاط به قصد اخیره است که با شهرت بر تخییر هم سازگار است. این وجه احتیاط عرض کردم برای این‌که نماز صحیح باشد حرفی نیست ولی برای عمل به مستحب نیست ما قبول نداریم این احتیاط برای این‌که قول به تعیین اولی مشهور نیست بین قدامت اما باطل هم هست؟ قول مجلسی اول موافق با ظهور روایات نبود بلکه خلاف اطلاق روایات بود اما اقوال دیگر خلاف اطلاق روایات نبود؟ آن‌ها هم خلاف اطلاق روایات بود. قول به تخییر خلاف اطلاق روایات نبود؟ مگر قول به تخییر نمی‌گفت باید یکی را قصد کنی تکبیره الاحرام باشد، در کدام روایت این بود؟ در کدام روایت گفت باید قصد کنی یکی از این هفت تکبیر تکبیره الاحرام باشد، می‌گفت هفت تکبیر بگو، کجا گفت یکی را قصد کن تکبیره الاحرام باشد تعیین، این هم خلاف اطلاق

است. تعیین اخیره هم خلاف اطلاق روایات است، در کدام روایت گفت اخیره را قصد کنی تکبیره الاحرام باشد. همه اینها خلاف اطلاق روایات است.

ما به نظرمان بعید نیست و لو احوط نه در مقام عمل به مستحب بلکه در مقام تصحیح نماز این است که کسی که هفت تکبیره میگوید قصد کند اخیره تکبیره الاحرام باشد نه مجموع و لکن مقتضای اطلاق این روایات این است که قصد تعیین اخیره هم لازم نیست، هفت تکبیر میگوید اول نماز به قصد این که با این هفت تکبیر وارد نماز بشود، اطلاق ادله میگوید این کافی است. حالا همه اینها مصداق امتثال واجب است یا اولی امتثال واجب است یا آخری امتثال واجب است ما نمی‌دانیم. اما اطلاق ادله یک چیز را به ما می‌گوید و آن این است که قصد تعیین لازم نیست چون هیچ روایتی نگفته تعیین کن، هفت تا تکبیر بگو وارد نماز بشو. [سؤال: ... جواب:] چون ظاهرش تکبیرات افتتاح است. تکبیره الاحرام یعنی تکبیرات الافتتاح. اذا افتتحت الصلاة فواحدة ان شئت و ان شئت ثلاثا و ان شئت سبعا، تکبیرات الافتتاح است. اطلاق ادله می‌گوید لازم نیست قصد کنی اولی دومی سومی یا دیگری تکبیره الاحرامی باشد که با او وارد نماز می‌شوی.

و لذا اقوی به نظر ما این است که قصد تعیین لازم نیست. اما این که همه اینها مصداق تکبیره الاحرامی باشند که نسبت هر تکبیری به تکبیره الاحرام بشود نسبت همزه الله اکبر به الله اکبر که لازمه قول مجلسی اول و فتوای آقای سیستانی است این را هم ما از ادله استظهار نمی‌کنیم و این هم خلاف اطلاق ادله است. ما در این مسأله فقط می‌توانیم بگوییم یک: هفت تکبیر هنگام افتتاح نماز مستحب است، تعیین هیچ کدام از اینها به عنوان تکبیره الاحرام لازم نیست، خلاف اطلاق ادله است این مطلب.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم، اطلاق ادله می‌گوید قصد تعیین نیست. ... کلام در این است که لازم است من قصد کنم اخیره تکبیره الاحرام است؟ لازم است یکی از اینها علی التبعین تکبیره الاحرام است؟ نه، لازم نیست.

طبعاً، نتیجه‌ای که ما قبلاً هم گرفتیم الان هم می‌گیریم این است که اگر قصد نکنیم تعیین یکی از اینها را برای تکبیره الاحرام، خودبه‌خود اولی می‌شود مصداق تکبیره الاحرام چون با او هم قصد تکبیره الافتتاح کردیم، نه تکبیرات مستحبیه‌ای که قصد تکبیره الاحرام نداشته باشیم، ما قصد کردیم هفت تکبیر بگوییم برای افتتاح نماز، خودبه‌خود اولی می‌شود مصداق تکبیره الافتتاح و لکن اگر قصد کنیم غیر از اولی تکبیره الافتتاح باشد او هم اشکال ندارد.

پس این که ظاهر قائلین به تخییر مثل آقای خوئی این است که حتماً باید قصد کنی یکی از اینها تکبیره الاحرامت باشد تعییناً، حتی اگر مبهم هم بگویی، بگویی هفت تکبیر می‌گویم یکی از اینها تکبیره الاحرام باشد که خدا هم نمی‌تواند تعیین کند که تکبیره الاحرام تو کدام است چون قصد تعیین نداشتی و این موجب بطلان نماز است، ما می‌گوییم تعیین لازم نیست، خلاف اطلاق ادله است. حالا اگر تعیین

نکردیم مقتضای قاعده این است که ما قصد تکبیرات الافتتاح کردیم بر اولین فرد واجب منطبق بشود تکبیرة الافتتاح مگر قصد خلاف کنیم، مگر قصد کنیم تکبیره سابعه تکبیرة الافتتاح باشد. این محصل عرض ما هست.

مرحوم صاحب عروه در مسأله 11 فرموده: ما مبنای مان روشن شد. مبنای صاحب عروه هم جالب است. از این اقوال اربعه یک معجونی را انتخاب کرده، هم قائل به تخییر است، هم می‌گوید و لایبعد قصد الجميع. هم فتوای مشهور را گفته که تخییر، قصد کن یکی از این‌ها تکبیرة الاحرام باشد، از آن طرف هم گفته لایبعد قصد الجميع، می‌توانی قصد کنی جميع این‌ها تکبیرة الاحرام باشد، همانی که مجلسی اول گفته، جمع کرده بین قول مجلسی اول و قول مشهور.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم اگر قصد تعیین یکی از این‌ها را نکند، خودبه‌خود منطبق می‌شود تکبیرة الاحرام بر آن اولی. این را ایشان فرمود.

تعبیر صاحب عروه این است: و لایبعد التخییر فی تعیین تکبیرة الاحرام فی ایتها ان شاء بل نية الاحرام بالجميع ايضا لكن الاحوط اختيار الاخيرة و لایکفی قصد الافتتاح باحدها المبهم من غیر تعیین.

در مسأله 11 ایشان می‌گوید حالا اگر کسی می‌خواهد احتیاط بین اقوال بکند این جور قصد کند بگوید خدایا اگر قول به تخییر درست است مثلا تکبیر چهارم تکبیرة الاحرام باشد، اگر قول به تخییر درست نیست همان چیزی که متعین در نزد توی خدا هست تکبیرة الاحرام من باشد. اگر متعین این است که تکبیر اول تکبیرة الاحرام است متعین آخر است، متعین جميع است، هر چه هست.

این جاست که امام، آقای بروجردی و بعضی از فقهاء دیگر و از جمله آقای سیستانی حمله کردند به صاحب عروه. امام که می‌فرمایند این تردید در نیت است و احتیاط تام ممکن است که انشاءالله توضیح می‌دهیم. آقای بروجردی فرموده مع انه ليس من الاحتياط فی شيء باطل علی الاقوی. اینی که توی صاحب عروه می‌گویی هیچ ربطی به احتیاط ندارد ضمنا باطل هم هست.

ببینیم آقای بروجردی با این حمله حیدریش به صاحب عروه چه می‌خواهد بگوید. انشاءالله فردا توضیح می‌دهیم.

و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 108-586

سه‌شنبه - 1400/02/28

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

محصل بحث در استحباب هفت تکبیر در ابتداء نماز این شد که در مسأله چهار قول بود: قول به این‌که تکبیر اول تکبیرة الاحرام است و باید آن را تعیین کند به

عنوان تکبیره الاحرام که صاحب حدائق گفت ولی برخی دیگر گفتند اولی تکبیره الاحرام است و لو تعیین نکند آن را به عنوان تکبیره الاحرام. قول دوم این بود که باید تکبیره اولی را تعیین کند به عنوان تکبیره الاحرام که قول مرحوم آقای بروجردی و جمعی از بزرگان بود. قول سوم که قول منسوب به مشهور است که مخیر است مصلی هر کدام از این هفت تکبیر را خواست تعیین کند به عنوان تکبیره الاحرام و بقیه می شود تکبیرات مستحبه که قول امام قدس سره هست و همین طور مرحوم آقای خوئی رضوان الله علیه. قول چهارم هم قول مجلسی اول و دوم و در بین معاصرین مرحوم آقای حکیم و آقای سیستانی بود که اگر هفت تکبیر بگوید کل این هفت تکبیر می شود یک مصداق برای تکبیره الاحرام. که آقای سیستانی فرمودند به نظر ما ظاهر ادله همین است و هیچ محذوری ندارد. و ما معتقدیم اشکال آقای بروجردی که این مستلزم تخییر بین اقل و اکثر است وارد نیست.

این را توضیح بدهم:

مرحوم آقای بروجردی در تخییر بین اقل و اکثر تفصیل داد بین این که واجب جامع بین فرد قصیر و طویل باشد فرمود محذوری ندارد. اوجد خطا، شما پنج سانت خط بکشید، این مصداق ایجاد خط است، ادامه بدهید بشود ده سانت کل این ده سانت مصداق ایجاد یک فرد از خط است و مصداق واجب است. مرحوم آقای بروجردی فرمود و لکن تخییر بین اقل و اکثر که بخواهد جامع بین یک فرد یا چند فرد بشود یا یک بار چای برای زید ببر یا چند بار، این غیر معقول است چون اولین فرد را که بردید از چای برای این زید امتثال حاصل شد و تکلیف ساقط شد و مازاد بر آن افراد دیگر از چای را که می برید برای زید خارج از حد واجب است و مانحن فیه از این قبیل است که بگویند یا یک تکبیر بگو یا هفت تکبیر مانند این است که بگویند یا یک بار چای برای زید ببر یا چند بار.

[سؤال: ... جواب:] بحث به شرط لا مطرح نیست. ایشان می فرماید مولی اشکال

ندارد بفرماید اوجد خطا، حالا شما خط پنج سانتی می کشید کلش می شود مصداق واجب، خط ده سانتی بکشید او هم کلش می شود مصداق واجب. ... کل خط ده سانتی می شود مصداق جامع. اصلاً بحث تخییر بین اقل و اکثر یعنی امر به جامعی که یک مصداقش اقل است یک مصداقش اکثر است. همین را آقای بروجردی فرمودند ما تفصیل می دهیم: در فرد قصیر و طویل اشکال نمی کنیم اما اگر بخواهد جامع بین یک فرد یا چند فرد باشد یا یک بار چای برای زید ببر یا چند بار که جامع بین یک بار چای بردن یا چند بار چای بردن بخواهد واجب بشود این غیر معقول است چون اولین چای که برای زید بردید طبیعی مأمور به محقق شد، برای دفعات بعد که چای می برید او مازاد بر طبیعی مأمور به است که مانحن فیه هم از این قبیل است.

آقای سیستانی با توجه به این اشکال آقای بروجردی خواسته یک کاری بکند که مانحن‌فیه هم بشود جامع بین فرد طویل و فرد قصیر. فرموده: ما معتقدیم امر نرفته روی این تکبیر یا چند تکبیر، امر رفته روی عنوان اعتباری افتتاح الصلاة، لا صلاة بغير افتتاح، اصلا عنوان افتتاح الصلاة یک عنوان اعتباری است، یک فردش این است که بگویید الله اکبر به قصد افتتاح، فرد دیگرش که فرد طویل است این است که هفت بار بگویید الله اکبر، کل این هفت الله اکبر فرد واحد است برای این عنوان اعتباری، چون عنوان‌های اعتباری افرادشان هم که می‌خواهند مصداق این عنوان اعتباری قرار بگیرند با جعل و اعتبار مصداق می‌شوند. مولی به عبدش می‌گوید: مراسم احترام از این مهمان خارجی را بجا بیاور، بعد تعیین کردند مراسم احترام کمترینش این است که سه بار توپ شلیک کنید مثلاً، بیشترین این است که هفت بار توپ شلیک کنید که این احترام بیشتری است برای مهمان، این عبد مولی وقتی هفت توپ شلیک می‌کند این می‌شود یک فرد از این جامع اعتباری مراسم احترام مهمان خارجی.

این فرمایش آقای سیستانی برای جواب اشکال آقای بروجردی مطرح شده و لکن همان‌طور که آقای خوئی هم فرمودند در محذور عقلی فرقی نیست بین این‌که امر بشویم به جامع بین یک فرد لا بشرط یا چند فرد یا امر بشویم به جامع بین فرد قصیر لا بشرط یا فرد طویل. چرا؟ برای این‌که شما وقتی پنج سانت خط کشدید فرض این است که این خط قصیر لا بشرط است نه بشرط لا، اگر بشرط لا بشود که دیگر اقل نیست می‌شود فرد متباین چون اقل بشرط لا متباین است با اکثر مثل قصر، نماز قصر دو رکعت به شرط لا است از رکعت، او که متباین است با نماز تمام، تباین بالعرض دارد چون به شرط لا اخذ شد اما فرد قصیر لا بشرط که پنج سانت بکش که این پنج سانت در ضمن ده سانت هم هست، وقتی شما این پنج سانت را کشدید طبیعی حاصل شد، مازاد بر آن ترخیص در ترک دارد، وقتی ترخیص در ترک دارد این چه مصداق واجبی است که ترخیص در ترک دارد. بلکه جاهای دیگر ما مصداق واجب‌مان ترخیص در ترک دارد الی بدله، این فرد را می‌توانی نیاوری فرد دیگر بیاوری، او مشکلی ندارد مثل عدل واجب تخییری. ترخیص در ترک اطعام در کفاره صوم است اما ترخیص مطلق نیست ترخیص در ترک اطعام و اتیان به بدل آن‌که صوم ستین یوما است. اما این‌جا ترخیص مطلق است در مازاد بر پنج سانت خط کشیدن و لو فرد قصیر و طویل درست کنید مگر این‌که بشرط لا بشود بشود ایجاد کن خط پنج سانتی به شرط لا از زیاده یا خط ده سانتی که این گفته می‌شود نیاز ندارد ما یک عنوان اعتباری فرض کنیم. این‌جا هم می‌توانید بگوییم یا یک تکبیر به شرط لا از زیاده بگو یا هفت تکبیره و لکن این محذور فقهی دارد هم خلاف ظاهر ادله است چون این بشرط لاییت را از کجا آوردید؟ در ادله نیست. علاوه بر این محذور فقهی دارد. محذور فقهی این است: اگر شما می‌خواستید هفت بار تکبیر بگویید ولی شش بار گفتید، می‌خواستید سه بار تکبیر

بگویید دو بار گفتید، نمازتان باطل است؟ چون نه سه بار را آوردید نه یک بار بشرط لا را. این قابل التزام نیست. اگر بگویید یک بار بشرط لا از زیاده دو بار، یا سه بار که اگر دو بار گفتید یک بار به شرط لا از زیاده دو بار هست، این لغو است، عقلا این لغو است، این قیده‌ها را برای چی می‌زنید این‌ها تاثیر ندارد در محرکیت مکلف. چون لغو است گفتن این‌که یک بار بشرط لا از زیاده دو بار یا سه بار، بالاخره این را هم نمی‌گفتید یا این مکلف یک بار می‌گفت یا دو بار می‌گفت یا سه بار می‌گفت و لو شما این قیده‌ها را نزنید. یک بار بگو بالاخره یک بار می‌گفت، حالا بار دوم هم کنارش می‌گفت بار سوم هم کنارش می‌گفت، چه شما این قید را بزنید یا نزنید تاثیری ندارد در فعل مکلف. قیود مامور به باید محرکیت زایده داشته باشد و الا لغویت عقلائی پیدا می‌کند. یک وقت شق ثالثی هست یا یک بار بگو یا سه بار یعنی اگر دو بار بگویی باطل است نماز این خلاف ضرورت فقه است، به تعبیر آقای خوئی خلاف فتوای فقهاء است. ولی اگر می‌گویید یک بار به شرط لا از زیاده دو بار یا سه بار، که اگر دو بار هم بگوییم مصداق یک بار به شرط لا از زیاده دو بار هست، این لغو است این‌جور امر کردن، این قیود زایده چه دخلی در محرکیت مکلف دارد؟

[سؤال: ... جواب:] این‌که بیایید شما اعتبار کنید هفت بار تکبیر مصداق افتتاح که به نحوی که محرکیت داشته باشد این امر به افتتاح به جامع بین یک بار بشرط لا از زیاده یا مثلا هفت بار، در مقام تعیین مصداق هم این‌ها را اخذ کنید لغو است چون تعیین مصداق می‌کردید برای چی؟ برای محرکیت. مصداق واجب را برای چی تعیین می‌کنند؟ برای محرکیت. این‌که نقشی ندارد در محرکیت این‌جور تعیین مصداق چون یک بار که آن‌جام داد مازادش را می‌بیند هیچ محرکیتی ندارد آن‌جام بدهد می‌شود آن‌جام هم ندهد می‌شود. عقلا این‌جور امر کردن‌ها لغو است. علاوه بر این‌که این تعبیر آقای سیستانی که افتتاح یک عنوان اعتباری است این‌ها عرفی نیست. در روایت امر به تکبیرة الاحرام کرده اول نماز، تکبیر به قصد دخول در نماز این تکبیرة الاحرام است، عنوان اعتباری و ماهیت اعتباریه را ما خیلی نمی‌فهمیم از این خطابات شرعیه.

[سؤال: ... جواب:] شما فرض هم این است که تدریجا، چون آقای خوئی هم قید کرده جامع بین فرد قصیر و فرد طویل تدریجی را می‌گوید محال است ما هم همان جا را فعلا بحث می‌کنیم که شما این پنج سانت را کشیدید رسیدید به سر پنج سانت که خط عرفا محقق شد، طبیعیت محقق شد بر این. این پنج سانت اضافه خارج از حد طبیعت مامور به است چون من ترخیص دارد در ترکش. ... فرض این است که با همان پنج سانت اول خط ایجاد شد. بحث این است که همان عرف وقتی دقت بکند می‌گوید با همان پنج سانت اول خط ایجاد شد. و الا اگر مولی بگوید اوجد الخط قبل زوال الشمس، شما پنج سانت خط می‌کشید اذان می‌گویند بعد ادامه می‌دهید امتثال نکردید امر مولی را؟ می‌گویید ایجاد کردم خط را قبل از زوال شمس، نگفت و به

پایان ببر خط را قبل از زوال شمس، گفت ایجاد خط را. شما در وضوء دست راستان را می‌کنید در حوض، شستن ارتماسی، باید از آرنج بکنید که غسل من الاعلی الی الاسفل بشود، از آرنج دستتان را کردید در حوض، تا انگشتان را کردید در حوض غسل محقق شد، فرد طولیش این است که تا بیرون می‌آورید غسل ادامه دارد حالا اگر قبل از این که دست راستتان را بیاورید بیرون دست چپتان را شستید، وضوء باطل است؟ نه، باطل نیست با این که باید غسل ید یسری بعد از غسل ید یمنی باشد. جهتش این است که با همان که انگشتان رفت زیر آب محقق شد، ادامه اش مازاد بر حد غسل است. این جا هم همین طور است. اگر می‌گویید اوجد الخط قبل زوال الشمس پنج سانت می‌کشید اذان گفتند و لو ادامه داری می‌دهید می‌خواهید بکشید بروید جلو، خب بکش برو جلو ولی ایجاد خط کردید قبل از زوال شمس. این معنایش این است که آن طبیعت خط با همان پنج سانت اول محقق شد، این مازادش خارج از حد طبیعت امر است چون جایز است ترک او، ایجاد شد طبیعت به اولین وجود که همان پنج سانت خط است. این جا هم همین است. این جا هم بشرط لا نکنیم همان الله اکبری که می‌گوییم به قصد دخول در نماز مصداق تکبیرة الافتتاح است، مازادش خارج از حد است، مگر بشرط لا بکنید که عرض کردم بشرط لا بیت اگر به این معناست که یکی نه بیشتر یا سه تا پس دو تا بگویی باید نمازت باطل باشد، اگر بگویی به شرط این که دو تای دیگر به او اضافه نشود، یا سه تا، بالاخره شما اگر یکی بگویی یک فرد از واجب است، دو تا هم بگویی چون یکی به شرط زیاده از دو تای دیگر است سه تا هم بگویی فرد دیگر از واجب است. گفتن این عرفا و عقلا لغو است. این قیود را برای چی گفتی هیچ دخیل نیست در محرکیت مکلف.

یک مطلب هم آقای سیستانی فرمودند عرض کنم. آقای سیستانی به آقای بروجردی اشکال کردند فرمودند شما خیلی دست کم گرفتی قول مجلسی اول را که افتتاح همان طوری که با یک تکبیره محقق می‌شود با هفت تکبیره هم محقق می‌شود و اشکال کردید و لوازمی را بار کردید بر این قول از جمله این که گفتید لازمه این قول این است که من تا هفت تکبیر را نگویم قطع این نماز جایز است، چون هنوز افتتاح نماز برای من که هفت تکبیر می‌خواهم بگویم محقق نشده چون افتتاح نماز در مورد من مصداقش هفت تکبیر است، و لذا تا هفت تکبیر نگویم می‌توانم نماز را بهم بزنم، این را فرمودید بر خلاف کسانی که می‌گویند دخول در نماز به تکبیره اولی است. و همین طور فرمودید ماموم هم تا هفت تکبیر امام تمام نشود بناء بر قول مجلسی اول نمی‌تواند به او اقتداء کند هیچ کدامش درست نیست. من آقای سیستانی قائم به قول مجلسی اول و دوم، شدیداً هم دفاع می‌کنم از این قول اما این دو تا ثمره شمای آقای بروجردی را قبول ندارم. همزه الله اکبر اول را انسان بگوید قطع این نماز بر او حرام است چون جزء تدریجی نماز تکبیر است که با دخول در اولین تکبیر وارد اولین جزء نماز می‌شوید و قطع این نماز بناء بر حرمت قطع

فریضه حرام است. چه فرق می‌کند؟ کما این‌که به نظر ما اقتداء به امام از همان موقع جایز است. چون این‌که مشهور شده امام باید تکبیرة الاحرام را تمام کند تا بعد ماموم به او اقتداء کند دلیل ندارد، قبل از شروع امام در تکبیرة الاحرام نمی‌شود ماموم تکبیر بگوید و داخل در نماز بشود، امام که شروع کرد ماموم هم می‌تواند شروع کند و داخل در نماز بشود. این‌که در روایت هست که نبوی است که اذا کبر الامام فکبروا که ظاهرش این است که بعد از فراغ اما از تکبیر ماموم تکبیر بگوید این سندش ضعیف است. ما به لحاظ متابعت عرفیه که اقتداء صدق بکند می‌گوییم قبل از امام تکبیر نگو اما امام شروع کرد تکبیر بگوید لازم نیست تمام بکند تکبیر را شما می‌توانی به او اقتداء کنید و تکبیر بگویید.

به نظر ما این فرمایش آقای سیستمانی قابل مناقشه است. اما راجع به حرمت قطع، وقتی روایت می‌گوید مفتاح نماز تکبیر است تحریم نماز تکبیر است یعنی تا تکبیر محقق نشود نماز افتتاح نشده. من وقتی می‌گویم الله، رها می‌کنم پشت به قبله می‌کنم، افتتاح نمی‌شود نماز. مفتاحها التکبیر نه مفتاحها همزه الله اکبر، مفتاحها الله اکبر یعنی کل الله اکبر باید گفته باشد تا افتتاح بشود نماز، وارد نماز بشوی تا بعد قطع نماز حرام باشد.

[سؤال: ... جواب:] جزء نماز هست ولی جزئی است که باید این اولین جزء که الله اکبر است کامل بشود این اولین جزء تا من وارد نماز بشوم. ... البته آقای خوئی هم این مطلب را دارد که بناء بر قول مجلسی اول در اثناء این هفت تکبیر اگر قطع بکنید نماز را حرام است. تشبیه هم می‌کند می‌گوید اگر کسی بگوید الله پشت به قبله بکند و لو هنوز اکبر را نگفته حرام است. به ایشان هم اشکال داریم به چه دلیل حرام است؟

[سؤال: ... جواب:] به قول شما آن‌جا را نمی‌گوید می‌گوید باید السلام علیکم را بگویی چون تا تمام نشود السلام علیکم خارج نمی‌شود از نماز. ولی با شروع ال در الله اکبر وارد نماز می‌شوید. خارج شدن با داخل شدن فرق می‌کند. وارد شدن همین که همزه الله اکبر را گفتید وارد اولین جزء نماز شدید ولی برای این‌که خارج بشوید باید حداقل السلام علیکم را بگویید تا خارج بشوید. این فرق عرفی هست این مقدار. ولی ما اشکال‌مان در اصل ادعاء ایشان است که واقعا تا الله اکبر را نگوییم افتتاح نمی‌شود نماز، وارد نماز نشدیم تا بگوییم دلیلی که می‌گوید قطع نماز حرام است بناء بر این‌که همچون دلیلی داشته باشیم شامل آن می‌شود.

اما راجع به اقتداء: بله ما هم قبول داریم قبل از این‌که امام تمام کند الله اکبرش را می‌شود اقتداء کند، ولی قبل از این‌که امام تکمیل کند این الله اکبر را می‌شود ماموم تکمیل کند الله اکبرش را؟ امام حالا یا بیحال است یا خیلی باحال است، خیلی با سوز نماز می‌خواند طول می‌کشد الله اکبرش، این ماموم خیلی سریع است، بعد از این‌که امام شروع کرد الله اکبر را بگوید ماموم الله اکبر را گفت و تمام کرد هنوز امام اکبرش را نگفته، این جایز است؟ ظاهر ادله این است که اقتداء و اتمام می‌کنی تابع

هستی، زودتر از امام بخواهی فارغ بشوی از الله اکبر یعنی افتتاح کنی نماز را زودتر از امام، این با اقتداء نمی‌سازد.

[سؤال: ... جواب:] شروع در جزء نماز با همزه است، اما عرض کردم افتتاح نماز با گفتن کل الله اکبر است. ... در سایر اذکار سیره قطعیّه متشرعه است به قول آقای خوئی که مراعات نمی‌کردند امام تشهد می‌خواند این‌جور نبود که حواست باشد امام هنوز اشهد ان محمدا عبده و رسوله نگفته مبدا تو زودتر بگویی. سیره قطعیّه متشرعیّه بوده مراعات نمی‌کردند و الا اگر سیره نبود آن‌جا هم می‌گفتیم. اگر می‌شنود امام این ذکر را دارد می‌گوید و قبل از امام این ذکر را بگوید آن‌جا هم می‌گفتیم این چه اقتدائی است، چه پیروی است؟ شما جاهای دیگر می‌گویید تابع امام بودن پیرو امام بودن به این است که تقدم نجویم بر امام. در شروع با هم هستیم و لکن در ادامه ده‌ها قدم جلوتر از امام، این‌که نمی‌شود، این‌که پیروی نیست، امام باید پیرو شما باشد بدود تا به شما برسد. ... سیره دلیل لبی است، الله اکبر اگر زودتر از امام بگویی یعنی قبل از این‌که امام تکبیر را تکمیل کنی شما تکمیل کنی این چه پیروی است، افتتاح کردی نماز را قبل از این‌که امام افتتاح کند نماز را، این صدق نمی‌کند تبعیت و پیروی.

این‌جا هم همین است. امام می‌خواهد هفت تکبیر بگوید ماموم یک تکبیر می‌خواهد بگوید. بله اگر ماموم هم مثل امام هفت تکبیر بگوید این بحث دیگری است، فرض این است که ماموم یک تکبیر مثلا می‌خواهد بگوید با تکبیر اول امام همراهی بکند، ظاهر کلام آقای سیستانی این است که چه اشکال دارد دلیل نداریم بر منع از این، این را خیلی بعید است ما بگوییم.

[سؤال: ... جواب:] انتمام اقتداء پیروی کردن، صدق عرفیش به همین است که تقدم نجویم بر امام. ... شما دیرتر وقتی تکبیر را شروع کنید ولی هنوز امام در همان الله اینقدر باحال می‌گوید مانده، عرفا می‌گویند شما این چه پیروی از امام است؟ چه تبعیت از امام است که الله اکبر را گفتی و سوره حمدت را شروع کردی امام در اکبرش مانده. این با تبعیت نمی‌سازد. و الا دلیل دیگر عرض می‌کنم نبوی مرسل اذا کبر الامام فکبروا، او اگر درست بشود خودش می‌شود رد نظر آقای سیستانی. چون ظاهر اذا کبر الامام فکبروا یعنی اذا فرغ الامام من التکبیر فکبروا ولی او نبوی مرسل است اعتباری به او نیست. مطلب دیگری که هست این‌جا عرض کنم:

صاحب عروه فرموده الظاهر عدم اختصاص استحبابها بالیومیه. استحباب تکبیرات سبع در کل نمازها هست، چه فرائض اعم از یومیه و غیر یومیه و چه نوافل.

صاحب حدائق گفته نه، مختص است به فرائض یومیه. بعض روایات ظاهرش فرائض یومیه است ولی بعض روایات دیگر مثل صحیح زراره مطلق است: ادنی ما یجزی من التکبیر فی التوجه الی الصلاة تکبیرة واحدة و ثلاث تکبیرات و خمس

و سبع افضل. چه انصرافی دارد به فرائض فضلا از این که انصراف داشته باشد به فرائض یومیه.

البته از یک کتابی از سید مرتضی هست به نام المسائل المحمدیات که ما پیدا نکردیم، نقل کردند ایشان هم ادعاء کرده که تکبیرات سبع استحبابش اختصاص دارد به فرائض و لکن وجهی ندارد این مطلب.

برخی گفته اند اختصاص ندارد تکبیرات سبع به فرائض و لکن مختص است به هفت مورد: یک: نمازهای واجب، دو: اولین رکعت نماز شب، یعنی اول نماز شب، دو رکعتی اول نماز شب، سه: نماز وتر، چهار: اولین رکعت نافله ظهر، پنج: اولین رکعت نافله مغرب، نافله مغرب دو تا رکعتی است همان اولین رکعت نماز اول، این چند تا شد؟ پنج، شش: اولین رکعت احرام، چون نماز احرام مستحب است سه تا دو رکعتی خوانده بشود، حالا یک دو رکعتی خوانده بشود مشکلی ندارد، آخریش هم نماز وتیره عشاء.

مرحوم شیخ مفید مطرح کرده در صفحه 111 مقنعه ولی کاملاً روشن است می‌خواهد بگوید در این هفت مورد مؤکد استحباب چون بعدش دارد که ثم هو فیما بعد هذه الصلوات مستحب، در غیر این هفت نماز هم مستحب است ولی مؤکد نیست.

شیخ طوسی در تهذیب که شرح کرده مقنعه را می‌گوید این هفت نماز از کجا آمد؟ اصلاً همان تأکید استحباب از کجا آمد؟ می‌گوید پدر صدوق، علی بن حسین، در رساله هدایه این را ذکر کرده ولی من خبر مسندی بر آن پیدا نکردم. و لکن نقل شده که قاضی ابن براج به این فتوی داده، علامه در تحریر و تذکره فتوی داده.

در فقه الرضا هم هست، همین که شیخ طوسی می‌گوید در رساله پدر صدوق است در فقه الرضا هم هست. در فقه الرضا منتها شش تا گفته، وتیره را نگفته. آقای خوئی می‌گوید حالا وتیره را نگفته اشکال ندارد، وتیره بدل نماز وتر شب است، برای کسانی که ممکن است خواب بمانند حکمت بود که نماز عشاء نافله وتیره پیدا کند یک وقت خواب می‌مانند نماز شب نمی‌توانند بخوانند، حکمتش این است، و لذا وقتی نماز وتر هفت تکبیر در او مستحب مؤکد است وتیره هم ملحق شده به او و لو در کلام فقه الرضا وتیره نیست.

فقه الرضا که سند ندارد. آقای سیستانی فرموده یک نکته‌ای به شما بگویم: به نظر ما فقه الرضا همان کتاب تکلیف شلمغانی است. شلمغانی این کتاب را که نوشت در زمان استقامتش، بین شیعه معروف شد این کتاب. که در آن سؤالی که سؤال می‌کنند از حسین بن روح می‌گویند خانه‌های ما از کتاب شلمغانی پر هست، قریب به این مضمون. معروف بود کتاب شلمغانی. بعد که شلمغانی منحرف شد و توقیع علیه صادر شد، علماء به این کتاب اعتماد داشتند ولی دیگر مؤلفش بدنام بود، اسم مؤلف را نمی‌آوردند، پدر صدوق مطالب کتاب شلمغانی را در رساله هدایه نقل می‌کند

بدون نقل منبع، اسم کتاب تکلیف شلمغانی را نمی‌آورد چون بدنام شده بود، و ما بررسی کردیم رساله هدایه پدر صدوق که نقل شده در خود من لایحضره الفقیه قسمت‌هایی از آن هست، مطابق است با این فقه الرضا، عین فقه الرضا است. پس این فقه الرضا همان کتاب تکلیف شلمغانی است. و ما اشکال‌مان این است که کتاب تکلیف شلمغانی درست است که کتاب مورد توجه شیعه بوده ولی از نظر فقهی قابل اعتماد نیست چون تالیف یک مؤلف است. نگویید زیر نظر حسین بن روح بوده این تالیف، خب باشد، مگر حسین بن روح گفت امام زمان تایید کرد این کتاب تکلیف را، وکیل امام زمان تایید کرد به عنوان این‌که یک کتاب معتبری است، ما که مقلد حسین بن روح نیستیم، ما تابع امام زمان هستیم و تابع آن‌چه که وکلاء حضرت از حضرت نقل می‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] او اعتماد کرد. مگر هر چیزی که علی بن بابویه اعتماد کند ما باید به او اعتماد کنیم؟

و لذا هرچند در کتاب تکلیف شلمغانی بوده، شاهدش این است که شیخ طوسی در تهذیب می‌گوید در کتاب هدایه پدر صدوق این را دیدیم، خب در فقه الرضا هم هست. و لکن اعتبار ندارد.

ما واقعا این ادعاء آقای سیستانی برای ما روشن نیست که این کتاب فقه الرضا کتاب تکلیف شلمغانی باشد. درست است که مواردی هست که با کتاب هدایه شیخ صدوق اشتراک دارد ولی در همین فقه الرضا می‌گوید سألت ابي العالم، مواردی هست، ابي العالم، خب شلمغانی که نمی‌گوید سألت ابي العالم. من به آقای سیستانی عرض کردم ایشان فرمود، ظاهرا می‌خواست بفرماید این‌ها اضافاتی است که به فقه الرضا شده. پس دیگر نمی‌شود اعتماد کرد این فقه الرضا همان کتاب شلمغانی است با این اضافاتی که دارد که نمی‌شود کلام شلمغانی باشد. این ظاهرش این است که کلام امام است، حدثی ابي العالم مثلا، سألت ابي العالم، قریب به این مضمون. ولی بهر حال، مهم نیست.

ما معتقدیم هیچ وجهی ندارد اختصاص استحباب ست تکبیرات به فرائض. این تأکد استحباب هم در این هفت مورد دلیل معتبری ندارد. بله ابن طاووس در کتاب فلاح السائر از امام باقر علیه السلام نقل می‌کند فی ثلاثة مواطن بالتوجه و التكبير و فی سوی ذلک یجزئک تکبیرة لک رکعة که اصلا در سه مورد گفته افتتاح نه هفت مورد. ضعیف هم هست سندش، محمد بن حسن شَمُون در سندش هست. و لذا این قابل استناد نیست. اما عرض کردم روایت در فقه الرضا مشکل سندی دارد. و از جهت دلالت هم یک اشکالی هست او را هم عرض کنم. در کلام فقه الرضا اصلا سبع تکبیرات نیامده. دارد افتتاح بالصلاة و توجه بعد التکبیر فانه من السنة الموجبة فی ست صلوات. شاید دعا‌های بعد از تکبیر را می‌گوید نه هفت تکبیر. توجه بعد التکبیر یعنی همان دعا‌هایی که وارد شده بین تکبیرات یا بعد از تکبیرات

شاید آن‌ها را می‌گوید در این چند مورد مراعات کن نه این‌که هفت بار تکبیر بگو در این نمازها که اصلاً دیگر ربطی به بحث ما پیدا نمی‌کند.

اما مسأله 11 که صاحب عروه طریقه احتیاط نشان داد گفت چون علماء اختلاف دارند در این هفت تکبیر بیابید اول نماز با خدا بگویید در دل‌تان بگویید یا به لفظ بگویید، خدایا اگر قول به تخییر درست است من انتخاب می‌کنم، مثلاً انتخاب کنید چهارمی تکبیرة الاحرام، اگر قول به تخییر درست نیست هر چی تو متعین می‌دانی، بالاخره یا تو متعین می‌دانی اولی را یا متعین می‌دانی آخری را یا متعین می‌دانی جمیع را، خدایا اگر تخییر درست نیست هر چی تو متعین می‌دانی.

اشکال شده به صاحب عروه، بروجردی‌ها، امام‌ها، سیستانی‌ها و دیگران شروع کردند حمله کردن به صاحب عروه، امام دارند که این احتیاط کامل نیست این مستلزم تردید در نیت است چون می‌گویی اگر تخییر درست است قصد می‌کنم تکبیر چهارم تکبیرة الاحرام باشد اگر تخییر درست نیست ما عند الله را قصد می‌کنم تکبیرة الاحرام، این تردید در نیت است.

جواب این است که ما که بناء نداریم تمام احتیاط‌های عالم را عمل کنیم. تردید در نیت را شما قول دارید یا ندارید، اشکال می‌کنید یا اشکال نمی‌کنید، چه کار دارید به دیگران. خود شما در بحث زکات صاحب عروه گفت تردید در نیت مجاز است هیچ حاشیه نزدید. در مسائل زکات صاحب عروه گفت هزار تومان می‌دهد به فقیر می‌گوید ان کان علیّ زکاة فهذه زکاة و الا فرد المظالم عنی و الا فزکاة عن ابی و الا فرد مظالم عن ابی و الا فزکاة عن جدی و الا فرد مظالم عن جدی، مدام می‌شمرد می‌رود جلو، همه حاشیه زدند غیر از آسید ابوالحسن اصفهانی گفت هزار تومان به فقیر می‌دهی اینقدر برای خدا تعیین تکلیف نکن، او اشکال کرده و الا همه قبول کردند. تردید در نیت است، چه اشکالی دارد.

تامل بفرمایید هم اشکال امام هم اشکال آقای بروجردی و آقای سیستانی را روز شنبه توضیح می‌دهیم و وارد بحث وجوب یا استحباب رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام می‌شویم انشاءالله.

### جلسه 109-587

شنبه - 1400/03/01

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
أعدائهم أجمعین.

صاحب عروه فرمود که راجع به تکبیرات سبعة اول نماز بعید نیست که مخیر باشد مکلف هر کدام را می‌خواهد به عنوان تکبیرة الاحرام قرار بدهد بلکه بعید نیست که جایز باشد نیت تکبیرة الاحرام در جمیع این هفت تکبیره لکن قصد افتتاح نماز به

احد مبهم بدون تعیین کافی نیست. این کافی نیست بگوید من از این هفت تکبیر قصد می‌کنم یکی از این‌ها لایعینه موجب افتتاح نماز بشود.

مرحوم آشیخ علی جواهری فرمودند علی الاحوط این مطلب را ما قبول می‌کنیم یعنی شبهه این است که کافی باشد قصد افتتاح با احد مبهم. بعض محشین عروه از معاصرین اقوی کفایت این تعیین اجمالی است.

به نظر ما می‌رسد که فرمایش صاحب عروه عرفی است. بلکه امکان دارد اعتبار به غیر معین تعلق بگیرد مثل بیع کلی فی المعین. من یکی از این دو کتاب مکاسب را که مشابه هم هستند به شما تملیک می‌کنم در بیع، می‌شود بیع کلی فی المعین، این عقلائی است، بیع صاع من صبرة عقلائی است. اما در ازدواج می‌بینید این عقلائی نیست که یک پدری به یک خواستگار بگوید به تزویج دو درآوردم یکی از این دو دختر خودم را، او هم بگوید قبول کردم. بلکه پیشنهاد بکند مثل حضرت شعیب، انی ارید ان انکحک احدی ابنتی هاتین، مشکلی ندارد، پیشنهاد است، در هنگام عقد ازدواج تعیین می‌شود، اما در هنگام عقد بخااهد به نحو مبهم انشاء بکنند نه این‌که ممکن نیست دلیلی بر صحت آن نیست، نه عقلاء این را صحیح می‌دانند و نه اطلاقی در ادله داریم. چون ولایت بر تعیین در بیع به ید بایع هست، بایع بعدا یکی از این دو کتاب را در اختیار مشتری می‌گذارد ولی دلیل نداریم که اختیار تعیین زوجه به ید ولی این دخترها هست یا به ید شوهر هست، دلیلی بر این مطلب نیست. مانحن‌فیه هم ظاهر ادله این نیست که من هفت تکبیر بگویم و قصد کنم یکی از این‌ها تکبیره الاحرام باشد بدون تعیین یکی از این‌ها که ملائکه هم نمی‌توانند تعیین کنند که اولی تکبیره الاحرام هست دومی تکبیره الاحرام است، چون من تعیین هیچ‌کدام را نکردم و واقع معینی هم که ندارد. ادله از این منصرف است.

[سؤال: ... جواب:] اینی که روایت می‌گوید اذا افتتحت الصلاة فان شئت فکبر ثلاثا و ان شئت فخمسا و ان شئت فسبعاً این ظاهرش این است که ما حالا هفت تکبیر می‌گوییم یا قصد بکنیم جمیع تکبیره الاحرام باشد یا قصد بکنیم مثلاً یکی از این‌ها علی التبعین تکبیره الاحرام باشد، اما این فرض غیر متعارف که قصد کنیم یکی از این‌ها فقط تکبیره الاحرام باشد نه شش تا دیگر و آن یکی هم که تکبیره الاحرام است ما تعیین نمی‌کنیم، اطلاقی در ادله که شامل این فرض بشود نیست.

پس منصرف این ادله این است که تعیین بکنند یا همه را که طبعاً به نظر ما منطبق می‌شود بر اولی، به نظر مجلسی اول و موافقین ایشان منطبق می‌شود بر جمیع و یا این‌که یکی دیگر را تعیین بکنند.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم قصد جمیع. ... قصد تعیین در یکی نکند که نتیجه می‌شود قصد جمیع یعنی قصد می‌کند هر هفت تا تکبیرات افتتاح باشد. ما می‌گوییم این قصد که شد امثال امر بر اولی منطبق است و لکن این شخص قصد کرده است تکبیره الافتتاح را با جمیع. امثال امر بر اولی منطبق می‌شود، ما عرض‌مان این

بود. مگر این که این قصد خلاف کند قصد کند تکبیر دوم یا سوم یا هر تکبیر دیگری تکبیرة الاحرام باشد.

صاحب عروه فرمود چون در مسأله تعیین تکبیرة الاحرام در جایی که هفت بار می گوید یا پنج بار می گوید یا سه بار می گوید، احتمالاتی هست بلکه اقوالی هست، یک قول تعیین اول بود، یک قول تعیین اخیر بود، یک قول تخییر بود، یک قول این بود که جمیع، تکبیرات الافتتاح می شوند، اقوی برای کسی که می خواهد احراز کند جمیع احتمالات را و مراعات احتیاط بکند از جمیع احتیاط این است که این جور قصد بکند: هفت بار که تکبیر می گوید بگوید اگر حکم، تخییر است، افتتاح نماز من مثلاً با چهارمی باشد و اگر حکم، تخییر نیست هر چه را که خدا تعیین کرده است او باشد، خدا یا اولی را تعیین کرده است یا اخیر را تعیین کرده است یا جمیع را تعیین کرده است.

صاحب عروه قول خودش را ذکر نکرده، قول خود صاحب عروه چی بود؟ این بود که لا یبعد التخییر فی تعیین تکبیرة الاحرام فی ایتها شاء بل نية الاحرام بالجمیع ایضاً. یعنی مخیر دانست صاحب عروه مکلف را که اگر می خواهد یکی از این هفت تا را قصد کند تکبیرات الافتتاح، می خواهد کل این ها را قصد کند تکبیرات افتتاح. طبق احتمال خودش چطور می خواهد این شخص احتیاط بکند؟ تعبیر صاحب عروه این است که ان كان الحكم هو التخییر، مقصودش از تخییر همان تخییر مشهور است که گفته اند، خود صاحب عروه هم اولش گفت که لا یبعد التخییر فی تعیین تکبیرة الاحرام فی ایتها شاء، الان هم می گوید اگر حکم، تخییر است، افتتاح نماز با فلان تکبیر باشد، مثلاً تکبیر چهارم باشد، می گوئیم جناب صاحب عروه! طبق بیان شما این جور می شود، شارع گفته می توانی قصد کنی یکی از این ها تکبیرة الاحرام باشد می توانی قصد کنی جمیع این ها تکبیرات الافتتاح باشد، خب من که می گویم ان كان الحكم هو التخییر فالافتتاح هو كذا، تکبیرة الافتتاح هم تکبیر چهارم باشد، اگر حکم، تخییر نیست، هر چه خدا تعیین کرده است، این شامل قول شما نمی شود.

مگر این که تعبیر را عوض می کردید، این جور می گفتید می گفتید ان كنت مخیراً. فرق ان كان الحكم هو التخییر با ان كنت مخیراً این است که ان كنت مخیراً و لو به نحو عدل المستحب، یعنی طبق نظر صاحب عروه هم که لا یبعد التخییر بل نية الجمیع، طبق نظر صاحب عروه هم صحیح است این مکلف بگوید که اگر من مخیر باشم یعنی اگر من مخیر باشم و لو به نحو عدل المستحب یعنی آن مخیر بودن که مشهور می گویند. مشهور می گویند الا و لابد شما باید یکی از این هفت تا را قصد کنی تکبیرة الاحرام باشد، صاحب عروه می گوید می توانی قصد کنی یکی از این ها تکبیرة الاحرام باشد می توانی هم قصد کنی جمیع تکبیرة الاحرام باشد. اگر عبارت صاحب عروه را شخص تکرار کند ان كان الحكم هو التخییر این ظاهرش این است که اگر قول مشهور درست باشد که من باید یکی از این ها را قصد کنم، قصد می کنم

چهارمی، می‌گویم جناب صاحب عروه طبق نظر شما که بایستی در کار نیست؛ می‌توانم قصد کنم در عمل به مستحب که یکی از این‌ها تکبیرة الاحرام باشد.

[سؤال: ... جواب:] ان كان الحكم هو التخيير مگر قول صاحب عروه تخییر بود؟ قول صاحب عروه جامع بین تخییر و قصد الجميع بود. صاحب عروه قائل به قول مشهور نبود که می‌گفتند الا و لابد این مکلف مخیر است یکی از این هفت را قصد کند که تکبیرة الاحرام باشد، یعنی باید یکی از این هفت را قصد کند تکبیرة الاحرام باشد. ما عرض‌مان این است: می‌گوییم جناب صاحب عروه شما چی اختیار کردید؟ گفتید به نظر من مکلف مخیر است یا یکی از این‌ها را قصد کند یا همه را قصد کند، من می‌خواهم احتیاط کنم، بگویم اگر من مخیر باشم یکی از این‌ها را قصد کنم که قول مشهور است این‌که تامین قول شما نمی‌شود. باید برای تامین قول شما این‌جور بگویم، بگویم اگر تخییر باشد حالا یا به نحو تخییر مشهور یا به نحو تخییر صاحب عروه که تخییر صاحب عروه غیر از تخییر مشهور است. تخییر مشهور یعنی باید قصد کنی یکی از این هفت تا تکبیرة الاحرام باشد منتها مخیری کدام را قصد بکنی هر کدام را قصد کردی بلامانع است. صاحب عروه می‌گوید نه الا و لابدی ندارد می‌توانی قصد کنی یکی از این‌ها تکبیرة الاحرام باشد می‌توانی هم اصلا قصد کنی همه‌اش تکبیرة الاحرام باشد. من اگر بگویم ان كان الحكم هو التخيير که ظاهرش تخییر مشهور است...

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش این است. ان كان الحكم هو التخيير باید توضیح داده شود یعنی و لو تخییر به نحو عدل المستحب که یک عدل دیگرش قصد الجميع است. باید این توضیح داده شود تا نظر صاحب عروه تامین شود. و لذا آقای داماد در شرح این مسأله گفتند ما هم در ذهن‌مان همین بود که صاحب عروه در این احتیاط قول خودش را در نظر نگرفت، چون ظاهر ان كان الحكم هو التخيير همان تخییری است که مشهور می‌گویند در همه کلمات هم هست که مشهور قائل به تخییر هستند نه تخییر بین قصد احدها و قصد الجميع، باید قصد کند احدها تکبیرة الاحرام باشد منتها مخیر است در انتخاب که کدامیک تکبیرة الاحرام باشد، ظاهر ان كان الحكم هو التخيير این هست. در حالی که این کلام مشتمل بر قول صاحب عروه هم باشد باید مقصود از ان كان الحكم هو التخيير این باشد که اگر من و لو به نحو عدل المستحب مجاز باشم در انتخاب یکی از این افراد برای تکبیرة الاحرام و لو مجاز هم باشم در قصد الجميع، او اشکال ندارد، بالاخره اگر من مجاز باشم در انتخاب یکی از این افراد برای تکبیرة الاحرام من قصد می‌کنم چهارمی مثلا تکبیرة الاحرام باشد. مقصود از ان كان الحكم هو التخيير این باشد نه آنی که ظاهر کلام ایشان است که ان كان الحكم هو التخيير یعنی همان ما قاله المشهور. حالا مهم نیست. در این‌جا چند اشکال شده:

یک اشکال، امام مطرح کردند. فرمودند: ما ذکره فی المتن یرجع الی التعلیق فی النية و هو محل اشکال و مخالف للاحتیاط. و لذا فرمودند لایمکن احراز جمیع الاقوال و الاحتیاط فالاحوط هو الاكتفاء بتکبیرة واحدة.

این جوابش این هست که بله این مقدار مشتمل بر تردید در نیت هست و لکن شما که تردید در نیت را ممنوع نمی‌دانید چون بازگشت تردید در نیت به تردید در منوی است. تردید در نیت یعنی نمی‌دانم نیت بکنم یا نکنم، اذان صبح می‌گویند نمی‌دانم نیت قضاء روزه بکنم یا نکنم یعنی نیت نکردم. مثل این که نمی‌دانم غذا بخورم یا نخورم غذا نمی‌خورم. یک وقت نه، نیت می‌کنم ولی می‌گوید اگر روزه قضاء به عهده من است روزه قضای خودم، اگر روزه قضا به عهده پدرم است روزه قضای پدرم، این می‌شود تردید در منوی. چون فی علم الله متعین است، اگر خودم قضاء دارم پس من اجمالا قصد قضای خودم را کردم، اگر پدرم قضاء دارد خودم قضاء ندارم قصد قضای پدرم را کردم. و در عروه محشی جلد 4 صفحه 178 صاحب عروه تصریح کرده نوعا هم آقایان پذیرفتند که می‌شود نیت کند که ان کان علی زکاة فزکاة و الا فرد مظالم و و الا فزکاة علی ابی و الا فرد مظالم عنه و الا فزکاة عن جدی و الا فرد مظالم عنه، نوعا پذیرفتند الا آسید ابوالحسن اصفهانی که گفته محل اشکال. در بحث صوم هم امام در یوم الشک اول رمضان اگر کسی بگوید اگر امروز سی‌ام ماه شعبان است قصد روزه مستحب یا قضاء می‌کنم اگر روزه اول ماه رمضان است قصد روزه ماه رمضان می‌کنم که صاحب عروه می‌گوید باطل است، امام دارند لاتبعد الصحة فی خصوص هذا الفرع و لو کان التردد فی النية. و لو این تردید در نیت در او هست ولی در خصوص این فرع اشکال ندارد. خیلی عبارت هم روشن نیست، یعنی جاهای دیگر تردید در نیت اشکال دارد این جا اشکال ندارد؟ خب این چه وجهی دارد؟ اتفاقا مثل صاحب عروه، آقای خوئی که می‌گویند تردید در نیت اشکال ندارد می‌گویند این مورد اشکال دارد چون اطلاق لاتصمه من رمضان و صمه من شعبان نهی می‌کند از این نیت تعلیقی. می‌گوید صمه من شعبان یعنی نیت روزه مستحب یا روزه قضاء بکن و لاتصمه من رمضان. شبهه عدم صحت تردید نیت در نیت در این مثال صوم یوم الشک بیشتر است. حالا تعبیر امام چرا این جور بوده نمی‌دانم. بهر حال ایشان تردید در نیت را اشکال نمی‌کنند. و وجهی هم ندارد اشکال بکنیم، جزم در نیت دلیلی ندارد ما قائل بشویم به اعتبارش.

علاوه بر این که راه حل هم دارد. در ذهنش ترتیب ذکر می‌کند. ما برای این که شبهه تردید در نیت در اعمال مان پیش نیاید گاهی این جور نیت می‌کنیم، در ذهن مان یک و دو می‌کنیم مثلا می‌گوییم طواف می‌خواهیم بکنیم، یک طواف احتیاطی، نمی‌دانیم طواف حج به عهده ما هست یا طواف نساء، در ذهن مان می‌گوییم طواف حج طواف نساء، الاول الواجب علی منهما، این که دیگر تردید در نیت نیست؛ عنوان اجمالی است. حالا آن الاول الواجب علی اگر طواف الحج باشد به عهده من

او می‌شود مصداقش، اگر طواف حج نباشد طواف نساء می‌شود مصداقش، اگر هر دو واجب باشد، هر دو ما فی الذمة باشد باز هم با تعبیر الاول الواجب علی متعین می‌شود در همان اولی. اگر می‌گفتم ما فی الذمة شاید هر دو در ذمه من بود، آن وقت کدام‌ها می‌شد؟ می‌گویم الاول الواجب علی این اصلاً تردید در نیت هم نیست. این‌جا هم مثلاً بگویید: قصد تکبیرة الاحرام در تکبیر چهارم طبق نظر مشهور، قصد جمیع، قصد اول، قصد اخیر، بعد بگوید الاول المستحب من هذه الامور، هیچ اگر هم در او نیست.

[سؤال: ... جواب:] در باب صوم کسی این را مطرح نکرده الا آقای سیستانی که اصلاً ممکن است بگوییم مشکل صوم يوم الشک این است که فريضة الله لا تؤدى بالتظنى، ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنى، یعنی امتثال ظنی نکنید، امتثال علمی بکنید که معنایش این است که صوم يوم الشک چون به قصد رجاء می‌خواهد باشد نه به قصد جزم، فريضة الله را با تظنی اتیان کردید و این اشکال دارد. این اشکال اگر درست هم باشد در موارد امتثال اجمالی نمی‌آید؛ در موارد امتثال احتمال می‌آید. و الا در موارد امتثال اجمالی که تظنی نیست. من نمی‌دانم نماز ظهر بر عهده من است یا نماز عصر یا نماز عشاء، یک نماز می‌خوانم به نیت ما فی الذمة، این‌که اداء به تظنی نیست، یقین دارم یک نماز چهار رکعتی بر عهده من است. تردید در نیت که موجب امتثال احتمالی بشود مثل این‌که قبل از وقت رجاء نماز بخواند، نمی‌داند وقت شده رجاء نماز بخواند بعد می‌رود تحقیق می‌کند اذان گفته بودند یا نه، چون این مقید است اول وقت نماز بخواند، الان هم امکان تحصیل علم به وقت نیست، نه ساعتی دارد نه چیزی، رجاء نماز می‌خواند، بعد می‌رود می‌پرسد می‌گوید من آن وقتی که نماز خواندم مثلاً یک صدایی شنیدم او صدای اذان بود؟ می‌گویند بله صدای اذان مسجد بود، می‌گوید الحمدلله، پس معلوم می‌شود نمازم را در داخل وقت خواندم که نوع آقایان می‌گویند اشکال ندارد. آن روایت صحیحه می‌گوید ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظنى یعنی آنی که فريضة الله امتثال ظنی نکنید که این یک شبهه‌ای است که باید حل بشود و کسی هم قائل نشده که در فرائض الله امتثال احتمالی مشروع نیست. ولی بهر حال، مانحن‌فیه ربطی به این شبهه ندارد.

[سؤال: ... جواب:] راهکار ما برای این‌که تردید در نیت پیش نیاید ترتیب در ذهن برای فروض و احتمالات در نظر بگیریم. در مانحن‌فیه می‌گوید قصد چهارمی برای تکبیرة الاحرام طبق نظر مشهور، قصد جمیع برای تکبیرة الاحرام، قصد اولی برای تکبیرة الاحرام، قصد آخری برای تکبیرة الاحرام، بعد می‌آید می‌گوید اولین چیزی از این‌ها که مستحب است. ... چون ممکن است قول صاحب عروه که دو تایش را در عرض من مستحب می‌داند باشد و لذا می‌گوید اولین چیزی از این‌ها که مستحب است که اگر دو تا مستحب بود آن اولیش، اگر یکی مستحب بود همانی که مستحب است. اولین مستحب از این امور. ... خود هفت تکبیر مستحب است،

کیفیت تکبیرات سبعة را من دارم می‌گویم، کیفیت تکبیرات سبعة را بالاخره به ترتیب ذکر می‌کنم، آنی که اولین چیزی که مامور به است از این چه چیز. این که اشکالی ندارد.

مرحوم آقای داماد یک مطلبی دارد این جا به نظر ما عجیب است. ایشان فرموده که تردید در نیت در دو مقام واقع می‌شود، در یک مقام به نظر ما مبطل است، در یک مقام مشکل ندارد. در مثل امور انشائیه‌ای که از قبیل قیام للتعظیم هست، این جا تعلیق مبطل است، حتی اگر معلق علیه واقع باشد. یعنی چه؟ یعنی شمایی که شک دارید این آقای که می‌آید پدرتان است یا دشمن پدرتان، می‌گوییم قیام می‌کنم، اگر این آقا پدرم هست تعظیم او باشد، اگر پدرم نیست قصد تعظیم نمی‌کنم. آقای داماد می‌گویند این جا اگر پدرتان هم باشد این آقای که می‌آید صدق نمی‌کند که شما او را تعظیم کردید این جا تعلیق مبطل است. مقام دوم امور اعتباریه است نه امور انشائیه قصدیه غیر اعتباریه مثل قیام للتعظیم، قیام للتعظیم مشتمل بر یک اعتباری نیست، قیام به قصد تعظیم. ایشان فرق می‌گذارد در این مثال من قبول دارم که تعلیق مبطل است اما در امور اعتباریه مثل اداء دین، من می‌گویم اگر شما که از من طلبکارید طلبتان حال است من قصد می‌کنم اداء دین را، بفرمایید این یک ملیون خدمت شما بعد می‌روم سؤال می‌کنم می‌گویند نه، دین شما حال نبود، فنظرة الی میسرة، این در مورد زن و شوهرها پیش می‌آید، زنی است می‌گویم من مهرم را می‌خواهم، شما هم در عقد ازدواج گفتید که مهلت داشته باشم تا آن وقتی که شرائط مساعد بشود، بعضی‌ها می‌گویند این تعبیرها غرری است، مهر حال است، باید تاریخ ذکر کنید، بگویید تا بیست سال، سی سال مهلت داشته باشم، اما بگویی تا مادامی که شرائط خوب نشده مهلت داشته باشم. بحث اعسار نیست، معسر که شرعا مهلت دارد، فنظرة الی میسرة، شرائط مساعد عرفی [مراد است]، تا وضع زندگیم خوب نشده مهلت داشته باشم، اعسار شرعی نیست، من به اعسار شرعی حساب کنید من معسر نیستم، می‌توانم قرض بگیرم، وام بگیرم بیایم مهریه زنم را بدهم، اما از نظر عرفی شرائط مالی من مساعد نیست، من مهلت قرار دادم گفتم تا شرائط مالی من مساعد نشده مهلت دارم. شبهه این است که این اجل مجهول آیا موجب می‌شود دین مؤجل بشود یا حال بشود. ممکن است اختلاف در آن باشد؛ این مسأله معنون نیست ولی فتاوی ظاهر را در موردش اختلاف دارد. حالا من شک دارم که این جوری قرارداد بستیم ازدواج کردیم این جور بود مهرمان. حالا قبل از این که برویم مسأله را بپرسیم و فتوای مرجع مان را بپرسیم شبهه این را دارد که واجب باشد من اداء دین بکنم، حال باشد، تعلیق می‌کنم، می‌گویم اگر مهر تو حال است بفرما این مهر شما، بعد می‌روم سؤال می‌کنم می‌گویند نه، همین اجل مجهول هم کافی است شما شرائط زندگیت هنوز مساعد نیست وقت دارید می‌آیم پس می‌گیرم. امور اعتباریه مثل اداء دین قابل تعلیق است. آقای داماد فرموده مانحن فیه هم از قبیل امور اعتباریه است، اعتبار می‌کنم این تکبیر تکبیرة الاحرام باشد، چه اشکال دارد تعلیق در آن.

این مطلب ایشان در امور اعتباریه که مطلب کاملاً متینی است. ما عرض ما راجع به آن مقام اول که ایشان خلاف وجدان صحبت کردند. جالب این است که آقای زنجانی در نقطه مقابل ایشان است. می‌گویند گار شما قیام کردید که اگر این وارد شوند پدر شما است تعظیم بکنی او را بعد معلوم شد دشمن شما هم هست، عرف می‌گوید بالاخره شما تعظیم کردی این شخص را، عرف همین را مصداق تعظیم می‌داند. و این یک بحثی است که آقای حکیم در مستمسک به مناسبت شک در رکوع مطرح کرده، می‌گوید کسی شک دارد رکوع کرد یا نه، پیش می‌آید شبهه حکمیه هم گاهی هست، مثلاً هوی الی السجود دارد می‌کند، شک کرد رکوع کردم یا نکردم، آقای سیستانی می‌گوید قاعده تجاوز جاری است، مشهور می‌گویند قاعده تجاوز جاری نیست، این هم می‌خواهد احتیاط کند، آقای حکیم یک راه حلی آن‌جا مطرح می‌کند می‌گوید برگردد در حال قیام قرار بگیرد بعد انحاء پیدا کند، خم بشود، در دلش بگوید خدایا! اگر من قبلاً رکوع نکردم این انحاء من رکوع باشد، رکوع صلاتی باشد و اگر رکوع کردم این انحاء را قصد نمی‌کنم رکوع صلاتی باشد، هر انحاء تکوینی که رکوع نیست شما در نماز هنگامی که از رکوع به سجده می‌روید، آن‌جا هم در اثناء حالت انحاء برای تان پیش می‌آید ولی او که رکوع نیست، هر انحاء تکوینی که رکوع نیست یا خم می‌شوید چیزی را از روی زمین بر می‌دارید این‌که رکوع نیست. آقای زنجانی می‌فرمودند ما معتقدیم اصلاً عرف همین قصد تعلیقی را کافی می‌داند در این‌که بگویند رکوع بجا آورد، اگر قبلاً یک رکوع کرده باشد عرف می‌گوید رکوع دومی بجا آورد. به نظر آقای داماد چون رکوع هم عنوان انشائی قصدی است مثل قیام للتعظیم، بر عکس، اگر قبلاً هم رکوع نکرده باشی این رکوع صدق نمی‌کند. مثل این‌که ایشان فرمود آن آقایی که آمده است و گفتی اگر این آقا پدر من است من قیامم به قصد تعظیم او است حتی اگر پدرت هم باشد صدق نمی‌کند او را تعظیم کردی. و این فرمایش آقای داماد واقعا خلاف وجدان عرفی است.

[سؤال: ... جواب:] حالا این مثال ایشان که شما نمی‌دانی این وارد شونده پدر شماست یا یک شخص مبدعی است که اصلاً نباید او را تعظیم بکنی، بلند می‌شوی می‌گویی اگر پدرم است قصد تعظیم او را دارم، حالا اگر پدرتان بود صدق نمی‌کند پدرتان را تعظیم کردید؟ شما باید مثال پیدا کنید که یک جایی قصد تفصیلی معتبر باشد، حالا این مثال‌هایی که آقای داماد زدند این طور نبود، مثال دیگری هم در ذهن‌مان نیست که قصد تفصیلی لازم باشد. فرض این است که ایشان در مانحن‌فیه پذیرفته که اطلاعات شامل این فرض می‌شود چون این از قبیل عناوین اعتباریه است عنوان اعتباری تکبیرة الاحرام مثل تعلیق در اداء دین می‌شود. ... قصد اجمالی به این نحو که نمی‌دانم اولی باید قصد بشود یا اخیره باید قصد بشود مثلاً یا جمیع قصد بشود. می‌گویم خدایا! هر چه را که تو گفتی قصد بکنم، خدا هم اگر اولی را گفته قصد بکن، اولی، آخری را گفته قصد کن، آخری، همه را گفته قصد کن،

می‌شود همه چه اشکالی دارد. ... خلاف اطلاقات است اعتبار قصد تفصیلی. اطلاقات تکبیرات سبعة چرا شامل نشود؟

[سؤال: ... جواب:] اگر شما وقتی یک آقایی می‌آید به داعی این‌که پای‌تان خوابیده بلند شوید که از خواب‌رفتن پای‌تان خلاص شوید، آن آقا می‌گوید خواهش می‌کنم آقا بفرمایید، ما در دلت نمی‌گویید که من که قیامم برای تعظیم تو نبود، من که تو را تعظیم نکردم. او توهم تعظیم می‌کند، این‌که تعظیم او نیست. قطعاً قیام باید به قصد تعظیم باشد تا صدق کند تعظیم. منتها بحث در این است که اگر قصد تعلیقی بکند که اگر این آقا پدر من است قصد می‌کنم تعظیم او را، فرمایش آقای داماد درست است که اگر حتی اگر پدر او هم بود صدق نمی‌کند تعظیم کرد او را؟ یا مطلب آقای زنجانی درست است که عرفاً می‌گویند تعظیم کرد او را و لو پدرش نباشد و دشمن او باشد یا آنی که ظاهر مشهور است که اگر واقعاً پدرش است صدق می‌کند تعظیم کرد او را، اگر پدرش نباشد به دوستان‌شان می‌گوید من تعظیم نکردم این آقا را، چون من قصد کردم اگر پدرم باشد قیام می‌کنم برای داعی تعظیم او، ما فرمایش آقای زنجانی به نظرمان نزدیک‌تر می‌آید در این مسأله قیام تا فرمایش آقای داماد. ولی این تفصیلی که آقای داماد بین مثل قیام للتعظیم و عنوان اداء دین گذاشت انصافاً تفصیل خوبی است ما هم قبلاً این را بارها عرض کرده بودیم. مانحن‌فیه هم قطعاً مثل قیام للتعظیم است چون خلاف اطلاقات است که ما بگوییم مثل قیام للتعظیم است، ظاهرش این است که عنوان قصدی اعتباری است مثل اداء دین، اعتبار می‌کند چه چیزی تکبیرة الاحرام باشد. مثل این‌که اعتبار می‌کند کدام نماز نماز ظهر باشد کدام نماز عصر. کسی ایراد دارد؟ بگوییم اگر نماز ظهر از من فوت شده نماز ظهر باشد اگر نماز عصر از من فوت شده نماز عصر باشد، این ایراد دارد؟ کسی در این ایراد می‌گیرد؟ چه ایرادی دارد؟

[سؤال: ... جواب:] چه جور اداء دین قابل تعلیق است؟ ... بحث این است که مقتضای اطلاقات کفایت این‌جور قصد تعلیقی است در عناوین اعتباریه. ... بین قیام للتعظیم و اداء دین احساس کنی فرق است این مطلب مهمی است، انصافاً بین این دو فرق است.

اشکال دوم که مطرح شده در مانحن‌فیه اشکال این است که اصلاً امتناع دارد قصد احتیاط در مقام و این چیز عجیبی است. مرحوم نائینی فرموده الظاهر امتناع الجمع بین جمیع هذه الاحتمالات فی صلاة واحدة. ما این را نمی‌فهمیم. چه امتناع عقلی دارد؟ ادل دلیل علی امکان شیء و وقوعه، همین قصد اجمالی که کردیم چرا امتناع دارد؟ فوqش بگویید باطل است چون مستلزم تردید در نیت است اما چرا امتناع دارد؟ و لذا تعبیر آقای بروجردی عوض شده ایشان فرموده هذا مع انه لیس من الاحتیاط فی شیء باطل علی الاقوی. تعبیر ممتنع ندارد.

و لکن این تعبیر آقای بروجردی هم به نظر ما درست نیست. چرا لیس من الاحتیاط فی شیء؟ چرا؟ من جمع بین اقوال کردم، چرا لیس من الاحتیاط فی شیء؟

تمام فروض را، تمام اقوال را ما در نظر گرفتیم. بعد چرا باطل؟ چون مستلزم تردید در نیت است؟ پس چرا شما در باب زکات که ان کان علی زکاة فزکاة و الا فرد مظالم و الا فزکاة عن ابی فرمودید اشکالی ندارد، آنجا هم تردید در نیت بود. [سؤال: ... جواب:] ایشان می‌گویند باطل علی الاقوی. یک وقت می‌گویید بعضی‌ها قبول ندارند، خب بعضی‌ها قبول نداشته باشند ما چه کار به بعضی‌ها داریم. ما در این مسأله می‌خواهیم احتیاط به نظر خودمان را انجام بدهیم. وجه سوم را هم عرض کنم آقای سیستانی فرمودند. تعبیر آقای سیستانی این است، فرمودند این "اگر" اگر حکم تخییر است، چهارمی تکبیرة الافتتاح باشد و اگر حکم، تخییر نیست ما عند الله تکبیرة الاحرام باشد این مستلزم جمع بین الشقین است. تعبیر آقای سیستانی این است که این یک تعلیق نیست، یک وقت یک تعلیق است می‌گویند اگر دین من حال است به شما من قصد اداء دین می‌کنم، این تعلیق است و اشکال ندارد، اما چون در مقام دو شق ذکر می‌کنید، می‌گویید اگر حکم تخییر است چهارمی، اگر حکم تخییر نیست، ما عند الله، هذا لایخلو عن الاشکال لاشتماله علی التردید بین الشقین المذكورین. دو شقه کردید، اگر یک شقه می‌کردید می‌گفتید اگر دین من حال است قصد اداء دین می‌کنم اشکالی نداشت ولی چون دو شقه می‌کنید در مانحن‌فیه دو شقه است یعنی اگر در مانحن‌فیه هم یک شقه می‌کردید می‌گفتید اگر حکم تخییر است چهارمی را قصد می‌کنم، تمام شد، این فقط مشکل تعلیق داشت اما چون بعدش می‌گویید و اگر حکم، تخییر نیست، ما عند الله را قصد می‌کنم این مشتمل بر تردید بین دو شق است. ما نفهمیدیم چه فرق است بین این‌که یک اگر بگوید یا دو اگر بگوید. اگر یک اگر بگوید ایراد ندارد، دو اگر گفتن چه ایرادی دارد؟ اگر دین من حال است به شما قصد اداء دین می‌کنم این یک اگر، خب اگر دین حال نبود پول را پس می‌گیرم، هیچی قصد نکردم، حالا اگر این جور بگویم و اگر دینم به شما حال نیست شما چون فرض کنید مستحق شرعی هستید، قصد می‌کنم زکات باشد به شما، مشتمل بر تردید بین شقین، این ایراد دارد؟ چه ایرادی دارد آخه؟ ما نمی‌فهمیم. آقای سیستانی که جاهای دیگر ایراد نگرفته اینجا چه جور شده ایراد گرفته؟ و لذا به نظر ما هیچ ایرادی در این مسأله نیست، کلام واقع می‌شود در رفع یدین در حال تکبیر که بعضی‌ها گفتند واجب است و نوعاً می‌گویند مستحب است، مشهور می‌گویند مشهور است، راجع به او انشاءالله فردا بحث را دنبال می‌کنیم. و الحمد لله رب العالمین.

**رفع یدین در حال تکبیر**

**جلسه 110-588**

**یکشنبه - 1400/03/02**

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به رفع ید در تکبیرات نماز است که مشهور فقهاء شیعه قائل به  
استحباب آن شدند حتی تکبیره الاحرام. صاحب عروه هم فرموده است در مسأله 14  
يستحب رفع اليدين بالتكبير الى الاذنين أو الى حيال الوجه أو الى النحر. مبتدئا  
بابتداء التكبير و منتهيا بانتهاء التكبير فاذا انتهى التكبير و الرفع ارسلهما، هنگامی  
که شروع می‌کند دستانش را بالا بیاورد شروع کند به گفتن الله اکبر، وقتی دستش  
رسید به گوشش یا به روی صورتش یا منحرفش الله اکبرش تمام بشود، بعد از این که  
الله اکبرش تمام شد دستانش را بیندازد. و لافرق بين الواجب منه و المستحب في  
ذلك، و الاولى ان لا يتجاوز بهما الاذنين، اولی این است که از گوش بالاتر نیلورد،  
نعم ينبغي ضم اصابعهما حتى الابهام و الخنصر، مستحب است ضم اصابع در حال  
رفع یدین، انگشت ابهام و خنصرش را هم به هم بچسباند و باطل کفینش هم رو به  
قبله باشد، و يجوز التكبير من غير رفع اليدين، و مشروع است یعنی مستحب است  
و لو بدون رفع یدین انسان تکبیر بگوید بل لا یبعد جواز العكس، بلکه بعید نیست که  
تکبیرات مستحب را هم اگر ترک می‌کنید لا اقل رفع یدین بکنید و لو با سکوت، در  
مقام تکبیر یعنی تکبیر قبل رکوع حال ندارید بگویید، رفع یدین بکنید به شکل تکبیر  
گفتن یا در جاهای دیگر که تکبیر مستحب است لا یبعد جواز العكس، جواز هم در  
این جا به معنای مشروع بودن و مستحب بودن است نه جواز تکلیفی بالمعنی الاعم  
یعنی حرام نیست، خیر، جواز در عبادات یعنی مشروع است، یا واجب است یا  
مستحب. که بسیاری از بزرگان گفتند ما دلیل نداریم بر مشروع بودن و مستحب  
بودن رفع یدین بدون تکبیر گفتن که انشاء الله بحث می‌کنیم.

راجع به رفع یدین در حال تکبیر مشهور قائل به استحباب شدند و لکن سید  
مرتضی، کاشف اللثام، صاحب حدائق و منسوب به فیض کاشانی در مفاتیح الشرایع  
این است که در تمام تکبیرات مستحبه یا واجبه نماز واجب است رفع یدین به تکبیر.  
تکبیره الاحرام واجب است، در این مورد رفع یدین واجب باشد قابل فهم است حتی  
در تکبیرات مستحبه که گفتنش واجب نیست ولی اگر می‌گویید واجب است رفع  
یدین بکنید به نظر این بزرگان. حالا می‌تواند وجوب، شرطی باشد یعنی اگر رفع  
یدین نکردید عمل به مستحب نکردید، می‌تواند هم وجوب نفسی باشد. این که تعجب  
کنیم بگوییم خود تکبیر مستحب است رفع یدین واجب نفسی در حال تکبیر باشد این  
با هم جمع نمی‌شود، چرا با هم جمع نمی‌شود؟ اگر این مستحب را ترک می‌کنید  
موضوع ندارد این رفع یدین، ولی اگر این مستحب را بجا می‌آورید چه اشکال دارد  
واجب تکلیفی باشد رفع یدین در حال تکبیر، این محذور عقلی ندارد، اگر واجب  
نفسی به قول مطلق باشد با استحباب تکبیر نمی‌سازد، ولی واجب نفسی در ظرف  
اتیان به مستحب مشکلی ندارد. واجب شرطی هم که بخواهد شرط صحت این

مستحب باشد مشکل ندارد. پس این که آقای خوئی فرمودند احتمال وجوب نفسی رفع یدین در این تکبیرات مستحب نیست، بلکه احتمال وجوب نفسی مطلق نیست ولی احتمال وجوب نفسی مشروط به اتیان این تکبیرهای مستحب هست.

[سؤال: ... جواب:] الان آقای زنجانی می‌فرمایند اگر صوم مستحب می‌خواهید بگیرد واجب است ترک کنید ارتماس در آب را در حال صوم. صوم مستحب است ظاهر کلام ایشان این است که ارتماس در آب ترکش واجب نفسی است در حال صوم یا به تعبیر دیگر ارتماس در آب حرام نفسی است در حال صوم، ظاهرش این است که فرق بین صوم شهر رمضان یا غیر شهر رمضان نمی‌گذارند، روزه نمی‌گیری بگیر ولی اگر می‌گیری واجب است ترک کنی ارتماس در آب را در حال صوم. این محذوری ندارد.

[سؤال: ... جواب:] حالا روز سوم اعتکاف معنایش این است که اگر دو روز را اعتکاف کردید روز سوم واجب منجز می‌شود که اعتکاف را ادامه بدهید. در معاصرین ما کسی پیدا نکردیم قائل به وجوب رفع یدین در کل تکبیرات بشود، فقط مرحوم حاج شیخ محمدرضا آل‌یاسین که از فقهاء بزرگ بوده، ایشان در رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام احتیاط واجب کرده، لایترک فی الواجب منه علی الاحوط.

ابتداء کلام سید مرتضی و صاحب حدائق و کاشف اللثام و مفاتیح الشرائط را بخوانیم. سید مرتضی در انتصار صفحه 147 فرموده و مما انفردت به الامامية القول بوجوب رفع الیدین فی کل تکبیرات الصلاة لان اباحیفة و اصحابه و الثوری لایرون رفع الیدین بالتکبیر الا فی الافتتاح للصلاة و روی عن مالک انه قال لا اعرّف رفع الیدین فی شیء من تکبیرات الصلاة و روی عنه خلاف ذلك و قال الشافعی یرفع یدیه اذا افتتح الصلاة و اذا کبر للركوع و اذا رفع راسه من الركوع و لایرفع بعد ذلك فی سجود و لا فی قیام من السجود. اگر این مقدار بود از سید مرتضی ما می‌گفتیم شاید اصلاً انتصار برای بیان فتاوی مورد اتفاق علماء شیعه نبوده، مما انفردت به الامامية یعنی عامه قائل به وجوب نیستند، شیعه قائلند و لو بعض فقهاء شیعه اما چه کنیم که ذیل آن ادعای اجماع کرده فرموده و الحجة فیما ذهبنا الیه طریقة الاجماع و براءة الذمة. طریقة الاجماع یعنی اجماع فقهاء امامیه است بر وجوب رفع یدین در حال تکبیرات، براءة الذمة یعنی اگر ما تکبیر بگوییم رفع یدین هم بکنیم، یقیناً عمل به وظیفه کردیم و لکن اگر تکبیر بگوییم رفع یدین نکنیم شک داریم که عمل به وظیفه کردیم یا نه، قاعده اشتغال جاری کردند در شبهه حکمیه.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم در تکبیرات مستحب بالاخره اگر وجوب شرطی را احتمال بدهیم یقین نمی‌کنیم عمل به مستحب کردیم بدون رفع یدین، اگر احتمال وجوب نفسی بدهیم آنجا هم برای برائت ذمه از این وجوب محتمل نفسی ما اگر رفع یدین بکنیم قطعاً برائت ذمه حاصل شده ولی تناسب این برائت ذمه با وجوب

شرطی است چون کسی شبهه نمی‌کند که شک بدوی در وجوب مجرای برائت است، آنی که محل بحث است شک در شرائط است مخصوصا شرائط مستحب، بعضی‌ها می‌گویند مجرای برائت نیست، در معاصرین هم داریم کسانی را که می‌گویند در مستحباب برائت از شرط مشکوک و جزء مشکوک معنا ندارد. صاحب منتقى الاصول این نظرشان است، آقای صدر نظرشان این است و لذا می‌سازد که بگوییم در مستحب هم برائت که قطعا به نظر این بزرگان جاری نمی‌شود، قاعده اشتغال می‌گوید اگر می‌خواهی عمل به مستحب احراز کنی کردی رفع یدین کن. در تکبیرة الاحرام شک در شرطیت رفع یدین برای صحت تکبیرة الاحرام بکنیم او می‌شود شک در شرائط واجب که ایشان می‌گویند اگر ما عمل کنیم به این شرط مشکوک قطعا برائت ذمه حاصل شده ولی بدون عمل به آن تضمین نمی‌شود برائت ذمه. این کلام سید مرتضی در انتصار.

بعضی‌ها چون دیدند خیلی حرف عجیبی است مخصوصا ادعای اجماع گفتند شاید مراد ایشان از وجوب تأکد استحباب است. [اقول] آخه تأکد استحباب با دلیلا علی ما ذهبنا الیه براءة الذمة نمی‌سازد. اگر شما می‌دانید که تأکد استحباب دارد که مثلا قرآن را با وضوء بخوانید و لکن اگر قرآن را بی وضوء هم بخوانید صحیح است و مستحب است این‌جا که معنا ندارد بگویید برو وضوء بگیر برای قرائت قرآن بخاطر برائت ذمه، کدام برائت ذمه؟ برائت ذمه در مواردی است که شک در وجوب شرطی یا وجوب نفسی داریم. و لذا این توجیهی که بعضی‌ها کردند گفتند لابد ایشان می‌خواهد بگوید واجب یعنی مستحب مؤکد، و الا ادعای اجماع نمی‌کرد بر این مطلب، کدام اجماع هست بر وجوب رفع یدین در حال تکبیر، این توجیه به نظر ما توجیه خوبی نیست.

صاحب حدائق در جلد 8 صفحه 42 حدائق اول یک حمله‌ای می‌کند به سید مرتضی، بعدش می‌گوید مدعایش خوب است. می‌گوید این سید بزرگوار اگر به ادله رجوع می‌کرد مثل آیه شریفه فصل لربک و انحر که در روایات تفسیر شده یعنی رفع یدین کن در حال تکبیر یا به روایات رجوع می‌کرد می‌دید که ظاهرة الدلالة هستند این آیه و روایات در وجوب رفع یدین در حال تکبیر، لوجدها ظاهرة الدلالة علی ما ذهب الیه علی وجه لا یتطرق الیه النقض و لا الطعن، ولی چه کنیم سید مرتضی قلیل الرجوع است به اخبار، و انما یعتمد علی ادلة واهیه لاتقبله البصائر و الافکار من تعلیل عقلی او دعوی اجماع مع انه لا قائل به سواه کما لایخفی علی من راجع مصنفاته و لکن ادعایش نسبت به وجوب رفع یدین در حال تکبیرات نماز درست است چون مفاد روایات هست. که آقای خوئی فرموده صاحب حدائق اسائه ادب کرده به سید مرتضی.

کاشف اللثام جلد 3 صفحه 424 بعد از این‌که کلام شرائع را نقل می‌کند که یستحب رفع الیدین بهای تکبیرة الاحرام می‌گوید وفاقا للمعظم، این مطلب محقق

حلی در شرائع موافق است با معظم فقهاء، لاصل، دلیلش هم اصل است، اصل برائت از وجوب، طاقت نمی‌آورد کاشف اللثام، بلافاصله می‌گوید و لا عبرة به مع النصوص بخلافه من غیر معارض، وقتی که نصوص دال بر وجوب هستند معارض هم ندارند، اعتباری به اصل برائت نیست که بخواهیم به اصل برائت تمسک کنیم برای نفی وجوب یدین در حال تکبیرات. بعد می‌گوید دلیل دوم عدم وجوب رفع یدین در حال تکبیرات، لقول الصادق علیه السلام لزرارة رفع یدیک فی الصلاة زینتها، بعضی‌ها استدلال کردن به این روایت، روایت این است، سندش ضعیف است ولی فضل بن حسن الطبرسی فی مجمع البیان نقل می‌کند از مقاتل بن حیان می‌گوید ان لكل شیء زینة و ان زینة الصلاة رفع الأیدی عند كل تکبيرة. وسائل الشیعة جلد 6 صفحه 30. هر شیئی زینت دارد زینت نماز هم رفع یدین در حال تکبیر گفتن است. ایشان می‌گوید استدلال می‌کنند این آقایان مشهور به این روایت می‌گویند ظاهر این روایت این است که مستحب است رفع یدین در حال تکبیر چون این را زینت نماز قرار داد نه مقوم نماز. من می‌خواهم نماز بی زینت بخوانم، نماز بی آرایش بخوانم، اشکال دارد؟ پس این را دلیل گرفتند بر عدم وجوب رفع یدین.

کاشف اللثام از این هم جواب می‌دهد. می‌گوید این که دلالت بر عدم وجوب نمی‌کند، زینت گاهی زینت واجبه است، گاهی زینت مستحبه است، حتما باید زینت زینت مستحبه باشد؟ زینت واجبه ما نداریم؟ چرا نداریم؟ [سؤال: ... جواب:] بناء بر این که خذوا زینتکم عند كل مسجد به معنای این است که در حال نماز سائر داشته باشید، (البته این زینة الصلاة نگفته، زینتکم)، سائر واجب است ولی این مثال خوبی نیست، زینتکم، زینة الانسان ملابش است، نگفت زینة الصلاة، حالا باید گشت که در روایات از یک واجبی در نماز به عنوان زینة الصلاة اسم برده شده یا نه، این را باید بیشتر بررسی کرد. ولی بهر حال نفس احتمال کافی است که یک زینتی باشد واجبه باشد در نماز. پس این روایت ظهور ندارد در عدم وجوب.

روایت سوم روایتی است که فضل بن شاذان نقل می‌کند که مرحوم کاشف اللثام فاضل هندی، (فاضل اصفهانی که حالا چرا به او گفتند فاضل هندی، پدرش در هند یک زمانی بوده) به این روایت استشهاد می‌کند و جواب می‌دهد. روایت این است: فضل بن شاذان عن الرضا، وسائل جلد 6 صفحه 29: انما ترفع الیدان بالتکبیر لان رفع الیدین ضرب من الابطهال و التبتل و التضرع فاحب الله عز و جل ان یکون العبد فی وقت ذکره متبتلا متضرعا مبتهلا و لان فی رفع الیدین احضار النية و اقبال القلب علی ما قال. حکمت رفع یدین در نماز طبق این نقل فضل بن شاذان از امام رضا علیه السلام این است که رفع یدین یک نوع ابتهال و تضرع به خدا است و خدا دوست دارد در حال ذکر خدا با الله اکبر در نماز انسان متضرع و متبتل باشد. علاوه بر این که رفع یدین موجب احضار نیت می‌شود و موجب اقبال قلب می‌شود

به آنچه که می‌گوید، این قرینه است بر این‌که واجب نیست. مگر واجب است انسان در حال نماز متبتل باشد، متضرع باشد؟ اجزاء واجبه نماز را بجا بیاورد، همین کافی است. مگر انسان باید در نماز اقبال قلب داشته باشد؟ پس این هم قرینه گرفتند بر عدم وجوب.

کاشف اللثام این را هم می‌گوید چه اشکال دارد بعضی مراتب تبطلن و احضار قلب واجب باشد؟ چه کسی گفته این دلیل بر استحباب است؟ بعد نقل می‌کند از سید مرتضی که در جمیع تکبیرات نماز غیر از تکبیرة الاحرام رفع الیدین را هم واجب می‌داند با ادعای اجماع بر آن، بعد کاشف اللثام می‌گوید و یعضده ظاهر الامر فی الاخبار و هی کثیرة. این هم از کاشف اللثام.

مرحوم فیض کاشانی هم در مفاتیح الشرائع جلد 1 صفحه 124 جمله‌ای دارد که صاحب جواهر استفاده کرده که ایشان هم می‌خواهد بگوید رفع یدین در کل تکبیرات نماز واجب است. حالا ببینیم عبارت این را اقتضاء می‌کند یا نه. در شرائع گفته و یستحب رفع الیدین بها، مستحب است در حال تکبیرة الاحرام رفع الیدین. مرحوم فیض کاشانی می‌گوید و اوجبه السید و الاسکافی، سید مرتضی واجب کرده رفع یدین را در حال تکبیرة الاحرام و همین‌طور ابن جنید، ابن جنید در خصوص تکبیرة الاحرام واجب کرده رفع الیدین را، سید مرتضی در جمیع تکبیرات نماز واجب کرده. می‌گوید و اوجبه السید و الاسکافی، این ظاهرش این است که واجب کرده رفع الیدین را در حال تکبیرة الاحرام هم سید مرتضی و هم ابن جنید اسکافی، و لایخلو من قوة، این خالی از قوت نیست. و کذا فی کل تکبیرة، صاحب جواهر از این عبارت استفاده کرده و کذا، یعنی همین که ما در تکبیرة الاحرام گفتیم که رفع یدین واجب باشد در حال تکبیرة الاحرام، در هر تکبیره‌ای این را می‌گوییم. این برای من خیلی روشن نیست، شاید و کذا به استحباب رفع یدین می‌خورد که در کلام شرائع بود، جمله معترضه بود که و اوجبه السید و الاسکافی و لایخلو من قوة. شاید و کذا فی کل تکبیرة بخورد به اصل استحباب رفع الیدین، در ادامه‌اش هم دارد و هو زینة الصلاة و العبودية كما فی الصحاح، یعنی در روایت صحیحه ابن‌جوری آمده.

[سؤال: ... جواب:] خیلی واضح نیست که و کذا به این‌که وجوبش لایخلو من قوة بخورد. مهم نیست.

اول به استدلال صاحب حدائق بپردازیم که گفته واجب است رفع یدین در تمام تکبیرات نماز. استدلال اول: آیه شریفه فصل لربک و انحر. روایاتی داریم در تفسیر این آیه که تفسیر کرده است به رفع یدین در حال تکبیر. روایت صحیح‌ه‌اش صحیح‌ه عبدالله بن سنان است، وسائل الشیعة جلد 1 صفحه 27 عن الحسن بن سعید عن النضر بن سوید عن ابن سنان یعنی عبدالله بن سنان عن ابی عبدالله علیه السلام فی قول الله عز و جل فصل لربک و انحر قال هو رفع یدیک حذاء وجهک. روایات دیگر هم هست که ضعیف السند است مثل روایت مقاتل بن حنان؟ از اصبع بن نباته

که سند ضعیف است قبلش رجال مجهولی هستند عن علی بن ابیطالب علیه السلام قال لما نزلت علی النبی فصل لربک و انحر قال یا جبرئیل ما هذه النحیرة التي امر بها ربی؟ قال یا محمد انها لیس نحیرة، شتر نحر کردن نیست، و لكنها رفع الأیدی فی الصلاة، مراد از انحر این است که ارفع یدیک فی الصلاة. روایت سوم هم در مجمع البیان نقل می‌کند از امیرالمؤمنین علیه السلام فصل لربک و انحر که معنایش این است که ارفع یدیک الی النحر فی الصلاة. یا روایت دیگر از عمر بن یزید هست که سمعت ابا عبدالله علیه السلام یقول فی قوله تعالی فصل لربک و انحر هو رفع یدیک حذاء وجهک. روایت جمیل بن دراج هم شبیه همین است.

در مقابل این تفسیر یک روایت مرسله است. روایت حریز عن رجل عن ابی جعفر علیه السلام قال قلت له فصل لربک و انحر قال النحر الاعتدال فی القيام ان یقیم صلبه و نحره. این تفسیر غیر از ضعف سند این روایت ممکن است بگوییم منافات با تفاسیر سابقه ندارد؛ تفسیر به بطن قرآن می‌تواند باشد. بالاخره صحیحہ عبدالله بن سنان معنا کرد، و انحر گفت ارفع یدیک فی السلام. اگر سندش خوب بود هر دو مراد بود، حالا استعمال لفظ در اکثر از معنا هم نمی‌خواهیم بگوییم، حالا ممکن است یکی معنای مطابقی بوده یکی معنای غیر مطابقی.

[سؤال: ... جواب:] قرآن مگر ظاهر و باطل ندارد؟ ... نحر چیست؟ اصلا

فارسی نحر چیست؟ نحر یعنی ضربه زدن به گلو؟ یعنی کشتن یک حیوان از طریق زخم وارد کردن بر گلوی او؟ روشن نیست معنای نحر این باشد، ما خیلی برای مان روشن نیست. ممکن است انحر در آیه یک جامعی است مشتمل بر رفع الیدین حال التکبیر و این اعتدال در قیام. حالا اگر این هم احتمال ندهیم که مجموع این دو یعنی مراد از انحر باشد به نحو استعمال لفظ در یک معنای مجموع نه استعمال لفظ در دو معنای مستقل، اگر این باشد که اشکال ندارد استعمال لفظ در مجموع این دو معنا، یعنی نحر از مجموعی است از رفع الیدین در حال تکبیر و اعتدال در قیام و شاید چیزهای دیگر هم باشد. این یک احتمال. اگر بگوییم نه، این خلاف ظاهر است می‌تواند تفسیر به بطون قرآن باشد این روایات. خیلی زیاد است در روایات ما که یک آیه را چند معنا برایش ذکر می‌کنند.

[سؤال: ... جواب:] در هیچ کدام از این روایات انحر را به معنای انحر الابل

نگرفتند. ... اگر یک روایتی توجیه کند و قرینه باشد بر خلاف ظاهر آیه، این که مخالف آیه نیست، نسبت‌شان قرینه و ذوالقرینه است. و لکن مخالف صددرد نیست، نسبت‌شان با قرآن نسبت قرینه و ذوالقرینه است. ... اقیموا الصلاة را معنا کنیم به این که یعنی بروید سراغ علی، الصلاة رجل یعنی علی، الزنا رجل هم یعنی آن. غلات شیعه این جور بودند دیگر. اجتنبوا الزنا یعنی سراغ نامردها نروید. اقیموا الصلاة سراغ علی بروید. این مخالف روحی با کتاب است، این دیگر احتمال می‌دهیم مثلاً ان الصلاة کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتاً، یعنی علی، این احتمالش که نیست، فرق می‌کند با فصل لربک و انحر مخصوصاً که عرض کردم از شما هم

اعتراف کردم نحر یک معنای واضحی ندارد که حتماً بگوییم معنای واضحش انحر الابل. ... اگر رابطه‌اش رابطه قرینه و ذوالقرینه باشد، یک ظاهری را در قرآن توجیه بکند که اشکال ندارد.

مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده که این استدلال نیاز دارد به قاعده اشتراک بین پیامبر و و بین مسلمین در احکام الا در آن مواردی که نص داریم اجماع داریم بر این که این احکام از خصائص النبی بودند. خصائص النبی صلی الله علیه و آله مذکور است، در اول نکاح هم مرحوم علامه در تذکره ذکر می‌کند و عمده‌اش را هم از کتب عامه گرفته. گفته می‌شود غیر از آن خصائص النبی که ثابت شده است مثل ازدواج به بیش از چهار زن یا احکام دیگر وجوب نماز شب، بقیه اصل این است که مشترک است بین پیامبر و غیر ایشان، اگر به پیامبر یک خطابي بکنند مسلمین هم باید آن حکم را آن‌جام بدهند.

ولی این انصافاً این سخت است. ما چرا این‌جور بگوییم؟ ما اشکال می‌کنیم به آقای حکیم. می‌گوییم جناب آقای حکیم شما بهتر بود استدلال کنید به این که امام در صحیحہ عبدالله بن سنان تفسیر که می‌کرد آیه را خطاب کرد به ابن سنان، فرمود: هو رفع یدیک حذاء وجهک، بعید نیست می‌خواهد بگوید انحر شامل تو هم می‌شود. پس بعید نیست که خود ظهور صحیحہ عبدالله بن سنان در این باشد که این حکم از مختصات پیامبر نیست.

[سؤال: ... جواب:] عیب ندارد، انا اعطیناک الکوثر خطاب به پیامبر است. ... کم است نماز خواندن برای خدا؟ ... این‌جور که شما می‌گویید اصلاً به تو کوثر دادیم نماز بخوان، کم است برای این که کوثر به تو دادیم فقط نماز بخوان؟ نماز را شما کم نگیرید. نماز بخوان مستحبات نماز هم یکیش رفع الیدین در حال تکبیرة الاحرام است رعایت بکن. ... فصل لربک و النحر کی می‌گوید نماز شکر است؟ نماز بخوان، حالا که به تو کوثر دادیم نماز را بخوان. حالا اشکال دارد تاکید؟ اشکال ندارد. با این نعمتی که به تو دادیم حتماً دیگه نماز را بخوان. دلیل دوم صحیحہ حلبی هست: وسائل جلد 6 صفحه 24 عن ابی عبدالله علیه السلام اذا افتتحت صلاتک فارفع کفیک ثم ابسطهما بسطاً ثم کبر ثلاث تکبیرات. هنگام افتتاح نماز یدینت را رفع کن، ارفع کفیک ثم ابسطهما بسطاً ثم کبر ثلاث تکبیرات.

[سؤال: ... جواب:] ابسطهما بسطاً یعنی باز کن، یعنی رفع که کردی باز کن، مستحب است بسط الیدین در حال تکبیرة الاحرام. بعد که تکبیرة الاحرام تمام شد ارسال می‌کند یعنی می‌اندازد دستش را پایین. ثم کبر ثلاث تکبیرات. ... بسط کف یعنی باز کردن در مقابل مثلاً مشتش کردن. ... ثم ترتیب ذکرش شاید باشد، یعنی بعد از رفع ید مواظب باش بسط کفین هم باشد. اشکال شده به استدلال به این روایت بر وجوب رفع که صاحب حدائق و یا کاشف اللثام، فیض کاشانی از جمله به این روایت استدلال کردند که ظهور امر در وجوب

است، اذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك. اشکال شده به این استدلال. یک اشکال آقای حکیم ذکر کرده فرموده این روایت مقرون به اوامر استحبابیه است، ظهورش در وجوب مختل می‌شود. چرا؟ برای این که شما این روایت را نگاه کنید، در این روایت دارد که اذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلاث تكبيرات ثم قل اللهم انت الملك الحق لا اله الا انت سبحانك اني ظلمت نفسي فاغفر ذنبي انه لا يغفر الذنوب الا انت ثم تكبير تكبيرتين ثم قل ليبيك و سعديك و الخير في يديك و الشر ليس ليس اليك المهدى من هديت، تا این که می‌فرماید ثم تكبر تكبيرتين ثم تقول وجهت وجهي للذي فطر السموات و الارض، تا آخر، بعد می‌گوید ثم تعوذ من الشيطان الرجيم ثم اقرأ فاتحة الكتاب. مشتمل بر مستحبات هم به لحاظ تکبیرات سبع هم به لحاظ ادعیه، دیگر این ظهور در وجوب پیدا نمی‌کند. این یک اشکال.

آقای خوئی طبعا تابع ظهور نیست. می‌گوید امر موضوع است مادامی که دلیل بر ترخیص در ترک نیاید امر موضوع است برای حکم عقل به وجوب امتثال و لو ظهور نداشته باشد خطاب امر در وجوب. که انصافا این مبنا مبنای تمامی نیست. ما در اصول بارها عرض کردیم اگر یک خطاب امری مجمل باشد کی عقل حکم می‌کند به لزوم امتثال. و لکن بحث در این است که آیا این قرآنی که در این روایت است کافی است برای رفع ید از ظهور این فارفع کفیک در وجوب که انصافا بعید نیست فرمایش آقای حکیم درست باشد. ظاهر این روایت این است که در سیاق عداد مستحبات است. این اشکال آقای حکیم را می‌پذیریم.

اشکال دوم از آقای سیستانی است که این امر در مقام توهّم حظر است چون فقه مالک می‌گفت جایز نیست رفع یدین در حال تکبیرات نماز. این جور ایشان ادعاء می‌کند و لذا این امر در مقام توهّم حظر است. علاوه بر این که فقط در تکبیر اول می‌گوید رفع یدین، تکبیر اول که تکبیرة الافتتاح نیست.

انشاء الله تامل بفرمایید فرمایش آقای سیستانی را توضیح می‌دهیم.

و الحمد لله رب العالمين.

### جلسه 111-589

دوشنبه - 1400/03/03

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که برخی از بزرگان از جمله سید مرتضی صاحب حدائق فرمودند واجب است در تمام تکبیرات نماز رفع یدین بکنیم. صاحب حدائق استدلال کرد به عده‌ای از روایات. اولی روایاتی بود که در ذیل آیه فصل لربک و انحر وارد شده بود از جمله صحیحہ عبدالله بن سنان که فرمود: فصل لربک و انحر قال

هو رفع یدیک حذاء وجهک. که امر به نحر ظهور دارد در وجوب دارد نحر را هم که حضرت تفسیر کرد به رفع الیدین حذاء وجه.

این استدلال یک اشکالش این است که از کجا معلوم این رفع الیدین در حال تکبیر، شاید رفع الیدین در حال قنوت باشد. رفع یدیک حذاء وجهک متعارفش در قنوت است که دستان را در مقابل صورت قرار می‌دهد، اما در حال تکبیر آنی که هست رفع یدین است الی الوجه. حذاء گاهی به معنای مقابل است گاهی به معنای کنار هم هست، حذو النعل بالنعل یعنی کنار هم، حالا اگر به این معنا باشد در تکبیر رفع الیدین به حدی می‌شود که محاذی وجه قرار می‌گیرد اما یک حذاء هم به معنای مقابل است، گاهی به حذاء هم قرار گرفتن یعنی روبروی هم قرار گرفتن. شاید مراد از رفع یدیک حذاء وجهک حال قنوت باشد، همین مقدار کافی است که اطلاق احرار نشود نسبت به حال تکبیر.

اشکال دوم این بود که گفته می‌شد که امام علیه السلام معنا کردند نحر را، هو رفع یدیک حذاء وجهک اما امر که نکردند به عبدالله بن سنان که انحر انت یا ابن سنان، معنای امر به نحر را که متوجه پیامبر شده و شاید از مختصات پیامبر باشد توضیح دادند، گاهی آدم برای توضیح یک معنایی مخاطب را در نظر می‌گیرد. یکی از شما می‌پرسد فصل لربک و انحر معنایش چیست؟ شما می‌گویید هو یعنی النحر رفع یدیک حذاء وجهک، نمی‌خواهید بگویید امر انحر هم به شما متوجه شده. پس ما باید بیاییم بگوییم از باب این که در غیر ما ثبت که از خصائص النبی است اصل این است که ما به پیامبر مشترک هستیم هر حکمی که پیامبر داشت ما هم داریم. که این البته بعید نیست، ظاهر عرفی همین است.

[سؤال: ... جواب:] بالاخره یک حکم شرعی است، انا اعطیناک الکوثر برای شکر نعمت این احکام را عمل کن، می‌شود احکامی که خطاب به پیامبر شده، بعید نیست ظاهر عرفی این باشد که یک مطلوبی است در حق همه.

و لکن من شبهه‌ام این است که ما در بحث ظهورات کتاب گفتیم اگر یک شخصی مقصود بالافهام باشد در یک خطابی و من مقصود بالافهام نباشم، احتمال بدهم یک قرینه حالیه یا قرینه مقالیه متصله بود بین این متکلم و بین آن مقصود بالافهام که او از این کلام وجوب نمی‌فهمید مثلاً استحباب می‌فهمید، مثلاً پدرم به برادر بزرگم شنیدم گفت که من برادران دیگرت را ندیدم از تو می‌خواهم، برو آب بیاور، یک وقت احتمال عقلایی نمی‌دهیم که قرینه‌ای باشد بین پدر و برادر بزرگ ما که این امر امر استحبابی است مشکلی نداریم اما یک وقت واقعا احتمال عرفی می‌دهیم که برادر ما با قرائن حالیه و مقالیه متصله استحباب فهمید، من که مقصود بالافهام نبودم، چطور من بخوام ظهورگیری بکنم؟ متکلم قرائن حالیه یا مقالیه متصله را به مقصود بالافهام می‌رساند نه به دیگران. یک شخصی به دیگری در یک صحبت خصوصی می‌گوید من به شما زیاد بدهکارم، یک وقت به ما خطاب می‌کند می‌گوید من به ایشان زیاد بدهکارم، استظهار این است که مال زیادی بدهکار است، ما هم

بعد می‌رویم شهادت می‌دهیم می‌گوییم آن مرحوم پدر شما به ما گفت که من به فلان شخص زیاد بدهکارم، حداقل از زیاد بدهکارم [این بدست می‌آید] یک ملیون بدهکار است، به او بپردازید. اما من وقتی مقصود بالافهام نیستم، می‌بینم دو نفر با هم صحبت می‌کنند این آقا به آن دوستش می‌گوید من خیلی به شما بدهکارم، زیاد به شما بدهکارم شاید یک قرینه‌ای هست که بدهکاری معنوی [مراد است] این‌جا ما بگوییم ما حجت می‌دانیم این خطاب را این ظهور را [درست نیست]، شاید یک قرینه‌ای بوده بین این‌ها و لو قرینه منفصله باشد برای ما، ولی احتمال می‌دهیم قرائنی بوده و لو عرض می‌کنم قرائن منفصله است برای ما، این کلام فی حد نفسه ظهور در بدهکاری مالی دارد و لکن شاید یک قرائنی است بین این‌ها و لو قرائن منفصله، این متکلم ملزم نیست که این قرائن را به همه بگوید. این‌جا هم ممکن است این شبهه را بکند که خدا به پیامبرش فرمود انا اعطیناک الکوثر فصل لربک و انحر شاید یک قرائنی بود و لو منفصله که پیامبر وجوب نفهمید از امر به نحر، این‌جا ما بناء عقلائی نداریم که ما بگوییم اصل عدم قرینه است، ظهور اولی امر در وجوب است. این برای ما واضح نیست.

[سؤال: ... جواب:] القرآن یجری مجری الشمس و القمر در هر خطابی که در قرآن هست به شخص، خدا به پیامبر خطاب‌هایی دارد، یا ایها النبی لم تحرم ما احل الله تبتغی مرضات ازواجک، انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن، کلام در این است که ما احتمال می‌دهیم یک قرینه‌ای بین خدا و پیامبر بوده که پیامبر از این امر به نحر مثلاً در مقام، ظهور در وجوب نفهمیده است یا قرینه منفصله‌ای بوده که از این ظهور در وجوب رفع ید کند. واضح نیست که صرف امر به تدبیر در قرآن بخواهد جعل حجیت بکند برای این خطاب. القرآن یجری مجری الشمس و القمر یعنی قضیه حقیقه است این امر به پیامبر که قضیه حقیقه نیست. ... القرآن یجری مجری الشمس و القمر یعنی مفاد قرآن قضایای حقیقه است، شان نزولش گاهی یک قومی هستند. ... قطعاً همه آیات قرآن قضایای حقیقه نیستند. ... قرینه لبیه دارد، آن‌ها که قضیه حقیقه هستند یجری مجری الشمس و القمر، شان نزول مقید نیست اما اگر خود نازل خطاب خاصی باشد به پیامبر انا احللنا لک ازواجک اللاتی آتیت اجورهن، خطاب به پیامبر کرده یک دستوری به پیامبر داده چه ربطی به ما دارد؟ ... قرآن یجری مجری الشمس و القمر یعنی شان نزول مقید قرآن نیست. روایت می‌گوید اگر قرآن شان نزولش یک قومی بود با نابود شدن آن قوم باید بگوییم این قرآن دیگر بی‌فایده شده است. شان نزول آیات مقید آیات نیست، یا تدبیر در قرآن که نمی‌گوید بعد از تدبیر چه بکنید؟ خب تدبیر بکنید یکی از تدبیرها همین عرائض من است، تدبیر بکنید! این خطاب به پیامبر است شاید قرینه‌ای بود بین خدا و پیامبر که او حمل بر وجوب نمی‌کرد امر به نحر را. این شبهه در مقام هست.

[سؤال: ... جواب:] هر کجا ظهور معتبری در قرآن بود اخبار را به ظهور معتبر در قرآن عرضه می‌کنیم اما اگر یک جا خطاب قرآن مجمل بود چه بکنیم؟ ظهور معتبر نداشت چه بکنیم؟

ما این اشکالی که به صحیحہ عبدالله سنان کردیم راجع به روایات دیگر که تفسیر کرده است فصل لربک و انحر هم می‌آید ولی آن اشکال اول که گفتیم شاید مراد از رفع یدیک رفع یدین در حال قنوت باشد در مثل روایت جمیل یا روایت مقاتل بن حیان که در مجمع البیان نقل شده نمی‌آید چون در روایت جمیل تصریح کرده که استقبل بیدیه حذو وجهه القبلة فی افتتاح الصلاة، در تفسیر فصل لربک و انحر، یا در روایت مجمع از مقاتل بن حیان دارد ذیل فصل لربک و انحر، یا امرک اذا تحرمت للصلاة ان ترفع یدیک اذا کبرت و اذا رکعت و اذا رفعت رأسک من الركوع و اذا سجدت. و لکن سند این دو روایت ضعیف است علاوه بر این که این روایت مجمع البیان قرینه دارد بر عدم وجوب چون ذیلش دارد و ان لكل شیء زينة و ان زينة الصلاة رفع الایدی عند کل تکبيرة.

این که ما دیروز عرض کردیم در تقریب کلام مرحوم صاحب مدارک که زینت بودن دلیل بر عدم وجوب نیست این عرفی نیست، وقتی می‌گویند ان لكل شیء زينة و زينة الصلاة رفع الایدی عند کل تکبيرة عرف می‌فهمد نماز واجب است تزیین نماز که واجب نیست. گاهی می‌بینید که اختلاف پیدا می‌کنند زن و شوهر، مثلاً مرد می‌گوید این‌ها تزیینات زندگی است، یعنی لازم نیست دیگر من سراغ تزیینات زندگی بروم، متفاهم عرفی این است، ان لكل شیء زينة و ان زينة الصلاة رفع الایدی عند کل تکبيرة این ظاهرش این است که زینت نماز است، خود اقامه نماز که بر این توقف ندارد ولی خوب است.

اما روایت دوم که استدلال شد به آن صحیحہ حلبی بود: اذا افتتحت الصلاة فارفع کفیک ثم ابسطهما بسطاً ثم کبر ثلاث تکبیرات. که یک اشکال از آقای حکیم بود که این مقرون است به سیاق مستحبات و ظهور در وجوب پیدا نمی‌کند که ما این اشکال را پذیرفتیم. هر چند مرحوم آقای خوئی معتقدند که وجوب تابع ظهور خطاب امر نیست، تابع حکم عقل است، ما این را قبول نداریم. یک توضیحی بدهم:

آقای زنجانی معتقدند که خطاب امر در شرع ظهور در وجوب ندارد بخاطر کثرت اوامر استحبابیه در شریعت و لکن احتجاج می‌کنند به خطاب امر مادامی که ترخیص در ترک واصل نشده باشد. ما بیان ایشان را با این توضیحی که می‌دهیم قبول داریم. ما بر خلاف مرحوم آقای خوئی معتقدیم که باید فی حد نفسه ظهور پیدا کند خطاب امر در وجوب، اگر در سیاق اوامر استحبابیه یک امر هم بود عرف، دیگر متوقف می‌شود می‌گوید شاید مولی در این خطاب در مقام بیان مستحبات بود مثل آنچه که در صحیحہ حماد مطرح شد که سیاق، سیاق بیان مستحبات نماز بود، از این که در این صحیحہ حماد کاری بشود که محتمل الوجوب است ما استظهار

وجوب نمی‌کنیم و تا استظهار وجوب نکنیم عقل و عقلاء حکم به لزوم امتثال نمی‌کنند. اما یک مطلبی است و آن این است که اگر یک مولایی بود اوامر مستقلة استحبابیه زیاد داشت که قرینه هم بر استحباب ذکر نمی‌کرد ولی ما فهمیدیم که خیلی از اوامری که ایشان مولی صادر کرده است اوامر استحبابیه است، نه این‌که این خطاب امر که مشکوک الوجوب است در سیاق مستحبات باشد، نخیر، خطاب‌های مستحب مستقل از این مولی زیاد داریم، ممکن است کثرت اوامر استحبابیه از این مولی منشأ بشود که دیگر خطاب امر این مولی کاشف نوعی از وجوب نباشد و لکن عقلاء احتجاج می‌کنند. این را ما قبول داریم. اما نباید خطاب امر متصل باشد به سیاق اوامر استحبابیه.

البته یک نکته‌ای عرض کنم: این‌که اصل مسلم بگیریم اوامر استحبابیه در لسان شارع زیاد بوده، این هم خیلی واضح نیست، چون خیلی از این موارد ارتکاز متشرعه بر عدم وجوب بوده و از اول عرف بخاطر همان ارتکاز متشرعی استفاده وجوب نمی‌کرده. این‌که بدون قرینه، بدون ارتکاز متشرعی که قرینه حالیه است یا بدون قرینه متصله دیگر مولی خطاب امر بکند و ما با قرینه منفصله بفهمیم این‌ها مستحب هستند، این‌که بگوییم خیلی در لسان شرع زیاد بوده این اوامر استحبابیه‌ای که ظهور در وجوب پیدا کرد قرینه منفصله پیدا کردیم بر عدم وجوب این برای ما واضح نیست. خیلی از این اوامر و نواهی که در مستحبات و مکروهات بکار رفته مبتلا است به یک ارتکاز متشرعی معاصر بر عدم حکم الزامی، او از اول ظهور پیدا نمی‌کرده در حکم الزامی. این‌که کثرت اوامر استحبابیه در لسان شرع که صاحب معالم ادعاء می‌کند و آقای زنجانی مطرح می‌کنند این خیلی برای ما واضح نیست، خیلی از این اوامر همراه بوده با ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب، ظهور پیدا نمی‌کرده در وجوب.

[سؤال: ... جواب:] قرینه متصله است. خیلی موقع‌ها شما به فرزندان‌تان یک جوری می‌گویید اصلاً قرینه حالیه است که امر وجوبی نمی‌کنید. ... مجاز نیست، قرینه متصله است بر عدم اراده وجوب و استعمال هم که نشد در غیر معنای حقیقی. تعدد دال و مدلول است.

اشکال دومی که به صحیحه حلبی گرفته شده اشکال آقای سیستانی است. ایشان فرمودند توهم حظر بود در زمان ائمه نسبت به رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام، مالک که فقیه اهل مدینه بود و با همه حکومت‌ها می‌ساخت، با بنی امیه می‌ساخت با بنی عباس می‌ساخت، یعنی تمام حکومت‌ها با اشکال مختلف‌شان فقه مالک را ترویج می‌کردند، موطأ مالک را ترویج می‌کردند، فقهش صاعد و رائج بود. در زمان خودش مالک با همه حکومت‌ها کنار می‌آمد و همه حکومت‌ها قبولش داشتند و اصلاً بنی‌العباس که آمدند پول دادند برای نشر کتاب موطأ مالک و فقهش هم رائج شده بود چون حکومت‌ها ترویج می‌کردند از فقه او. او معتقد بود مشروع نیست رفع یدین در حال تکبیر. آن وقت در همچون محیلی امام وقتی امر بکنند به

رفع یدین این شبهه این است که این امر در مقام توهم حظر باشد، احراز هم نکنیم مهم نیست، احتمال بدهیم این امر در مقام توهم حظر است مانع از ظهور این خطاب در وجوب خواهد بود.

این اشکال هم اشکال بدی نیست.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم مالک می‌گفت مشروع نیست رفع یدین در حال تکبیر، حرمت تشریعیه دارد. می‌گفت حرام تشریعی است، می‌گفت مشروع نیست. در همچون جوی که توهم حظر تشریعی است بگویند ارفع یدیک حال التکبیر ظهور در وجوب پیدا نمی‌کند. ... بلکه می‌گویند نامشروع است. وقتی یک چیزی واجب نیست مستحب نیست برای چی به عنوان عبادت انجام می‌دهی؟ ... وقتی می‌گویند حرام تشریعی است من چکار دارم به فتوای دیگران، من حرام تشریعی می‌دانم، مقلدین مالک هم آن‌جام نمی‌دادند می‌گفتند حرام تشریعی است. ... فقه مالک صاعد بود رائج بود. این‌ها فقه عامه بر آن‌ها مهیمن بود، اصلاً زراره خودش اولش سنی بود شاگرد حکم بن عتیبه بود، خیلی از این‌ها تاثیر فقه عامه بودند. ... توهم حظر وقتی عامه بعضی از فقهاء بزرگ‌شان می‌گویند حرام تشریعی است الان مثل این‌که رائج بشود بگویند صوم یوم عاشورا حرام تشریعی است، بعضی‌ها می‌گویند، می‌گویند صوم یوم عاشورا نهی دارد، ولی اگر فتوی رائج بشود، یک فقیه بگوید صم یوم عاشورا، این ظهور در وجوب پیدا می‌کند؟ نه، کسر آن توهم حظر است. [سؤال: طبق نظر شما هر کجا مالک یک فتوایی بدهد، امر به وجوب در آن مورد می‌شود امر در مقام توهم حظر. جواب:] نتیجه فرمایش آقای سیستانی است و عرض ما.

اشکال سوم اشکالی است که باز آقای سیستانی کردند فرمودند عدم وجوب رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام مشهور بود بین عامه و خاصه که واجب نیست رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام، و این یک ارتکاز متشرعی تشکیل داده بود. در همچون جوی دیگر امر به رفع یدین ظهور در وجوب پیدا نمی‌کند. ما بالاتر از آقای سیستانی می‌گوییم. همان‌طور که آقای صدر هم دارد می‌گوییم احتمال عقلانی بدهیم همچون ارتکاز متشرعی بر عدم وجوب باز احتمال قرینه نوعیه چون می‌دهیم بر عدم وجوب احراز نمی‌کنیم ظهور خطاب را در وجوب. اشکال چهارم اشکال آقای خوئی است. آقای خوئی می‌گویند لنا دلیل سمیناه بالدلیل الخامس، کتاب سنت عقل اجماع، دلیل خامس هم لو کان لبان است. اگر بناء بود واجب بود رفع یدین مطلقاً یا در حال تکبیرة الاحرام، رفع یدین در کل تکبیره یا در خصوص تکبیرة الاحرام، لبان و اشتها نه این‌که مشهور فقهاء فتوی بدهند به عدم وجوب. سید مرتضی اشتباه کرد گفت اجماع داریم بر وجوب، دیگران هم به او اعتراض کردند، مشهور فقهاء شیعه قائلند به عدم وجوب. آن وقت چه جوری می‌شود یک مسأله‌ای محل ابتلاء باشد، کار نداریم مردم در حال تکبیرة الاحرام عادت دارند رفع یدین می‌کنند اما اشتها فتوی به عدم وجوب، این مهم است، در

این مسأله محل ابتلاء، اگر بناء بود واجب باشد رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام مثلا، مشهور می‌آیند بر خلافش می‌گویند؟ با این کثرتی که هست. واضح می‌شد لدی المتشرعة وجب آن.

این هم دلیل آقای خوئی است که به نظر ما دلیلی بدی نیست، قاعده لو کان لبان خیلی جاها بدرد می‌خورد.

[سؤال: ... جواب:] یک معارض روشنی ندارد این روایات. حالا از معارضش صحبت می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] روایت سوم هم که استدلال شده به این روایت بر وجوب رفع یدین در حال تکبیر، دو تا صحیحه زراره است، یکی در خصوص افتتاح است، ترفع یدیک فی افتتاح الصلاة قبالة وجهک و لاترفعهما کل ذلک، خیلی بالا نبر، تا صورت بیاید، بیشتر بالا نیاید. این روایت را توضیح بدهیم. استدلال شده به این روایت بر وجوب رفع یدین در حال افتتاح صلات، اشکالی که مطرح می‌شود غیر از این اشکالاتی که بر صحیحه حلبی گرفته شده که ظهور ندارد در وجوب این ترفع یدیک بخاطر اشتهاار عدم وجوب بین عامه و خاصه و بخاطر قضیه لو کان لبان، یک اشکال خاصی هم این روایت دارد و آن این است که گفته می‌شود که این روایت ظاهر در این است که می‌خواهد حد رفع را بگوید نه وجوب رفع را بگوید. ترفع یدیک فی افتتاح الصلاة قبالة وجهک و لاترفعهما اکثر من ذلک، کیفیت رفع این است اما این رفع واجب است مستحب است، دیگر این بیان نشد. روایت زراره به نحو دیگری هم نقل شده و آن این است: اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک و لاتجاوز بکفیک اذنیک ای خیال خدک. این مضمون هم هست. که ظاهرا یک روایت است با دو بیان.

[سؤال: ... جواب:] اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک. و لاتجاوز بکفیک اذنیک [قرینه است]. ... اگر امام فرموده باشند ترفع یدیک فی افتتاح الصلاة و لاترفعهما کل ذلک، اگر این جور فرموده باشد ظهور در وجوب ندارد. نه این که نقل زراره مجمل است اگر این کلام از امام صادر شده باشد ظهور در وجوب ندارد. اگر آن کلام دوم که اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک و لاتجاوز بکفیک اذنیک صادر شده باشد به قول شما چون امر کرده اول به رفع الیدین ظهور در وجوب پیدا می‌کند. پس مردد می‌شود کلام صادر از امام بین کلامی که ظهور در وجوب ندارد و کلامی که ظهور در وجوب دارد. و چون تعدد روایت نیست شاید آن کلامی از امام صادر شده که ظهور در وجوب ندارد. ... احتمال تعدد روایت نیست. مثل این که کلام امام مردد بین کلامی که ظاهر نیست در وجوب و کلامی که ظاهر است در وجوب. هر دو که صادر نشده، پس شاید آنی که صادر شده کلامی است که ظاهر در وجوب نیست.

[سؤال: ... جواب:] بله بعید نیست بیان حد رفع باشد. ... امرش این است: ترفع یدیک قبالة وجهک و لاترفعهما کل ذلک. [قبالة وجهک] یعنی رفع خاص. حد رفع

این است: رفع قبالة الوجه نه رفع کامل. ... ممکن است این به این معنا باشد که این کیفیت رفع را می‌خواهد بگوید.

روایت چهارم صحیحہ معاویة بن عمار هست عن ابی عبدالله علیه السلام فی وصیة النبی لعلی علیه السلام و علیک بر رفع یدیک فی صلاتک و تقلیبهما. یا علی بر تو باد که در نماز رفع یدین بکنی و بچرخانی، و تقلیبهما یعنی برگردانی دستت را.

اولا کی گفته این در حال افتتاح نماز است شاید در حال قنوت باشد. چون که نمی‌گوید کل نماز این جور باش، فی الجملة رفع یدین کن در نماز. [سؤال: ... جواب:] کل نماز لازم نیست، در بعضی از حالات نماز است، شاید آن بعض حالات خصوص قنوت باشد.

ثانیا: آقای خوئی فرمودند که این ظاهر این وصیت به امیرالمؤمنین این است که یک چیزی است که ممکن است امیرالمؤمنین آن جام ندهد. عرفی است که به امیرالمؤمنین بگویند و علیک باقامة الفرائض الیومیه یا علی؟ مگر حضرت علی نماز نمی‌خواند؟ این ظاهرش این است که پیامبر امیرالمؤمنین را به مستحبات سفارش می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] کی می‌گوید تقوی به جمیع مراتبش واجب است. اوصیک بتقوی الله شاید تقوای کامل است. تقوای حق تقاته است، اتقوا الله حق تقاته است. ... اگر این بیان آقای خوئی را اشکال بگیرید، آن حرف‌های گذشته که اشتها عدم وجوب، لو کان لبان، این جا هم می‌آید.

یک سری روایت است که صاحب حدائق استدلال کرده که اصلا قابل استدلال نیست. راجع به فعل امام است، مثل صحیحہ معاویة بن عمار: رأیت ابا عبدالله علیه السلام حین افتتح الصلاة یرفع یدیه اسفل من وجهه قليلا. یا صفوان می‌گوید رأیت ابا عبدالله علیه السلام اذا کبر فی الصلاة یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ اذنیه. این که حکایت فعل است، دلیل بر وجوب نیست.

آقا فرمودند ما اشکالات به ظهور بعض از این روایت در وجوب را نپذیرفتیم، بینیم بخاطر این که درست برداریم از آن ظهور ادعایی بعض روایات در وجوب می‌توانیم یک معارضی پیدا کنیم برای این روایات؟ دو روایت است که روایت صحیحہ است که مطرح می‌شود به عنوان معارض و برخی از روایات ضعیفه مثل همان فانه زينة الصلاة که روایت مقاتل بن حیان بود که ضعیف السند بود یکی هم روایت علل فضل بن شاذان بود که مشهور ضعیف می‌دانند سندش را که فانه من التبتل و الابتهال که ادعاء شد ظهور در وجوب ندارد، با استحباب می‌سازد. اما آن دو روایت صحیحہ یکی صحیحہ حماد است، آقای خوئی می‌گوید چرا حماد نگفت که امام در حال تکبیر الاحرام رفع یدین کرد؟ تمام مستحباتی که از امام دید جزئیاتش را می‌گوید اما نمی‌گوید رفع یدیه فکبر، اصلا نمی‌گوید، معلوم می‌شود

امام نکرده این کار را. شاید بخاطر تقیه حضرت این کار را نکرده اما اگر می‌کرد بیان می‌کرد.

ما می‌گوییم شاید بخاطر این که متعارف بود رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام خیلی حساس نشد، روی چیزهای دیگر حساس شد. و خیلی بعید است امام رفع یدین نکند در حال تکبیرة الاحرام ولی بقیه مستحبات را با این اهمیت آن‌جام بدهد. فقط می‌ماند یک روایت که این روایت را هم در تهذیب نقل می‌کند هم در قرب الاسناد. در قرب الاسناد این جوری است، صفحه 208 قرب الاسناد: علی‌الامام ان یرفع یدیه فی الصلاة و لیس علی غیره ان یرفع یدیه فی التکبیر. غیر امام لازم نیست رفع یدین کند در تکبیر. گفته می‌شود این صریح در عدم وجوب نسبت به غیر امام است و بخاطر عدم فصل قطعا بین امام و ماموم، می‌گوییم آن علی‌الامام هم مستحب مؤکد است.

انصافا دلالتش خوب است. فقط مشککش این است که در سندش عبدالله بن الحسن است و توثیق ندارد. و در تهذیب که این روایت را از علی بن جعفر نقل می‌کند می‌گوید و لیس علی غیره ان یرفع یدیه فی الصلاة. صاحب حدائق می‌گوید شاید مربوط به قنوت باشد، امام در قنوت رفع یدین می‌کند و بر غیر امام رفع یدین در نماز لازم نیست یعنی در قنوت لازم نیست، ربطی به تکبیرة الاحرام ندارد. تامل بفرمایید ببینم این فرمایش صاحب حدائق خوب است یا خوب نیست انشاءالله فردا.

## جلسه 112-590

سه‌شنبه - 1400/03/04

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به وجوب رفع یدین در حال تکبیر بود. صاحب حدائق استدلال کرد به روایات بر وجوب رفع ید عند کل تکبیرة. ولی ابن جنید و برخی از فقهاء دیگر راجع به خصوص تکبیرة الاحرام واجب کردند رفع یدین را. آن‌چه که صاحب حدائق فرموده اصلا دلیل واضحی ندارد الا روایت مجمع البیان از اصبع بن نباته از امیرالمؤمنین علیه السلام که جبرئیل به حضرت نبی اکرم عرض کردم خداوند امر می‌کند تو را هنگام احرام برای نماز رفع یدین کنی و هنگام رکوع رفع یدین کنی، بعد از قیام از رکوع رفع یدین کنی، در حال سجود یعنی بعد از سجود رفع یدین کنی، فان لكل شيء زينة و ان زينة الصلاة رفع الأيدي عن كل تكبيرة. این سندش ضعیف است، بعید است صاحب حدائق به این روایت ضعیف السند که در سندش مقاتل بن حیان است علاوه بر این که مجمع البیان مرسلا نقل می‌کند از او، بعید است صاحب حدائق به این اعتماد کند.

روایت دیگر صحیحہ معاویہ بن عمار است که رأیت اباعبدالله علیه السلام اذا کبر فی الصلاة یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ أذینہ. حالا بفرمایید این هم اعم است از تکبیرة الاحرام و لکن حکایت فعل امام علیه السلام است، قطعاً دلیل بر وجوب نیست.

اما در مورد تکبیرة الاحرام روایاتی بود که برخی استظهار کردند از آن، وجوب رفع یدین را در حال تکبیرة الاحرام، منتها جوای داده شد علاوه بر این که قطع داریم به عدم وجوب آن چون لو کان لبان و اشتهر و این که مشهور قائل به استحباب بشوند، علاوه بر آن، استدلال شد به روایت علی بن جعفر که در تہذیب نقل شده، علی الامام ان یرفع یدہ فی الصلاة و لیس علی غیرہ ان یرفع یدہ فی الصلاة کہ قطعاً بخاطر این که فرقی بین امام و ماموم نیست در مورد امام می شود مستحب مؤکد ولی در مورد ماموم واضح است که می گوید لیس علیہ یعنی واجب نیست بر ماموم رفع یدین در نماز. صاحب حدائق گفته شاید مراد قنوت باشد. ولی خیلی بعید است، به قول مرحوم آقای خوئی این که بگوییم بین امام و ماموم در قنوت فرق هست، امام در قنوت رفع یدین بکند ولی ماموم نیازی نیست رفع یدین بکند، خلاف سیرہ قطعیه است که بین امام و ماموم فرقی نیست، کسی هم تفصیل نداده است بین امام و ماموم در بحث قنوت.

مؤید این که این موردش تکبیر هست، روایت قرب الاسناد هست و لو در سند عبدالله بن الحسن است و ضعیف است ولی به عنوان مؤید همین روایت را که مطرح می کند می گوید علی الامام ان یرفع یدیه فی الصلاة و لیس علی غیرہ ان یرفع یدیه فی التکبیر. بله اگر در خصوص تکبیرة الاحرام ظهور امر در وجوب محقق بشود و منعقد بشود، بعید نیست بگوییم این اطلاق قابل تخصیص است، لیس علی غیرہ ان یرفع یدیه فی التکبیر در بقیہ تکبیرات نماز. این که محقق همدانی فرموده: اباء از تخصیص دارد، قدر متیقن از مورد این روایت رفع یدین در تکبیرة الاحرام، برای ما واضح نیست، چرا قابل حمل نباشد این روایت بر غیر تکبیر الاحرام؟ و لذا به این روایت بخواهیم تمسک کنیم بگوییم رفع یدین در تکبیرة الاحرام هم واجب نیست، یک مقدار مشکل است چون ظهور دلیل خاص این است که امر شدیم به رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام و این دلیل خاص ظهورش در وجوب مقدم است بر این روایت که نفی وجوب رفع یدین می کند در مطلق تکبیر.

آقای خوئی تمسک کردند برای نفی وجوب رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام به صحیحہ حماد. در صحیحہ حماد که در کافی نقل می کند می گوید امام علیه السلام به من فرمود: حماد! قم فصل، بلند شدم نماز خواندم، فرمود: یا حماد لاتحسن ان تصلی ما اقبح بالرجل منکم یأتی علیہ ستون سنة أو سبعون سنة فلا یقیم صلاة واحدة بحدودها تامة، حماد عرض کرد که یابن رسول الله فعلمنی الصلاة، شما یاد من بدهید نماز خواندن را، می گوید فقام ابو عبدالله علیه السلام مستقبل القبلة منتصباً

فارسل یدیه جمیعا علی فخذیه قد ضم اصابعه و قرّب بین قدمیه و قال بخشوع الله اکبر. اصلا نمی‌گوید و رفع یدیه. ولی در کافی قبل از رکوع می‌گوید که ثم رفع یدیه حیال وجهه و قال الله اکبر و هو قائم ثم رکع. در کافی دارد، بعد از قیام از رکوع هم باز می‌گوید رفع یدین و قال الله اکبر. هم قبل از رکوع رفع یدیه حیال وجهه و قال الله اکبر ثم رکع و هم دارد ثم استوی قائما از رکوع برخواست فقال سمع الله لمن حمده ثم کبر و هو قائم و رفع یدیه حیال وجهه ثم سجد. در من لایحضره الفقیه رفع یدین قبل از رکوع را ندارد ولی رفع یدین در حال تکبیر بعد از رکوع را دارد.

آقای خوئی می‌فرماید این حمادی که اینقدر ریزم کاری‌های اعمال امام صادق علیه السلام را در نماز بیان کرد چه جور بیان نکرد امام در حال تکبیرة الاحرام رفع یدین کرد، معلوم می‌شود امام رفع یدین نکرده. و این دلیل بر عدم وجوب است. این فرمایش آقای خوئی خیلی بعید است. برای این‌که در روایات دیگر داشتیم امام صادق علیه السلام رفع یدین می‌کرد در حال تکبیر، حتی یکاد یبلغ اذنیه. بعید است تکبیر قبل از رکوع را حضرت رفع یدین می‌کرد، در حال تکبیر بعد از رفع رأس از رکوع که تکبیر می‌گفت رفع یدین می‌کرد، اما در حال تکبیرة الاحرام رفع یدین نمی‌کرد؟ خیلی بعید است. احتمالا بلکه به ظن قوی چون مأنوس بود برای حماد رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام به چشمش نیامد. آن‌هایی به چشمش می‌آمد که از اختصاصات نماز امام علیه السلام بود.

[سؤال: ... جواب:] قبل از شروع نماز، حضرت دستش را گذاشت روی فخذین. ... می‌گوید ثم قرأ الحمد بترتیب و قل هو الله احد، خواندن قل هو الله احد در نماز متعارف نبود، عامه این‌جور نماز نمی‌خواندند. ... این هم بعید است که امام صادق علیه السلام قبل از رکوع رفع یدین کند در حال تکبیر، بعد از رکوع رفع یدین کند در حال تکبیر بعد از رکوع، و لکن در حین تکبیرة الاحرام رفع یدین نکند با این‌که در روایت دیگر دارد حضرت رفع یدین می‌کرد در حال تکبیر افتتاح نماز. یا باید بگویید حماد غفلت کرده از ذکرش یا باید بگوییم چون عادی بوده به چشمش نیامده. و الا مستحب که هست، زینة الصلاة که هست. ... از مسلمات نزد امامیه است که رفع تکبیرة الاحرام در حال نماز مستحب است. ... چون مأنوس بود برایش

تکبیرة الاحرام با رفع یدین می‌شود، یک روایتی هم هست، دیگر برایش مهم نبود. این روایتی که عرض می‌کنم، در روضه کافی، حالا مال کلینی است؟ شنیدم آقای سیستانی نقل کرده از شهید ثانی که تشکیک کرده در این‌که روضه کافی تألیف کلینی باشد. ولی مشهور است که روضه کافی تألیف کلینی است، اولش هم می‌گوید محمد بن یعقوب. با سه سند نقل می‌کند که امام صادق علیه السلام نامه نوشته به اصحابش. در ضمن این نامه نوشت: له رفع أیدیکم فی الصلاة الا مرة واحدة حین یفتتح الصلاة فان الناس قد شهروکم بذلک و الله المستعان و لاحول و لا قوة الا بالله. یعنی اینقدر مشهور شده بود که شیعه رفع یدین می‌کنند در هر تکبیره‌ای در نماز،

حضرت در این روایت فرمود که فقط در حال تکبیرة الاحرام رفع یدین کنید، بقیه را رها کنید، مشهور نشوید بین عامه، این لباس شهرت نشود خلاصه. این هم مؤید این است که تکبیرة الاحرام مقرون بود نزد شیعه به رفع یدین. شاید حماد هم دیگر احساس دوگانگی نکرده بین رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام با تکبیرة الاحرام فقط گفته حضرت اول نماز تکبیرة الاحرام گفت.

[سؤال: ... جواب:] رفع یدین در حال تکبیر قبل از رکوع معلوم نیست اینقدر معروف باشد. منافات ندارد آنهایی که این کار را می‌کردند نه این‌که همه شیعه این کار را می‌کردند، آنهایی که این کار را می‌کردند این علامت تشیع‌شان بود مثل تختم به یمین، نه این‌که همه شیعه‌ها این کار را می‌کردند اما تا یکی این کار را می‌کرد می‌گفتند هذا شیعی.

آقای خوئی می‌گوید این روایت سندش ضعیف است. ولی به نظر ما سه تا سند مگر انسان خیلی بدبین باشد به تاریخ و روایات و الا سه تا سند وثوق می‌آورد که همه جعل و ضاع نبودند. آن وقت در یک سندش محمد بن سنان است، فقط مشکل محمد بن سنان است، در یک سند حفص مؤذن است که توثیق ندارد. و لذا این سند به نظر ما موجب وثوق هست.

از جهت دلالت هم ممکن است کسی توهم کند که این‌که مشهور شده بودند شیعه در هر تکبیره‌ای رفع یدین بکنند معلوم بوده واجب بوده. نه، عمل به مستحب می‌کردند مشهور شده بودن به این مستحب مثل قنوت گرفتن از شعار شیعه است، سنی‌ها که در غیر نماز صبح قنوتی ندارند، با این‌که واجب نیست، این هم شعار شیعه شده بود. حالا نمی‌گوییم همه شیعه این کار را می‌کردند ولی شعار شیعه بود هر کس این کار را می‌کرد می‌گفتند شیعه است. و لذا این روایت دلیل بر وجوب نیست دلیل بر شعار شیعه بودن هست.

بحث واقع می‌شود بعد از فراغ از این‌که رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام ثابت شد که واجب نیست فضلا از تکبیرات دیگر هر چند احتیاط مستحب این است که در حال تکبیرة الاحرام رفع یدین بکنیم، مرحوم حاج شیخ محمدرضا آل یاسین احتیاط واجب کرده و او فقیه بزرگی کرده. حالا احتیاط واجب زور دارد، احتیاط مستحب بکنید خوب است در تکبیرة الاحرام. حالا بحث واقع می‌شود در کیفیت رفع یدین.

صاحب عروه می‌گوید مخیری، يستحب رفع الیدین بالتکبیر الی الأذنین أو الی خیال الوجه، تا روبروی صورت أو الی النحر یا تا منحر، فرو رفتگی گلو، مبتدئا بابتدائه و منتهیا بانتهاء، شروع که می‌کنید در رفع یدین شروع بکن به الله اکبر گفتن، موقعی که را الله اکبر را می‌گویید رسیده باشی به آن حد اعلای رفع یدین، فاذا انتهى التکبیر و الرفع أرسلهما، بعد که تکبیر و رفع یدین تمام شد دستانت را پایین بینداز.

مرحوم آقای حکیم حاشیه زده که احوط همان دومی است که يستحب رفع الیدین بالتکبیر الی خیال الوجه چون روایت صحیحہ عبدالله بن سنان دارد هو رفع یدیک حذاء وجهک.

آقای سیستانی یک راه حلّی ارائه داده، تقریب کرده بین این سه کیفیت. تعبیر آقای سیستانی این است که اگر انسان انگشت سبابه‌اش را بیاورد محاذی این شحمة الأذن، این انتهای گوش، به هر سه احتمال عمل کرده، الظاهر تحقق الجميع اذا قرب سبابته الی شحمتی الأذن، اگر این سبابه را بیاورد نزدیک این شحمة الأذن هم عمل کرده به رفع الیدین الی الأذنین هم عمل کرده به رفع الیدین الی حذاء الوجه هم عمل کرده به رفع الیدین الی النحر. مستحب هم هست که رو به قبله باشد باطن کفینش. حالا این هم فرمایش آقای سیستانی، انشاءالله بررسی بکنیم ببینیم درست است یا نه. قدماء هم اختلاف دارند در کیفیت رفع. مثلاً صاحب حدائق این جور نقل می‌کند قد اختلفت عبارات الاصحاب فی بیان حد الرفع فقال الشيخ، شیخ طوسی فرموده، الرفع المعتبر فی تکبیرة الاحرام و غیرها ان یحاذی بیدیه شحمتی أذنیه و عن ابن ابی عقیل یرفعهما حدو منکیه أو خیال خدیہ لایجاوز بهما أذنیه و قال ابن بابویه یرفعهما الی النحر و قال الفاضلان، محقق حلّی و علامه حلّی گفتند یرفع یدیه خیال وجهه و فی روایة الی أذنیه.

منشأ این اختلاف، اختلاف روایات است که بزرگان از جمله صاحب عروه، آقای خوئی حمل بر تخییر و مراتب فضل کردند. روایت اول این هست صحیحہ عبدالله بن سنان فی قول الله عز و جل فصل لربک و انحر قال هو رفع یدیک حذاء وجهک.

روایت دوم صحیحہ معاویة بن عمار رأیت ابا عبدالله علیه السلام اذا کبر فی الصلاة یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ أذنیه، یکاد یعنی به گوش حضرت هم نمی‌رسید یدینش، یکاد یبلغ أذنیه، ارتفاع دستش به حدی نمی‌رسید که به آذینش برسد. [سؤال: ... جواب:] ببینیم در مقام جمع چه باید بکنیم.

[سؤال: ... جواب:] حالا ببینید روایت این است، اذا کبر فی الصلاة یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ أذنیه، بله حق با شماست، دو احتمال در آن هست، این را ما خواستیم مطرح کنیم، انشاءالله روایات را بخوانیم بعد جمع‌بندی می‌کنیم. یکی این که بگوییم حتی یکاد یبلغ أذنیه [یعنی] محاذی أذنیه بود ولی جلوتر یعنی از جهت ارتفاع، با متر بگیری از گوش تا یدینش کم و زیاد نمی‌شد، ولی یبلغ أذنیه به لحاظ این که نمی‌رسید، بالا می‌آورد از جهت ارتفاع محاذی أذنیه می‌شد اما نمی‌رسید روی أذنین، قبل از این که روی أذنین قرار بگیرد تا همان صورتش رفع یدین را قرار می‌داد. این یک احتمال. یک احتمال دیگر این است که مقدار ارتفاعش کمتر بود، ارتفاعش را در حدی قرار می‌داد که با منحر مساوی بود، کمتر از أذنین. ... شما به عادت خودتان نگاه می‌کنید. بستگی به عادت دارد، شما به هر چی عادت کنی آسان می‌شود.

مجمع البیان عن علی علیه السلام فی قوله فصل لربک و انحر قال ارفع یدیک الی النحر فی الصلاة؟؟

روایت چهارم باز مجمع البیان از عمر بن یزید فصل لربک و انحر قال هو رفع یدیک حذاء وجهک. این شبیه همان صحیحہ عبد الله بن سنان است.  
روایت پنجم صحیحہ زراره عن احدهما علیهما السلام قال ترفع یدیک فی افتتاح الصلاة قبالة وجهک و لاترفعهما کل ذلک. دستانت را در هنگام شروع در نماز روبروی صورتت بگیر و لاترفعهما کل ذلک، بالاتر نبر، می‌گویند بعضی‌ها آنقدر بالا می‌آوردند که فوق رأس‌شان می‌شد، روایت داریم، نه، این کار را نکن. این ارتفاع است دیگر، ارتفاعش بیشتر از قبالة الرأس نباشد.  
[سؤال: ... جواب:] این‌که گفت اذا افتتحت. ترفع یدیک فی افتتاح الصلاة قبالة وجهک.

روایت ششم موثقه ابی بصیر: اذا افتتحت الصلاة فکبرت فلاتجاوز أذنیك. این هم دو احتمال دارد: یکی لاتجاوز أذنیك یعنی بالاتر از أذنین نیاور، یکی این‌که وقتی دستانت را از روی زانویت می‌آوری عقب‌تر از أذین نرود.  
[سؤال: ... جواب:] فلاتجاوز أذینک دو احتمال دارد: یکی لاتجاوز أذنیك، بالاتر از أذنین نرود، تجاوز نکند از أذنین. ... اصلا معنای تجاوز أذنین چیست؟ یعنی از پایین أذین بالاتر نرود؟ یا از بالای أذنین بیشتر نرود، همه این‌ها بحث دارد. الان در فقه شما در باب حج می‌گویید و لاتجاوز وادی محسر، علماء بحث کردند لاتجاوز وادی محسر یعنی از مشعر نرود در وادی محسر یا از وادی محسر نگذرد به طرف منی. خدا رحمت کند مرحوم آقا میرزا علی احمدی میانجی. یکی از آقایان گفته بود شما جلسات هفتگی دارید، چه بحثی می‌کنید؟ گفته بود تفسیر. آیات محکم را می‌آوریم مطرح می‌کنیم متشابه می‌کنیم می‌گذاریم کنار! می‌رویم سراغ آیات بعدی. حالا اذا افتتحت الصلاة فکبر فلاتجاوز أذنیك. پس از یک بعد دو احتمال در او شد: تجاوز أذنین یعنی عقب‌تر نرود از أذن، پشت سر نرود یا بالاتر از أذن نرود. [بعد] دوم: حالا که مثلا می‌گوییم ارتفاع یا حتی پشت سر رفتن، از کل أذن بالاتر نرود یا از اول أذن که شحمتی الأذن است بالاتر نرود.

صحیحہ دیگر معاویة بن عمار: رأیت ابا عبد الله علیه السلام حین افتتاح الصلاة یرفع یدیه اسفل من وجهه قليلا. معاویة بن عمار مثل این‌که مراقب رفع یدین امام صادق علیه السلام بوده در حال تکبیر. در یک جا گفت رأیت ابا عبد الله علیه السلام اذا کبر فی الصلاة، آن روایت دوم که خواندیم، یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ أذنیه، این‌جا می‌گوید رأیت ابا عبد الله علیه السلام حین افتتاح الصلاة یرفع یدیه اسفل من وجهه قليلا. پایین‌تر از وجه. پایین‌تر از وجه چه جور جمع می‌شود با آن حذاء وجه؟

مرسله صدوق، فقیه جلد 1 صفحه 198: ارفع یدیک بالتکبیر الی نحرک.

روایت دیگر کتاب مزار محمد بن مشهدی این جور دارد، می گوید ابو حمزه ثمالی گفت که من، امام زین العابدین را دیده بود، امام را دیدم وارد مسجد کوفه شدند، شروع کردند نماز خواندن، و رفع مسبحتیه، یعنی سبابتیه، اسم بهتری است مسبحه به جای سبابه، و رفع مسبحتیه حتی بلغتا شحمتی اذنیه.

مرحوم صاحب عروه می گوید در مستحب مراتب استحباب اشکال ندارد، حمل بر مراتب استحباب می شود نتیجه اش می شود تخییر. آقای خوئی هم این را پذیرفته.

[سؤال: ... جواب:] حالا بالاخره این را هم باید دید کدام مرتبه افضل است. صاحب عروه می گوید اصل رفع الیدین مستحب است، این مراتب افضلیت است. چرا؟ برای این که اطلاقات می گوید ارفع یدیک، ارفع کفیک، اطلاق دارد. این روایات مراتب رفع یدین را گفته، اختلاف مراتب استحباب است.

یک روایت دیگر هم هست آن را هم بخوانم. صحیحہ صفوان: رأیت ابا عبد الله علیه السلام اذا کبر فی الصلاة یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ اذنیه.

صاحب حدائق یک مطلبی دارد بگویم بعد فرمایش آقای خوئی را عرض می کنم. صاحب حدائق می گوید المفهوم من هذه الاخبار باعتبار ضمها الى بعض هوان اعلی مراتب الرفع ما سامت الأذنین. چون صحیحہ زراره گفت و لاتجاوز بکفیک اذنیک. این اعلی مراتب الرفع است. و اقل مراتب رفع ان یکون من اسفل وجهه قلیلا. این هم اقل مراتب رفع است. این جوری جمع کرده بین روایات.

[سؤال: ... جواب:] کانه هر چی زحمت بکشیدید رفع یدین بالاتر باشد این عرفا مناسب است که افضل باشد، لابد این است. لابد این جور توجیه کرده، ما نمی خواهیم بگویم ظهورش همین است. ... به قول شما نمی گوید افضل، اعلی مراتب رفع و ادنی مراتب رفع ولی تناسبش همین است. اعلی مراتب رفع را که می گوید ظاهرش این است که می خواهد بگوید این افضل است و لو تصریح نکرده.

مرحوم آقای خوئی فرموده که روایات وقتی مختلف است، نتیجه اش می شود تخییر، بعض روایت می گفت حذاء وجه، بعض روایات گفت اذنیه، بعض روایات هم گفت نحر. ایشان می گوید نگوید به ما روایات در نحر نداشتیم، روایت معتبره، صاحب حدائق گفته من لحظ نحر را در هیچ کجا ندیدم، نه این درست نیست، همان صحیحہ معاویة بن عمار که می گوید رأیت ابا عبد الله علیه السلام حین افتتح الصلاة یرفع یدیه اسفل من وجهه قریبا [قلیلا] رفع یدین کمتر از وجه همان ملازم با رفع یدین تا نحر است دیگر. پس هم خیال وجه روایات صحیحہ داشت، هم اذنین روایت صحیحہ داشت، اذا افتتحت الصلاة فکبرت فلاتجاوز اذنیک، یا آن روایت فکاد یبلغ شحمتی اذنیه و نحر هم که روایت داشتیم. می شود تخییر.

مرحوم آقای داماد یک راه حلی در ذهن شان آمده. اولاً فرموده اختلاف در حد که معنا ندارد. باید توجیه بکنیم. علامات می شود مختلف باشند، خفاء اذان خفاء جدران این ها علامات هستند، یک جاهای دیگر علامات داریم اختلاف داشته باشد اما واقع حد که نمی شود اختلاف داشته باشد، یا این حد هست یا حد نیست و لذا باید این

روایات را توجیه کنیم. چه جور توجیه می‌کنیم؟ ایشان می‌گویند با یک توجه مطالب حل می‌شود. وجه ابتداء دارد، وسط دارد، اعلی دارد. اذن دارد ابتداء دارد وسط دارد اعلی دارد. ید ابتداء دارد وسط دارد انتهاء دارد. این را توجه داشته باشید، با این توجه می‌شود روایات را معنا کرد.

[سؤال: ... جواب:] می‌گویند عرف از روایات این جور می‌فهمد.

مثلا در مورد اذن، صحیحه صفوان می‌گوید امام صادق اذا کبر فی الصلاة یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ اذنیه. در روایت ابی بصیر می‌گوید اذا افتتحت الصلاة فکبر فلاتجاوز اذنیک. یا در صحیحه زراره دارد اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک و لاتجاوز بکفیک اذنیک ای خیال خدک. آنی که می‌گوید قریبا [قلیلا]، آن روایت اول که دارد حتی یکاد یبلغ اذنیک، این را می‌گوییم ممکن است مراد این باشد که انگشتان دست فرق می‌کند، یک انگشت دست که بزرگتر است او می‌رسد ولی انگشتان دیگر دست که کوتاه‌تر است، مثل انگشت شصت، خنصر، آن‌ها نمی‌رسد، به یک لحاظ گفته حتی یکاد یبلغ اذنیه به یک لحاظ گفته لاتجاوز اذنیه. یا مثلا راجع به وجه، صحیحه معاویه بن عمار می‌گوید رأیت ابا عبدالله علیه السلام حین افتتح الصلاة یرفع یدیه اسفل من وجهه قلیلا یک مقدار پایین‌تر از صورتش اما یک روایت صحیحه عبدالله بن سنان می‌گوید یرفع یدیه خیال وجهه. وجه هم مراتب دارد، اسفل من وجهه قلیلا هم به لحاظ این که پایین وجه هم به لحاظ این که حساب کنیم کجای دست را معیار قرار داده. با این توجیه ایشان می‌گویند ممکن است ارجاع بدهیم بعض این روایات را به بعض دیگر و مشکل را حل کنیم. جزئی از دست پایین‌تر از وجه باشد، انتهاء کف دست پایین‌تر از وجه باشد می‌سازد با این که بالای دست محاذی وجه باشد، جزئی از دست محاذی منحر باشد، می‌سازد با این که جزء دیگر دست پایین‌تر از وجه باشد. و جزء بالای دست محاذی وجه باشد. فتحصل ان الحد واحد و ان الحكم تعینی، بیخود نگوئید تخییری، لا انه هناك حدودا من الاذن من الوجه و النحر و ان الحكم تخییری.

با این تقریب بینیم آیا تقریب محقق داماد تبرعی است؟ اصلا عرفی است؟ یا به هیچ وجه با این روایات سازگار نیست. انشاءالله روز شنبه این بحث را دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

**جلسه 113-591**

**شنبه - 1400/03/08**

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به حد رفع یدین در حال تکبیر بود که مورد اختلاف بود بخاطر اختلاف روایات.

جمعی از روایات حد رفع یدین را محاذات وجه قرار دادند مثل صحیحہ ابن سنان: هو رفع یدیک حذاء وجهک. برخی مثل صحیحہ صفوان تعبیر داشتند که رأیت ابا عبد الله علیه السلام اذا کبر فی الصلاة یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ أذنیه. رفع یدین تا نزدیکی این که سر انگشتان شان به گوش شان برسد، تعبیر این است که حی یکاد یبلغ أذنیه. در صحیحہ معاویة بن عمار داشت که رأیت ابا عبد الله علیه السلام حین یفتتح الصلاة یرفع یدیه اسفل من وجهه قلیلا. حضرت در هنگام تکبیرة الاحرام دستان شان را تا این اندازه بالا می آوردند که یک مقدار کمتر از صورت شان قرار می گرفت. برخی از روایات که ضعیف بود فرمود رفع یدین تا منحر مثل مرسله صدوق: و ارفع یدیک بالتکبیر الی نحرک. یا یک روایت ضعیف دیگر که در مزار محمد بن مشهدی هست دارد امام علیه السلام رفع مسبحتبه، سبابتین شان را بالا آوردند، حتی بلغتا شحمتی أذنیه.

صاحب عروه، آقای خوئی، خیلی از بزرگان گفتند این معنایش تخییر است. آقای سیستانی و آقای داماد مطلب جالبی گفتند. آقای سیستانی فرمودند: ببینید! شما اگر انگشت سبابه تان را نزدیک بکنید به این شحمة الأذن، نرمه گوش، به همه این ها عمل کردید؛ هم محاذات وجه تان می شود بخشی از دست، و هم بخش دیگر از دست که پایین تر است محاذی منحر می شود، یرفع یدیه اسفل من وجهه قلیلا بخشی از کف دست پایین تر است از صورت و لو انگشتان محاذی صورت قرار گرفته است، محاذی ابتداء صورت قرار گرفته برخی از انگشتان، بخشی از کف دست هم محاذی منحر قرار گرفته.

ما معتقدیم چون یک سری از این روایات حکایت فعل امام علیه السلام است، امام حد ذکر نکرد، نیازی نداریم به آن فرمایش آقای داماد. آقای داماد همین مطلب آقای سیستانی را بیان می کنند منتها به عنوان جمع بین روایات. چی می گویند؟ می گویند: چرا تعارض بیندازیم بین این روایات بعد بشود تعارض در بیان حد؟ بیان حد که نمی شود متعدد باشد. نگوئید حمل بر تخییر می کنیم. مگر می شود یک شیء چند حد داشته باشد؟ شما در آب کر چه می گوئید؟ می گوئید نمی شود هم حد کر 1200 رطل باشد هم 600 رطل، یکی از این ها حد کر است چون نمی شود کر دو حد داشته باشد، بالاخره برسد به 600 رطل کر است یا برسد به 1200 رطل. بله علائم حد مثل خفاء اذان خفاء جدران می شود اختلاف داشته باشد اما واقع حد معنا ندارد اختلاف داشته باشد بعد ما حمل کنیم بر تخییر. و لذا ایشان فرمودند ما این جور جمع می کنیم بین روایات می گوئیم که وجه اعلا و اسفل و وسط دارد، اذن اعلا و اسفل و وسط دارد، کف هم اعلا و اسفل و وسط دارد. آن جایی که دارد حذاء وجهک، یدین به حذاء وجه برسد نظر دارد به پایین وجه و بالای کف دست، آن جایی که دارد اسفل من وجهه قلیلا، نظر دارد به پایین کف دست که پایین تر از وجه هست.

آنهایی هم که نظر دارد به محاذات منحر نظر دارد به پایین کف دست که روبروی منحر هست. یرفع یدیه حتی یکاد یبلغ اذنیه هم همینطور، حضرت یک انگشتشان روی اذن یا نزدیک آن بود، انگشتی که پایینتر هست را که حساب کنیم، دست از آن جا هم حساب می‌شود، کف دست ابتدانش یکسان که نیست، انگشتان کوچک و بزرگ دارند، به لحاظ انگشت کوچک می‌توانیم بگوییم یکاد یبلغ اذنیه ولی به لحاظ انگشت بزرگتر که انگشت سبابه است که بزرگتر از انگشت کوچک است می‌توانیم بگوییم روی اذن قرار گرفت که محاذی وجه است.

من به نظرم این فرمایش آقای داماد درست نیست. اما این که ایشان فرمودند نمی‌شود یک چیز دو حد داشته باشد، اولاً مراتب استحباب که اشکال ندارد، حدی برای بیان مراتب استحباب است. حد مستحب غیر مؤکد با حد مستحب مؤکد با حد مستحب متوسط چه اشکال دارد مختلف باشد؟ خود آقای داماد مگر در استظهار وقتی که می‌خواست بگوید استظهار زن واجب نیست فرمود اختلاف مراتب امر در روایات که یکی می‌گوید تستظهر بیوم یکی می‌گوید تستظهر بیومین یکی می‌گوید تستظهر بثلاثة ایام، یکی می‌گوید تستظهر الی تمام العشرة می‌فهمیم این مراتب استحباب است. اتفاقاً آن جا می‌گفتند کشف می‌کنیم واجب نیست. خود استظهار مستحب است منتها مراتب دارد استحباب. فرق می‌کند با آن حد باب کر. پس اولاً حد مستحب می‌تواند مختلف باشد به لحاظ اختلاف مراتب استحباب. و می‌تواند اصلاً نه، حد موسع باشد. یعنی تا یک مقدار رفع یدین مستحب است، یک مقدار ادنی، تا یک مقدار اعلی موسع است، بیشتر از او مکروه است. تا مثلاً منحر مستحب است رفع یدین، از منحر تا اذنین موسع است، از اذنین به بالا مکروه است، لا ترفعهما فوق الاذنین. یعنی مثلاً شارع گفته برای عمل به استحباب رفع یدین تا منحر باید بیاوری ولی موسع است، تا بالای اذنین آزادی، این قدر سخت نمی‌گیرند بر شما که حتماً منحر باشد بیشتر نباشد. تا بالای اذن مجازی، حتی افضل هم نیست. این هم می‌شود.

باز تکرار می‌کنم، نباید هر حدی را قیاس کنید با مقام. در آب کر بحث انفعال است، بالاخره این آبی که از 600 رطل بیشتر است و از 1200 رطل کمتر است یا لاینجسه شیء یا ینجسه شیء، تناقض که نمی‌شود گفت. و لذا می‌گویند نمی‌شود تحدید کر به دو حد. این چه ربطی دارد به بحث مقام.

و اگر امام علیه السلام می‌فرمود، این نکته را هم در نظر بگیرید، اگر امام علیه السلام امر می‌کرد یک جا می‌فرمود ارفع یدیک الی حذاء وجهک، یک جای دیگر می‌فرمود ارفع یدیک الی الاسفل من وجهک قلیلاً، یک جای دیگر می‌فرمود ارفع یدیک الی المنحر، ممکن بود کسی بگوید اینها تهافت بدوی دارند، ولی خوشبختانه ما اکثر این روایاتی که داریم که با این رفع الیدین الی حذاء الوجه اختلاف دارند حکایت فعل امام صادق علیه السلام است. و تنافی ندارد با آنچه که در روایت امر شدیم به آن، ارفع یدیک الی حذاء وجهک. باید ببینیم امام صادق علیه السلام کان

یرفع یدیه اسفل من وجهه قليلا، می‌فهمیم که رفع یدین حذاء الوجه لازم نیست که کل کف محاذی وجه بشود. و اتفاقا روایتی که می‌گوید لاتجاوز اذنيك يا مثلا قريب به این مضمون، موثقه ابی بصير می‌گوید اذا افتتحت الصلاة فكبرت فلاتجاوز اذنيك، اتفاقا خود همین مؤید این است که بالاتر از گوش نرود کف دست تو، برای این‌که بخواهد گوش بالاتر نرود، خودبه‌خود بخشی از کف دست مقابل منحر قرار می‌گیرد اگر معنای لاتجاوز اذنيك آنی باشد که ما استظهار می‌کنیم که یعنی بالاتر نرود نه این‌که پشت سر نرود. ما اصلا می‌گوییم اگر امر می‌کرد امام به چند چیز شبهه داشت که چه جور بین این‌ها جمع کنیم. اصلا این روایات بعضی هایش امر به فعل است بعضی هایش حکایت فعل امام صادق علیه السلام است. و لذا ما معتقدیم صاحب عروه و آقای خوئی که می‌گویند تخییر، تخییر شرعی نیست که بگوییم به نحو مستحب تخییری یا این مستحب است یا آن یا آن. نه، همان جامع موسع مستحب است، همانی که آقای سیستانی می‌گویند، واجب موسع، یعنی باید یک جوری باشد که بخشی از کف دست ما عرفا صدق کند محاذی وجه است و از اذن بالاتر نرود. این حالا چه مقدار کف دست را ما بالا بیاوریم که از اذن بالا نرود و محاذی وجه باشد، این یک خط باریکی نیست، این موسع است. و لذا امام علیه السلام در روایات مختلف از ایشان این‌جور گاهی نقل کردند که کان یرفع یدیه اسفل من وجهه قليلا، همین که بخشی از کف دست محاذی وجه باشد، بخش دیگر پایین‌تر از وجه باشد صدق می‌کند رأیته رفع یدیه اسفل من وجهه قليلا، همین صدق می‌کند.

[سؤال: ... جواب:] التزام امام به یک عمل غیر عادی دلیل بر این است که عمل به مستحب است اما حالا ممکن است فرد مستحب باشد نه این‌که اسفل بودن از وجه قليلا هم مستحب باشد نه ممکن است این یک فردی است از جامع رفع یدین الی الوجه.

و لذا به نظر ما فرمایش آقای سیستانی و آقای داماد فرمایش خوبی است، تخییر، شرعی نیست ولی توجیه آقای داماد را ما ایراد داشتیم که می‌گفتند این‌ها نباید بیان حد در آن اختلاف بشود و ما جمع می‌کنیم بین روایات که بگوییم وجه پایین و وسط و بالا دارد، اذن پایین و وسط و بالا دارد، کف وسط و پایین و بالا دارد، جمع می‌کنیم بین این روایات. نه، اصلا احتیاج به جمع بین این روایات نیست، چون تنافی بین این روایات نیست.

[سؤال: ... جواب:] نگفت که لم یصل یده الی محاذاة الوجه. هیچ ظهوری ندارد [در این]. رفع یدیه اسفل من وجهه قليلا می‌سازد که بخشی از یدین محاذی وجه باشد و پایین کف پایین‌تر از وجه باشد، صدق می‌کند یرفع یدیه اسفل من وجهه قليلا. الان شما در نماز جماعت می‌گویید که متاخر از امام بایستد یعنی می‌خواهید بگویید کل بدنش متاخر از امام باشد؟ نه، و لو یک وجب متاخر از امام باشد ماموم. ... در حال رکوع در حال سجود کنار امام قرار می‌گیرد منتها یک وجب متاخر

است، صدق می‌کند که صلی متاخرا عنه. این جا هم می‌شود رفع یدیه اسفل من وجهه قليلا، اسفل متاخر مشابه هم هستند، پایین‌تر، رفع یدیه پایین‌تر از صورتش، همین که بخشی از کفین پایین‌تر از صورت است صدق می‌کند که رفع یدیه اسفل من وجهه قليلا. ... فرض این است که حکایت فعل است اطلاق ندارد که بگوییم رفع یدین اسفل من الوجهه قليلا مستحب است و لو بخشی از یدین محاذی وجه نباشد، اطلاق که ندارد. ... حکایت فعل اطلاق ندارد. ولی آن روایاتی که امر می‌کند به رفع یدین الی قبالة الوجه الی حذاء الوجه آن امر است و ظهور امر در تعیینیت است، ما باید رفع یدین بکنیم به نحوی محاذی وجه بشود عرفا. ... عرض می‌کنم فعل مجمل است، فعل را که نگفت حضرت محاذی وجه‌شان رفع یدین نکردند. صاحب عروه در ادامه فرمود مستحب است رفع یدین که این رفع شروع بشود با شروع تکبیر و ختم بشود این رفع یعنی حد اعلاى رفع با ختم تکبیر باشد. یعنی وقتی که شما می‌خواهی الله اکبر بگویی شروع کنی به رفع یدین، راء الله اکبر را موقعی می‌گویی که به حد اعلاى رفع برسی، بعد که ارسال یدین می‌کنی، دستانت را می‌اندازی پایین، مبتدئا، یعنی مبتدئا بالرفع بابتداء التکبیر، منتھیا للرفع بانتھاء التکبیر، فاذا انتهى التکبیر و الرفع ارسلهما.

مشهور این را قائلند. صاحب حدائق این را قبول ندارد. چون احتمالاتی در مقام هست. یکی این که بعد از رفع کامل الله اکبر بگوید، بعد ارسال کند، یعنی رفع یدین بکند برساند، شاید متعارف این جور باشد، دستانش را می‌آورد همان روبروی صورتش می‌گوید الله اکبر، دستانش را می‌اندازد پایین. صاحب حدائق این را گفته. بعضی‌ها هم احتمال می‌دهند نه اصلا حين الارسال یعنی دستانش را می‌آورد بالا موقعی الله اکبر می‌گوید که دستانش را دارد می‌اندازد.

ببینیم روایات چی می‌گوید؟ بعضی‌ها استدلال کردند به صحیحہ معاویة بن عمار برای همین مبتدئا بابتداءه منتھیا بانتھاءه. می‌گویند در صحیحہ معاویة بن عمار این جور است که حين افتتاح الصلاة يرفع يديه. گفتند این ظاهرش مقارنت است. رأيت ابا عبد الله عليه السلام حين افتتاح الصلاة يرفع يديه اسفل من وجهه قليلا. حين تکبیر رفع یدین می‌کرد حضرت یعنی رفع یدین حين تکبیرة الاحرام گفتن بود. آقای خوئی این استدلال را پذیرفته. ولی می‌گوید که صحیحہ حلبی خلاف این را گفته. صحیحہ حلبی می‌گوید: اذا افتتحت الصلاة فارفع كفیک ثم ابسطهما بسطا یعنی باز کن، رو به قبله مستحب است باز کنی، ثم کبر ثلاث تکبیرات. این ثم کبر ثلاث تکبیرات تکبیرة الاحرام است، اذا افتتحت الصلاة یعنی هنگام اراده افتتاح صلات، چرا؟ برای این که بعد دارد ثم کبر ثلاث تکبیرات تا آخرش که حساب می‌کنی هفت تکبیر را می‌گوید حضرت. پس معلوم می‌شود اذا افتتحت الصلاة فارفع كفیک ثم کبر ثلاث تکبیرات بعد دعا بخوان ثم کبر تکبیرتین بعد دعا بخوان ثم کبر تکبیرتین، که آن‌ها می‌شوند هفت تا، این اذا افتتحت الصلاة قبلش یعنی هنگام اراده افتتاح

نماز، اول رفع یدین بکن بعد هفت تا تکبیر بگو. این مؤید کلام صاحب حدائق است که بعد از تمام شدن رفع تکبیر بگو.

[سؤال: ... جواب:] حالا آن اختلاف قبلی است. صاحب حدائق می‌گفت همان تکبیر اول. ... مستحب است رفع یدین در حال هر تکبیری و لو مستحب. ببینید کلام در این است که در این روایت بعد از تمام شدن رفع گفت (ارفع کفیک ثم ابسطهما بسطا، باز کن) ثم کبر. یعنی بعد از تمام شدن رفع یدین شروع کن تکبیر بگو. ... عرض می‌کنم آقای خوئی فرموده این صحیحه حلبی نشان می‌دهد که مقارنت رفع با تکبیر لازم نیست می‌شود بعد از تمامیت رفع انسان تکبیر بگوید. اما آن احتمال سوم را آقای خوئی می‌گوید هیچ دلیل ندارد که بعد از رفع یدین آن وقتی که می‌خواهیم بپندازیم دستانمان را پایین الله اکبر بگوییم تا چه برسد به این که بعد از ارسال کامل الله اکبر بگوییم که او دیگه اصلا وجهی ندارد. شاید بعضی‌ها اول دستان‌شان را بالا می‌آوردند بعد می‌آورند پایین بعد الله اکبر می‌گویند، او دیگه اصلا وجهی ندارد. آقای خوئی می‌گوید حین الارسال هم الله اکبر را نگویند، یا حین الرفع الله اکبر بگویند یا حین التوقف، بعد از تمام شدن رفع و قبل از ارسال. به نظر ما این دقت‌ها عرفی نیست. مقارنت عرفیه کافی است برای صدق این تعبیر. آن صحیحه معاویه بن عمار که اصلا حکایت فعل است. امام علیه السلام حالا بر فرض بگوییم حین الرفع تکبیر می‌گفتند، دلیل نمی‌شود متعین باشد او. همان هم خیلی واضح نیست که امام علیه السلام حین الرفع تکبیر می‌گفتند، رأیت اباعبدالله علیه السلام حین افتتاح الصلاة یرفع یدیه اسفل من وجهه قليلا، والله بخدا معاویه بن عمار به عقلش هم نمی‌رسیده که مقصودش از حین افتتاح الصلاة این باشد که از وقتی که همزه الله اکبر را حضرت گفت، حضرت شروع کرد به رفع یدین تا آن راء الله اکبر را گفت رفع ید تمام شد. یک بیان عرفی است رأیت اباعبدالله علیه السلام در هنگام شروع عرفی نماز رفع یدین کرد اما حالا مقارن با رفع الله اکبر گفت؟ بعد تمامیه الرفع الله اکبر گفت؟ حین الارسال الله اکبر گفت؟ به نظر ما با همه این‌ها می‌سازد.

[سؤال: ... جواب:] این روایت با همه این‌ها سازگار است، حکایت فعل است. نمی‌خواهیم بگوییم اطلاق دارد، نه، اطلاق ندارد، حکایت فعل است، ولی این که از این روایت استظهار کنیم مقارنت دقیقه را که رأیت اباعبدالله علیه السلام حین افتتاح الصلاة رفع یدیه یعنی در هنگامی که داشت الله اکبر می‌گفت دستان‌شان را آوردند بالا. حالا اگر امام علیه السلام دستان‌شان را آوردند بالا، رسید به صورت‌شان آن وقت گفتند الله اکبر، صدق نمی‌کند رأیت اباعبدالله علیه السلام حین افتتاح الصلاة رفع یدیه اسفل من وجهه قليلا؟ به نظر ما صدق می‌کند. حتی حین الارسال هم اگر الله اکبر گفته باشند صدق می‌کند منتها بله اطلاق ندارد تا ما بخواهیم بگوییم عمل به مستحب است و لو شما حین ارسال یدین الله اکبر بگویند.

اما آن روایت حلبی: اذا افتتحت الصلاة فارفع کفیک ثم ابسطهما بسطاً ثم کبر ثلاث تکبیرات، این انصافاً ظاهرش همین است. ظاهر این روایت این است که امام می‌فرماید اول رفع کفین بکن بعد تکبیر بگو. این روایت ظاهرش این است که در هنگامی که در حال رفع یدین هستی تکبیر نگو. دقت کنید! اگر به یکی بگویند ارفع یدیک الی السماء ثم ادع، عرفا چی می‌گویند؟ همین‌جوری که دستانش را می‌آورد بگوید خدایا مثلاً ما را هدایت کن، می‌گویند نه، ارفع یدیک الی السماء، اول دستانت را بیاور بالا، ارفع یدیک الی السماء مثلاً فوق وجهک ثم ادع، بعد از تمامیت رفع دعا بخوان. این‌جا هم می‌گوید ارفع کفیک ثم کبر ثلاث تکبیرات. و لذا این صحیح‌ه حلبی اگر بخواهید حساب کنید این ظاهرش این است که بعد از تمامیت رفع تکبیر بگو و این مؤید نظر صاحب حدائق است.

بعضی‌ها احتمال دادند ثم ابسطهما بسطاً یعنی ثم ارسلهما این معنایش این است که بعد از ارسال، بعد از این‌که دستانت را انداختی پایین تکبیر بگو. این را که اصلاً کسی قائل ندارد. بعدش هم بسط به معنای ارسال نیست. ثم ابسطهما یعنی دستانت را آوردی بالا به سمت قبله بسط بده کیفیت را.

[سؤال: ... جواب:] ارفع کفیک روایت می‌گوید موقع بعد از رفع باید این‌جور باشد حالا از کی این‌جور بوده مهم نیست. بالاخره ظاهر این روایت این است که بعد از تمامیت رفع تکبیر بگو نه اثناء رفع. آخه مشهور می‌گویند مبتدئاً بابتداء یعنی وقتی که دستانت را از زانوهایت بیاوری بالا بگو الله اکبر، این روایت می‌گوید ارفع کفیک ثم ابسطهما بسطاً ثم کبر ثلاث تکبیرات. ... خلاف ظاهر است که بگویند ارفع کفیک ثم کبر بگوییم یعنی ثم ترتیب ذکر است. ... یعنی اگر بگویند ارفع یدیک الی السماء حذاء وجهک ثم ادع بنده عرض کردم که یعنی حین الرفع می‌شود دعا کرد؟ اگر بنده هم گفتم اشتباه کردم، آخه چه وجهی دارد. اگر بگوید توضاً ثم صل شما می‌توانی هنگام شروع وضوء نماز بخوانی؟ ... به قول محقق عراقی در تشییع جنازه پسر آسید ابوالحسن به ابوالحسن گفت سید خیلی خوش شانسی پسر تو را شب ماه رمضان در صف جماعت یک شیخ علی فاسق قمی می‌کشد و این تشییع برایش برگزار می‌شود، اگر شانس ما بود پسر ما را شب عید الزهراء شیخ علی زاهد قمی می‌کشت. ... ما همچون حرفی زدیم؟ یعنی گفتیم اگر بگویند توضاً ثم صل یعنی در هنگام شروع وضوء می‌شود نماز خواند؟ بیاورید اگر جایی بود ببینیم فرق می‌کند با این‌جا. ثم ابسطهما بسطاً را شاید گفتیم. گفتیم لازم نیست بعد از تمامیت رفع بسط کفین، این متفاهم عرفی است. این‌جا متفاهم عرفی است وقتی می‌گویند رفع کفین بکن بعد بسطش بده یعنی بسط بعد از رفع مطلوب است اما احداث رفع از کی باشد؟ عرفی نیست بگوییم حتماً احداث رفع هم باید بعد از تمامیت رفع باشد. بله اگر این را گفتیم الان هم می‌گوییم. مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می‌کند نگوییم بعد از تمامیت رفع باید احداث بسط الکفین بکنیم.

اما کی مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که بگوییم در هنگام رفع تکبیر بگو؟ خب روایت می‌گوید ارفع یدیک ثم کبر ثلاث تکبیرات. صحیحه زراره دارد اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک، اگر کسی بیاید دقت کند بگوید الفاء للترتیب بگوید اصلا بعد از تکبیر رفع یدین بکن، اول تکبیر بگو بعد رفع یدین بکن. انصافا این عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک ظهور ندارد که بعد از تکبیر رفع یدین بکن. اگر قیام کردی در نماز تکبیر گفتی، رفع یدین بکن اما رفع یدین بکن بعد از تکبیر؟ اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک. یعنی بعد از تکبیر تازه رفع یدین بکن از خواب بیدار شد رفع یدین بکن. ... اگر می‌گویید اراده تکبیر این خلاف ظاهر است، قرینه می‌خواهد. من می‌گویم اصلا این تعبیر عرفی است: اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک و لو در هنگام تکبیر. ... اگر بگویند اذا جاءک زید فاکرمته فاطعمه طعاما لذیذا این یعنی بعد از این که اکرام کردی طعام لذیذ به او بده یا خود همان اکرامش، عرفا مناسبت حکم و موضوع این است: اذا جاءک زید فاکرمته فاطعمه طعاما لذیذا یعنی حالا که می‌خواهی اکرام کنی از این نوع اکرام کن که طعام لذیذ به او بدهی. متفاهم عرفی از اذا قمت فی الصلاة فکبرت فارفع یدیک این است که حالا متاخر از تکبیر نباشد. هیچکس هم آخه نگفته متاخر از تکبیر رفع یدین.

اما صحیحه حماد: در صحیحه حماد در کافی این جور است: تکبیر اول نماز که اصلا ندارد که حضرت رفع یدین کرد، اما تکبیر قبل از رکوع دارد که ثم رفع یدیه حیال وجهه و قال الله اکبر و هو قائم ثم رکع. رفع یدین کرد حضرت تا روبروی صورت و فرمود الله اکبر. این ظهور در چی دارد؟ ظهور در این دارد که اول رفع یدین کرد بعد فرمود الله اکبر نه این که اول فرمود الله اکبر بعد رفع یدین کرد. منتها حالا مقارن با رفع یدین الله اکبر گفت حضرت؟ بعد از تمامیت رفع یدین الله اکبر گفت؟ این از آن فهمیده نمی‌شود.

در قیام بعد از رکوع هم تعبیر این جور است: ثم کبر و هو قائم و رفع یدیه حیال وجهه. در تکبیر قبل از رکوع گفت رفع یدیه حیال وجهه و قال الله اکبر، در تکبیر بعد از رکوع گفت ثم کبر و هو قائم قبل از این که به سجود برود و رفع یدیه حیال وجهه. یک جا اول گفت رفع یدیه حیال وجهه و قال الله اکبر، قبل از رکوع، بعد از رکوع می‌گوید ثم کبر و هو قائم و رفع یدیه حیال وجهه. اصلا ظهور ندارد در این که بعد از تکبیر رفع یدین کرد.

[سؤال: ... جواب:] آن فقره اولی ظهور دارد در این که قبل از تکبیر. اول داشت ثم رفع یدیه حیال وجهه و قال الله اکبر. این جا در تکبیر بعد از رکوع دارد ثم کبر و هو قائم و رفع یدیه حیال وجهه. ندارد و رفع یدیه حیال وجهه مقارنا للتکبیر مقدا علی التکبیر متاخرا عن التکبیر، اجمال دارد. ولی آن فقره اولی دارد که قبل از تکبیر رفع یدیه حیال وجهه و قال الله اکبر. ظاهرش این است که در حال الله اکبر

رفع یدین کرده بود. اما باز هم این دقت‌ها در او نیست که حین شروع فی الرفع الله اکبر گفت حضرت یا حین تمامیه الرفع الله اکبر گفت؟ ... فرمود دستانش را بالا برد تا صورتش و فرمود الله اکبر ظاهرش این است که یعنی موقع الله اکبر دستانش را آورده بود بالا صورتش، حالا یا مقارنا لشروع فی الرفع شروع کرد الله اکبر گفت یا وقتی که رفع یدین تمام شده بود گفت الله اکبر. ... ما هم می‌گوییم رفع یدیه حذاء وجهه و قال الله اکبر این ظاهرش مقارنت است. منتها مقارنت عرفیه. ... جمله دوم که داشت فکبر و رفع یدیه حذاء وجهه ثم سجد از او در نمی‌آید که حضرت اول تکبیر گفت بعد رفع یدین کرد.

می‌ماند یک روایت آن را هم بخوانم. روایت فضل بن شاذان این‌جور دارد: انما ترفع الیدان بالتکبیر، گفته می‌شود ظاهر این روایت این است که هنگام رفع ید باید تکبیر بگویی، یعنی هنگامی که دستانت را می‌آوری بالا، همانی که مشهور گفتند آن موقع تکبیر بگویی.

انصافا این هم اولاً مقارنت عرفیه در او کافی است که صدق کند و لو بعد از این‌که دستانت را آوردی بالا الله اکبر گفتی، صدق می‌کند ترفع الیدان بالتکبیر. وانگهی از بعض نسخ نقل شده که به جای باء فاء داشته، انما ترفع الیدان فی التکبیر که دیگه ظهور پیدا نمی‌کند که هنگام رفع ید تکبیر بگویی. پس ما هیچ دلیلی بر این‌که هنگام رفع ید هنگامی که شروع در رفع ید می‌کنی الله اکبر را شروع کنی نداریم و لو مشهور این را قائل شدند، صاحب عروه هم گفت مبتدئاً بابتداءه و منتها بانتهاه. و بعید نیست که از صحیحه حلبی بفهمیم که قبل از شروع در تکبیر رفع یدین باید صدق کند. ارفع کفیک ثم ابسطهما بسطاً ثم کبر ثلاث تکبیرات. و لذا اولی به نظر ما خلافاً للمشهور همانی است که صاحب حدائق می‌گوید که بعد از رفع یدین کامل آن وقت الله اکبر بگوییم. [سؤال: ... جواب:] می‌گوید ارفع کفیک ثم ابسطهما بسطاً ثم کبر ثلاث تکبیرات یعنی بعد از تحقق رفع نه هنگام شروع رفع. شما دستانتان را که روی زانوهایتان هست یک مقدار می‌آورید بالا که رفع صدق نمی‌کند. بالاخره عرف رفع صدق بکند بعد تکبیر بگوییم.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش این است که بعد از تحقق رفع تکبیر بگو، اطلاق دارد چه شروع کند در ارسال چه شروع نکند.

[سؤال: ... جواب:] حالا یک نکته‌ای این‌جا هست که بعداً متعرض می‌شویم که این هفت تکبیر هفت رفع ید در او مستحب است، برای هر تکبیری رفع ید مستقل؟ یا نه، یک رفع ید برای هفت تکبیر کافی است؟ همان‌طور که این صحیحه حلبی اقتضاء می‌کند. این بحثی است که انشاءالله فردا دنبال می‌کنیم با بحث‌های دیگر. و الحمد لله رب العالمین.

یکشنبه - 1400/03/09

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

راجع به رفع یدین در حال تکبیرة الاحرام ظاهر مشهور این است که اگر هفت بار  
تکبیرة الاحرام بگوئید هفت بار ایجاد کنید رفع یدین را نه این که یک بار رفع یدین  
کنید ادامه پیدا کند تا آخر تکبیر. چون امر به رفع یدین حین التکبیر ظاهر در  
احداث دارد. شبیه این که می گویند اذا قرئت عليك آية العزيمة فاسجد شما اگر در  
حال سجده شکر بودید، آیه سجده تلاوت شد، نمی شود بگوئید ادامه می دهم این سجده  
را به قصد سجده تلاوت، این خلاف ظاهر امر به سجود است عقیب استماع آیه  
عزیمت، باید سر بردارید از سجود نه فقط از مهر جدا بشوید، پیشانی را از مهر  
بردارید، نخیر، از هیئت سجود خارج بشوید چون هیئت سجود مقومش وضع جبهه  
على الارض نیست، نزدیک هم بشود انسان به زمین عرفا می گویند سجود و لذا از  
آن هیئت سجود باید خارج بشوید دومرتبه احداث کنید سجود را.

[سؤال: ... جواب:] این که شما می فرمایید حداقل بزرگانی مثل آقای خوئی قبول  
ندارند و لذا معتقدند که شما اگر سر گذاشتید فراموش کرده بودید که این  
پیشانی بندی تان را، این کلاه تان را بالا بیاورید که پیشانی تان به مهر بخورد، آن کلاه  
فاصله انداخت میان پیشانی شما و مهر، مشهور می گویند که شما این کلاه را  
بکشید، در همان حال پیشانی شما به مهر بخورد. آقای خوئی می گویند نه، ما  
ماموریم احداث سجود بکنیم و شرط شرعی این است که سجود على الارض باشد.  
یعنی حین الاحداث تعبیر ایشان این است که باید احداث سجود على الارض باشد.  
احداث سجود بشود و احداث سجود على الارض باشد که انشاء الله بحثش بعدا می آید.  
و لذا ایشان می گویند باید سر بردارد از سجود، دومرتبه سجده برود. محل اختلاف  
است، حالا ما وارد آن اختلاف نمی شویم. فعلا عرض ما این است که ظاهر امر به  
رفع یدین در حال تکبیر احداث رفع یدین هست در حال تکبیر.

حالا بعضی جاها ممکن است به مناسبت حکم و موضوع الغاء کنید شرطیت  
احداث را. مثلا مشهور از جمله آقای زنجانی می گویند اگر زیر دوش بودید نیت  
غسل بکنید کافی است. بر خلاف آقای خوئی و آقای سیستانی و آقای تبریزی که  
احتیاط واجب می کنند باید احداث بکنید غسل را به نیت غسل جنابت، سر و گردن  
را ببرید زیر دوش به عنوان غسل جنابت، بعد بیایید کنار بقیه بدن را ببرید زیر  
دوش به نیت غسل جنابت نه این که ادامه داشته باشد آب ریختن روی بدن تان، این  
کافی نیست. البته در غسل ارتماسی باید احداث بشود رمس الجسد فی الماء، بخشی  
از بدن بیرون باشد نیت غسل بکنید با همان بخش اخیر که وارد آب می شود احداث  
می کنید رمس فی الماء را اما اگر غسل ترتیبی می کنید باید بیایید بیرون از حوض،  
نمی شود داخل حوض خودتان را تکان بدهید به نیت غسل، شستن طرف راست،

چرا؟ برای این که می گوید اغسل رأسک و رقبتک ثم اغسل مثلاً الجانب الايمن ثم اغسل الجانب الايسر یعنی احداث کن غسل جانب ایمن را بعد از تمام شدن غسل رأس و رقبه. استمرار غسل کافی نیست به نظر آقای خوئی. و این که در داخل حوض خودتان را تکان بدهید این احداث غسل نیست.

مشهور از جمله آقای زنجانی بعد الالتفات به اشکال آقای خوئی این جور جواب می دهند که عرف خصوصیتی نمی بیند برای این احداث. دیگر حالا چه مقدار انسان می تواند جازم بشود به این الغاء خصوصیت عرفیه بحث دیگری است، اما در امور تعبديه که وجهی ندارد ما بگوییم عرف خصوصیتی نمی بیند، شاید برای احداث رفع یدین حال التکبیر خصوصیتی باشد.

اما ما عرض مان این است که در تکبیرات سبع صحیحه حلبی یک رفع ید را فقط مطرح می کند نه هفت رفع ید را، اذا افتتحت الصلاة فارفع کفیک ثم ابسطهما بسطاً ثم کبر ثلاث تکبیرات ثم قل اللهم انت الملك الحق، تا آخر، ثم تکبیر تکبیرتین ثم قل لبیک و سعديک، الی آخر، ثم تکبیر تکبیرتین ثم تقول وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض، الی آخر، بعد شروع می کنی حمد و سوره را. البته چند بار رفع کفین را در این حدیث مطرح نکرد. و لذا به نظر ما طبق صحیحه حلبی همین که ابتداء تکبیرات سبع رفع یدین می کنی و مستمر باشد این رفع یدین تا آخر کافی است و اگر هم مستمر نباشد فقط برای تکبیر اول این کار را بکنیم او هم عمل به اصل استحباب رفع یدین شده. بهر حال تکرار رفع یدین در تکبیرات سبع اول نماز لازم نیست و در عمل به استحباب نیازی به آن نیست.

در ادامه صاحب عروه فرموده و الاولى ان لا يتجاوز بهما الأذنین، اولی این است که دو دستش که هنگامی که تکبیره الاحرام می گوید بعد دستانش را بالا می آورد، از گوشش بالاتر نرود این دو دستش. یعنی صاحب عروه از روایاتی که مثل صحیحه زراره دارد: و لا تجاوز بکفیک اذنیک مراتب استحباب فهمیده یعنی مستحب افضل این است که رفع یدین در حال تکبیر به حدی نباشد که از اذنین تجاوز بکند. اما مرحوم آقای خوئی فرمودند این وجهی ندارد. وقتی که خطاب نهی می گوید و لا تجاوز بکفیک اذنیک این ظاهر است در ارشاد به مانعیت تجاوز الأذنین از آن عمل مستحب. کسی که رفع یدین می کند در حال تکبیر و مبتلا به تجاوز الأذنین می شود، از گوشش هم بالاتر می رود اصلاً عمل به مستحب نکرده است؛ هیچ فرقی نمی کند با آن شخصی که بدون رفع یدین تکبیر گفت. ایشان فرموده است ما خودمان ملتزمیم اوامر استحبابیه را حمل می کنیم بر مراتب استحباب، یک حدیثی می گوید زر الحسين عليه السلام، حدیث دیگر می گوید زر الحسين مغتسلاً بماء الفرات، حمل بر مراتب استحباب می کنیم، اما در مانحن فیه خطاب نهی داریم: لا تجاوز بکفیک اذنیک، این اطلاق امر به رفع یدین را تقیید می زند، ارشاد است به مانعیت تجاوز الأذنین در عمل به این مستحب.

ما به نظرمان قاعده نداریم که بگوییم هر نهی‌ای از یک مرکب چه مرکب مستحب چه مرکب واجب ظهور دارد در ارشاد به مانعیت؛ مناسبات حکم و موضوع فرق می‌کند. واقعا از مثلاً روایتی که می‌گوید بعد از طواف فوراً نماز طواف بخوان، ارشاد می‌فهمد که اگر این کار را نکردید طوافتان باطل است؟ این واضح نیست.

یا مثلاً در ذبح در گوسفند روایت داریم لاتنخّ ذبیحتک، قبل از ذهاق روح ذبیحه نخاع او را قطع نکن، لاتقطع رأس ذبیحتک، سر او را قطع نکن، بگذار جانش دربیاید، مدتی طول بکشد جانش در بیاید آن وقت سرش را قطع کن. البته در مرغ، ایشان فرموده است اشکال ندارد قطع رأس مرغ قبل از ذهاق روح آن ولی در گوسفند اگر کسی از روی جهل به حکم قطع رأس ذبیحه بکند قبل از ذهاق روح آن، مرحوم آقای خوئی ارشاد به مانعیت فهمیده است از این خطاب و می‌گوید این گوسفند تذکیه‌اش مشکل پیدا می‌کند چون نهی ارشادی است، لاتنخّ ذبیحتک، لاتقطع رأس ذبیحتک، و لو از روی جهل به حکم. ما واقعا احساس نمی‌کنیم ظهور عرفی را در این خطاب [در ارشادیت]. ما احتمال می‌دهیم یک نهی تکلیفی است. در مثل نماز مثلاً مرکب ارتباطی است در وسط نماز می‌گویند لاتفقهه فی الصلاة عرف ارشاد به مانعیت می‌فهمد. احتمال عرفی نمی‌دهیم مثلاً نماز صحیح باشد با قهقهه فقط حرام تکلیفی مرتکب شده باشد. اما واقعا در ذبیحه بعد از این‌که فری اوداج اربعه کردیم، اذا فریت فکل، مقتضای اطلاقات این است که تذکیه محقق شده با فری اوداج اربعه، بگوییم خطاب لاتنخّ ذبیحتک می‌گوید اگر قبل از این‌که جان از بدن این گوسفند در بیاید سر او را جدا کنید، مثل بعضی‌ها که عروس و داماد که می‌آیند یا هیئت عزاداری می‌آید گوسفند را که ذبح می‌کنند گوسفند یک طرف می‌افتد سر گوسفند طرف دیگر، افراد که برای آن‌ها قربانی کردند از ما بین گوسفند و سر گوسفند عبور داده می‌شوند که این به نظر آقای خوئی ایراد دارد و تذکیه این گوسفند مشکل پیدا می‌کند، ما واقعش این است که استظهار نمی‌توانیم بکنیم که لاتنخّ ذبیحتک که نهی ارشادی است به مانعیت از تذکیه. چرا نهی تکلیفی نباشد؟ و لذا مشهور هم مانعیت نفهمیدند.

[سؤال: ... جواب:] ببینید! این ظهور عرفی که ادعاء می‌کنید شما، چه ظهور عرفی است که مشهور این را نمی‌فهمند؟ ما می‌گوییم مجمل است این خطاب، اطلاقات اذا فری الاوداج فکل اقتضاء می‌کند که هیچ شرط زایدی تذکیه ندارد غیر از فری اوداج اربعه با تسمیه بر آن. ... با اطلاق دلیل تذکیه علم اجمالی منحل می‌شود. اطلاق دلیل تذکیه می‌گوید تذکیه و لو در این حال که قطع رأس ذبیحه کردید محقق شد و لازمه تحقق تذکیه در این حال این است که پس نهی از قطع رأس ذبیحه نهی تکلیفی است. نهی ارشادی به مانعیت موجب تقیید اطلاق تذکیه است و اصالة الاطلاق در دلیل تذکیه نفی می‌کند این تقیید زاید را. ... هیچ اطلاقی ما نداریم که بگوید حرام تکلیفی نیست، با اصل برائت می‌خواستیم بگوییم حرام

تکلیفی نیست. اصل عملی می‌خواستیم جاری کنیم ولی اطلاق لفظی دلیل تذکیه می‌گفت تذکیه مشروط نیست به عدم قطع رأس ذبیحه. ... اذا فری الاوداج فکل حلیت اکل را می‌گوید اصلاً کاری ندارد که فعل ذابح حلال است حرام است، و لو با چاقوی غصبی باشد. ... دلیل حکم وضعی است اذا فری الاوداج فکل. ... بنده یک نکته عرفی گفتم ممکن است شما قبول کنید دوستان شما قبول نکنند و آن این است که چه جور می‌شود مشهور مانعیت نفهمیدند از این خطابات بعد سید اساتذتنا آقای خوئی می‌فرماید که عرف مانعیت می‌فهمد، پس این مشهور عرف نبودند؟ ... منبه هست عرض ما و واقعا ما هم استظهار نمی‌کنیم ارشاد به مانعیت هست، چرا نهی تکلیفی نباشد؟ ... اگر در خطاب واحد بود آن وقت اطلاق منعقد نمی‌شد در دلیل تذکیه.

[سؤال: ... جواب:] روایات دیگری که مطلق است می‌گوید ارفع یدیک الی حذاء وجهک که مطلق است. به اطلاق آن‌ها تمسک می‌کنیم در مقام. فقط می‌گوییم این رفع یدین به مازاد بر اذنین، تجاوز از اذنین این چیز مطلوبی نیست اما آقای خوئی می‌گوید نه، از اساس این رفع یدینت کان لم یکن می‌شود. همین که رفع یدین کردی و در حال رفع یدین الله اکبر گفتی، فقط بی توجهی که کردی این بود که تجاوز کفیک اذنیک، آقای خوئی می‌گوید بطل رفع یدیک لا اجر لک فی رفع یدیک، این چه رفع یدینی است که تو کردی؟ می‌گوییم نه، همچون ظهوری ندارد این روایت در این مطلب، اصل رفع یدین شده، این مازادش مطلوب نیست نهی دارد، مکروه دارد، بیش از این ظهور ندارد.

[سؤال: ... جواب:] کلا آقای خوئی می‌گویند نهی از شیئی در مرکب چه مرکب استحبابی چه مرکب وجوبی ظاهرش ارشاد به مانعیت آن شیء است در این مستحب یا این واجب. کما این‌که امر به شیئی در یک مرکب ارشاد به شرطیت یا جزئیت نسبت به آن مرکب است. آن وقت بعد می‌رسند به سجود سهو مجبور می‌شوند وجوب نفسی سجود سهو را توجیه کنند. خب شما که می‌گفتید ظاهر امر به شیئی در مرکب ارشاد به جزئیت است، این‌جا هم می‌گوید اذا مثلاً قمت قیاما زایدا، قمت فی موضع القعود، فسلم ثم اسجد سجدتی السهو، چرا نمی‌گویید این ارشاد است به جزئیت سجود سهو در این نماز؟ ایشان این‌جا مجبور شده توجیه کند بگوید نکته‌اش این است که این سجده سهو ارغام انف شیطان است، روایت داریم که سجده سهو ارغام انف است چون شیطان انسان را به فراموشی می‌کشاند، ما سجده سهو می‌کنیم می‌گوییم لعنت خدا بر شیطان، معنای سجده سهو این است و لذا این نکته نفسیه دارد. حالا بعضی‌ها که خیلی فنی هستند می‌گویند این حالا حکمتش است، بعضی از بزرگان گفتند این حکمتش است اگر امر به شیئی در مرکب ظهور دارد در ارشاد به جزئیت این‌جا هم باید ملتزم بشویم. و لذا در ذهنم است که صاحب منتقی الاصول احتمال وجوب ضمنی سجود سهو را هم در نماز می‌دهد. در حالی که ما می‌گوییم همچون ظهوری ندارد ثم اسجد سجدتی السهو در ارشاد به جزئیت

در نماز، می‌تواند یک امر نفسی مستقل باشد و اطلاقات کیفیت صلات نفی می‌کند جزئیت سجود سهو را در نماز. هر چند آن بیان آقای خوئی هم به نظر ما بد نیست که نکته ارغام انف شیطان مانع از ظهور خطاب امر به سجود سهو می‌شود در ارشاد به جزئیت.

پس به نظر ما صرف نهی از تجاوز الاذنین، ظهور ندارد در ارشاد به مانعیت تجاوز الاذنین نسبت به عمل به استحباب رفع الیدین. نه، شما عمل به مستحب کردید ولی این کارتان مکروه است.

[سؤال: ... جواب:] مناسبت حکم و موضوع این است که در قضاء سجده منسیه چون یقضی دارد، یعنی همان را که فراموش کردی این‌جا بیاور، همان سجده‌ای را که در وسط نماز فراموش کردی بعد از نماز بیاور، خود این مناسبت حکم و موضوع اقتضاء می‌کند که همان‌طوری که آن سجده منسیه جزء نماز است قضاء او هم جزء نماز باشد.

در ادامه صاحب عروه فرموده: نعم ینبغی ضم اصابعهما حتی الابهام و الخنصر. سزاوار است که هنگام رفع یدین انگشتان‌تان منضم به یکدیگر باشد، کل انگشتان‌تان، انگشت شصت، انگشت کوچک، انگشتان وسط، همه این‌ها به همدیگر چسبیده باشد. دلیلش چیست؟ در ذکری شهید اول بعد از این‌که گفته و لتکن الاصابع مضمومة و فی الابهام قولان و فرقه اولی و اختاره ابن ادریس، اولی این است که انگشت شصتش فاصله داشته باشد از چهار انگشت دیگر. در حالی که صاحب عروه چی گفت؟ گفت ینبغی ضم اصابعهما حتی الابهام و الخنصر. شهید اول در ذکری می‌گوید و فرقه یعنی جدا کردن انگشت شصت، انگشت ابهام اولی است. و اختاره ابن ادریس تبعا للمفید و ابن براج بعد می‌گوید و کل ذلک منصوص.

بالاخره شهید اول در ذکری بی‌اطلاع نبوده حالا این نصش سندا چه جور بوده، دلالتا چه جور بوده الله اعلم. آنی که ما داریم یکی صحیحہ حماد است یکی هم روایت زید نرسی است صحیحہ حماد این‌جور دارد قام ابو عبدالله علیه السلام مستقبل القبلة منتصبا فارسل یدیه جمیعا علی فخذیه قد ضم اصابعه، انگشتان‌شان را به هم چسبانند، و قال بخشوع الله اکبر، اصلا ندارد که حضرت رفع یدین کرد در حال تکبیرة الاحرام، بعدش هم بر فرض حضرت رفع یدین کرده در حال تکبیرة الاحرام، قبل از رفع یدین حضرت ضم اصابعه، هنگامی که دست مبارکشان روی زانوی‌شان بود. دیگر باید این‌جا شم الفقاہة خلاصه یک مقدار چرب باشد بگوییم برای چی حضرت انگشتان‌شان را روی زانوی‌شان بهم چسبانند؟ این مقدمه بود برای رفع یدین.

[سؤال: ... جواب:] ارسال یعنی آن وقتی که روی زانوی‌شان بود. ... ارسال به طرف قبل از شروع الله اکبر. ... دارد گفت علمنی الصلاة فقام ابو عبدالله علیه السلام مستقبل القبلة منتصبا، روی به قبله ایستادند، با انتصاب قامت، فارسل الیه جمیعا علی فخذیه قد ضم اصابعه و قرّن بین قدمیه. ... ارسال یعنی روی زانوی‌شان

گذاشت. و قال بخشوع الله اکبر. این اصلاً قبل از الله اکبر و قبل از رفع یدین که اصلاً مطرح نیست در این روایت حضرت در تکبیرة الاحرام رفع یدین کرده، اگر هم رفع یدین هم کرده حضرت که ظاهراً همین کار را کرده چون بعید است قبل از رکوع رفع یدین بکنند حضرت برای تکبیرة الركوع، بعد از رکوع هم تکبیره بعد از رکوع رفع یدین بکنند اما تکبیرة الاحرام را رفع یدین نکنند، خیلی بعید است، لابد حماد گفته ما هم که از این کارها می‌کنیم دیگه لازم نیست نقل کنیم. ولی این ضم اصابع قبل از رفع یدین بوده. دیگر این‌جا یک مقدار شم الفقاهة‌تان باید چرب باشد بگویید حضرت ضم الاصابع کرد مقدماتاً که در حال رفع یدین هم ضم الاصابع باشد. این‌ها دیگه واقعاً نمی‌شود به آن اعتماد کرد.

[سؤال: ... جواب:] ابسطهما بسطاً که با ضم اصابع تنافی ندارد. باز کن یعنی مشّت گره نکنید. با آمریکا که نمی‌جنگی، داری نماز می‌خوانی، در نماز ثم ابسطهما بسطاً، باز بگذار یعنی مشّت نکن. این ربطی ندارد به ضم اصابع، او می‌گوید باز بگذار، حالا که باز می‌گذاری انگشتانت از هم منفرج نباشد فاصله نداشته باشد به هم بچسبند.

[سؤال: ... جواب:] شاید مقدمه نماز بود. شاید این بود که می‌خواست کل نماز این‌جور باشد. ... اولش رفع یدین را مفروغ‌عنه می‌گیرید در حال تکبیرة الاحرام بعدش هم... قبول، ما هم موافق شما هستیم که این را مفروغ‌عنه می‌گیریم، بعد هم فرض می‌کنید وقتی حضرت دستان‌شان را بالا آوردند چسبیده بود به هم. شاید حضرت آماده می‌شدند که در کل نماز موقع حمد و سوره این‌جور باشند. در روایت نیست، باید بچسبانید به روایت.

و لذا صاحب حدائق وقتی این روایت را مطرح می‌کند می‌گوید این روایت چه دلالتی می‌کند بر استحباب ضم اصابع در حال رفع یدین؟  
روایت دوم روایت زید نرسی است. ما یک اصل زید نرسی داریم یک اصل زید زرّاد داریم. خدا رحمت کند امام در کتاب الطهارة جلد 3، مفصل، راجع به اصل زید نرسی بحث‌های خوبی دارد، بحث‌های جالبی است، و بعدش هم راجع به اصل زید زرّاد، آخرش هم می‌گوید اعتباری به این اصل زید نرسی نیست و لو راویش ابن ابی عمیر است، اصحاب هم اعتماد نکردند به این اصل و بعدش هم نتیجه می‌گیرد می‌گوید از این‌جا معلوم می‌شود آنی که می‌گویند ابن ابی عمیر لایروی الا عن ثقة معلوم نیست درست باشد. حالا کار نداریم.

مشکل این اصل زید نرسی این است که اینی که در دست ما هست معلوم نیست معتبر باشد. حالا من متن را بخوانم که مربوط به مقام هست. راجع به امام کاظم علیه السلام می‌گوید دیدم حضرت را یصلی فکان اذا کبر فی الصلاة الزق اصابع یدیه می‌چسباند اصابع یدینش را، الابهام و السبابه و الوسطی و التی تلیها و فرج بینها و بین الخنصر، انگشت کوچک‌شان را جدا می‌کرد، ابهام را می‌چسباند، ثم رفع یدیه بالتکبیر قبالة وجهه. حالا این هم یک چیز عجیبی است، هیچ‌کس این را

نگفته. این که عرض کردم این اصل زید نرسی که در دست ما هست مشکل دارد یک مطلبی در آن هست که اصلاً به معنای جسم بودن خدا است، می‌گوید ان الله ينزل في يوم عرفة في اول الزوال الى الارض على جمل افرق، می‌گویند جمل افرق آنی است که دو کوهانه است، یصال بفخذه اهل عرفات یمینا و شمالا، خدا روی عرفة سوار یک شتر دو کوهانه می‌آید در زمین عرفات، مردم هم می‌چسبند به پاهای این شتر از هر طرف. این چه حرفی است؟! کی این‌ها را قاطی کرده به این کتب اصحاب؟ اعتبار این کتاب اصلاً زیر سؤال می‌رود. این هم که اعتباری ندارد، متنش هم را هم هیچ‌کس نگفته چون متنش متضمن این بود که خنصر را حضرت جدا می‌کرد از بقیه اصابع در حال رفع یدین در تکبیر.

[سؤال: ... جواب:] معلوم نیست که ابن ابی عمیر آن اصلی که نقل می‌کند این در او بوده. ... شاید دیگر بعدها این کتاب متروک شده، نسخه‌های مغلوپی در او پیدا شده. ... عرض می‌کنم کتاب الطهارة جلد 3 امام مفصل بحث کردند نکات خوبی دارد سفارش می‌کنم مطالعه کنید.

صاحب عروه در ادامه می‌گوید و اولی استقبال به باطن کفین است به طرف قبله. راجع به استحباب استقبال باطن کفین به طرف قبله که خلاصه می‌خواهی رفع یدین کنی باطن کفینت به طرف قبله باشد، این دلیلش صحیحه منصور بن حازم است: رأیت ابا عبدالله علیه السلام افتتحت الصلاة فرفع یدیه خیال وجهه و استقبال القبلة بباطن کفیه. گفته می‌شود که حالا حضرت شاید تفننی این کار را کرد، شاید یک بار این جوری بوده، یک بار جور دیگری بوده، بالاخره این یدین‌شان را باید یک جوری بیاورند بالا. جوابش این است که نه، این که امام به این نحو که مستقبل القبلة باطن کفینش است بیاورند بالا و منصور بن حازم هم دقت کند و نقل کند این نشان می‌دهد یک التزامی داشته امام صادق علیه السلام به این و الا اگر بطور متعارف اگر مستحب نباشد، آدم چه اصراری دارد که جوری دستانش را بالا بیاورد که باطن کفینش به سمت قبله باشد؟ این یک عنایت زایده می‌خواهد، هم از خود فاعل این کار هم از ناظر که توجه داشت به این کار.

[سؤال: ... جواب:] رفع یدین طبیعی، باطن کفین می‌آید رو به قبله؟ ... خود همین التزام به این که مستقیم بیاوری بالا خود این یک نوع التزام است. ... شاید تناسب ابتهال و عبودیت هم همین باشد که انسان به شکلی که خودش رو به قبله است باطن کفینش هم رو به قبله باشد علامت تسلیم و خضوع است. ... شما می‌فرمایید شبیه قنوت چرا نباشد؟ ... بیشتر از این دلیل نخواهید از ما، همین که هست.

در ادامه صاحب عروه فرموده اصلاً یک چیزی به شما بگویم، به نظر ما رفع یدین و لو تکبیر هم نگویی در این مواضع تکبیر، مستحب است. حال نداری قبل از رکوع تکبیر بگویی نگو اما رفع یدین بگو، حال نداری بعد از رکوع تکبیر بگویی نگو رفع یدین نکن. عده‌ای از بزرگان از جمله آقای بروجرودی فرمودند به چه دلیل؟ دلیل ندارد این حرف. چون همه روایات این بود که رفع یدین در حال تکبیر.

یک روایتی است، شاید دلالتش خوب باشد، صحیح ابن مسکان، تعبیر می‌کند و هی العبودیة. منتها در مورد رفع یدین بعد از سجود هست. آقای سیستانی هم در تعلیقه‌شان تمایل پیدا کردند بگویند بله ما هم قبول داریم، مستحب است و همین عبارت را آوردند که این عبودیت است. در روایت فضل بن شاذان هم تعبیر این است که رفع یدین ابتهال است. رفع یدین بالتکبیر ابتهال است. گفته می‌شود این ابتهال اختصاص ندارد به رفع یدین بالتکبیر. صحیح ابن مسکان این است: فی الرجل یرفع یدیه کلما اھوی للركوع والسجود و کلما رفع رأسه من رکوع أو سجود قال هی العبودیة. آقای سیستانی با این‌که در تعلیقه عروه ظاهرش این است که قبول کرده این فتوی صاحب عروه را، ولی در بحث استدلالی ایراد می‌گیرد به صاحب عروه. می‌گوید اما این صحیح ابن مسکان برای دفع استیحاش عامه بوده که عامه می‌گفتند رفع یدین برای چی در حال تکبیر می‌کنید؟ تکبیر می‌گویی بگو دیگه چرا رفع یدین می‌کنی؟ امام فرمود هی العبودیة، اطلاق ندارد. روایت فضل بن شاذان‌که نه سند دارد به نظر آقای سیستانی نه دلالت چون بیان فلسفه احکام است. تامل بفرمایید انشاءالله فردا [ادامه بحث]. و الحمد لله رب العالمین].

### جلسه 115-593

دوشنبه - 1400/03/10

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهرين سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی  
اعدائهم أجمعین.

بحث در این بود که صاحب عروه فرمود بعید نیست رفع یدین بدون تکبیر هم در جاهایی که تکبیر مستحب است مستحب باشد. کسی حال ندارد تکبیر بگوید فقط می‌خواهد رفع یدین بکند این هم مستحب باشد.

آقای سیستانی هم در تعلیقه عروه فرموده بمعنی استحباب رفع الیدین فی نفسه فی حالات التي يستحب فيها التكبير و ان لم یقترن به لانه نحو من العبودیة. مرحوم آقای داماد در بحثش این را پذیرفته ولی آقای بروجردی، امام، آقای خوئی در بحث استدلالی نپذیرفتند. گفتند ظاهر ادله این است که فقط در هنگامی که تکبیر می‌گوییم رفع یدین مستحب است.

مستند صاحب عروه سه روایت می‌تواند باشد: یکی معتبره ابن مسکان است: فی الرجل یرفع یده کلما اھوی للركوع و السجود و کلما رفع رأسه من رکوع أو سجود قال هی العبودیة. وسائل جلد 6 صفحه 297. رفع یدین را حضرت مصداق عبودیت گرفتند.

اشکالی که ممکن است بکنیم به این استدلال، آقای سیستانی هم در بحث اشاره کردند این است که شاید این روایت در مقام دفع استیحاش عامه بوده که در حال تکبیر رفع یدین را قبول نداشتند، حضرت می‌خواهد بفرماید این مصداق عبودیت

است، اما مطلقاً مستحب است؟ پس چرا در حالات عادی که موضع تکبیر نیست مستحب نیست اظهار این عبودیت؟ پس اطلاق ندارد که بخواهد بگوید مطلقاً مستحب است، قدر متیقن این است که در هنگامی که تکبیر می‌گوییم مستحب است. روایت دوم روایت فضل بن شاذان است انما ترفعان الیدان بالتکبیر لان رفع الیدین ضرب من الابتهال و التبتل و التضرع فاحب الله عز و جل ان یکون العبد فی وقت ذکره له متبتلاً متضرعاً مبتهلاً و لان فی رفع الیدین احضار النیه و اقبال القلب علی ما قال. در علل هم اضافه کرده که ذکر مفروض تکبیر الافتتاح است و لکن هر چه که در ذکر مفروض است که رفع یدین مستحب است، جاری می‌شود در تکبیرهای مسنون. که خود این ذیل می‌تواند دلیل باشد بر استحباب رفع یدین در هر تکبیری.

این هم اشکالش این است که علاوه بر بحث سندی که ما سعی کردیم سند علل فضل بن شاذان را تصحیح کنیم خلافاً للسید الخوئی که می‌فرماید ابن عبدوس و ابن قتیبه توثیق ندارند و خلافاً لآقای سیستانی که می‌فرمایند اصلاً علل فضل بن شاذان کتابی است که تالیف کرده است فضل بن شاذان و افکار خودش است ربطی به امام رضا ندارد، ما سعی کردیم تصحیح کنیم سند علل فضل بن شاذان را. و لکن آنچه که در علل فضل بن شاذان است بیان فوائد و حکم احکام است.

[سؤال: ... جواب:] کتاب علل الشرائع و عیون اخبار الرضا هر دو نقل کرده و کتاب علل الشرائع و عیون اخبار الرضا متداول بوده بین اصحاب و وسائل هم نقل می‌کند از آن. مشکلی ندارد. فقط مشکل دلالتی است که رفع الیدین ضرب من الابتهال و التبتل و التضرع اما همه جا مستحب است؟ همه جا که مستحب نیست. شاید اختصاص داشته است به موردی که انسان تکبیر بگوید. ... تضرع است اما عبادت توقیفیه است و الا تکتف را هم خلیفه دوم گفت احترام و تعظیم است. ما نمی‌توانیم از خودمان چیزی در نماز اضافه کنیم. بله رفع یدین تبتل است تضرع است اما شارع فقط در هنگام تکبیر گفتن آن را مستحب کرده است با هم تنافی ندارد.

روایت سوم روایتی است که شیخ طوسی در امالی نقل می‌کند از علقمة بن وائل از پدرش که می‌گوید صلیت خلف النبی فکبر حین افتتاح الصلاة و رفع یدیه حین اراد الركوع و بعد الركوع. پشت سر پیامبر نماز خواندم، تکبیر گفت هنگام تکبیر افتتاح نماز و هنگامی که خواست رکوع برود رفع یدین کرد بعد از رکوع هم رفع یدین کرد. بدون تکبیر بوده یا نه، با تکبیر بوده نشنیده این راوی. مناسبت حکم و موضوع این است که با تکبیر بوده، پیغمبر تکبیر رکوع و تکبیر ما بعد رکوع را رها می‌کنند فقط رفع یدین می‌کنند؟ خیلی بعید است. علاوه بر این که سندش هم ضعیف است.

و لذا به نظر ما حق با بزرگانی است که اشکال کردند در استحباب رفع یدین بدون تکبیر. رجائاً اشکال ندارد کسی رفع یدین بکند بدون تکبیر.

مسأله 15: ما ذكر من الكيفية في رفع اليدين انما هو على الافضلية و الا فيكفي مطلق الرفع بل لايبعد جواز رفع احدى اليدين دون الأخرى.

صاحب عروه دو تا مطلب در این مسأله بیان می‌کند: یکی این‌که می‌فرماید ما اطلاقاتی داریم که امر می‌کند به رفع یدین هنگام تکبیر و روایاتی داریم که امر می‌کند به رفع خاص، رفع یدین الی حذاء الوجه و ما در مستحبات حمل نمی‌کنیم مطلق را بر مقید، مثل این می‌ماند که یک خطابی بگوید زر الحسین علیه السلام خطاب دیگر بگوید زر الحسین علیه السلام مغتسلا بماء الفرات، مراتب استحباب را قائل می‌شویم. فرق می‌کند با واجب. واجب در جایی که واجب بدلی است بیش از یک وجوب نیست طبعاً مثل ان افطرت فاعتق رقبة ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة مقتضای جمع عرفی این است که بگوییم این واجب عبارت است از عتق رقبة مؤمنة. چون ظهور اعتق رقبة مؤمنة در وجوب است و بیش از یک واجب هم بیشتر نداریم پس واجب می‌شود عتق رقبة مؤمنة اما مراتب استحباب که مشکلی ندارد، اصل رفع یدین مستحب است رفع یدین الی حذاء الوجه مستحب مؤکد هست. این‌که آقای داماد فرمودند ظاهر رفع الیدین الی حذاء الوجه تقیید امر به رفع یدین است در خطاب‌های مطلق، نه، چه ظهوری در تقیید دارد؟ ما خطاب مطلق داریم مثل صحیحه حلبی می‌گوید اذا افتتحت الصلاة فارفع کفیک، صحیحه معاویة بن عمار: یا علی علیک برفع الیدین فی الصلاة و تقلیهما. چه ظهوری دارد امر به رفع الیدین الی حذاء الوجه در تقیید اطلاق استحباب رفع الیدین.

اما مطلب دوم صاحب عروه که فرمود کسی یک دستش را بالا می‌آورد این هم بعید نیست مستحب باشد، لا یبعد الجواز، جواز به معنای جواز شرب ماء نیست، جواز در عبادت یعنی مشروع بودن، یعنی مستحب بودن. لا یبعد جواز رفع احدى الیدین یعنی بعید نیست رفع یک دست هم مستحب باشد. این به نظر ما ایراد دارد. ایشان ظاهراً به همان معتبره ابن مسکان نظر دارد که می‌گوید یده، فی الرجل یرفع یده کلما اهوی للركوع. بعد هم گفته می‌شود آن روایات امر به رفع یدین موجب تقیید اطلاق امر به رفع ید نیست. و لكن انصاف این است که منصرف است یرفع یده به همان فرض متعارف، سؤال سائل منصرف به فرض متعارف است. سائل می‌گوید یرفع یده، اگر می‌خواست بگوید یرفع احدى یدیه می‌گفت، او می‌گوید یرفع یده، جنس است و منصرف است به همان یرفع یدیه معا و لذا رفع احدى الیدین از باب رجاء اشکال ندارد اما نمی‌شود فتوی به استحباب آن داد.

[سؤال: ... جواب:] خود علل الشرائع فضل بن شاذان می‌گفت رفع الیدین من الابتهاال و التضرع، آن هم ممکن است کسی بگوید که وقتی می‌گوید رفع الیدین ابتهاال است مفهوم دارد که رفع احدى الیدین ابتهاال نیست. ولی ما این را اصرار نداریم، مهم این است که اصلاً اطلاقی در روایت ابن مسکان نیست.

[سؤال: ... جواب:] وارد بحث رجالی اگر بخواهیم بشویم که کشی از یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند که لم یسمع ابن مسکان عن ابی عبدالله علیه السلام الا همان

حدیث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج. این کانه دیگر بقیه روایات ابن مسکان می‌شود مرسل. این بحث مفصلی می‌طلبد. راجع به حریر هم گفت لم یسمع حریر عن ابی‌عبدالله علیه السلام الا حدیثا او حدیثین. راجع به ابن مسکان هم که گفت فقط یک حدیث شنید از امام آن هم من ادرك المشعر فقد ادرك الحج، نمی‌سازد با این احادیث زیادی که ابن مسکان از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند. راجع به ابن مسکان دیگر حالا من آمده نیستم برای بحث تفصیلی. و لکن در معجم بحث کردند و گفتند این قطعا یونس بن عبدالرحمن اشتباه کرده. حالا از راه‌های دیگر هم بعضی پیش می‌آیند می‌گویند واسطه‌های ابن مسکان به امام علیه السلام تقریبا صددرصد ثقات بودند، تقریبا، و لذا وثوق پیدا می‌کنیم که این جا هم اگر واسطه‌ای بوده حذف شده ثقه بوده. دیگر حالا آن‌که اجمالا در ذهنم است این است. انشاءالله در فرصتی مناسب راجع به این بحث می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] قصد جزئیت کند انسان، رفع یدین می‌کند به قصد رجاء. ... صدق نمی‌کند زیاده.

مسأله 16: این مسأله متضمن فروعی است. ما فروعی که صاحب عروه در این‌جا مطرح می‌کند یکی یکی می‌گوییم.

فرع اول: کسی شک می‌کند در گفتن تکبیرة الاحرام قبل از دخول در غیر، قبل از این‌که وارد جزء بعدی بشود، صاحب عروه می‌گوید بنی علی العدم، باید بناء بگذارد من هنوز تکبیرة الاحرام نگفتم. واضح است، هم استصحاب عدم اتیان دارد، هم قاعده اشتغال دارد، هم مفهوم قاعده تجاوز می‌گوید اذا خرجت بشیء و دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء، یعنی قبل از دخول در غیر به شکت اعتناء بکن. پس این فرع واضح است.

فرع دوم: شک در اتیان به تکبیرة الاحرام بعد از دخول در جزء مستحب. چون شک در تکبیرة الاحرام بعد از دخول در جزء واجب که قرائت هست که روشن است قاعده تجاوز دارد، صحیحه زراره هم می‌گوید شک فی التکبیر و قد دخل فی القراءة قال یمضی. شک در تکبیرة الاحرام بعد از دخول در جزء مستحب محل بحث است. صاحب عروه، آقای سیستانی می‌گویند قاعده تجاوز جاری است چون عرفا صدق می‌کند خرجت من شیء یعنی من محله و دخلت فی غیره، آقای سیستانی می‌گویند یعنی دخلت فی ما لاینبغی الدخول فیه بدون اتیان به آن مشکوک. بعد از تکبیرة الاحرام مستحب است استعاذه، بعد از تکبیرة الاحرام مستحب است دعاء توجه انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض، بعد از دخول در جزء مستحب قاعده تجاوز جاری می‌کنیم در شک در تکبیرة الاحرام.

ما در اصول وفاقا للامام و السید الخوئی گفتیم نه، قاعده تجاوز با دخول در جزء مستحب جاری نمی‌شود. چرا؟ نه بخاطر این‌که دخول فی غیره صدق نمی‌کند، بخاطر این‌که خروج من الشیء یک معنای واضحی ندارد. چون معنای خروج من الشیء خروج از خود شیء است که در قاعده تجاوز اصل شیء مشکوک است پس

باید بگوییم خروج من محله، قدرمتیقن از خروج از محل شیء خروج از محل شرعی شیء است. چون اطلاق ندارد. اذا خرجت من شیء یک کلام کنایی است، مکنی به چیست؟ نمی‌دانیم، شاید مکنی به خروج از محل شرعی شیء باشد و ما از محل شرعی تکبیرة الاحرام خارج نمی‌شویم مگر داخل بشویم در جزئی که مترتب بر آن است و هر کدام از این دو جزء چه آن جزء مشکوک چه این جزء مترتب مشروط به یکدیگر هستند. تکبیرة الاحرام و قرائت این‌طور است. شک می‌کنیم در تکبیرة الاحرام بعد از دخول در قرائت از محل شرعی ذکر تکبیرة الاحرام خارج شدیم. یعنی شارع گفته تکبیرة الاحرام محلش این است که قبل از قرائت باشد. اما در جزء مستحب شارع نگفته محل شرعی تکبیرة الاحرام این است که قبل از استعاذه باشد یعنی حتماً من باید بعد از تکبیرة الاحرام استعاذه بکنم؟ اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بگویم؟ ادا. پس محل شرعی تکبیرة الاحرام این نیست که قبل از استعاذه باشد، محل شرعی استعاذه بعد از تکبیرة الاحرام است، خروج از محل شرعی تکبیرة الاحرام به این است که از محل شرعی تکبیرة الاحرام خارج بشوم یعنی داخل بشوم در شیئی که صحت آن تکبیرة الاحرام مشروط است به آوردن آن شیء متاخر، صحت تکبیرة الاحرام که مشروط نیست به آوردن استعاذه بعد از آن. [سؤال: ... جواب:] مرکب ارتباطی است، هر جزئی مشروط است، اگر اجزاء واجبه است، هر جزء واجبی مشروط است به سبق و لحوق جزءهای واجب دیگر. مشروع بودن اذان که روایت می‌گوید اذا شک فی الاذان و قد دخل فی الاقامة، مشروط است به لحوق اقامه، کسی که اذان بگوید اقامه نگوید تشریع است، صحیح نیست، اذان بدون اقامه مشروع نیست. اذان اعلام را نمی‌گوییم، اذان نماز بدون اقامه مشروع نیست. و لذا محل شرعی اذان مشروط است به این که قبل از اقامه باشد. ... محل شرعی تکبیرة الاحرام این نیست که قبل از استعاذه باشد، شما استعاذه نکنید تکبیرة الاحرام صحیح است. ... محل شرعی تکبیرة الاحرام بعد از استعاذه هم هست، شما بعد از استعاذه تکبیر بگو، دیگر استعاذه هم نگو، آن استعاذه محل شرعی خراب شده است، استعاذه مستحب بعد از تکبیرة الاحرام است، خروج از محل شرعی تکبیرة الاحرام این است که از محل شرعی تکبیرة الاحرام که باید بگوییم خارج بشویم، کی شارع گفته محل شرعی تکبیرة الاحرام این است که قبل از استعاذه بگویید؟ قبل از استعاذه هم بگویید گفتید. محل شرعی استعاذه بعد از تکبیرة الاحرام است مهم نیست مهم این است که محل شرعی تکبیرة الاحرام هنوز نگذشته است، شما استعاذه که گفتید الان بگویید الله اکبر، بعد بگویید بسم الله الرحمن الرحیم محل شرعی تکبیرة الاحرام است. و بیش از این اذا خرجت من شیء اطلاق ندارد چون یک بیان کنایی دارد، مکنی به یک قدرمتیقن دارد ظهور ندارد در بیشتر. ... خروج من الشیء موضوعیت دارد. یا زرارة اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشککت فشکک لیس بشیء.

و لذا کسی تا به امروز قائل نشده که اگر شما مشغول تعقیبات نماز بشوی، شک کنی نماز خواندم یا نخواندم احدی قائل به قاعده تجاوز نشده در نماز. اصلاً نه قائل شدند نه جایی هست قائل بشوند. شک دارد در اصل نماز بعد از دخول در تعقیب. مرحوم آقای خوئی در این جا یک مطلب اضافه‌ای گفته، آن اضافه‌اش را بگوییم. یکی درست است یکی درست نیست. آنی که درست است این است که گفته ما اصلاً جزء مستحب نداریم، اصلاً جزئیت با استحباب مثل کوسه و ریش‌بند می‌ماند. چرا؟ جزء نماز نمی‌گوییم، جزء نماز که مهم نیست، جزء واجب. جزء واجب نمی‌تواند مستحب باشد. چرا؟ چون جزء آنی است که ینتفی الکل بانتفاءه. و الا جزء نمی‌شود. آن واجب اگر لا بشرط است نسبت به این مستحب پس این جزء او نیست، اگر به شرط شیء است پس واجب منتفی می‌شود به انتفاء این جزء، دیگر مستحب نخواهد بود. هم مستحب است یعنی واجب نسبت به او لا بشرط است هم جزء او باشد، این نمی‌شود. بله جزء مستحب نماز ما داریم که می‌شود امر استحبابی به این فعل در نماز، اما جزء مستحب برای واجب بما هو واجب نداریم. مطلب درستی است.

مطلب دیگری که او نادرست است به نظر ما این است که آقای خوئی فرموده سؤال زرارہ موجب انصراف اطلاق جواب می‌شود اگر کسی توهم بکند اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکک لیس بشیء اطلاق دارد، به او می‌گوییم لو سلمنا که فی حد ذاته اطلاق دارد شامل دخول در جزء مستحب می‌شود، اما بخاطر قرینه اسئله زرارہ می‌گوییم آن‌ها ما یصلح للقرینة هستند چون هیچ‌کدام جزء مستحب مطرح نشد در آن. اذان اگر می‌گویید اقامه برای اذان واجب است، اذان بی‌اقامه مشروع نیست، بقیه هم که شک در تکبیر بعد از دخول در قرائت است، شک در قرائت بعد از رکوع است و هكذا.

می‌گوییم جناب آقای خوئی! این که خلاف مبنای خودتان است. قدر متیقن در مقام تخاطب مانع اطلاق نیست. و خود شما در قاعده تجاوز ملتزم شدید که اگر شک کند در یک آیه‌ای بعد از دخول در آیه دیگر، قاعده تجاوز جاری است، بعضی اشکال کردند می‌گفتند روایت می‌گوید شک فی التکبیر و قد دخل فی القراءة شک فی القراءة و قد رکع، ندارد شک فی آیه من القراءة بعد ما قرأ آیه آخری، شما فرمودید خب نداشته باشد، جواب که مطلق است. واقعا هم همین‌جور است. جواب اگر مطلق باشد که سؤال سائل ما یصلح للقرینة باشد که مانع از اطلاق جواب بشود. آقای خوئی هم در اصول این حرف‌ها را نزده، دیگر حالا در فقه خواسته پیازداغ مطلب را زیاده کند و قانع کند شاگردان را این را هم کنارش گذاشته! ایکاش این را اضافه نمی‌کرد.

یک اشکال صغروی هست این‌جا بعد از این که حالا دیگه نظر صاحب عروه نظر آقای سیستانی را بر فرض کسی قائل بشود که دخول در جزء مستحب کافی است برای جریان قاعده تجاوز، اشکال صغروی کردند برخی که توجه مگر محلش بعد

از تکبیرة الاحرام است؟ استعاده بله، اما توجه (انی وجهت) بعد از تکبیرة الاحرام نیست. صحیحه زراره می گوید یجزیک فی الصلاة من الکلام فی التوجه الی الله ان تقول وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض، تا آخر، و یجزیک تکبیرة واحدة، بعدش می گوید و یجزیک تکبیرة واحدة، پس توجه قبل از تکبیرة الاحرام است یا فوقش لا بشرط است، توجه قبل از تکبیرة الاحرام بعد از تکبیرة الاحرام، توجه مشروط به این که بعد از تکبیرة الاحرام باشد نیست که حتما انی وجهت را بعد از تکبیرة الاحرام بگویم و الا مستحب نیست گفتن انی وجهت.

پس گفته می شود که شرط استحباب توجه این نیست که قبل از آن، تکبیرة الاحرام بگویم تا دخول در توجه موجب قاعده تجاوز در تکبیرة الاحرام بشود.

جواب این است که این روایت که در وسائل جلد 6 صفحه 25 نقل شده ظهور ندارد در این که تکبیر را بعد از توجه می گویم. دو تا یجزیک دارد: یکی یجزیک فی التوجه فقط بگوید انی وجهت تا آخر. آخه چیزهای دیگری هم هست. لبیک و سعدیک و ادعیه دیگر، می گوید یجزیک فی التوجه ان تقول وجهت وجهی. یک یجزیک دیگر هم: یجزیک تکبیرة واحدة، نیاز به هفت تکبیر نیست. دو تا یجزیک است، اما اول توجه است بعد تکبیر یا اول تکبیر است بعد توجه از این روایت استفاده نمی شود.

ممکن است شما بگویید احتمالش هم کافی است برای این که بگویم شاید توجه لا بشرط است که قبل از تکبیر باشد یا بعد از تکبیر. می گویم نه، صحیحه حلبی می گوید اذا افتتحت الصلاة فارفع کفیک ثم ابسطهما بسطا ثم کبر ثلاث تکبیرات ثم کبر تکبیرتین ثم کبر تکبیرتین، بعد از تکبیر هفتم می گوید ثم تقول انی وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض حنیفا مسلما و ما انا من المشرکین، تا آخر، ثم تقول اعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین. صحیحه حلبی این انی وجهت را بعد از تکبیر هفتم آورده.

[سؤال: ... جواب:] ظاهرش این است که آن ذکر خاص. ذکر مطلق هر کجا می گویی، انی وجهت وجهی بگو، هر چی می گویی بگو، اما مثل سمع الله لمن حمده که استحباب خاصش در یک حالی از نماز است، بحول الله و قوته در یک حال خاص است، الله اکبر استحباب خاصش در حالات خاص است، اما استحباب مطلق به عنوان ذکر الله همه جا مستحب است، ذکر الله حسن علی کل حال. انی وجهت که مستحب است در نماز طبق این صحیحه حلبی، بعد از تکبیر هفتم است.

[سؤال: ... جواب:] فرق نمی کند عرفا. ... اصلا در صحیحه حلبی تمام توجه ها بعد از تکبیر ذکر شده. سه تکبیر بگو یک توجه، با آن ذکر خاص، دو تکبیر دیگر بگو یک توجه با یک ذکر خاص، لبیک و سعدیک، دو تکبیر دیگر بگو بعدش انی وجهت وجهی می گویی. ظهور عرفیش همین است که همه این امر به توجه ها بعد از تکبیر بوده.

[سؤال: ... جواب:] اطلاق نداریم در استحباب توجه قبل از تکبیرة الاحرام. ... او مجمل بود، آن صحیحه زراره مجمل بود عرض کردم.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم خروج از محل شرعی صدق نمی‌کند. محل شرعی تکبیرة الاحرام که قبل از توجه نیست. ... استحباب خاص توجه مشکل پیدا می‌کند و الا تکبیرة الاحرام که محل شرعی ندارد. مثل این می‌ماند یک کسی بعد از جماع با همسرش شک می‌کند عقد کرده او را یا نه، حالا همسرش نگو، نامزدش، دخول کرد به نامزدش بعد می‌گوید عقد کردیم یا نه؟ بگوییم محل شرعی دخول بعد از عقد است پس قاعده تجاوز در عقد جاری می‌کنیم. احدی به این ملتزم می‌شود؟ محل شرعی ندارد عقد، مگر گفتند عقد باید بعدش دخول بشود. حالا یک کسی عقد می‌کند دخول نمی‌کند عقدش باطل است؟ ... جای استعاده بعد از تکبیرة الاحرام است. ... تکبیرة الاحرام لا بشرط از استعاده است.

فرع سوم: صاحب عروه فرمود اگر شک کنیم در صحت تکبیرة الاحرام، اگر داخل شدیم در غیر، محکوم به صحت است، اگر داخل در غیر نشدیم محکوم به بطلان است. یعنی الله اکبر را گفتی شک می‌کنی درست گفتی یا نه، چون ریشه ترکی داری خیلی سعی کردی الله اجبر نگویی، ولی گاهی هم از دستت در می‌رود می‌گویی الله اجبر، حالا برای این که دلگیر نشوند بعضی از آقایان، یا لهجه‌های دیگر، همیشه حواست هست الله اکبر نگویی اما لهجه اصلیت بر را بر می‌گویی، شاید این دفعه هم بر گفتی. نمی‌خواهیم بعضی از اصفهانی‌ها این جور می‌گویند! حالا شاید کاشانی‌ها هم بگویند! حالا شک کردی. صاحب عروه می‌گوید اگر داخل در جزء مترتب شدی اصل مصحح داری اگر داخل در غیر نشدی نه، بناء بگذار بر بطلان. می‌خواهی احتیاط کنی؟ احتیاطا نمازت را باطل کن یک بار دیگر تکبیرة الاحرام بگو. و لکن فتوای من این است که حکم به صحت این تکبیرة الاحرام نمی‌شود.

می‌گوییم جناب صاحب عروه! اولاً: چرا قاعده فراغ جاری نکردی در این تکبیرة الاحرام؟ مگر در قاعده فراغ شما مثل نائینی می‌گویی دخول در غیر معتبر است؟ قاعده فراغ مطلق است، کما شککت فیه مما قد مضی فامضه کما هو، دخول در غیر معتبر نیست در جریان قاعده فراغ. ما هم نشنیدیم از صاحب عروه جای دیگر که قاعده فراغ را مشروط کند به دخول در غیر. البته این جا قاعده فراغ در جزء می‌خواهد جاری بشود نه در کل نماز ولی فرق نمی‌کند، قاعده فراغ کما دخلت فیه مما قد مضی چه کل باشد چه جزء باشد.

وانگهی قاعده تجاوز هم جاری می‌شود در شرط نه در مقوم صدق عنوان اگر شک کنیم، او که اصلاً قاعده فراغ هم نداریم، عنوان تکبیرة الاحرام نمی‌دانیم صادق است قاعده فراغ هم نداریم، نه، شرط شرعی تکبیرة الاحرام را نمی‌دانیم مراعات کردیم یا نه، نمی‌دانیم تکبیرة الاحرام که گفتیم رو به قبله بودیم یا نه، قاعده تجاوز

جاری می‌کنیم در شرط تکبیرة الاحرام می‌گوییم از محل شرعی این شرط گذشتیم، چون مضمی از مشروط مساوق است با مضمی از محل شرعی شرط.

[سؤال: ... جواب:] شرط تکبیرة الاحرام این است که استقبال قبله باشد. شرط شرعی است دیگر، مقوم عنوان تکبیرة الاحرام که نیست. ... مثال را عوض کردم. جایی که مقوم عنوان است، یعنی مقوم صدق عنوان است، آن‌جا نه، یا شرط عقلی است، آن‌جا قاعده تجاوز جاری نیست اما شرط شرعی قاعده تجاوز، هم می‌شود در شرط جاری کرد. ... شرط شرعی نیست. اگر بگویید نمی‌دانم الله اکبر گفتیم یا الله اکبر، این شرط شرعی نیست. مگر نظر آقای سیستانی را بگویید که شرط شرعی تکبیرة الاحرام تحسین تکبیرة الاحرام است یعنی یک امر به ذات تکبیرة الاحرام داریم یک امر به تحسین آن، به نظر آقای سیستانی می‌شود شرط شرعی. ولی به نظر ما نه، می‌شود شرط عقلی. ولی مقوم عنوان نیست قاعده فراغ جاری می‌شود عرفاً می‌گویند الله اکبر گفتی. ولی قاعده تجاوز جاری نمی‌شود. اما این مثالی که الان زدیم که شک می‌کند استقبال قبله قاعده تجاوز هم می‌تواند جاری کند در شک در شرط یک عمل. ... محل شرعی این شرط، محل شرعی تقید تکبیرة الاحرام به استقبال قبله کی است؟ کجا گفتند این تقید را مراعات کن؟ موقعی که تکبیرة الاحرام می‌گویی. ... تقید تکبیرة الاحرام باستقبال القبلة محل شرعیست هنگامی است که تکبیرة الاحرام می‌گویی. و کسانی که می‌گویند در جریان قاعده تجاوز خروج از محل شرعی معتبر است نه چیز دیگر، دخول در غیر هم که گفتند ملاکش همین است که صدق کند عنوان خروج از محل شرعی خب ما از محل شرعی تقید تکبیرة الاحرام باستقبال القبلة گذشتیم. قاعده تجاوز را جاری می‌کنیم در همین تقید که مشکوک است نیاز به قاعده فراغ هم نیست.

و اما این‌که صاحب عروه قاعده فراغ را جاری نکرد در این شک در صحت تکبیرة الاحرام قبل از دخول در غیر، بعد راه نشان داده به ما، و الاحوط، تعبیر این‌جور می‌کند می‌گوید بنی علی العدم، بناء را می‌گذارد بر عدم صحت اگر داخل در غیر نشده، لکن الاحوط ابطالها باحد المنافیات. این چه احتیاطی است؟ به لحاظ حکم تکلیفی حرمت قطع صلات که این احتیاط نیست، چون شبهه حرمت قطع صلات است، اگر قاعده فراغ جاری بشود صلات صحیح را شروع کردی، قطع صلات می‌شود حرام. بلکه به لحاظ صحت نماز بعضی وسواس‌ها هستند می‌گویند هر چی گناه می‌کنیم مهم نیست فقط احراز کنیم عمل‌مان صحیح است، هر چی قطع نماز می‌کنند اهمیت نمی‌دهند فقط مطمئن بشود نمازش صحیح است، اگر آن‌جور ی حساب می‌کنید بلکه، مطمئن می‌شوید نمازتان صحیح است بعد از قطع این نماز و شروع در نماز جدید.

[سؤال: ... جواب:] چرا جاری نشود؟ اگر قاعده فراغ جاری باشد در تکبیرة الاحرام چه جور شما می‌گویید احتیاط؟ یک وقت می‌گویید قاعده فراغ جاری نیست حرفی نیست. اما این‌که می‌گویی احتیاط این است که ابطال کنی نماز را

این از جهت حرمت قطع فریضه خلاف احتیاط است. بلکه با این کار احراز می‌کنی نماز صحیح خواندی.  
راه دیگر دارد احراز: یک تکبیر بگو رجاء، اگر تکبیرة الاحرام قبلی باطل بوده این می‌شود تکبیرة الاحرام، اگر صحیح بوده این بشود ذکر مطلق خدا. زیاده در نماز هم پیش نمی‌آید و هیچ اشکالی بر آن مترتب نیست.  
تأمل بفرمایید انشاء الله بقیه مطالب را فردا عرض می‌کنیم و وارد بحث قیام می‌شویم انشاء الله.

### جلسه 116-594

سه‌شنبه - 1400/03/11

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

آخرین فرعی که صاحب عروه در مسأله 16 مطرح کرده این است که اذا کبر ثم شک فی کونه تکبیرة الاحرام أو تکبیرة الركوع بنی انه للاحرام.  
یک فرض واضح برای این مسأله این است که می‌داند تکبیرة الاحرام گفته است، نمی‌داند بعد از آن حمد و سوره خواند و بعد از آن، تکبیر رکوع گفت یا نه، هنوز همان تکبیرة الاحرام را گفته است، هنوز نه قرائتی خوانده است نه تکبیر رکوعی گفته است. این حکمش روشن است؛ اصل تکبیرة الاحرام مسلم است، شک داریم در مازاد، نسبت به مازاد قاعده تجاوز که نداریم، شک در وجود قرائت و تکبیر رکوع است قبل از دخول در غیر. بلکه، یقین دارد که تکبیرة الاحرام را گفته است، حال این تکبیری که الان گفت همان تکبیرة الاحرامش است که بعد از آن دیگر چیزی نگفته یا این تکبیری که گفت تکبیرة الركوع است که بعد از قرائت و قبل از رکوع تکبیرة الركوع بگوید. طبعی است که نتیجه این شک این است که می‌گوید من یقین دارم تکبیرة الاحرام بهر حال گفته‌ام شک دارم بعد از تکبیرة الاحرام در اتیان به قرائت و تکبیرة الركوع، محل آن‌ها هم که نگذشته است، بناء بر عدم اتیان به قرائت و تکبیر رکوع می‌گذارم.

مناسب بود حال که این فرض باشد بگویند اگر داخل شده باشد در مقدمات رکوع، مثل هوی الی الركوع، نسبت به این قرائت و تکبیرة الركوع هم قاعده تجاوز جاری است، بناء بر نظر کسانی که معتقدند دخول در مقدمات غیر هم مجرای قاعده تجاوز است. از جمله کسانی که این را قائلند آقای سیستانی است.

[سؤال: ... جواب:] مگر در خود روایت قاعده تجاوز نمی‌گوید شک فی الاذان و قد دخل فی الاقامة. مگر اذان واجب است؟ قاعده تجاوز جاری کرد حضرت.  
پس این فرض این شد که شک می‌کند این تکبیری که گفت تکبیر رکوع است یا تکبیرة الاحرام به این معنا که می‌داند سیر اجزاء نماز را بطور طبیعی طی کرده

است حال نمی‌داند در اولین جزء نماز است که تکبیره الاحرام است یا آن را رد کرده وارد جزء دوم که قرائت است شده یا وارد جزء سوم که مستحب است که تکبیره قبل از رکوع است شده یا نه هنوز در همان جزء اول مانده است، تت فقط گفته است، حکمش روشن است، اصل تکبیره الاحرام مسلم است، شک در مازاد دارد بناء بر عدم مازاد می‌گذارد. منتها عرض کردم کسانی که دخول در مقدمات غیر را کافی می‌دانند که نظرم این است که صاحب عروه هم از این‌ها هست، آقای سیستانی که تصریح می‌کند، اگر هوی الی الركوع داشت مناسب بود بگویند اذا کان شکه بعد الهوی الی الركوع قاعده تجاوز در قرائت و تکبیر رکوع هم جاری می‌شود، نیاز نیست برگردد.

فرض دیگر این است که می‌داند یک تکبیر بیشتر نگفته است، نمی‌داند آیا تکبیره الاحرام گفت یا اشتباهات تکبیر گفت به قصد تکبیر قبل از رکوع. این هم یک فرض. اصلاً می‌داند که جز یک تکبیر چیز دیگری نگفت اما شک دارد قصد عنوان تکبیره الاحرام یا تکبیره ما قبل رکوع. در این‌جا نمی‌تواند بگوید انشاءالله که تکبیره الاحرام گفته‌ام. پس این‌که اذا کبر ثم شک فی کونه تکبیره الاحرام أو تکبیره الركوع بنی انه للاحرام نمی‌تواند ناظر به این فرض باشد. یک تکبیر بیشتر نگفت نمی‌داند این تکبیر را به قصد تکبیره الاحرام گفت یا به قصد تکبیره الركوع. چطور بناء بگذارد این تکبیره الاحرام بود؟ شک در اصل وجود تکبیره الاحرام است که اگر تکبیره الاحرام نگفته است محل شرعیش باقی است چون صرف قصد تکبیره الركوع که کافی نیست که بشود تکبیره الركوع. خوب دقت کنید! در این‌جا ممکن است کسی بگوید ما علم اجمالی داریم یا تکبیره الاحرام گفتیم که گفتیم، یا تکبیره الركوع گفتیم پس دخول در غیر کردیم. فرض اگر این باشد که اگر این تکبیره اش تکبیره الركوع باشد، قطعاً تکبیره الاحرام نگفته که این بدرد نمی‌خورد، چون یا یک تکبیر که گفته‌ام قصد تکبیره الاحرام کرده‌ام یا قصد تکبیره الركوع کردم محقق دخول در غیر است به نظر کسانی که دخول در جزء مستحب متاخر را کافی می‌دانند، باز کافی نیست. چرا؟ برای این‌که در فرضی که من تکبیره الركوع گفتم در این فرض یقیناً تکبیره الاحرام نگفتم، چه قاعده تجاویزی؟ بله، می‌توانید شما فرض‌تان را تعدیل کنید بگویید که من یا تکبیره الاحرام گفتم یا تکبیره الركوع گفتم و شک دارم اگر تکبیره الركوع گفته باشم احتمال می‌دهم قبلش تکبیره الاحرام هم گفتم.

[سؤال: ... جواب:] فرض اول چی بود؟ این بود که یقیناً تکبیره الاحرام گفته، تت که نیاز به اجراء اصل ندارد، نمی‌داند این تکبیری که الان گفت همان تکبیره الاحرام است که گفته یا تکبیره الركوع است که بعد از تکبیره الاحرام گفته. این‌جا برای تکبیره الاحرام که نیاز به قاعده تجاوز ندارد، یقین دارد تکبیره الاحرام گفته. نسبت به مازاد بر تکبیره الاحرام شک دارد بناء بر عدم می‌گذارد. که این‌جا ما گفتیم خوب بود صاحب عروه و آقای سیستانی می‌گفتند نعم اذا کان شکه بعد

الهی الی الركوع بنی علی انه اتی بالقراءة و تکبیرةالركوع فلاحاجة الی التدارک. این یک فرض. فرض دوم این بود که یقین ندارد تکبیرةالاحرام گفته است، یک تکبیر یقیناً گفته، نمی‌داند این تکبیرةالاحرام است یا تکبیرةالركوع. این جور نیست که بگوید قدرمتیقن این است که من تکبیرةالاحرام گفتم، در مازادش شک دارم. خوب دقت کردید؟ فرض دوم این است که آنی که یقین دارد یک تکبیر گفته اگر آن یک تکبیر تکبیرةالركوع باشد این طور نیست بگوید قبل از آن پس حتماً تکبیرةالاحرام گفتم. این فرض دوم پس این جور شد که قدرمتیقن نیست که حتماً تکبیرةالاحرام گفتم شک دارم که آیا بعد از آن قرائت و تکبیرةالركوع از من صادر شده یا نشده. نه، آنی که یقین دارم یک تکبیر گفتم اما آن تکبیرم تکبیرةالاحرام بود یا تکبیرةالركوع. این جا بنی انه تکبیرةالاحرام یعنی چه جناب صاحب عروه؟ این که بنی انه للاحرام در این فرض دوم معنا ندارد. شاید آنی که من گفتم تکبیرةالركوع بود. اشتباها بدون این که تکبیرةالاحرام بگویم تکبیرةالركوع گفتم اشتباها، به چه درد می‌خورد.

[سؤال: ... جواب:] اصلاً مشکوک است. تجاوز در چی؟ شک دارد این تکبیر تکبیرةالاحرام است یا تکبیرةالركوع. و یقین ندارد که اگر تکبیرةالركوع باشد قبل از تکبیرةالاحرام گفته است. شاید همین یک تکبیر را بیشتر نگفته باشد. این جا بنی انه تکبیرةالاحرام یعنی چه؟ بله، اگر شما تکبیرةالاحرام را عنوان قصدی ندانید بگویید تکبیرةالاحرام یعنی اتیان به تکبیر اول در نماز، به قصد تکبیرةالركوع هم بگویید مهم نیست، خودبه‌خود می‌شود تکبیرةالاحرام چون اولین تکبیر نماز است. صاحب عروه که این را قائل نیست. صاحب عروه تکبیرةالاحرام را عنوان قصدی می‌داند و درست هم همین است. ... از کجا خطای در تطبیق؟ اگر عنوانی قصدی نباشد یک تکبیر گفته است، و لو قصد تکبیرةالركوع کرده باشد. مثل این که شما یک سجده بجا آوردید می‌شود سجده اولی حالا قصد کردید سجده ثانیه مهم نیست که، عنوان قصدی نیست که. صاحب عروه تکبیرةالاحرام را عنوان قصدی می‌داند، وقتی عنوان قصدی است من نمی‌دانم این تکبیر را قصد تکبیرةالاحرام کردم یا تکبیرةالركوع. بگویم تکبیرةالاحرام است؟ زور که نمی‌شود، به چه دلیل من بگویم تکبیرةالاحرام است؟

بله، اگر این طور فرض کنید بگویید من یقین دارم یک تکبیر گفتم یا به نیت تکبیرةالاحرام یا به نیت تکبیرةالركوع و اگر به نیت تکبیرةالركوع گفتم احتمال می‌دهم قبلش تکبیرةالاحرام هم گفته باشم، این جور اگر فرض کنید خوب است. می‌گویید من آنی که یقین دارم بله، یک تکبیر یقیناً گفتم مازادش مشکوک است و آن یک تکبیر هم که گفتم نمی‌دانم به قصد تکبیرةالاحرام گفتم یا به قصد تکبیرةالركوع، قبول دارم اما اگر آن را به قصد تکبیرةالركوع گفتم احتمال می‌دهم قبلش تکبیرةالاحرام گفته باشم، علم به عدم ندارم. یقین ندارم بیش از یک تکبیر نگفتم ولی آنی که معلوم من است این است که حتماً یک تکبیر گفتم.

[سؤال: ... جواب:] فرض اول این است که یقینا من یک تکبیر به نیت تکبیره الاحرام گفتم، او محرز است، این جا محرز نیست، این جا من یقین دارم حداقل یک تکبیر گفتم، بیشتر مشکوک است و آن یک تکبیری که گفتم هم معلوم نیست به قصد تکبیره الاحرام گفتم. ... و شک دارم در تکبیره الاحرام قبل از آن. در این فرض من آنی که یقین دارم یک تکبیر گفتم آن هم معلوم نیست به قصد تکبیره الاحرام بوده یا به قصد تکبیره الرکوع. اگر بدانم به قصد تکبیره الرکوع بوده قبلش تکبیره الاحرام نگفتم که هیچ، بدر نمی خورد ولی اگر احتمال بدهم می گویم خدایا این تکبیری که گفتم یا تکبیره الاحرام بوده بیش از یک تکبیر هم یقین ندارم، یا تکبیره الرکوع ولی اگر تکبیره الرکوع بوده وجدانا احتمال می دهم قبلش تکبیره الاحرام گفتم. این خوب است. علم پیدا می کنم یا تکبیره الاحرام وجدانا گفتم یا تکبیره الاحرام مجرای قاعده تجاوز است بناء بر این که دخول در تکبیره الرکوع مجرای قاعده تجاوز است در تکبیره الاحرام یا...

این مثل این می ماند بگذارید یک فرعی در عروه است بگویم در فروع علم اجمالی. یک کسی می گوید من نمی دانم آخرین جزئی که بجا آوردم سجده نماز بود یا تشهد بود، ولی اگر تشهد بود احتمال می دهم قبلش سجده هم کردم. هنوز قیام نکردم. علم دارم یا سجده ثانیه نماز را بجا آوردم یعنی علم دارم الان یا خارج شدم از سجده ثانیه یا خارج شدم از تشهد، و اگر خارج شدم از تشهد احتمال می دهم قبلش سجده ثانیه را بجا آورده باشم. خیلی خوب است. می گوید خدایا یا سجده ثانیه قطعاً بجا آوردم یا این که سجده ثانیه مجرای قاعده تجاوز است چون اگر سجده ثانیه قطعاً بجا نیاورم پس آنی که قطعاً بجا آوردم تشهد بوده و اگر هم تشهد بجا آوردم قاعده تجاوز در سجده ثانیه جاری است.

[سؤال: ... جواب:] عرض کردم بناء بر این که دخول در جزء مستحب که صاحب عروه می گوید کافی است و همین طور آقای سیستانی می گویند درست می شود.

من می دانم یک تکبیر گفتم مازادش مشکوک است، فرض اخیر این است، این تکبیری هم که یقینا گفتم نمی دانم تکبیره الاحرام بوده یا تکبیره الرکوع، عیب ندارد می گویم خدایا اگر تکبیره الاحرام گفتم که گفتم اگر تکبیره الرکوع بوده شاید قبل از او تکبیره الاحرام گفته باشم و با دخول در تکبیره الرکوع بناء بر نظر کسانی که دخول در جزء مستحب را کافی می دانند می توانم قاعده تجاوز جاری کنم.

[سؤال: ... جواب:] شما اگر شک بکنی در حال قرائت در تکبیره الاحرام، خود روایت می گوید اعتناء نکن به شک، می گوید یمضی. اجتهاد در مقابل نص که نمی خواهیم بکنیم. بالاخره قرائت جزء مترتب بر تکبیر است، دخول در قرائت که کردی یعنی اگر تکبیر گفتی جزء بعدیش قرائت است، داخل در قرائت شدی قاعده تجاوز در تکبیر جاری می کنی حالا اگر جزء مستحب را هم کافی دانستیم داخل در

تکبيرةالركوع شدي قاعده تجاوز در تکبيرةالاحرام که مشکوک است جاری می‌کنی.

[سؤال: ... جواب:] ما می‌گوییم فعلا ثابت می‌شود شما تکبيرةالاحرام گفتی. ... بعدش قرائت را بخوان، تکبيرةالاحرام گفتی.

یک فرض هم در این مسأله این است که می‌داند حمد و سوره نخوانده، اگر این تکبیر تکبيرةالركوع باشد لغو محض است، اگر این تکبيرةالركوع که قطعا اگر تکبيرةالركوع بوده قرائت قبلش نخوانده پس این لغو محض است. این به نظر صاحب عروه همین کافی است برای جریان قاعده تجاوز. ولی خیلی‌ها دیگه این‌جا را قبول ندارند. می‌گویند دخول در جزء مستحب را قبول داریم اما دخول در جزء لغو که علم داریم به این‌که الان جای تکبيرةالركوع نبود، چون قطعا ما حمد و سوره نخواندیم این را صاحب عروه کافی می‌داند برای جریان قاعده تجاوز در آن تکبيرةالاحرام که جزء اسبق هست و لکن خیلی‌ها قبول ندارند از جمله ما، می‌گوییم حتی اگر در جزء مستحب ما قاعده تجاوز کردیم در این جزء لغو این کافی نیست برای جریان قاعده تجاوز.

آقای سیستانی در ذیل این مسأله یک فرعی مطرح کرده نکات خوبی در آن هست، بگوییم و رد شویم. آقای سیستانی می‌گویند اگر این شخص علم اجمالی دارد یا تکبیر رکوع را نگفته یا تکبيرةالاحرام، اگر قبل از رکوع باشد که بناء می‌گذارد تکبیر رکوع را نگفته چون استصحاب عدم اتیان به تکبيرةالركوع دارد، ولی نسبت به تکبيرةالاحرام مشکل ندارد چون فرض این است که فرض نکردیم قرائت را ترک کرده، اما اگر در حال رکوع باشد یا ما اضافه کنیم در حال هوی الی الركوع که آقای سیستانی قبول دارد قاعده تجاوز را، ایشان می‌گویند علم اجمالی شکل می‌گیرد و هر دو تکبیر مجرای قاعده تجاوز است، علم اجمالی شما دارید در حال هوی الی الركوع یا در حال رکوع یا تکبيرةالاحرام را ترک کردی یا تکبيرةالركوع را، قاعده تجاوز در تکبيرةالاحرام می‌گوید اعتناء به شکست نکن قاعده تجاوز در تکبيرةالركوع هم می‌گوید اعتناء به شکست نکن در حالی که شما علم اجمالی دارید یکی از این دو را ترک کردی. آقای سیستانی می‌گویند مبدا بگویید قاعده تجاوز در تکبيرةالركوع چه اثری دارد تا جاری بشود. ایشان می‌گویند این را نگو، اثر قاعده تجاوز در تکبيرةالركوع این است که می‌گوید اگر تکبيرةالركوع را نگفته بودی مستحب بود استیناف نماز، حالا قاعده تجاوز در تکبيرةالركوع اثرش این است که استیناف نماز مستحب نیست. آقای سیستانی می‌گویند بگویید قاعده تجاوز در تکبيرةالركوع بلا اثر است پس قاعده تجاوز در تکبيرةالاحرام جاری می‌شود بلامعارض، این حرف‌ها را نزنید. چرا؟ قاعده تجاوز در تکبيرةالركوع هم اثر دارد: نفی استصحاب استیناف نماز.

[سؤال: ... جواب:] باید یک اثر فعلی داشت، اثر عملی داشته باشد قاعده تجاوز.

بعد آقای سیستانی می‌گویند نتیجه این است که قاعده تجاوز در تکبیرةالركوع با قاعده تجاوز در تکبیرةالاحرام تعارضا تساقطا؛ این نماز محکوم به بطلان است. ایشان می‌گویند بله، ما زرنگی کردیم، در یک بحثی مشکل‌مان را حل کردیم. کدام بحث؟ ایشان می‌گویند که (توضیح از بنده، اصل مطلب را از ایشان می‌گیرم توضیح بنده می‌دهم مطلب روشن بشود) گاهی شما علم اجمالی دارید یا نماز واجب‌تان باطل است یا نماز مستحب‌تان، یا نماز شب‌تان بی‌وضوء بوده یا نماز صبح‌تان. اثر بی‌وضوء نماز شب چیست؟ استحباب قضاء نماز شب است، اگر بفهمی نماز شب بی‌وضوء بوده مستحب است قضائش بکنی، اثر بی‌وضوء نماز صبح هم وجوب قضاء آن یا اعاده آن است. خیلی‌ها در بحث وضوء در عروه گفتند که قاعده فراغ در نماز شب با قاعده فراغ در نماز تعارضا تساقطا باید بروی نماز صبح را قضاء کنی یا اعاده کنی در وقت. آقای سیستانی می‌گویند من آن‌جا حاشیه زدم گفتم نه، قاعده فراغ جاری می‌شود می‌گویند نماز صبح نه اعاده دارد نه قضاء. چرا؟ برای این‌که آنی که مانع از جریان اصول در اطراف است ترخیص در معصیت تکلیف الزامی است، یک طرف تکلیف استحبابی است مهم نیست، از جریان قاعده فراغ ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال لازم نمی‌آید چون یک طرف استحباب است. اشتباه می‌کند آقای خوئی می‌گویند قاعده فراغ‌ها در این نماز شب و نماز صبح تعارضا تساقطا، واجب است اعاده کنی نماز صبح را و آن‌هایی که مثل آقای خوئی گفتند تعارض می‌کنند قاعده فراغ‌ها در این دو نماز اشتباه کردند، چه تعارضی؟ آقای سیستانی می‌گویند حالا نتیجه آن زحمات را که آن‌جا کشیدند این‌جا بهره‌بردار می‌کنند. این‌جا هم همین است. تکبیرةالاحرام ترکش اثر الزامی دارد ولی تکبیرةالركوع ترکش اثر الزامی ندارد اثر استحبابی دارد مثل همان بطلان نماز شب است که اثر استحبابی دارد استحباب قضاء. این محصل فرمایش آقای سیستانی است.

به نظر ما این فرمایش تمام نیست. حالا فعلا طبق مبنای خود آقای سیستانی که در آن نماز صبح که علم اجمالی دارید یا او بی‌وضوء بود یا نماز شب گفت قاعده فراغ جاری است حرف می‌زنیم بعد می‌رویم سراغ این‌که این مبنایش درست است یا نه. می‌گوییم ربطی به مانحن‌فیه ندارد آن مبنا، برای این‌که دو تا امر مستقل است آن‌جا: نماز صبح نماز شب. نماز شب باطل باشد استحباب قضاء دارد نماز صبح باطل باشد وجوب اعاده یا قضاء دارد. ولی در مانحن‌فیه طولی هستند، یعنی اگر تکبیرةالاحرام باطل باشد که اصلا نوبت به تکبیرةالركوع نمی‌رسد پس من علم تفصیلی دارم که امر استحبابی به تکبیرةالركوع را امتثال نکردم یا بخاطر این‌که اصلا موضوع پیدا نکرد این نماز، تکبیرةالاحرام را نگفتم، یا اگر تکبیرةالاحرام را گفتم پس ترک کردم تکبیرةالركوع را. پس یقینا امر به تکبیرةالركوع را امتثال نکردم.

شبیه این می ماند شما وسط نماز یا حالا بعد از نماز، خیلی مهم نیست، علم اجمالی پیدا کردید از آن علم اجمالی های جنّی، یا مسح سرتان را در وضوء ترک کردید یا رکوع نمازتان را ترک کردید، این جا حکم چیست؟ قاعده فراغ در وضوء جاری می شود بلامعارض. چرا؟ برای این که علم تفصیلی دارم این نماز باطل است. خود آقای سیستانی هم قبول دارد این جا. چون این نماز یا بالاخره بی رکوع بوده یا بی وضوء. چه اثری دارد قاعده فراغ یا قاعده تجاوز در رکوع این نماز جاری کنم؟ قاعده تجاوز می گوید بلی قد رکعت ولی از آن طرف اگر رکوع کردم نمازم بی وضوء بود به چه درد می خورد؟ قاعده فراغ در وضوء جاری می شود بلامعارض. این جا هم همین است.

[سؤال: ... جواب:] حیثی یعنی چه؟ باید اثر عملی داشته باشد. من اگر تکبیرة الاحرام نگفتم هزار تا تکبیرة الرکوع بگویم به چه درد می خورد، عمل به استحباب تکبیرة الرکوع نیست. پس قاعده تجاوز در تکبیرة الرکوع جاری نمی شود چون اثر عملی ندارد چون اگر تکبیرة الرکوع گفتم در ضمن نماز باطل گفتم این که امثال استحباب تکبیرة الرکوع نیست.

[سؤال: ... جواب:] آقای سیستانی اصل مصحح را جاری می دانند و اصل متمم را معارض اصل مصحح نمی دانند. [توضیح:] شما بعد از نماز علم اجمالی پیدا کردید یا رکوع این نماز را ترک کردید یا یک سجده این نماز را. قاعده تجاوز در رکوع اصل مصحح است یعنی اگر قاعده تجاوز در رکوع جاری نشود نماز محکوم به صحت نیست، قاعده تجاوز در صحت واحده این نماز اصل متمم است چون اگر جاری هم نشود قاعده تجاوز در سجده واحده نماز باطل نمی شود، فوqش می گویند واجب است قضاء سجده منسیه و لذا می گویند قاعده تجاوز در یک سجده اصل متمم است نه اصل مصحح فقط نفی وجوب قضاء سجده و وجوب سجود سهو می کند ولی اصل قاعده تجاوز در او اصل مصحح است اگر جاری نشود نماز محکوم به بطلان است. اختلاف است که آیا این اصل مصحح با آن اصل متمم توانایی دارد بجنگد یا اصلا اصل متمم جاری نمی شود موضوع ندارد که ما هم همین را می گوییم. چرا؟ برای این که اگر قاعده تجاوز در سجده جاری بشود من اگر سجده را آوردم در ضمن نمازی آوردم که رکوع ندارد، به چه درد می خورد؟ [سؤال: ... جواب:] سابق و لاحق بالاخره فرض این است که الان علم اجمالی دارید. شما اگر اصل مصحح جاری نکنید نماز محکوم به بطلان است. اصل متمم جاری بشود بگوید بلی قد سجدت و لکن نماز تو باطل است بخاطر فقد رکوع، می گویم دستت درد نکند خیلی زحمت شد، چه اثری دارد این؟ آقای سیستانی هم معتقد است اصل مصحح با اصل متمم تعارض نمی کند. حالا بعضی ها قائل به تعارض هستند. ... تکبیرة الاحرام رکن است، حدیث لاتعداد جاری نمی شود.

عروه محشى جلد 1 صفحه 426: اذا صلى بعد كل من الوضوءين نافلة ثم علم حدوث حدث بعد احدهما فالحال على منوال واجبين يعنى قاعده فراغها تعارض مى کنند، و اما اذا كانت احدى الصلاتين واجبة و الاخرى نافلة فيمكن ان يقال بجریان قاعدة الفراغ فى الواجبة و عدم معارضتها بجریانها فى النافلة لانه لايلزم من

اجرائیها فیہما طرح تکلیف منجز الا ان الاقوی عدم جریانها للعلم الاجمالی فیجب اعاده الواجبة و يستحب اعاده النافلة.

نوعا این را پذیرفتند. فقط آقای سیستانی دیدم قبول نکرده گفته قاعده فراغ در نماز واجب جاری است بلامعارض، آقا ضیاء میگوید قاعده فراغ در آن نماز واجب جاری است بلامعارض. ولی نوعا ما دیدیم آقای خوئی امام پذیرفتند و به نظر ما درست است. نقض غرض از حکم واقعی پیش میآید که در اطراف علم اجمالی بخواهیم اصل نافی جاری کنیم، قاعده فراغ جاری کنیم، قاعده تجاوز جاری کنیم و لو ترخیص در مخالفت قطعیه تکلیف معلوم بالاجمال پیش نیاید و نقض غرض از جریان اصول که بخواد نقض غرض بکند از حکم واقعی خلاف مرتکز عقلاء است. این مبنای آقای سیستانی به نظر ما ناتمام است.

يقع الکلام فی القيام انشاءالله از روز دوشنبه هفته آینده بحث شرطیت قیام را شروع می‌کنیم.

### شک در صحت تکبیرة الاحرام

جلسه 117-595

دوشنبه - 1400/03/17

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على أعدائهم أجمعين.

قبل از این‌که وارد بحث قیام بشویم یک مطلبی از آقای سیستانی هست در رابطه با آن فرمایش صاحب عروه که فرمود اگر شک بکند در صحت تکبیرة الاحرام قبل از دخول در غیر، قاعده فراغ جاری نمی‌شود و لکن احوط استحبابی این است که نماز را قطع کند و دومرتبه تکبیرة الاحرام بگوید. آقای سیستانی فرمودند نه، رجائا تکبیرة الاحرام بگوید.

### کلام آقای سیستانی در شک در تکبیرة الاحرام قبل از دخول در غیر

بیان آقای سیستانی این است، فرمودند اگر واقعا این شخص تکبیرة الاحرامش صحیح باشد این تکبیر زیاده تکبیرة الاحرام است اما زیاده غیر عمدیه است و زیاده غیر عمدیه تکبیرة الاحرام مثل زیاده غیر عمدیه سایر ارکان، رکوع سجود، مبطل نماز نیست. ایشان فرمودند قاعده فراغ از اصول عملیه است، اصل مثبتش حجت نیست، قاعده فراغ لازم عقلیش این است که پس این تکبیری که الان می‌گوی رجائا زیاده تکبیرة الاحرام است. اگر اماره معتبره بود، دو شاهد عادل می‌گفتند ما خودمان شنیدیم الله اکبر گفتی، صحیح هم گفتی، این آقا با خودش گفت احتیاطا و رجائا یک بار دیگر تکبیرة الاحرام بگویم، مثبتات اماره حجت است ثابت می‌شود این تکبیر دوم زیاده در تکبیرة الاحرام است و این نمازش باطل است چون زیاده عمدیه است.

اما قاعده فراغ اصل عملی است، مثبتاتش حجت نیست، ثابت نمی‌شود که این تکبیر بعدی که رجاء و احتیاطاً می‌گوید زیاده در تکبیرة الاحرام است. اگر یک روزی کشف شد که آن تکبیری که گفت واقعا صحیح بود، علم وجدانی به آن پیدا کرد، چون نوار نمازش را شنید دید تکبیر اول که گفته بود صحیح بود، می‌گوییم آن وقتی که شما تکبیر دوم را که گفتی عمدی که نبود، عن عذر بود، زیاده تکبیرة الاحرام بود ولی عن عذر بود، عمدی نبود و نمازت صحیح است.

### اشکال اول

این فرمایش آقای سیستانی دو ایراد دارد:  
ایراد اول این است که اصلا چرا می‌گویید این تکبیر دوم زیاده است؟ این شخص می‌گوید اگر فی علم الله تکبیر اولم صحیح نباشد این تکبیرة الاحرام باشد، اگر صحیح باشد این ذکر مطلق خدا باشد. اگر فی علم الله تکبیر اول صحیح بود می‌شود تکبیر دوم ذکر مطلق خدا، چه اشکالی دارد؟ کما ذکر الله و رسوله فی الصلاة فهو من الصلاة، مشکلی ندارد، چرا می‌گویید اگر تکبیرة الاحرام اول صحیح بود این تکبیر دوم می‌شود زیاده در تکبیرة الاحرام؟ فرض این است که قصد او این بود که گفت اگر بار اول تکبیر صحیح گفته باشم این بشود ذکر مطلق و الا بشود تکبیرة الاحرام.

### اشکال دوم

اشکال دوم به ایشان این است که ما قبول داریم قاعده فراغ اصل مثبتش حجت نیست و لکن ظهور میضی در روایات قاعده فراغ و تجاوز وجوب تعیینی میضی است، در مقام رخصت نیست که جایز است بر شما میضی در این نماز، ظاهرش وجوب تعیینی میضی است. وجوب تعیینی میضی متفاهم عرفی از آن این است که بناء بگذار بر این که آن مشکوک را آوردی. شک داری در رکوع، شک داری در سجود بعد از تجاوز در غیر، بلی قد سجدت بلی قد رکعت، امض، این ظهور عرفیش این است که اگر برگردی حجت داری بر این که زیاده در رکوع کردی اگر برگردی بخواهی احتیاطاً رکوع را بجا بیاوری، برگردی بخواهی رجاءاً سجود را بجا بیاوری. متفاهم عرفی از امر تعیینی به میضی، امض، چه در قاعده تجاوز چه در قاعده فراغ، یا در قاعده تجاوز بیان این که بلی قد رکعت، بلی قد سجدت، متفاهم عرفی این است که شما بناء بگذار عملاً بر وجود آن مشکوک و آثار وجود مشکوک را بار کن. عرفاً یعنی اگر بار دیگر بجا بیاوری بشود زیاده، نباید بجا بیاوری و الا تعبد شرعی می‌گوید شما زیاده در نماز بجا آورده‌ای.

### تنبیه: تفاوت مبنای محقق خوئی با مختار در مقام

عرض بنده غیر از فرمایش آقای خوئی است. آقای خوئی می‌فرماید وقتی قاعده فراغ و تجاوز جاری شد، بخواهی تدارک کنی آن مشکوک را، می‌شود زیاده بر

وظیفه ظاهریه، زیاده در نماز مبطل نماز است، چه زیاده بر وظیفه واقعیه چه زیاده بر وظیفه ظاهریه. آقای خوئی می‌خواهد بگوید من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة وجدانا این‌جا مصداق دارد، زیاده علی الوظيفة الظاهرية، شما وظیفه ظاهریه‌ات را بجا آوردی. وقتی وظیفه ظاهریه‌ات را بجا آوردی تکرار کنی می‌شود زیاده بر وظیفه ظاهریه و این مشمول من زاد فی صلاته فعلیه الاعادة است. شبیه آن‌چه که در من فاتته فریضه فلیقضها ایشان تبعا للمحق الايروانی فرمود که اگر کسی در اثناء وقت شک کند نماز خوانده است یا نخوانده است استصحاب و قاعده اشتغال می‌گوید نماز نخواندی، وظیفه ظاهریه او این است که نماز بخواند، اگر نخواند فوت شده است از او این فریضه ظاهریه. همین وظیفه ظاهریه که استصحاب به او گفت باید نماز بخوانی، قاعده اشتغال به او گفت باید نماز بخوانی. فات منه الفریضة الظاهرية و من فاتته فریضة فلیقضها.

ما این را نمی‌گوییم. ما می‌گوییم من زاد فی صلاته ظاهرش زیاده واقعیه است. شاهدش این است: اگر کسی قاعده تجاوز جاری کرد یا قاعده فراغ و لکن رجاء تدارک کرد، بعد از قیام شک کرد در سجدتین، گفت برگردم، قصد قربت هم کرد، برگشت سجدتین را بجا آورد، بعد از نماز پرسید از افرادی که آن‌جا بودند، گفت نماز من مشکلی داشت؟ گفتند خیر، من چهار سجده بجا آوردم در فلان رکعت؟ می‌گویند خیر، اتفاقا وقتی که بلند شدی ما با خودمان گفتیم این چه چوری هنوز سجدتین را بجا نیآورده بلند شد، خوب شد که برگشتی، تدارک کردی سجدتین را. طبق نظر آقای خوئی زیاده بر وظیفه ظاهریه کرده، باید بگوید این نمازش باطل است. ما می‌گوییم نه، ظاهر من زاد فی صلاته واقعیه است. خود آقای خوئی در بحث اجزاء گفت که ظاهر شرطیت طهارت، شرطیت حلیت، شرطیت طهارت واقعیه است، شرطیت حلیت واقعیه است بر خلاف عده‌ای از بزرگان که می‌گفتند ظاهر شرطیت طهارت اعم از طهارت واقعیه و ظاهریه است ایشان گفت خیر، ظاهر شرطیت طهارت در نماز طهارت واقعیه است نه جامع طهارت واقعیه و ظاهریه، عناوین انصراف دارند به فرد واقعی آن.

و لذا ما این فرمایش آقای خوئی را نمی‌گوییم که زیاده بر وظیفه ظاهریه کرده است و مشمول من زاد هست. می‌گوییم: عرفا امر تعیینی به مضی در قاعده فراغ و تجاوز ظهور دارد در این‌که شما بناء بگذار تعیینی بر اتیان مشکوک به نحو صحیح و لذا اثر عرفی آن این است که اگر بخواهی تدارک کنی آن را، حجت داری بر این‌که این زیاده است در نماز. بله، قاعده فراغ و تجاوز در قرائت جاری می‌کنی، در تشهد جاری می‌کنی، تکرار آن اشکالی ندارد، رجاء تکرار کن، تکرار قرائت که اشکالی ندارد، تکرار تشهد که اشکالی ندارد. مواردی که نهی شدی از تکرار، مثل تکرار رکوع، تکرار سجود، تکرار تکبیرة الاحرام، ظاهر امر تعیینی به مضی در قاعده فراغ و تجاوز این است که اگر شما تکرار کنی حجت داری این زیاده است در فریضه.

[سؤال: ... جواب:] ما اتفاقاً اشکالمان به آقای سیستانی این است که لازمه فرمایش آقای سیستانی یک لازمی است نمی‌دانیم به او ملتزم می‌شود یا نه. حالا در تکبیرة الاحرام مطرح کرد ایشان این در قاعده تجاوز در سجدتین بعد القیام اگر شک کند در سجدتین بیان ایشان می‌آید که بله چه اشکالی دارد رجائاً برگردد دو سجده را تدارک کند، قاعده تجاوز که مثبتاتش حجت نیست که بگوید اگر برگشتی و این دو سجده را تدارک کردی زیاده در نماز است. اگر هم بعداً کشف شد که چهار سجده بجا آورده است در این رکعت بعد از این که تدارک کرد سجدتین را می‌شود زیاده غیر عمدیه. ایشان می‌گویند زیاده غیر عمدیه ارکان مبطل نیست. ... ما قطعاً ملتزمیم به بطلان این نماز در جایی که چهار سجده بشود. ... اما اگر برگشت از قیام و تدارک کرد سجدتین را بعد معلوم شد اتفاقاً کار به جایی بوده است و آن قاعده تجاوز خلاف واقع بوده است می‌شود تجری. بناء بر این که قطع نماز حرام باشد این می‌شود مصداق تجری. بناء بر این که قطع نماز حرام باشد تعبد شرعی دارد به این که تدارک سجدتین مصداق زیاده در نماز است و موجب بطلان نماز است و ابطال نماز هم حرام است، بله ملتزم می‌شویم که این مصداق تجری است، باید ببینیم در بحث تجری مبنای مان چیست، آیا در تجری ما معتقدیم مثلاً کسی به مائی که معتقد است غصبی است وضوء بگیرد بعد معلوم بشود غصبی نیست، یا علم اجمالی دارد یکی از این دو آب غصبی است با یکی از این دو وضوء بگیرد تجری است دیگر، چون علم اجمالی دارد یکی از این دو آب غصبی است، واجب است اجتناب از این دو، با یکی از این‌ها وضوء گرفت بعد معلوم شد غصبی نبوده است، بحث است که آیا این وضوء صحیح است یا صحیح نیست. برخی گفته‌اند چه اشکالی دارد این وضوء صحیح است چون قصد قربت از او متمشی شده، رجائاً وضوء گرفته. و قصد قربت که متمشی شد، ذات فعل هم که حرام نیست چون تجری حرام نیست. مثل آقای خوئی این جور می‌گویند. اما بعضی‌ها مثل محقق عراقی مرحوم آقای صدر، ما، معتقدیم این وضوء باطل است چون فعل متجری به، قبیح است و مبعوض است و لایصلح للمقربیه.

و لذا در این بحث نماز بعد از قیام اگر شک کرد در سجدتین، اختلاف ما با آقای سیستانی و آقای خوئی روشن شد. آقای سیستانی لازمه فرمایش‌شان این است که [اگر] رجائاً برگردد تدارک کند سجدتین را، چه اشکالی دارد؟ قاعده تجاوز که اصل مثبتش حجت نیست که بگوید زیاده محقق شد با این تدارک سجدتین. اگر هم بعداً کشف شد چهار سجده بجا آورده است می‌شود زیاده غیر عمدیه در ارکان که مبطل نیست. آقای خوئی می‌فرماید زیاده وجدانیه است بر وظیفه ظاهریه و این مبطل است. ما می‌گوییم نه، ظهور عرفی یمضی یا بلی قد سجدت تعبد شرعی ظاهری است به این که اگر تدارک بکنی این سجده را زیاده واقعی محقق شده در نماز. ظاهر امر تعیینی به مضی این است که بناء بگذار این سجود مشکوک را آوردی. چون دلیل خاص است "بلی قد سجدت"، "بلی قد رکعت"، "امض"، متفاهم

عرفی این است که اگر تدارک کنی آن را می‌شود تکرار، زیاده. ظهور یمضی تعیینی است نه صرف ترخیص. و بعد اگر تدارک کرد کشف شد که سجدتین را نیاورده بود آن وقت همین بحث پیش می‌آید به نظر ما که می‌شود این فعلش مصداق تجری بناء بر این که قطع فریضه حرام باشد، اگر قطع فریضه حرام نباشد که حرام تکلیفی نکرده، فوقش بعدش یک نماز دیگر می‌خواند، اگر قطع فریضه حرام باشد این فعلش می‌شود مصداق تجری و داخل می‌شود در این که فعل متجری به صلاحیت مقربیت و عبادیت دارد یا نه که نزاع در آن را مطرح کردیم.

### اشکال اول به این که امر به مضی، در مقام توهّم حظر است

این که کسی بخواهد ادعاء کند که این امر به مضی در مقام توهّم حظر است، بیش از رخصت در مضی از او استفاده نمی‌شود. این دو ایراد دارد: ایراد اول این است که اتفاقاً این امر در مقام جهل به وظیفه است نه در مقام توهّم حظر. هم توهّم حظر است هم توهّم وجوب. یعنی من که شک دارم بعد از قیام که آیا سجدتین را بجا آوردم یا نه، یا شک دارم این رکنی را که بجا آوردم صحیح بجا آوردم یا نه، که قاعده فراغ می‌خواهد جاری بشود مثل همین شک در صحت تکبیرة الاحرام، امر به مضی در مقامی است که من نمی‌دانم باید تدارک کنم یا نباید تدارک کنم. چون واقعا من نمی‌دانم چه بکنم. ممکن است واجب باشد تدارک ممکن است حرام باشد تدارک. این جا وقتی می‌گویند یمضی ظهورش در امر تعیینی به مضی به نحو عزیمت منعقد می‌شود و لذا ظاهر امر به مضی عزیمت است نه رخصت.

[سؤال: ... جواب:] کی می‌گوید استصحاب در عدم بعد از در دخول غیر معتبر است؟ مردم این حرف‌ها را نمی‌دانند. نمی‌داند چه بکند، بعد از قیام شک کرد در سجود، نمی‌داند چه بکند. این‌ها بحث علمی است، مردم نمی‌دانند چه بکنند، مردم نمی‌دانند که باید تدارک کنند یا نباید تدارک کنند. شک کرد در صحت تکبیرة الاحرام، باید تدارک کند یا نباید تدارک کند. توهّم حظر نیست، جهل به وظیفه است، نمی‌داند واجب است تدارک حرام است تدارک. این جا ظهور امر به مضی در تعیین منعقد می‌شود و لذا می‌گوییم امر به مضی ظاهر در عزیمت است، قاعده فراغ و تجاوز به نحو عزیمت است نه رخصت.

منافات ندارد که جاهایی که زیاده اصلاً مبطل نیست مثل زیاده قرائت، زیاده تشهد، او اصلاً مبطل نیست، شما ده بار حمد را تکرار کن در نماز، مشکلی ایجاد نمی‌شود، آن‌ها مشکل ندارد، علم وجدانی هم داریم به تکرار، مشکلی ندارد. جاهایی که نه، تکرار مصداق زیاده است ظاهر قاعده فراغ و تجاوز این است که اگر تکرار کنی می‌شود مصداق زیاده تعبدا و ظاهراً.

### اشکال دوم

نکته دوم این است که اگر بناء باشد قاعده تجاوز به نحو رخصت باشد یا به قول آقای سیستانی مثبتاتش حجت نباشد قاعده فراغ و تجاوز که ثابت کند تدارک زیاده است این مستلزم ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال است. چرا؟ در همین مثال شک در سجود بعد القیام مطرح کنم، شک در صحت تکبیرة الاحرام هم مثل این است. شما علم اجمالی دارید یا اگر بگذرید مبطل نماز هست در فرضی که ترک کردید سجود را، می شود نقیصه، یا اگر تدارک کنید مبطل نماز است چون می شود زیاده در رکن. علم اجمالی دارید یا عدم تدارک مبطل این نماز است در صورتی که دو سجده را نیاورده باشی و اگر آن دو سجده را آوردی تدارک مبطل نماز است چون می شود زیاده در رکن. این علم اجمالی هست دیگر. اگر شارع به شما بگوید هم قاعده تجاوز برایت جاری می کنیم به نحو رخصت می توانی تدارک نکنی و هم استصحاب عدم زیاده سجدتین برایت جاری می کنم می توانی تدارک کنی. یعنی فلانی! من به تو اجازه دادم که این نمازت را باطل کنی مرتکب حرام معلوم بالاجمال بشوی، می شود ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال. شبیه این که شما علم اجمالی داری که در ساعت یازده یا حرام است در مسجد اعظم باشی یا حرام است در مدرسه فیضیه باشی، ضدین هستند دیگر، قابل جمع نیست، اما برائت می گوید حرام نیست در مسجد اعظم باشی، حرام هم نیست در فیضیه باشی، می شود ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال. ولی مخالفت قطعی این علم اجمالی ممکن نیست. این هم خلاف ارتکاز عقلاء است که شارع ترخیص قطعی بدهد در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال. این چه حکمی است که شارع ترخیص داد در مخالفت آن؟ و لو منجر به مخالفت قطعی نمی شود اما شارع قطعاً ترخیص داد در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال.

این جا هم همین طور است. اگر شارع بگوید شما آزادی، شک داری در سجود بعد از دخول در قیام؟ آزادی، یا بگذر برو جلو یا برگرد تدارک کن، می گویند جناب شارع! یعنی ما آزادیم قطعاً در قطع این نماز، آزادیم قطعاً در اکتفاء به نماز باطل.

[سؤال: ... جواب:] حکم ظاهری است یمضی، حکم واقعی که نیست. قاعده تجاوز و فراغ از احکام ظاهریه است. اگر بعد کشف خلاف شد فهمیدی شما سجدتین را بجا نیآوری نماز صحیح است؟ یمضی حکم واقعی نیست که، حکم ظاهری است. اذا شککت فشکک لیس بشیء. حالا اگر بعد از نماز فهمیدی سجدتین را بجا نیآوری بودی، احدی گفته این نماز صحیح است شما دومی باشی؟ ... کدام مبانی؟ هیچ کس که نگفته که در اصول عملیه در شبهات موضوعیه اجزاء هست.

[سؤال: ... جواب:] نص خاص می خواهد. نص خاص باشد می پذیرد، از اطلاقات نمی پذیرد این را. ... اگر یجوز المضی هم می گفت او می گفت از باب شبهه این که حرمت مضی است گفته یجوز المضی. اگر دلیل خاص می گفت انت مرخص تدارکت او لم تدارکت فلیس علیک شیء، بله می شد نص خاص، اما اطلاق منعقد

نمی‌شود در دلیل، انصراف دارد اطلاق از ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال.

یمضی حکم ظاهری است. شما این جور معنا می‌کنید می‌توانی تدارک نکنی و مضی کنی. و لو به برکت فرمایش آقای سیستانی که اصل مثبتش که اگر تدارک کنی زیاده است ثابت نمی‌شود. از آن طرف تدارک هم بکنی استصحاب عدم زیاده سجدتین هم می‌گوید نمازت ان شاء الله صحیح است. این چه دینی شد؟ ارتکاز عقلایی این را می‌گوید. شما اصلاً ما دو نفر مثل هم هستیم، یک جور نماز خواندیم یا هر دو سجده بجا آوردیم یا بجا نیاوردیم، امام و ماموم هر دو مثل هم یا دو رفیق هر دو مثل هم، یکی مان از رخصت این جور استفاده می‌کند، تدارک می‌کند سجدتین را، یکی دیگر از رخصت آن جور استفاده می‌کند تدارک نمی‌کند سجدتین را. می‌گوییم این چه دینی شد؟ یا یک نفر آزاد است تدارک کند سجدتین را یا تدارک نکند سجدتین را. یعنی جناب شارع! به این مکلف گفتی تو آزادی حرام معلوم بالاجمالی را مرتکب بشوی فقط خویش این است که قطع پیدا نمی‌کنی به ارتکاب حرام معلوم بالاجمال اما قطعاً من آزاد کردم تو را در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال. به قول آقای صدر این خلاف ارتکاز عقلاء است. یا آقای خوئی که اصلاً می‌گوید قبیح است ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال. حالا ما نمی‌گوییم قبیح، خلاف مرتکز عقلاء است که موجب انصراف اطلاق می‌شود. دلیل خاص باشد که ما حرف نداریم.

و لذا می‌گوییم جناب آقای سیستانی! وقتی قاعده فراغ، دلیل خاص آمد گفت یمضی، رخصت در مضی را صادر کرد، دلیل خاص است، آن وقت زور انصراف می‌رود سراغ کی؟ سراغ دلیل استصحاب، استصحاب عدم زیاده سجدتین، او اگر بخواهد بیاید این جا اطلاقش و عمومش این جا را بگیرد این مستلزم یک خلاف ارتکاز است، ترخیص قطعی می‌دهد در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال هم به لحاظ حرمت قطع فریضه هم به لحاظ این که بالاخره شارع به من اجازه می‌دهد که یکی از این دو راه را انتخاب کنم و به آن اکتفاء کنم، نماز را دیگر اعاده نکنم. دوست دارم دو تا سجده را تدارک کنم، دوست ندارم تدارک نکنم، این جور آزادی یعنی قطعاً آزادی یک نماز باطل تحویل خدا بدهی، قطعاً آزادی قطع کنی نماز واجب را، منتها حریمش این است که یقین پیدا نمی‌کنی به این که این حرام را مرتکب شدی.

[سؤال: ... جواب:] خود همین را قرینه می‌گیریم که قاعده فراغ به نحو رخصت نیست چون اگر به نحو رخصت باشد مستلزم ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال است.

[سؤال: ... جواب:] چرا از اماره بالاتر شد؟ اماره مثبتاتش حجت است، قاعده فراغ هم این یک دانه مثبتش حجت باشد، قحط است؟ این قدر ما بخیل باید باشیم؟ لازم عرفی خطاب یمضی این است ولی سایر مثبتاتش حجت نیست. اگر شما در

نماز قاعده فراغ جاری کردید گفتید با وضوء بودم ان شاء الله، برای نماز عصر اثبات نمی‌شود وضوء داری باید بروی وضوء بگیری، آن مثبتات حجت نیست. اما این که قاعده فراغ جاری کنی در الله اکبر بگوئی الله اکبر صحیح گفتم، بعد آقای سیستانی بگویند آزادی، می‌خواهی تدارک کن می‌شود زیاده رکن یا تدارک نکن، آزادی.

### پاسخ از اشکال به آقای سیستانی

نگویید آقای سیستانی که گفته اگر زیاده رکن باشد زیاد غیر عمدیه است. خوب دقت کنید! می‌خواهم این را جواب بدهم. جناب آقای سیستانی! شما می‌خواهید بگویید یک طرفش زیاده غیر عمدیه است، چه اشکال دارد شارع در مثلاً همان قیام و شک در سجدتین می‌گوید آزادی، تدارک نکنی سجدتین را ظاهراً نمازت صحیح است، تدارک کنی سجدتین را واقعاً نمازت صحیح است، چرا؟ برای این که زیاده غیر عمدیه است. این که حرام معلوم بالاجمال نشد. اگر کسی بخواهد از آقای سیستانی این جور دفاع کند، بگوید شارع چه اشکال دارد بگوید قاعده تجاوز برایت جاری کردم در این شک در سجود بعد از قیام یا قاعده فراغ جاری کردم در شک در صحت تکبیره الاحرام، می‌توانی بگذری، اعتناء به شکت نکنی، می‌توانی هم تدارک کنی می‌شود مصداق زیاده غیر عمدیه، او هم که مبطل نماز نیست. این فرق می‌کند با مثال علم اجمالی به حرمت احد الضدین. آن جا برائت از حرمت این ضد با برائت از حرمت آن ضد تعارض می‌کند چون برائت از حرمت ضد که حرمت ضد را واقعاً از بین نمی‌برد. این جا استصحاب عدم زیاده این سجدتینی که تدارک می‌کنید واقعاً این نماز را صحیح می‌کند چون می‌شود زیاده غیر عمدیه، یا در این تکبیره الاحرام شما تدارک اگر بکنی استصحاب عدم زیاده تکبیره الاحرام که بعد از این تکبیر دوم جاری می‌کنی واقعاً این نمازت را تصحیح می‌کند نه ظاهراً، علم اجمالی به مخالفت احد الاصلین للتکلیف الواقعی پیش نمی‌آید.

### جواب از پاسخ

جواب: شما از کجا می‌گویید این زیاده مبطل نیست؟ از کجا؟ بخاطر حدیث لاتعداد. و الا اگر حدیث لاتعداد نبود که نمی‌گفتید این را. زیاده مبطل است حدیث لاتعداد است که می‌خواهد مشکل را حل کند. باید شما قطع نظر از حدیث لاتعداد نمازت را تصحیح کنی ظاهراً، بعد حدیث لاتعداد می‌آید می‌گوید اگر هم کشف خلاف شد اعاده نکن این نماز را. شما با قطع نظر از حدیث لاتعداد استصحاب عدم زیاده که می‌خواهی جاری کنی، جمعش با قاعده فراغ مستلزم محذور است با قطع نظر از حدیث لاتعداد و تعارض می‌کند. چون مستلزم ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال است. نمی‌گذارد نوبت برسد به حدیث لاتعداد چون بعد از تعارض اصلین، البته ما می‌گوییم حدیث لاتعداد دلیل خاص است او جاری است ولی بالاخره ابتدائاً تعارض رخ می‌دهد بین این دو دلیل.

[سؤال: ... جواب:] لاتعداد بعد از این که این تکبیر دوم را گفتی احتیاطاً، بعد معلوم شد که فی علم الله آن تکبیر اولت صحیح بوده، آقای سیستانی برای چی می گوید زیاده غیر عمدیه تکبیره الاحرام مبطل نماز نیست چون حدیث لاتعداد دارد دیگر.

می گویم حدیث لاتعداد در جایی جاری می شود که نمازت محکوم به صحت باشد ظاهراً بعد کشف خلاف می شود می روی سراغ حدیث لاتعداد. این جا شما قطع نظر از حدیث لاتعداد اصولت تعارض کرده و بخاطر تعارض اصول نباید تدارک کنی این تکبیره الاحرام را بناء بر نظر شما که این می شود زیاده تکبیره الاحرام فی علم الله. یا در آن مثال قیام، طبق تعارض اصول استصحاب عدم زیاده سجدتین با قاعده تجاوز تعارض می کنند منتها چون دلیل تجاوز دلیل خاص است او را مقدم می کنیم. با هم تعارض می کنند یعنی استصحاب عدم زیاده سجدتین جاری نیست پس چرا تدارک می کنی سجدتین را؟ استصحاب عدم زیاده نداری. در حق شما اصلاً قاعده لاتعداد جاری نمی شود تا بگویند این زیاده سجدتین غیر عمدیه است.

و لذا کسی توهم نکند که من این زیاده اگر بشود که عمدیه نیست، پس علم اجمالی به مخالفت تکلیف پیش نمی آید. چون جوابش یک کلمه است: حدیث لاتعداد دارد. می گوید این زیاده مبطل نیست دیگر، اگر حدیث لاتعداد نبود که این زیاده مبطل بود. حدیث لاتعداد جریانش یک شرط دارد و آن این است که با قطع نظر از حدیث لاتعداد عذر درست بشود. چون موضوع حدیث لاتعداد معذور است پس باید با قطع نظر از حدیث لاتعداد عذر درست بشود نه این که حدیث لاتعداد بیاید عذر درست کند. هیچ خطابی موضوع ساز خودش نیست. حدیث لاتعداد مختص به معذور است طبق صریح کلام آقای سیستانی پس باید در رتبه سابقه صدق کند این آقا معذور است. و در رتبه سابقه استصحاب عدم زیاده سجدتین ساقط شد.

[سؤال: ... جواب:] ظاهراً قبول دارد ایشان در ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال را، مانع از جریان اصول می داند. ظاهرش این است. حالا ما که قبول داریم. ما که می گوئیم ظاهر امر به مضی عزیمت است. ... بله، این اشکال دوم مبتنی بر این است که ایشان ترخیص قطعی در ارتکاب حرام معلوم بالاجمال را موجب انصراف ادله اصول بداند که ظاهراً می داند. و لذا به نظر ما این فرمایش تمام نیست.

[سؤال: ... جواب:] السنة لاتتنقض الفریضة موضوعش معذور است. بله ایشان تصریح می کند می گوید این در مورد عذر است پس باید در رتبه سابقه موضوعش درست بشود معذور باشد یعنی در رتبه سابقه اصول جاری بشود نه این که تعارض بکند. اصول اگر تعارض کرد دیگر این معذور نیست.  
8 یک مطلبی راجع به فرمایش آقای سیستانی عرض کنم وارد بحث قیام بشویم.

8 از این جا تا آخر بحث تکبیره الاحرام را استاد در ابتدای درس بعدی به عنوان تنمه ذکر کردند که به لحاظ ترتیب اباحت، در این جا آورده شده است.

ما به آقای سیستانی ایراد کردیم راجع به این فرمایش‌شان که فرمودند: ما اگر بعد از گفتن تکبیرة الاحرام شک کردیم در صحت آن، قاعده فراغ جاری می‌کنیم ولی مانعی ندارد که رجاء دومرتبه تکبیرة الاحرام بگوییم. استصحاب عدم زیاده تکبیرة الاحرام جاری می‌شود و قاعده فراغ در این الله اکبر اول بخواد اثبات کند این تکبیره دوم زیاده فی الصلاة المفروضة این اصل مثبت است. اگر بعدا هم کشف شد که ما تکبیر اول مان صحیح بود و نیازی به تکبیر دوم نبود می‌شود زیاده غیر عمدیه در تکبیرة الاحرام و زیاده غیر عمدیه، زیاده عذریه در تکبیرة الاحرام بلکه سایر ارکان نماز مثل رکوع و سجود به نظر ما مبطل نماز نیست. که ما اشکال کردیم به ایشان.

یک مسأله‌ای هست در عروه، مسأله 41 از مسائل متفرقه آخر کتاب الصلاة، آقای سیستانی حاشیه‌ای دارند درست مطابق با عرض ما. و تنافی دارد آن حاشیه با این مطالبی که در بحث استدلالی در این بحث تکبیرة الاحرام ایشان ذکر کرد. آن مسأله این است، صاحب عروه می‌گوید: اذا شک فی رکن بعد تجاوز المحل ثم اتی به نسیانا فهل تبطل صلاته أو لا؟ وجهان. مثلاً کسی بعد از قیام شک کرد در سجدتین ولی سهوا برگشت و تدارک کرد، این نماز صحیح است یا صحیح نیست، صاحب عروه می‌گوید دو وجه در مسأله هست. آقای سیستانی حاشیه دارد می‌گوید اقواهما الاول، اقوی این است که این نماز باطل است بنائاً علی البطلان بزیادة الرکن سهوا. اگر ما قائل بشویم که زیاده رکن سهوا مبطل نماز است این نماز باطل است.

ما یک سؤال داریم از ایشان، می‌گوییم جناب آقای سیستانی! مگر شما فرمودید قاعده فراغ و تجاوز از اصول عملیه هستند نمی‌توانند اثبات کنند که تدارک این مشکوک زیاده است، تصریح فرمودید به این مطلب. پس من که قاعده تجاوز در سجود جاری می‌کنم بعد از قیام، سهوا هم نباشد تدارک من نسبت به این سجود، عمدا هم باشد طبق بیان شما قاعده تجاوز اصل عملی است اثبات نمی‌کند که تدارک این سجود مشکوک زیاده است در رکن. پس چرا در این مسأله فرمودید که اگر قائل بشویم زیاده غیر عمدیه رکن مبطل است ما ملتزم می‌شویم که این نماز باطل است که شما بعد از قیام قاعده تجاوز در سجدتین جاری کردید ولی سهوا برگشتید و تدارک کردید، جناب آقای سیستانی چرا نماز باطل است؟ مگر من علم وجدانی دارم که زیاده رکن کردم؟ قاعده تجاوز اگر اصل مثبتش حجت باشد می‌گوید تو زیاده در رکن کرده‌ای، شما که فرمودید اصل مثبت قاعده تجاوز حجت نیست.

پس این تعلیقه نشان می‌دهد ایشان قبول دارد که قاعده تجاوز که در سجود جاری است بعد از دخول در قیام، می‌تواند اثبات کند که تدارک این سجود زیاده است، اگر هم اصل مثبت است باشد، مدلول التزامی عرفی خطاب یمضی است. منتها اشکال ایشان در تعلیقه این است که ما در مبطلیت زیاده سهویه در ارکان احتیاط واجب می‌کنیم، فتوی نمی‌دهیم.

## قیام

اما کلام در قیام در این هست که قیام واجب است. حالا آیه قرآن می‌گوید الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم. روایت حسن بن محبوب عن ابی حمزة الثمالی، امام در ذیل این آیه فرمود الصحیح یصلی قائما. تفسیر کرد این آیه را. حالا حسن بن محبوب می‌تواند از ابی حمزه ثمالی نقل کند یا نمی‌تواند بحثش مفصل گذشت. شبهه‌ای که بود آقای بروجردی هم فرمود این مبتلا به شبهه ارسال است چون ابی حمزه ثمالی از طبقه رابعه است، حسن بن محبوب از طبقه سادسه است و در نقل کشی هست که 75 سالش بود حسن بن محبوب، در سنه 224 فوت کرد، اما ابی حمزه ثمالی در سنه 150 فوت کرد، 150، 224، چه جوری می‌شود؟ 75 سالش هم بوده حسن بن محبوب در سال 224. ابی حمزه ثمالی هم که سال 150 فوت کرده، اصلا طبقه‌اش بهم نمی‌خورد. ما مثل خود آقای سیستانی گفتیم اصالة الحس می‌گوید لابد کتاب ابی حمزه ثمالی در دسترس حسن بن محبوب بود، قرائن حسیه هم بود که این کتاب ابی حمزه ثمالی است از او نقل کرده و لذا اشکالی ندارد.

بحث در این واقع می‌شود که آیا قیام در حال تکبیرة الاحرام و قیام متصل به رکوع رکن هستند یا رکن نیستند؟ این بحث مهمی است. قیام در حال تکبیرة الاحرام که موثقه عمار دارد که می‌گوید اگر ایستاده نبودی تکبیرة الاحرام گفتی باید اعاده کنی. مهم قیام متصل به رکوع است. خیلی بحث، بحث مشکلی است که مشهور می‌گویند قیام متصل به رکوع رکن است. چرا؟ دلیلش چیست؟ این بحث، بحث مشکلی است که ان شاء الله فردا دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمین.

## جلسه 118-596

سه‌شنبه - 1400/03/18

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

راجع به بحث قیام عرض کردیم قیام به نظر مشهور در دو جا رکن است: یکی در تکبیرة الاحرام یکی در قیام متصل به رکوع. اما قیام در قرائت رکن نیست، قیام بعد الركوع رکن نیست و لذا ترک سهوی قیام حال القراءة یا قیام بعد الركوع مبطل نماز نیست.

## قیام متصل به رکوع

## دلیل رکنیت قیام تکبیرة الاحرام

فقط قیام در تکبیرة الاحرام رکن است بخاطر موثقه عمار ساباطی که فرموده است: و كذلك ان وجبت عليه الصلاة من قیام فنیسی حتی افتتاح الصلاة و هو قاعد فعليه ان يقطع صلاته و يقوم فيفتح الصلاة و هو قائم و لا يعتد بافتتاحه و هو قاعد. البته موضوع این موثقه عمار ناسی است. اگر شخصی از روی جهل قصوری ترک کند قیام در حال تکبیرة الاحرام را ما باید با الغاء خصوصیت یا فحوی تعدی کنیم از موثقه عمار. و لذا امام قدس سره اشکال کردند فرمودند این موثقه در مورد نسیان قیام در حال تکبیرة الاحرام می‌گوید نماز باطل است. یا در خود نسیان تکبیرة الاحرام ایشان فرمودند که دلیل که می‌گوید نماز باطل است نمی‌توانیم تعدی کنیم به مورد جهل قصوری. اما انصاف این است که عرف الغاء خصوصیت می‌کند، تمسک به فحوی می‌کند.

مورد دوم که قیام رکن است به نظر مشهور قیام متصل به رکوع است. و این مشکلی است در فقه که ما دلیل پیدا کنیم که قیام متصل به رکوع رکن نماز است. یعنی چه؟ یعنی اگر شخصی مثلاً بعد از قرائت نماز، فکر می‌کرد رکوع کرده است، رفت هوی الی السجود کرد، نشست به سجده رود یادش آمد که من هنوز رکوع نکردم، به جای این که قیام کند و از حال قیام به رکوع برود، به حالت تقؤس، آرام آرام کمرش را راست کرد، به همان حالت در حال رکوع قرار گرفت، بدون این که بایستد و بعد به رکوع برود، مشهور می‌گویند این نماز باطل است و لو سهوا این کار را بکند. اما دلایل چیست؟ دلایل یک مقدار مشکل شده بر بزرگان.

### دلیل اول بر رکنیت قیام متصل به رکوع: اجماع

دلیل اول که مستند مرحوم آقای بروجرودی و امام هست، اجماع است. البته مرحوم آقای حکیم هم به همین اجماع تمسک کردند. این اجماع بر رکن بودن قیام متصل به رکوع، در کلام محقق حلی مطرح شده. می‌گوید و هو واجب و رکن مع القدرة و علیه اجماع العلماء. علامه هم در منتهی می‌گوید القیام واجب و رکن مع القدرة علیه ذهب الیه کل علماء الاسلام.

### اشکال

امام اشکال کردند بعد به این اجماع گفتند این اجماع ثابت نیست چون در کلمات قدماء که مطرح نبود، از محقق حلی به بعد مطرح شد و اعتباری به این اجماع نیست. آقای سیستانی هم همین اشکال را به این اجماع مطرح می‌کنند می‌گویند این اجماع ثابت نیست و اگر هم اجماع منقولی مطرح باشد ما اجماع منقول را قبول نداریم.

جالب این است: امام، اول تشکیک می‌کنند در این اجماع بعد در ادامه می‌گویند و لکن از این حکم به رکن بودن قیام متصل به رکوع با وجود تسالم اصحاب بر آن نمی‌گذشت. اول در اجماع تشکیک می‌کنند بعد می‌گویند بخاطر تسالم اصحاب ما نمی‌توانیم بگذریم از این حکم و قائل می‌شویم که قیام متصل به رکوع رکن نیست.

## کلام امام در مقام

تعبیر امام این هست: و العمدة عمده دلیل بر رکن بودن قیام متصل به رکوع هی الاجماع المدعی من عصر المحقق الی ما بعده و فيه مجال واسع للمناقشة، این ادعای اجماع مجال واسعی دارد برای اشکال، فان الاختلاف الكثير فی کلماتهم و اهمال جمع عن ذكره و احتمال استفادة الركنية من اصالتها، یعنی چی؟ ایشان می‌فرماید اولاً: برخی ذکر نکردند رکن بودن قیام متصل به رکوع را و بعضی که ذکر کردند شاید مستندشان اصالة الركنية است در اجزاء و شرائط نماز، در حالی که توجه ندارند که درست است که اصل در اجزاء و شرائط نماز که دلیل لفظی مطلق دارد این است که رکن است ولی این در صورتی است که حدیث لاتعداد جاری نشود، حدیث لاتعداد اگر بیاید آن اصالة الركنية تبدیل می‌شود به ضد خودش چون حدیث لاتعداد اصل اولی در غیر آن پنج چیز را که در حدیث لاتعداد استثناء شده است، وقت قبله طهور رکوع و سجود، در بقیه اجزاء و شرائط را اصل را بر عدم رکنیت قرار می‌دهد می‌فرماید لاتعداد الصلاة الا من خمس. و من نحو قوله من لم یقم صلبه فلا صلاة له و تحکیمه علی لاتعداد، یک احتمال هم این است که برخی از این بزرگان گفتند حدیث داریم من لم یقم صلبه فی الصلاة فلا صلاة له و این موضوع حدیث لاتعداد را که لاتعداد الصلاة از بین می‌برد چون می‌گوید اصلاً نماز بی اقامه صلب، نماز بی قیام نماز نیست، وقتی نماز نیست دیگر لاتعداد الصلاة جاری نمی‌شود. شاید هم یک وجه این باشد. خلاصه، این‌ها یوجب التشکیک فی قیام الاجماع الحجة، موجب می‌شود تشکیک کنیم در قیام اجماع معتبر، لکن مع ذلك مخالفة ما تسالم علیه الاصحاب جرأة و طریق الاحتیاط هو النجاة. اول تشکیک می‌کنند در قیام اجماع، خب بعضی‌هایش در قیام اجماع تشکیک کردند بعضی‌هایش در اعتبار اجماع تشکیک بود چون اجماع را مدرکی دانستند ولی بهر حال برخی اشکالات در اصل اجماع بود که قبل از محقق نبود این مطلب، اختلاف کثیر در کلمات اصحاب وجود داشت، برخی از اصحاب اصلاً متعرض نشدند این مطلب را ولی در انتها فرمودند مع ذلك مخالفة ما تسالم علیه الاصحاب جرأة، وقتی تسالم اصحاب بر این است که قیام متصل به رکوع رکن است، ما بگوییم رکن نیست، حدیث لاتعداد تصحیح می‌کند نماز کسی را که قیام متصل به رکوع را ترک کند سهواً، این نیاز به یک جرأتی دارد که ما نداریم.

[سؤال: ... جواب:] از محقق به بعد این مطلب مطرح است. ... بالاخره در مورد قیام، برخی گفتند اصلاً قیام رکن، از علامه هم نقل کردند القیام رکن کیف اتفاق، ولی بعد اشکال کردند گفتند مسلم قیام حال القراءة رکن نیست، قیام بعد الركوع رکن نیست، این‌ها مقصودشان قیام حال تکبيرة الاحرام و قیام متصل به رکوع بود. و امام هم بحث‌شان در قیام متصل به رکوع است.

پس دلیل اول اجماع هست که انصافا این اجماع ثابت نیست قبل از محقق و اگر هم باشد مدرکی است یا محتمل المدرک است و لذا همان طوری که آقای سیستانی دارند، امام دارند، این اجماع منقول اعتباری ندارد.

### دلیل دوم: تقوم ماهوی رکوع به قیام

دلیل دوم: دلیل دوم که ذکر کردند و برخی از بزرگان از جمله آقای خوئی، آقای داماد به این قانع شدند گفته‌اند که قیام در رکوع قیامی اصلا مقوم ماهیت است. ما یک رکوع جلوسی داریم، یک رکوع قیامی داریم. رکوع قیامی یعنی همین هیئت رکوع در نمازهای ایستاده. این رکوع‌های قیامی اصلا اگر مسبوق به قیام نباشد، شما بنشینید و با حالت تقوس مثل مرغی که بال باز می‌کند، آرام آرام باز بشوید به حالت رکوع در بیایید اصلا عرف به این نمی‌گوید رکع، عرف به این نمی‌گوید راکع. عرف نگاه می‌کند این حالت رکوع قیامی شما مسبوق به قیام هست، آن وقت می‌گوید رکع زید، زید راکع، مسبوق به قیام نیست عرف نمی‌گوید که رکع یا راکع.

### اشکال

آقای سیستانی در عبارت‌شان یک اشکالی کردند که آقای حکیم هم در مستمسک دارد، فرمودند که پس چرا شخص جالس که رکوع می‌کند در نماز نشسته می‌گویند رکع، راکع؟ این را خود آقای خوئی جواب داده، فرموده: من رکوع جلوسی را نمی‌گویم، رکوع در نماز وتیره را نمی‌گویم، بلکه رکوع در نماز نافله عشاء، وتیره، عرفا صادق است آنجا هم چون مسبوق به جلوس است، رکوع جلوسی مسبوق به جلوس است و الا اگر از حالت خوابیده کسی بیاید به همان حالت رکوع در نماز نافله عشاء، او هم صدق نمی‌کند رکع. ولی حالا بحث ما در رکوع قیامی است یعنی مثل همین نمازهای ایستاده‌ای که افراد می‌روند به رکوع، این رکوع قیامی، این عرفا صدق نمی‌کند مگر قبل از آن، انسان قائم باشد و از روی قیام خم بشود و الا با حالت نشسته اگر بود، متقوسا، خودش را باز کرد به حالت رکوع قیامی قرار گرفت عرف نمی‌گوید رکع، راکع.

### کلام محقق خوئی در مقام

این تعبیر آقای خوئی هست. عبارت آقای خوئی را بخوانم. ایشان این‌جور فرمودند: ان حقيقة الركوع متقوم بالانحناء الخاص عن قیام يقال شجرة راکعة أی منحنية بعد الاستقامة و الا فمجرد الانحناء غیر المسبوق بالقیام كالمخلوق كذلك لا یطلق علیه الركوع، اگر یک نهالی از ابتداء خمیده باشد نمی‌گویند شجرة راکعة، یا اگر یک نوزادی از بدو تولد خمیده باشد نمی‌گویند مولود راکع. بلکه، بر هیئت راکع هست، شکل راکع هست، اما رکوع نیست. خوب دقت کنید! می‌گوید و کذا لو نهض متقوسا الى هيئة الركوع القیامی لا یطلق علیه الركوع لا لغة و لا عرفا بل هو علی هيئة الراکع. یک وقت روایت می‌گوید کن علی هيئة الراکع، عیب ندارد، صدق

می‌کند. یک وقت می‌گویند ارکع، رکع، یرکع، این صدق نمی‌کند مگر این‌که رکوع قیامت مسبوق به قیام باشد. و لذا ایشان می‌گویند قیام متصل به رکوع که خراب شد رکوع عرفا خراب می‌شود؛ می‌شود نقیصه رکوع.

بعد ایشان فرموده است ممکن است کسی مناقشه کند در این مطلب ما بگویید رکوع جلوسی هم رکوع است قطعاً با این‌که مسبوق به قیام نیست ولی این مشتمل بر خلط است، ما که ادعاء نمی‌کنیم مطلق قیام در هر رکوعی دخیل است، ما می‌گوییم رکوع قیامی دخیل است در او قیام قبل از رکوع، اما رکوع جلوسی در نافله عشاء، خیر، او مشروط نیست به سبق قیام، رکوع قیامی عبارت است از انحاء مسبوق به استقامت قیامیه. شما وظیفه‌تان رکوع قیامی مگر نیست؟ اگر رکوع جلوسی بجا بیآوری شما که مریض نیستی باطل است نماز، وظیفه‌تان رکوع قیامی است. و لذا آن موقعی هم که می‌روید به حال سجده می‌خواهید قرار بگیرید یادتان می‌آید رکوع نکردید بر می‌گردید رکوع قیامی می‌کنید. منتها اگر همین‌جور با حالت نفوس برگردید به حالت رکوع قیامی، عرف نمی‌گویند رکع. بعد آقای خوئی فرموده اگر این دلیل ما را پذیرفتید پذیرفتید، [آیا] مثل آقای حکیم دلیل‌تان اجماع می‌خواهد باشد؟ استدلال به اجماع ساقط است چون این اجماع تعبدی نیست که کاشف از رأی معصوم باشد، اجماع محتمل المدرک است بلکه معلوم المدرک است چون مستند است به این وجه یا وجه‌های دیگر. این فرمایش آقای خوئی.

### دلیل سوم: ظاهر امر به رکوع در احداث

مرحوم آقای داماد هم همین مطلب را دارند به اضافه این‌که می‌گویند اگر کسی نگوید رکوع متقوم است به سبق قیام بالاخره ظاهر دلیل امر به رکوع احداث رکوع است، احداث رکوع قوامش به سبق قیام است.

### دلیل چهارم: داعویت تعظیم

یک مطلب هم در برخی از کلمات هست این هم جالب است، آقای حکیم هم اشاره کرده. می‌گویند رکوع قوامش به این است که به داعی تعظیم باشد، انحاء که عرفاً رکوع نیست، باید داعی تعظیم در آن خمیدن، خمیده شدن، یعنی آن حالتی که داری خم می‌شوی به داعی تعظیم مولی باشد. کسی خم شده بود، از روی زمین پولش را بردارد، ناگهان مولی آمد، آن کسی که وزیر دربار مولی هست اعلام کرد که همه به حالت رکوع دربیایید، همه رکوع کنید در برابر مولی، این هم گفت برای چی بلند شویم؟ پولش را برداشت از روی زمین گذاشت در جیبش، همین‌جوری ماند، عرف نمی‌گویند تعظیم کرد مولی را؛ باید آن انحاء به قول عرب‌ها: طأطأة الرأس، طأطؤوا رؤوسکم، آن طأطأة الرأس و الجسد [مراد است]، او باید به داعی تعظیم باشد. این هم مطرح شده که قوام رکوع قیامی به این است که تئت الرأس به داعی

تعظیم باشد یعنی از حال قیام بروی به داعی تعظیم. و لذا اگر از حال قیام به داعی تعظیم نروی به رکوع فایده ندارد.

### اشکال

این استدلال ایراد دارد. ولی بهتر است که ما واگذار کنیم جنگ با بزرگان را به خود بزرگان. مرحوم آقای بروجردی مطرح می‌کند این وجه را، اشکال می‌کند، امام مطرح می‌کند، اشکال می‌کند. می‌گویند این چه حرفی است شما می‌زنید؟ کی قوام عنوان رکوع به سبق قیام است؟ تعبیر امام را بخوانم: ان من هوی الی السفل من غیر قصد الركوع ثم بدا له الركوع و یصدق علیه انه رکع بل الظاهر صدقه علی الهيئة الخاصة، ایشان می‌گویند اگر دیدید یکی کسی را در حالت خمیده، می‌گویید هو راکع، هیچ‌وقت نمی‌گویید اجازه بده بپرسم این از چه حالی منتقل شد به این حالت، از حال قیام؟ یا از حال جلوس؟ نه، هیچ‌وقت هم‌چون سؤالی نمی‌کنید می‌گویید هو فی حال الركوع، و لو نمی‌دانید که او از جلوس به این حال آمده است یا از قیام. امام می‌فرمایند یصدق انه فی حال الركوع، آقای خوئی هم می‌گفت من هم قبول دارم یصدق انه فی هیئۃ الركوع، می‌گویم فعل رکوع صادق نیست، یعنی رکع صدق نمی‌کند. بله، این بر هیئت رکوع هست. حالا امام این‌جا فرمودند یقال انه فی حال الركوع و لیس ذلک الا لصدق العرفی.

بعد می‌فرمایند و ربما یقال، نگاه کنید فرمایش امام را! می‌فرمایند و ربما یقال: بعد ما فرضنا وجوب القیام لمن کان قادرا و صحیحا فالامر بالركوع الظاهر فی وجوب احداث الركوع یرجع الی وجوب الانحناء الخاص علی من یکون قائما. این یک بیانی است که مرحوم حاج شیخ عبدالکریم حائری دارد، ایشان فرموده بعد از این‌که بر انسان سالم واجب شد نماز ایستاده بخواند به او بگویند ارکع انصراف دارد که از حالت ایستاده برو به رکوع. احداث رکوع بکن از حالت ایستاده. امام می‌فرماید این هم درست نیست، امر به رکوع ناظر به ایجاد ذات رکوع است. رکوع صدق می‌کند یا نمی‌کند، چه کار دارید که این شخص وظیفه‌اش نماز ایستاده است، خب وظیفه‌اش نماز ایستاده است باشد، اگر رکوع صدق می‌کند ما با حدیث لاتعداد می‌خواهیم بگوییم اگر قیام قبل از رکوع را نداشت نمازش صحیح است. [سؤال: ... جواب:] بیشتر بحث‌شان در ترک سهوی قیام متصل به رکوع است.

ولی ما می‌خواهیم بیشتر جرأت کنیم بگوییم اصلا حالا که شما می‌گویید صدق می‌کند رکوع بر این شخصی که از حال جلوس برگشت به حال رکوع قیامی، اصلا اگر صدق می‌کند رکوع دلیل بر وجوب قیام متصل به رکوع، دیگر چیست؟ باید برای او هم دلیل بیاورید. اصل وجوبش هم در حال علم و عمد دلیلی می‌خواهد، فقط بحث رکن بودنش نیست، بحث این نیست که اگر سهوا ترک کنیم نماز صحیح است یا صحیح نیست، عمدا هم ترک کنیم ممکن است کسی بگوید دلیل نداریم بر وجوب قیام متصل به رکوع.

این فرمایش امام. امام در کتاب الخلل این را داشتند صفحه 210.

### کلام محقق بروجردی در مقام

مرحوم آقای بروجردی در کتاب تقریرات تبیان الصلاة جلد 5 صفحه 67 همین بحث را مطرح کردند و فرمودند: ما اصلا با این حرف‌هایی که زدند نه وجوب قیام متصل به رکوع را می‌توانیم اثبات کنیم نه هم رکن بودن آن را. فقط ادعای اجماع شده. بعد می‌گوید اثبات اجماع هم مشکل است. چون این آقایان در خصوص قیام متصل به رکوع که نگفتند رکن است مطلق قیام را گفتند رکن است، کی می‌گوید مرادشان قیام متصل به رکوع است، شاید مرادشان قیام در حال تکبیرة الاحرام باشد. اثبات رکنیة القیام المتصل بالركوع بل وجوبه بالاجماع مشکل.

می‌ماند آن مطلب که عرفا رکوع صدق نمی‌کند که برخی ادعاء کردند ایشان فرموده‌اند: چرا صدق نمی‌کند؟ ان دعوى اعتبار القیام فى صدق الركوع فاسد. چرا؟ اینی که می‌گویند الركوع فى نظر العرف لا يتحقق الا اذا حصل عن قیام؟ این را می‌گویند یا می‌گویند شرعا صدق نمی‌کند رکوع بدون سبق قیام؟ هر کدام را بگویند فاسد است. چرا؟ برای این که بگویند شرعا صدق نمی‌کند مگر شارع حقیقت شرعیه دارد؟ اگر می‌گویند عرفا صدق نمی‌کند، این هم درست نیست. شیوخ رگع، شیخ رگع مگر از حالت قیام می‌رود به حالت خمیدگی؟ شیخ رکع یعنی شیخ فى حالة الركوع، بیشتر از این نیست. امر به رکوع یعنی امر به ایجاد حالت رکوع، حالت رکوع هم یعنی حالت خاصه، کجایش آمده سبق قیام در او باشد؟

انصافا این اشکال، اشکال قوی است. به آقای خوئی خطاب می‌کنم: شما قبول کردید نهالی که از اول کج است، به او می‌گویند شجرة راکعة، می‌گویند یا نمی‌گویند؟ به این معنا که شجرة على هيئة الركوع. رکوع کرد بحث دیگری است، ولی درخت خمیده، مگر راکع غیر از خمیده است، راکع یعنی خمیده. اگر معنای راکع یعنی خمیده، حالا به یکی می‌گویند ارکع یعنی خمیده شو، از کجا آمده که قبلا قائم باش بعد خمیده شو؟

[سؤال: ... جواب:] رکوع معنایش چیست؟ به نهالی که کج است افتاده است نمی‌گویند نهال خمیده و لو از اول خمیده است؟ شجرة راکعة نمی‌گویند؟ شما می‌گویند انحاء نیست که هست، همانی هم که نشسته، فراموش کرد رکوع کند نشست، بر می‌گردد به حال رکوع، به آن آقای که از ایستادن می‌رود رکوع، ما دو نفرشان را می‌گوییم هما راکعان، این دو نفر خمیده هستند، صدق نمی‌کند؟ ... اولاً: شک بکنیم چرا احتیاط باید بکنیم؟ شبهه مفهومی رکوع است. در شبهه مفهومی رکوع چرا برائت جاری نکنیم از قید زاید؟ شبهه مصداقیه که نیست. در صدق مفهوم رکوع شک دارید به نحو شبهه مفهومی. مفهوم عرفی رکوع نمی‌دانیم شارع به آن واقع رکوع امر کرده واقع رکوع نمی‌دانیم متقوم است به انحاء مسبوق به

قیام یا انحاء لابشرط از سبق قیام. وانگهی چرا شک بکنیم؟ شیخ رکع، شجرة راکعة.

تامل بفرمایید اشکال، اشکال قوی است. این که ما بگوییم شما از حالت نشستن متقوس بشوید به حالت رکوع قیامی قرار بگیرید، نگویند راکع، این به قول امام و آقای بروجردی این خلاف وجدان عرفی است، چرا نمی‌گویند راکع؟ [سؤال: ... جواب:] امام و آقای بروجردی عرب نیستند، آقای خوئی عرب است؟ آقای حکیم که می‌گوید رکوع صدق می‌کند او که عرب است. او می‌گوید رکوع صدق می‌کند. آقای حکیم: و ما فی المستند، مستند الشيعة فاضل نراقی، و عن غیره من ان القيام المتصل داخل فی مفهوم الركوع لانه الانحاء عن قیام فيه ان الركوع من الجالس رکوع قطعاً عرفاً نعم یحتمل ان يكون الهوى بعنوان التعظیم داخل فی مفهوم الركوع المجعول جزء من الصلاة لكنه غير مانحن فيه كما هو ظاهر. ایشان می‌گوید در صدق رکوع سبق قیام معتبر نیست.

انصافاً این است که ما فعلاً این اشکال را می‌گذاریم، متوقف می‌کنیم. اشکال این است که وقتی عرف به این هیئت بگوید، آقای خوئی هم پذیرفته هیئت راکع، پذیرفته، خب رکوع یعنی هیئت راکع، رکوع کردن یعنی ایجاد هیئت راکع در خود، معنای دیگری ندارد. مگر ماده و هیئت فرق می‌کند؟ در رکع با راکع. خب رکع هم یعنی اوجد فی نفسه حالة الركوع، شما هم که می‌گویید حالت رکوع صدق می‌کند، آقای خوئی تصریح کرد گفت هیئت رکوع صادق است بر آنی که از اول منحنی است، منحنی خلق شده است. حالا ان شاء الله در آخر بحث دومرتبه بر می‌گردیم به این مطلب.

### دلیل پنجم: احتمال فریضه بودن قیام متصل به رکوع

آقای سیستانی وجه سومی ذکر کرد گفته من معتقدم رکوع صدق می‌کند و لو مسبوق به قیام نباشد اما شاید قیام متصل به رکوع فریضه باشد چون در قرآن آمده: قوموا لله قانتین الذین یذکرون الله قیاما و قعودا که روایت تفسیر کرده الصحيح یصلی قائماً، بعد فرموده و قعودا، این کلمه را از آیه گرفته بعد فرموده المریض یصلی قاعدا، بعد فرموده و علی جنوبهم، این جمله را از قرآن گرفته فرموده کسی که قادر بر نماز قاعدا نیست نماز مستلقیا می‌خواند. شاید فریضة الله باشد قیام متصل به رکوع. نگوئید: حدیث لاتعاد می‌گوید قیام متصل به رکوع فریضه نیست چون جزء آن پنج استثناء نیست. ایشان می‌گویند آن پنج استثناء به عنوان مثال است، قاعده‌اش این است که السنة لاتنقض الفریضة، شبهه مصداقیه فریضه باشد دیگر نمی‌توانیم به السنة لاتنقض الفریضة تمسک کنیم.

ببینیم این فرمایش آقای سیستانی که حدیث لاتعاد را در این بیان از کار انداخت، گفت هر کجا احتمال بدهیم چیزی فریضه است تمسک به حدیث لاتعاد که مذیل به ذیل السنة لاتنقض الفریضة است نسبت به آن می‌شود تمسک به عام در شبهه

مصادقیه، آیا این بیان درست است یا نه، ان شاء الله روز شنبه این بحث را دنبال می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 119-597

شنبه - 1400/03/22

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در این بود که قیام متصل به رکوع آیا رکن است یا رکن نیست؟

### کلام محقق بروجردی در عدم وجوب قیام متصل به رکوع

مرحوم آقای بروجردی فرمودند دلیلی بر وجوب قیام متصل به رکوع نداریم تا  
چه برسد دلیل بر رکن بودن آن داشته باشیم که ترک سهوی آن هم موجب بطلان  
نماز بشود، تنها دلیل محتمل اجماع است و اثبات اجماع در این مسأله مشکل هست.  
ما عرض کردیم این فرمایش آقای بروجردی فرمایش متینی هست. دلیلی که بر  
اعتبار قیام متصل به رکوع در کلام بزرگانی مثل مرحوم آقای خوئی، آقای داماد و  
قبل از این دو بزرگوار برخی از بزرگان از جمله فاضل نراقی در مستند الشیعة  
مطرح کرده بودند [این بود] که رکوع قیامی با رکوع جلوسی فرق می‌کند، این  
رکوع قیامی عرفاً صدق نمی‌کند مگر با سبق قیام. اگر کسی بنشیند یادش بیاید  
رکوع نکرده است با همان حالت خمیده بالا بیاید در حد رکوع قرار بگیرد عرف  
نمی‌گوید رکع. بله، علی هیئۃ الركوع اما رکع صدق نمی‌کند. یا مرحوم حاج شیخ  
عبدالکریم حائری فرمودند وقتی شخص موظف است نماز ایستاده بخواند و ایستاده  
است به او می‌گویند ثم ارکع یعنی ارکع عن قیام.

امام، آقای بروجردی، آقای سیستانی، ایراد گرفتند که نخیر در مفهوم رکوع سبق  
قیام اخذ نشده است، در کتب لغت هم مثل صحاح، وقتی معنا می‌کنند رکوع را  
می‌گویند الركوع هو الانحناء. رکوع را معنا می‌کنند به مطلق انحناء. بله، ظاهر  
این که امر شدیم ما به رکوع این است که احداث کنیم انحناء را، بیشتر از این ما  
دلیل نداریم، خب احداث انحناء یعنی انحناء مسبوق به عدم الانحناء. وقتی من  
نشستم یادم آمد رکوع نکردم انحناء ندارم، شخصی که جالس هست منحنی نیست.  
شما در حال تشهد جالس هستید ولی منحنی که نیستید، یادم آمد که من رکوع بجا  
نیاوردم، برخواستم، با همان حالت تقوس، خودم را به حد رکوع رساندم بدون این که  
ابتداء قیام بکنم و بعد به رکوع بروم. صدق می‌کند احداث انحناء.

این که متعارف در نمازهای ایستاده این است که انحناءشان عن قیام هست، این  
اولاً: وجهی ندارد موجب انصراف بشود؛ کاری غیر متعارف افراد انجام می‌دهند،  
حالا این هم یکیش که و لو از باب فراموشی نشست بعد با همین حالت تقوس

برگشت به رکوع، عرف نمی‌گویند عاد الی الركوع؟ عاد الی الركوع. چرا نمی‌گویند؟ بر فرض هم شما شبهه انصراف داشته باشید در خطاب، اصل برائت جاری می‌کنیم در نفی شرطیت سبق قیام، مانع از جریان اصل عملی که نمی‌شود.

### عدم وجدان شاهد لغوی بر اعتبار قیام در انحناء رکوعی

پس فرض ما وفاقا للسید الامام و السید البروجردی همین هست که وقتی لغت مثل صحاح، قاموس، می‌گوید الركوع هو الانحناء و هیچ شرط نکردند انحناء عن قیام، وجدان عرفی هم بیش از این نمی‌گوید که رکوع یعنی انحناء، پس چرا ما معتبر بدانیم در صدق رکوع قیامی که رکوع عن قیام باشد؟ عرض می‌کنم: اولاً: اطلاق دارد دلیل. شاهد این اطلاق را عرض کنم: شما اگر در حال رکوع جلوسی بودید در نماز نافله شب، رفتید به حال رکوع، با خودتان گفتید چرا من که می‌توانم نافله شب را ایستاده بخوانم، در همان حال رکوع جلوسی خیز برداشتید یعنی بلند شدید انحناءتان نشکست، همان انحناء رکوع جلوسی را حفظ کردید منتها برخواستید، ادامه‌اش شد رکوع قیامی. یا کسانی که روی صندلی رکوع می‌کنند که الحمدلله امروز هر مسجدی می‌روی شاید ده‌ها صندلی گذاشتند پیر و جوان می‌آیند روی این صندلی‌ها نماز می‌خوانند، با همان حالت روی صندلی نشسته رکوع رفت. یکی به او گفت چرا شما این‌جوری رکوع می‌روی؟ شما الله اکبر نمازت را که ایستاده گفتی، رکوعت را چرا با این شکل می‌روی؟ این هم همین‌جوری که نشسته بود در حال انحناء بلند شد ولی انحناءش نشکست، انحناءش حفظ شد، عرف نمی‌گوید که لایزال را کما؟ لایزال را کما دیگره. بالاخره این یک زمانی شروع کرد رکوع بجا بیاورد و این هم استمرار رکوع است.

[سؤال: ... جواب:] عرض می‌کنم اولاً به نظر ما اطلاق دارد دلیل ارکع. بله این حال غیر متعارف است؛ بله شرط است که انسان فرد متعارف را در امتثال واجب انجام بدهد؟ اگر کسی برود بالای دیوار بیست سانتی نماز بخواند غیر متعارف است، خلق الله جمع می‌شوند تماشا می‌کنند او را، این غیر متعارف است، بگوییم نمازش باطل است؟ ... کسی که روی دو انگشت پا بایستد اگر دلیل خاصی نباشد چرا نمازش باطل باشد؟ اگر دلیل خاصی نباشد استقلالش حفظ بشود، انتصاب القامه‌اش حفظ بشود صدق می‌کند قیام. دلیلی ما بر خلاف آن نداریم. ما فرض کنید یک شخصی بعد از سجود و قبل از تشهد، ورزشکار هست، کمرش آنقدر نرم است می‌تواند بعد از سجود دراز بکشد به پشت، بعد بر می‌گردد به حالت تشهد بگوییم تشهدت و نمازت باطل است چون این کار غیر متعارف است این‌گونه تشهد که مسبوق به درازکش است غیر متعارف است؟ خب غیر متعارف باشد، اطلاق قانون شاملش می‌شود. و بر فرض هم شبهه انصراف داشته باشیم می‌شود شبهه مفهومی یا شبهه انصراف داشته باشیم می‌توانیم به اصل برائت رجوع کنیم، در رکوع قیامی برائت جاری می‌کنیم از شرطیت قیام متصل به رکوع. پس این دلیل به نظر ما ناتمام است.

### دلیل اول آقای سیستانی بر اعتبار قیام متصل به رکوع

آقای سیستانی دو دلیل دیگر ذکر کردند. دلیل اولشان را ذکر کردند ظاهراً بعد برگشتند اما به یک نحوی برگشتند که خیلی معلوم نشود، بعد دلیل دیگرشان را آوردند. دلیل اولی که آوردند فرمودند ما از ادله استفاده کردیم که قیام من حین الشروع فی الصلاة تا زمان رکوع واجب است. قم منتصبا، در صحیح زراره بود. مرحوم آقای حکیم در مستمسک فرموده قم منتصبا امر به قیام نیست؛ امر به انتصاب حال القیام است. یعنی کن منتصبا حال قیامک. چون ذیلش دارد فان رسول الله صلی الله علیه و آله قال من لم یقم صلیه فی الصلاة فلا صلاة له. که انصافاً اشکال قابل توجهی هست که بعد بحث می‌کنیم.

آقای سیستانی فرمودند نه، ظاهر قم منتصبا امر به دو چیز است: قیام و انتصاب حال القیام. و لذا ظاهر این دلیل این است که از حیث شروع در الله اکبر قیام واجب است تا زمان رکوع. می‌دانید معنای این مطلب چیست؟ معنای این مطلب این است که اگر شما بین حمد و سوره چون می‌خواهید یک سوره طولانی شروع کنید، مثلاً عرض می‌کنم، می‌بینید خسته می‌شوید ضعف مزاج هم دارید، می‌گویید چند ثانیه‌ای روی صندلی بنشینم، رفع خستگی کنم بعد بلند شوم ادامه بدهم قرائت را، یا حتی به غرض برداشتن یک چیزی از روی زمین می‌نشینید، ایشان می‌فرمایند جایز نیست. چرا؟ برای این که ظاهر قم منتصبا این است که قیام واجب است در نماز مطلقاً مگر آن مقداری که دلیل داریم بر عدم وجوب آن. از زمان رکوع دلیل داریم تا زمان قیام بعدی دیگر قیام واجب نیست. اما غیر از آن، اطلاق دلیل می‌گوید قم. [سؤال: ... جواب:] ندارد فی حال القراءة، قم منتصبا.

پس وجوب قیام تا زمان رکوع ثابت شد، از جمله قیام متصل به رکوع و لو مقوم رکوع نیست اما قیام تا زمان رکوع واجب است یعنی عمداً حق نداری بنشینی و بعد برخیزی قیام کنی و بعد به رکوع بروی. حق نداری. قیام مستمر [واجب است]. شبیه آنچه که آقای سیستانی از بعض روایات استفاده کرد که رفتی به رکوع، دیگر تکان نخور، استقرار داشته باش تا سر از رکوع برداری، رفتی به سجود تکان نخور استقرار داشته باش تا سر از سجود برداری. هر چی می‌گویی این مهر یک مقدار تیز است این قسمتش اذیتم دارد می‌کند اجازه بدهید یک مقدار تکان بدهم بدنم را تنظیم کنم، حالا جای مهر جای بدنم. آقای سیستانی می‌گوید ابداء، ذکر واجب را نمی‌خواهی بگویی در این حال، مهم نیست. مهم این است که و اذا سجد فلیعتدل و لیمكن نفسه. اذا سجد فلیمكن نفسه. اصلاً هنگام سجود باید استقرار داشته باشی. این جا هم همین جور.

[سؤال: ... جواب:] شرط نماز است. عمداً اگر این کار را بکنی نماز باطل است. سهواً اگر باشد حدیث لاتعداد دارد.

این جا هم همین طور است. قیام الی زمان الركوع واجب است. حالا که شد واجب، اصل در واجبات نماز رکنیت است. چرا؟ برای این که ما عدم رکنیت را به برکت

حدیث لاتعداد باید ثابت کنیم. لاتعداد باید بیاید بگوید اخلاص به این واجب عن سهو أو جهل قصوری أو نسیان مبطل نماز نیست و الا اگر حدیث لاتعداد نباشد اطلاق دلیل قم منتصبا می‌گوید قیام واجب است در این نماز حتی در حال سهو و یا جهل قصوری و چون ترک کردی این واجب ضمنی را نمازت باطل است. شما به آقای سیستانی می‌گویید حدیث لاتعداد جاری کنید. شما که قیام متصل به رکوع را مقوم رکوع نمی‌دانید تا مانع از جریان حدیث لاتعداد بشود. اجماع را هم بر رکونیت قیام متصل به رکوع قبول ندارید تا او مانع از جریان حدیث لاتعداد بشود، خب به حدیث لاتعداد تمسک کنید و بگویید قیام واجب قبل از رکوع مشمول حدیث لاتعداد است چون داخل در استثنائات حدیث لاتعداد نیست.

ایشان فرمودند حدیث لاتعداد مذیل است به یک کبرایی که السنة لاتتنقض الفریضة و تمسک به این عام در شبهه مصداقیه فریضة جایز نیست. این‌که در حدیث لاتعداد رکوع و سجود و وقت و قبله و طهور را ذکر کردند به عنوان فریضة از باب مثال است و الا ذیلش گفته و السنة لاتتنقض الفریضة. مهم این کبری است. ما باید از خارج بفهمیم که چه چیزی فریضة است چه چیزی سنت است. شک کنیم که قیام متصل به رکوع فریضة است یا سنت، دیگر نمی‌توانیم به حدیث لاتعداد تمسک کنیم چون می‌شود تمسک به عام در شبهه مصداقیه و ما واقعا شک می‌کنیم شاید قرآن که می‌گوید الذین یذکرون الله قیاما، قوموا لله قانتین، که قیام فی الجملة را فریضة می‌خواند، یک موردش همین قیام متصل به رکوع باشد. در صحیحه ابی حمزه هم که آیه را تفسیر کرد، الذین یذکرون الله قیاما، فرمود الصحیح یصلی قائما. [سؤال: ... جواب:] قیام در حال قرائت عرفا به تبع خود قرائت که سنت است ثابت می‌شود که دیگه زیاده بر فرع که عرفی نیست، یعنی ترک قیام حال القراءة سهوا از ترک قرائت سهوا که بدتر نیست عرفا و لذا آنجا ما می‌گوییم مشکلی پیش نمی‌آید.

### اشکال

انصافا این فرمایش که من دیدم در بحث تیمم هم ایشان این مطلب را مطرح می‌کنند درست نیست. چرا؟ برای این‌که دو تا روایت داریم: یکی خود حدیث لاتعداد یکی صحیحه زراره، تعیین مصداق کرده در نماز برای فریضة و سنت. حدیث لاتعداد می‌گوید لاتعداد الصلاة الا من خمس الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود و القراءة سنة و التشهد سنة و السنة لاتتنقض الفریضة، عموم لاتعداد الصلاة الا من خمس تطبیق کرده که پنج تا فریضة داریم در نماز و لذا غیر از این پنج چیز اگر ترک بشود نماز را باطل نمی‌کند. صحیحه زراره هم دارد که ان الله فرض فی الصلاة التوجه و الدعاء و الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود و ما عداهن سنة فی فریضة. دیگه از این واضح‌تر؟ زراره می‌گوید سألت اباجعفر علیه السلام عن الفرض فی الصلاة فقال الوقت و الطهور و القبلة و التوجه و الركوع و السجود و الدعاء، هفت چیز، قلت ما سوى ذلك؟ قال سنة فی فریضة. دیگه از این واضح‌تر

تطبیق کند امام؟ غیر از این هفت چیز در نماز واجبات نماز سنت هستند یکی همین قیام قبل از رکوع است.

خود آقای سیستانی هم در یکی دو صفحه بعد در تقریرات بحثشان پذیرفتند که به عموم لاتعاد و مانند آن می‌شود تمسک کرد برای این‌که بگوییم غیر از آن پنج چیز یا غیر از این هفت چیز که در صحیح زرارہ ذکر شده در نماز سنت هستند و مشمول حدیث لاتعاد هستند.

### دلیل دوم آقای سیستانی

و لذا منتقل می‌شویم به وجه دوم آقای سیستانی. وجه دوم آقای سیستانی که ما اصل قیام در نماز را فی الجملة می‌دانیم فریضه است چون صحیحہ ابی حمزہ می‌گوید الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم، در ذیلش فرمود الصحیحہ یصلی قائما، دارد فریضه را تفسیر می‌کند دیگر. پس قیام فی الجملة فریضه است. دو تا روایت ایشان مطرح می‌کند برای این‌که بگوید قدرمتیقن از فریضه همین قیام متصل به رکوع است:

یکی صحیحہ زرارہ است: عن ابی جعفر علیه السلام قال قلت الرجل یصلی و هو قاعد فیکرأ السورة فاذا اراد ان یختمها قام فرکع بآخرها قال صلاته صلاة القائم. زرارہ عرض می‌کند که یابن رسول الله شخصی نشسته نماز می‌خواند شروع می‌کند سوره را خواندن، آخرش می‌آیستد، قام فرکع بآخرها، یعنی آخر سوره را ایستاده می‌خواند و از ایستادن می‌رود به رکوع، امام فرموده صلاته صلاة القائم. روایت دوم صحیحہ حماد: قلت لابی عبدالله علیه السلام قد اشدت علی القیام فی الصلاة، یعنی سخم هست، پیر شدم، ایستادن در نماز برایم سخت است چه بکنم؟ فقال علیه السلام اذا اردت ان تدرک صلاة القائم فاکرأ و انت جالس فاذا بقی من السورة آیتان فقم و اتم ما بقی و ارکع و اسجد فذلک صلاة القائم.

ایشان می‌فرمایند از این دو روایت می‌فهمیم اصلا صلاة القائم به قیام قبل الركوع است. قام فرکع، این صلاة القائم است. صحیحہ ابی حمزہ هم که گفت الصحیح یصلی قائما به عنوان تفسیر آیه، صلات قائما می‌شود فریضه و این روایت می‌گوید صلات قائما قوامش به قیام قبل الركوع است. آقای سیستانی با این بیان خواستند ثابت کنند که قیام متصل به رکوع قدرمتیقن از فریضه است و لذا وقتی شد فریضه حدیث لاتعاد شاملش نمی‌شود، اخلاص سهوی و جهل قصوری به آن هم مبطل است چون اخلاص به فریضه است.

### اشکال اول

به نظر ما این فرمایش هم ناتمام است. این دو روایت مربوط می‌شود به نماز نافله و ظاهرش این است که بخش آخر سوره را ایستاده بخواند و بعد رکوع برود این یک مرتبه‌ای است از مراتب نماز ایستاده. در عروه هم هست در بحث نوافل که اگر کسی نشسته تکبیرة الاحرام بگوید حمد و سوره بخواند اما یک آیه یا دو آیه

آخر سوره را بگذارد ایستاده بخواند بعد برود به رکوع، یکتب له صلاة القائم. در نماز واجب از اول باید ایستاده بخواند.

صحيحه حماد در نقل دیگر این جور دارد: سألته عن الرجل يصلي و هو جالس فقال اذا اردت ان تصلي و انت جالس و يكتب لك بصلاة القائم فاقراً و انت جالس فاذا كنت في آخر السورة فقم و اتمها و اركع. آخر سوره را در حال ایستاده بخوان فتلك تحسب لك بصلاة القائم. آن وقت به تو می‌گویند نماز ایستاده خواندی ثواب نماز ایستاده را دارد مثل نماز نشسته نیست که هر دو رکعتش به منزله یک رکعت ایستاده باشد. این ظاهرش این است نه این‌که بگوید قدرمتیقن از الصحيح يصلي قائماً قیام متصل به رکوع است. این قیام در حال خواندن یک آیه یا دو آیه آخر سوره است، این مربوط به قیام قبل از رکوع نیست؛ این مربوط به قیام در حال خواندن یک آیه یا دو آیه سوره است در نماز مستحب. می‌خواهد بگوید این هم یک مرتبه‌ای از نماز ایستاده است و الا پس آقای سیستانی باید بگویند قیام در حال خواندن آخرین آیه سوره رکن است چون این را فرمود روایت فتلك صلاة القائم، این را که آقای سیستانی ملتزم نمی‌شوند.

[سؤال: ... جواب:] چون قام فرکع بعد امام فرمود فتلك صلاة القائم، صلات قائم به همین است که قام فرکع. بعد از آن طرف هم صحيحه ابی حمزه صلات قائماً را گفت فريضة است برای صحيح، در ذیل آیه الذین یذکرون الله فرمود الصحيح يصلي قائماً یعنی این فريضة است. و این صلات قائماً که بر انسان سالم فريضة است در این دو روایت تفسیر شد به صلاتی که قبل الركوع قیام کند. ... صحيحه ابی حمزه آیه را تفسیر کرده. تفسیر آیه ایشان می‌گوید معنایش این است که مراد از قرآن می‌شود فريضة الله.

ما پس اشکال اول مان این است که از این دو روایت استفاده نمی‌شود که قدرمتیقن از صلات قائماً صلاتی است که مشتمل بر قیام قبل از رکوع باشد. این مربوط به نماز مستحب است که می‌خواهد بگوید ثواب نماز ایستاده را درک می‌کنی اگر قیام کنی در حال اتمام سوره، این ربطی ندارد به قیام متصل به رکوع.

## اشکال دوم

ثانیا: ما معتقدیم، حالا این اشکال را مطرح می‌کنیم و الامر اليکم، اصلاً صحيحه ابی حمزه ظهور ندارد در تفسیر مراد قرآن کریم. چون شاید خدا جامع را گفته، الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم، ابی حمزه از امام پرسید این آیه را مطرح کرد امام هم حکم شرعی بیان کرد، اما این حکم شرعی مراد این آیه است؟ [آیا] گفت ما معنی هذه الآية؟ آمد در واقع یک آیه‌ای ذکر کرد که احکام آن را از امام پرسید، پرسیدن از احکام که مربوط به یک آیه است غیر از پرسیدن از مراد از آیه است. قرآن جامع گفته، الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم، این ممکن است آیه اصلاً تنويع نباشد که مراد این باشد که الصحيح يصلي قائماً، المريض يصلي قاعدا و ان لم يقدر يصلي مضطجعا و علی جنبه، معلوم نیست آیه

این را می‌خواهد، از روایت هم استفاده نمی‌شود که آیه این را می‌خواهد بگوید. در مورد این آیه احکام این آیه را مطرح کرد. مثال بزنم: محققین رؤوسکم و مقصرین، حالا فی قوله تعالی محققین رؤوسکم و مقصرین اگر روایت بگوید علی الصلوة ان یخلق، می‌خواهد بگوید آیه این را می‌گوید؟ نه، خصوصیات احکام است. چه ظهوری دارد تفسیر می‌کند آیه را؟ آیه مگر گفته الصحيح یصلی قائما؟ آیه گفته کسانی که ایستاده و نشسته و خوابیده خدا را یاد می‌کنند، خب بهترین راه این است که امام احکام این را باز کند. باز کردن احکام مربوط به یک آیه غیر از این است که مراد از آیه را توضیح بدهند. این برای ما واضح نیست که صحیحه ابی حمزه مراد از آیه را توضیح داده.

[سؤال: ... جواب:] نماز نافله را که می‌شود هم ایستاده خواند هم نشسته. آیه که نماز نافله را می‌گیرد. نماز شب ایستاده نماز شب نشسته می‌خواند، سالم هم هست، آیه نمی‌گیرد او را؟ معلوم نیست این روایت بخواند مراد آیه را بیان کند، احکام مربوط به آن چه در آیه ذکر شده بیان می‌شود.

[سؤال: ... جواب:] آنی که در برخی از روایات است که هر چی ما گفتیم برسید کجای قرآن است، او عمومات اطلاقات [مراد است] و الا قطعا ائمه احکامی بیان می‌کردند که در قرآن نبوده. در کجای قرآن است که زمین پاک‌کننده است. کجای قرآن؟ کجای قرآن آمده خورشید پاک‌کننده است؟ یک آیه بیاورید جعلنا لكم الشمس مطهرا، جعلنا لكم الارض طهورا، این قرآنی که ما می‌خوانیم نیست! این‌ها توجیه دارد. اتفاقا بعض روایات استیناس‌هایی از قرآن را مطرح می‌کند، ممکن است همین را بگویند از کجا فهمیدی خورشید مطهر است زمین مطهر است، امام ممکن بود سؤال کنند بفرمایند ما جعل علیکم فی الدین من حرج، اگر بناء بود خورشید مطهر نباشد زمین مطهر نباشد این مستلزم حرج بود. شبیه آن چه که در آب کر داریم که آب کر معتصم است چون اگر این جور نبود موجب حرج نبود. این جور استفاده‌های کلی از قرآن ممکن است اما دلیل نمی‌شود ما هم بتوانیم استظهار کنیم از قرآن این معنا را و بگوییم الصحيح یصلی قائما از این آیه استفاده شده.

[سؤال: ... جواب:] مصداق بیان کرده حضرت، مصداق آیه است. اما حالا واجب است مریض این کار را بکند، این را هم آیه می‌گوید؟ واجب است انسان سالم ایستاده نماز بخواند، او هم در روایت دیگر تفسیر شده نماز ایستاده به نمازی که قبل از رکوع قیام بکنید، این هم آیه می‌گوید؟ روایت می‌خواهد مراد آیه را توضیح بدهد؟ واقعا برای من واضح نیست. اگر این اشکال را نپذیرید فعلا اشکال اول‌مان را بپذیرید که این دو روایتی که می‌گفت قیام قبل از رکوع مربوط به قیام آخر سوره بود در نماز نافله، ربطی ندارد که قیام متصل به رکوع را مقوم صلات قائما قرار بدهد.

**اشکال اول به استظهار آقای سیستانی از "قم منتصبا"**

مطلبی هم راجع به آن قم منتصبا عرض کنم که آقای سیستانی فرمود این واجب از اول تکبیرة الاحرام است تا وقتی می‌روی به رکوع، تکان نخور. پولش افتاده زمین می‌خواهد بردارد، یک وقت حالا می‌ترسد دزد ببرد او بحث دیگری است روایت هم داریم، نه، موبایلش افتاده زمین می‌خواهد بردارد، موبایل نازنیش روی زمین نباشد، می‌نشینند موبایلش را بر می‌دارد، بگوییم جایز نیست، قم منتصبا. که آقای سیستانی استفاده می‌کنند. این هم عرفی نیست. اصلا بگو این آیه دلالت می‌کند بر وجوب قیام در نماز، بر فرض، اما دلالت می‌کند بر وجوب قیام مطلق؟ یا قیام فی الجملة؟ در نماز خیلی از حالات نماز ما یا راکعا است یا ساجدا است یا جالسا است.

[سؤال: ... جواب:] قیام در حال قرائت واجب است. قیام در حال ادامه قرائت است، چه زیاده‌ای؟ ... باید قیام کند برای ادامه قرائت. زیاده قیام پیش نمی‌آید چون باید قیام کند. بگو زیاده جلوس پیش می‌آید، آن را هم که بخاطر جلوس نکرده بخاطر این موبایلش که قسطی خریده هنوز هم قسط‌هایش را نداده. آن قیام بعدی که زیاده نیست، او باید قیام کند برای ادامه نماز.

[سؤال: ... جواب:] توضیح راجع به قم منتصبا می‌دهم. به آقای سیستانی ما در این بیان‌شان یک اشکال کردیم گفتیم این دو روایت که می‌گوید قام فرکع در مورد نماز نافله است و قیام حال اتمام السورة، اشکال دوم این بود که شما گفتید که این روایت را ضمیمه می‌کنیم به صحیحه ابی حمزه که صلات قائما را می‌گوید فریضه است. اشکال دوم این است که از صحیحه ابی حمزه ما نفهمیدیم صلات قائما فریضه است. این هم اشکال دوم بود. تمام شد. حالا می‌گوییم راجع به آن فرمایش دیگر آقای سیستانی که فرمود قم منتصبا ظهور دارد در وجوب قیام از ابتداء تکبیر تا زمان رکوع. راجع به او داریم بحث می‌کنیم. می‌گوییم واقعا قم منتصبا بر فرض بگویی يجب القیام فی الصلاة این ظهور دارد در این وجوب قیام مطلق یا قیام فی الجملة؟ چرا اطلاق ندارد؟ برای این که قطعاً يجب القیام می‌گوید نماز ایستاده بخوان، اما کیفیت نماز ایستاده همه‌اش که در او ایستادن نیست، چون جلوس تشهدی دارد، جلوس بین السجدهین دارد، سجود دارد، رکوع دارد، رکوع هم قم منتصبا نیست. بر فرض این روایت ظهور داشته باشد در وجوب قیام یعنی ظهور دارد در وجوب نماز ایستاده در حق سالم، نماز ایستاده قیام در او شرط فی الجملة است چون ارتکاز قطعی متشرعه است که در کل حالات نماز قائم نیست انسان. هذا اولاً که خود عبارت اگر بود يجب القیام و الانتصاب باز می‌گوییم يجب القیام مطلق نیست بخاطر این ارتکاز متشرعه. ظاهرش این است يجب الصلاة قائما علی الصحيح.

[سؤال: ... جواب:] پس وجوب قیام فی الجملة است. ... وجوب قیام در حال تکبیرة الاحرام و قرائت و تسبیحات اربعه، اما قیام متصل به رکوع را از کجای قم منتصبا بفهمیم. واجب است قیام کند از اول الله اکبر تا وقتی به رکوع می‌رود. اگر

وسط قرائت یک لحظه بنشیند زمین این خلاف قم منتصبا است، این درست نیست، این عرفی نیست. ... شما یک اطلاقی می‌گیری برای یجب القیام کانه الاصل الاولی فی الصلاة وجوب القیام فی ای حال من الاحوال الا ما خرج بالدلیل. این عرفی نیست. این همه حالات دارد در نماز، رکوع جلوس تشهد سجود، این‌ها همه در او قیام طرح می‌شود. یجب القیام متفاهم عرفی این است که یعنی نماز ایستاده بخوان، قدر متیقنش قیام در حال تکبیرة الاحرام و قیام در حال قرائت است که آن هم رکن نیست و قیام در حال تسبیحات اربعه که آن هم رکن نیست، اما قیام متصل به رکوع خارج از قدر متیقن است.

### اشکال دوم

ثانیا: از اشکال آقای حکیم زود گذشتید. واقعا متفاهم عرفی از قم منتصبا و تعلیل آن به این‌که پیامبر فرمود من لم یقم صلبه فی الصلاة فلا صلاة له، ما یصلح للقرینة است برای این‌که می‌خواهد این روایت فقط وجوب انتصاب را حال القیام بیان کند. انتصاب اختصاص به قیام ندارد، وجوب جلوس هم مشروط است به انتصاب. ولی حالا چون انسان‌ها سالم بودند، نمازشان ایستاده بود، فرمودند قم منتصبا، مواظب باش در حال قیام منتصب القامة باشی. چون اگر می‌خواست تعلیل کند وجوب قیام را این‌جور بیان نمی‌کرد قم منتصبا فان رسول الله قال من لم یقم صلبه فلا صلاة له. این ظاهرش تعلیل برای وجوب انتصاب است و متفاهم عرفی بیش از این نیست که قیام منحیا نکن، قیام منتصبا بکن، اما در جایی که قیام واجب است. دیگر نمی‌شود از آن، اصل اولی وجوب قیام را فی حالات الصلاة فهمید. و لذا به نظر ما دلیلی بر وجوب قیام متصل به رکوع نداریم، فضلا از این‌که رکن بودن آن ثابت بشود، لولا الاجماع المنقول که گذشتن از این اجماع مشکل هست. فالاحوط وجوبا بطلان الصلاة در فرض ترک قیام متصل به رکوع. و الحمد لله رب العالمین.

### جلسه 120-598

یک‌شنبه - 1400/03/23

أعوذ بالله من الشیطان الرجیم بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله الطاهیرین سیما بقیة الله فی الارضین و اللعن علی أعدائهم أجمعین.

بحث راجع به قیام متصل به رکوع به این‌جا رسید که عرض کردیم ما دلیلی بر لزوم قیام متصل به رکوع پیدا نکردیم و امر به رکوع اطلاقی شامل این فرض می‌شود که شخصی فراموش کرد رکوع کند تا نشست بعد یادش آمد رکوع نکرده است، بر می‌گردد به شکل متقوس به حال رکوع قیامی، قیام نمی‌کند با همان حال تقوس به رکوع بر می‌گردد عرف می‌گوید راکع. به قول امام اگر یک شخصی در همین حالت باشد عرف می‌گوید راکع، نمی‌پرسند که آیا قائم بود و رفت به رکوع یا

جالس بود و برگشت به این حال رکوع. یا شجرة راکعة ممکن است از ابتداء این درخت خمیده باشد یا مولود راکع شاید از ابتداء خلقت خمیده باشد. و به قول مرحوم آقای بروجردی عمده دلیل اجماع است که این هم ثابت نیست. نقل شد که امام هم در بحث در تدریس‌شان مناقشه کردند در اجماع به همان مناقشه‌ای که آقای بروجردی دارند و خلاصه این مناقشه این است که محقق و امثال ایشان که می‌گویند قیام به اجماع علماء رکن است نگفتند قیام متصل به رکوع، القیام رکن عند علماء الاسلام. قطعاً قیام در تمام نماز رکن نیست، قیام فی الجملة رکن است، از کجا بفهمیم که مراد این بزرگان قیام متصل به رکوع بوده است؛ شاید قیام حال تکبیرة الاحرام باشد.

بله، بدون ادعای اجماع در مبسوط هست، در سرائر هست وجوب قیام قبل از رکوع، مثلاً در مبسوط جلد 1 صفحه 100 این‌جور دارد، دارد که و قد قيل انه اذا لم يقدر على الوقوف بمقدار زمان صلاته جاز ان یصلی جالسا و قد روی اصحابنا انه اذا لم يقدر على القيام فی جميع الصلاة قرأ جالسا فاذا اراد الركوع نهض و رکع عن قیام. شبیه این را شیخ در نهاییه هم دارند. عرض کردم ابن ادریس هم در سرائر دارند.

این شاید مستند به همان صحیح حماد باشد که آقای سیستانی هم مطرح می‌کردند که در نماز نافله فرمود اگر نشسته نماز می‌خوانی، آخر سوره برخیز و ختم کن سوره را با حال قیام بعد به رکوع برو. که ما اشکال کردیم گفتیم معلوم نیست مربوط به این باشد که قیام متصل به رکوع می‌خواهد موجود بشود؛ شاید بخاطر این است که آخرین جزء سوره را با حال قیام بخواند تا مرتبه‌ای از فضیلت نماز ایستاده را در این نماز مستحب درک کند.

### در فرض شبهه انصراف در اطلاقات، مرجع قاعده اشتغال است

ما یک مطلب را می‌توانیم بگوییم و آن این است که اگر شبهه انصراف داشتیم در صدق عرفی رکوع که عرفاً شک کردیم که وقتی به یک شخصی که وظیفه‌اش نماز ایستاده است می‌گویند ارکع، شاید انصراف عرفیش به رکوع عن قیام باشد، اگر شک بکنیم نوبت برسد به شبهه مفهومیه قیام [رکوع] و اصل عملی در رابطه با آن، طبق برخی از مبانی ما قاعده اشتغال جاری می‌شود.

### توضیح نظر مختار در تفصیل بین شبهات مفهومیه

ما در شبهات مفهومیه می‌گفتیم گاهی حال مولی مساوی است با عبد به نحوی که مولی به ما هو مولی و مقنن اعرف نیست به معنای یک لفظ از عبدش، ولی گاهی مولی اعرف است به معنای آن لفظ از عبدش. در جایی که مولی اعرف باشد بلااشکال ما می‌توانیم به اصل عملی رجوع کنیم اصل برائت جاری کنیم. مثل این‌که مولی گفته لا تکرّم الفاسق، نمی‌شود این مولی بگوید نمی‌دانم مقصودم چیست، مقصودم گنهکار است یا مقصودم مرتکب کبیره است. مگر می‌شود مولی تو حکمی

جعل کنی ندانی موضوع جعلت چیست؟ تیمموا صعيدا طيبا نمی‌دانم مرادم از صعيد مطلق وجه الارض است یا خصوص خاک، مگر می‌شود ندانی، خودت جعل کردی نمی‌دانی موضوع جعلت چیست؟ این‌جا مفهوم صعيد را نمی‌دانیم، مفهوم فاسق را نمی‌دانیم رجوع به برائت می‌کنیم می‌گوییم برائت جاری می‌کنیم از لزوم تیمم به تراب یا برائت جاری می‌کنیم از حرمت اکرام مرتکب صغیره.

ولی گاهی نه، یک مفهومی است که مولی و عبد نسبت به آن علی حد سواء هستند به نظر عرف. مثل اسماء اماکن. منی، شارع می‌گوید اذبح فی منی، حالا لازم است بما هو شارع و مقنن بداند که این دامنه اطراف کوه منی، جزء منی است؟ این ربوة که بین منی و وادی محسر هست که یک مقدار برآمده است که خیمه‌های ایرانی در آن‌جا هست این جزء منی است؟ مولی ممکن است در جواب به ما بگوید بروید از عرف محل بپرسید، ما وقتی می‌گوییم اذبح فی منی یعنی اذبح فی مکان یصدق علیه منی عرفا. این‌جا ما معتقدیم در شبهه مفهومی منی نمی‌شود اصل برائت جاری کرد چون در واقع مالش به شبهه مصداقیه موضوع حکم شارع است. چون شارع گفته اذبح فی مکان یصدق علیه منی عرفا و ما شبهه مصداقیه داریم در این مامور به شارع.

واقع منی موضوع نیست که برخی مثل آقای صدر فکر می‌کنند که اگر منی در این محدوده بیست هزار متری باشد مولی نظر کرده است به آن محدوده بیست هزار متری گفته است اذبح فی هذه المحدودة و اگر منی محدوده سی هزار متری باشد مولی نظر کرده است به آن سی هزار متر و گفته است اذبح فی هذه المحدودة که در واقع نمی‌دانیم مولی در موقع امر به ذبح ملحوظ در ذهنش مساحت بیست هزار متری بود یا مساحت سی هزار متری، بعد می‌گویند برائت جاری می‌کنیم از امر شارع به ذبح در آن محدوده بیست هزار متری که تضییق زاید می‌آورد. این فرمایش بحوث درست نیست این خلاف ظاهر است. ظاهر اذبح فی منی این است که ما یصدق علیه منی عرفا. مولی چه بسا به ما هو مقنن و مولی نمی‌داند که منی بیست هزار متر است سی هزار متر است، از مولی هم بپرسیم می‌گوید من هم مثل شما باید بروم از عرف محل سؤال کنم.

مثال می‌زدیم می‌گفتیم که نوعا در این موارد اختلاف تعابیر و لغات رفع شبهه نمی‌کند. و لذا شما نذر می‌کنید که من در سفر آب نمی‌خورم مثلا، حالا اگر نذرت منعقد بشود، شک می‌کنید این مایعی که یک مقدار در او شکر ریخته شده آب است یا شربت است، کسی می‌تواند به شما بگوید آقا! چرا شک می‌کنید؟ شما خودت قانون گذاشتی که الله علیّ ان لا اشرب الماء فی هذا السفر، چطور موضوع حکم و قانون خودت را نمی‌دانی؟ می‌گویید: من گفتم آن‌چه را که عرفا آب هست نمی‌خورم، من چه می‌دانم عرف به این آب می‌گوید یا نه. و شاهدش هم این است که عرض کردم لغت‌ها را هم عوض کنید شبهه مفهومیه عوض نمی‌شود. ترکی بگویی، عربی بگویی، انگلیسی بگویی، به هر لغتی بگویی الله علیّ ان لا اشرب

الماء، باز می‌بینید انطباقش بر این مایعی که مشتمل بر آب و مقداری شکر است که نمی‌دانیم عرف به او آب می‌گویند یا شربت می‌گویند انسان شک می‌کند. چون اصلاً واقع واضحی ندارد که مولی آن را تصور کند یا نذر کننده آن را تصور کند بدون ابهام، فقط در ابراز مقصودش به مخاطب ابهام باشد، خیر، برای خود مولی و خود ناذر که انشاء نذر می‌کند هم در ذهنش ابهام است.

حال اگر این را ما تطبیق کنیم بر مقام. بگوییم مولی گفته ارکع یعنی افعل ما یصدق علیه الركوع عرفاً، مولی در آن حال چه بسا بما هو مولی لا بما هو عالم بالغیب، اگر از او سؤال بشود که مولی! کسی نشسته با حالت تقوس بر می‌گردد به رکوع، این رکوع است؟ چون علماء اختلاف دارند، یک عده می‌گویند رکوع است یک عده می‌گویند رکوع نیست. لولا این که مولی عالم به غیب است ممکن است بگوید من فکرش را نکرده بودم، من گفته بودم بعد از حمد و سوره واجب است رکوع اما رکوع چیست عرفاً، تحلیل نکرده بودم. نسبت مولی و عبد در مفهوم رکوع علی حد سواء است، بیش از این ما دلیل نداریم. و علم غیب شارع مقدس ما در خطابات اشراب بشود و اعمال بشود قرینه می‌خواهد. این مقتضای بناء عقلاء نیست که بگوییم مولای ما فرق می‌کند با موالی دیگر او عالم به غیب است پس خطابش متکفل واقع است که علم غیب به آن می‌رساند. این عقلائی نیست.

[سؤال: ... جواب:] بما یصدق علیه الركوع، بدانند که در رکوع سبق قیام معتبر است عرفاً یا معتبر نیست، یا در آن مثال منی صفحة الجبل منی است یا منی نیست، لزومی ندارد مولی علم غیبش را اعمال کند، دلیلی بر آن نداریم. مولی امر کرده است به یک عنوان عرفی.

ما مثال می‌زدیم می‌گفتیم یک شهرداری تازه آمده قم، به او می‌گویند خیابان صفاییه خیلی ترافیک است، می‌گوید در خیابان صفاییه توقف دوبله ممنوع است، بعد به او می‌گویند خیابان صفاییه از کجا تا کجاست؟ می‌گویند نمی‌دانم. اگر بناء است قانون ببینیم کجاست، باید برویم از آن اداره اسماء اماکن بپرسیم از کجا تا کجا صفاییه است. اگر عرف عام است باید برویم از مردم بپرسیم از کجا تا کجا صفاییه است. ما مصلحت بود این قانون را اعمال کنیم و جعل کنیم اما حد صفاییه است فعلاً من نمی‌دانم. کاملاً این عرفی است.

[سؤال: ... جواب:] رکوع تخشع است، چرا خصوصیت ندارد. فرق می‌کند با مثال لاتکرم الفاسق، در مثال لاتکرم الفاسق عرفی نیست بگوییم لفظ فاسق خصوصیت دارد. مولی می‌گوید من صدق علیه الفاسق عرفاً این عرفی نیست. به مولی بگوییم مقصودت از لاتکرم الفاسق مطلق گنهکار است یا خصوص کسی که گناه کبیره می‌کند عرفیت ندارد بگوید نمی‌دانم، نمی‌دانم مقصودم چیست. ... صعب اصلاً موضوع‌لش معلوم نیست مطلق زمین است یا خصوص خاک. عرض کردم لغت را هم عوض کنید در ماء به جای ماء بگویید آب یا لفظ دیگری بگذارید باز می‌بینید اطلاقش بر این مایعی که مقداری در او شکر ریختیم مشکوک است. ..

عملا این طور نیست. شبهه مفهومیه ماء شبهه مفهومیه آب هم هست شبهه مفهومیه سو هم هست که ترکها میگویند، شبهه مفهومیه واتر هم هست که انگلیسیها میگویند. بعضی از الفاظ فقط برای این است که مقصود گوینده به مخاطب منتقل بشود و در این انتقال گاهی ابهام است در لفظ، مثل صعید، مثل فاسق. ... ببیند وقتی مولی میگوید تیمموا صعیدا لفظ صعید که موضوعیت ندارد برای مولی، یا مقصودش این است که روی زمین تیمم کنید یا روی خاک زمین تیمم کنید. عرفیت ندارد مولی بگوید نمی‌دانم، نمی‌دانم من چی دارم می‌گویم!! ... مثال را عوض نکنید، با عوض کردن مثال که مشکل حل نمی‌شود.

ما دو تا مثال واضح باید پیدا کنیم بگوییم بین این دو تا فرق است. فرق است بین اذبح فی منی یا اغسل بالماء که شبهه مفهومیه دارد و بین الفاظ مجملی مثل رطل، نمی‌دانیم رطل عراقی است یا رطل مکی یا رطل مدنی. خود امام که می‌فرمایند الکر الف و مأتا رطل بفرماید من نمی‌دانم، من نمی‌دانم رطل عراقی گفتم، همین الان امام فرموده، فرموده نمی‌دانم رطل عراقی گفتم یا رطل مکی گفتم که دوبرابر رطل عراقی است. مگر می‌شود؟ ... بالاخره اقل و اکثر دارند. رطل مکی دو برابر رطل عراقی است.

### بیان مایز و ملاک در تشخیص موارد

بحث در این است که ما بعضی از عناوین است که عرفیت لا اقل ندارد مولی برای لفظ موضوعیت قائل بشود. معبر و مبین مقاصد مولی است در تبیین مقصود مولی این جا ابهام برای مخاطب پیش آمده. این جا می‌شود شبهه مفهومیه رجوع به اصل عملی برائت می‌کنیم در شک در اقل و اکثر اما در جایی که نه، مولی می‌گوید اغسل وجهک بالماء، من نمی‌دانم به قول مرحوم استاد ما آقای تبریزی می‌فرمود این چایی‌های کمرنگ کی گفته این‌ها آب نیست؟ آب است یک مقدار چایی در او ریختند زرد شده، حالا اگر واقعا شک کنیم عرف به این آب می‌گوید یا چایی می‌گوید، نظر آقای تبریزی این بود که اصل برائت جاری کنیم وضوء بگیریم. ما قبول نداریم. ما می‌گوییم مولی به ما گفته اغسلوا وجوهکم بالماء، یعنی ما یصدق علیه الماء عرفا، شک در امتثال داریم. این جا هم اگر ما شبهه برایمان پیش بیاید طبق مبنای ما بعید نیست که قاعده اشتغال جاری بشود و یکی از مناشی احتیاطی که ما در مقام می‌کنیم که قیام متصل به رکوع احتیاطا هم واجب است و هم رکن است این است.

[سؤال: ... جواب:] وقتی خطاب ارکع می‌گوید، این ظهورش در این است که ائت بما یصدق علیه الركوع عرفا. ... مدخلیتش به این است که هر چی عرفا منی است در او ذبح کن. مصلحت این است که محدود کند ذبح را به یک مکان خاصی که منی است. الان به مولی بگویند که تخییر بین قصر و تمام در شهر مکه و مدینه شما قائل شدی، اول مکه کجاست آخر مکه کجاست، اول مدینه کجاست، آخر مدینه کجاست. مولی می‌گوید مگر من شهردار مکه و مدینه هستم؟ مگر من مغازمدار

مکه و مدینه هستم؟ مخیری بین قصر و تمام در شهر مکه و مدینه یعنی ما یصدق علیه مکه، ما یصدق علیه المدینه، اما حالا هل یصدق المدینه بر این مکان یا این جزء شهرک‌های اطراف مکه است، جزء شهرک‌های اطراف مدینه است، عرفا جزء مدینه نیست. الان پدری به فرزندش بگوید تهران نرو، فرزندش بگوید پدرجان! شمیرانات جزء تهران است؟ می‌گوید من در عمرم خودم نرفتم این‌جور جاها، چه می‌دانم شمیرانات جزء تهران است، من می‌گویم تهران نرو، هر کجا تهران بود نرو.

[سؤال: ... جواب:] ملاک این است که تهران نرود. مصلحت این است. ملاک در همین است که آنی که عرفا این شهر است، آنی که عرفا مکه است مخیری بین قصر و تمام. بله نمی‌شود بگوید من مرادم مکه قدیمه است یا مطلق مکه. نمی‌شود ندانی. بالاخره مرادت مکه فی زمان النبی است یا مطلق مکه، و لو مناطق جدید مکه. این را نمی‌شود بگوید نمی‌دانم. اما وقتی که می‌گوید مرادم مکه قدیم است ولی نداند که این قسمت جزء مکه قدیم است یا نه، این کاملاً عرفی است. یا مرادم مطلق مکه است نداند که الان این شهرک جزء مکه است یا جزء مکه نیست، این معقول است. پدری به فرزندش می‌گوید در قم ساکن باش، بگوید پدرجان! پردیسان جزء قم است یا نه می‌گوید من خبر ندارم برو از مردم قم بپرس. من می‌گویم برو در قم ساکن باش که بعداً بتوانی در کتابت بنویسی القمی مسکنا و مدفنا ان شاء الله تعالی! مصلحت در این است. مصلحت در این است که در قم ساکن باشی. من چه می‌دانم پردیسان جزء قم است یا جزء قم نیست، جمکران جزء قم است یا جزء قم نیست. این را باید بروی از مردم قم سؤال کنی. این کاملاً عرفی است. و لذا من می‌گویم وقتی مولی می‌گوید برو ساکن قم باش نمی‌توانی برائت جاری کنی بر من متعین نیست ساکن شهر اصلی قم باشم جایز است بروم پردیسان ساکن بشوم. با اصل برائت نمی‌شود درست کرد کار را، او گفته برو ساکن جایی باش که عرفا قم بر او صادق باشد اما قم صادق است بر پردیسان یا صادق نیست؟ که ما به نظرمان صادق است. بعضی از بزرگان که مرحوم شدند می‌گفتند بر جمکران هم صادق است قم. دیگه این را ما نمی‌فهمیدیم که در جمکران هم نتیجه این می‌شود که قصد اقامه بکنی هر روز می‌توانی بروی جمکران و بیایی. اما پردیسان جزء قم است. اما این را باید عرف قم بگویند. یا مثلاً شما نذر کردی ده روز در نجف بمانید، باید بروی از اهل نجف پرسید که کوفه جزء نجف است یا جزء نجف نیست. خود شما که نذر کردی نمی‌دانی. می‌گویند النذور تابعة للقصور. شما می‌گویید من قصدم این است که ساکن بشوم در آن جایی که عرفا جزء نجف است. اما این که کوفه جزء نجف است یا نیست من چه می‌دانم باید بروم از مردم نجف سؤال کنم. مولی هم همین‌جور است. مولی هم وقتی می‌آید به نظر آقای سیستانی می‌گوید در کوفه مخیری بین قصر و تمام، اختصاص به مسجد کوفه ندارد، اما این‌جا کوفه است یا کوفه نیست، آقای سیستانی! این‌جا کوفه است یا کوفه نیست؟ آقای سیستانی می‌گوید

ما یک سری را تحقیق کردیم به عنوان کارشناس، مسجد سهله جزء کوفه بوده هم قدیم هم الان، اما تو داری محله‌های جدید الاحداث را به من می‌گویی این جزء کوفه است یا نه، من چه می‌دانم. من سالهاست از خانه‌ام بیرون نیامدم حالا تو می‌خواهی آدرس کوچه‌های کوفه را به من بدهی که این جزء کوفه است یا جزء کوفه نیست. پس چرا در رساله‌ات نوشتی در کوفه مخیری بین قصر و تمام. این اعتراض وارد است به آقای سیستانی؟ ایشان می‌گویند در آنی که عرفا کوفه است تخیر بین قصر و تمام است، حکم این است، اما این که این جا عرفا کوفه است یا کوفه نیست تشخیص با خود مردم کوفه است.

و لذا عناوینی که نسبت مولی و مقنن و مفتی و ناظر به آن با دیگران فرق نمی‌کند، یعنی خود این مولی و مقنن می‌تواند بگوید نمی‌دانم، مفتی بگوید نمی‌دانم، نذر کننده بگوید نمی‌دانم، این یعنی آن چه که عرفا این عنوان بر او صادق است، او موضوع حکم است. و لذا شارع هم وقتی می‌گوید ارکع یعنی ما یصدق علیه الرکوع عرفا. اگر شک کردیم که قیام متصل به رکوع مقوم صدق عرفی رکوع است طبق این مبنای خاص ما دیگه نمی‌شود به اصل برائت رجوع کرد. ولی ما اصلش این بود که می‌گفتیم اطلاق دارد امر به رکوع، اگر نوبت به اصل عملی برسد مشهور برائتی می‌شوند ولی ما طبق این بیان قاعده اشتغال جاری می‌کنیم. [سؤال: ... جواب:] امام به عنوان عرفی ممکن است بفرماید هذا لیس برکوع. ... سؤال می‌کنم از شما: قیام واجب است یا واجب نیست؟ یک مقدار خم می‌شوی، یک کم، این قیام هست یا قیام نیست؟ می‌گویی قیام است، یک کمی بیشتر خم می‌شوی عرف شک می‌کند این قیام است یا رکوع است؟ این را که قبول داری که بعضی از مراتب انحاء که عرف شک می‌کند صادق است بر او قائم یا صادق است بر او راکع، حالا برویم خدمت امام معصوم بگوییم امام معصوم! جعلنا فداک! علم غیبت را خواهش می‌کنیم بگذار کنار! بما بفرما که این رکوع است یا قیام؟ امام به عنوان عرف مثل بقیه افراد عرف واقعا حد دقیق دارد از نظر عرف که تا این سانت، میلیمتر از انحاء قیام صدق می‌کند، یک میلیمتر بیشتر شد انحاء رکوع صدق می‌کند، دقیق، حالا اینقدر عرف دقیق و منضبط هست؟ ابداء. مثل بقیه مفاهیم. بزرگ، کوچک، جوان، کودک. دقیق مشخص است که تا ساعت فلان روز فلان سال فلان این کودک است، یک ثانیه بعدش می‌شود جوان، چند سال هم جوان است، تا یک روز یک ثانیه قبل از مثلا پنجاه سالگی جوان است یک ثانیه که گذشت پیر است، این قدر دقیق است عناوین عرفیه؟ شما چه جور این جاها می‌پذیرید که دقیق نیست، رکوع هم با قیام آن حد استاندارد انحناش، چون هر قیام منحیا که رکوع نیست، آدم یک کمی موقع رفتن خم می‌شود، بعضی‌ها خیلی منتصب القامة مثل مناره که صاف رفته بالا صاف راه می‌روند، این ها یک جور، بعضی‌ها یک کمی خم می‌شوند، قوز دارند، این که راکع نیست، قائم است. حالا همین قوز یک کمی بیشتر بشود، تا آن قدر بشود که می‌شود راکع و ما بینهما متوسطات. دقیق نیست که

بگویند تا این میلیمتر از انحاء قیام صدق می‌کند یک ذره بیشتر از آن خط میلیمتر انحاء که عبور کردی رفتی پایین‌تر رکوع صدق می‌کند. شبهه مفهومی دارد. به امام هم عرض کنیم لولا علم غیب امام، امام می‌فرمایند باید یک کاری بکنید که عرفا بگویند رکوع. انصاف این است دیگر. حالا شما این را در رابطه با حد انحاء حد رکوع در نظر گرفتید، بیایید راجع به حد قیام قبل از رکوع که آیا در صدق رکوع معتبر است یا معتبر نیست مطرح کنید.

[سؤال: ... جواب:] شاید در لغت هم اسم نگذاشته باشند. اگر نوبت به شک برسد شاید اسم نگذاشته باشند برای کسی که نشسته متقوس می‌شود می‌آید به حال رکوع، اسم نگذاشته باشند برای این که رکع. شاید اسم نگذاشته باشند. ما استظهارمان این است که اطلاق رکع صادق است ولی اگر شک بکنید ممکن است بگویند عرف فکر این را نکرده که اسم بگذارد برای این. به یک عربی گفتند آبگوشت اسمش چی، گفت سخین، گفت حالا اگر سرد شد اسمش چه می‌شود گفت نمی‌گذاریم سرد بشود! اسم نمی‌گذارد، برای این حالت چون متعارف نیست اسم نگذاشته، این نمی‌شود؟ واقعا باید اسم گذاشته باشد؟ ... سکوت شارع از حکمش غیر معقول است ولی امر به رکوع می‌خواهد بکند می‌خواهیم ببینیم این ظهورش در این است که افعَل ما یصدق علیه الركوع عرفا، وقتی این جور شد در صدق عرفی رکوع شک بکنیم نوبت می‌رسد به قاعده اشتغال.

### مناقشه در استدلال به صحیح زراره (انت منتصب) بر وجوب قیام متصل به

#### رکوع

یک دلیل دیگری هم برای قیام متصل به رکوع مطرح شده صحیح زراره: اذا اردت ان ترکع فقل و انت منتصب الله اکبر ثم ارکع. گفتند باید قبل از رکوع منتصب القامة باشیم نه فقط قائم، منتصب.

می‌گوییم اولاً انتصاب با قیام نسبتش عموم من وجه است. جالس هم می‌تواند منتصب القامة باشد، خمیده نباشد. پس از این روایت شرطیت قیام قبل از رکوع فهمیده نمی‌شود، فوقش شرطية الانتصاب قبل از رکوع بفهمیم. ثانياً: شاید این بخاطر عمل به استحباب تکبیرة الركوع است. فقل و انت منتصب الله اکبر. استحباب دارد انسان در حال انتصاب القامة بگوید الله اکبر نه از باب شرطية القیام قبل الركوع.

### صاحب عروه: انتصاب در قیام متصل به رکوع هم رکن است

صاحب عروه در ادامه که گفته قیام متصل به رکوع رکن است و سهوا هم ترک بشود نماز باطل می‌شود، فرموده و کذا لو جلس ثم قام متقوساً. نشست یادش آمد رکوع نکرده است، گفتیم قیام متصل به رکوع لازم است گفت چشم، قیام می‌کنم، من مثل آن آقایی نیستم که با همان حال خمیده به رکوع برگشت قیام نکرد، قیام می‌کنم، اما قام من غیر ان ینتصب، قیام صادق است اما منتصب القامة نیست، قام

منحنیا، ولی راکع نیست. همان چیزی که واجب است در حال قیام که انتصاب القامة باشد، قیام داشت ولی انتصاب القامة نداشت. صاحب عروه می‌گوید این‌جا هم نمازش باطل است و لو سهوا انتصاب القامة را ترک کند.

### اشکال

گفته می‌شود جناب صاحب عروه! چرا؟ به چه دلیل در قیام متصل به رکوع انتصاب هم رکن است؟ اگر در مفهوم قیام انتصاب معتبر بود حرفی نبود، یعنی عرفا شخصی که منحنی هست قائم نیست، این‌که درست نیست، این‌هایی که راه می‌روند یک مقدار قوز می‌کنند، پدرشان می‌گوید پسر! صاف راه برو، این چه وضعش است از حالا ادای پیرمردها را درآوردی؟ آن پسر قائم است، راکع نیست ولی انحناء دارد، انتصاب القامة ندارد. پس قیام صادق است. در خود روایت هم داشت اذ قام فلیعتدل این ظاهرش این است که اعتدال شرط مقوم قیام نیست، اذ قام فلیعتدل. پس قیام مقوم به انتصاب القامة نیست.

اگر دلیل شما روایت حریز است که دارد النحر الاعتدال فی القیام ان یقیم صلبه و نحوه، و می‌گویید این روایت آیه فصل لربک و انحر را تفسیر کرده است پس اعتدال و انتصاب القامة فریضه است چون در قرآن بیان شده است، فصل لربک و انحر، در روایت می‌گوید النحر الاعتدال فی القیام ان یقیم صلبه. اگر این را می‌گویید جوابش این است که این روایت حریز مرسله است اعتبار ندارد سنداً، حریز عن رجل عن ابی جعفر علیه السلام.

پس چرا می‌فرمایید که اگر کسی سهوا قیام متصل به رکوع بکند اما انتصاب القامة نداشته باشد نمازش باطل است؟ بله، انتصاب القامة واجب است، چرا؟ برای این‌که روایت می‌گوید قم منتصباً، هر کجا قیام لازم است انتصاب و اعتدال و اقامة الصلب هم واجب است، قبول، بحثی نداریم. اما چرا می‌گویید اخلاص سهوی به آن مبطل نماز است؟ حدیث لاتعداد مگر مشکل دارد جاری بشود؟ اقامة الصلب را در حال قیام مشمول حدیث لاتعداد قرار بدهد. و لذا مرحوم آقای خوئی، مرحوم آقای تبریزی بیان کردند، حاشیه زده آقای خوئی، آقای تبریزی هم در درس بیان کردند، در کتاب بیان کردند که این آقای که قیام قبل از رکوع می‌کند عمداً نباید ترک کند انتصاب القامة را چون خلاف قم منتصباً هست و لکن سهوا اگر ترک کند حدیث لاتعداد دارد.

## مسائل

### تنبیه: به نظر صاحب عروه، انتصاب متصل به رکوع لازم نیست

یک نکته‌ای عرض کنم: ممکن است شما بفرمایید چرا صاحب عروه فرض کرد جالس بود؟ جالس ثم قام متقوسا من غیر انتصاب، شخصی هم که قائم است اگر بعد از این که حمد و سوره را خواند سریع به رکوع نرفت یک مقدار خم شد، در حال قیام قرائت و سوره تمام شده است، حال یا در همان اثناء قرائت سهوا فرض کنیم یک مقدار منحنی شده است، این هم قیام قبل از رکوعش مع الانتصاب نیست، پس این را هم بگویید نمازش باطل است. صاحب عروه می‌گوید خیر، انتصاب متصل به رکوع که لازم نیست، رکوع باید مسبوق باشد به قیام مع الانتصاب، و لو متصل نباشد این انتصاب به این رکوع، شما بالاخره وقتی الله اکبر گفتی قائم بودی در نماز مع الانتصاب، همین کافی است، همان انتصاب و لو منفصل از رکوع، همان کافی است. و لو در اثناء قرائت حواس نبود منحنی شدی و به همین حالت انحنا رفتی به رکوع. این مهم نیست. و لذا مثال می‌زنند برای بطلان صلات به این که نماز نشسته بود یادش آمد رکوع نکرده ایستاد بعد رفت رکوع اما فراموش کرد در حال ایستادن اقامة الصلّٰب بکند. از این مسأله بگذریم.

### مسأله 1: وجوب قیام از ابتداء تا انتهاء تکبیرة الاحرام

صاحب عروه در مسأله 1 می‌گوید يجب القیام حال تکبیرة الاحرام من اولها الى آخرها. درست است. لایفتتح الصلاة و هو قاعد. عرفا افتتاح صلات به گفتن همان الله اکبر است. بعد می‌فرمایند مقدمه علمیه هم این است که یک مقدار قبل از الله اکبر یک مقدار بعد از الله اکبر از باب مقدمه علمیه بایستد که ما این را قبلا به عنوان مقدمه علمیه بحث کردیم. بحث مهم که ان شاء الله فردا باید دنبال کنیم این است که قیام در حال قرائت که واجب هست و لو رکن نیست، آیا شرط صحت قرائت است؟ یا یک واجب مستقلی است در زمان قرائت؟ صاحب عروه می‌گوید مطلب روشن نیست. اگر قیام شرط صحت قرائت باشد شما سهوا قرائت را نشسته بخوانی قبل از رکوع ملّتفت بشوی باید برگردی، اتیان کنی به قرائت واجد شرط. اما اگر قیام در زمان قرائت واجب باشد شما در زمان قرائت قیام نداشتی، فی الصیف ضعیف اللین، هنوز رکوع نرفتی ولی قرائت تمام شد، سهوا قیام را در زمان قرائت ترک کردی، حدیث لاتعداد می‌گوید این نمازت صحیح است نیاز به اعاده ندارد، نیاز به تدارک قرائت هم نیست.

بعد آقای خوئی اشکال کرده به ایشان، مطالبی هست در این جا که ان شاء الله مراجعه بفرمایید، فردا بحث، بحث مفیدی هست، فردا دنبال می‌کنیم.

و الحمد لله رب العالمين.

## مسأله 2: وجوب شرطی یا استقلالی قیام در حال قرائت

جلسه 121-599

دوشنبه - 1400/03/24

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلّى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيّما بقيّة الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث در مسأله 2 بود که صاحب عروه فرمود: هل القيام حال القراءة و حال  
تسبيحات الاربعة شرط فيهما أو واجب حالهما وجهان الاحوط الاول و الاظهر الثاني  
فلو قرأ جالساً ناسياً ثم تذكر بعدها صحت قراءته و فات محل القيام و لا يجب استئناف  
القراءة و لكن الاحوط الاستئناف قائماً.

بحث در این است که آیا قیام در حال قرائت شرط قرائت است یعنی واجب قرائت  
عن قیام است؟ یا واجب قرائت است به عنوان یک جزء از نماز، و جزء دیگر نماز  
قیام در زمان قرائت است؟

### ثمره بحث

صاحب عروه ابتداء ثمره این بحث را مطرح می‌کند می‌فرماید اگر بگوییم واجب  
قرائت عن قیام هست پس جزء مأمور به آن جزئی که مأمور به است در نماز ذات  
قرائت نیست، قرائت مشروطه به قیام است اگر شما سهوا حمد و سوره را نشسته  
خواندید، قبل از این که به رکوع بروی متوجه شدید باید تدارک کنید، محل تدارک  
این جزء از بین نرفته است، برخیزید دومرتبه حمد و سوره بخوانی تا آن جزء  
مأمور به که القراءة عن قیام محقق بشود. اما اگر گفتیم نماز یک جزئش قرائت است  
جزء دیگرش قیام فی ظرف القراءة است قیام حال القراءة است، می‌شود مثل سجود  
و ذکر سجود. اگر شما بعد از قرائت و قبل از رکوع یادتان آمد که نشسته بودید،  
اخلال به قرائت واجب که نکردید اخلال کردید به قیام در حال قرائت و این قابل  
تدارک نیست. شما اگر یک بار دیگر حمد و سوره بخوانید این قیام در حال اتیان به  
قرائت واجب فی الصلاة نخواهد بود چون قرائت ثانیه که واجب فی الصلاة نیست،  
قرائت اولی واجب فی الصلاة است. اگر حدیث لاتعداد این مشکل شما را حل نکند  
چاره‌ای جز اعاده نماز نخواهد بود، با تکرار قرائت مشکل حل نمی‌شود. دقیقاً مثل  
ذکر سجود. شما اگر بعد از رفع رأس از سجده یادتان بیاید که ذکر سجده را  
نگفته‌اید، اگر حدیث لاتعداد این نسیان ذکر سجود را مشکلش را حل نکند جز اعاده  
نماز چاره دیگری نیست. چرا؟ برای این که اگر بخواهی سجده دیگری بجا بیاوری  
و در آن، ذکر سجود بگویی این ذکر سجود در سجده مأمور به نیست، سجده  
مأمور به همان سجده اول و دوم است نه این سجده سوم.

بعد، استظهار صاحب عروه این است که ما استظهار می‌کنیم از ادله که قرائت مشروطه به قیام واجب نیست، ذات قرائت یک جزء است قیام حال القراءة جزء دیگر نماز است. و لذا فتوی می‌دهیم اگر قبل از رکوع یادتان بیاید که این حمد و سوره را نشسته گفته‌اید، نیاز به اعاده قرائت نیست، هر چند احتیاط مستحب اعاده قرائت است.

### اشکال (محقق خونی)

مرحوم آقای خوئی اشکال می‌کند به صاحب عروه. می‌گوید مرکب ارتباطی جز این توجیه ندارد که هر جزئش و هر شرطش مقید است به سبق و لحوق سایر اجزاء و شرائط. نماز مرکب ارتباطی است، تکبیرة الاحرامش مشروط است به لحوق قرائت، قرائت مسبوق است به سبق تکبیرة الاحرام، قرائت مشروط است به اتیان سایر اجزاء و شرائط نماز که یکی از آنها قیام است در حال قرائت. و لو مستقیم شارع نگوید اقرأ قائماً، اما همین که بگوید نماز دو جزء دارد: قرائت، قیام حال القراءة، نه این‌که بگوید قیام حال القراءة شرط قرائت است، خیر، بگوید نماز دو جزء دارد: قرائت، قیام حال القراءة، هر جزئی مشروط است به تقارن با جزء دیگر یا سبق جزء دیگر یا لحوق جزء دیگر. و لذا قرائت هم می‌شود مشروط به قیام و لو لسان دلیل نباشد اقرأ قائماً، لسان دلیل باشد يجب فی الصلاة امران القراءة و القيام حال القراءة همین کافی است برای اشتراط قرائت به تقارن با قیام. و لذا این اختلاف نظر تأثیری در بحث ندارد، باید کسی که ملتفت می‌شود نشسته حمد و سوره خوانده است تا رکوع نرفته تدارک کند آن را.

### پاسخ

و به نظر ما این فرمایش آقای خوئی عجیب است از ایشان. چرا؟ برای این‌که ما یادمان نرفته، آقای خوئی در بحث سجود فرمود: ما یک شرط سجود داریم یک واجب حال السجود. ذکر سجود شرط سجود نیست، واجب حال سجود است، واجب نفسی مستقل نیست، نه، ذکر سجود جزء نماز است، ولی جزء مستقل نیست، ظرفش سجود است، شرط سجود نیست. وضع مواضع سبعة واجب است در حال سجود، اما به نظر ما وضع الجبهة علی الارض شرط سجود است. و لذا آقای خوئی فرمود سر از سجده که بر می‌دارید، اگر یادتان بیاید سجده بر مهر نکردید، سجود مأموریه را نیاوردید، باید یک بار دیگر سجده بروید. نگوئید این می‌شود زیاده سجده، [می‌گوییم] زیاده عمدیه که نیست، آن سجده اولی واجد شرائط نبود سهوا بجا آوردید، حالا سجده دیگری بجا بیاورید واجد شرائط طبق وظیفه‌مان، ما زیاده‌ای نکردیم عمداً در سجود. اما اگر به یادمان بیاید که وضع مواضع سبعة نکردیم در زمین، به یادمان بیاید ذکر سجود نگفتیم، تدارک ندارد حدیث لاتعاد شامل می‌شود چون ذکر سجود واجب فی حال السجود است. یعنی چه؟ یعنی سجود اول و دوم واجب ضمنی نماز است، جزء نماز است و اتیان به ذکر سجود یا وضع مواضع

سبعه در حال سجود اول و دوم جزء دیگر نماز است. می‌خواهید سجده اولی که بجا آوردید بدون ذکر سجود تدارک کنید؟ چطور می‌خواهید تدارک کنید؟ سجده دیگری بجا می‌آورید با ذکر سجود؟ این ذکر سجود که اتیان به ذکر سجود در سجده اول و دوم نماز نیست، اتیان به ذکر سجود است در ضمن یک سجود سوم که جزء نماز نیست. اگر حدیث لاتعداد جاری نشود در مورد نسیان ذکر سجود بعد از رفع رأس از سجده، چاره‌ای جزء اعاده نماز نیست، لاتعداد الصلاة می‌گویید خیر نیاز به اعاده ندارد نماز صحیح است.

جالب این است: آقای خوئی در همان جلد 3 موسوعه در همین بحث لو سجد علی ما لایصح السجود علیه فرموده این که مشهور گفتند که بعد از این که سر از سجده برداشت یادش بیاید که سجده به مهر نکرده، سجده اش صحیح است، این مبتنی بر این است که این آقایان وضع الجبهة علی الارض هم را مثل ذکر سجود، مثل وضع مواضع سبعه در حال سجود واجب مستقل می‌دانند در ظرف سجود و این اشتباه است، وضع الجبهة علی الارض شرط سجده است و لذا باید این سجده را تدارک کنی سجده دیگر بیاوری تا سجده مأمور به بشود.

جناب آقای خوئی! با این بیان امروز شما سؤال می‌شود: ذکر سجود یک جزء نماز است، سجود هم جزء دیگر نماز است و این اجزاء با هم مرتبط هستند، پس چرا می‌گویید خیر چون ذکر سجود واجب مستقلی است و شرط سجود نیست، بعد از رفع رأس از سجود یادمان بیاید ذکر سجود را نگفتیم حدیث لاتعداد در نماز جاری می‌شود ولی اگر شرط سجود بود باید سجده را تدارک می‌کردیم چون سجده مأمور به نیاوردیم. اما در این جا می‌فرمایید که نه، فرقی نیست بین این که قیام حال القراءة شرط قرائت باشد یا جزء آخری باشد در نماز در عرض قرائت. و حق با همان فرمایش آقای خوئی است در همان بحث سجده. اگر شارع بگوید نماز یک جزئش قرائت است، جزء دیگرش قیام در حال اتیان به این جزء، وقتی قرائت اولی را آوردید این جزء را آوردید، اگر قیام نکنید در آن حال بعد ملتفت بشوید بعد دیگر قابل تدارک نیست آن قیام در حال اتیان این جزء دیگر نماز که قرائت است. این قرائت را تکرار می‌کنید؟ این می‌شود قرائت ثانیه، قیام در حال قرائت ثانیه که جزء نماز نیست. و لذا انصافا ثمره، ثمره درستی است و فرمایش آقای خوئی ناتمام است.

### تنبیه: دو معنا برای واجب فی واجب

[سؤال: ... جواب:] واجب فی واجب دو معنا دارد: یکی واجب نفسی مستقل که اصلا نماز را باطل نمی‌کند، مرکب را باطل نمی‌کند مثل این که می‌گویند، حالا در نماز مثالش همان سجود در سهو است که واجب فی واجب در فرض زیاده سهویه یا نقیصه سهویه، ولی مثال روشنش حج است. در حج مبیت به منی واجب فی واجب، ترک عمدی مبیت به منی هم مبطل حج است، طواف نساء می‌گویند واجب

فی واجب، ترک عمدی طواف نساء مبطل حج نیست به نظر برخی از بزرگان از جمله آقای خوئی. اما این جا نه، این جا ترک عمدی ذکر سجود مبطل نماز است، واجب نفسی مستقل نیست، منتها فرقی این است که اگر شرط سجود بود می شد جزء نماز سجود مشتمل بر ذکر سجود، اگر شرط سجود نباشد نماز دو جزء دارد، یکی سجود و دیگری ذکر سجود و اگر کسی عمدا ذکر سجود را نگوید شرط سجود مختل نشده است جزء الصلاة مختل شده است و نماز باطل می شود بخاطر ترک عمدی این جزء.

[سؤال: ... جواب:] بحث، بحث ثبوتی است که آیا فرق است بین شرط بودن قیام در قرائت و وجوب قیام حال القراءة؟ ما می گوئیم فرق ثبوتی دارد آقای خوئی می گویند فرق ثبوتی ندارد. حالا استظهار از ادله چیست می رسم.

### مناقشه در استدلال به "الصحيح يصلى قائما" بر شرطیت

ممکن است برخی از الصحيح يصلى قائما استفاده کنند شرطية القیام را. قیام شرط صلات انسان سالم است در نماز، نماز هم یعنی تکبیرة الاحرام، قرائت، پس قیام می شود شرط اجزاء نماز که یکی از این اجزاء نماز قرائت است. ولی انصافا عرف از الصحيح يصلى قائما شرطیت قیام را در اجزاء نماز می فهمد؟ و بعد می گوئیم رکوع چی، سجود چی، تشهد چی، می گوئید آن ها خارج شدند از این عموم، این عرفی است؟ الصحيح يصلى قائما اشاره است به این کیفیت معروفه نماز ایستاده اما حالا قیام شرط الصلاة است پس شرط اجزاء الصلاة است یکی از اجزاء صلات قرائت است، پس قیام می شود شرط القراءة، از این کلمه الصحيح يصلى قائما این همه مطلب استفاده کردید؟ این عرفی است؟ بعدش هم می گوئید رکوع که قائما نیست، سجود که قائما نیست، تشهد که قائما نیست، می گوئید آن ها خرج بالدلیل. قطعاً این ها عرفی نیست.

[سؤال: ... جواب:] يصلى قائما یعنی کیفیت معهوده نماز ایستاده. اما حالا قیام شرط اجزاء صلات است یا قیام یک جزئی است از اجزاء صلات انسان سالم در عرض قرائت که می شود وجوب القیام فی حال القراءة، همچون ظهوری ندارد.

### استدلال آقای سیستانی به "قم منتصبا" بر شرطیت

یا مثلا کسی بگوید قم منتصبا، از این استظهار بکند وجوب قیام حال القراءة را در مقابل آن استظهار شرطية القیام فی القراءة. این هم عرفی نیست. قم منتصبا غیر از این که ما عرض کردیم انتصاب و اقامة الصلب در حال قیام لازم است، ظهور ندارد در این که قیام یک واجب مستقلى است در عرض قرائت. منتها قیام حال القراءة یک واجب مستقلى است، یک جزء مستقلى است در نماز، همچون ظهوری ندارد.

و لذا به نظر ما ادله مجمل است. باید رجوع کنیم به اصل عملی.

آقای سیستانی فرمودند نه، قم منتصبا یک مطلب سومی را می‌گوید نه وجوب قیام حال القراءة را می‌گوید نه وجوب قرائت مشروطه به قیام را می‌گوید بلکه می‌گوید از ابتداء نماز تا زمانی که رکوع می‌روی باید ایستاده باشی نه ایستاده در حال قرائت، حتی در حال سکوت. بسم الله الرحمن الرحيم، سکوت می‌کند، بعدش یادش نمی‌آید، گفت انا ارسلنا نوحا، بعدش یادش نیامد مدام تکرار می‌کرد، یک مامومی گفت نوح نمی‌رود کس دیگری را بفرست! یادش رفته. هر چی فکر می‌کند یادش نمی‌آید. می‌گوید یک چند لحظه بنشینیم، آقای سیستانی می‌گوید ابداء، این حرف‌ها چیه که بحث می‌کنند قرائت مشروط به قیام است یا قیام جزء نماز است اما قیام فی حال القراءة، هیچ‌کدام درست نیست، قیام از ابتداء الله اکبر تا آن لحظه‌ای که می‌رود رکوع جزء نماز است، سکتت او نطقت. چرا؟ چون روایت صحیحیه می‌گفت قم منتصبا.

آقای سیستانی هم با این مطلبی که گفتند عملا همان نتیجه جزئیه القیام حال القراءة استفاده می‌شود. چرا؟ برای این‌که قیام یک واجب مستقلی است در نماز، کاری به قرائت ندارد، شرط قرائت نیست، همین که شرط قرائت نبود اثرش این است که اگر شما فراموش کردی نشستنی حمد و سوره خواندی آن واجب مستقل را فراموش کردی، شرط قرائت نیست که، فراموش کردی آن واجب مستقل را. حالا اگر بلند شوی دومرتبه حمد و سوره بخوانی آن واجب مستقل تدارک نمی‌شود که. چون آن به آن باید قائم باشی از تکبیرة الاحرام تا رکوع، شما چند دقیقه فراموش کردی نشستنی، حدیث لاتعداد باید بیاید مشکل نمازت را حل کند بگوید قیام من حین التکبیر الی حین الركوع در قرآن نیامده. تکبیر باید در حال قیام باشد روایت موثقه عمار گفت اگر نباشد نماز باطل می‌شود و لذا بقیه‌اش را السنة لاتنقض الفریضة جاری می‌کنیم.

[سؤال: ... جواب:] قیام من حین التکبیر الی الركوع جزء مستقل نماز است آنافانا. یعنی اگر یادت آمد نشستنی، برای همین سکوتت هم باید بلند شوی. دقت کردید؟ یعنی الان وسط قرائت یا مثلا آخر قرائت که نشسته بودی یادت آمد که فراموش کردی قیام را، می‌خواهی حالا یک دقیقه دیگر هم سکوت کنی، حق نداری نشسته سکوت کنی، باید برخیزی و سکوت کنی. آنافانا باید [سکوت کنی. فقط] به مقداری که فراموش کردی از شما بخشیده شده نه بیشتر. آنافانا باید قیام داشته باشی تا زمان رکوع. نه بخاطر این مثالی که شما می‌زدی برای تکمیل قرائت باید برخیزد، تکمیل قرائت نمی‌خواهد بکند سکوت هم می‌خواهد بکند باید برخیزد به نظر آقای سیستانی.

[سؤال: ... جواب:] آن آنی که متذکر می‌شود اخلاص به این شرط عن عذر است، به آقای سیستانی این اشکال را نکنید. آقای سیستانی می‌گوید از آن کسی که لباسش پاره است، عذر می‌خواهم، اسافل اعضائش زده بیرون که بدتر نیست، تا نگاهش افتاد به سوؤاتش، آقای خوئی می‌گوید نمازت باطل است آقای سیستانی می‌گوید

جمع و جور کن خودت را نمازت را ادامه بده چون این موقعی که داری جمع و جور می‌کنی خودت را چاره‌ای نداری، بالاخره تا بخواهی جمع و جور کنی چند لحظه طول می‌کشد اخلاص به شرطیت ستر عن عذر است در این آن متخلل. بله، آقای خوئی می‌گویند این نماز باطل است چون در این آن متخلل ملتفت هستی و حدیث لاتعداد شامل ملتفت نمی‌شود. آقای سیستانی می‌گوید ملتفت هم مشمول حدیث لاتعداد است به شرط معذور بودن و این مقدار شما معذوری که تا بخواهی اصلاح کنید مشکل‌تان را چند لحظه‌ای طول می‌کشد. این جا هم چند لحظه‌ای طول می‌کشد تا بخواهی بایستید، این مقدار معذورید اما طولش ندهید سریع برخیزید.

[سؤال: ... جواب:] نخیر، قیام متصل به رکوع و قیام در حال تکبیرة الاحرام را رکن می‌دانند، قیام حال تکبیرة الاحرام بخاطر موثقه عمار، قیام متصل به رکوع بخاطر آن صحیحہ حماد که ایشان بیان کرد. ولی قیام حال القراءة دلیل بر رکن بودنش نیست، مشمول السنة لاتنقض الفریضة است.

### اشکال

انصافا این مطلب هم که آقای سیستانی فرمودند استفاده‌اش از قم منتصبا عرفی نیست. عرض کردیم ظاهر قم منتصبا امر به انتصاب است در حال قیام. بر فرض هم امر به قیام باشد امر به قیام فی الجملة است. ندارد قم من زمان التکبیر الی ان ترکع. یعنی قم، ما بیاییم مقیدش کنیم بگوییم من زمان التکبیر الی ان ترکع این عرفی نیست.

### اصل عملی در مقام

عرض کردم ما دست‌مان از ادله کوتاه است. باید برویم سراغ اصول عملیه. آقایانی که سخت‌شان می‌آید به اصول عملیه رجوع کنند این جور جاها چاره‌ای ندارند، باید به اصل عملی رجوع کنند. اصل عملی چه اقتضاء می‌کند؟

### کلام محقق داماد در بلامعارض بودن برائت از شرطیة القیام

بعضی‌ها ممکن است بگویند اگر کسی عمدا ترک کند قیام حال القراءة را نمازش باطل است، آن جا که دیگر اصل برائت مطرح نیست. بالاخره یا شرط است قیام حال القراءة یا جزء مستقلی است که عمدا آن را ترک کرده است. پس ثمره این نزاع که قیام شرط القراءة است یا واجب فی حال القراءة است، جزء مستقل است فی حال القراءة در کجا ظاهر می‌شود؟ در فرض سهو. نشسته بودیم حمد و سوره خواندیم قبل از رکوع ملتفت شدیم که من چه اشتباهی کردم حمد و سوره را نشسته خواندم. الله اکبر را ایستاده گفته، حمد و سوره را نشسته خوانده سهوا. این جا می‌خواهد اثر این نزاع حاصل بشود. این که من باید تدارک کنم این قرائت را از آثار چیست؟ از آثار شرطیة القیام للقراءة است. اما جزء بودن مستقل قیام در حال قرائت که اثر زاید ندارد، اصلا او مجرای برائت نیست. یعنی هر چی می‌کشیم از

همین شرطیة القيام فی حال القراءة است که به ما می‌گوید فراموش کردید قیام را در حال قرائت، رکوع هم که نرفتی اعاده کن قرائت را. و الا اگر قیام فی حال القراءة جزء مستقل بود که او برای ما مشکل نداشت در حال سهو چون حدیث لاتعاد جاری می‌شد، بنا بر این شد، بناء بر این شد که اگر قیام فی حال القراءة جزء مستقل باشد بعد از قرائت ملتفت بشویم به نسیان قیام فی حال القراءة حدیث لاتعاد جاری است نسبت به اخلال این جزء. پس برائت از شرطیة القيام فی حال القراءة جاری می‌شود بلامعارض. یعنی اصل عملی هم به نفع صاحب عروه است که می‌گفت الاظهر الثانی فلو قرأ جالسا نسیانا ثم تذكر بعدها صحت قراءته و فات منه القيام، اصل عملی هم ما به همین نتیجه می‌رساند.

و این مطلبی است که از کلمات مرحوم آقای داماد می‌شود استفاده کرد.

### اشکال

ما یک اشکالی داریم. خوب دقت کنید! اشکال ما چیست؟ اشکال ما این است: برائت از شرطیة القيام فی القراءة اثر دارد، اثرش نفی وجوب اعاده قرائت است برای این شخصی که نسیانا نشسته و حمد و سوره خوانده اما این که می‌گویید برائت از وجوب قیام حال القراءة هیچ اثری ندارد، این درست نیست. اثر دارد. اثرش چیست؟ اگر قرائت مشروط به قیام باشد، نه این که قیام جزء مستقلی باشد در حال قرائت، من می‌توانم الله اکبر بگویم یک حمد و سوره جانانه‌ای نشسته بخوانم، نمی‌گویم امر وجوبی دارد، قراءة القرآن جزء نماز است چه امر وجوبی داشته باشد چه نداشته باشد، می‌نشینم حمد و سوره می‌خوانم، چون می‌خواهم یک حمد و سوره جانانه‌ای بخوانم، روز جمعه است می‌خواهم سوره جمعه بخوانم، دیگر رمقی ندارم ایستاده این کارها را بکنم، بعدش که حمد و سوره را خیلی آبدار و عارفانه با حالت جلوس خواندم، بر می‌خیزم با حالت فقیهانه! سریع سوره حمد و سوره کوثر را می‌خوانم او بشود صلاة العارفين این بشود صلاة الفقهاء! اگر قیام در حال اتیان به این جزء نماز که قرائت است واجب باشد این نماز ایراد دارد. چرا؟ برای این که صرف الوجود قرائت جزء نماز است و او منطبق می‌شود بر اولین قرائت. پس وجوب قیام در حال اتیان به اولین قرائت جزء نماز است، این قرائت ثانیه که صرف الوجود قرائت نیست، این وجود ثانیه است، وجود ثانیه که صرف الوجود نیست، صرف الوجود بر وجود اول منطبق است.

شبیه این می‌ماند که یک کسی می‌گوید من سجده اول که بجا می‌آورم ذکر سجود نمی‌گویم، سجده دوم که بجا می‌آورم ذکر سجود می‌گویم. می‌گویند آقا! صرف الوجود سجده اولی بر آن سجده اول منطبق است، نگفتند اسجد سجودا مشتملا علی ذکر السجود تا بگوییم شامل آن سجود اول نمی‌شود که بدون ذکر سجود است. گفتند اسجد، او هم انجام داده، اسجد و لابد ان تذكر ذکر السجود فی ضمن السجود الذی هو جزء الصلاة. اگر بخواهی در ضمن سجود دوم ذکر سجود بگویی او امتثال امر به سجود نیست. او می‌شود ذکر سجود در سجودی که مامور به و جزء نماز نیست.

[سؤال: ... جواب:] امر به ذکر سجود در حال اتیان به سجودی است که مأمور به است در نماز، سجود اول مأمور به است در نماز نه این سجود تکراری. پس باید در آن سجود مأمور به ذکر سجود بگوید. اگر قیام هم در حال اتیان به قرائت که جزء نماز است واجب باشد، صرف الوجود قرائت واجب است در نماز و او منطبق است بر همان فرد اول. اگر بخوایم بنشینیم و حمد و سوره بخوانیم، بعد برخیزیم یک حمد و سوره با عجله بخوانیم، این نماز باطل است. ولی بناء بر شرطیة القیام فی القراءة نه.

مثال بزنم: شما نماز صبح را باید با قرائت جهریه بخوانید، ولی اولش می‌خواهید خیلی باحال نه با عجله، حمد و سوره بخوانید، عارف مسلک شدید، نماز شبت هم خیلی باحال بوده، ول کن خدا نیستید، اما می‌خواهید سر و صدا نکنید، اول حمد و سوره آرام با قرائت اخفاتیه بخوانید، نه این‌که بگویید این جزء واجب است، قرائت در نماز است، قرائت در نماز هر چی بیشتر بهتر، جزء نماز می‌شود دیگر نه جزء واجب، جزء نماز می‌شود، اشکال ندارد، بعدش هم قرائت جهریه را سریع می‌خوانید، بعد که قرائت جهریه را خواندید او می‌شود مصداق قرائت واجبه. اشکال ندارد. اما اگر در این بحث جهر و اخفات هم جهر جزء مستقلی بود در نماز، جهر فی حال القراءة، او معنایش این بود که در اولین وجود قرائت باید جهر داشته باشی، نمازت خراب می‌شد. پس من اگر قرائت مشروع به قیام باشد، می‌توانم قرائت ثانیه را عن قائما انجام بدهم، قرائت اولی را جالسا انجام می‌دهم نه به قصد قرائت واجبه تا بشود تشریع، گاهی قصد تشریع ندارم قصد رجاء می‌کنم. پس اگر قیام جزء مستقلی باشد در حال اتیان به قرائت واجبه، در اولین وجود قرائت باید قائم باشم اما اگر قیام شرط القراءة باشد نه، می‌توانم در قرائت ثانیه قرائت عن قیام داشته باشم، او می‌شود مصداق قرائت مأمور به. برائت از جزئیت قیام فی حال القراءة می‌گوید اشکال ندارد، اول نشسته قرائت حمد و سوره بکن ولی قصد وجوب نکن، قصد جزئیت صلات بکنی اشکال ندارد، بعدش قرائت ثانیه‌ات با قیام باشد. پس این هم اثر دارد. برائت از جزئیت مستقله قیام فی حال القراءة این هم اثر پیدا کرد. تعارض می‌کند با آن برائت از شرطیة القیام فی القراءة که آقای داماد جاری کرد. تعارضاً تساقطاً. و لذا ما می‌گوییم احوط وجوبا این است که اگر قبل از رکوع ملتفت بشوید حمد و سوره‌تان را نشسته خواندید تدارک کنید این حمد و سوره را تا از شر این علم اجمالی خلاص بشوید.

ان شاء الله فردا راجع به مسأله بعدی که قیام در حال قنوت آیا واجب است یا نه، انسان می‌تواند طبق نظر بعضی‌ها قنوتش را نشسته بگوید که مشهور می‌گویند قیام حال القنوت واجب است. ببینیم دلایل چیست ان شاء الله این را بررسی می‌کنیم.  
و الحمد لله رب العالمین.

سه‌شنبه - 1400/03/25

أعوذ بالله من الشيطان الرجيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين و  
صلى الله على سيدنا محمد و آله الطاهرين سيما بقية الله في الأرضين و اللعن على  
أعدائهم أجمعين.

بحث راجع به این بود که آیا قیام شرط قرائت هست یا جزء دیگر نماز هست به  
این نحو که یک جزء نماز قرائت است جزء دیگر قیام فی حال القراءة است.  
صاحب عروه فرمود ثمره این بحث این است که اگر قیام شرط القراءة است قبل  
از رکوع ملتفت شدی که این حمد و سوره را که خواندی نشسته بودی قائم نبودی  
باید اعاده کنی چون امر شدی به قرائت مشروط به قیام و محل امتثال این امر باقی  
است. ولی اگر نه، امر شدی به مطلق قرائت و امر شدی به جزء دیگر نماز که قیام  
در حال قرائت است، بعد از این که قرائت تمام شد ملتفت شدی به ترک قیام، محل  
اتیان به قیام گذشته و قابل تدارک نیست.

### مناقشه در اشکال محقق خوئی در ثمره بحث

ما این مطلب صاحب عروه را پذیرفتیم این ثمره را پذیرفتیم. مرحوم آقای خوئی  
نپذیرفت فرمود فرقی نمی‌کند چه قیام شرط القراءة باشد چه جزء آخری باشد در  
نماز، بالاخره هر جزئی از نماز مشروط است به جزء دیگرش، پس قیام حال  
القراءة که یک جزء نماز است مشروط است به جزء دیگر که قرائت است و من  
وقتی که قیام حال القراءة را ترک کنم شرط جزء دیگر را که قرائت است ترک  
کردم، و لذا باید تدارک کنم دومرتبه بایستم و قرائت را تکرار کنم تا آن قرائت که  
مشروط است به تقارن با جزء دیگر که قیام حال القراءة است محقق بشود و فاقد  
شرط نباشد.

ما به آقای خوئی اشکال کردیم گفتیم فرق می‌کند. اگر مثلاً سجده مشروط باشد به  
ذکر سجود من بعد از سجود یادم می‌آید ذکر سجود را نگفتم سجود مامور به را  
نیاوردم، باید تدارک کنم، تکرار کنم این سجده را. ولی خود شما فرمودید که ذکر  
سجود شرط سجود نیست، جزء دیگر نماز است در حال سجود و لذا بعد از رفع  
رأس از سجود یادم بیاید ذکر سجود نگفتم، دیگر این ذکر سجود قابل تدارک  
نیست، اگر حدیث لاتعاد جاری نشود نمازم محکوم به بطلان خواهد بود و لذا حدیث  
لاتعاد جاری می‌کنیم و این نماز را تصحیح می‌کنیم. پس شما هم در مثال سجود و  
ذکر سجود فرق گذاشتید بین این که ذکر سجود شرط سجود باشد یا ذکر سجود جزء  
مستقلی دیگری از نماز باشد در حال سجود.

### کلام محقق خوئی در پاسخ از مناقشه

در جلد 18 موسوعه صفحه 105 مرحوم آقای خوئی هر دو مسأله را مطرح  
کرده و جوری بیان کرده که این اشکال ما جواب داده بشود. چی فرموده؟ فرموده  
که در ذکر سجود، ذکر سجود واجب است در سجده اول و دوم رکعات نماز، قید

دارد، اذکر ذکر السجود یعنی سبّح ثلاث مرات فی السجدة الاولى و الثانية من کل رکعة، و لذا آقای خوئی می‌فرماید سر از سجده دوم مثلاً بر می‌داری یادت می‌آید ذکر سجود نگفتی کاری نمی‌شود کرد. اگر بخواهی سجده ثالثه بجا بیاوری این دیگر آن جزء نماز که ذکر السجود فی السجدة الاولى و الثانية هست نخواهد بود، این جزء السجود فی السجدة الثالثة خواهد بود، به چه درد می‌خورد. و لذا اگر حدیث لاتعداد کمک نکند به ما و این نماز ما را تصحیح نکند ما چاره‌ای جز این‌که نماز را اعاده کنیم نخواهیم داشت، کاری نمی‌توانیم بکنیم. بخواهیم سجده ثالثه بجا بیاوریم ذکر سجود بگوییم که این ذکر سجود در سجده اولی و ثانیه نیست، پس باید حدیث لاتعداد بگوید اشکالی ندارد ذکر سجود نگفتی در سجده اولی و ثانیه لاتعداد الصلاة. کانه در ذکر سجود مثلاً واجب ذکر سجود است فی السجدة الاولى، با این قید، او فی السجدة الثانية، با این قید. اما در قیام فی حال القراءة بر فرض جزء مستقل باشد قیام فی حال القراءة واجب است نه قیام فی حال القراءة الاولى. و لذا قرائت اولی جالسا بود مهم نیست، برخیز قیام کن فی حال القراءة که منطبق می‌شود بر قرائت ثانیه. اگر می‌گفتند يجب القیام فی القراءة الاولى دیگر قابل تدارک نبود چون فراموش کردی در قرائت اولی قیام را، بخواهی دومرتبه قیام بکنی دیگر قیام فی القراءة الاولى نخواهد بود قیام فی القراءة الثانية خواهد بود ولی این‌جا که نگفتند يجب القیام فی القراءة الاولى. این محصل فرمایش آقای خوئی است در کتاب الخلل، با تقریبی که ما عرض کردیم.

### اشکال اول

ما به نظرمان و لو این فرمایش آقای خوئی لطیف است اما دلیل قانع کننده‌ای ایشان ارائه نکرده. کجا گفتند ذکر سجود در سجده اولی و ثانیه؟ ایشان می‌گویند صحیح حماد. حماد می‌گوید امام بلند شدند نماز خواندند رکوع کردند سجده اولی بجا آوردند بعد سجده ثانیه بجا آوردند و در سجده اولی ذکر سجود گفتند در سجده ثانیه هم ذکر سجود گفتند، از این فعل امام می‌فهمیم واجب ذکر السجود است فی السجدة الاولى؟ به این عنوان؟ ذکر السجود است فی السجدة الثانية؟ امام هم یک بار حمد و سوره را خواندند و آن هم ایستاده بودند پس چرا آن را نمی‌گویید که استفاده می‌کنیم وجوب القیام فی القراءة الاولى را؟ چه فرقی می‌کند؟ نمی‌فهم صحیح حماد از کجایش فرق بین وجوب قیام فی القراءة با وجوب ذکر السجود فی السجدة استفاده می‌شود که در وجوب ذکر سجود مقید است ذکر السجود فی السجدة الاولى، ذکر السجود فی السجدة الثانية اما در وجوب قیام نه، وجوب قیام فی حال القراءة، ندارد وجوب القیام فی حال القراءة الاولى تا بگویید در قرائت اولی فراموش کردم قیام را، دیگر قابل تدارک نیست، بخواهم برخیزم و دومرتبه قرائت بکنم این می‌شود قیام فی القراءة الثانية، ولی آقای خوئی بفرماید این‌جا که نداشتیم وجوب القیام فی القراءة الاولى. این‌ها را نمی‌شود از ادله استفاده کرد.

ما به نظرمان ظهور امر به قرائت امر به صرف الوجود قرائت است که منطبق می‌شود بر قرائت اولی که این امر به سجود امر به صرف الوجود سجود است که منطبق می‌شود بر سجود اول و بعد از سجود اول هم باز یک امر به صرف الوجود دومی داریم که منطبق می‌شود بر سجود دوم.

### اشکال دوم

و ثانیاً: این فرمایش آقای خوئی احتمال این که قیام فی القراءة الاولى واجب باشد را که نفی نمی‌کند. شاید واجب قیام فی حال القراءة الاولى بوده، عدم الدلیل که دلیل عدم نیست. شما می‌گویید نه در این جا قیام حال القراءة واجب است نه قیام فی حال القراءة الاولى، فرق می‌کند با ذکر سجود. ذکر سجود فی السجدة الاولى و الثانية واجب است. دلیل ثان چيست که قیام فی حال القراءة واجب است نه فی حال القراءة الاولى؟

اگر مثل آقای سیستانی می‌خواهید بگویید اصلاً از اول تکبیرة الاحرام تا رکوع باید قائم باشی، ده بار هم حمد و سوره را بخوانی ده بار باید قائم باشی این بحث دیگر است شما که این را نمی‌گویید، دلیل هم ندارد این مطلب. اگر قیام فی حال القراءة واجب باشد قیام فی حال صرف الوجود قرائت واجب است نه این که هر بار هم که تکرار می‌کنیم قرائت را باید ایستاده باشیم. این را که شما ادعاء نمی‌کنید، حالا آقای سیستانی این را ادعاء کردند ما هم نپذیرفتیم گفتیم دلیل ندارد.

### مسأله 3: قیام در حال قنوت

#### صاحب عروه: قیام واجب شرطی در قنوت است

در مسأله 3 صاحب عروه می‌فرماید قیام در حال قنوت که می‌گویند مستحب است، منافات با واجب شرطی بودنش ندارد. این که می‌گویند قیام فی حال القنوت مستحب است یعنی می‌توانی ترک کنی قیام حال القنوت را به ترک قنوت اما اگر می‌خواهی قنوت بجا بیاوری چاره‌ای جز قیام نیست. این که از بعض علماء نقل شده که می‌شود قنوت را نشسته در نماز بجا آورد، درست نیست. یا قنوت نگیر یا می‌گیری ایستاده بگیر. و اگر عمداً قنوت را نشسته بجا بیاوری نماز باطل می‌شود بخاطر زیاده عمدیه.

باید ببینیم دلیل بر وجوب قیام در حال قنوت به نحو وجوب شرطی که اگر می‌خواهی قنوت بجا بیاوری باید ایستاده باشی چیست؟

#### استدلال محقق خوئی بر وجوب شرطی قیام در حال قنوت

آقای خوئی دو تا استدلال می‌کند: یک استدلال می‌فرماید اخباری که محل قنوت را تعیین کرده فرموده بعد از قرائت رکعت ثانیة و قبل از رکوع است. منسبق به ذهن همین است که بعد از قرائت ثانیة و قبل از رکوع به همان نحوی که هستی که

ایستاده هستی قنوت را بجا بیاور نه این که در حال قنوت می توانی بنشینی، این منسب به ذهن نیست. استدلال دوم ایشان هم به موثقه عمار است. موثقه عمار می گوید اگر کسی یادش آمد قنوت بجا نیاورده، و قد اهوٰ الی الرکوع، هوی الی الرکوع کرد، متمایل به رکوع شد قبل از ان یضع یدیه علی الرکبتیه، قبل از این که دستانش را روی زانوانش بگذارد متوجه شد که قنوت بجا نیاورده فلیرجع قائما و لیقنت ثم لیرکع. فلیرجع قائما.

### اشکال

حالا اگر کسی بخواهد در این استدلال مناقشه کند هر دو استدلال می شود در آن مناقشه کرد، اما استدلال اول: متعارف در قنوت بعد از قرائت در نماز ایستاده و قبل از رکوع، متعارف این است که انسان انگیزه ندارد بنشیند همان ایستاده قنوت بجا می آورد ولی آیا شما معتقدید که خطاب امر منصرف است به متعارف؟ چه وجهی دارد؟ وجه انصراف خطاب به متعارف چیست؟ خطاب از فردی که خفاء صدق دارد عرفا منصرف است مثلا ما لایؤکل لحمه از انسان انصراف دارد چون خفاء صدق دارد، شما به یک شخصی بگویید ای حرام گوشت! جا می خورد، ای ما لایؤکل لحمه! انصراف دارد چون خفاء صدق دارد. اما حالا چون متعارف در قنوت این است که انسان قبلش ایستاده است بعدش هم برای رکوع قیام متصل به رکوع دارد و لذا متعارف این است که قنوتش هم در حال قیام است این منشأ می شود خطاب منصرف بشود به قنوت در حال قیام؟ این جای اشکال دارد.

[سؤال: ... جواب:] احتمال انصراف فوقش اطلاق را منع می کند نه این که بگویید قیام شرط است در حال قنوت، فوقش می گوید اطلاق منع نمی شود بعد آقای خوئی می گوید من برائت جاری می کنم از شرطیة القیام فی القنوت. و لذا به اصل عملی نگذارید برسد، آقای خوئی می خواهد بگوید اصلا خطاب منصرف است به این معنا که اصلا استفاده می شود از اقنت یعنی اقنت قائما، نه این که اطلاق ندارد نسبت به قنوت جالسا که بتوانی بعدش رجوع بکنی به اصل عملی.

[سؤال: ... جواب:] آقای خوئی در اجزاء و شرائط مستحبات قائل است که برائت جاری است از وجوب شرطی یک چیزی در مستحب. مثلا نمی دانیم ناقله شب نماز شب مشروط است به یک شرط یا مشروط نیست، ایشان می گوید برائت جاری می کنیم از وجوب شرطی. بله اگر در اصل استحباب یک چیزی شک داریم برائت از استحباب جاری نمی شود.

اما استدلال به موثقه عمار: موثقه عمار شاید می خواهد بگوید منحیا قنوت بجا نیاور. فلیرجع قائما یعنی شما در حال هوی الی الرکوع منحنی هستی. یا قنوت ایستاده بجا بیاور، دیگه خمیده، آخه این چه وضع قنوت است؟ فیلمت را بردارند همه مسخره ات می کنند، حالا قنوت ایستاده یا نشسته اشکال ندارد اما بدن خمیده که به سمت قنوت رفتی آن جاها قنوت بجا بیاوری، این دیگر مسخره است، فلیرجع

قائما نه در مقابل جالسا شاید در مقابل منحنیا است، فلیرجع قائما یعنی از انحناء خارج بشود.

[سؤال: ... جواب:] وقتی ظهور نداشت در شرطیة القیام دیگر چه جور می‌خواهید به این موثقه استدلال کنید بر شرطیة القیام فی حال القنوت، شاید، اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، شاید فلیرجع قائما برای خروج از انحناء است، قائم گاهی در مقابل منحنی است گاهی در مقابل جالس است. ... فرض این است که اهوی الی الركوع، یعنی انحنی، منحنی است، امام بفرماید از انحناء خارج بشو برگرد قنوت بجا بیاور. این انحناء الی الركوع که بعض مراتب رکوع است حضرت فرمود برگرد به حال قیام، این ظهور دارد در این‌که اگر جالس باشی اشکال دارد؟ انصافا همچون ظهوری ندارد.

### دلیل اول آقای سیستانی بر شرطیت قیام در حال قنوت

آقای سیستانی فرمودند ما دو تا دلیل می‌آوریم برای وجوب قیام حال القنوت. یک: قم منتصبا. یعنی واجب است از اول الله اکبر تا وقتی رکوع می‌روی قائم باشی. حالا بعضی از دوستان می‌گفتند صحیحه جمیل هم هست اذا قوی فلیقم ایشان به آن استدلال نکرده. شاید هم حق با آقای سیستانی باشد چون اذا قوی فلیقم راجع به کسی است که احساس سختی می‌کند در نماز ایستاده می‌خواهد نماز نشسته بخواند امام می‌فرماید هو اعرف بنفسه، قریب به این مضمون، اذا قوی فلیقم اگر توان ایستادن دارد بایستد، نه این‌که کل نماز را بایستد، همان جا را که واجب است بایستد بایستد نگوید من حال ندارم. و لذا اذا قوی فلیقم نمی‌گوید فلیقم مطلقا، فلیقم یعنی فلیقم فی ما يجب فيه القیام علی الصحیحین و السالمین.

اما قم منتصبا را ایشان استدلال می‌کند. اطلاق دارد. در حال قنوت هم واجب است قیام. نه شرط القنوت، واجب است قیام یعنی اگر در حال قنوت بنشین قنوت مشکل ندارد نمازت مشکل دارد. چرا؟ برای این‌که قم منتصبا می‌گوید باید از اول تکبیر تا رکوع نرفتی عمدا اخلال نکنی به قیام، جلوس نکنی، و لو در حال سکوت تا چه برسد به حال قنوت.

[سؤال: ... جواب:] نمازش خراب می‌شود یعنی شرط القنوت نیست، جزء مستقل نماز است. ... و لذا اگر سهوا ترک کند قیام را حال القنوت نیاز به تدارک قنوت نیست، حدیث لاتعاد هم آن ترک قیام را در این حال جبران می‌کند و از او اغماض می‌کند.

### اشکال

این دلیل را ما نپذیرفتیم، از قم منتصبا این هم مطلب استفاده کردن به نظر ما عرفی نیست.

### دلیل دوم

دلیل دیگر آقای سیستانی این است که اصلا قنوت طبق عرف فقهاء شیعه و سنی عبارت است از دعا در حال قیام. حالا بعید است مقصود ایشان این باشد که کسی که نماز نشسته میخواند قنوت بجا میآورد به این قنوت نگویند، ظاهرا مقصود ایشان این است که در نمازهای ایستاده‌ای که ما میخوانیم اگر بخواهیم به جای قنوت نشسته دست‌هایمان را بالا بیاوریم به شکل قنوت، عرف فقهاء عامه و خاصه به این نمی‌گفتند قنوت، قنوت یعنی دعاء در حال قیام. البته در مورد نماز ایستاده.

### اشکال

این هم واقعه برای ما واضح نیست که اقلتی لربک یا من یقنت لربک یعنی حتما ایستاده دعا کند؟ حالا فقهاء عامه و خاصه این‌جور گفتند یعنی اجماع یا فهم لغت؟ ما نمی‌فهمیم. فهم لغت چه کار دارد به اجماع عامه و خاصه، شاید آن‌ها از باب تعبد گفتند که قنوت مشروط است به قیام و الا مفهوم عرفی قنوت که مشروط به قیام نیست.

### مختار

و لذا به نظر ما دلیل واضحی ندارد لزوم قیام در حال قنوت. بله انصافا اطلاق نداریم در ادله. کسانی که به اجماع فقهاء، که ظاهرا مسأله اجماعی است، اعتقاد دارند، اجماع را معتبر می‌دانند، خوش به حال‌شان، به اجماع تمسک کنند بر اعتبار قیام در حال قنوت، اما کسانی که این اجماع‌ها را قانع‌شان نمی‌کند این اجماع‌ها را محتمل المدرك می‌دانند مثل ما، نوبت می‌رسد به شک که آیا در قنوت شرط است قیام یا شرط نیست. بحث مبتنی می‌شود بر این که آیا می‌شود در شک در شرائط مستحب برائت جاری کرد؟ محل نزاع است. آقای صدر قبول ندارد، آقای خوئی قبول دارد. ما هم بعید نمی‌دانیم که عرف تمسک کند به برائت از شرطیت در مستحبات. اثرش هم این است که مثلا ثواب می‌دهند به این مستحب فاقد این شرط مشکوک. و الا ما هیچ دلیل واضحی بر شرطیت قیام در حال قنوت پیدا نکردیم. [سؤال: ... جواب:] بحث احتیاط واجب بحث دیگری است. اصلا دلیل واضحی پیدا نکردیم بر شرطیت قیام در حال قنوت. ... این ارتکازها الان یک مقدار ناشی از فتاوا است، ناشی از عادت است. شما در حال تکبیرة الاحرام دستانتان را بالا نیاوری مردم می‌گویند نماز شروع کردی چرا دستانت را بالا نیاوردی. قنوت بی رفع یدین، محقق همدانی می‌گوید قنوت فی رفع یدین قنوت نیست، آقای سیستانی می‌گوید چرا قنوت نیست. این اشکال شما آن‌جا هم می‌آید که اگر رفع یدین نکنیم در قنوت مردم می‌گویند تو قنوت بجا آوردی پس چرا با دستانت داشتی پاهایت را می‌خاراندی؟ این چه قنوتی است؟ این بخاطر عادت است، بخاطر فتوی فقهاء است نمی‌شود از آن، ارتکاز متصل به زمان معصوم را کشف کرد.

**صاحب عروه: قنوت جالسا مبطل نماز است**

بحث دیگری که صاحب عروه مطرح کرده این است که اگر قنوت بجا بیآورد جالسا این نمازش باطل می‌شود اگر عمداً این کار را بکند بخاطر زیاده.

### اشکال

این هم درست نیست. من که قصد جزئیت در واجب ندارم، مگر من گفتم این قنوت جزء واجب است؟ قنوت بجا آوردم جالسا مگر عمداً با این که می‌دانم این جزء مستحب نیست، قصد کردم جزء مستحب باشد در نماز تا بگویند زیاده است؟ اصلاً مثل آقای خوئی که می‌گویند قنوت درست حسابی هم جزء نماز نیست چون جزء مستحب اصلاً ما نداریم، هر چیزی که به اسم جزء مستحب مطرح شد یعنی امر نفسی دارد در ضمن این نماز و الا جزء بودن با مستحب بودن جمع نمی‌شود به نظر آقای خوئی. چون از یک طرف می‌گویی جزء است معنای جزء بودن این است که کل منتفی می‌شود به انتفاء جزء، نماز منتفی می‌شود به انتفاء قنوت، از آن طرف می‌گویند مستحب است یعنی اگر هم ترک کردی قنوت را مهم نیست، این‌ها با هم جمع نمی‌شود. و لذا آقای خوئی می‌گوید قنوت درست و حسابی را نمی‌توانی قصد کنی جزء نماز است تا چه برسد به این قنوت جالسا. وقتی قصد نکردی جزئیت را دیگر زیاده محقق نمی‌شود.

[سؤال: ... جواب:] نقیصه مستحب که مبطل نماز نیست، بحث در زیاده در نماز است که موجب بطلان است، من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده، می‌خواهیم ببینیم قنوت جالسا زیاده عمدیه است که صاحب عروه می‌گوید؟ نه، چه زیاده عمدیه؟ مگر من قصد می‌کنم که این جزء مستحب بالخصوص نماز هست؟ ... اگر شرط قنوت این است که عن قیام باشد قنوت عن جلوس دیگر آن جزء مأمور به نماز نیست دیگر. جلوسی که قصد نکنی جزء نماز است چه زیاده‌ای هست. شما می‌نشینید از زمین کتاب دعا بر می‌دارید می‌خواهی در نمازت دعا بخوانی. قنوت که زیاده نیست جلوسش را شما داری می‌گویی. جلوس به قصد جزئیت نیآورده که بشود زیاده. برای بی‌حالی‌اش نشسته نه این که بگوید خدایا تو خیلی دوست داری من نشسته قنوت بجا بیاورم، کی هم‌چون قصدی کرده؟ حال ندارد نشسته قنوت بجا می‌آورد، این قنوت در حال نشستن صاحب عروه می‌گوید زیاده عمدیه است. به قول آقای خوئی این چه زیاده عمدیه است، این اصلاً قصد جزئیت نمی‌کند در این قنوت نشسته.

### کلام آقای سیستانی در تبیین زیاده عمدیه

آقای سیستانی هم در تایید همین که این زیاده عمدیه نیست فرمودند که به نظر ما اولاً: زیاده در من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده انصراف دارد به زیاده اجزاء واجب نماز. مستحبات نماز را هر جوری می‌خواهی بیاور، من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده انصراف دارد به زیاده جزء واجب. به جای دو تا سجده سه تا سجده بجا بیاوری، چهار تا سجده بیاوری. علاوه بر این که قنوت مگر چیست؟ قنوت غیر از

دعا و ذکر و تسبیح خدا چیز دیگری است؟ نماز همه‌اش دعاست، همه‌اش ذکر است، آن وقت من قنوت نشسته بجا می‌آورم می‌گویید زیاده در نماز؟ قنوت مگر چیست؟ اگر می‌گویید امر خاص دارد او می‌شود تشریع. بحث تشریع می‌شود. آنی که می‌گوید قنوت بجا می‌آورم در حال نشسته نمی‌گوید این امر خاص دارد، می‌خواهم در اثناء نماز دعا بخوانم، حال ندارم ایستاده دعا بخوانم می‌نشینم دعا می‌خوانم، چه مشکلی دارد؟ چرا زیاده عمدیه بشود و مبطل نماز؟

[سؤال: ... جواب:] کسی که تشریع می‌کند، قنوت در حال جلوس مستحب نیست و می‌گوید مستحب خاص است؟ او تشریع است، او زیاده تشریعی است، او مثل این‌که قنوت مستحب را به قصد وجوب بیاورد. او می‌شود زیاده تشریعی. بحث ما در زیاده تشریعی نیست، زیاده تشریعی زیاده محرم است و بعید نیست زیاده تشریعی مصداق من زاد فی صلاته فعلیه الاعداء باشد. آقای صدر هم دارد. بحث ما در این است که این آقا حال ندارد بایستد نشسته قنوت بجا می‌آورد تشریع هم نمی‌کند به قصد رجاء، بگوییم این زیاده عمدیه است و مبطل نماز است؟ وجهی ندارد.

[سؤال: ... جواب:] ما این‌جور می‌گوییم. آقای سیستانی توضیح خاصی ندادند که زیاده تشریعی حکمش چیست در نماز.

[سؤال: ... جواب:] زیاده تشریعی بخواهید [باید] بگویید قصد کنید که چیزی که مستحب نیست بگویید مستحب است او می‌شود زیاده تشریعی. می‌گوید اگر کسی قنوت کند جالسا بطلت صلاته للزیاده، کی گفته کسی که قنوت بکند جالسا به قصد تشریع؟ ممکن است کسی قنوت کند جالسا به قصد رجاء. اگر به قصد رجاء باشد چرا نماز باطل باشد؟

### مسأله 5: رکوع بدون سبق قرائت عن نسیان

مسأله 5: لو نسی القراءة أو بعضها و تذكر بعد الركوع صحت صلاته ان رکع عن قیام.

بعضی‌ها فکر کردند قیام متصل به رکوع حتما باید بعد از تمام شدن قرائت باشد. صاحب عروه برای دفع این توهّم می‌گوید نه، حالا کسی اثناء قرائت برود به رکوع سهوا، این مشکل برای رکوعش پیدا نمی‌شود. قیام متصل به رکوعش محفوظ است، قیام متصل به رکوع لازم نیست بعد از تمام شدن قرائت باشد. بله، عمدا اگر بخواند قرائتش را ناقص بگذارد و بخشی از قرائتش را در حال انحناء به رکوع بجا بیاورد، او در قرائتش مشکل ایجاد می‌کند و الا از حیث قیام متصل به رکوع مشکلی پیش نمی‌آید.

اما مسأله 6 مسأله مفصلی است، دیگر می‌ماند برای بعدها اگر عمری باقی باشد و توفیق داشته باشیم سال آینده ان‌شاءالله بحث را ادامه می‌دهیم و دیگر امسال بحث صلات را تا همین‌جا تمام می‌کنیم.

و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين.